

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Sentidos del trabajo en las transiciones agroecológicas de la región del
Contestado

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Brunno Manfrin Dallossi

DIRIGIDA POR

María Amparo Serrano Pascual

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Programa de Doctorado en Sociología y Antropología



TESIS DOCTORAL

SENTIDOS DEL TRABAJO EN LAS TRANSICIONES AGROECOLÓGICAS DE LA
REGIÓN DEL CONTESTADO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Brunno Manfrin Dallossi

DIRECTORA

María Amparo Serrano Pascual

Índice de contenidos

RESÚMEN.....	10
ABSTRACT	12
I - INTRODUCCIÓN.....	14
II – ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	24
2.1. Investigando al investigador.....	24
2.2. Trayectos de la investigación.....	29
2.3. ¿Una relación metodológica sujeto/sujeto?	33
2.4. El estudio de caso desde un enfoque decolonial.....	42
2.5. Producción, selección y análisis de datos.....	45
III – “LA CAÍDA DEL CIELO”: MODERNIDAD, TRABAJO Y NATURALEZA	58
3.1. La modernidad/colonialidad ha llegado/ido de carabela	59
3.2. Binarismos modernos: dividir para conquistar.....	78
3.3. La naturaleza en cuanto exterioridad	94
3.4. Los imaginarios sociales del progreso y desarrollo	121
3.5. La colonialidad del trabajo.....	146
IV - AGROECOLOGÍA: DEFINICIONES Y CUESTIONES PRELIMINARES	178
4.1. Agroecología: introducción histórica y conceptual	178
4.2. Agroecología y crisis ecológica	197
4.3. Aspectos socioeconómicos y laborales en la agroecología.....	215
V – LA AGROECOLOGÍA EN LA REGIÓN DEL CONTESTADO: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN	255
5.1. Contextualización histórica socioecológica de la región	255
5.1.1. El pueblo caboclo: modo de vida y agricultura.....	262
5.1.2. La “Guerra del Contestado”: modernización del territorio.....	282
5.2. El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra – MST	300
5.2.1. Herederos del Contestado: una historia del MST	300
5.2.2. La conversión agroecológica del MST	309
5.3. Estudios de caso: descripción de los territorios.....	315
5.3.1. Asentamientos de la reforma agraria de Curitibanos.....	316
5.3.2. Asentamiento “Contestado” en Lapa	320
VI – IMAGINARIOS SOCIALES Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN EN EL TRABAJO AGROECOLÓGICO EN LA REGIÓN DEL CONTESTADO	332
6.1. “Si el campo no siembra, la ciudad no cena”	332
6.2. “La lucha por la Madre Tierra es la madre de todas las luchas”	352
6.3. “Allí puedes dejar que los niños jueguen en medio de la tierra”	365
6.4. “Cuando el campesino ve, hace fe”	383

6.5. “Lo de la agroecología es que las plantas se comunican”	399
6.6. “Los árboles son casi como animales y animales son casi como personas”	410
6.7. “Quizás la agroecología sea casi una religión, la religión de la diversidad”	422
6.8. “Tu autonomía aumenta a medida que aumenta la autonomía de todos”	432
6.9. “Debo cuidar del huerto de la misma manera en que cuido mi casa”	458
VII –SENTIDOS DEL TRABAJO EN LAS TRANSICIONES AGROECOLÓGICAS DE LA REGIÓN DEL CONTESTADO	480
7.1. “En la agroecología solo había mucho trabajo”	481
7.2. “Aquí todo lo trabajamos, pero no trabajamos en vano”	497
7.3. “No podemos estar luchando así contra la vida”	504
7.4. “Pero lo que hice es lo que más me gusta hacer”	513
7.5. “Uno tiene que trabajar, es salud”	521
VIII – CONCLUSIONES FINALES	538
BIBLIOGRAFÍA.....	568
ANEXOS	594
Anexo I – Guion de entrevistas	594
Anexo II – Guion de grupos focales	604
Anexo III – Informe de consentimiento.....	608
Anexo IV - Otros actores sociales y políticas públicas relevantes en los territorios.....	610

Exú mató un pájaro ayer con la piedra que lanzó hoy
(proverbio yorubá)

DEDICATORIA

Dedico esta tesis a los miles de seres y luchadores ecosociales que cayeron combatiendo en Abya Yala en los últimos cuatro años, a mi Rosa y a las generaciones venideras. Que sepamos ser dignos de ellas.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, en primer lugar, a las mujeres que me ofrecieron su apoyo a lo largo de este camino, especialmente a quienes me ayudaron en las tareas de cuidado de mi hija Rosa: Flavia, Tamara, Verônica, Adriana, Adriana (Tía Dri), Angela y Elaine.

Agradezco a los campesinos del Contestado y a los militantes del MST que me recibieron en sus hogares por todo el aprendizaje, el afecto y el *esperanzar*.

Agradezco a la ENIT - Escuela Nacional de la Inspección del Trabajo y a la ELAA – Escuela Latinoamericana de Agroecología por su apoyo.

Agradezco a los profesores Boris Marañón Pimentel y Hilda Caballero Aguilar por haberme acogido, con paciencia, en su asignatura compartida en la UNAM - Universidad Nacional Autónoma de México.

Agradezco, finalmente, a la profesora Amparo, quien, a través de las palabras y las metáforas, me inculcó el amor por la sociología.

RESÚMEN

El agravamiento de la crisis ecológica (y *de civilización*) ha demandado, en tiempos contemporáneos, que una perspectiva ecológica se integre en las investigaciones de diversos campos científicos. Sin embargo, los estudios que, desde la sociología del trabajo, incorporan esta perspectiva en sus análisis son aún escasos, aunque el tema empieza a convertirse en una cuestión clave para distintas organizaciones sindicales y movimientos obreros y campesinos en todo el mundo.

Por otro lado, actualmente se observa en América Latina la emergencia de movimientos socioecológicos e indígenas de *resistencia* que, en muchos aspectos, se han posicionado de manera radicalmente crítica respecto a los pilares del imaginario social moderno y del capitalismo productivista. Esta emergencia, reflejada en las luchas concretas, ha sido acompañada por un florecimiento de estudios *decoloniales* que proponen, desde el reconocimiento de los saberes (y epistemologías) de los pueblos originarios y de los subalternizados, una profundización de la crítica a la modernidad capitalista.

La agroecología, como *práctica, ciencia y movimiento social*, se presenta en este contexto, en primer lugar, como una herramienta indispensable para afrontar los desafíos ecológicos derivados de la *crisis de civilización*, con potenciales científicamente comprobados para la recuperación de ecosistemas y la garantía de la seguridad alimentaria en las transiciones agrícolas hacia sociedades libres de la explotación de combustibles fósiles. En segundo lugar, se concibe como portadora de un potencial subversivo de transformación social radical, que implica la mejora potencial de los ingresos de los agricultores, el fortalecimiento de los lazos comunitarios, el aumento de la autonomía territorial, el empoderamiento de las mujeres, entre otros. Más allá de esto, la agroecología se ha definido en algunos contextos no solo como una propuesta técnica/tecnológica, sino como una *matriz civilizatoria* capaz de cuestionar presupuestos epistemológicos y ontológicos modernos y coloniales, produciendo nuevos imaginarios sociales y subjetividades orientadas conscientemente hacia los procesos de *interdependencia y ecodependencia* constitutivos de la vida, rescatando saberes subalternizados.

El objetivo central de esta tesis es analizar los *sentidos del trabajo* contruidos en las prácticas agroecológicas desarrolladas en dos asentamientos rurales

vinculados al Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en la región del Contestado, Brasil. Se trata de una zona marcada en el último siglo por un *ecocidio* consistente en la destrucción del ecosistema regional (el bosque de araucarias) y la masacre de su población (y sus *saberes*), constituida por pueblos indígenas y, en particular, por el pueblo *caboclo*, que se relacionaba con el ecosistema de manera radicalmente distinta a la civilización moderna.

A través de la identificación de *espacios y atractores semánticos*, se busca identificar los sentidos que conforman sus prácticas y el potencial contrahegemónico *decolonial* en los procesos de subjetivación en el trabajo y en los imaginarios sociales vinculados a la praxis agroecológica en los territorios. Se parte de aspectos generales de estos imaginarios sociales, relacionados con el refuerzo de los procesos relacionales, para luego analizar temas como la *organización del trabajo*; la *demanda, intensidad y penosidad del trabajo*; la *satisfacción laboral*; la *ética del trabajo*; y la propia *noción de trabajo*, con el fin de comprender cómo estas prácticas contrahegemónicas desafían la modernidad capitalista y colonial, especialmente en su fase neoliberal.

La investigación concluye que los procesos de transición agroecológica en los territorios investigados han fortalecido subjetivamente perspectivas basadas en la *interdependencia y ecodependencia* con la naturaleza, vinculadas a una praxis que prefigura otros *modos de vida*. Estos procesos no se caracterizan por un "rechazo al trabajo", sino por una ampliación crítica de su noción (no exenta de tensiones y contradicciones), promoviendo una *ética ecologista del trabajo* orientada hacia el cuidado de la naturaleza, incluida la naturaleza humana, especialmente a través de la noción de salud, lo que se opone a las lógicas neoliberales de explotación y autoexplotación. No obstante, las transiciones agroecológicas implican mayores demandas e intensidades de trabajo, especialmente manual, lo que supone un reto significativo para su expansión, dadas las configuraciones actuales de los mercados y el diseño de políticas públicas que favorecen notoriamente la agricultura convencional de gran escala en detrimento de la pequeña producción familiar y agroecológica. Además, se evidencian tensiones entre la autonomía buscada en las prácticas agroecológicas y la dependencia de los mercados y de programas estatales como el PAA y el PNAE para la comercialización de productos.

ABSTRACT

The worsening of the ecological (and *civilizational*) crisis has demanded, in contemporary times, that an ecological perspective be integrated into research across various scientific fields. However, studies that, from the sociology of work, incorporate this perspective into their analyses are still scarce, although the topic is beginning to become a key issue for different trade union organizations and labor and peasant movements worldwide.

On the other hand, in Latin America, we currently observe the emergence of socio-ecological and indigenous resistance movements that, in many aspects, have positioned themselves radically critically towards the pillars of the modern social imaginary and productivist capitalism. This emergence, reflected in concrete struggles, has been accompanied by a flourishing of *decolonial* studies that, through the recognition of the knowledge (and epistemologies) of indigenous peoples and the subaltern, propose a deepening of the critique of capitalist modernity.

Agroecology, as practice, science, and social movement, is presented in this context, firstly, as an indispensable tool for addressing the ecological challenges stemming from the civilizational crisis, with scientifically proven potential for the recovery of ecosystems and the guarantee of food security in agricultural transitions towards societies free from the exploitation of fossil fuels. Secondly, it is conceived as a carrier of radical social transformation potential, which implies the improvement of farmers' incomes, the strengthening of community ties, the increase of territorial autonomy, the empowerment of women, among others. Beyond this, agroecology has been defined in some contexts not only as a technical/technological proposal but as a *civilizational matrix* capable of questioning modern and colonial epistemological and ontological assumptions, producing new social imaginaries and subjectivities consciously oriented towards the processes of *interdependence* and *ecodependence* that constitute life, rescuing *subalternized knowledge*.

The central objective of this thesis is to analyze the *meanings of work* constructed in the agroecological practices developed in two rural settlements linked to the Landless Workers' Movement (MST) in the Contestado region of Brazil, an area marked in the last century by an *ecocide* consisting of the destruction of the regional ecosystem (the Araucaria forest) and the massacre of its population (and their knowledge),

comprised of indigenous peoples, and particularly the *caboclo* people, who related to the ecosystem in a manner radically different from modern civilization.

Through the identification of spaces and semantic attractors, the aim is to identify counter-hegemonic and decolonial aspects in the processes of subjectivation in work and in the social imaginaries linked to agroecological praxis in the territories. The analysis starts from general aspects of these social imaginaries, related to the reinforcement of relational processes, and then moves on to analyze topics such as the *organization of work*; the *demand, intensity, and arduousness of work*; *job satisfaction*; *work ethics*; and the very *notion of work*, in order to understand how these counter-hegemonic practices challenge capitalist and colonial modernity, especially in its neoliberal phase.

The research concludes that agroecological transition processes in the investigated territories have subjectively strengthened perspectives based on *interdependence* and *ecodependence* with nature, linked to a praxis that prefigures other *ways of life*. These processes are not characterized by a "rejection of work," but by a critical expansion of its notion, promoting an *ecological work ethic* oriented towards the care of nature, including human nature, especially through the notion of health, which opposes neoliberal logics of exploitation and self-exploitation. However, agroecological transitions involve greater work demands and intensities, especially manual labor, which presents a significant challenge for their expansion, given the current market configurations and the design of public policies that overwhelmingly favor large-scale conventional agriculture to the detriment of small family and agroecological production. Additionally, tensions are evident between the *autonomy* sought in agroecological practices and the dependence on markets and state programs such as PAA and PNAE for the commercialization of products.

I - INTRODUCCIÓN

Estamos experimentando, a nivel mundial, el inicio de una gran *crisis ecológica*, que los ecologistas y científicos del clima en todo el mundo han descrito como “emergencia ecológica”, “crisis climática”, “catástrofe ambiental global”, “colapso ambiental” y otros términos similares. Ecosistemas enteros han sido destruidos, miles de especies animales se han extinguido, los bosques han sido devastados y los océanos contaminados. Decenas de procesos ecológicos, como la desertificación de la Amazonia, pueden haber alcanzado los “puntos de no retorno”¹.

La *crisis ecológica* deriva de la extensión de la *plantation* como paradigma global del *habitar* colonial, que ha promovido la destrucción masiva de la naturaleza (una “revolución biológica”) a partir de 1492 (Ferdinand, 2022). Tal paradigma se ha desarrollado bajo la lógica de la acumulación de capital, que presupone la expansión y el *crecimiento* infinito, incompatible con un planeta finito. El productivismo moderno ha prevalecido históricamente tanto en las sociedades capitalistas como en las experiencias de socialismo “realmente existentes”. La necesidad de expansión constante de la producción, guiada por la lógica de acumulación de capital, es inherentemente incompatible con el metabolismo planetario necesario para el sostenimiento y reproducción de la vida.

Por ello, algunos científicos como Löwy (2011) defienden que la *crisis ecológica*, a la cual se asocian *crisis económicas, sociales, sanitarias y psíquicas*, puede ser entendida como una crisis más amplia, una *crisis de civilización*, que implica el reconocimiento de una crisis de la modernidad. Este reconocimiento, desde la crítica académica, nos dirige a ampliar el marco general de análisis para cuestionar algunos de los supuestos fundacionales de la modernidad que, durante mucho tiempo, han sido naturalizados, comenzando por el propio dualismo binario naturaleza/humanidad, que tiene un papel estructurante crucial. Para ello, me he apoyado teóricamente en las *teorías*

¹ En el preciso momento en que escribo esta introducción, el 5 de septiembre de 2024, una inmensa nube de humo cubre gran parte de Brasil, proveniente principalmente de incendios en la Amazonía, lo que vuelve el aire insalubre. Brasil atraviesa la mayor sequía registrada en su historia, apenas unos meses después de que un estado entero, Río Grande do Sul, fuera devastado por inundaciones sin precedentes. El exceso de lluvias en una región está relacionado con la escasez en otra, en un entramado de relaciones que abarca todo el mundo y que afecta a todos. En pocos años hemos presenciado un agravamiento drástico, inimaginable para el investigador en 2020, al inicio de su doctorado, cuando todavía estaba preocupado por la *crisis sanitaria* derivada de la pandemia de COVID-19 (que también podría estar relacionada con la crisis ecológica, según señalan algunos científicos).

decoloniales, especialmente de origen latinoamericano, y en la *teoría crítica*, de origen europeo, en un diálogo artesanal que se vincula a mi propia posición *fronteriza* como investigador, como veremos a continuación. Este marco referencial, tal como se expone, permite – y, de cierta forma, exige – cuestionar el binarismo naturaleza/humanidad del cual se deriva la dicotomía sujeto/objeto del saber moderno por excelencia: la ciencia. Estos binarismos, como veremos, han justificado la fragmentación de los *campos* de estudio, instrumentalizándolos para la explotación capitalista de la naturaleza (humana y no-humana²). El diálogo teórico aquí establecido presupone una crítica a este binarismo desde una perspectiva *interdisciplinaria* que reconozca la vida como un *entramado* (Morton, 2018) de relaciones entre todos los seres de la Tierra.

Por otro lado, en una situación de “emergencia”, “catástrofe” o “colapso” como esta, me parece evidente que todos los esfuerzos deberían dirigirse hacia los *cuidados* necesarios para *mitigar* los efectos y *adaptar* la vida social en lo que deberá ser el “siglo de la gran prueba” (Riechmann, 2013a), lo que requiere una transformación radical del *modo de vida* de los seres humanos en el planeta, incluyendo el *trabajo* (Reyes et al., 2019). Forman parte de estos esfuerzos las propias investigaciones y producciones académicas en todos los campos posibles e imaginables, pues los cuidados, en este caso, implican la necesidad de contribuir a *transformar* el mundo, un compromiso enunciado por Marx y Engels en la tesis once sobre Feuerbach³.

Teniendo en cuenta estas premisas, he buscado en este trabajo, de algún modo, *ecologizar la sociología del trabajo*⁴, campo al cual me había dedicado durante el máster realizado en la misma universidad. Decidí utilizar los estudios y lecturas realizadas en aquel momento, especialmente aquellas destinadas a investigar y analizar los imaginarios sociales y procesos neoliberales de subjetivación en el trabajo, para investigar también la relación entre humanidad y naturaleza dentro de los imaginarios sociales modernos - y *coloniales*, como veremos -. De este modo, he ampliado el marco general de análisis desde el neoliberalismo (y la última mitad del siglo XX) hacia la modernidad

² He enfatizado de manera repetida en la tesis que los seres humanos forman parte de la "naturaleza", utilizando los términos "humana" y "no humana", aunque se entienda que la naturaleza abarca toda forma de vida. Sabemos que, para muchos otros pueblos, ni siquiera existe una traducción precisa del término para sus idiomas. Algunos autores, como Morton (2018), reconociendo este hecho, hablan de una "ecología sin naturaleza".

³ “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx y Engels, 2010, p. 17).

⁴ “Toda ciencia social que se precie debe mostrar su acuse de recibo termodinámico y tener aquí su axiología de partida” (Santiago Muiño, 2015, p. 767).

y el capitalismo, lo que requirió una incursión histórica que comienza a fines del siglo XV, época de las conquistas ultramarinas.

De forma paralela, decidí que debería investigar procesos socio-ecológicos de *resistencia* y *contrahegemónicos*, en lugar de profundizar el análisis crítico de los procesos hegemónicos de explotación de la naturaleza (incluyendo a seres humanos), que pudieran ofrecer pistas para transiciones ecosociales a mayor escala. Elegí investigar el tema de la *agroecología* algunos meses después del primer contacto con movimientos agroecológicos en la ciudad de Florianópolis, donde residía al inicio de la investigación. La agroecología (aunque exista una polisemia sobre el concepto, como veremos) suele enunciarse como práctica, ciencia, movimiento social y también, por lo menos desde las *agroecologías emancipadoras* (Giraldo y Rosset, 2022), como una *matriz civilizatoria*, mucho más que una mera matriz tecnológica agrícola⁵. De hecho, se ha constatado que la agroecología tiene un gran potencial para la crítica del modelo civilizatorio moderno, el rescate de saberes *subalternizados*⁶; el empoderamiento de colectivos también *subalternizados*; la creación, refuerzo y rescate de relaciones de comunidad/comunalidad; el rescate y reproducción de praxis ecológicas que desafíen el binarismo moderno naturaleza/humanidad; entre otros aspectos. El sexto informe del “IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change” (IPCC, 2019), en la misma dirección, señala en diversos momentos que la agroecología es una práctica indispensable para la *mitigación* y *adaptación* de los seres humanos a los efectos de la crisis climática.

Por otro lado, distintos científicos, por ejemplo, Riechmann (2013), señalan que la transición de un metabolismo industrial (incluyendo la agricultura industrial) hacia un metabolismo agrícola sería un objetivo indispensable para las transiciones ecosociales de un modo general, lo que también justifica la elección del tema desde la perspectiva asumida en este trabajo.

Durante el curso de la investigación, en especial durante la revisión bibliográfica, percibí también que son raras las investigaciones destinadas a analizar las dimensiones más directamente *laborales* de las prácticas agroecológicas. Los estudios

⁵ “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” (Giraldo, 2021, p. 8).

⁶ Utilizo en este trabajo al concepto de *subalternidad* de Gramsci (1999).

existentes sobre esta temática se han centrado, en primer lugar, en los aspectos estrictamente "ecológicos", como la capacidad de la agroecología para regenerar ecosistemas degradados, por ejemplo. A lo sumo, han tratado la capacidad de incrementar ingresos económicos para las familias campesinas y generar renta. Son bastante escasos y muy localizados los estudios destinados a las cuestiones planteadas en esta investigación, como la *demanda, intensidad, y penosidad del trabajo*, la *ética del trabajo* y la *satisfacción laboral*. Otros temas aquí investigados, como los *sentidos del trabajo* y la *producción de subjetividades en el trabajo agroecológico*, son prácticamente inexistentes, como veremos.

Por otro lado, no se encuentran investigaciones llevadas a cabo por científicos específicamente provenientes del campo de la sociología del trabajo respecto al tema de la agroecología, y entre los científicos del campo de la agroecología, parece no existir interés en investigar cuestiones laborales de un modo específico, aunque se enuncie en todo momento, desde este campo, que la agroecología en cuanto ciencia, práctica y movimiento social abarque también los aspectos sociales, como veremos. Esta escisión parece derivarse en alguna medida del propio binarismo moderno naturaleza/humanidad (y ciencias biológicas/ciencias sociales).

Para investigar las cuestiones aquí planteadas, es decir, los imaginarios sociales y la producción de subjetividades en el trabajo agroecológico y los sentidos del trabajo en la agroecología, entendí necesario partir de territorios ocupados por colectivos organizados y vinculados a movimientos sociales, de modo que los aspectos contrahegemónicos pudieran emerger con mayor intensidad en comparación con agricultores no vinculados a movimientos sociales, conforme se justificará en el apartado sobre metodología. Para ello, se investigaron asentamientos rurales provenientes de la reforma agraria vinculados al "MST – Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra" en dos territorios (casos) distintos (el primero, en la microrregión de Curitibanos, en el estado de Santa Catarina, y el segundo, en el municipio de Lapa, en Paraná).

Los dos territorios están situados dentro de una región con características geográficas, climáticas y culturales semejantes denominada "Contestado" (o "Altiplano del Contestado"). La región, inicialmente poblada por indígenas, principalmente de los pueblos *kaingang* y *laktãnõ-xokleng*, ha albergado en los últimos siglos al pueblo *caboclo*, originado del mestizaje entre los pueblos indígenas, europeos y africanos en menor grado. Este pueblo había adoptado distintos aspectos del *modo de vida* de los indígenas que allí

vivían, cuyos ancestros, a su vez, habían plantado el gran bosque de araucarias (que abarcaba distintos estados de Brasil y países vecinos), a través del cual podían reproducir su modo de vida. El *modo de vida caboclo*, no orientado a la acumulación, representó un obstáculo para la extracción de madera a escala industrial que se inició a comienzos del siglo XX con el aporte del capital internacional. La resistencia de los *caboclos* culminó en la "Guerra del Contestado" (1912-1916), la mayor guerra campesina de la historia de América Latina (Fraga y Ludka, 2012); cuando fuerzas militares en asociación con milicias organizadas por una multinacional (*Lumber Company*) y por grandes terratenientes de la región masacraron decenas de miles de campesinos, incluyendo mujeres y niños. La persecución y el masacre – *genocidio* - de los *caboclos* remanentes siguió por años – tal vez décadas – en paralelo al exterminio de los indígenas que todavía sobreviven en pequeñas comunidades en la región.

Por otro lado, la Guerra del Contestado y la llegada del capital internacional representaron el inicio de un gran *epistemicidio* (Santos, 2009), que destruyó casi completamente un *modo de vida* construido durante milenios en *simbiosis* con el ecosistema local. Mientras los *caboclos* eran exterminados - y después *silenciados*, como veremos - se destruía su *modo de vida* y los saberes asociados a él, a partir de la separación forzada del pueblo de la tierra y de la destrucción del ecosistema regional, necesario para la reproducción de este *modo de vida*. De hecho, el bosque de araucarias también fue rápidamente destruido, siendo la madera destinada mayormente a Europa y Estados Unidos⁷.

Actualmente, la región del Contestado es una de las más pobres del país, como lo confirman diversos índices y estadísticas, como veremos. En contraste, se ha creado una identidad colectiva europea (sobre todo alemana) en la región dentro del imaginario social nacional, especialmente en el estado de Santa Catarina, que posee otras regiones internas con índices de desarrollo humano contrastantes a los del Contestado y superiores al resto del país en muchos aspectos, como veremos. Esta *racialización* de la identidad regional se ha vinculado, por otro lado, a valores como el *trabajo*⁸ y el *progreso*, como ha ocurrido de forma semejante en el resto del mundo durante el proceso colonizador, como veremos. No es coincidencia que Santa Catarina también concentre el

⁷ El concepto de *ecocidio* podría ser utilizado para referirse tanto al masacre de las personas, de la naturaleza no-humana y de los *modos de vida* y *saberes* del pueblo.

⁸ Marcado por la *ética protestante del trabajo* (Weber, 2001; Weeks, 2020).

mayor número de células neonazis del país y que la extrema derecha haya ganado con mayor ventaja las últimas elecciones.

Estos hechos muestran la consolidación en el territorio del proyecto modernizador/colonizador fundado en el racismo que, al destruir los *modos de vida* propios de los pueblos de la región, logró someter a este pueblo, junto con inmigrantes europeos pobres que llegaron, al *trabajo asalariado* (formal e informal) destinado a la acumulación (internacional) de capital. Este proceso modernizador/colonizador sigue en curso y la lucha del MST representa una *resistencia*, en primer lugar, por la reivindicación de las tierras históricamente usurpadas, y en segundo lugar, por la reciente lucha por la agroecología como modo de oposición a la agricultura “convencional” (el *agronegocio*). Como veremos, el MST también intenta en este proceso ecosocial rescatar, en alguna medida, la *memoria* de la “Guerra del Contestado” y del pueblo *caboclo*, participando en una disputa semántica por la identidad colectiva del pueblo y por imaginarios sociales alternativos, que pueden relacionarse con las prácticas agroecológicas.

Los hechos enumerados muestran, por lo tanto, que el territorio del Contestado cuenta con aspectos importantes para esta investigación, que se propone analizar procesos de transición agroecológica enunciados como *resistentes* a la modernización capitalista y colonial, promotores del *rescate de saberes* subalternizados y constructores de *modos de vida* distintos/alternativos a los hegemónicos.

El objetivo principal de la investigación es analizar los *sentidos del trabajo* que se han construido en las prácticas laborales de las transiciones agroecológicas en asentamientos rurales provenientes de la reforma agraria de la región del Contestado. Para ello, busco analizar qué sentidos se han dado a nociones/prácticas como la *ética del trabajo* y a la propia conformación de la *noción de trabajo*. Investigo, en paralelo, cómo se ha tratado la *organización del trabajo*, qué percepciones existen sobre la demanda, *intensidad y penosidad del trabajo* y qué representaciones se hacen sobre la *satisfacción laboral* en la agroecología.

Para analizar estas cuestiones estrictamente *laborales*, busco previamente comprender los imaginarios sociales movilizados y los procesos de subjetivación en el trabajo agroecológico en los territorios de un modo más general. Se pretende, en todos los casos, identificar prácticas que sustenten racionalidades diferentes, que actúen de forma *contrahegemónica* y *resistente* a los modelos de subjetivación modernos,

neoliberales y coloniales⁹. Para ello, analizo, sobre todo, aquellas dimensiones ligadas a la *relacionalidad*¹⁰ (entre las personas y la naturaleza, y entre las personas entre sí), lo que incluye las propias representaciones que se hacen de la naturaleza (humana y no-humana).

En resumen, a partir de las prácticas productivas agroecológicas de la región, reconocidas como contrahegemónicas por movimientos sociales brasileños, se busca describir los imaginarios sociales y las subjetividades que se movilizan, especialmente en lo relacionado con el trabajo y la ecología. Se analiza su potencial crítico no solo para tensionar y/o resistir a los procesos hegemónicos de modernización y colonización productivistas y neoliberales, sino también para posibilitar una discusión más amplia sobre los sentidos del trabajo en las transiciones ecosociales. En la investigación, intento responder preguntas como: ¿qué tipo de subjetividades están siendo producidas en este proceso ecosocial?; ¿cómo tensionan estas subjetividades los imaginarios sociales hegemónicos?; ¿qué tensiones, paradojas y ambivalencias enfrentan en sus relaciones con el mercado y el Estado?; ¿qué nociones alternativas —vinculadas a modos de saber, vivir y ser— comparten sobre la naturaleza (humana y no humana)?; ¿cuáles son los aspectos de tales nociones que potencian la *decolonización*¹¹ de los imaginarios sociales modernos relacionados con la *ruptura metabólica* capitalista?; ¿cómo se configura la noción de trabajo en estos procesos y en qué medida esta noción se diferencia de la noción hegemónica?; y finalmente, ¿qué sentidos se atribuyen al trabajo en esta coyuntura?

Para analizar este proceso social he utilizado la metodología del *estudio de caso*, de modo que fueron seleccionados dos territorios distintos para ser investigados dentro de la región del Contestado. El primero se refiere a tres asentamientos rurales provenientes de la reforma agraria de la microrregión de Curitibanos, en Santa Catarina,

⁹ La agroecología, de un modo general, tiene un gran potencial de transformar biografías (Santiago Muiño, 2015).

¹⁰ Especialmente el potencial de crear *identidades relacionales* (Hernando, 2018).

¹¹ Walsh (2013) utiliza el término *decolonial*, en vez de *descolonial* o *pos-colonial*. El prefijo “des”, en castellano, sugiere la posibilidad de cierre de un estado a favor de otro, como si fuera posible pasar de un modelo al otro desapareciendo las marcas coloniales. Al contrario, la categoría *decolonial* permitiría el reconocimiento del camino de lucha continua, con posiciones, resistencias y construcciones alternativas al modelo colonial. Quijano (2012) ya había sugerido el uso del término des/colonialidad con la barra oblicua sirviendo para mostrar la tensión entre los proyectos coloniales y no-coloniales. En este trabajo prefiero la expresión de Walsh que, al contrario de Quijano, parece mostrar que la frontera entre los (¿dos?) *modos de vida* no es rígida, sino – demasiado - porosa.

y el segundo es el asentamiento “Contestado”, en el municipio de Lapa, en Paraná. He buscado partir de un *enfoque decolonial* en el *estudio de caso*, de modo a difuminar o por lo menos hacer menos rígida la frontera entre sujeto/objeto, entendiendo a las personas que participan de los procesos investigados efectivamente como sujetos de la investigación (co-investigadores). Para la producción de los datos del *estudio de caso*, empleé diversas técnicas: llevé a cabo *entrevistas semiestructuradas* individuales, dos *grupos focales*, *observación participante*, mantuve un *diario de campo* y recopilé *materiales audiovisuales*. Para la selección de los datos, busqué identificar *espacios y atractores semánticos* (Conde, 2010), de modo a estructurar el análisis. Para analizar los datos utilicé la técnica del “Análisis Crítico del Discurso – ACD”.

La tesis está estructurada en ocho capítulos, incluyendo la introducción y las conclusiones. El capítulo II está dedicado a explicar los aspectos metodológicos de la investigación, de acuerdo con lo señalado en el párrafo anterior. En el capítulo III desarrollo el marco teórico de la investigación. En este capítulo busco construir un diálogo entre las *teorías decoloniales* latinoamericanas y la *teoría crítica* de origen europeo, además de otras tradiciones del pensamiento. Busco, en este capítulo, hacer una genealogía, a partir de la revisión de la literatura correspondiente, de la modernidad - y de la *colonialidad* (Quijano, 1992) - para describir el proceso ecológico, social, económico, antropológico, filosófico e histórico de establecimiento de las relaciones de *trabajo asalariado* en tanto que modelo hegemónico de trabajo dentro del imaginario social impregnado por las nociones de *progreso* y *desarrollo* unilineal de las sociedades en el *sistema-mundo* moderno (Wallerstein, 2006). Además, busco evidenciar cómo la propia *noción de trabajo* en la modernidad corresponde a estas nociones-valor hegemónicas en la modernidad al mostrar lo que se ha *ocultado* en este proceso epistemológico, ontológico y cosmológico moderno/colonial como forma de naturalizar relaciones coloniales de poder, en especial la propia escisión entre trabajo y tierra/vida.

En el capítulo IV realizo una amplia revisión bibliográfica sobre el tema de la agroecología, buscando, en primer lugar, establecer un *espacio semántico* para el análisis, especialmente porque se trata de un concepto notoriamente polisémico. Intento entender históricamente cómo se inicia y se consolida la agroecología como *práctica, ciencia y movimiento social*, especialmente en América Latina y a partir de los movimientos sociales que han buscado recuperar - y *valorar* - los *saberes* campesinos e indígenas subalternizados en la modernización capitalista. En segundo lugar, elaboro una

revisión bibliográfica para entender las potencialidades “ecológicas” de la agroecología como herramienta para enfrentar los cambios climáticos y la *crisis ecológica* de un modo amplio. En tercer lugar, desarrollo una extensa *revisión bibliográfica* para definir al *estado de la cuestión* sobre los *aspectos socioeconómicos y laborales de la agroecología*, tema raramente tratado en las investigaciones agroecológicas.

El capítulo V está dedicado a la contextualización de la investigación. En él, busco contextualizar geográfica, cultural y socioecológicamente la región del Contestado. Luego, hago un recorrido histórico que remonta a la creación del ecosistema del gran *bosque de araucarias* por la asociación entre los ancestros de los indígenas *kaingang* y *laklãnõ-xokleng* y otros seres de la naturaleza no-humana, lo que fundó un *modo de vida* propio, que fue posteriormente reproducido en muchos de sus aspectos por los primeros habitantes “mestizos” del territorio, el pueblo *caboclo*. Después, hago una descripción del *modo de vida caboclo* que, a partir del inicio del siglo XX, comienza a ser destruido con el desembarco del capital internacional. Intento reconstituir los aspectos ecológicos de este imaginario social *caboclo* violentamente masacrado. Muestro cómo la colonización ha transformado radicalmente este *modo de vida* bajo la lógica de la acumulación de capital, y cómo se ha movilizado la *resistencia*, especialmente tras el inicio de la Guerra del Contestado (1912-1916). Muestro cómo el MST nace como heredero de estas luchas sociales y cómo reivindica la *memoria* del Contestado en su *praxis*. Finalmente, también, para efectos de contextualización, elaboro una breve descripción separada de los dos territorios investigados.

Los capítulos VI y VII se refieren propiamente a la investigación empírica llevada a cabo en los dos territorios. En el capítulo VI se incluyen los análisis y reflexiones sobre los imaginarios sociales y la producción de subjetividades en las prácticas agroecológicas en los territorios investigados. El capítulo está subdividido en *atractores* o *espacios semánticos* titulados con frases extraídas de las narraciones de los propios campesinos (o de figuras históricas de la región, como el monje João Maria). De este modo, cada uno de los subcapítulos se dedica a un tema específico: el *binarismo campo/ciudad*; *lucha social y territorio*; el *habitar*; los *saberes*; el *lenguaje* y la *comunicación*; la *ecodependencia*; la *diversidad*; la dualidad *competencia/cooperación*; la *autonomía* y la *interdependencia*; y el *género* y los *cuidados*.

El capítulo VII también está dedicado a la exploración empírica, específicamente sobre los *sentidos del trabajo* en los procesos de transición agroecológica

investigados. Para la investigación de los *sentidos del trabajo*, que se configura como un *espacio semántico*, subdividí el capítulo en apartados a partir de otros *atractores y espacios semánticos* que pudieran contribuir a la exploración analítica: la *intensidad del trabajo*, la *organización del trabajo*, la *actitud frente al trabajo*, la *satisfacción en el trabajo*, la *noción propia de trabajo* y la *ética del trabajo*.

En el capítulo VIII, concluyo el trabajo con las reflexiones finales. Aquí realizo un recorrido general de la investigación, enfocándome especialmente en responder las preguntas planteadas y en destacar los aspectos importantes de las reflexiones construidas en conjunto con los campesinos. Enfatizo aquellos elementos *resistentes, contrahegemónicos y/o decoloniales* de los procesos de subjetivación investigados, que potencialmente actúan en oposición a los procesos coloniales y mercantilizadores aún en curso, especialmente los procesos neoliberales. En este sentido, tienen un potencial importante para crear y promover *identidades relacionales* (Hernando, 2018). Concluyo que los procesos de transición agroecológica se relacionan con la construcción y/o recuperación de *sentidos del trabajo* distintos a los hegemónicos en varios aspectos, empezando por la propia *noción de trabajo*, su relación con la ecología, y la profesión de una *ética ecologista del trabajo* (Riechmann, 2013b) que rechaza posturas *anti-trabajo*.

II – ASPECTOS METODOLÓGICOS

2.1. Investigando al investigador

Nací en la ciudad de Lins, un municipio de setenta mil habitantes situado en el interior del estado de São Paulo y alejado 500 km de la capital del estado. Allí viví hasta los 18 años, cuando me mudé a Londrina, un centro urbano grande situado en el estado de Paraná, para cursar derecho. En Lins, viví en una finca en la zona rural, ubicada a 15 minutos de la ciudad, aunque mis padres no fuesen campesinos (mis bisabuelos inmigrantes sí lo fueron). Mi padre trabajaba como abogado y mi madre como dentista en el servicio público en un hospital psiquiátrico. En la finca, empleaban a una pareja: el marido como trabajador rural y la esposa como empleada doméstica. Los dos trabajaban cuidando de la casa y de una pequeña área destinada a la producción de leche, pues la mayor parte del área estaba arrendada para la producción de caña-de-azúcar en monocultivo por parte de una fábrica de alcohol de la región. La renta de la tierra, no obstante, era baja en aquel momento y, en general, solo suficiente para los gastos de manutención de la propia finca (la renta destinada a los gastos familiares provenía del trabajo asalariado de mis padres en la ciudad). Mis padres acabaron perdiendo la finca décadas después, hipotecada para un banco, en virtud de deudas contraídas para la compra de implementos agrícolas y de decisiones judiciales controvertidas.

Durante la facultad de Derecho, he participado en el movimiento estudiantil y, en especial, en un grupo de estudio sobre el “Direito achado na rua” **[derecho hallado en la calle]** creado en la Universidad Nacional de Brasilia – Unb por el Prof. José Geraldo Sousa Junior y Alexandre Bernardino Costa, a partir de las ideas del Prof. Roberto Lyra Filho. La concepción teórica del “derecho hallado en la calle” parte de una reflexión sobre el Derecho derivada de la acción de los movimientos sociales, que ha conformado también un movimiento político-teórico y sociológico-jurídico (Wolkmer, 2012). Para la conclusión de grado, escribí un trabajo sobre reforma agraria y decisiones judiciales sobre ocupaciones de tierra por parte de los Sin Tierra¹². Estas experiencias, donde reflexioné sobre el papel de los movimientos sociales, además de la propia formación familiar, han sido determinantes para mi formación ética y política y siguen motivándome. Mi padre nunca fue un militante, pero solía votar a la izquierda en las

¹² El trabajo final de grado de derecho en la Universidad Estadual de Londrina - UEL, finalizado en 2004, se titulaba “Ação de Reintegração de Posse: considerações sobre as ocupações de terra e reforma agrária” **[Acción de Reintegro de Posesión: consideraciones sobre las ocupaciones de tierra y la reforma agraria]**.

elecciones y manifestar apoyo al movimiento de los Sin Tierra, aunque haya trabajado mucho tiempo como abogado para grandes hacenderos. Cuando era niño, me preguntaba por qué él pensaba de este modo, al contrario de toda la familia. Recientemente, después de décadas, nos contó que había sido detenido y torturado durante tres días en la dictadura empresarial-militar brasileña (1964-1985) en São Paulo, simplemente por dividir un piso con periodistas comunistas. Una memoria afectiva que guardo desde la infancia, en este sentido, es la de los viajes que hacíamos anualmente hacia la casa de una abuela en Río de Janeiro cuando, al pasar por la periferia de la capital de São Paulo, apuntaba él para las favelas y para la gente que allí vivía, invitándonos a valorar lo que teníamos. Esta mirada, reforzada también por haber sido católico practicante hasta mis 18 años en una iglesia de la periferia pobre de Lins, permanece conmigo hasta hoy.

Después de licenciarme en Derecho, aprobé una oposición pública y comencé a trabajar como inspector de trabajo en el estado de Santa Catarina en 2007. Conocí el trabajo en decenas de sectores económicos distintos. Participé en rescates de trabajadores que se encontraban en “condición análoga a la de esclavo”¹³, investigué accidentes graves y fatales y actué contra los fraudes en contratos de trabajo en distintos estados del país. Conversé con miles de trabajadores sobre sus condiciones del trabajo. Me inquietaba, además de todo, el hecho de que también en algunos trabajos donde todos los derechos laborales estaban siendo respetados, la actividad seguía siendo indigna ante

¹³ Estado brasileño ha desarrollado, tras el reconocimiento oficial en 1995 de la continuidad de la esclavitud contemporánea en el territorio nacional, un marco jurídico-institucional y políticas públicas para enfrentar esta situación. En ellas, básicamente, los inspectores del trabajo, al constatar la situación en los lugares de trabajo, efectúan los rescates de los trabajadores. Los rescates consisten en el reconocimiento y formalización de los vínculos laborales y su ruptura motivada por culpa de los empleadores; la concesión de beneficios del seguro de desempleo durante tres meses; la imposición de sanciones a través de actas de infracción; la presentación de demandas judiciales con el objetivo de garantizar sanciones pecuniarias por daños morales y materiales individuales y colectivos; y la presentación de demandas judiciales para la prosecución criminal por el delito de reducción de personas a condición análoga a la de esclavo. Además de estas medidas, la Constitución Federal brasileña fue alterada en 2014 para determinar que las propiedades rurales y urbanas donde se haya constatado el trabajo análogo al de esclavo sean expropiadas y destinadas a la reforma agraria y a los programas de vivienda popular (dicha alteración sigue sin efecto por ausencia de regulación infraconstitucional motivada por la presión política de las clases propietarias dominantes). La especificidad de esta política pública brasileña, reconocida como paradigma de “buenas prácticas” por la OIT (ILO, 2010), consiste, además de las medidas listadas, en el propio concepto de “trabajo análogo al de esclavo” positivado en el artículo 149 del Código Penal que fundamenta toda la construcción institucional de esta política pública: el concepto incluye como conductas en la tipología criminal consistente en la reducción de personas a condición análoga a la de esclavo, además del tradicional trabajo forzado, la sumisión de trabajadores a jornadas de trabajo extenuantes, su sujeción a condiciones degradantes de trabajo o la restricción de su locomoción en virtud de deudas contraídas con los empleadores y sus representantes o la retención de documentos personales.

mis ojos: el salario regulado insuficiente, las condiciones insalubres y las tareas sin sentido y penosas. Eso ocurría, por ejemplo, cuando bajaba a una mina de carbón subterránea o visitaba una siderurgia o, aun cuando inspeccionaba un buque de pesca industrial. Me cuestionaba, en aquel momento, sobre lo que la “revolución industrial había hecho a nosotros humanos”, que era la única explicación que conseguía construir para darle un sentido.

Al inicio de la década de 2010 cursé un posgrado *lato-sensu* en derecho y proceso del trabajo y profundicé en los estudios sobre derechos humanos aplicados al contexto laboral. En los años siguientes, fui invitado a escribir un capítulo de un libro sobre el “principio jurídico del no-retroceso social”. Este principio (un principio es considerado una norma con mayor fuerza jurídica que las leyes y otras figuras normativas), teóricamente en vigor en Brasil, impediría cualquier reforma legislativa que tendiera a revocar derechos sociales y, por lo tanto, derechos laborales. La “doctrina” *juslaboral* venía debatiéndose durante años, tal vez décadas, y construyendo esta noción dentro y fuera (inicialmente en Europa) de Brasil. Sin embargo, tras el proceso de destitución de la presidenta Dilma Rousseff en 2016 (“golpe parlamentario” como afirman algunos) se siguió una avalancha de retrocesos sociales legislativos (lo que España ya había experimentado muchos años antes). Toda la construcción teórica, discursiva y “racional”, en la cual participaba en tanto estudiante y agente estatal, se derrumbó de un momento para otro sin mayores debates y por simple presión del capital nacional e internacional. El libro nunca salió. Esto me motivó a estudiar sociología, con el objetivo de entender los procesos sociales en curso.

Entre 2017 y 2018 he conseguido una excedencia y cursé una maestría en sociología del trabajo (“Estudios avanzados en trabajo y empleo”) en la Universidad Complutense de Madrid – UCM. Allí tuve contacto directo con la sociología por primera vez y este campo de estudio me fascinó por ofrecer “explicaciones” directas de los fenómenos que vivenciaba en el trabajo (no completamente puesto que el máster se centraba en el contexto europeo). Finalicé el máster con un trabajo de fin de máster sobre los accidentes de trabajo en la pesca laboral, a partir de un marco teórico transdisciplinar entre la sociología y la ergonomía, siendo aprobado con nota máxima.

La experiencia de vivir en Europa, por otro lado, también ha sido determinante. Me sentí identificado con la nacionalidad “brasileña” como nunca lo había sentido antes. También pude mirar a Brasil de otra forma, desnaturalizando muchos

aspectos a través de la vivencia de la *diferencia* española/europea. Por otro lado, también pude constatar aquello que permanecía semejante, la Europa que hay en Brasil (así como el Brasil que hay en Europa), empezando por mí mismo en tanto descendiente de distintos pueblos inmigrantes. Soy ancestralmente mestizo, como casi todos los brasileños, y tengo la piel morena. Aunque una prueba reciente de DNA haya apuntado que tenga un 9% de ascendencia africana y 3% indígena (*tupí*), desciendo principalmente de inmigrantes europeos provenientes de la península ibérica y de Italia (lo que me proporcionó un pasaporte italiano que me confiere la ciudadanía europea, y con el cual pude obtener un descuento de la mitad de la inscripción en el máster en la UCM). En Europa y España, no soy considerado blanco, sino *latino* o *mestizo*. En Brasil, al contrario, soy blanco y, aunque sea un trabajador asalariado, estoy situado en la franja del 3% de las personas con mayor renta del país, debido a la alta concentración de renta del país, uno de los más desiguales del mundo y donde el 1% más rico de la población posee el 28,3% de la renta total (IPEA, 2023).

También sobre la vivencia de la situación de *frontera* (Anzaldúa, 2016), me acuerdo de la sensación de extrañez que me causaba el hecho de poder caminar tarde en la noche por calles desiertas y oscuras de Madrid sin preocuparme en absoluto de la violencia. Una colega latinoamericana del máster, bromeando, se refería a la ciudad por “Madrix”, pero solo cuando volví a Brasil pude entender mejor esta diferencia entre uno y otro mundo. La experiencia de – mayor - violencia empezaba ya por el debate político presente en los medios de comunicación brasileños, que se mostraba mucho más extremo que la civilizada disputa entre PP y PSOE representada en los medios españoles de aquella época (la extrema derecha aún no tenía expresión política relevante en España). Las decisiones de gobierno y parlamento afectaban inmediata y evidentemente las opciones de vida y muerte de miles de personas humanas y no humanas, especialmente negras e indígenas (algo que no suele aparecer en el debate político del norte global, aunque las políticas definidas en el norte tengan un mayor poder de violencia sobre el sur). Diría hoy que, tal vez, la *necropolítica* (Mbembe, 2019) allá tiene menos disfraces.

Percibo ahora que la sensación de vivir en la *frontera*, que se relaciona con la violenta *fractura social* que existe dentro de mi territorio natal, siempre ha estado presente en mi vida. De algún modo, en virtud de mis privilegios (de raza, clase y género) en una nación extremadamente violenta como Brasil, siento como si hubiera casi siempre vivido en pequeñas europas internas, sitiadas por la pobreza y la violencia.



Este escenario de São Paulo es constantemente representado en publicaciones y noticias periodistas que tratan de la desigualdad social en Brasil, mostrando la frontera entre el barrio “Morumbi” (uno de los más ricos del país y del mundo) y el “Parque Paraisópolis” (uno de los más pobres). Imagen de “Getty Images/iStockphoto”, extraída de UOL (2019)

La fotografía anterior tal vez no represente tan bien la *frontera* que trato aquí, pues esta tiene la característica de ser mucho más fluida y porosa de lo que la imagen, a primera vista, podría sugerir. La violencia - que también se vuelve contra los propios europeos de Europa aunque en menor grado e intensidad - también nos alcanza a los privilegiados del sur global, precarizando nuestra existencia. Por otro lado, por los mismos poros se infiltran - e imprimen nuestra subjetividad - aspectos de la cultura de nuestros ancestros no-europeos, que nos han sido transmitidas a través de la música, danza, arte, gastronomía y, sobre todo, de la lengua. Por haber nacido en el interior del estado de São Paulo, por ejemplo, tengo acento *caipira*¹⁴, que es derivado del contacto de la lengua portuguesa con el *tupí* indígena (los *caipiras* y su acento son estigmatizados en el país a través de su asociación con el *retraso* y el mundo rural, de modo análogo a lo que ocurre con los *caboclos* tratados en esta investigación), “un lenguaje que corresponde a un modo de vivir” (Anzaldúa, 2016), o por lo menos correspondió¹⁵. Vivir en este estado

¹⁴ “Caipira” puede referirse a un acento, pero también a una cultura, un modo de vida, un pueblo. El término tiene probablemente origen del *tupí* “ka'apir” o “kaa-pira”, que significa “cortador de mato”; o “ka'a porá”, “habitante del mato”, o aun del *tupí-guaraní* “caapiára”, que significa agricultor (Wikipédia, 2023). El término tiene los siguientes significados, algunos peyorativos: 1. Que vive en el campo; 2. Que tiene modos de ser considerados rústicos, simples, groseros o incultos; 3. Que revela falta de refinamiento o buen gusto; 4. Que es tímido, poco sociable (Priberam, n.d.).

¹⁵ El clásico de la sociología y antropología brasileña “Parceiros do Rio Bonito”, de Antônio Cândido (Souza, 2001), publicado por primera vez en 1964, retrata el modo de vida *caipira* en el interior paulista y su rápida transformación tras el proceso de modernización.

permanente de *frontera* en Brasil, donde este rico encuentro – y también exterminio - de culturas sigue reproduciéndose por todo el territorio, asociado a la experiencia de vivir y estudiar también en estado de *frontera* en Europa, me ha motivado a la elección del tema, donde trato sobre todo de la *frontera* de una civilización moderna en *crisis* (o *colapso* como prefieren algunos) y de una subjetividad moderna (fundada en el racismo) también en *crisis*.

2.2. Trayectos de la investigación

Cuando volví a Brasil decidí mantener una relación con la sociología y cursé una asignatura (“Pensamiento social II”) en el departamento de sociología de la Universidad Federal de Santa Catarina – UFSC, en la cual estudié la *Teoría Crítica* (Escuela de Fráncfort). Fue también la primera vez que leí directamente a Marx. Inicié paralelamente en ese momento una relación con colectivos ecológicos, en los horarios de descanso laboral, donde tuve un primer contacto con la agroecología y con el movimiento indígena. La situación política brasileña, por otro lado, en ese momento se agravó con la llegada de la extrema derecha al poder, de modo que decidí intentar una nueva excedencia para cursar el doctorado en el programa de sociología y antropología social en la UCM, lo que conseguí en el 2020.

En el doctorado, decidí cambiar completamente de tema y de marco teórico, y reorientar el foco de la atención de aquellos fenómenos sociales enmarcados por la degradación de la vida laboral - y social - hacia los colectivos y procesos sociales de *resistencia* y construcción de *otros* mundos. Desde el principio, decidí trabajar con la agroecología y otras actividades/trabajos que participan en la *economía solidaria* dentro de las aldeas *guaraníes* del estado de Santa Catarina, utilizando en parte algunos marcos teóricos/analíticos presentados por la Prof. Amparo Serrano durante una asignatura impartida por ella en el máster, y comparando la producción de subjetividades e imaginarios sociales de estos procesos con aquellos neoliberales derivados de la *uberización del trabajo* y de fenómenos análogos. A partir de un *sentipensar* con la Tierra, me pareció también importante que el trabajo humano no debería ser analizado separadamente/aisladamente de sus imbricaciones con la *naturaleza no-humana* y el *entramado de la vida* o *La Madre Tierra*. La relación que mantuve, entre 2018 y 2020, con colectivos socioecológicos y las lecturas que había realizado sobre ecología en este

periodo, como de Ailton Krenak, Michel Löwy, Vandana Shiva, John Bellamy-Foster y, en especial, Davi Kopenawa, como veremos en el capítulo siguiente, me han mostrado la urgencia y la inevitabilidad de esta mirada más amplia y no fragmentada.

Debido principalmente a la ausencia de formación en sociología o antropología, estuve por durante casi dos años realizando lecturas teóricas para construir el marco de la investigación, especialmente para entender la relación entre modernidad, trabajo y naturaleza. En las lecturas mantuve una postura abierta a distintas tradiciones del pensamiento social y ecológico (tal vez demasiado abierta). Mantuve también diálogos con algunos investigadores y profesores, además del propio y productivo diálogo con mi tutora. En este sentido, a partir de la lectura de un texto sobre la *colonialidad del trabajo*, escrito por el Prof. Boris Marañón Pimentel (Marañón Pimentel, 2017a), inicié un diálogo con el autor que culminó en la invitación para cursar de modo *en línea* (pues vivíamos una pandemia) e informalmente (pues ya no había tiempo para los trámites) una asignatura impartida por él en la Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM en conjunto con la Profa. Hilda Caballero Aguilar, denominada “Sociedad y sustentabilidad”. En este periodo (primer semestre de 2021) he entrado en contacto con el *pensamiento decolonial*¹⁶ y, en especial, con la *teoría decolonial* de Aníbal Quijano, centrándome especialmente en sus potenciales imbricaciones con la ecología y sociología del trabajo y las teorías críticas de origen europeo. Creí encontrar entonces un marco teórico con potencial crítico suficiente para hacer la investigación que pretendía. Comprendí también que estas lecturas me afectaban subjetivamente por haber vivenciado las situaciones de *frontera* descritas anteriormente.

Cuando me sentí preparado para iniciar el trabajo de campo, sin embargo, encontré grandes dificultades. Intenté distintos contactos con las comunidades *guaraní*, incluso en estados distintos del país, pero nadie respondía. Supe posteriormente que la ausencia de respuesta se debe principalmente al exceso de interpelaciones de numerosos investigadores – diría asedio - buscando realizar nuevas investigaciones que se caracterizan por el mero *extractivismo académico*, pues los investigadores, según me dijeron algunos indígenas, solían llegar a los territorios, investigar y formarse en sus postgrados sin retornar o traer cualquier beneficio para los pueblos investigados. Uno de los contactos, sin embargo, me contestó. Era un indígena *guaraní* de la región de

¹⁶ En el capítulo siguiente trataré conceptualmente del tema.

Florianópolis. Creo que su respuesta se debió, en parte, a haber cursado un grado en la misma facultad y periodo que yo, y por tener amigos en común de aquella misma época en Londrina. Iniciamos un diálogo muy difícil, en que él ejercía una *proto* función de “informante” y *mediador cognitivo*. De inicio, cuando le presenté el tema de la investigación y le hablé sobre el concepto de “buen vivir”¹⁷, me contestó de forma furiosa contra la noción y me sugirió cambiar al asunto de la investigación desde el “buen vivir” indígena al “trabajo esclavo” *guaraní* en los vertederos metropolitanos de la región de Florianópolis. Siguió una negociación en la que yo aceptaba un cambio parcial del tema (no había espacio suficiente para un cambio total, pues mi excedencia ya estaba vinculada a un anteproyecto de investigación presentado anteriormente y, también, mantenía yo un fuerte deseo de estudiar la agroecología).

Fui entonces invitado por el “informante” y el *cacique* de la aldea a participar de un “día tradicional” *guaraní* en el territorio en un domingo de junio de 2021. En este día se encontraron los integrantes de las aldeas de toda la región en el territorio para un partido de fútbol femenino seguido de un almuerzo colectivo. En este momento ya estaba un tanto familiarizado con la investigación etnográfica a través de los distintos cursos formativos de la UCM y escribí decenas de páginas en mi diario de campo recién inaugurado. No había en el territorio, sin embargo, una práctica estructurada de la agricultura, solo escasos huertos familiares.

Con el avanzar del tiempo, mi compañera se quedó embarazada, y teniendo en cuenta la dificultad de la investigación de campo, resolví dedicarme a la escritura del marco teórico de la tesis y a la investigación bibliográfica sobre el tema de la agroecología. Recibimos a nuestra hija Rosa en septiembre de 2021 y esto lo “cambió todo”. Los cuidados incesantes que necesitaba y las noches sin dormir me dificultaron enormemente el avance de la tesis, ocasionando un retraso aun mayor en el cronograma de la investigación. Asociado a este hecho, en el primer semestre de 2022 contraí el COVID y sufrí por casi cinco meses los efectos de una “COVID larga”, en especial por los síntomas de letargo permanente y vértigo constante que me dificultaban la escritura y la concentración. Teniendo esto en cuenta, seguí con el propósito de avanzar en la escritura logrando finalizar los capítulos dedicados al marco teórico de la investigación y a la revisión bibliográfica teórica sobre la agroecología. En este año percibí que no

¹⁷ Será tratado adelante.

conseguiría llevar a cabo la investigación que pretendía con las *guaraníes*. Además de un necesario estudio específico y en profundidad sobre el *modo de vida guaraní*, sobre lo cual me considero lego, lo que me demandaría mucho tiempo, encontraba serias dificultades en encontrar prácticas socioecológicas *resistentes* o *contrahegemónicas* estructuradas en las aldeas de la región y había poca – o casi ninguna – disponibilidad por parte de los indígenas para la investigación.

Decidí entonces ampliar la investigación para alcanzar colectivos distintos que practican la agroecología. Conseguí contactar al “Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra – MST” a través de la mediación de una campesina asentada en el municipio de Curitibanos, con quien inicié un diálogo a partir de mi participación en una jornada de agroecología y reforma agraria promovida por el MST y la Central Única de los Trabajadores – CUT en Florianópolis entre 15 y 17 de diciembre de 2021. La recepción y la disponibilidad para la investigación por parte de Fabiana¹⁸ y posteriormente por los campesinos de la región de Curitibanos y de Lapa, me impresionaron bastante, en parte por la frustrada tentativa anterior con los *guaraníes*. El tema les interesó de inmediato y los acuerdos para la investigación fueron casi todos celebrados según mis propias propuestas iniciales.

Mantuvimos Fabiana y yo un continuo diálogo por más de un año - y que sigue hasta hoy - hasta que pudiera poner en marcha el trabajo de campo. En estos diálogos buscaba una “formación”¹⁹, de modo a entender previamente el proceso social investigado. Fabiana, además de contribuir para *formarme*, actuaba como *mediadora cognitiva* en mi proceso de aprendizaje y nuestro proceso de investigación que considero *colaborativa*, como veremos adelante.

El trabajo de campo, realizado entre junio de 2023 y junio de 2024 ha sido la fase más difícil y, al mismo tiempo, la más placentera de la investigación doctoral. Ha sido principalmente esta la parte del *trabajo* doctoral que me proporcionó una *satisfacción laboral*, pues pude finalmente conferir *sentido* a todo el trabajo de investigación teórica que venía realizando desde antes, aunque, posteriormente, otra dificultad mayor haya surgido, una aterosclerosis me obstruyó una arteria coronaria, lo que me condujo en

¹⁸ Preferí utilizar pseudónimos para los entrevistados con el fin de preservar su identidad, aunque todos hayan autorizado el uso de sus nombres reales.

¹⁹ Considero que, pedagógicamente, el termo correcto es “formación” y no “información”, pues mi objetivo de entender un proceso social y a las personas que en él se insierten presupone una disponibilidad de cambio subjetivo.

septiembre de 2023 a una angioplastia para implante de un *stent* que me salvó la vida, con una posterior crisis de ansiedad y pánico que siguió durante algunos meses.

2.3. ¿Una relación metodológica sujeto/sujeto?

Otro, sin embargo, no es nadie, ni sujeto ni objeto, sino una estructura o relación, la relación absoluta que determina la ocupación de las posiciones relativas de sujeto y de objeto por personajes concretos, así como su alternancia: Otro, me designa a mí para el otro Yo y el otro yo para mí. Otro, no es un elemento del campo perceptivo; es el principio que lo constituye, a él y a sus contenidos. Otro, no es, por lo tanto, un punto de vista particular, relativo al sujeto ('punto de vista del otro' con relación a mi punto de vista o viceversa), sino la posibilidad de que haya punto de vista –o sea, es el concepto de punto de vista–. Él es el punto de vista que permite que Yo y el Otro accedan a un punto de vista. (Viveiros de Castro, 2016, p. 39)

He empezado la tesis tratando las motivaciones personales para poder aclarar, desde luego, que esta investigación no se pauta por el positivismo/cartesianismo – y por la *colonialidad del saber*²⁰ -, o por lo menos intenta no hacerlo así. No busco aquí confirmar o refutar una hipótesis, a partir de la investigación *sobre* un objeto a partir de una teoría. Lo que intento es construir, *con* las personas – del presente y del pasado - involucradas en este proceso un análisis socioecológico a partir de dimensiones relevantes de este mismo proceso. Parto, para tanto, de algunos aportes de la antropología, de las *teorías decoloniales* y, también, de la propia agroecología en cuanto ciencia, cuyo discurso frecuentemente se autodefine como un método *participativo* de investigación científica, como lo hacen, por ejemplo, Sevilla Guzmán y Ottmann (2000) y Altieri et al. (1999).

Escribo en primer persona - y reflexiono sobre esta primera persona investigadora a lo largo de la tesis - para evidenciar la no neutralidad política de la investigación - y del conocimiento de un modo general-. Frecuentemente, el ocultamiento del polo binario “investigador”, sujeto del objeto de la investigación (el “investigado”), eufemiza las relaciones de poder intrínsecas al *saber* científico. El “sujeto” de la ciencia

²⁰ Definiré al concepto en el próximo capítulo.

y del poder, como veremos, es el blanco, del norte geopolítico, varón, burgués y heterosexual y el papel político primordial de la ciencia ha sido la instrumentalización del dominio sobre la naturaleza humana y no-humana para fines de la acumulación capitalista. El objeto del sujeto, por lo tanto, es la naturaleza dominada, especialmente la naturaleza no-humana, indígena y las mujeres, especialmente en el sur geopolítico. Aquí intento, por lo tanto, situarme en tanto investigador no neutral, asumiendo desde luego mis motivaciones y el *compromiso*²¹ con la realidad investigada, es decir, el compromiso con el proceso de transición agroecológica en los territorios, los movimientos sociales de *resistencia*, en especial el MST, y todas las luchas contra la explotación y la dominación colonial/capitalista/patriarcal que ellos encarnan.

“colocarse-con” implica vínculos con actores, procesos y organizaciones junto con las afectaciones, apuestas políticas y consideraciones éticas del orden del cuidado. La reflexividad en torno a este aspecto del colocarse-con es necesaria en los trabajos de investigación que adoptan el enfoque de la subjetividad como entrada a los movimientos populares. Revisar las propias reconfiguraciones subjetivas es parte de la construcción de la validez del conocimiento producido tanto como una reafirmación de los presupuestos con los que nos aproximamos a las “otras” subjetividades en estudio: el carácter inacabado, la condición intersubjetiva, el anudamiento entre cuerpo y mente que interviene en los procesos subjetivos. (Palumbo, 2022, p. 475)

Este compromiso ético, a partir de una identificación personal con los procesos sociales investigados, que además representó la propia posibilidad de realizar la investigación, fue asumido directa y afectivamente con las personas que participaron en las entrevistas y los grupos focales. Me generó una serie de inseguridades derivadas, en parte, de la propia *reflexividad*²² de la propuesta metodológica de la investigación y, en parte, de mi inexperiencia en el área de la sociología/antropología y mi formación anterior en derecho (nunca había realizado ninguna entrevista en profundidad antes de la

²¹ Cuando hablo de *compromiso* me refiero a su dimensión ética, política y epistémica, de forma semejante a lo que señala Soto (2019, p. 111-112): “A la luz de un nexo colonial/racista –casi imperceptible–, la manera a través de la cual se puede percibir la fuerza de la opresión, su actualidad y su exclusión abismal es la de nuestra ida hacia los territorios: no de manera extractiva y des-comprometida, sino más bien a partir de una vocación militante con las causas sociales que disputan la injusticia colonial, capitalista y patriarcal”.

²² “Reflexividad es un concepto que la etnografía toma de la etnometodología, cuyo principal referente fue Harold Garfinkel, y que alude a la capacidad de los sujetos –incluido el investigador– de producir –al mismo tiempo que reproducir– la vida social principalmente a través del lenguaje. Sería, desde la filosofía del lenguaje, su carácter performativo” (Fasano, 2015).

investigación), aunque me haya preparado para ello. Una nota en mi diario de campo en la primera noche en un asentamiento muestra un poco este estado:

En los días previos a mi llegada al asentamiento, muchos pensamientos e inseguridades me invadieron. Pensé mucho sobre quién soy. ¿Cómo me presentaría? ¿Cómo me verían mis interlocutores? ¿Cómo podría construir un diálogo? ¿Qué aspectos de mi historia podrían mostrar puntos en común desde los cuales iniciar un diálogo en un terreno compartido? ¿Qué tenemos en común y qué nos diferencia? ¿Por qué me avergüenza ser un blanco de clase media? ¿Podría no ser bien recibido? ¿Cómo me recibirán? ¿Por qué siento constantemente que mi papel como investigador carece de legitimidad, como si estuviera solo escudriñando la vida de los demás? (Nota de mi diario de campo, en junio de 2023)

Durante la investigación, he convivido y entrevistado a campesinos que contaban con una larga experiencia de participación en movimientos sociales, lo que les confiere, en general, una alta capacidad analítica y vasto repertorio cultural, al contrario de lo que podríamos esperar, a partir del “sentido común”, cuando se habla del campesinado. Una minoría de ellos posee formación superior e incluso maestría (el MST incentiva la formación académica de los campesinos militantes), pero, de un modo general, este alto grado de reflexión crítica no se vinculaba necesariamente a la instrucción formal, sino a la *praxis*²³ (política y productiva). Lo digo porque experimenté durante todo el trabajo de campo la sensación de que estaba allí más para *aprender con* ellos, que para investigarlos. Al sistematizar los discursos grabados y transformarlos en texto, por fin percibí que los análisis del proceso social investigado en esta tesis fueron contruidos mucho más por los propios campesinos que por mí mismo, que he actuado principalmente como escritor y *coinvestigador*. Preferí así, en la redacción de la tesis, ampliar el espacio dedicado a extractos de los discursos de los propios campesinos, relacionando unos con otros de modo a mantener una coherencia textual, disminuyendo mi propia participación en cuanto *instancia analítica/juzgadora*. Mi trabajo ha sido, sobre todo, de crear parcialmente un guion textual – en parte favorecido por el propio material obtenido de forma constante en las grabaciones – concatenando y relacionando conceptos teóricos (de los campesinos y de otros autores), ideas, nociones, relatos y las experiencias concretas de participación/observación en el campo. Mi papel como investigador, de este

²³ En esta investigación utilizo el concepto marxiano de praxis (Marx, 2004).

modo, ha sido organizar la investigación en un relato, basado en lecturas y reflexiones previas que también me han permitido interpretar socialmente lo que se está expresando.

En la escritura - un proceso que ha sido extremadamente solitario para mí -, además de exponer los análisis de los campesinos en forma de citas directas, intenté crear resonancias con los lectores a partir de las resonancias que experimenté yo mismo durante el trabajo de campo. Ofrecí también a representantes de la Escuela Latinoamericana de Agroecología - ELAA (en Lapa) y a Fabiana (en Curitibanos) la lectura previa de los capítulos empíricos, antes de la entrega final de la tesis, asumiendo con ellos el compromiso de discutir eventuales críticas y comentarios (solo Fabiana aceptó la oferta, pero aunque le haya enviado todos los subcapítulos, no propuso ninguna crítica o comentario).

Una carencia importante sentida en la investigación, proporcionada por la falta de tiempo y por las dificultades que surgieron, fue que no pude definir los contornos de la investigación previa y conjuntamente con los campesinos y los movimientos sociales. Sabemos que la definición previa del contenido de la investigación es, de algún modo, un poder que se les confiere a los investigadores sobre los investigados y frecuentemente permite que se consolide la cosificación de los sujetos investigados. He reflexionado durante toda la investigación sobre el límite entre construir conocimiento *con* y realizar un simple *extractivismo académico*. Un aspecto importante de esta reflexión, relacionado de algún modo con esta definición previa e individual de los contornos de la investigación por mi parte, se refiere al retorno de la investigación para el movimiento social de los sin tierra y, especialmente, para el movimiento de la agroecología. Tomé una nota en mi diario de campo sobre esta angustia después de un conversación con Olga²⁴ en la Escuela Latinoamericana de Agroecología – ELAA:

Cuando me preguntaba sobre la pertinencia de la investigación, Olga me dijo que es importante para el movimiento hacer la disputa también dentro de las universidades. Reflexión: como es necesario crear la disputa dentro del Estado, de los programa sociales, ¿podría yo estar practicando un tipo de disputa dentro de este espacio de producción de conocimiento situado en el norte global (en la periferia del norte global más precisamente)? De este modo, el camino de extracción académica podría ser cuestionado: el propio movimiento

²⁴ Olga fue la persona designada por la ELAA para recibirme y organizar mi trabajo de campo en el asentamiento Contestado en el municipio de Lapa, y actuó como *mediadora cognitiva*.

consigue apropiarse, en alguna medida, de la intención extractivista de algunas investigaciones buscando generar, por lo menos, visibilidad social sobre el movimiento ²⁵, sugerir temas (muchos campesinos me hablaban de la necesidad de investigación para la producción de maquinaria para la agroecología por parte de las universidades), etc. El “campo” de la “investigación de campo” está vivo, lleno de diversidad y profundamente entramado con el propio investigador y con su relación con la institución universitaria a la cual se vincula, de modo que no se puede establecer una separación definitiva en la escritura académica entre uno y otro, entre objeto y sujeto (Nota en mi diario de campo, en diciembre de 2023).

Algunos extractos de las entrevistas y grupos focales también me alentaron en este sentido:

Creemos que esta investigación nos ayudará a integrar y sumar fuerzas en este proyecto. Porque en el mundo hay dos proyectos. El proyecto que mata la vida y el que cuida la vida. Creemos que la agroecología y las terapias... Cuidan la vida. No solo la vida humana²⁶ (Marta en entrevista en Lapa).

Por eso, este debate que estás trayendo nos ayuda mucho. Porque sentimos que ni siquiera necesitamos pensar²⁷, ¿verdad?²⁸ (Elisete durante grupo focal en Lapa)

Los campesinos que participaron de los grupos focales - especialmente en el asentamiento Contestado en Lapa que suele ser investigado con alguna frecuencia - me afirmaron que se sentían agradecidos por mi retorno a los territorios, lo que, según ellos, no suele ocurrir en las investigaciones que allí se llevan a cabo. Por otro lado, al caminar

²⁵ Me cuestioné durante toda la investigación sobre la decisión de utilizar los nombres reales de los investigados o adoptar pseudónimos. En las entrevistas y grupos focales había pedido autorización para su uso y todos me lo concedieron (verbalmente), con la excepción de un campesino que prefirió que se utilizara un pseudónimo. La utilización de los nombres reales parecía ser coherente con el enfoque metodológico de la investigación aquí debatido. Sin embargo, al final, debido a la gran exposición de sus opiniones y de sus vidas personales, preferí adoptar una posición de precaución utilizando pseudónimos.

²⁶ Original: “Acreditamos que essa pesquisa venha nos ajudar. A incorporar e se somar. E ficar mais forte nesse projeto. Porque no mundo tem dois projetos. O projeto que mata a vida e o que cuida a vida. Nós acreditamos que a agroecologia e as terapias... ela cuida da vida. Não só da vida humana”.

²⁷ Esta afirmación me hizo recordar un alentador extracto de la “Pedagogía de la Esperanza” de Paulo Freire (1993, p. 164): “Discutir con los campesinos, por ejemplo, que las universidades están comprobando algunos de sus saberes, es tarea política de alta importancia pedagógica. Discusiones así pueden ayudar a las clases populares a adquirir confianza en sí mismas o a aumentar el grado de confianza que ya tienen. Confianza en sí mismos tan indispensable para su lucha por un mundo mejor”.

²⁸ Original: “Por isso que esse debate que você está trazendo para nós ajuda muito a nós. Porque a gente tem a sensação de que a gente nem precisa pensar, né?”.

por el asentamiento Contestado, escuché, en un momento, a algunos campesinos – que no participaron de esta investigación – comentando entre sí que la investigación sería una “tontería”. De todos modos, aun siento que si hubiera construido las definiciones y contornos de la investigación previamente en conjunto con el MST y los movimientos agroecológicos, como podría hipotéticamente ocurrir si eligiera una metodología como la investigación-acción, la investigación participativa, etc., podría haber extraído mayores beneficios para los sujetos investigados/investigadores. André, un campesino entrevistado en Lapa, en un momento hizo una afirmación que a pesar de no referirse a esta investigación en particular, continúa resonando en mi *sentipensar*²⁹:

El conocimiento que adquieres no sirve solo para ti, si solo sirve para ti, no ha valido la pena³⁰ (André en entrevista en Lapa)

Sin embargo, tampoco estoy seguro de que hubiera interés y disposición de tiempo y dedicación por parte de los movimientos sociales para realizar este tipo de investigación, probablemente no en este momento. Por otro lado, una propuesta por mi parte ha sido informalmente bien recibida por representantes de la ELAA. Sugerí, durante el grupo focal, la realización de un taller a partir de esta investigación con los alumnos de la ELAA y los campesinos del asentamiento Contestado para discutir los temas aquí levantados, como parte de un *retorno* de la investigación para los territorios. Sin embargo, no hemos celebrado todavía un acuerdo formal con fechas definidas para tanto.

Por otro lado, creo que la previa decisión de investigar un proceso social a partir de un sujeto colectivo, que es el MST, pudo también actuar para matizar eventuales *extractivismos académicos*.

El trabajo de campo en y con los movimientos populares conforma una invitación a tensionar los cánones de la academia, aun de aquella inscrita en la tradición crítica. Y en este tensionar las lógicas adquiridas, en este dejarse indignar por la realidad de los/as otros/as que también es la propia, en este aprender códigos y sentidos ajenos sin colonizar la mirada, en este dar cuenta del conjunto de representaciones y estereotipos puestos en juego en torno a los/as investigadores; aquí se presenta con fuerza el colocarse-con. (Palumbo, 2022, p. 472)

²⁹ El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda propuso el neologismo "sentipensar" como categoría científica, tras haber escuchado el término de un pescador del Caribe colombiano en la década de 1970.

³⁰ Original: “o conhecimento que tu adquire não serve só pra ti, se servir só pra ti não valeu a pena”.

Justifiqué esta decisión de partir del MST para estudiar los procesos agroecológicos en la región inicialmente por considerar que el MST está constituido por campesinos, agricultores y trabajadores pobres que se organizan para y en virtud de una lucha social, de forma algo distinta, por ejemplo, a parejas de jóvenes agroecologistas provenientes de la clase media urbana que pudieron comprar la tierra e iniciar una producción orgánica. Se trata de una colectividad heterogénea de personas que, además de mantener ciertos consensos políticos importantes, construyen y reproducen discursos analíticos propios y se reconocen en posiciones definidas de resistencia social, política y ecológica frente a los procesos de acumulación de capital. Entiendo que esta característica tiende a actuar como limitadora de los *extractivismos académicos*, como vimos, pues parte de esta intencionalidad política del sujeto colectivo se dirige a la búsqueda de legitimación académica de la lucha social³¹.

Por otro lado, aunque haya buscado construir una investigación de tipo sujeto/sujeto, y tal vez en virtud de ello, no puedo dejar de referirme a los direccionamientos personales de la investigación. En este sentido, he referido de forma autocrítica a la falta derivada de la ausencia de definición conjunta a los movimientos sociales de los límites temáticos y contornos de la investigación por entender que mi propia formación anterior, las lecturas previas que realicé y las motivaciones personales influenciaron de forma importante la elección de las temáticas y la “catalogación de resultados” traducidos en esta tesis, comenzando por el propio guion de las entrevistas. Definí individualmente los temas a abordar en las entrevistas (aunque presenté previamente el guion a una mediadora del movimiento social y a mi tutora), eligiendo subtemas que consideré cruciales para tratar la *producción de subjetividades*³² e imaginarios sociales en el proceso social en curso, como el *trabajo*, la *ecodependencia*, la *autonomía* y la *interdependencia*, el *habitar* y otros. La estructura (sub)temática del

³¹ El MST mantiene en su página oficial un repositorio de tesis, artículos y libros sobre el movimiento y la cuestión agraria (<https://mst.org.br/biblioteca-da-questao-agraria/>).

³² “La **noción de subjetivación** designa el curso de un proceso y no un estado, un trayecto y no una sustancia, un a posteriori y no un a priori, una potencialidad y no una presencia positiva. (...) En este sentido, la subjetivación está atravesada por una dinámica cinética en tanto plantea andares y descentramientos, aperturas a nuevas vinculaciones y reconfiguraciones internas y con otros/as. Para que haya subjetivación, necesariamente debe haber desplazamientos de la posición subjetiva inicial, siendo la capacidad de movimiento infinita e ilimitada. Lo anterior se vuelve un desafío epistemológico y metodológico: captar la dinámica subjetiva inserta en un marco colectivo también en transmutación. Los sujetos devienen así ángulos desde los cuales pensar la realidad como condensación-construcción de relaciones múltiples entre una variedad de sujetos y sus proyectos” (Palumbo, 2022, p. 469).

guion de las entrevistas acabó posteriormente direccionando de modo importante la investigación de campo y la propia estructura de redacción de los capítulos empíricos de la tesis (los dos últimos capítulos).

Por otro lado, han sido considerables también los cambios de dirección y sentido a partir de la experiencia de campo. Por ejemplo, estuve inmerso durante algunos meses en lecturas sobre la formación histórica socioecológica de la región. La dramática historia del pueblo *caboclo*, narrada en el episodio de la “Guerra del Contestado”, la mayor guerra campesina de la historia de América Latina, ocurrida hace un siglo y caracterizada por un masivo *genocidio*, *ecocidio* y *epistemicidio* (Santos, 2009) - que todavía sigue en curso –, me parecía que no podía ser ignorado. Imaginé que la imbricación entre la destrucción de un *modo de vida* (Bispo dos Santos, 2023)³³ fundamentada en el *racismo* (Quijano, 1999) y a servicio del capital internacional podría servir de tema principal para unir todos los aspectos desarrollados en esta investigación, relacionándoles con el marco teórico ya definido. Sin embargo, durante la investigación de campo percibí que esta relación no emergía espontáneamente, por lo menos en primer plano, en los discursos críticos de los campesinos (con algunas excepciones). La relación entre el *modo de vida caboclo* y agroecología aparecía solo en un segundo plano (con excepción de cuando el tema era directamente provocado por mí) y, de un modo general, el *racismo* no figuraba como categoría analítica articuladora de esta relación en los discursos de los campesinos, sugiriendo que el *racismo* permanecía aun naturalizado en alguna medida, como veremos adelante³⁴. Esta constatación hizo que, aunque yo mantuviera el marco teórico y el debate de esta relación, a fin de preservar el alineamiento epistemológico entre las herramientas metodológicas y la(s) teoría(s), buscara utilizar

³³ “Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida (...) Dentro da cultura, é preciso se submeter às notas. A cultura é uma coisa padronizada, mercantilizada, colonial. Os colonialistas dizem que não temos cultura quando não nos comportamos do jeito deles. Quem não sabe tocar piano ou não sabe o que é música erudita, quem nunca frequentou um teatro, quem não frequenta o cinema, para eles, não tem cultura. Para nós, quem não sabe dançar e cantar no batuque, quem não sabe fazer uma comida, quem não se emociona com a cantiga de um pássaro não tem um modo agradável de viver” [Nosotros no tenemos cultura, tenemos modos: modos de ver, de sentir, de hacer las cosas, modos de vida (...) Dentro de la cultura, es preciso someterse a las notas. La cultura es una cosa estandarizada, mercantilizada, colonial. Los colonialistas dicen que no tenemos cultura cuando no nos comportamos como ellos. Quien no sabe tocar el piano o no sabe qué es la música erudita, quien nunca ha frecuentado un teatro, quien no frequenta el cine, para ellos, no tiene cultura. Para nosotros, quien no sabe bailar y cantar en el batuque, quien no sabe cocinar, quien no se emociona con el canto de un pájaro, no tiene un modo agradable de vivir] (Bispo dos Santos, 2023, p. 11-12).

³⁴ Como también constató Muraca en su investigación sobre campesinas del "Movimiento de Mujeres Campesinas - MMC" del estado de Santa Catarina, en Brasil (Muraca, 2015).

otras categorías auxiliares capaces de relacionarse con los discursos de los campesinos, como por ejemplo la noción de *ética ecologista del trabajo*³⁵ (Riechmann, 2013b), y las propias categorías analíticas de los campesinos, siguiendo las lecciones de Brandão (2007). Es por este motivo también que decidí nombrar la mayoría de los subcapítulos de la parte empírica de la tesis con frases representativas de los propios campesinos entrevistados que pueden actuar como *atractores semánticos* (Conde, 2010) del espacio discursivo, condensando sentidos compartido sobre estos fenómenos.

A partir de lo expuesto, considero que la relación establecida en esta investigación entre el autor de esta tesis y las personas (individuales y colectivas) involucradas en los procesos socioecológicos analizados puede ser considerada una relación sujeto/sujeto en muchas de sus dimensiones, aunque con todas los matices y (auto)críticas expuestas. Un concepto importante que conscientemente me ha conducido durante el proceso de investigación, de modo a posibilitarme *construir con, afectarme con, analizar con y vivenciar con* ha sido el concepto de *confluencia*, central en el *sentipensamiento* contra-colonial de Bispo dos Santos (2023)³⁶. En la *confluencia*, Bispo dos Santos parte de la metáfora del río, que en determinados momentos recibe las aguas de otros ríos que con él confluyen, generando posibilidades complejas de interacción resonante entre distintas perspectivas, significados, tiempos históricos y experiencias personales y colectivas³⁷. Es este el *sentipensamiento* que me condujo y caracterizó mi vivencia en la investigación, incluyendo la investigación bibliográfica.

Finalmente, he intentado mantenerme situado durante toda la investigación en la condición de aprendiz. En algunos momentos del trayecto investigador eso me permitió incluso reducir el grado de autoexigencia repitiéndome a mí mismo lo que me había afirmado un amigo doctor, de que un doctorado se trata, sobre todo, de un proceso de aprendizaje, de modo que los sujetos que se relacionaron conmigo, incluyendo los que

³⁵ Esta categoría fue fundamental para pensar el trabajo en las transiciones agroecológicas (y ecosociales de un modo general).

³⁶ Durante el trayecto fui curiosa e intuitivamente cambiando las referencias entre dos Santos: de Boaventura de Sousa Santos por Antônio Bispo dos Santos.

³⁷ “Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida” [Un río no deja de ser un río porque confluye con otro río, al contrario, pasa a ser él mismo y otros ríos, se fortalece. Cuando nosotros confluimos, no dejamos de ser nosotros, pasamos a ser nosotros y otra gente – nosotros rendimos. La confluencia es una fuerza que rinde, que aumenta, que amplía. Esta es la medida] (Bispo dos Santos, 2023, p. 4-5).

accedí a través de la lectura y aquellos sujetos no humanos, me han proporcionado *formación*. La “recepción” de la formación tampoco fue un proceso en que actué como polo pasivo, debido a todo mi papel descrito en la conducción de la investigación y, también, al propio entendimiento de que es un proceso de aprendizaje a partir de esta investigación: todo aprendizaje es una acción, como señalan Maturana y Varela (2003)³⁸. La subjetividad de este escritor, por lo tanto, tiene dimensiones importantes productoras y producidas en el curso del propio proceso doctoral (e imagino también que los análisis contruidos por los campesinos en las entrevistas y en los debates en grupos focales también hayan resultado, aunque en menor medida, para ellos lo mismo).

2.4. El estudio de caso desde un enfoque decolonial

Esta es una investigación que se funda en una epistemología pluralista, como veremos en el capítulo siguiente y, de modo a mantener la coherencia con la(s) teoría(s), decidí construir una metodología adecuada para esta finalidad en el curso de la propia investigación, en un momento posterior a la definición y construcción del marco teórico y después de la elección de la agroecología en el Contestado como proceso a ser investigado. El *estudio de caso* fue el método elegido, pues me permitió mantener la coherencia con las *teorías decoloniales*, la interlocución con la teoría crítica del norte global, y la ubicación – o por lo menos la intención de ubicarme - en una posición de *frontera epistémica* conjuntamente - y en faz - con los sujetos investigadores/investigados en este proceso social.

En especial, la elección – aunque matizada - del estudio de caso en tanto método de investigación me pareció adecuada para dar cuenta del análisis sobre el fenómeno investigado de forma no eurocéntrica y *decolonial*:

O velho paradigma científico do ocidente parte de um modelo extrativista e unilateral de investigação. A ideia é extrair o máximo de informação possível do lugar, dos sujeitos, do fenômeno, das coisas. O fazer decolonial aposta no contemplar comunal, conversar, observar, refletir, compartilhar. Aquele trabalha, em grande parte, ainda na perspectiva sujeito-objeto. Este último tem

³⁸ Maturana y Varela (2003) destacan que el conocimiento no se limita a reflejar pasivamente el mundo externo, sino que es fundamentalmente un proceso activo donde el organismo interactúa y se adapta continuamente al entorno. Así, aprender no consiste únicamente en recibir información, sino también en ajustar tanto el comportamiento como las estructuras cognitivas en función de las experiencias vividas.

sensibilidade para encetar uma relação eu-tu, ao invés de eu-isso. Assim, precisa participar da vida da comunidade, estar com ela, ser parte dela, embora mantendo o relativo estranhamento característico do olhar antropológico **[El viejo paradigma científico occidental parte de un modelo extractivista y unilateral de investigación. La idea es extraer la máxima cantidad de información posible del lugar, de los sujetos, del fenómeno, de las cosas. El hacer decolonial apuesta por el contemplar comunitario, conversar, observar, reflexionar, compartir. Aquel trabaja, en gran medida, aun desde la perspectiva sujeto-objeto. Este último tiene sensibilidad para entablar una relación yo-tú, en lugar de yo-eso. Así, es necesario participar en la vida de la comunidad, estar con ella, ser parte de ella, aunque manteniendo el relativo distanciamiento propio de la mirada antropológica]** (Torres de França, 2021, p. 83-84)

Esta elección metodológica, en primer lugar, permite el uso de las dimensiones *reflexivas* aproximadas a la etnografía evitando cosificar los sujetos individuales y colectivos involucrados en el proceso investigado. En segundo lugar, permite que en el análisis relacional entre contexto global y proceso social investigado se desnaturalicen tendencias epistémicas del contexto, especialmente aquellas vinculadas a nociones *racistas* de progreso y desarrollo. En tercer lugar, posibilita su utilización crítica y *decolonial* en los análisis relacionales no-binarios (y en clave de *ecodependencia*) entre humanidad y naturaleza, *des-cosificando* también a la naturaleza no-humana (o por lo menos lo intenta).

Teóricamente, se puede decir que existe una enorme polisemia a la hora de definir y conceptualizar el método de estudio de caso (Santana et al., 2023). Muchos autores lo abordaron de distintas formas, lo que puede ocasionar hasta una “desorganización metodológica” sobre el tema (Gerring, 2019). Sin embargo, algunos consensos también existen. Parto en esta investigación de las definiciones de Yin (2009), uno de los principales autores a tratar del estudio de caso, para quien este método es “an empirical inquiry that investigates a contemporary phenomenon in depth and within its real-life context, especially when the boundaries between phenomenon and context are not clearly evident” (Yin, 2009, p. 49). Yin señala también que el método de estudio de caso permite a los investigadores retener “the holistic and meaningful characteristics of real-life events—such as individual life cycles, small group behavior, organizational and managerial processes, neighborhood change, school performance, international relations,

and the maturation of industries” (Yin, 2009, p. 30). Yin, desde una perspectiva más funcional y pragmática, afirma que cuantas más cuestiones defina el investigador para explicar los fenómenos – como el “¿por qué?”, o “¿cómo?” –, más profundas y amplias serán las explicaciones construidas con el método.

Jiménez-Chaves (2012), a su vez y a partir de la lectura de Villarreal Larrinaga (2007), señala que:

El estudio de casos es uno de los métodos más apropiados para aprender la realidad de una situación, en los que se requiere explicar relaciones causales complejas, realizar descripciones de perfil detallado, generar teorías o aceptar posturas teóricas exploratorias o explicativas, analizar procesos de cambio longitudinales y estudiar un fenómeno que sea, esencialmente, ambiguo, complejo e incierto. (Jiménez-Chaves, 2012, p. 143)

Gerring (2019) afirma que el método de estudio de caso, en virtud de su profundidad analítica, presupone que sean pocos los casos estudiados. Esta investigación, de hecho, se concentró en dos estudios de caso, que hacen parte del proceso de transición agroecológica en la región denominada Contestado, situada en el sur de Brasil, a partir de la realización de trabajos de campos en dos localidades distintas, pero integrantes de la misma región. También limité, como vimos, la investigación a parcelas rurales integrantes de asentamientos provenientes de la reforma agraria, conquistadas a través de la lucha organizada por el MST (fueron entrevistados solo dos agricultores no asentados en la región de Curitiba, pero que mantenían relaciones directas con los integrantes de los asentamientos).

De acuerdo con Santana et al. (2023), afirma Yin que el estudio de caso también puede ser combinado con otros métodos de estudio, como por ejemplo la etnografía. Es lo que sucedió en esta investigación especialmente por influencia de la centralidad que se ha dado a la etnografía en los cursos formativos, talleres y estudios obligatorios del doctorado en la UCM. Conforme Yin (2009), realicé una etapa de planeamiento antes de iniciar el trayecto investigador en el campo. En primer lugar, me concentré en la construcción de un marco teórico que me guiase de modo a entender los significados del trabajo y de la naturaleza en la modernidad. En este proceso de lectura, estudio y formación busqué identificar los pilares que articulan las razones hegemónicas del imaginario social moderno, y así permiten la reproducción de los procesos socioecológicos del capitalismo - y colonialismo - que nos conducen a una *crisis de*

civilización (Löwy, 2011) con perspectivas de *colapso ecosocial* y extinción humana (Riechmann, 2020a). La definición crítica/analítica de estos pilares me servirían como marco para identificar tendencias contrahegemónicas y resistentes en los estudios de caso, como un *alter ego* contra referencial para las experiencias *otras* de los movimientos sociales en los territorios investigados.

Después, me dediqué a realizar una extensa revisión bibliográfica sobre la agroecología, con el fin de entender el estado del arte teórico y empírico sobre el tema, que sirviese de referencial importante desde donde partir hacia el trabajo de campo. Por fin, después de una inmersión por la historia y geografía de la región del Contestado, construí un planeamiento específico para la realización del trabajo de campo, que se realizó entre los años 2023 y 2024.

2.5. Producción, selección y análisis de datos

Como ya se percibe de lo expuesto, para la consecución de los objetivos de esta investigación partí de un paradigma cualitativo, pues busqué reconocer a las personas que participaron en la investigación efectivamente como sujetos - y co-investigadores - de la misma. Teniendo en cuenta esta definición, planeé e inicié la producción de datos utilizando técnicas pertinentes a las investigaciones cualitativas. La producción de datos se llevó a cabo principalmente a través de entrevistas, grupos focales y, en menor medida, de *observación participante*.

El trabajo de campo se caracterizó, en primer lugar, por la utilización -en una medida más modesta- de la *observación participante*. Me hospedé en la casa de una familia de campesinos por ocho días en el asentamiento “1° de Maio”, en el municipio de Curitiba, con quienes mantuve conversaciones diarias sobre los resultados previos de la investigación y otros temas diversos, participando también en algunas tareas diarias. También estuve alojado en el alojamiento de la ELAA situada en el asentamiento Contestado, en el municipio de Lapa, durante una semana. En este último lugar mantuve conversaciones diarias con campesinos, militantes del MST y estudiantes de agroecología de la ELAA provenientes de distintas regiones del país y de Paraguay, participando en la rutina alimentaria diaria de la escuela.

Asimismo, participé en un “mutirão” (trabajo colectivo) de agroforestería en un lote cercano a la ciudad de Lapa, que había sido recién donado al MST, y que el movimiento pretendía utilizar para promover prácticas de salud de campesinos, reposo y formación pedagógica. Como parte de la *observación participante*, también visité quince parcelas rurales en los territorios investigados, trece dentro de los asentamientos³⁹. En estos momentos, tras una solicitud, los campesinos me mostraron toda la parcela, ejemplificando así cómo se organizaba el trabajo y la producción, y en ocasiones los observé en las tareas diarias. Las visitas en general duraban una mañana o una tarde entera, y a veces un día entero. Frecuentemente, era invitado a almorzar o cenar en la casa de los campesinos. En estas ocasiones solía sentirme tranquilo y relajado, así como mis interlocutores, y nuestra conversación podía discurrir de forma más libre y afectiva, lejos de algunas formalidades que imponen los rituales de las entrevistas (la simple presencia de una grabadora en las entrevistas podría inhibir a los entrevistados de alguna manera). Estas ocasiones, así como los almuerzos, cenas y desayunos en la ELAA, y las decenas de conversaciones informales que mantuve con campesinos en los asentamientos fueron de extrema importancia para la investigación, pues permitieran la aparición de hechos, dimensiones u opiniones que difícilmente se evocarían en las entrevistas formales⁴⁰.

Participé observando también de la "Fiera Estadual de la Reforma Agraria", realizada en Florianópolis entre los días 17 y 19 de marzo de 2022 en la "Escuela Sur de la CUT - Central Única de los Trabajadores" y organizada por el MST; la “14ª Jornada de la Juventud del MST”, realizada en junio de 2023 en la Escuela 25 de Mayo, situada en un asentamiento rural del municipio de Fraiburgo (microrregión de Curitibanos), junto con algunos campesinos entrevistados de la región de Curitibanos; la "20ª Jornada de Agroecología" realizada en Curitiba-PR entre los días 22 y 26 de noviembre de 2023 en la Universidad Federal de Paraná – UFPR, en asociación con el MST y otros movimientos sociales, asociaciones, cooperativas y organizaciones sociales, en conjunto con algunos campesinos del asentamiento Contestado. Visité y conversé informalmente con el director de operaciones del “Armazém do Campo” de São Paulo (el “Armazém do Campo” es un centro de distribución y comercialización de productos agroecológicos producidos por

³⁹ Dos de ellas eran propiedades situadas fuera de los asentamientos, una de agricultura familiar agroecológica realizada por un campesino no asentado, pero vinculado a los sin tierra principalmente por su función de guardián de semillas y la otra parcela donada al MST anteriormente citada.

⁴⁰ Aunque en estas ocasiones, en la *observación participante*, las personas eran conscientes de mi papel como investigador y del contenido de mi investigación.

asentamientos rurales del MST). También participé en otros eventos sobre agroecología no vinculados directamente al MST o a la región del Contestado en la ciudad de Florianópolis y sus alrededores. Acompañé también, desde junio de 2022, semanalmente a todas las publicaciones de perfiles vinculados al MST en el *Instagram* como @movimentosemterra, @mst_saopaulo, @mst_paraná; y @movimentosemterra.sc; así como otros relacionados con esta investigación y a la agroecología como @elaagroecologia, @ana_agroecologia; @agroecologia_em_rede, que servían, de alguna manera, para la contextualización de los temas.



Carteles oficiales de los eventos citados “Feria Estadual de la Reforma Agraria” y “14ª Jornada Nacional de la Juventud Sin Tierra”



Cartel oficial de la 20ª Jornada de Agroecología

Durante el trabajo de campo realicé 21 entrevistas individuales semiestructuradas (20 con agricultores, 1 con una agrónoma asentada de la “EPAGRI - Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina”⁴¹ [Empresa de Investigación Agropecuaria y Extensión Rural de Santa Catarina]).

TABLA DE ENTREVISTAS SEMIESTRUCTURADAS						
Pseudónimo	Localidad	Sexo ⁴²	Edad	Grupo étnico	Nivel de escolaridad	Situación familiar
Ivonilde	Curitibanos	F	Entre 55-65 años	Negra	Educación secundaria incompleta	Casada con hijos
Clóvis	Frei Rogério (región de Curitibanos)	M	Entre 55-65 años	Blanca (descendiente de europeos e indígenas)	Educación secundaria técnica	Casado con hijos y nietos
Alberto	Curitibanos	M	Entre 45-55 años	Blanco y <i>caboclo</i>	Educación superior incompleto	Casado con hijos
Marlos	Curitibanos	M	Entre 35-45 años	<i>Pardo</i> (mestizo) / <i>caboclo</i>	Cuarto curso de primaria	Casado, con hijos
Nilton	Curitibanos	M	Entre 35-45 años	<i>Pardo</i> (mestizo)	Educación secundaria y técnica en agroecología	Casado con hijo
Joaquina	Curitibanos	F	Entre 30-40 años	Blanca	Educación secundaria completa	Casada con hijo
Bárbara (no asentada, presidente de cooperativa)	Curitibanos	F	Entre 30-40 años	<i>Cabocla</i> / mestiza / “brasileira”	Posgrado	Casada con hijo
Gilson (no asentado, guardián de semillas)	Frei Rogério (región de Curitibanos)	M	Entre 65-70 años	Blanco (descendiente únicamente de europeos)	Educación primaria completa	Casado con hijos
Fabiana	Curitibanos	F	Entre 30-40 años	Blanca (descendiente de europeos,	Posgrado	Casada sin hijos

⁴¹ Más información sobre la empresa pública EPAGRI puede encontrarse en el "Anexo IV - Gobernanza del territorio: otros actores sociales y políticas públicas".

⁴² Toda la información, incluyendo el sexo y el grupo étnico, fue declarada por los propios entrevistados (sin ninguna sugerencia previa por mi parte).

				indígenas y <i>caboclos</i>)		
Adélia (asentada y funcionaria de EPAGRI)	Frei Rogério (región de Curitibanos)	F	Entre 45-55 años	Blanca	Educación superior	Casada con hijos
Guilherme	Curitibanos	M	Entre 35-45 años	Blanco (descendient e de europeos e indígenas)	Posgrado	Casado sin hijos
Benício	Lapa	M	Entre 65-70 años	“Moreno” (mestizo), con piel oscura	Sin educación formal	Casado con hijos
Camilo	Lapa	M	Entre 55-65 años	Blanco (descendient e de europeos e indígenas)	Secundaria completa	Casado con hijos
Elisete	Lapa	F	Entre 45-55 años	Blanca (descendient e de europeos y africanos)	Secundaria completa	Casada con hijos
André	Lapa	M	Entre 65-70 años	Blanco	Educación primaria completa	Casado con hijos y nietos
Nelson	Lapa	M	Entre 45-55 años	Blanco	Posgrado	Casado sin hijos
Débora	Lapa	F	Entre 30-40 años	Blanca	Posgrado	Casada sin hijos
Jennifer	Lapa	F	Entre 30-40 años	Blanca (descendient e de europeos e indígenas)	Secundaria completa	Soltera
Renato	Lapa	M	Entre 55-65 años	<i>Pardo</i> (mestizo, descendiente de indígenas)	Sin educación formal	Casado con hijos
Irani	Lapa	F	Entre 45-55 años	Blanca	Primaria incompleta	Casada con hijos
Célio	Lapa	M	Entre 45-55 años	Blanco	Secundaria incompleta	Casado con hijos y nietos

Tabla 1. Entrevistas individuales semiestructuradas

También realicé 3 entrevistas cortas con las parejas mujeres de algunos asentados entrevistados⁴³ (pseudónimos Albertina, Rose y Marlete); 1 entrevista con una representante de la ELAA (pseudónimo Olga) y 1 entrevista en grupo con 3 campesinas organizadas en la “brigada de salud” del asentamiento Contestado (pseudónimos Marta, Marlene y Zenaide).

La selección de las personas entrevistadas fue mediada y definida parcialmente junto con la campesina Fabiana, para la región de Curitibanos, y con representantes de la ELAA (en especial de Olga), para la localidad de Lapa. En general, solicitaba previamente que se eligieran personas de distintos sexos, grupos étnicos, edades, en distintos momentos de las transiciones agroecológicas⁴⁴ (más avanzados, intermedios e iniciales) y, aunque no lo solicitara específicamente, fueron seleccionadas personas con distintos grados de educación formal (desde personas sin ninguna educación formal hasta personas con grado y máster)⁴⁵. Finalmente, los intermediarios realizaban la selección, enviaban las invitaciones a los campesinos y me proporcionaban un cronograma ya listo para las visitas a las parcelas y para la realización de las entrevistas. Los campesinos concedieron las entrevistas sin ninguna contraprestación en su favor.

Todas las entrevistas fueron realizadas de modo presencial, con excepción de dos, que fueron realizadas en línea (Guilherme y Adélia). En general, las entrevistas ocurrían dentro de las casas de los campesinos entrevistados. En las entrevistas utilicé

⁴³ Como resultado de la reproducción del machismo en los territorios, los hombres tomaron la iniciativa en las entrevistas en algunos casos, especialmente cuando las parejas eran mayores o cuando los entrevistados estaban en una fase inicial de la transición agroecológica. Por mi parte, no siempre pude revertir la situación entrevistando a la mujer, por temor a parecer irrespetuoso con la pareja, especialmente por el hecho de ser un hombre.

⁴⁴ El término “transición” es utilizado específicamente por la comunidad científica dedicada a la investigación de las transiciones ecosociales para denotar un “fundamental social, technological, institutional and economic change from one societal regime or dynamic equilibrium to another” (Hölscher et al., 2018, p. 2). El término “has gained increasing currency in political parlance amid plans from governments for transitions to a lower carbon future. In academic circles the term derives from a set of literatures on ‘socio-technical’ transitions (...) that are also increasingly being applied to questions of energy policy and politics (...). The term ‘sociotechnical transitions’ refers to deep structural changes in systems, such as energy, that involve long-term and complex reconfigurations of landscapes with technology, policy, infrastructure, scientific knowledge, and social and cultural practices towards sustainable ends” (Newell y Mulvaney, 2013, p. 2).

⁴⁵ Intenté entrevistar campesinos declaradamente LGBTQIA+, pero no conseguí durante la investigación (lo que me hizo trabajar con fuentes secundarias para tratar del tema). Sin embargo, pude conversar informalmente con el director (y asentado) de la Escuela “25 de Maio” situada en Fraiburgo (región de Curitibanos) durante una visita.

conjuntamente una grabadora profesional y el propio teléfono móvil para garantizar que no se perdiera el audio. Iniciaba las entrevistas leyendo un documento (informe de consentimiento) escrito por mí en portugués y firmado (modelo traducido al castellano anexo) en lo cual explicaba brevemente la investigación y las motivaciones, hablaba sobre mí, informando donde trabajaba y a qué universidad estaba vinculado, solicitaba autorización para grabar, esclarecía que era una investigación comprometida con el proceso agroecológico y con los movimientos sociales, me comprometía a no citar nada que pudiera perjudicar a la persona entrevistada así como mantener el resguardo del audio de la grabación, y preguntaba sobre la opción entre mantener el nombre propio o un pseudónimo en las citas. Enseguida entregaba el documento a la persona entrevistada.

Un guion construido previamente (anexo a la tesis) sirvió de ruta para las entrevistas, pero no me fijaba excesivamente en él, de modo que, dependiendo del desarrollo de la entrevista, de la inhibición o no del entrevistado, y de otros factores interpersonales de la relación allí establecida, podría seguir rumbos no lineales y más libres. Iniciaba las entrevistas (como se puede ver en el guion anexo) con la técnica de pedir a la persona entrevistada que contara brevemente su *historia de vida* (Ferrarotti, 2007), desde sus antepasados hasta los días actuales. Esta técnica, de hecho, proporcionaba distensión y me permitía entender la relación histórico biográfica con el contexto eco-socioeconómico y la transición agroecológica. Las entrevistas duraban, en general, entre dos y tres horas. Utilicé un *software* gratuito para realizar las transcripciones, y después hice las correcciones adicionales manualmente para los verbatim seleccionados para las citas en la tesis.

Después de transcribir, revisar y seleccionar partes de las entrevistas, empezando el análisis propiamente dicho de los discursos (conforme descrito adelante), propuse y realizamos dos grupos focales en junio de 2024, uno primero en la sed de la ELAA en Lapa y uno segundo en la sed del Sindicato de los Trabajadores Rurales de Curitibanos, cada uno de ellos con una duración de una tarde completa. Para la realización de los grupos focales fueron invitados todos los campesinos que habían sido entrevistados en cada localidad, así como otros campesinos de la localidad que desearan participar. En Lapa participaron 11 campesinos (2 no habían sido entrevistados individualmente)⁴⁶. En

⁴⁶ Participaron: Elisete, Nelson, Benício, Débora, Albertina, Marta, Zenaide, Marlene, Débora, Olívio y Jucélia, (Jucélia y Olívio no habían sido entrevistados; Marta, Zenaide y Marlene habían sido entrevistadas en grupo).

Curitibanos participaron 6 personas (3 no habían sido entrevistadas, siendo un campesino joven y asentado, la presidenta del sindicato y campesina no asentada, y una funcionaria agrónoma de la EPAGRI)⁴⁷.



Aula cedida por la ELAA para la realización del grupo focal en Lapa.

El grupo focal en cuanto técnica cualitativa es un recurso destinado a la comprensión de los procesos de construcción de las representaciones sociales, percepciones y actitudes de colectivos humanos (Gondim, 2002). Los grupos focales pueden permitir que se produzcan discursos de naturaleza distinta a aquellos construidos a través de las entrevistas individuales, permitiendo el acceso a otros niveles de las experiencias. Con los grupos focales busqué afinar interpretaciones de algunos discursos proferidos en las entrevistas individuales, comprender contradicciones entre entrevistados y, en especial, construir de forma intergrupar reflexiones más profundas sobre algunos temas específicos por mí definidos, en especial los relacionados directamente al “trabajo” (aunque haya dejado reservado algún tiempo para que el debate se extendiese a otros tópicos). Mi papel fue introducir los temas, facilitar y conducir el debate. Para los grupos focales preparé un guion (anexo) y unas dispositivas divididas en temas. Para iniciar los

⁴⁷ Participaron: Adélia, Fabiana, Guilherme, Daniel, Arlete y Neli.

debates sobre cada tema específico, citaba frases mencionadas en las entrevistas individuales por los campesinos de los dos territorios, conforme el guion (sin citar las fuentes).

Finalmente, y de modo auxiliar, consulté y utilicé páginas oficiales, redes sociales y fuentes audiovisuales como imágenes disponibles en internet, canciones, vídeos de *YouTube* y periódicos en línea que tratan de asuntos relacionados con el tema de la investigación y también hice consultas formales al gobierno federal de Brasil para tratar del tema de la agricultura orgánica como se verá más adelante.

En todas estas ocasiones utilizaba un *diario de campo*, en el cual anotaba diariamente aspectos importantes, sentimientos y percepciones personales y, cuando había tiempo, escribía reflexiones previas. Considero que la escritura del diario de campo fue imprescindible para la ejecución de la investigación pues me permitió crear registros que podrían ser olvidados y registrar *insights* significativos para la posterior profundización en el propio campo.

Para la selección de los discursos tomé como referencia la propia subdivisión en temas establecida en el guion de entrevistas, que permitió la estructuración a través de *atractores* y *espacios semánticos* (Conde, 2010) que sirvieron para organizar el análisis, añadiendo y suprimiendo unos pocos subtemas en virtud de los resultados de las entrevistas y del trabajo de campo de un modo general. Como ha afirmado anteriormente, la subdivisión temática del guion justificó la propia división temática de los capítulos empíricos de la tesis. La elección de los temas ha sido resultado principalmente de las lecturas previas que realicé y de los objetivos de la investigación. En este sentido, busqué identificar, a través de estos temas, espacios complejos de nociones, conceptos o, aun, de marcos interpretativos que se contrapusiesen de forma contrahegemónica y/o *decolonial* a las nociones clave de los imaginarios sociales modernos, coloniales y neoliberales, indispensables para la articulación de los procesos de devastación socioecológica colonial/capitalista en curso. Para tanto, la identificación de la polisemia política que habitan nociones como el *binarismo campo/ciudad*; *lucha social* y *territorio*; el *habitar*; los *saberes*; el *lenguaje* y la *comunicación*; la *ecodependencia*; la *diversidad*; la dualidad *competencia/cooperación*; la *autonomía* e la *interdependencia*; y el *género* y los *cuidados* fueron tan importantes como los temas – *atractores/espacios semánticos* - más directamente relacionados con el trabajo como la

demanda, intensidad y penosidad del trabajo, la organización del trabajo, la actitud frente al trabajo, la satisfacción en el trabajo, la noción de trabajo y la ética del trabajo.

Para el análisis de los discursos de los campesinos utilicé la técnica del Análisis Crítico del Discurso – ACD, de un modo específico y pertinente a los objetivos de la investigación, pues no se puede hablar de enfoques metodológicos o teóricos homogéneos cuando se trata de definir el ACD, caracterizándose por una gran diversidad de perspectivas, donde ni siquiera se consensua si se trata de un método, un enfoque, una teoría o una “actitud” (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023). Según Wodak (2003, p. 7), los estudios en ACD son “multifarious, derived from quite different theoretical backgrounds, oriented towards very different data and methodologies”. Los consensos, sin embargo, se dan con relación a algunos supuestos básicos de orden teórico y metodológico que configuran un “campo de investigación” de “carácter multidisciplinar y disidente⁴⁸” (Van Dijk, 2016, p. 203), y un paradigma que “conserva su unidad más por su agenda y su programa de investigación que por la existencia de alguna teoría o metodología común” (Wodak, 2003, p. 22). Esta diversidad de perspectivas permite que desde el ACD sean frecuentes las “llamadas a la apertura metodológica” (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023, p. 275), lo que efectivamente se ajustó a las necesidades de la investigación, donde busqué construir una relación metodológica artesanal entre el ACD y el trabajo etnográfico⁴⁹ (que también se relacionan con una epistemología plural como veremos).

Históricamente, el ACD surgió en el contexto de los estudios lingüísticos, pero luego se traslada a las ciencias sociales, incorporando aportes multidisciplinarios (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023). Esto hace que, aunque se reconozca que esta corriente se plantee prioritariamente para un análisis de tipo textual o internalista, se reivindique la necesidad de una sistemática contextualización social entendida como “elemento absolutamente indispensable y central del análisis” (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023, p. 276-277). Estas características hacen que el ACD sea mayormente utilizado para analizar discursos hegemónicos y “naturales” (no provocados por entrevistas, grupos de discusión, etc.), aunque haya una tendencia minoritaria en sentido contrario, como la de Wodak

⁴⁸ “Con esta *investigación disidente*, los analistas críticos del discurso toman una posición explícita y, de esa manera, buscan entender, exponer y, fundamentalmente, desafiar el abuso de poder y la desigualdad social. Esta es también la razón por la cual el ACD puede ser caracterizado como un movimiento social de analistas discursivos políticamente comprometidos” (Van Dijk, 2016, p. 203)

⁴⁹ Van Dijk (2016, p. 203) defiende expresamente la posibilidad de utilizar, en el ACD, a “todos los métodos interdisciplinarios de los estudios discursivos, así como otros métodos relevantes de las humanidades y las ciencias sociales”.

(2003), que también estima la necesidad del trabajo de campo etnográfico y otras técnicas cualitativas de producción de material/discursos.

Para el ACD, el lenguaje es reconocido como una forma de práctica material (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023). En este sentido, se analiza el discurso “como una modalidad de acción que está siempre social e históricamente situada (...), y que mantiene una relación dialéctica con respecto a otros ámbitos de ‘lo social’ y de otras prácticas sociales” (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023, p. 279). Los autores citados señalan el potencial performativo del lenguaje y su “carácter realizativo”:

Así, cuando hablamos no solo se describe, interpreta o valora una realidad; al hablar, también nos ubicamos en el mundo y adquirimos compromisos, formulamos órdenes, expresamos emociones y sentimientos o construimos situaciones nuevas; es decir, con las palabras mismas (y la fuerza de que están dotadas), proferidas en circunstancias específicas, modificamos el estado de cosas y relaciones del mundo y nos modificamos a nosotros mismos (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023, p. 280)

A partir de esta noción de lenguaje y discurso básicamente compartida entre los autores citados, Fairclough y Wodak (2011) resumen así las características principales del ACD (que aquí tomo para la construcción metodológica de la investigación): el ACD se refiere a problemáticas sociales; son discursivas las relaciones de poder; el discurso tiene implicancias ideológicas; el discurso constituye sociedad y cultura; el discurso es histórico; la relación entre texto y sociedad siempre es mediada; el análisis discursivo es interpretativo y también explicativo; y el discurso es un modo de acción social.

A partir de estas nociones y de perspectivas y técnicas apuntadas en los textos de referencia teórico-metodológica – en especial Serrano y Zurdo Alaguero (2023) Wodak (2003); Fairclough y Wodak (2011); y Van Dijk (2016) – realicé los análisis de los discursos producidos. Resalto que, en muchas ocasiones del trabajo, las técnicas de análisis aparentan aproximarse del *análisis de contenido*, por los énfasis en las descripciones y las citas literales (verbatim) de los propios discursos de los entrevistados, tendiendo así más a una perspectiva *emic* que *epic*⁵⁰. Sin embargo, lo que observé en

⁵⁰ “Este análisis [ACD] está especialmente interesado en develar cómo se generan formas de dominación y/o resistencia a la dominación en contextos específicos. Se parte de la premisa de que los discursos son

campo es que los propios entrevistados - que aquí considero co-investigadores - construían y reproducían discursos profundamente críticos con relación a los procesos socioecológicos modernos, coloniales y capitalistas.

Por otro lado, gran parte de los discursos de los campesinos eran compartidos de forma consensuada por campesinos de distintos géneros, razas y edades, de modo que, para atender a los objetivos de la investigación prioricé los consensos, con su potencial crítico y contrahegemónico. Este hecho me condujo, en tanto (co)analista, investigador e intérprete de los discursos, al ejercicio de un papel crítico prioritariamente de identificación de los ejes semánticos y conceptuales subyacentes de imaginarios sociales *resistentes*⁵¹, de que la identificación de “estrategias, manipulaciones, demagogia y, en general, los variados mecanismos de los que se sirve el poder para dar credibilidad, legitimidad y ‘naturalidad’ a sus estrategias de dominación” (Serrano y Zurdo Alaguero, 2023, p. 281). De este modo, a través del uso del ACD pude continuar el proceso iniciado en la construcción del marco teórico de crítica a los propios pilares semánticos de la modernidad, que producen subjetividades *colonizadas*, buscando enfatizar y contextualizar la crítica construida en el marco teórico de la investigación con el proceso social concreto y específico de transición agroecológica en la región del Contestado. A través del ACD, combinado con el trabajo etnográfico, intento así comprender cómo estos discursos contrahegemónicos y de *resistencia* son formulados y cómo interactúan con el patrón – incluso semántico – de poder dominante en los territorios, haciendo un “puente entre la conocida ‘brecha’ entre los enfoques micro (agencia, interaccional) y macro (estructural, institucional, organizacional)” (Van Dijk, 2016, p. 206).

Creo que el rol que asumo aquí se relaciona, en alguna medida, con el asumido por Albert de una “contra-antropología histórica do mundo branco” [**contra-antropología histórica del mundo blanco**] en “La caída del cielo” de Kopenawa y Albert (2015), obra que me influyó decisivamente y que recupero seguidamente como especie de hilo conductor del trabajo, pues la crítica central en la investigación se orienta prioritariamente a la modernidad capitalista, incluyendo su modo de conocer que es la

prácticas que generan realidades sociales. Esto no quiere decir, sin embargo, que un análisis de contenido no pueda igualmente tener y atender preocupaciones políticas. (...) Desde un punto de vista, pragmático podríamos decir que igualmente se puede combinar análisis de contenido y análisis discursivo” (Figueroa Sarriera, 2011).

⁵¹ “El ACD se centra en las formas en las que las estructuras discursivas representan, confirman, legitiman, reproducen o **desafían** las relaciones de abuso de poder(dominación) en la sociedad” (Van Dijk, 2016, 205).

ciencia con su quehacer propio que aquí también me alcanza en tanto que investigador, aunque parta del proceso social concreto de la transición agroecológica en el Contestado. Busco, en este sentido, tejer a partir de los discursos - y de los análisis - de los campesinos una relación directa con las teorías críticas ecosociales desarrolladas en el marco teórico que pueda servir para añadir aportes y dimensiones concretos y localizados a la crítica de la modernidad y del *modo de vida del pueblo de la mercancía* (Kopenawa y Albert, 2015).

Como expuesto anteriormente, considero que la propia selección de subtemas para las entrevistas sirvió de guía para catalogar marcos interpretativos y complejos semánticos articuladores de los imaginarios sociales hegemónicos y contrahegemónicos de las experiencias investigadas. Por lo tanto, entiendo que no simplemente recogí discursos de la nada para analizar críticamente, sino que actué interpersonalmente para producirlos en conjunto con los campesinos a partir de dimensiones, aspectos, nociones y conceptos que había considerado previamente como importantes para identificar diferencias, oposiciones y resistencias al proceso colonial, capitalista y patriarcal. Considero que el análisis *crítico* del discurso, por lo tanto, empieza ya con las propias lecturas teóricas realizadas y con la selección de los subtemas para el guion de entrevistas, de modo que la *frontera* entre el marco teórico y el trabajo de campo se vuelve bastante porosa.

III – “LA CAÍDA DEL CIELO”: MODERNIDAD, TRABAJO Y NATURALEZA

*Entonces moriremos, uno tras otro, tanto los blancos como nosotros. Todos los chamanes acabarán muriendo. Cuando no quede ninguno vivo para sostener el cielo, este se desplomará.*⁵² (Davi Kopenawa)

A colonial arrogance persists on the part of present-day “collapsologists” when they talk about a new collapse while concealing the connections that exist to modern colonization, slavery, and racism, the genocides of indigenous peoples, and the destruction of their environments. (Ferdinand, 2022, p. 9-10)

En el dibujo inicial de la estructura de la tesis, había previsto un capítulo dedicado a discutir la actual *crisis de civilización* (Löwy, 2011) a partir de los más recientes informes ecológicos científicos. Inicialmente, entendí que la escritura de este capítulo debería realizarse al final del trabajo, ya que los constantes hallazgos científicos, especialmente aquellos relacionados con los cambios climáticos, modifican progresivamente el panorama general del tema. Esto hace que los propios modelos científicos queden obsoletos cada vez más rápidamente, resultando inviables para la cuantificación y cualificación de la *crisis ecológica* en curso⁵³. Finalmente, percibí que, por tal motivo, sería de algún modo innecesario e imprudente tratar el tema citando datos que se vuelven cada vez más notorios y cambiantes. Lo que sí importa para los objetivos de esta investigación, es comprender cómo se han configurado las lógicas y los procesos socioecológicos de (auto)destrucción planetaria/civilizatoria y bajo qué imaginarios sociales se han articulado concretamente las prácticas, pues la crisis también afecta a las palabras.

La crisis pone en cuestión las palabras, los supuestos del sentido común - la *ilusión de la transparencia* de la que hablaban Bourdieu y sus colaboradores -; es decir, pone en cuestión el hecho de que creemos

⁵² Original en portugués: “Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 6).

⁵³ Latour, citando a Paul Edwards afirma que: “nunca podremos saber más sobre la actual tendencia al calentamiento global, porque año tras año nuestra acción modifica tanto la línea de base que ya no habrá una línea de base para calcular la desviación respecto de la media... Qué perverso: ser testigos de cómo la raza humana borra sus acciones generando desviaciones tales que las desviaciones posteriores ya no pueden rastrearse” (Latour, 2012, p. 71).

entendernos porque damos por supuesto qué significan palabras como mercado, ciudadanía, desarrollo, descolonización, entre otras. Son palabras que tranquilizan, pero de un modo engañoso. Las he llamado “palabras mágicas”, porque tienen la magia de acallar nuestras inquietudes y pasar por alto nuestras preguntas. Lo que hace la crisis es quebrar esas seguridades, movernos el piso y obligarnos a pensar qué queremos decir con ellas. (Cusicanqui, 2018, p. 40-41)

Identifico, basado en distintos autores, que el momento clave para entender la *crisis de civilización* es la conquista de América por parte de los europeos a fines del siglo XV, la cual representó el inicio de un cataclismo en la vida cotidiana de prácticamente todos los pueblos del planeta, resultando en la consolidación del *sistema-mundo* capitalista (Wallerstein, 2006). Por lo tanto, en la discusión conceptual sobre la definición histórica del período (Haraway, 2016), me parece más apropiada la utilización del término *plantacionoceno*⁵⁴, conforme a lo defendido por diversos motivos por Ferdinand (2022), entre ellos, por integrar en el concepto las contradicciones sociales⁵⁵ y la resistencia de los pueblos, aquellos que sostienen el cielo y enfrentan el fin de sus mundos desde hace cinco siglos (a diferencia del concepto hegemónico y eurocéntrico de *antropoceno*).

Paso ahora a analizar, a modo de articulación del marco teórico, cómo se ha operado esta transformación y este cataclismo universal, así como cuál es el papel de la noción y práctica del *trabajo*, en su sentido moderno, en este contexto.

3.1. La modernidad/colonialidad ha llegado/ido de carabela

Using this metaphor [“ship”] is above all the recognition of the capacity for ships to concentrate the world within them. From Christopher Columbus’s Niña to container ships, from trawlers to

⁵⁴ “Plantationocene re-establishes a historicity of global environmental changes that does not erase the colonial and slave-making foundations of globalization. The proposal by the geographers Mark Maslin and Simon Lewis that the beginning of the Anthropocene be dated to the European conquest of America, which left geological traces, moves in this direction. The genocides of the Amerindians, the enslavement of Africans, and their resistance are then understood within the geological history of the Earth and of time” (Ferdinand, 2022, p. 46).

⁵⁵ “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (Papa Francisco, 2015).

warships, from whalers to oil tankers, from slave ships to migrant ships capsizing in the Mediterranean, through their functions, routes, and cargo, ships reveal the relationships of the world. (Ferdinand, 2022, p. 22)

Almudena Hernando inicia su obra “La fantasía de la individualidad” (2018) afirmando que la humanidad crea y, al mismo tiempo, es creada por la *cultura material*⁵⁶. Teniendo esto en cuenta, podríamos indagar sobre el modo de vida de los pueblos antiguos a través del análisis de objetos, utensilios y artefactos encontrados en excavaciones, de la misma manera que podemos cuestionar la finalidad de los dispositivos electrónicos, como los “*smartphones*”, y cómo estos dispositivos, a su vez, moldean nuestras subjetividades e *intersubjetividades*⁵⁷ de maneras determinadas⁵⁸.

Desde la argumentación de Hernando, podemos trazar en paralelo un relato sobre cómo la creación de las carabelas, entendida como cultura material, permitió a portugueses y españoles llegar a América - o *Abya Yala*⁵⁹-, - y cómo este encuentro dio lugar a la creación de formas europeas específicas de conocer (*ciencia*), producir (*capitalismo*) y ser (subjetividades capitalistas obsesionadas por la circulación del capital y por hacer del mercado el principal marcador semántico).

⁵⁶ “El estudio de la cultura material, en la que se especializa la arqueología en tanto que disciplina, proporciona un instrumento particularmente interesante para abordar el estudio de una sociedad cuando se desea huir de las apariencias, porque dirige la mirada a lo que la gente hace y no, como en el caso de la historia, a lo que ha decidido contar de sí misma. Cuando se observa con mirada de arqueóloga a las sociedades actuales, sean indígenas o industriales, saltan a la luz datos muy interesantes, porque se comprueba que, en general, lo que la gente dice de sí misma no coincide con lo que se observa que hace” (Hernando, 2018, p. 26).

⁵⁷ “Toda relación social posible consiste en un intercambio de comportamientos. Todo intercambio de comportamientos implica actos y al mismo tiempo signos y significados compartidos, es decir, formas, patrones, perspectivas de producción de sentido. En otras palabras, toda relación social tiene una cara o dimensión perceptible externamente y una cara o dimensión perceptible solo mental, es decir, subjetivamente. Por eso se dice que esta dimensión es intersubjetiva, es un intercambio de subjetividades” (Quijano, 2001, p. 6).

⁵⁸ “Las personas construyen la cultura material tanto como la cultura material construye a las personas. Es decir, somos como somos porque utilizamos determinados objetos, y porque somos así, fabricamos unos objetos y no otro” (Hernando, 2018, p. 29).

⁵⁹ El movimiento social y las organizaciones de los pueblos indígenas en América Latina han utilizado esta denominación para referirse al continente, a partir del nombre dado que le confirió el pueblo *kuna*, de Colombia y Panamá, antes de la llegada de los europeos (Popolo, 2017). El uso de este término también ha sido adoptado por colectivos, movimientos sociales, intelectuales y artistas del continente comprometidos con luchas ecosociales, ecofeministas, campesinas y anticoloniales. Por este motivo, opté por utilizar el término en algunas partes del texto.

La invención de la carabela⁶⁰ permitió a los reyes de Portugal, Juan I y Enrique "el Navegante", lanzarse al océano Atlántico a finales del siglo XIV en busca de nuevas rutas comerciales después de la caída de Constantinopla y el cierre de la ruta mediterránea:

La carabela era una embarcación de cerca de treinta metros de eslora y siete de manga, provista de aletas en la quilla que aumentaban la eficacia del timón, y contaba además con velas latinas que hacían de ella una nave extremadamente manejable, rápida, ágil, que se adaptaba con gran facilidad a los cambios de los vientos. La versatilidad de la carabela permitió ampliar los perímetros de la navegación hasta límites hasta entonces insospechados. En 1434 el Cabo Bojador fue doblado por Gil Eanes. En 1437 los portugueses descubrieron las islas Azores, y en 1488 Bartolomé Díaz dobló el Cabo de Buena Esperanza, y puso en solfa las teorías de Ptolomeo sobre la zona tórrida (Álvarez-Uría, 2015, p. 127).

Las características tecnológicas de levedad y agilidad de las carabelas permitieron a los europeos cruzar el Atlántico y encontrar un “nuevo mundo” que cambiaría radicalmente la forma de vivir y pensar en el “viejo” continente, provocando un genocidio acompañado del epistemicidio entre los pueblos de Abya Yala, que persiste hasta la actualidad. La importancia de la llegada (y del retorno) de los europeos a Abya Yala es tal que autores como Dussel (2013, 2008), Quijano (1992) y Álvarez-Uría (2015) sitúan el nacimiento de la modernidad justamente en este momento.

Fernando Álvarez-Uría, en su obra sobre el tema (2015), plantea que la llegada de los europeos a Abya Yala posibilitó que, por primera vez, se utilizara la *humanidad* como categoría de pensamiento. Apareció en el mundo europeo la “humanidad natural”, secularizada y, por tanto, moderna. Para ello, hace un minucioso relato histórico de los debates entre teólogos católicos en los siglos XV y XVI, todos influenciados directamente por la experiencia ultramarina recién iniciada, y que culmina con el célebre debate ocurrido entre 1550 y 1551 en Valladolid entre el fraile dominico Bartolomé de las Casas y el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda. Este episodio histórico se conoce como la *Junta de Valladolid* o simplemente como la *Disputa de Valladolid*, y se debatió principalmente sobre el estatuto de los pueblos indígenas y la consecuente

⁶⁰Es común encontrar referencias que sugieren que la carabela fue creada, probablemente, a partir de modificaciones realizadas en antiguos buques de pesca de la región del Algarve, en Portugal. Sin embargo, no existen fuentes precisas que lo confirmen.

legitimidad de las guerras de conquista y su esclavización en un momento en el que la plata “ya fluía a raudales del cerro de Potosí, descubierto en 1545, y de otras minas de la Nueva España como Durango y Guanajuato” (Álvarez-Uriá, 2015, p. 213).

Para Álvarez-Uriá, los debates filosóficos y teológicos que se producían en toda Europa en este momento estaban excesivamente influenciados por la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo”, pues esta llegada había introducido al mundo una nueva categoría de seres humanos, el colectivo de naturales de América, que “parecían encontrarse en estado de naturaleza pura, (...) al margen de la dialéctica del amigo y del enemigo, y de la guerra santa” entre fieles e infieles del mundo medieval europeo (Álvarez-Uriá, 2015, p. 167). Los profesores de filosofía de las universidades de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga tenían estudiantes que partían o venían de Abya Yala, y las noticias que llegaban de este “Nuevo Mundo” les inquietaban sobremanera (Dussel, 2008).

El imaginario social europeo, por tanto, fue inmediatamente poblado por noticias venidas de América, un continente donde los pueblos parecían vivir en armonía con la naturaleza, sin trabajo pesado, con modos de vida que se asociaban a una especie de paraíso cristiano en la tierra. Esta imagen positiva, “casi idílica”, en un primer momento se asociaba, sin embargo, a la retórica del “salvaje” siempre presente que denotaba la incapacidad de los colonizadores de considerarlos como verdaderos “seres humanos” (Federici, 2010, p. 291).

Este primer momento, según Federici (2010), corresponde al período inicial de la conquista (de 1520 a 1540), cuando los españoles aún creían que, debido a su “inocencia”, los pueblos indígenas serían muy fácilmente convertidos y subyugados. En un período posterior, sin embargo, cuando el descubrimiento de grandes depósitos de plata se ajustaba a la creciente necesidad de acumulación primitiva en Europa, se puso en marcha una verdadera “máquina ideológica” que iba acompañada de una “máquina militar” (Federici, 2010, p. 292). Esa “máquina ideológica” retrataba a los pueblos indígenas como demonios, practicantes de incontables abominaciones y crímenes como la sodomía, el canibalismo, el incesto y el travestismo. El historiador Fernando Cervantes observa que sería difícil prever cuál de estos dos enfoques prevalecería hasta 1530, pero que ya en la segunda mitad del siglo XVI la visión demoníaca respecto a las culturas indígenas había prevalecido y “su influencia descendía como una densa niebla sobre cada afirmación, oficial y no oficial, hecha sobre el tema” (*apud* Federici, 2010, p. 292).

Este giro en la propaganda ideológica, con la consecuente demonización de los pueblos indígenas, fue decisivo para el avance de la conquista y el consiguiente genocidio/epistemicidio sobre estos pueblos y el saqueo de la naturaleza humana y no-humana, convertida ahora en *recursos*. En este momento, en 1536, se creó la sección americana de la Inquisición (Federici ,2010) y comenzaron las campañas de terror, incluyendo las hogueras de los “ídolos” locales, que acompañaban y justificaban las formas más crueles de exterminio de las poblaciones locales. Federici (2010) observa que la *disputa de Valladolid* sería impensable sin esta previa campaña ideológica que permitió la creación de un imaginario social en el que los pueblos de Abya Yala figuraban como tenebrosos demonios salvajes.

Al mismo tiempo, todo un pensamiento teológico medieval europeo era desafiado y se transformaba a partir de la conquista de Abya Yala. Un movimiento de cambio que se iniciaba con la influencia árabe en la península ibérica, especialmente por la difusión del pensamiento del andaluz Averroes, filósofo árabe del siglo XII que había rescatado el aristotelismo griego sobre bases islámicas, permitió, un siglo después, un movimiento similar en el pensamiento cristiano liderado por Tomás de Aquino (Álvarez-Uría, 2015). Este proceso se acentuó y se transformó profundamente a partir de 1492 con la necesidad de pensar el “descubrimiento” de Abya Yala y el “nuevo mundo” que se inauguraba en el planeta, incluyendo la Europa moderna.

Europa, según Dussel (2008), no había sido, hasta finales del siglo XVIII, el centro de la historia mundial, y desestimar esta información conlleva una distorsión en la discusión sobre la génesis de la modernidad. Dussel ejemplifica esto con el caso de Hegel, quien intentó trazar una historia de la filosofía exclusivamente intraeuropea, ignorando el cataclismo geopolítico provocado por las invasiones desde el siglo XIV y el impacto en el pensamiento y la vida material europeo tras el retorno de las carabelas. Hegel situó, así, el comienzo de “la *auténtica filosofía moderna*” en el pensamiento de Descartes (Dussel, 2008, p. 159).

Sin embargo, René Descartes no podría haber desarrollado su filosofía sin influencias del pensamiento católico ibérico de la "modernidad temprana" (Dussel, 2008), que se estaba formulando principalmente en respuesta filosófica al “descubrimiento” de Abya Yala. Descartes estudió en el colegio jesuita de *La Flèche*, donde la formación y las rutinas ya reflejaban una organización moderna, centrada en la idea de individualidad y

subjetividad aislada, influenciada por la filosofía escolástica que reconocía una "humanidad" secular y separada de la divinidad

Cada jesuita constituía una subjetividad singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia». Es decir, el joven Descartes debía cada día en tres oportunidades retirarse en silencio, reflexionarse sobre su propia subjetividad, y «examinar» con extrema claridad y auto-conciencia la intención y el contenido de cada acción (...). Era una práctica cotidiana del *ego cogito*: «Yo tengo auto-conciencia de haber hecho esto y aquello»; todo lo cual disciplinadamente dominaba a la subjetividad (aún antes del calvinismo propuesto por Max Weber como la ética del capitalismo). (Dussel, 2008, p. 160)⁶¹

Además, Descartes leyó las obras de diversos pensadores católicos del sur de Europa en el colegio jesuita, siendo la "*Disputationes Metaphysicae*" del español Francisco Suárez (Dussel, 2008) su primera obra filosófica estudiada, la cual influyó notablemente en su pensamiento. Suárez continuó la senda abierta por pensadores contemporáneos a la conquista, desarrollando un campo mental en la filosofía escolástica iniciado por Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca (Álvarez-Uría, 2015). Suárez ofreció una visión en la que los seres humanos y la naturaleza pasan por un proceso de individuación, partiendo no de la divinidad, sino de la naturaleza misma, enriqueciendo así la tradición escotista y nominalista. (Álvarez-Uría, 2015, p. 305-306)

El pensamiento moderno, con nociones como *humanidad, derecho natural, individualidad, ciencia y sociedad*, por tanto, se cimenta en las obras de pensadores del sur de Europa contemporáneos a la conquista. Además de Suárez, destaco las obras de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Pedro de Fonseca, Ginés de la Sepúlveda y

⁶¹ Fanon, al hablar sobre la autocrítica, expone la diferencia entre la consciencia burguesa europea y la producción de una razón comunitaria por parte de los pueblos originarios de África: "Se habla mucho desde hace tiempo de la autocrítica: ¿se sabe acaso que fue primero una institución africana? Ya sea en los *djemaas* de África del Norte o en las reuniones de África Occidental, la tradición quiere que los conflictos que estallan en una aldea sean debatidos en público. Autocrítica en común, sin duda, con una nota de humor, sin embargo, porque todo el mundo se siente sin presiones, porque en última instancia todos queremos las mismas cosas. El cálculo, los silencios insólitos, las reservas, el espíritu subterráneo, el secreto, todo eso lo abandona el intelectual a medida que se sumerge en el pueblo. Y es verdad que entonces puede decirse que la comunidad triunfa ya en ese nivel, que segrega su propia luz, su propia razón" (Fanon, 1983, p. 28).

Bartolomé de Las Casas. Los dos últimos se enfrentaron en el célebre debate de Valladolid.

En Valladolid, Ginés de la Sepúlveda defendió una posición agresiva respecto a los pueblos indígenas de Abya Yala, argumentando su inferioridad frente a los europeos y justificando la servidumbre indígena. Sepúlveda, que contaba con poderosos defensores, incluidos el emperador (Álvarez-Uría, 2015, p. 209), basó su argumentación en la noción aristotélica de "esclavos naturales" y la ortodoxia de Tomás de Aquino, que vinculaba la esclavitud al pecado original. Defendía la "guerra santa" y la dominación:

Porque escrito está en el libro de los Proverbios: «El que es necio servirá al sabio.» Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. «Parece que la guerra nace en cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza. (Sepúlveda, s.f.)

La posición de Ginés de la Sepúlveda encarnaba la perspectiva de los *encomenderos*, el grupo social que lideraba las *encomiendas*⁶², quienes defendían la servidumbre de los pueblos indígenas como forma de dar continuidad a sus actividades extractivistas en Abya Yala. Las *encomiendas* eran las células principales de estructuración de la sociedad colonial de la época (Pico, 2016, p. 97) y, por tanto, su defensa significaba la defensa del propio del sistema colonial en su faz más violenta y brutal.

Por otro lado, Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas, vivió los horrores del genocidio indígena en Abya Yala y defendió en el debate la perspectiva de la Escuela de Salamanca. Su posición contraria al aristotelismo tomista de Sepúlveda afirmaba que todos los seres humanos nacen libres, reconociendo *derechos naturales* de las gentes,

⁶² "Una estructura económica y política de dominación sobre los pueblos indígenas de América que aún persiste bajo la forma de latifundios y haciendas hasta nuestros días" (Pico, 2016, p. 97).

especialmente a no ser sometidas a la servidumbre y la esclavitud. Derivaba también la oposición a la legitimidad de la violencia militar contra los indígenas, abogando por una evangelización pacífica”⁶³ y racional (Álvarez-Uría, 2015).

Álvarez-Uría (2015, p. 217) señala que este reconocimiento de una "humanidad natural", secular, como atributo universal de los seres humanos, representó un cambio radical en el imaginario social mundial. Este reconocimiento, inicialmente por parte de teólogos católicos ibéricos y, en especial, la Escuela de Salamanca, facilitó la fundación de una subjetividad moderna, aunque su desarrollo se vio complementado por los aportes de pensadores protestantes:

Podemos decir que **por primera vez en la historia de la humanidad**, tras la primera circunnavegación del globo terráqueo emprendida por Magallanes, cuando un continente ingente y desconocido acababa de nacer para el Occidente cristiano formando parte del orbe todo sobre el que se asienta la gran república humana, **los seres humanos de toda suerte y condición quedaban unidos en una misma naturaleza común**. Todos formamos parte del género humano, y compartimos por tanto un mismo linaje. (Álvarez-Uría, 2015, p. 322)

Este reconocimiento de la humanidad "natural", secular y separada de la divinidad⁶⁴, permitió una visión del mundo natural distinto del sobrenatural, estableciendo la base para la libertad de conciencia. Una metafísica especial, sin embargo, fue mantenida para en última instancia fundar las subjetividades en el Dios creador único cristiano. Un aspecto consecuente de este reconocimiento es que ha proporcionado, en un periodo inmediatamente posterior, que Descartes y otros pensadores modernos desarrollaran una concepción *de la subjetividad fundándose en sí misma*:

Descartes tomaba entonces a las matemáticas, en el tercer nivel de abstracción de Francisco Suárez, como el modo prototípico del uso de la razón. Descubría así un

⁶³ Es importante señalar que las *órdenes mendicantes*, especialmente la orden de los jesuitas, adquirieron a partir de esta postulación un considerable poder en la administración de la empresa colonial en Abya Yala. Este poder fue posteriormente orientado hacia los procesos de independencia política de los países americanos, con dichas órdenes desempeñando un papel central tanto en la práctica como en la filosofía (Pico, 2016).

⁶⁴ Bilbao (1996, p. 240) plantea que la moderna *noción de secularización* en realidad esconde su relación histórica y siempre presente con lo religioso: “La orientación de la razón y el conocimiento científico en una dirección exclusivamente instrumental y operativa es el correlato lógico de la noción de la infinita potencia de Dios. Si éste es el origen de la moderna racionalidad, la noción de secularización no es otra cosa que la interiorización de los valores religiosos. La separación entre fe y razón había reducido la primera al círculo de la intransferible e incommunicable experiencia personal. La religión se confina a la conciencia de cada individuo, mientras la razón constituye el círculo de lo comunicable”.

nuevo paradigma filosófico, que aunque conocido en la filosofía anterior, nunca había sido usado en tal sentido ontológico reductivo. La metafísica del ego individual moderno, el paradigma de la conciencia solipsista (diría K.-O. Apel), iniciaba su larga historia. (Dussel, 2008, p. 163)

De esta forma, percibimos que el nacimiento de la modernidad y del pensamiento moderno europeo, con su propia *universalidad*, estuvo asociado directamente a la llegada y regreso de los conquistadores de Abya Yala. La expresión “nuevo mundo” parece reflejar en gran medida el acontecimiento del “descubrimiento” para los europeos: a pesar de la existencia de precedentes anteriores, como las cruzadas, las guerras contra los árabes o la supremacía del Papa sobre las islas, el “descubrimiento” de un continente entero, con poblaciones viviendo de formas tan distintas, desafió todo el sistema de pensamiento y el imaginario social medieval europeo, cuyas cosmovisiones y esquemas civilizatorios vigentes no podían formular respuestas hasta entonces (Pico, 2016). Esta situación creó un verdadero “nuevo mundo” en la forma de pensar y de vivir en Europa

Esta *humanidad secular*, con pretensión de *universalidad*, ha nacido vinculada ya a un *derecho internacional*, un *derecho internacional de gentes* y, posteriormente, a un modo de conocer específico de la modernidad europea: la *ciencia*. Sin embargo, esta humanidad reconocida, así como el derecho y la ciencia que a ella están vinculadas, no son neutrales. Esconden relaciones de poder caracterizadas por un patrón específico moderno: la *colonialidad del poder*. Para Pico (2016), el trasfondo principal del debate de Valladolid no ha sido sobre la humanidad o no de los indígenas, sino sobre cómo organizar y legitimar la empresa colonial en Abya Yala a través de la práctica principal de la *evangelización* (lo que significa epistemicidio⁶⁵), “la máxima más cruel y el principio de legalidad esencial del colonialismo” (p. 87), que permanecía a salvo de cuestionamientos en el debate, incluso por parte de Bartolomé de las Casas, quien ha quedado conocido como *el defensor de los indios*.

⁶⁵ “Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no solo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática” (Quijano, 1992, p. 12).

Para Bartolomé de las Casas (...) la tarea del misionero era conseguir entrar en las comunidades y en su convivencia con ellas dar un buen ejemplo con el que finalmente convencer de los dictados del verdadero Dios, solo así se podría conseguir una auténtica conversión. La utopía de Las Casas fue finalmente materializada en proyectos como el de las reducciones jesuitas donde se mantenía un respeto a las culturas, lenguas y organizaciones locales y bajo una tutela espiritual de los monjes se iba enseñando el mensaje de Dios a la vez que se organizaba un sistema productivo encaminado a la construcción de la comunidad perfecta (y de la acumulación de capital). (Pico, 2016, p. 100)

La controversia de Valladolid, por tanto, al ser leída como un debate entre acusadores y defensores de los pueblos indígenas oculta una trampa epistémica, pues excluye la voz de los indígenas, quienes, de hecho, no presentaron sus propios argumentos en la Junta⁶⁶. Los pueblos indígenas aparecen así, desde el comienzo, como *pueblos sin religión o pueblos sin secta*⁶⁷ (Pico, 2016), es decir, como cuerpos vacíos de contenido, que deberían ser llenados por los conquistadores. Esta lectura colonial, que supone los cuerpos y mentes de los pueblos originarios como receptáculos vacíos, parece tener una relación directa con el imaginario social descrito anteriormente, en el que se encuentran representados como seres demoníacos y salvajes⁶⁸. Su conversión y, por tanto, la destrucción de su modo de vivir y de conocer, ya sea por la fuerza o por la razón, es una necesidad dictada por Dios para que puedan ser *salvos* del infierno. Para salvarlos, se les tutelaría a los europeos, pues los indígenas son entendidos como seres humanos que necesitan representación debido a su natural inferioridad/incapacidad, en un proceso de violencia epistémica que se encubre bajo la supuesta neutralidad universal⁶⁹ de los

⁶⁶ Ferdinand afirma que Las Casas defendía la sustitución de siervos y esclavos indígenas por africanos: "I am referring to those who were dismissed when, in the sixteenth century the priest Bartolomé de Las Casas, famous in the Valladolid controversy of 1550, defended the Amerindians against the Spanish conquerors with an appeal that was accompanied by repeated suggestions to 'stock up' in Africa and develop triangular trade" (Ferdinand, 2022, p. 13).

⁶⁷ "Cuestión que más tarde se secularizaría y pasaría a denominarse "pueblos sin civilización", "pueblos sin cultura", "pueblos sin desarrollo", "pueblos sin democracia", etc." (Pico, 2016, p. 90).

⁶⁸ Se repite a menudo el dicho popular "mente vacía, taller del diablo", que representa a su manera la asociación imaginaria entre el vacío y lo demoníaco, es decir, lo socialmente condenable. Este dicho aparece en distintas lenguas europeas y, en algunas de ellas, como en el castellano, a veces se sustituye el término "vacía", que se refiere a la vacuidad y la nada, por "ociosa" (de "empty" a "idle" en inglés), extendiendo así la condenación infernal de manera más precisa a la holgazanería en el trabajo. Como se verá más adelante, en la modernidad el trabajo asumirá, como uno de sus aspectos representativos, la atribución evangélica de llenar el vacío y salvar las almas.

⁶⁹ "Aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la "universalidad-mundialidad". El "eurocentrismo" de la Modernidad es

conquistadores, y que nunca ha dejado de estar asociada concretamente a la violencia militar de la conquista.

Pico (2016) utiliza una tercera posición, la del grupo liderado por fray Francisco de Vitoria, para elucidar la necesidad de no entender el debate de Valladolid como una disputa de ideas de mundo completamente antagónicas, sino sobre cómo legitimar y organizar la empresa colonial. Francisco de Vitoria, a pesar de no haber participado directamente en la *disputa de Valladolid*, era contemporáneo y tuvo influencia sobre el debate general que se trataba en Europa. Su posición, que es la que prevaleció en el proceso colonial subsecuente (Pico, 2016), puede ser considerada intermedia entre las de Sepúlveda y Las Casas. Francisco de Vitoria, por un lado, acataba y se inscribía en la tradición de la Escuela de Salamanca al reconocer no solo la humanidad de los pueblos indígenas, sino también que ellos tendrían el legítimo *dominio* sobre su territorio. Esta conclusión sería importante para definir si los españoles les habían expropiado o no, y la respuesta sería, para él, en principio, que sí. Este reconocimiento del legítimo *dominio* de los indígenas sobre su territorio se ha construido con fundamentación en la tesis de la existencia de la *humanidad natural* intrínseca a todas las personas, independiente del plano sobrenatural o del poder religioso, y de un consecuente *derecho de gentes*⁷⁰ inscrito como *derecho natural*, que permitía cuestionar incluso la autoridad del Papa. Este hecho, como vimos, significó una verdadera revolución para el pensamiento europeo medieval.

Por otro lado, Vitoria abría espacio para el seguimiento de la violencia colonial a través de la legitimación de la necesidad incontestable de evangelización de los pueblos originarios. De esta forma, los indígenas serían los legítimos señores de los territorios solamente cuando cumplieran una importante condición: respetar una serie de reglas atinentes al anuncio y predicación libre del evangelio, entre ellas el *derecho de*

exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro” (Dussel, 2013, p. 46).

⁷⁰ “Un derecho de gentes para todo el orbe, inscrito en unos derechos naturales que son consustanciales al linaje humano, generaron las condiciones de posibilidad para la aprobación de los derechos humanos, el triunfo de los principios de la democracia representativa, la abolición de la esclavitud y las intervenciones humanitarias, en fin, se sentaban las bases para un futuro derecho internacional susceptible de regular el derecho de guerra bajo un principio universal de paz” (Álvarez-Uría, 2015, p. 156-157).

peregrinación, de comercio y de comunicación dentro de sus territorios⁷¹, que acababan por restringirles sobremanera su disfrute sobre ellos.

Asimismo, es importante resaltar que esta pretendida *universalidad* del *derecho internacional de gentes*, que recién se inauguraba, nunca ha sido de hecho *universal* al excluir las perspectivas indígenas y de otros pueblos subyugados. Lo que planteo aquí es que esta *universalidad* se presentó – y todavía se presenta – como un atributo discursivo que acompaña la expansión colonial de una cosmovisión muy específica sobre todo el planeta como forma de legitimación al atribuirle una pretendida neutralidad que se sitúa en un “punto cero” de la mirada. El discurso de la *universalidad* que se presentaba en el debate es, por tanto, un atributo de la *colonialidad*: El anhelo de Vitoria era universal. Este fue un falso universalismo basado en la expansión de las condiciones concretas de la cosmovisión cristiana y escondía relaciones de poder que se habían establecido

⁷¹ En palabras de Francisco de Vitoria: “(...) 2. Los españoles tienen el **derecho de recorrer las provincias** de los bárbaros indios y de establecerse en ellas, pero sin daño alguno de los naturales y sin que puedan éstos impedirselo. 3. Es lícito a los españoles **negociar en tierras de los bárbaros** indios, sin perjuicio de la patria de los mismos, importando los productos de que aquéllos carecen, etc., y **extrayendo de allí oro, plata y otras cosas que abundan**, sin que aquellos príncipes puedan impedir a sus súbditos ejercer el comercio con los españoles, etc. 4. No es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la **comunicación y participación** de todas las cosas que entre ellos sean comunes para los ciudadanos y los extranjeros. 5. Los hijos, que entre los indios nazcan, de padres españoles establecidos allí, si quieren ser ciudadanos, no pueden ser desterrados de la ciudad ni ser privados de las ventajas y derechos de los demás ciudadanos {i. Qué podría hacerse si los bárbaros quisieran prohibir a los españoles el **comerciar con ellos**. 7. Si los españoles, una vez ensayados con mucha prudencia y mesura todos los otros recursos, no pudiesen conseguir seguridad de los bárbaros o indios, sino sometiénolos y ocupando sus ciudades, ¿podrán lícitamente hacerlo? 8. Cuándo y en qué caso pueden los españoles tratar a los bárbaros como a pérfidos enemigos, ejercer todos los derechos de la guerra sobre ellos, despojarlos, reducirlos a cautividad y hasta deponer a sus primitivos señores, instituyendo otros nuevos. 9. Si en razón de la propagación de la fe cristiana pueden los bárbaros ser sometidos por los españoles y si los cristianos tienen **derecho a predicar y anunciar el Evangelio** en las provincias de los barbaros. 10. El Papa pudo confiar exclusivamente a los españoles el asunto de la conversión de los indios bárbaros y prohibir a los demás pueblos, no sólo la predicación, sino también el comercio, si esto hubiera. sido conveniente para la propagación de la religión cristiana. 11. No deben ser hostilizados los bárbaros, ni privados de sus bienes, si libremente y sin obstáculos permiten a los españoles predicar el Evangelio aunque ellos no reciban la fe. 12. **De qué modo pueden ser reprimidos los bárbaros** por los españoles, sin llegar al escándalo, y tanto los jefes como el pueblo mismo, **cuando impiden la publicación del Evangelio**. Y qué hay que decir de aquellos que, admitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando a los ya convertidos, o aterrorizando a los otros. 13. De qué modo podrían los bárbaros venir al dominio de los españoles cuando, una vez convertidos y hechos cristianos y queriendo sus príncipes por la violencia o el miedo, volverles a la idolatría, los españoles les protegiesen y recibieren bajo su tutela. 14. Los bárbaros pudieron quedar sujetos a los españoles, porque estando convertida una buena parte de ellos al cristianismo, el Papa, pidiéndolo ellos o no, pudo darles, habiendo causa razonable, un príncipe cristiano como el rey de los españoles, arrojando a los señores infieles. 15. Si los bárbaros pudieron **venir a poder de los españoles, a causa de la tiranía de sus señores o a causa de leyes tiránicas** que hadan injuria a los inocentes” (Vitoria, 1975, p. 87-88).

en la conquista. Por ejemplo, algunos de los derechos inalienables y universales serían los derivados del *ius commercii* el *ius peregrinandi* donde el comercio entre los pueblos y la libre peregrinación de los hombres en los diferentes territorios si era pacífica no podía ser negada. Pero, obviamente los indígenas no tenían la capacidad ni el interés de ir a Europa a comerciar o peregrinar. De esta forma se inauguraba el fetiche jurídico que aún hoy en día sigue siendo tan patente en el derecho internacional. Esta tendencia universalista, que escondía la expansión de los ideales de vida cristianos y ponderaba a los hombres bajo una falsa idea de igualdad en un mundo cuya diversidad civilizatoria estaba siendo conquistada y destruida por la cristiandad. (Pico, 2016, p. 103)

La formación de ese ideario moderno legitimaba y ocultaba, por tanto, la otra faz de la modernidad: la *colonialidad*, concepto inicialmente pensado por Aníbal Quijano (1992), pero posteriormente utilizado de forma amplia por los autores del llamado *pensamiento decolonial* latinoamericano, surgido en especial después de la formación del “Grupo Modernidad/Colonialidad (M/C)” por intelectuales latinoamericanos a fines de los años 90 del siglo pasado⁷². Quijano ha planteado que el proceso colonial, en un primer momento entendido como *colonialismo*, no ha cesado con las declaraciones de independencia política por parte de las naciones latinoamericanas. Esto es porque el colonialismo ha producido, al lado del genocidio de poblaciones enteras indígenas, un epistemicidio. Sus expresiones culturales, sus lenguas, sus modos de pensar y de significación, sus sistemas de imágenes, sus modos de producir conocimiento y sus formas de vivir fueron sistemática y violentamente prohibidos después de las conquistas y sustituidos por formas eurocéntricas, con sus jerarquías y patrones típicos de relaciones de poder. A esta permanencia hegemónica de los patrones de expresión, creencias, símbolos, modos de significación y de producción de conocimiento eurocéntricos en Abya Yala, aunque después de su independencia política, se le denominó *colonialidad*⁷³.

⁷² Mignolo (2008, p. 22) afirma que en la "genealogía global del pensamiento decolonial" también se incluyen movimientos sociales como el MST en Brasil, el movimiento zapatista en México, los movimientos indígenas y afrodescendientes en Bolivia, Colombia y Ecuador, así como el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas.

⁷³ “De la misma manera, no obstante que el colonialismo político fue eliminado. la relación entre la cultura europea, llamada también "occidental", y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él” (Quijano, 1992, p. 12).

Además de la sistemática represión, se establecieron también instrumentos de seducción como formas de epistemicidio cultural por parte de los europeos:

Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el "desarrollo". (Quijano, 1992, p. 12-13)⁷⁴

Por tanto, tendremos aquí como presupuesto que la *colonialidad* es la otra cara, la *faz oculta* de la modernidad. Para que el discurso neutral de la *universalidad* moderna se establezca, se hace necesario este manejo supresor. El *otro* de la modernidad – lo que paradójicamente se busca destruir por completo, pero cuya supresión acabaría por eliminar los propios principios que fundan la orden moderna (centrada en el método, como veremos adelante) – será a su vez necesario para la propia construcción del imaginario social y constitución de los principios fundamentales de la identidad europea.

Como herencia de un ideario judaico-cristiano, podemos entender culturalmente el proceso de expansión colonial como, por un lado, un seguimiento de los

⁷⁴ Frantz Fanon, cuya obra se considera precursora de los estudios *poscoloniales* y *decoloniales*, también intentó esclarecer el mismo mecanismo de seducción, a pesar de no utilizar expresamente el concepto de *colonialidad*: "Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será" [**Todo pueblo colonizado —es decir, todo pueblo en cuyo seno ha surgido un complejo de inferioridad debido al enterramiento de su originalidad cultural— toma una posición frente al idioma de la nación civilizadora, es decir, la cultura metropolitana. Cuanto más asimile los valores culturales de la metrópoli, más el colonizado escapará de su selva. Cuanto más rechace su negritud, su selva, más blanco será**] (Fanon, 2008, p. 34). Fanon ha comprendido, a su vez, que la función desempeñada por los colonizados al ocupar estos puestos de poder, citando especialmente a los oficiales negros del ejército colonial senegalés, ha sido la de *traductores* de la cultura europea. Esta función ha sido esencial para la consolidación del poder colonial desde las primeras fases de la colonización (Fanon, 2008, p. 34). Podremos observar más adelante cómo, en Abya Yala, agentes del Estado, educadores e incluso *coaches* e *influencers* continúan ejerciendo funciones de traducción de la cultura colonial de los centros capitalistas, aunque actualmente los términos se incorporen en la lengua colonial predominante, el inglés

mandamientos bíblicos sobre la evangelización universal⁷⁵. Por otro lado, también como una extensión de la tradición judaica de proyectar simbólicamente determinadas características a un Otro exterior, el “chivo expiatorio”, cuya función fue asumida posteriormente por el sacrificio de Jesús. En la cultura judaico-cristiana, la función de chivo expiatorio ha servido para exteriorizar aspectos subjetivos e intersubjetivos incompatibles (pecados) con la civilización delineada por los preceptos normativos (mandamientos) que avanzaba hacia el reino de Dios⁷⁶. No obstante, fue solo con la llegada a Abya Yala que este proceso colonial se consolidó como piedra angular de un *poder global* (Quijano, 1997), acompañado de un imaginario social caracterizado por una pretensión de *universalidad* que ocultaba el proceso relacional por el cual Europa se construía, conforme se ha expuesto, caracterizado por una forma específica de dominación a la que denomino colonialidad y que coexistía como otra faz de la modernidad naciente⁷⁷.

Para articular este *poder global*, que Quijano denomina *colonialidad del poder*, fue necesaria la creación y utilización de un criterio central de clasificación de las poblaciones, como forma de organizar la economía y establecer una división internacional del trabajo. Este criterio clasificatorio, para Quijano, es la raza:

⁷⁵ Algunos ejemplos bíblicos (Vaticano, 1990): “Así nos lo ha mandado el Señor: Te he puesto por luz para las naciones, a fin de que lleves mi salvación hasta los confines de la tierra” (Hechos 13:47); “Les dijo: Vayan por todo el mundo y anuncien las buenas nuevas a toda criatura” (Marcos 16:15); “Por tanto, vayan y hagan discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes. Y les aseguro que estaré con ustedes siempre, hasta el fin del mundo” (Mateo 28:19-20); “A la verdad, no me avergüenzo del evangelio, pues es poder de Dios para la salvación de todos los que creen: de los judíos primeramente, pero también de los gentiles” (Romanos 1:16); “Den gracias al Señor, invoquen su nombre; den a conocer sus obras entre las naciones” (Salmo 105:1); “De esta manera mostraré mi grandeza y mi santidad, y me daré a conocer ante muchas naciones. Entonces sabrán que yo soy el Señor” (Ezequiel 38:23); “Pero, cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes, recibirán poder y serán mis testigos tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hechos 1:8); “A estos Dios se propuso dar a conocer cuál es la gloriosa riqueza de este misterio entre las naciones, que es Cristo en ustedes, la esperanza de gloria” (Colosenses 1:27).

⁷⁶ Este Otro (el colonizado demonizado), sin embargo, no es reconocido en la modernidad como sujeto (como veremos más adelante), sino como objeto: un receptáculo vacío cuyo contenido debe ser llenado por el evangelio de los colonizadores.

⁷⁷ “Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las que, a su turno, no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular” (Quijano, 1992, p. 14).

la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas" o nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión "científica" y "objetiva") de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. (Quijano, 1997, p. 12)

Quijano entiende que la clasificación racial ha sido el principio organizador de la nascente economía y de la división internacional del trabajo en el contexto del surgimiento del capitalismo. Este tipo de clasificación ya estaba en pleno vigor en la modernidad temprana y también sirvió como parámetro para la organización y actuación de los jesuitas en Abya Yala, desde su llegada al continente, primero en Brasil, en 1549, y en Perú, en 1566. Esto se puede percibir en el hecho de que, en sus colegios y haciendas, explotaban directamente el trabajo de esclavos africanos (Dussel, 2008).

Puede parecer contradictorio que en la conquista de Abya Yala, justo en el momento en que nacía para los europeos (y para el mundo) la categoría de *humanidad natural* común a todos los seres humanos, que serían así *libres*, “poseerían” *derechos naturales* y serían reconocidos bajo un estatuto jurídico de *igualdad* formal, se estableciera la *raza* como principio general organizador de un poder global nascente, justificando la esclavización, la servidumbre, el genocidio y el etnocidio de poblaciones enteras. No obstante, como veremos a continuación, la *universalización* de la cosmovisión de esta etnia específica, o más precisamente, de una clase específica de la población europea que era la burguesía nascente, se desplegó a través de instrumentos legitimadores propios, especialmente un modo de conocer específico – la ciencia – y un *fetichismo jurídico* (Pico, 2016) característico, lo que permitió la construcción de distintas clasificaciones sociales, como clase y género, que se articulan entre sí y organizan diversas formas de explotación y dominación social en la modernidad, bajo la lógica específica moderna de la acumulación de capital.

En este sentido, debemos destacar que el capitalismo no habría nacido sin el movimiento de ida y vuelta de las carabelas y de los buques que las sucedieron⁷⁸. La riqueza de Abya Yala, además de haber permitido a los españoles vencer finalmente a los musulmanes y abrir nuevas rutas comerciales/militares (Dussel, 2013, p. 46), y de haber posibilitado a las élites económicas europeas derrotar las distintas revueltas urbanas y rurales que ocurrían en el período (Federici, 2010, p. 161), permitió una acumulación de riquezas en manos de la burguesía sin la cual no habría sido posible la estructuración inicial del sistema capitalista. Marx y Engels describen este proceso en el “Manifiesto Comunista”:

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África crearon un nuevo terreno para la burguesía en ascenso. El mercado de las Indias Orientales y el de China, la colonización de América, el comercio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general proporcionaron al comercio, a la navegación, a la industria un impulso jamás conocido y, con ello, permitieron que se desarrollara rápidamente, en la sociedad feudal en decadencia, el elemento revolucionario. (...) La gran industria ha producido el mercado mundial, que había sido preparado por el descubrimiento de América. (Marx y Engels, 2008, p. 26-27)

Esta concentración “originaria” de *riquezas* se configuró a través de la extracción de *recursos*, principalmente oro y plata, mediante la explotación del trabajo en régimen de esclavitud o servidumbre. La división internacional del trabajo establecida en la modernidad temprana, fundamentada en el criterio clasificatorio de la *raza* y que permitió la explotación del trabajo de cuerpos *racializados* – indígenas y africanos – en régimen de esclavitud y servidumbre en la periferia del sistema, está, por tanto, directamente asociada al origen del capitalismo. En realidad, la esclavitud, la servidumbre y la *superexplotación del trabajo* (Marini, 1973) en la periferia del capitalismo global nunca se han erradicado, como veremos. Por el contrario, continúan ocupando los grados más bajos en la división internacional del trabajo, proporcionando la acumulación de

⁷⁸ “La formación del moderno capitalismo es inseparable del proceso de secularización, del proceso de individualización, y del proceso de racionalización” (Álvarez-Uría, 2015, p. 77)

capital y el consumo de masa en el centro, y se articulan con otras formas de trabajo, en especial el trabajo asalariado⁷⁹.

En conclusión, se puede percibir que la llegada de las carabelas a Abya Yala significó, por un lado, toda una revolución en el pensamiento europeo, con la creación de nuevas categorías conceptuales como la *humanidad* y los *derechos naturales*, proporcionando un giro profundo respecto al imaginario medieval. Por otro lado, debemos entender que este proceso no ocurrió al azar, sino que se asociaba a los intereses comerciales de una élite europea, en especial los intereses de la burguesía europea en ascenso. El despliegue posterior de este pensamiento estará, siglos después, en el centro legitimador de las conquistas del control de los poderes políticos estatales que sucedieron con las revoluciones burguesas, donde, finalmente, su cosmovisión específica pudo ganar amplia legitimidad hasta el punto de naturalizarse en casi todo el planeta.

Veremos ahora que el “descubrimiento” de Abya Yala debe ser entendido como invasión y conquista. El comercio, presentado como práctica neutral, nunca ha estado de hecho dissociado, en su desarrollo burgués, de la dominación y destrucción de otras civilizaciones y de la naturaleza no-humana. El criterio clasificatorio moderno/colonial de la *raza* se asocia con la disociación cristiana entre *humanidad* y *naturaleza*, legitimando el dominio de unas sobre otras. Esta disociación se profundizará y se articulará con otros binarismos modernos no solo para el sometimiento de indígenas,

⁷⁹ En este sentido, muestra Rubbo (2018, p. 402) como Quijano ha concebido el concepto “heterogeneidade histórico-estrutural” a partir del pensamiento del sociólogo peruano José Carlos Mariátegui: “Mariátegui entende que a formação histórico-social peruana ancora-se em uma estrutura global de elementos desiguais, contraditórios e combinados. Eis a originalidade histórica e teórica da experiência latino-americana: ‘feudalismo’ (ou ‘semifeudalidade’), ‘servidão’ e ‘capitalismo’ não constituem modos de produção separados atuando em um mesmo território. Na realidade, se articulam em uma mesma estrutura de poder (ou numa ‘totalidade heterogênea’) sob o domínio do capitalismo, embora o capitalismo não seja o único padrão estrutural da totalidade social da América Latina. Portanto, distintos modos de produção articulam-se entre si de maneira coetânea, complementar e contraditória. Quijano designa essa análise como ‘heterogeneidade histórico-estrutural’. Originalmente, o termo foi elaborado como alternativa ao ‘dualismo’, que era a pedra angular da teoria da ‘modernização’” [Mariátegui entiende que la formación histórico-social peruana se basa en una estructura global de elementos desiguales, contradictorios y combinados. He aquí la originalidad histórica y teórica de la experiencia latinoamericana: el “feudalismo” (o “semifeudalidad”), la “servidumbre” y el “capitalismo” no constituyen modos de producción separados que actúan en un mismo territorio. En realidad, se articulan en una misma estructura de poder (o en una “totalidad heterogénea”) bajo el dominio del capitalismo, aunque el capitalismo no sea el único patrón estructural de la totalidad social de América Latina. Por lo tanto, diferentes modos de producción se articulan entre sí de manera coetánea, complementaria y contradictoria. Quijano denomina a este análisis “heterogeneidad histórico-estructural”. Originalmente, el término fue elaborado como alternativa al “dualismo”, que era la piedra angular de la teoría de la “modernización”].

negros, asiáticos y personas *racializadas* en general, sino también de mujeres, trabajadores y de la naturaleza no-humana en el propio norte geopolítico.

Este imaginario social, que se mueve a través de la lógica de la acumulación de capital y que naturaliza, legitima y estructura el orden mundial colonial/antropocéntrico/patriarcal/capitalista, sin embargo, siempre estuvo garantizado, en última instancia, por el poder militar que se expresa a través de la violencia y represión física directa. Sea a través de las guerras imperiales, golpes de Estado y revocaciones temporales de derechos fundamentales (especialmente en los países del sur global), sea a través de la represión y avances autoritarios en el interior de los estados-nación, especialmente en momentos de crisis, como lo que verificamos actualmente en distintos países del planeta.

Esta asociación del poder militar de la conquista con la predicación del evangelio y la extracción de *recursos naturales* y *recursos humanos* estuvo presente desde los primeros años de la conquista, de forma muy marcada. En este sentido, es sintomática, por ejemplo, la descripción de la sustitución temprana en el siglo XVI del uso hegemónico por parte de portugueses y españoles de la *carabela latina*, ligera y veloz, por la *carabela redonda* o *carabela de armada*, con función eminentemente militar:

A dimensão e forma do casco tornavam esta caravela incapaz como cargueiro para viagens de longa distância. Em contrapartida, o aparelho e as qualidades marinheiras adequavam-se a missões navais. Tanto nos quadros navais referidos como nas viagens para o Oriente, como elemento principal de combate ou no apoio aos navios de maior porte, a caravela redonda ou de armada foi verdadeiramente o primeiro navio criado para a guerra do alto mar, muito provavelmente logo desde a viagem de 1500 **[La dimensión y la forma del casco hacían que esta carabela fuera inadecuada como carguero para viajes de larga distancia. En cambio, el aparejo y las cualidades náuticas eran adecuados para misiones navales. Tanto en las flotas navales mencionadas como en los viajes hacia Oriente, ya sea como elemento principal de combate o en apoyo a los barcos de mayor tamaño, la carabela redonda o de armada fue realmente el primer barco diseñado para la guerra en alta mar, muy probablemente desde el viaje de 1500].** (Domingues, 2004, p. 265)

El capitalismo globalizado actual, postfordista, que se fundamenta en una división internacional del trabajo en cadenas de producción descentralizadas y altamente

especializadas (donde el criterio racial se refuerza como categoría clasificatoria fundamental) se origina y se reproduce, por tanto, a través del uso de esta “máquina militar” que siempre se ha asociado a la “máquina ideológica” (Federici, 2010), garantizando en última instancia los intereses coloniales. Las actuales armadas navales, aeronaves y distintos otros equipamientos de uso militar que componen la cultura material colonial/imperial y los miles de buques de transporte marítimo global de mercancías pertenecen a un mismo género. Ambos fueron y siguen siendo estructurados bajo la misma lógica de la conquista, acumulación y destrucción practicada por el *pueblo de la mercancía*, como denomina Davi Kopenawa a la sociedad moderna/capitalista (Kopenawa y Albert, 2015).

3.2. Binarismos modernos: dividir para conquistar

Veremos a partir de ahora cómo los procesos de colonización y conquista descritos en el apartado anterior se profundizarán a partir del siglo XVI hasta los días actuales y fundamentarán el proceso de dominación colonial no solo sobre pueblos racializados, sino también sobre mujeres, trabajadores, sus cuerpos y la naturaleza no humana. En cómo el *ego conquiro* se transforma en *ego cogito*. Este proceso se basará en la creación de los *binarismos modernos*⁸⁰ y tendrá en la ciencia positivista su representación máxima, al servicio de una división internacional del trabajo bajo la lógica capitalista.

Hicimos referencia a cómo la metafísica de Francisco Suárez ha representado un punto importante de inflexión en el desarrollo del pensamiento europeo bajo la influencia de la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo”. Su obra ha representado una ruptura con la herencia aristotélica, que entendía a los seres humanos, la sociedad y la naturaleza como partes de un sistema cósmico integrado. El pensamiento de Suárez, por el contrario, ha proporcionado un proceso de *individuación* (Álvarez-Uría, 2015) y, por tanto, de separación entre los entes, ahora entendidos como si fuesen independientes, por un lado, y entre la creación y el Creador, a quien todo se subordinaba solo en última instancia (aunque se identificase ahora una *libertad* humana). El

⁸⁰ Es importante destacar que no toda dualidad es eurocéntrica, solo aquellas que se configuran a través de binarios autoexcluyentes y jerarquizantes. Para profundizar en el tema, ver Lajo (2006) y Longhini (2022).

pensamiento de Suárez y de los teólogos ibéricos contemporáneos a él representaron el despliegue de una teología que proporcionó lo que se describe como la "*salida de la teología*", es decir, el proceso de *secularización*.

Andrés Bilbao (1996), sin embargo, plantea que, con la modernidad, en realidad no hubo propiamente una “salida” de la religión, sino más precisamente una *interiorización* de la religión. Para él, se verificará posteriormente que, con el desarrollo del pensamiento cartesiano, lo que ocurre es una “sustitución de la iluminación por el método” (Bilbao, 1996, p. 1996), asociado al despliegue de la concepción *individualizada* del ser humano⁸¹. La génesis de este desarrollo, sin embargo, se ocultará, y la ciencia pasará a identificarse con el método. La función atribuida a Dios en la metafísica cristiana de la modernidad temprana de unificar contradicciones y dotar al discurso racional de coherencia aparente, por tanto, será ocultada, pero no dejará de ser necesaria al pensamiento cartesiano. Las acciones de los seres humanos, que ocurren en un espacio independiente fuera del cosmos –y que así dejan de ser evaluadas por sus fines como buenas o malas frente a Dios–, pasan a evaluarse según su adecuación a los procedimientos –*el método*– y no más a los fines⁸². Para esta operación se constituirá una *racionalidad instrumental* (Bilbao, 1996). Las paradojas existentes en una sociedad imaginada como la suma de individuos independientes que buscan atender a sus propios intereses, sin embargo, seguirán necesitando de la función antes ejercida por el Dios cristiano de la metafísica suareciana. Esta función será ejercida, en el pensamiento liberal, por ejemplo, por la *mano invisible del mercado*.

La *colonialidad*, que tratamos en el apartado anterior, se vincula nuevamente aquí a un proceso de ocultación de la *otredad*. En este sentido, la *universalización* moderna se consolidará en una segunda fase de la modernidad, bajo la operación de ocultación del dios cristiano, que acabará también por ocultar el carácter etnocéntrico del pensamiento moderno, es decir, la noción de que se trata de un

⁸¹ “La paradoja tiene su origen en el pensamiento cuya vía al conocimiento es el método, que, a su vez, es la inevitable forma de plantear el problema de una sociedad entendida como suma de individuos. La racionalidad que recorre la economía es la racionalidad de la física política, y la única racionalidad concebible. La racionalidad instrumental, aquella centrada sobre la coherencia de las operaciones, es una inevitable consecuencia del pensamiento reducido a método” (Bilbao, 1996, p. 233).

⁸² “Las leyes de la ciencia moderna son un tipo de causa formal que privilegia el *cómo funciona* de las cosas en detrimento de *cuál es el agente o cuál es el fin* de las cosas. Es por esta vía por la que el conocimiento científico rompe con el conocimiento de sentido común” (Santos, 2009, p. 25).

pensamiento específico que se hegemoniza de manera que legitima un modo específico – moderno– de dominación, caracterizado por la *colonialidad del poder*.

De hecho, este giro ocurrido en el imaginario social europeo que se consolida en el siglo XVI y será bien representado en la obra de Descartes estuvo asociado al interés específico de las clases burguesas europeas: el *disciplinamiento* de los cuerpos en el sentido foucaultiano, para transformarlos en *fuerza de trabajo* (Federici, 2010). Para ello, ha sido imprescindible el movimiento del pensamiento iniciado por los sacerdotes católicos en las primeras décadas después del “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”, pues al profundizar la noción cristiana de separación entre alma y cuerpo, se ha podido finalmente dividir y separar, en una operación mental, la comunidad en individuos aislados e independientes (Bilbao, 1996). La mente (alma) permanecerá así separada –del cuerpo individual y colectivo– y será considerada *libre, autónoma e inviolable*: cada individuo tiene su propia *conciencia*. El cuerpo (materia) estará sujeto a las leyes de la *física social*. La conciencia estará relacionada con el espacio de la *política*, donde reinará la *libertad* y la *igualdad*. Los cuerpos y la materia estarán sujetos a la economía y se someterán a sus leyes científicas específicas. Este proceso terminará por separar el campo de la política del campo de la economía, lo que fuera descrito por Karl Polanyi (1997) como un proceso de *desincrustación* (*disembedding*) de la economía de la vida social. Así, la economía, por un lado, se sujetará solo a sus propias reglas, fundadas bajo la epistemología cartesiana, que reduce la realidad social a su representación abstracta a través del *modelo matemático*, limitado a mediciones de eficiencia⁸³ (Bilbao, 1996). Por otro lado, extenderá su propia lógica a la vida social de una forma normativa. Esta operación hace que la *libertad* y la *igualdad*, anunciadas en el campo político, se expresen hegemonícamente solo de manera *formal*, es decir, en el espacio “separado” de la materia, que es la conciencia.

Bilbao (1996) demuestra cómo esta sujeción se presenta en el nivel epistemológico al evidenciar una diferencia respecto al funcionamiento del método en las

⁸³ “De este lugar central de la matemática en la ciencia moderna derivan dos consecuencias principales. En primer lugar, conocer significa cuantificar. El rigor científico se calibra por el rigor de las mediciones. Las cualidades intrínsecas del objeto son, por así decir, descalificadas y en su lugar pasan a imperar las cantidades en que eventualmente se pueden traducir. Lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante. En segundo lugar, el método científico se basa en la reducción de la complejidad. Conocer significa dividir y clasificar para después poder determinar relaciones sistemáticas entre lo que se separó” (Santos, 2009, p. 24).

ciencias naturales y en la *física social*. En las primeras, las hipótesis y conclusiones cambian siempre que no se verifican en la experiencia empírica. En la *física social*, no obstante, son los cuerpos individuales quienes deben adaptarse a las premisas científicas, que funcionan así de un modo normativo. Esta epistemología, como consecuencia, se relacionará con la estructuración de un imaginario social donde los cuerpos pueden –y *deben*– ser concebidos como *recursos* dirigidos –*colonizados*– por las mentes, y por tanto, por las ideologías hegemónicas, hasta el punto de que se los considere ficticiamente *mercancías (fuerza de trabajo)* destinadas al comercio y sujetas a las lógicas disciplinarias de la producción capitalista.

Federici (2010) expone de forma muy precisa cómo se sucedió este proceso de dominio del cuerpo –*las pasiones del cuerpo*– por la mente –*la razón*–, cuya dualidad, desde nuestra mirada, fuera ya un desarrollo posterior del pensamiento europeo impactado por el encuentro con la *otredad* americana. Para Federici, el conflicto shakespeariano entre Próspero –a quien podríamos entender como una metáfora representante de la civilización europea moderna– y Calibán –que podría representar al indígena americano– no acaba, por tanto, con la derrota de Calibán, sino que es interiorizado y reescenificado permanentemente dentro de la propia subjetividad eurocentrada. Para ello, el cuerpo se vuelve un *campo de batalla* donde las *fuerzas de la razón* se esfuerzan por dominar y someter los *bajos instintos del cuerpo*.

El dominio sobre los cuerpos y sus instintos también es descrito por Herbert Marcuse (1983) cuando analiza la obra freudiana desde una perspectiva histórica. Para él, el dominio moderno sobre los cuerpos tiene como objetivo su sometimiento a la producción capitalista. Para ello, ocurre una operación de *desexualización* corporal que reprime las capacidades de placer –*Eros*– y permite que los cuerpos puedan ser tomados como *instrumentos de trabajo*⁸⁴. La libido será concentrada en los genitales, pero actuará de forma accesoria, ya que la única función legítima para los actos sexuales será la procreación. Los placeres *carnales* serán considerados pecados y todo acto sexual que se desvíe de este patrón será entendido en este imaginario social como *perversión*. La represión a los instintos sexuales, expuesta por Marcuse, muestra cómo el dominio sobre los cuerpos para la producción capitalista ocurre sobre lo que se consideran las más

⁸⁴ Marcuse (1983), sin embargo, destaca que no todo trabajo se realiza bajo la represión del placer y de la satisfacción. En el apartado 3.5 se examinará cómo, en el neoliberalismo, estos aspectos de las subjetividades son movilizados para intensificar el trabajo mediante la autoexplotación.

básicas características humanas. Este proceso de represión de los instintos se asocia con la construcción de un imaginario social donde se consolida la separación binaria entre cuerpo y mente, y el dominio del primero por lo segundo.

Por otro lado, desde la lectura de Federici se observa que existe una *reciprocidad* que se retroalimenta entre el proceso de colonización de Abya Yala, el disciplinamiento de los cuerpos para el trabajo y el sometimiento de las mujeres a las funciones de reproducción social de la *fuerza de trabajo*. La representación que se hace del indígena como siendo al mismo tiempo un repositorio vacío (*pueblo-sin-religión*) y un objeto diabólico se extiende a los *cuerpos* en general, incluyendo a los cuerpos de los trabajadores europeos. Estos cuerpos, aunque europeos, pasan a ser tratados en una “concepción degradada” como materia *desencantada*⁸⁵ y profana. En esta innovadora forma de pensar, el cuerpo se vuelve materia inerte, sin deseos, sabiduría o razón. Se convierte en un instrumento para la mente, que lo dominará y someterá a la disciplina del trabajo. Federici, citando a Michel Foucault, reflexiona:

En este periodo encontramos una perspectiva distinta de la del ascetismo medieval, donde la degradación del cuerpo tenía una función puramente negativa, que buscaba establecer la naturaleza temporal e ilusoria de los placeres terrenales y consecuentemente la necesidad de renunciar al cuerpo mismo. En la filosofía mecanicista se percibe un nuevo espíritu burgués, que calcula, clasifica, hace distinciones y degrada al cuerpo solo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no solo a intensificar su sujeción, sino a maximizar su utilidad social. (...) Lejos de renunciar al cuerpo, los teóricos mecanicistas trataban de conceptualizarlo, de tal forma que sus operaciones se hicieran inteligibles y controlables. De ahí viene el orgullo (más que conmiseración) con el que Descartes insiste en que «esta máquina» (como él llama al cuerpo de manera persistente en el Tratado del hombre) es solo un autómatas y que no debe hacerse más duelo por su muerte que por la rotura de una herramienta. (Federici, 2010, p. 190)

⁸⁵ “Para Descartes existe una identidad entre el cuerpo y la naturaleza, ya que ambos están compuestos por las mismas partículas y ambos actúan obedeciendo leyes físicas uniformes puestas en marcha por la voluntad de Dios. De esta manera, el cuerpo cartesiano no sólo se empobrece y pierde toda virtud mágica; en la gran divisoria ontológica que instituye Descartes entre la esencia de la humanidad y sus condiciones accidentales, el cuerpo está divorciado de la persona, está literalmente deshumanizado. «No soy este cuerpo», insiste Descartes a lo largo de sus Meditaciones (1641). Y, efectivamente, en su filosofía, el cuerpo confluye con un continuum mecánico de materia que la voluntad puede contemplar, ahora sin trabas, como objeto propio de dominación” (Federici, 2010, p. 191).

Podemos ver cómo la cosmovisión judeocristiana es así profundizada y radicalizada con el desarrollo del mecanicismo. La colonización ahora puede extenderse a los cuerpos, que pasan a constituirse en el imaginario social como objetos a ser conocidos y dominados por la ciencia para el trabajo. El *ego cogito* cartesiano ha nacido, por tanto, como una derivación directa del *ego conquiro*, un objetivo último de dominación que no ha dejado nunca de existir y fundamentar la producción de conocimiento⁸⁶. De forma análoga a la discusión que presentamos en el apartado anterior, podríamos entender así el *ego conquiro* como la colonialidad que se esconde bajo el *ego cogito* moderno, actuando como una premisa oculta⁸⁷.

Marcuse (1983) plantea que este dominio se ha establecido en un mundo caracterizado por una constante y organizada distribución de la escasez (*ananke*), es decir, un mundo donde la lucha por la existencia ocurre con la necesidad constante de “restricción, renuncia o retardo” (p. 48) de la satisfacción de las necesidades humanas. Al analizar la historia de la acumulación de capital, podemos observar que este proceso comienza con la separación de las personas de la tierra, lo que las obligó a someterse al trabajo esclavo, a la servidumbre o a la dependencia salarial. En este contexto, el trabajo constante se convierte en el principal medio para satisfacer estas necesidades postergadas. La escasez en la modernidad, sin embargo, es para Marcuse una escasez *organizada* e

⁸⁶ “La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. Hay que preguntarse, obviamente, hasta qué punto esta relación no sólo anticipó el dualismo cartesiano, sino que lo hizo posible, lo inspiró y/u ofreció el horizonte de sentido para su aceptación, interpretación y aplicación. Cualquiera que sea la respuesta, lo que es claro es que este dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo, y que, como indica Quijano, articulaciones científicas posteriores, que tomaban el cuerpo como una entidad puramente material, facilitaron el estudio de ciertas poblaciones en términos naturalistas, lo que engendró el estudio científico de las razas. Esto es, recuentos modernos de la relación mente/cuerpo sirvieron de modelo para entender las relaciones entre colonizador y colonizado, y entre hombre y mujer, particularmente la mujer de color. (...) La articulación de este problema pone en juicio, no sólo modelos sociales o concepciones geopolíticas europeas, sino también las bases mismas de sus ciencias, que aparecen vinculadas al problema racial” (Maldonado-Torres, 2007, p. 134-135).

⁸⁷ Anselm Jappe (Godin, 2017), a partir del psicoanálisis, identifica una estructura narcisista ya presente en el *ego cogito* cartesiano, que solo puede ver a sí misma y no al mundo, y que constituirá la subjetividad de los individuos insertos en la sociedad capitalista. Para él, por tanto, el carácter narcisista está vinculado al nacimiento del capitalismo (y, por ende, de la modernidad/colonialidad) y es una operación necesaria para que la vida pueda ser abstraída de sus cualidades concretas y representarse como *valor* abstracto (de acuerdo con la *teoría marxista del valor*), que homogeniza, universaliza y permite la traducción de la vida social en términos cuantificables e intercambiables: el individuo insertado en la sociedad capitalista, al mirar al Otro, solo ve reflejos de sí mismo representados por la moneda. Como consecuencia, se entendería al neoliberalismo más como una acentuación de características capitalistas modernas que como una ruptura propiamente dicha: el proceso que avanza hacia la *agonía del Eros* (Han, 2014a) comenzaría ya con el advenimiento de la modernidad/colonialidad.

impuesta a los individuos “primero por medio de la mera violencia, subsecuentemente por una utilización del poder más racional” (p. 49). Para él, esta *racionalización* se consolidó como la *razón de la dominación* y “la conquista gradual de la escasez estaba inextricablemente unida con el interés de la dominación y conformada por él” (p. 49)⁸⁸.

Santos (2009) señala, en esta dirección, que la *racionalidad científica* nacida de la revolución científica que se inicia en el siglo XVI, de la cual Descartes aparece como uno de sus principales teóricos, es en este sentido un *modelo totalitario* y, por tanto, de conquista/dominio “en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas” (Santos, 2009, p. 21). Los modos de conocer y producir conocimiento –las epistemologías– de otras etnias figuran como inferiores y bárbaros, lo que consolida la categoría de la *raza* como criterio clasificatorio mundial en el campo propio de la producción del conocimiento. Esta extensión de la colonialidad al campo de la producción del conocimiento es conceptualizada por algunos autores del llamado *giro decolonial* latinoamericano como *colonialidad del saber* (Ballestrin, 2013).

Como lógica impregnada por la *colonialidad del saber*, la ciencia asume como premisa, desde su génesis, la idea de un mundo amorfo y muerto: la idea de un *mundo-máquina* que se operacionalizará bajo una lógica propia, la *mecanicista*. El *mecanicismo científico* se caracterizará por una pretensión de utilidad y funcionalidad, que servirá mucho menos para comprender y explicar profundamente el mundo real que para ejercer el dominio sobre él (Santos, 2009), un dominio, por tanto, caracterizado por una forma de poder específica que se origina con la modernidad temprana, basada en la radicalización del imaginario social judeocristiano de la separación de la tierra y los cielos, y de la universalización de lo provinciano (Dussel, 2013) como criterio de verdad.

El mundo amorfo, desencantado, separado de la humanidad y de Dios, será entendido de esta forma como *recurso*, es decir, como objeto separado del sujeto. El binarismo sujeto/objeto será la estructura fundacional del paradigma epistemológico moderno en todos sus campos, y sus *leyes* servirán para consolidar un dominio de lo

⁸⁸ “La dominación difiere del ejercicio racional de la autoridad. El último, que es inherente a toda división social del trabajo, se deriva del conocimiento y está confinado a la administración de funciones y arreglos necesarios para el desarrollo del conjunto. En contraste, la dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada” (Marcuse, 1983, p. 49).

primero sobre lo segundo. Esta separación permitirá y legitimará el dominio colonial sobre el mundo, pero no podrá explicarlo en profundidad por dos razones. En primer lugar, la artificialidad de esta separación se volverá aparente en los propios desarrollos posteriores del pensamiento científico, como sucederá con Einstein y su *teoría de la relatividad*⁸⁹ y con distintos otros científicos⁹⁰. Estas conclusiones se extenderán al campo de las ciencias sociales, especialmente con las conclusiones provenientes del campo de la antropología, que demuestra que no se puede conocer otra cultura bajo la epistemología positivista y eurocéntrica. Lo que se concluye, por tanto, es que la idea de separación entre sujeto/objeto ha sido mucho más eficaz para la operacionalización de un tipo de dominio específico colonial/capitalista que para explicar la *realidad*. Esta construcción actúa junto a la invención de la *individualidad* aislada e independiente, como forma de consolidación del dominio, posibilitando una división internacional del trabajo bajo el criterio racial, por un lado, y posibilitando las operaciones de cambio capitalistas, por otro, al promocionar procesos de subjetivación modernos que estructuran a los sujetos bajo sus propias gramáticas, inscribiéndolos en sus relaciones de poder específicas.

En segundo lugar, el sujeto del binarismo sujeto/objeto será construido en un proceso de abstracción y universalización que ocultará particularidades legitimadoras de relaciones de poder propias. En este sentido, podemos decir que el sujeto de esta relación será el sujeto europeo, como hemos planteado. Pero no solamente el europeo: el sujeto “universal”, como una de sus características esenciales, será también el sujeto hombre⁹¹. Las mujeres serán incluidas en este imaginario social moderno en el lugar del objeto, así como lo fueron los pueblos de Abya Yala. En este sentido, también serán consideradas repositorios *vacíos* y demoníacos. Su representación de esta manera

⁸⁹ “Einstein constituye la primera ruptura en el paradigma de la ciencia moderna, un quiebre, de otro modo, más importante de lo que el propio Einstein fue capaz de admitir” (Santos, 2009, p. 31)

⁹⁰ “La idea de que no conocemos de lo real sino lo que en él introducimos, o sea, que no conocemos de lo real sino nuestra intervención en él, está bien expresada en el principio de incertidumbre de Heisenberg: no se pueden deducir simultáneamente los errores de la medición de la velocidad y de la posición de las partículas; lo que se haga para reducir el error de una de las mediciones aumenta el error de la otra. Este principio es, por lo tanto, una demostración de la interferencia estructural del sujeto en el objeto observado y tiene implicaciones importantes. Por un lado, siendo estructuralmente limitado el rigor de nuestro conocimiento, solo podemos aspirar a resultados aproximados, y por eso las leyes de la física son tan solo probabilísticas. Por otro lado, la hipótesis del determinismo mecanicista se torna inviable una vez que la totalidad de lo real no se reduce a la suma de las partes en que la dividimos para observar y medir. Por último, la distinción sujeto/objeto es mucho más compleja de lo que a primera vista puede parecer. La distinción pierde sus contornos dicotómicos y asume la forma de un continuum” (Santos, 2009, p. 33).

⁹¹ “La racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el *ego conquiro* es constitutivamente un *ego fálico* también” (Maldonado-Torres, 2007, p. 138).

legitimará la violencia sistemática ejercida por las élites políticas europeas dominantes, lo que ocurrió de forma extrema en el periodo de la *caza de brujas* que se desarrolló paralelamente en Europa y Abya Yala, como lo plantea Silvia Federici (2010). Para ella, métodos semejantes han sido utilizados para la subyugación de indígenas americanos y mujeres del “viejo” y del “nuevo” mundo: torturas, interrogatorios, denuncias anónimas, acusaciones de posesión demoníaca, asesinatos públicos en las hogueras de la Inquisición⁹².

Siglos de represión brutal serán necesarios para someter a las mujeres, así como a los indígenas, al dominio colonial y consolidar el capitalismo mundial. Así como sucedió con los chamanes, los *pajés* y otros líderes “espirituales” indígenas, vemos que la represión a las mujeres miró en primer lugar a las detentoras de conocimientos tradicionales, quienes desempeñaban roles de respeto y autoridad en las comunidades⁹³. El propio poder de parir y generar vida les será suprimido con la sustitución gradual de las parteras tradicionales por los médicos varones, portadores de la *razón* y del *método* científico⁹⁴.

Este proceso permitirá gradualmente el sometimiento total de las mujeres a las tareas de *reproducción* social de la vida, es decir, las tareas de cuidado de las crías, ejercidas en el ámbito del hogar⁹⁵. El binarismo hombre/mujer estará así asociado en la moderna división social del trabajo a la separación del espacio de la *reproducción* social del espacio de la *producción* capitalista. La existencia de un operario asalariado estará, desde el inicio, sostenida por el trabajo de reproducción social –no pagado e incluso no

⁹²En realidad, estas prácticas no desaparecen, sino que ocurren periódicamente con menor o mayor intensidad, dependiendo de la coyuntura política local e internacional. Entre las prácticas culturales indígenas y africanas que tienen lugar en Brasil, por ejemplo, se observa que las que se entienden como religiosas suelen ser objeto frecuente de violencia racista. A través de mecanismos de búsqueda en Internet se puede encontrar decenas de ataques recientes a locales de oración, estatuas de *orishas* y líderes espirituales indígenas y africanos. Líderes y pastores evangélicos de iglesias *neopentecostales* en ascenso en Brasil, a su vez, están frecuentemente involucrados en episodios de ofensas raciales contra las prácticas religiosas africanas e indígenas, asociándolas con la brujería y el demonio cristiano.

⁹³ En este sentido, las mujeres mayores fueron las más resistentes y reprimidas, y no por coincidencia, la vejez está representada como una característica típica de las brujas en el imaginario social moderno (Federici, 2010).

⁹⁴ El parto médico se subsumirá cada vez más a la racionalidad instrumental, en una unión que, en las últimas décadas, se traducirá en la generalización de la violencia obstétrica como práctica médica hegemónica en los partos hospitalarios.

⁹⁵ Hernando plantea que a las mujeres no solo se les reservó el cuidado de los niños en el sentido estricto, sino también la amplia y especializada función emocional de ‘sostenimiento de los vínculos del grupo’, lo cual examinaremos más adelante (Hernando, 2018, p. 38).

considerado *trabajo*– de las mujeres explotadas por sus maridos en los hogares, tal como ocurre con la servidumbre y esclavitud de los indígenas en las *periferias* del *sistema-mundo* capitalista, necesarios para la acumulación de capital y la extracción de *materia prima* para el desarrollo del proceso productivo capitalista.

El salario, según Federici (2018), actuará como mecanismo estructurador del patriarcado moderno, proporcionando el dominio de los trabajadores varones sobre las mujeres no remuneradas en sus actividades. Este sometimiento de las mujeres, de acuerdo con la autora italiana, funciona para los trabajadores varones como un mecanismo compensador de su libertad perdida con la sumisión a la dependencia salarial capitalista. El binarismo moderno de género hombre/mujer, por tanto, también actúa según el patrón colonial de “dividir para conquistar” al separar a la clase trabajadora entre mujeres y varones y someter a unas a otros.

El binarismo hombre/mujer, por otro lado, es también representada epistemológicamente por la operación que separa la *razón* –que también se asocia a la mente– de la *emoción* –asociada al cuerpo. La racionalidad moderna, que se asociará al método científico en este sentido, será constituida por esta escisión de todo y cualquier atributo emocional del proceso de producción de conocimiento. Como consecuencia, el hombre, en tanto sujeto *universal* de la ciencia, será dotado, en la construcción social de género moderna, de las características de la razón, mientras que a las mujeres se les atribuirán las características irracionales de la emoción.

La (fantasía de la) *individualidad* moderna independiente y aislada se fundará bajo esta operación epistémica de amputación de las emociones, conforme lo describe Hernando (2018). Para ella, el *mecanicismo positivista* de la ciencia representará y constituirá un imaginario social donde un modo específico –y fantasioso– de identidad será reforzado: la *individualidad* (o la *identidad dependiente*, según la autora). La *individualidad*, ampliamente teorizada posteriormente por los economistas liberales y neoliberales, será la forma identitaria asumida en este proyecto que niega las emociones: la razón proporcionaría la libertad, la independencia, la emancipación y finalmente el *progreso*⁹⁶. Plantea Hernando que la necesidad ontológica de los seres humanos de crear

⁹⁶ La noción de *progreso*, asociada al *método*, sustituirá la idea cristiana de Dios en la cosmovisión occidental: la *razón*, que para los teólogos cristianos ibéricos podría llevar a Dios, ahora conducirá al *progreso*, como veremos en el apartado siguiente.

un sentimiento de seguridad y protección frente a la inmensidad asombrosa del cosmos, antes garantizada a través de la formación de los vínculos emocionales con el grupo, fue trasladada en la modernidad al refuerzo de la *identidad individualizada* que oculta las emociones y la necesidad de vínculo social:

el sentimiento de pertenencia a un grupo, construido a través de la conexión emocional entre sus miembros, no sólo es imprescindible, sino que constituye la única estrategia irrenunciable de todo ser humano para poder sentir seguridad sobre su capacidad de supervivencia: ésta puede generarse activando exclusivamente mecanismos emocionales (los mitos de los cazadores-recolectores) sin que existan los racionales; pero no puede generarse a través de mecanismos racionales sin que existan los emocionales. El mundo occidental fue construyendo, sin embargo, un discurso social en el que a medida que se desarrollaban los mecanismos de la razón (conocimiento científico, control tecnológico, poder personal), se ocultaban los de la emoción (sentido de la pertenencia al grupo), que no dejaban de existir, sino que simplemente dejaban de reconocerse, se invisibilizaban. (Hernando, 2018, p. 37)

Para Hernando, esta nueva forma de identidad, la *individualidad*⁹⁷, surge como patrón identitario para los hombres del grupo a medida que pasan a dominar la naturaleza. Es decir, el dominio sobre la naturaleza es ejercido bajo un alejamiento de los varones respecto a la naturaleza, que pasa a ser entendida de forma cosificada, como veremos en el apartado siguiente. La idea de sujeto *individualizado* –varón y europeo– surge así conjuntamente con la idea de naturaleza en tanto *recurso/objeto*, y se le permite ejercer poder sobre ella, así como sobre otras especies, mujeres y trabajadores.

Sin embargo, la necesidad ontológica de los vínculos emocionales no es suprimida, sino que solamente se oculta. Por un lado, se les atribuirá a las mujeres la tarea especializada de proporcionar a los varones y a las crías los vínculos y cuidados emocionales necesarios para su sobrevivencia, pues mantendrán hegemónicamente las características de la *identidad relacional*, la forma identitaria anterior que no suprimía la

⁹⁷ “Este tipo de identidad sólo llegó a caracterizar a una mayoría de hombres en el siglo XVII, cuando la sociedad alcanzó un grado de división de funciones que verdaderamente marcaba trayectorias personales distintas a una mayoría de sus miembros. A medida que los hombres se empoderaban, iban quitándole el poder a dios, considerándose cada vez más artífices de su propio destino, hasta que al llegar al siglo XVII comenzaron a concebirse a sí mismos como individuos, instancias de identidad aisladas y autosuficientes” (Hernando, 2018, p. 98).

necesidad afectiva de vínculo⁹⁸. Se puede percibir aquí que el discurso/imaginario de la independencia opera bajo una dependencia profunda: cuanto más elevados sean los puestos de poder a los cuales accedan los varones en la sociedad colonial, más necesaria será la afirmación/construcción de la identidad individualizada, que a su vez más tercerizará la provisión de las necesidades afectivas y relacionales a las mujeres, de quienes dependerán. Para Hernando (2018), bajo estas premisas funcionará la construcción social moderna del género en tanto forma de dominio de los hombres sobre las mujeres. La construcción de la individualidad –ego cogito– como identidad moderna está relacionada, por tanto, con el ego conquiro, por tener como premisa la necesidad de sometimiento de las mujeres, los cuerpos y la naturaleza no-humana⁹⁹.

Por nuestra parte, entendemos que lo que Hernando ha llamado *individualidad* es la identidad asumida por parte de los detentores y aspirantes a los puestos de poder colonial surgido con la invasión de Abya Yala y el advenimiento de la modernidad, heredada y construida a partir de la cosmovisión judeocristiana europea. La *colonialidad del poder*, en este sentido, traspasaría a los sujetos, creando subjetividades específicas bajo las escisiones binarias modernas, que les permiten reproducir el patrón de poder hasta su punto más básico, que es el dominio de sus propios cuerpos en función de la acumulación capitalista y bajo la *noción de progreso*.

Entiendo que el concepto de *individualidad*, en tanto que proceso de subjetivación identificado por Hernando (2018), tiene en gran medida relación directa con el concepto de *colonialidad del ser*, concebido por primera vez por Walter Mignolo y desarrollado por Nelson Maldonado-Torres y otros autores latinoamericanos del llamado *giro decolonial*. En diálogo con autores como Levinas, Heidegger y Fanon, Maldonado-Torres (2007) trata de identificar la relación entre la *colonialidad del poder* y los procesos propios de creación de las subjetividades modernas, desde su ámbito

⁹⁸Hernando (2018) se refiere a la identidad relacional como la identidad de “cuando no se tiene el poder” y a la individualidad como la identidad de “cuando se tiene el poder sobre el mundo”.

⁹⁹ La autora yorùbá Oyèronké Oyěwùmí plantea, en este sentido, que lo opuesto del patriarcado no es el matriarcado, sino una sociedad no engenerizada en el sentido “occidental” del término: “El mismo proceso que clasificó y redujo a ‘mujeres’ a las anahembras africanas, las volvió no elegibles para los papeles de liderazgo. La exclusión partía de una base biológica y el asunto pasó a ser un acontecimiento totalmente novedoso en la sociedad Yorùbá. El surgimiento de las mujeres como una categoría identificable por la anatomía y subordinada a los hombres en cualquier situación, resultó en parte de la imposición de un Estado patriarcal colonial. Para las anahembras la colonización fue un doble proceso de inferiorización racial y subordinación de género. (...) La creación de la categoría ‘mujeres’ fue uno de los primeros éxitos del Estado colonial.” (Oyěwùmí, 2017, p. 211-212).

existencial. Para ello, comienza dialogando con Fanon (2008) para quien el negro, y por tanto el colonizado, sería aquel sujeto sin *resistencia ontológica* frente a los ojos de los blancos, es decir, recipientes vacíos de contenido o *pueblos-sin-religión*, precisamente porque su metafísica y costumbres han sido destruidas por estar en contradicción con la civilización europea. De Levinas, extrae que la *dimensión del ser*, es decir, lo ontológico, nace y obtiene sentido a partir de una necesidad de justicia en el orden *trans-ontológico*, es decir, que la “necesidad de la justicia” es lo que “introduce la medida y la sincronía en el orden diacrónico de la experiencia ética primigenia entre la subjetividad naciente y la otredad” (Maldonado-Torres, 2007, p. 152). Así como Levinas, concluye Maldonado-Torres que el fundamento mismo de la ontología, que sería este orden *trans-ontológico* en el cual se inserta la subjetividad y la otredad, será ocultado con la modernidad y su *idea de autonomía*. Sin embargo, a diferencia de Levinas, plantea que la ontología entendida de esta forma no proporciona “prioridad” a un “Ser anónimo”, sino que al colonizador sobre el colonizado¹⁰⁰:

una nueva dinámica surgió con la modernidad, en la cual el reclamo de autonomía del ser se convierte en la obliteración radical de las huellas de lo trans-ontológico, en un proyecto que intenta transformar el mundo humano en una estructura maniquea entre amos y esclavos. El ego conquiro u hombre imperial y el damné o condenado son el resultado de esta gesta. La colonización y la racialización son los modos concretos y conceptuales por medio de los cuales estas ideas y modos de ser son iniciados. (Maldonado-Torres, 2007, p. 154)

La idea occidental de *autonomía*, en alguna medida, está para Maldonado-Torres, como lo está la noción de *individualidad* para Hernando. Ambas nociones traducen procesos de subjetivación relacionados bajo patrones específicos de poder y de dominio, que ocasionan la creación de un mundo de amos y esclavos¹⁰¹. La *otredad* o la

¹⁰⁰ “Levinas se aproximó a la idea de la colonialidad del ser al plantear que la ontología es una filosofía del poder. Con esto estableció una vinculación entre ser y poder, que se expresa directamente en la relación entre la colonialidad del ser y la colonialidad del poder. Pero Levinas dejó la colonialidad de lado. Para él, la ontología es un discurso que, cuando es tomado como fundamento o principio último, termina dando prioridad a un Ser anónimo, por encima de la relación entre subjetividad y otredad y de la relación social misma” (Maldonado-Torres, 2007, p. 152).

¹⁰¹ Maldonado-Torres plantea que con la modernidad/colonialidad ocurre la naturalización de la ‘no-ética de la guerra’ en la vida cotidiana, justificando así el genocidio, la esclavitud, la servidumbre, etc. La situación de excepcionalidad de la guerra se reconoce entonces como normalidad. Sin embargo, es importante cualificar esta ‘guerra’ como una guerra específica: la guerra colonial/moderna, distinta de las ‘guerras casi permanentes’ de los pueblos originarios amazónicos, descritas por Pierre Clastres (1978),

identidad *relacional/emocional* aparecen tanto en uno como en otra como la cara ocultada (para los señores) o subyugada (para otros pueblos y para las mujeres¹⁰²). Ambas nociones se construyen en la *modernidad* y posibilitan, a través de sus binarismos jerarquizantes del tipo amo/esclava, el dominio de unos sobre otras.

La identidad europea, blanca, masculina, racional y antropocéntrica es, por tanto, una identidad que se construye a través de la negación de la *otredad* indígena, negra, femenina, emocional y no-humana, de la cual depende. Hernando (2018), analizando específicamente la construcción social binaria de los géneros modernos, plantea que lo que se llama *masculinidad hegemónica* no es más que la *individualidad* en tanto que forma de identidad caracterizada por ser una *identidad dependiente*. La *dependencia* de la identidad masculina resultaría de la incapacidad de estos sujetos para reconocer y tratar sus emociones, y así establecer relaciones que no sean de dominio y poder, de las cuales dependen:

Estos hombres con *individualidad dependiente* (la llamada *masculinidad hegemónica*) sólo pueden sostener relaciones emocionales atravesadas de desigualdad, que siempre les devuelven una imagen asociada con el poder y la seguridad: con su mujer y sus hijos, pero también con empleados, alumnos, colaboradores o admiradores, que les permiten completar la fantasía permitiéndoles pensar que ellos sí dan importancia a su mundo emocional. El problema es que este sesgo de poder que tiñe sus relaciones emocionales constituye en sí mismo una trampa, porque al no confrontarlos con sus miedos,

por ejemplo, y de las guerras europeas premodernas. En la guerra moderna/colonial ya no se lucha contra un enemigo/infiel, sino contra un “no-ser” “sin-religión” y racializado, con el objetivo no solo de vencerlo, sino de eliminarlo completamente. Viveiros de Castro (2017, p. 4) plantea lo mismo: “Inimigo, antes, era o Outro que definia o Eu por auto-determinação recíproca (o processo que chamamos impropriamente de “guerra” indígena). Agora, sob a forma do Branco, o inimigo é o Outro que nega o Eu, ao se pôr como proprietário eminente da condição de Sujeito e definir o índio como Objeto — objeto de uma empresa caridosa de sujeição subjetivante que lhe acena com a miragem de que um dia ele deixará de ser indígena e atingirá o invejável estatuto de cidadão” **[El enemigo, antes, era el Otro que definía al Yo por autodeterminación recíproca (el proceso que llamamos impropriamente “guerra” indígena). Ahora, bajo la forma del Blanco, el enemigo es el Otro que niega al Yo, al presentarse como el propietario eminente de la condición de Sujeto y definir al indígena como Objeto — objeto de una empresa caritativa de sujeción subjetivante que le ofrece la ilusión de que algún día dejará de ser indígena y alcanzará el envidiable estatus de ciudadano].**

¹⁰² “La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables” (Maldonado-Torres, 2007, p. 138).

inseguridades, temores e impotencias no les permite conjurarlas, ni resolverlas, ni reconocer lo que verdaderamente necesitan o desean. (Hernando, 2018, p. 158)

Para Hernando, el mundo emocional, así como todo lo que se atribuyó modernamente al “femenino”, será asociado a la debilidad¹⁰³ y nunca podrá ser reconocido ni tratado, lo que generará a su vez una inseguridad perenne. Por otro lado, la necesidad emocional de seguridad, fundamental para la vida humana, los sujetará a reproducir continuamente las relaciones de poder sobre otras personas de las cuales dependen, sin ser conscientes de ello. Como forma de constitución y afirmación de esta identidad colonial, se establecerá, por otro lado, un mecanismo de proyección permanente bajo el cual las características *—humanas, demasiado humanas—* que se rechazan serán identificadas en la *otredad* inferiorizada, como un nuevo despliegue del rito judaico del *chivo expiatorio* descrito por Fanon (2009):

Más directamente, todo individuo debe rechazar sus instancias inferiores, sus pulsiones, a cuenta de un genio malo propio de la cultura a la que pertenece (ya hemos visto que es el *negro*). Esta culpabilidad colectiva la soporta quien se ha convenido en llamar el chivo expiatorio. El chivo expiatorio para la sociedad blanca (basada sobre los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, luz, delicadeza) será precisamente la fuerza que se opone a la expansión, a la victoria de estos mitos. Esa fuerza brutal, de oposición, la proporciona el *negro*. (Fanon, 2009, p. 165)

Esta proyección binaria, en la forma ritual del *chivo expiatorio*, será permanentemente necesaria como proceso de creación de subjetividades y conocimientos para la consolidación y reproducción de la *colonialidad del poder*, y por tanto para la división social del trabajo bajo el capitalismo global. Así, con la conquista, la supresión de la *otredad* nunca podrá completarse, sino que deberá ser *performada* continuamente como modo de afirmación de la identidad y el saber colonial, fundado en la negación del Otro. La afirmación del *paraíso*, del *bien*, de la *civilización* o de la *razón cartesiana* necesitará, por tanto, de la *otredad* para la transferencia de su propio *infierno*, su *mal*, su lado *emocional* y su *barbarie*.

¹⁰³ En 2017, durante un evento público, el expresidente de Brasil de extrema derecha Jair Bolsonaro hizo una declaración controvertida en la que afirmó que, después de haber tenido cuatro hijos varones, el nacimiento de su hija Laura fue fruto de un "momento de debilidad".

La ciencia, en tanto modo específico de *saber* de la *modernidad/colonialidad*, se constituirá no solo como un *saber* eurocéntrico/racista, sino también como un modo de conocer *patriarcal*, característica que también se ocultará bajo el discurso positivista, que se pretende neutral y universal. Hernando (2018) lo reconoce cuando trata de relacionar la *identidad dependiente* de los científicos –los sujetos de la ciencia– al *saber* producido por las ciencias sociales positivistas, ambos fundados en el discurso de la razón que niega las emociones. Plantea que el discurso de estos científicos, de manera tramposa, solo “ha visto la parte externa, brillante y atractiva del iceberg” (Hernando, 2018, p. 159):

De ahí que los investigadores con *individualidad dependiente* identifiquen el conocimiento científico y verdadero con la ciencia positiva, equiparando el funcionamiento de la naturaleza humana con el de la no humana, lo que equivale a decir que ignoran el componente emocional. De esta forma, se repite, a la inversa, el mismo mecanismo utilizado por los cazadores-recolectores para generar sensación de seguridad: se proyectan las dinámicas de la esfera que brinda seguridad para explicar aquellas en las que se siente inseguridad, y se construye la fantasía de que se controlan ambas. (Hernando, 2018, p. 158-159)

De hecho, estas fantasías de control se desplegarán hasta la contemporaneidad, siendo notorias las actuales tentativas *prometeicas* de hacer frente a la crisis ecológica por medio del desarrollo tecnológico fundadas en las mismas premisas coloniales de dominio y acumulación infinita mostrándose, sin embargo, absolutamente incapaces de contrarrestarlas. La *autonomía* creada al asumir la *identidad dependiente* también se mostrará fantasiosa en la medida en que no se puede dar cuenta de lo que simplemente se niega/oculta, como vimos. Por otro lado, las emociones nunca dejaron de actuar, sino que continúan siendo convenientemente accionadas –incluso cuando disciplinariamente se disparan procesos de subjetivación de tipo *dependiente*– con el objetivo de configurar continuamente la división social del trabajo necesaria para la reproducción del proceso de acumulación capitalista moderno/colonial. En este sentido, nos parece necesario resaltar lo que dice Federici (2010) al plantear que para la formación del capitalismo ha sido necesaria no solo la expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores europeos y la esclavización de pueblos originarios de Abya Yala y

África, sino también la transformación de los cuerpos en máquinas de trabajo¹⁰⁴ y el sometimiento de las mujeres a las funciones de reproducción de la fuerza de trabajo. Este proceso, basado en la creación de los binarismos modernos/coloniales, ha proporcionado la estructuración de divisiones jerárquicas de dominación que permiten la reproducción y el funcionamiento del proceso de acumulación de capitales a nivel global hasta los días actuales, ocasionando la devastación de la vida en todo el planeta:

La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de «raza» y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno. No podemos, entonces, identificar acumulación capitalista con liberación del trabajador, mujer u hombre, como muchos marxistas (entre otros) han hecho, o ver la llegada del capitalismo como un momento de progreso histórico. Por el contrario, el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, en la medida en que inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación. Es en gran medida debido a estas divisiones impuestas —especialmente la división entre hombres y mujeres— que la acumulación capitalista continúa devastando la vida en cada rincón del planeta. (Federici, 2010, p. 190)

3.3. La naturaleza en cuanto exterioridad

Una vez inventado el concepto “Naturaleza” en contraposición a “Dios”, el término “natural” era por fuerza sinónimo de “execrable”; todo ese mundo ficticio tiene su raíz en el odio a lo natural (¡a la

¹⁰⁴ Dussel (2008, p. 165) plantea que la cosificación del cuerpo en la filosofía cartesiana también se relaciona con su transformación *mercancía*: “como el cuerpo es solamente una máquina cuantitativa, y las pasiones necesitarían de un organismo cualitativo, quedan ellas mismas en una ambigüedad total. Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda cualidad será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero» de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo)”.

realidad!), es la expresión de una profunda aversión a lo real.
(Nietzsche, 2004, p. 37)

Some of us have become used to thinking that woman is the nigger of the world, that a person of color is the nigger of the world, that a poor person is the nigger of the world. But, in truth, Earth itself has become the nigger of the world. (Alice Walker¹⁰⁵)

Distintos estudios han identificado en la matriz cosmológica judaico-cristiana un imaginario social funcional a la sobreexplotación de la naturaleza no-humana, como lo plantean White (1967), Worster (1977) y McHarg (2006). Estos autores afirman que, al contrario de la mayoría de otras religiones, la matriz judeocristiana tiene un componente fundacional antropocéntrico antiecológico, que permite la separación binaria entre humanidad y naturaleza¹⁰⁶ y el dominio de la primera sobre la segunda. De hecho, la separación binaria entre el cielo y la tierra, el alma y el cuerpo, el eterno y el temporal promueve, más que nada, una división entre humanidad y naturaleza que tiene raíces profundas en las religiones de esta matriz, como en el cristianismo predominante en Europa en el momento de la conquista y colonización de América.

¹⁰⁵ Walker (1988, p. 147).

¹⁰⁶ “Quando falamos da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós. Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro” **[Cuando hablan del bosque, los blancos a menudo usan otra palabra: medio ambiente. Esa palabra tampoco es nuestra y la desconocíamos hasta hace poco tiempo. Para nosotros, lo que los blancos llaman así es lo que queda de la tierra y del bosque heridos por sus máquinas. Es lo que queda de todo lo que han destruido hasta ahora. No me gusta esa palabra "medio". La tierra no debe ser cortada por la mitad. Somos habitantes del bosque, y si lo dividimos así, sabemos que moriremos con él. Prefiero que los blancos hablen de naturaleza o de ecología en su totalidad. Si defendemos el bosque en su totalidad, continuará vivo. Si lo dividimos para proteger pedacitos que no son más que el sobrante de lo que ha sido devastado, no resultará en nada bueno. Con un resto de los árboles y de los ríos, un resto de los animales, peces y humanos que viven en él, su sopro de vida será demasiado corto. Por eso estamos tan preocupados. Los blancos ahora hablan de proteger la naturaleza, pero que no vengan a mentirnos una vez más, como hicieron sus padres y abuelos. Nosotros, los chamanes, solo decimos que protegemos la naturaleza en su totalidad]** (Kopenawa y Albert, 2015, p. 484).

Lynn White, en su clásico texto (1967)¹⁰⁷, afirma que el cristianismo sería la religión más antropocéntrica que el mundo ha visto. Según él, el Dios cristiano, a diferencia de lo que ocurre en otras religiones de carácter *animista*, está dotado de una trascendencia que le permite situarse más allá del mundo material y dejar de identificarse con los elementos de la naturaleza. Como consecuencia, se promovería la *desacralización de la naturaleza* (Shiva, 1996) confiriendo al hombre la posibilidad —y el deber— de explotación económica de la naturaleza no-humana, que pasa a ser entendida como un mero *recurso* a su libre disposición. En contraste, el reconocimiento de la sacralidad y la atribución de dioses o espíritus a animales, cascadas, ríos, mares o a la propia tierra actúan en las religiones animistas en general como *restricciones culturales* que protegen a estos elementos de su simple destrucción.

La representación cosmológica judaico-cristiana del hombre como criatura superior y dominadora de la naturaleza, de hecho, está impresa en distintos pasajes de la Biblia. Desde el inicio, en el libro del “Génesis”, todas las demás criaturas, incluida la mujer, son presentadas como destinadas a servir al hombre¹⁰⁸. El hombre estaría, pues, legitimado a explotarlas en virtud de ser la única criatura creada a imagen y semejanza de Dios. White (1967), en este sentido, plantea que la representación cosmológica judeocristiana, más que simplemente posibilitar la existencia de un binarismo representacional entre el hombre y la naturaleza, determina que este dominio sea realizado por el hombre como un *deseo* de Dios, es decir, como un *mandamiento*¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Sadowski (2020) sostiene que el artículo "seminal" de White ha funcionado como un catalizador en el debate académico sobre la interrelación entre cristianismo y naturaleza, influyendo significativamente en el reconocimiento del carácter antiecológico atribuido al cristianismo.

¹⁰⁸ Afirma Dios en Génesis 1:26-27: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo. Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer” (Vaticano, 1990).

¹⁰⁹ Davi Kopenawa explica de este modo la diferencia *yanomami*: “Afastados de nós, os ancestrais dos brancos se tornaram muito numerosos e viveram com *Yoasi*, que lhes ensinou a destruir tudo. Já nossos ancestrais ficaram na floresta, junto com *Omama*, que nunca disse a eles que deviam queimar suas árvores, revirar seu solo ou sujar seus rios! Longe disso, entregou-lhes uma terra e rios bonitos e limpos. Ensinou-os a cultivar as plantas das roças para saciar a fome de seus filhos. Furou o chão para fazer jorrar as águas do mundo subterrâneo, para poderem matar a sede. Disse a eles: ‘Comam a caça, os peixes e os frutos da floresta! Alimentem-se do que suas roças produzirem: bananas, mandioca, batata-doce, macaxeira, cará e cana!’. Assim é. *Omama* deu—lhes boas palavras e os fez pensar com retidão. Ensinou-os a serem cuidadosos com a floresta, para não afugentar seu valor de fertilidade. Foi assim que sua beleza pôde continuar se mantendo até hoje” **[Lejos de nosotros, los antepasados de los blancos se hicieron muy numerosos y convivieron con Yoasi, quien les enseñó a destruirlo todo. Nuestros antepasados, en cambio, se quedaron en el bosque, junto con Omama, ¡quien nunca les dijo que quemasen sus árboles,**

White (1967) aclara, sin embargo, que la cosmología judaico-cristiana no siempre ha dado el mismo tratamiento a lo que se conoce como naturaleza. Al contrario, resalta que hubo un cambio significativo alrededor del siglo XIII. Argumenta que la Iglesia primitiva concebía a la naturaleza como un sistema simbólico que utiliza Dios para comunicarse con los hombres y que tal concepción actuaba como un obstáculo para el florecimiento de la ciencia tal cual la conocemos hoy. En el siglo XIII, sin embargo, la teología natural en el mundo occidental latino empezó a dejar de preocuparse por decodificar los símbolos de la comunicación de Dios con los hombres para convertirse en un esfuerzo por entender la mente de Dios a través del descubrimiento de cómo opera su creación en el mundo: las *leyes naturales* serían obra de la creación divina y podrían ser aprendidas

Es importante mencionar que, en este período, la intensificación del comercio y el crecimiento de los centros urbanos europeos, ligados a una naciente burguesía, dieron forma a la creación de distintas universidades, donde se desarrolló la producción de conocimiento a través de intensos debates teológicos. Conforme lo expuesto anteriormente, en el siglo XIII, dentro de la teología escolástica, se debatía el rescate de la filosofía aristotélica, a partir de la influencia musulmana ejercida especialmente por el pensamiento del filósofo musulmán Averroes. La “más importante síntesis” de los debates de este período, entre el pensamiento de Aristóteles, Agustín de Hipona y la teología escolástica, fue realizada por Tomás de Aquino, para quien la tradición averroísta y, por tanto, aristotélica, había sido transmitida por las escuelas de Toledo y Palermo (Álvarez-Uría, 2015, p. 50). La síntesis de Tomás de Aquino sirvió entonces de base para “articular la observación de la naturaleza y el pensamiento racional heredado de la tradición griega con los dogmas y valores de la fe cristiana” (Álvarez-Uría, 2015, p. 50).

revolviesen su suelo o contaminasen sus ríos! Lejos de eso, les dio una tierra y ríos hermosos y limpios. Les enseñó a cultivar plantas en los campos para saciar el hambre de sus hijos. Perforó la tierra para hacer fluir las aguas del inframundo, para que pudieran saciar su sed. Él les dijo: ¡Comed la caza, el pescado y los frutos del bosque! Aliméntate de lo que producen tus campos: plátano, yuca, boniato, yuca, ñame y caña de azúcar! Así es. *Omama* les dio buenas palabras y les hizo pensar con claridad. Les enseñó a tener cuidado con el bosque, a no ahuyentar su valor de fertilidad. Así podría seguir siendo su belleza hasta el día de hoy] (Kopenawa y Albert, 2015, p. 479). *Omama* es el demiurgo en la cosmología *yanomami* y, *Yoasi*, su hermano colérico y envidioso, responsable por los males de la humanidad. Kopenawa sostiene que el dios cristiano de los misioneros, *Teosi*, se identifica con *Yoasi*, a pesar de los intentos frecuentes de los evangelizadores de asociarlo con *Omama*.

Este catolicismo que recupera la filosofía aristotélica, y por tanto el uso de la *razón* que le permite al hombre observar el funcionamiento de la naturaleza, sin embargo, mantiene a la humanidad sumisa a la omnipotencia de su Dios, quien a su vez pasa a ser representado por la metáfora del “relojero del mundo”, es decir, el creador de las *leyes naturales*. Los actos aquí aún mantienen por tanto *causa* o *finalidad*, pues una metafísica cristiana/platónica aún se preserva y justifica la vida social e intelectual. La *razón* tomista se inscribe en este plan cosmológico, donde un Dios único, fuera del mundo, ordena como finalidad de la fe que el hombre, creado a su semejanza, domine la naturaleza no-humana y universalice este dominio a través de la *evangelización*, es decir, la conquista. Sin embargo, el rescate de la filosofía de Aristóteles no ocurre sin una motivación política. Álvarez-Uría (2015) plantea que este rescate se realiza, por un lado, por la necesidad de “competir” con el islam y, por otro, para frenar las corrientes aristotélicas internas de la propia Iglesia, que proponían el reconocimiento conceptual de un *hombre natural* que podría existir de manera autónoma a ella. Además, estos debates se desarrollaron en un contexto social donde las cruzadas militar-religiosas eran lanzadas contra musulmanes y herejes que enfrentaban los dogmas y la autoridad de la Iglesia¹¹⁰.

Con la conquista de América, sin embargo, la situación cambia radicalmente, y la revolución descrita en los capítulos anteriores ocurre, aunque sin que algunas de las premisas básicas de la cosmovisión cristiana —y por tanto europea— sean abandonadas. Por el contrario, la conquista intensifica de forma revolucionaria el proceso de cosificación de la naturaleza:

Tras el descubrimiento de América, tras la primera circunnavegación del globo terráqueo, los valores y la percepción occidental de la realidad entraron en un escenario nuevo caracterizado precisamente por la posibilidad misma de descubrir la propia existencia de una naturaleza natural autónoma, es decir, desgajada al fin de los códigos religiosos. El descubrimiento de la humanidad abrió por tanto la vía al nacimiento del mundo moderno. (Álvarez-Uría, 2015, p. 332)

El “segundo mundo” recién descubierto acelerará así el llamado proceso de apertura a la *secularización* de la producción de conocimiento, lo cual, como hemos visto, es más propiamente un proceso de *interiorización* de la religión (Bilbao, 1996). En

¹¹⁰ Es sintomático que los herejes se opusieran a dogmas estructurantes de la Iglesia, como el monoteísmo.

este sentido, es cierto que la motivación esencial para la discusión sobre el estatuto de los indígenas americanos en la disputa de Valladolid era la forma de acceso de las élites políticas y económicas europeas a los *recursos* naturales de los territorios americanos. La humanidad o no de los indígenas parece situarse en un plano teológico —y posteriormente técnico-jurídico— de interés esencialmente instrumental para el acceso a la tierra. Lo que se perseguía con todos los cambios y disputas en el ámbito de la teología europea era, en primer lugar, una forma de legitimar, en sus propios términos, una política para la empresa colonial de extracción de recursos para las metrópolis, pues incluso las posiciones teológicas más favorables a los indígenas entendían como legítima la posibilidad de ejercer la evangelización y conversión de los indígenas —es decir, dominación— y el comercio —es decir, explotación.

Por otro lado, toda la discusión teológica sobre el estatuto de las tierras americanas se llevó a cabo bajo conceptos y nociones jurídicas estrictamente europeas y antropocéntricas derivadas de la cosmología cristiana, como “dominio” y “posesión”, lo que a menudo se traduce en una trampa eurocéntrica en los análisis históricos sobre la cuestión¹¹¹. Los términos europeos —y cristianos— sobre los cuales se realizaba el debate fueron, en realidad, impuestos en la disputa de Valladolid y en los debates previos y posteriores a ella desde una perspectiva colonial que consideraba toda la epistemología local como *inferior, bárbara o no civilizada*. Estos términos, a su vez, incorporaban la noción binaria de separación y dominio del hombre sobre la naturaleza no-humana. Consecuentemente, los debates teológicos concluyeron que la tierra, es decir, la naturaleza no-humana recién “descubrimiento” en América, tendría el estatus jurídico de *res nullius* o *terra nullius*, siendo así conferida por Dios al Papa, quien a su vez la transferiría a los emperadores a través de distintas bulas papales.

Álvarez-Uría (2015), por tanto, al centrarse en el “descubrimiento” de una *humanidad universal* sin hacerse cargo del hecho de que esta humanidad recién encontrada representaba solo a una humanidad europea, blanca y masculina, que se afirmaba mediante la oposición y negación de los indígenas y de la mujer, deja de mostrar también que la *humanidad universal* recién descubierta por los europeos se afirmaba necesariamente en oposición a la naturaleza no-humana, en un binarismo típico de una cosmovisión cristiana muy específica y hasta entonces provinciana. Los teólogos de la

¹¹¹ Viveiros de Castro (2017, p. 5) afirma que: “*Pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena*” [*Pertenecer a la tierra, en lugar de ser propietario de ella, es lo que define al indígena*].

Escuela de Salamanca y otros centros de pensamiento católico, al promover finalmente la ruptura de la unidad cosmológica aristotélica que, en última instancia, aún existía en el pensamiento tomista, permitieron una individuación de la humanidad y su separación definitiva del cosmos, liberándola así de toda heteronormatividad justificada en lo sobrenatural. Esto promovió el extrañamiento del individuo respecto al mundo, es decir, el hombre tomó el lugar del Dios cristiano, posicionándose fuera y por encima ¹¹² del mundo. El mandamiento bíblico de dominio antropocéntrico, por tanto, no solo permanece, sino que se intensifica, y en este sentido podemos decir que la relación de poder que se configura sobre toda la naturaleza americana, incluyendo la humana, es una relación de tipo colonial.

Esa separación final del hombre del orden cósmico por parte de los teólogos de la Escuela de Salamanca y otros centros cambió profundamente el modo en que los europeos comprendían el mundo. El conocimiento y la comprensión del mundo ya no serían “un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos” (Lander, 2000, p. 5). El mundo pasaría a ser “un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones contruidos por la razón” (Lander, 2000, p. 5). Esta nueva cosmovisión —o más propiamente la *visión escindida del cosmos*— que se inaugura en el imaginario social europeo con la conquista de América, se desplegaría en el pensamiento científico moderno.

La revolución científica y los desarrollos posteriores que se producen a partir del siglo XVII, como el positivismo y el iluminismo, ocurren ya en un contexto de extractivismo intenso y continuo de *recursos* de las colonias. En este momento, la naturaleza alcanza en el imaginario social colonial su grado más avanzado de cosificación y sumisión al hombre:

La naturaleza es tan solo extensión y movimiento, es pasiva, eterna y reversible, mecanismo cuyos elementos se pueden desmontar y después relacionar bajo la forma de leyes, sin tener otra cualidad o dignidad que nos impida revelar sus misterios, desvelamiento que no es contemplativo, más bien activo, ya que apunta a conocer la naturaleza para dominarla y

¹¹² La propia cartografía del planeta reproduce este ideario al situar Europa en el norte.

controlarla. Como dice Bacon, la ciencia hará de la persona humana “el señor y el poseedor de la naturaleza”. (Santos, 2009, p. 23)¹¹³

Los elementos de la naturaleza no-humana, *desacralizados*, serán considerados *recursos* para la actividad económica. El término *recurso*, que antes significaba "vida" con toda su capacidad de autogeneración y que implicaba una relación de reciprocidad y cuidado por parte de la humanidad (Shiva, 1996)¹¹⁴, pasa a entenderse como un depósito de materias primas disponibles para su transformación en mercancías para el *progreso*. Hubo en este momento una resemantización del término —o una "quiebra conceptual", como lo denomina Shiva (1996, p. 319): “Con la capacidad de regeneración agotada, la actitud de reciprocidad ha perdido también su fundamento: es ahora simplemente la creatividad y diligencia humanas las que impartirán valor a la naturaleza¹¹⁵”. Según ella, esto se debe a que “los recursos naturales requieren ser 'desarrollados'¹¹⁶” (p. 319). Un requerimiento que aparece como desdoblamiento histórico del mandamiento bíblico.

Un análisis importante y consistente sobre la relación de dominio de la humanidad sobre la naturaleza, como factor estructurante del pensamiento iluminista y de la ciencia, fue elaborado en 1944 desde la teoría crítica por Horkheimer y Adorno en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (2006). Para ellos, la representación binaria

¹¹³ Es revelador observar en diversos pasajes de las obras de Bacon, Descartes y otros teóricos de la época cómo el lenguaje articula una representación de la naturaleza como pasiva y subordinada. Por un lado, se asocia a la naturaleza con el género femenino o con lo salvaje no civilizado, y por otro, se sitúa normativamente al científico en un rol dominador y civilizador.

¹¹⁴ “Recurso (*resource* en inglés) originalmente significaba vida. Su raíz es el verbo latino, *surgere*, que evocaba la imagen de una fuente que continuamente surgía del suelo. Como una fuente, un 're-curso' surge una y otra vez, aun cuando ha sido repetidamente usado y consumido. El concepto destacaba de esta manera el poder de autoregeneración de la naturaleza y llamaba la atención a su prodigiosa creatividad. Además, implicaba una antigua idea sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza - que la tierra otorgaba dones a los humanos quienes, a su vez, debían estar bien avisados de mostrar diligencia para no sofocar su generosidad. En los tempranos tiempos modernos, 'recurso', en consecuencia, sugería reciprocidad a la vez que regeneración” (Shiva, 1996, p. 318).

¹¹⁵ Es importante destacar que las distintas "teorías del valor" elaboradas en la ciencia económica a partir de Adam Smith han mantenido oculto el papel de la naturaleza en la producción de valor. Para Adam Smith, por ejemplo, la creación de valor y el crecimiento económico se producirían únicamente en virtud de la división social del trabajo y la organización de la producción. La extracción de materias primas de las colonias, que ha sido un factor clave en el crecimiento económico en los centros capitalistas, fue ignorada por Smith (Charbonnier, 2021). Karl Marx, como crítico de Smith, a pesar de haber reconocido la "fórmula trinitaria" que incluye tierra, trabajo y capital como factores estructurantes de su teoría, centró su análisis en la dialéctica capital-trabajo, lo que llevó a los autores marxistas a seguir la misma línea (Coronil, 2000). La recuperación del papel de la "tierra" en la teoría del valor marxista ha sido formulada recientemente por algunos autores marxistas, entre los que destaca Kohei Saitō (2017).

¹¹⁶ La idea de “desarrollo”, tal como la conocemos hoy, no surgirá sino hasta el siglo XX, como se discutirá en el capítulo siguiente.

humanidad/naturaleza y el dominio del primero sobre la segunda se posiciona como la característica principal de la modernidad¹¹⁷. Sobre Bacon y la ciencia, afirman:

La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Solo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos (Horkheimer y Adorno, 2006, p. 60)

Este dominio sobre la naturaleza¹¹⁸, según lo que hemos visto y según expresan los autores en la obra mencionada, se ejerce a través de una supuesta *desmitologización* del mundo por el iluminismo, que representa toda la realidad a través de los números y la cuantificación matemática. Como una especie de herencia de los últimos escritos de Platón, la equiparación de las ideas con números resurge como paradigma de la producción de conocimiento, del mismo modo que el *intercambio de mercancías* y la *justicia burguesa*, según los autores. La sociedad burguesa —y, por tanto, la *colonialidad* y su modo propio de conocer, es decir, la *ciencia*, o la *colonialidad del saber*— solo puede funcionar a través de esta operación previa, que permite que todo lo heterogéneo sea comparable al ser representado por grandezas abstractas.

El resultado es que el propio sujeto es alienado, *extrañado* de aquello sobre lo que se ejerce el poder. No solo el sujeto, sino también el pensamiento y la ciencia. El proceso de conocimiento, representado por la ciencia en el iluminismo, al buscar liberar al hombre de las coerciones representadas por el mito, atribuyéndole la capacidad de dominio sobre la naturaleza, acaba por atraparlo en su propia *ley natural*, pues el principio de inmanencia bajo el cual se declara en contra de la imaginación mítica, que todo acontece como repetición, no es otra cosa que el propio “principio del mito” (Horkheimer y Adorno, 2006, p. 67). Según los autores, el dominio proporcionado al hombre sobre la naturaleza, que traduce la conquista de ésta por un *ego conquiro/cogito* del

¹¹⁷ Herbert Marcuse, en la misma línea, ha afirmado que el “poder sobre la naturaleza” se confunde con el concepto de civilización (Marcuse, 1983, p. 89).

¹¹⁸ Reconocen los autores, desde el inicio de la obra, que: “hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad” (Horkheimer y Adorno, 2006, p. 58).

colonizador/científico, acaba por volverse contra el propio sujeto dominador, reduciéndolo a mero sustrato de dominio.

Cuando se habla de un proceso de exteriorización de la naturaleza, también estamos hablando de la exteriorización del hombre de sí mismo. El control y dominio sobre los cuerpos —la naturaleza humana— para el trabajo, descritos en el apartado anterior, son paralelos al dominio y explotación de los *recursos* naturales —la naturaleza no-humana¹¹⁹,— y ambos se ejercen a través de un mismo patrón de poder, asociado a un saber colonial bajo la lógica de la acumulación de capital¹²⁰. En este punto, es muy significativo que el propio término *recurso*, ya resemantizado para designar inventarios de materia amorfa para la producción económica, haya pasado a ser utilizado en la organización de la producción capitalista para designar a los trabajadores. Los *recursos humanos* traducen, por tanto, una forma colonial de representar a las personas trabajadoras como objetos —amorfos y vacíos— sobre los cuales se ejerce el dominio, haciendo que la *causa*, que es la vida, sea olvidada en nombre del *método*, que es el trabajo enajenado.

Es importante verificar cómo ese proceso de consolidación del saber científico, basado en el dominio de la naturaleza, ocurre conjuntamente con los procesos más típicamente materiales de segregación de la humanidad de la tierra, donde ejercía comunidad¹²¹. En las colonias, los indígenas son representados de forma escindida de la tierra y de ella son alejados. La “propiedad” jurídica de las tierras coloniales se atribuye al imperio como forma de legitimar la conquista y el dominio. En las metrópolis coloniales, los campesinos también son separados de las tierras comunales para

¹¹⁹ Marx plantea en sus “Manuscritos Económicos-Filosóficos” que la *naturaleza exterior* sería el *cuerpo inorgánico* del hombre: “El hombre vive de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe permanecer en un proceso continuo, a fin de no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre depende de la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza” (Marx, 2004, p. 112).

¹²⁰ Maldonado-Torres (2007, p. 135) afirma que: “podría plantearse la colonialidad como discurso y práctica que simultáneamente predica la inferioridad natural de sujetos y la colonización de la naturaleza, lo que marca a ciertos sujetos como dispensables y a la naturaleza como pura materia prima para la producción de bienes en el mercado internacional. La colonialidad aparece, de esta manera, como el horizonte necesario para la exploración de los límites de las ciencias europeas”.

¹²¹ “Aunque es bien sabido que la antropología y la teoría social contemporánea (postestructuralista o postmoderna) son también reticentes al uso de “comunidad”, (...) es cada vez más evidente que este concepto está surgiendo con fuerza en la última década desde diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo: intelectuales y activistas indígenas y afrodescendientes especialmente en México, Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú; intelectuales y académicos vinculados con movimientos, especialmente indígenas y en menor medida afros y campesinos; los feminismos decoloniales; y, de algunos espacios académicos con raíces en la antropología, la ecología y la filosofía” (Escobar, 2014, p. 50).

convertirse en trabajadores asalariados, mientras las mujeres campesinas son subyugadas a las tareas de “reproducción” social no remunerada¹²². Este proceso fue denominado por Marx como *acumulación primitiva* u *originaria*. Si en América los *recursos naturales* eran objeto de pillaje —con la explotación del trabajo indígena y después africano y europeo—, en Europa los campesinos fueron separados de la tierra que tradicionalmente cultivaban a través de los *cercamientos* para transformarse en trabajadores asalariados¹²³.

Sin embargo, la propia denominación de *acumulación primitiva* conlleva un sesgo eurocéntrico —y, por lo tanto, antropocéntrico— al interpretarse que todo este proceso sería *previo* y *preparatorio* al advenimiento del capitalismo, aquí considerado como una fase posterior en la línea del *progreso*, idea que funcionará como un aspecto de la *colonialidad del saber*, como veremos. Fue Rosa Luxemburgo, en su obra *La acumulación de capital*, escrita en 1913, quien, al analizar el papel de la naturaleza humana y no-humana en las colonias, elaboró de manera más profunda la noción de que la acumulación de capital no es posterior a una *acumulación primitiva* en las colonias¹²⁴, sino que se trata de un mismo y continuo proceso que se desarrolla bajo formas distintas en las colonias y en las metrópolis, especialmente con grados distintos de violencia. Me permito incluir una larga cita que parece imprescindible para tratar la relación entre acumulación de capital y colonización de la naturaleza humana y no-humana:

¹²² Charbonnier (2021, p. 47) explica cómo el horizonte americano fue decisivo para la legitimación de la concentración de tierras en Europa durante los cercamientos, bajo el concepto de “propiedad” tal como lo elaboró Locke: “Obviously, it is the American context that makes it acceptable for some to accumulate land rent, since others always have the possibility of obtaining the full ownership of new land. The spatial abundance of America, considered as unexploited and therefore wasted by its first occupants, thus becomes the condition of possibility for a system whose inequalities character is just an accidental effect of commercial contracts”. Desde el punto de vista aquí desarrollado se entiende que la consideración de que la tierra en América era “inexplorada” y “desperdiciada” requiere una operación mental previa de orden etnocéntrico. El surgimiento de la clase trabajadora asalariada en Europa y, consecuentemente, de todo el ordenamiento jurídico burgués depende, por tanto, de una clasificación previa de la población mundial en términos raciales. Este aspecto, como planteado anteriormente, forma parte del mismo patrón de poder colonial que se ejerce sobre la naturaleza no-humana.

¹²³ “Una mirada más atenta de la descripción que hace Marx de la acumulación originaria revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad – común, colectiva, estatal, etc. – en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. El estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos” (Harvey, 2005, p. 113).

¹²⁴ Alimonda (2011) defiende que Luxemburgo, en este punto, ha realizado una “ruptura” con el pensamiento marxista anterior.

la acumulación capitalista tiene, como todo proceso histórico concreto, dos aspectos distintos. De un lado, tiene lugar en los sitios de producción de la plusvalía (en la fábrica, en la mina, en el fundo agrícola y en el mercado de mercancías). Considerada así, la acumulación es un proceso puramente económico, cuya fase más importante se realiza entre los capitalistas y los trabajadores asalariados, pero que en ambas partes, en la fábrica como en el mercado, se mueve exclusivamente dentro de los límites del cambio de mercancías, del cambio de equivalencias. Paz, propiedad e igualdad reinan aquí como formas, y era menester la dialéctica afilada de un análisis científico para descubrir, cómo en la acumulación el derecho de propiedad se convierte en apropiación de propiedad ajena, el cambio de mercancías en explotación, la igualdad en dominio de clases. El otro aspecto de la acumulación del capital se realiza entre el capital y las formas de producción no capitalistas. Este proceso se desarrolla en la escena mundial. Aquí reinan, como métodos, la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra. Aparecen aquí, sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión, la rapiña. (...) Los dos aspectos de la acumulación del capital se hallan ligados orgánicamente por las condiciones de reproducción del capital mismo, y sólo de ambos reunidos sale el curso histórico del capital. (Luxemburgo, 2007, p. 224)

Más recientemente, dentro de la tradición marxista, ha sido David Harvey (2005) quien, refiriéndose a la interpretación de Luxemburgo del concepto, trabajó cambiando la terminología de *acumulación por desposesión*. Esto le permitió observar que ya no se trata de una forma de acumulación anterior o externa al capitalismo, sino que es esencial para su reproducción, especialmente en momentos de sobreacumulación de capital. Más aún, Harvey plantea que la *acumulación por desposesión* en la contemporaneidad adquiere formas completamente nuevas, que proporcionan la completa mercantilización —y, por lo tanto, colonización— de la naturaleza, y, consecuentemente, la destrucción de los modos de vida comunitarios¹²⁵.

Viveiros de Castro, desde la antropología, al referirse a los procesos recientes de expoliación de tierras indígenas en Brasil, llega a una conclusión semejante,

¹²⁵ “El énfasis en los derechos de propiedad intelectual en las negociaciones de la OMC (el denominado acuerdo TRIPS) marca los caminos a través de los cuales las patentes y licencias de materiales genéticos, plasma de semillas, y cualquier forma de otros productos, pueden ser usadas contra poblaciones enteras cuyas prácticas de manejo ambiental han jugado un papel crucial en el desarrollo de estos materiales. La biopiratería es galopante, y el pillaje del stock mundial de recursos genéticos en beneficio de unas pocas grandes empresas multinacionales está claramente en marcha. La reciente depredación de los bienes ambientales globales (tierra, aire, agua) y la proliferación de la degradación ambiental, que impide cualquier cosa menos los modos capital-intensivos de producción agrícola, han resultado de la total transformación de la naturaleza en mercancía. La mercantilización de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual supone la total desposesión” (Harvey, 2005, p. 114).

mostrando cómo la separación de los indígenas de la tierra en los procesos actuales, ejecutados bajo la lógica de la acumulación de capital *por desposesión*, es la condición primordial para la colonización que aún avanza sobre sus territorios y cuerpos:

era sim preciso de qualquer jeito desindianizá-los, transformá-los em “trabalhadores nacionais”¹²⁶. Cristianizá-los, “vesti-los” (como se alguém jamais tenha visto índios nus, a esses mestres do adorno, da plumária, da pintura corporal), proibir-lhes as línguas que falam ou falavam, os costumes que os definiam para si mesmos, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração. **Mas, acima de tudo, cortar a relação deles com a terra.** Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque **sem pobres não há capitalismo**, o capitalismo precisa de pobres, como precisou e ainda precisa de escravos. A acumulação dita “primitiva” não é um episódio das longínquas origens brutais do capitalismo, mas sua condição imanente: o capitalismo só cresce pelas pontas aprofundando ao mesmo tempo suas raízes sinistras nas minas de coltan do Congo, nas sweat-shops de São Paulo ou Mumbai, e nos 150 milhões de migrantes internos na China em regime de trabalho semi-escravo. Enfim, e sobretudo, ele prospera por via da exploração da Terra, a natureza “grátis” oferecida por Deus para o uso e abuso do “Homem”, isto é, por via da devastação generalizada do planeta. Transformar o índio em pobre **[Era necesario, de cualquier manera, desindianizarlos, convertirlos en "trabajadores nacionales". Cristinizarlos, "vestirlos" (como si alguien hubiera visto alguna vez a los indígenas desnudos, a estos maestros del adorno, de la plumería, de la pintura corporal), prohibirles las lenguas que hablan o hablaban, los costumbres que los definían para sí mismos, someterlos a un régimen de trabajo, policía y administración. Pero, sobre todo, cortar su relación con la tierra. Separar a los indígenas (y a todos los demás pueblos indígenas) de su relación orgánica, política,**

¹²⁶ No es una mera coincidencia que el primer órgano estatal brasileño destinado a la protección de los pueblos indígenas, creado a comienzos del siglo XX, es decir, casi un siglo después de la independencia política de Portugal, también estuviera encargado de transformarlos en trabajadores asalariados. Este órgano fue creado en 1910 bajo la denominación “Servicio de Protección a los Indígenas y Localización de Trabajadores Nacionales (SPILTAN)”. Las atribuciones referentes a la “localización de trabajadores nacionales”, cuyo objetivo inicial era “integrar” a los indígenas en la sociedad brasileña, fueron trasladadas a un órgano específico en 1918 y, posteriormente, al Ministerio del Trabajo en 1930.

social, vital con la tierra y con sus comunidades que viven de la tierra — esta separación siempre ha sido vista como condición necesaria para transformar al indígena en ciudadano. En ciudadano pobre, naturalmente. Porque sin pobres no hay capitalismo, el capitalismo necesita pobres, como necesitó y aún necesita esclavos. La acumulación llamada "primitiva" no es un episodio de los lejanos orígenes brutales del capitalismo, sino su condición inmanente: el capitalismo solo crece en sus extremos profundizando al mismo tiempo sus raíces siniestras en las minas de coltán del Congo, en los sweat-shops de São Paulo o Mumbai, y en los 150 millones de migrantes internos en China en régimen de trabajo semi-esclavo. En fin, y sobre todo, prospera a través de la explotación de la Tierra, la naturaleza "gratis" ofrecida por Dios para el uso y abuso del "Hombre", es decir, a través de la devastación generalizada del planeta. **Convertir al indígena en pobre]** (Viveiros de Castro, 2017, p. 5)

Por otro lado, podemos tratar como fenómeno ligado a la separación del hombre de la tierra la concentración poblacional en los centros urbanos, que posibilita la consolidación de un antagonismo entre campo y ciudad en la modernidad, actuando, de alguna forma, como una especie de analogía a la separación de cuerpo y mente. La urbanización se fijará en el imaginario social moderno como un fenómeno representativo del *progreso*. La ascensión de la burguesía será acompañada por la hegemonía de su propio ideario naciente. Por otro lado, el campo pasará a ser representado bajo la misma idea de *progreso* lineal, pero relacionado con el pasado. Las élites urbanas europeas se constituirán análogamente como la mente que ejercerá el dominio colonial sobre el cuerpo constituido por indígenas, mujeres, trabajadores y la naturaleza no-humana. Marx y Engels percibieron y plantearon claramente el antagonismo campo/ciudad como uno de los aspectos centrales del capitalismo y de la división del trabajo, a pesar de su sesgo eurocéntrico basado en la *idea de progreso*, que imprimiría un tránsito histórico necesario y lineal de la *barbarie* a la *civilización*:

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contraposición entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta llegar a nuestros días (...) La contraposición entre la ciudad y el campo solo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del

trabajo, por una determinada actividad que le viene impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente este antagonismo de intereses. El trabajo vuelve a ser aquí lo fundamental, el poder *sobre* los individuos, y mientras exista este poder, tiene que existir necesariamente la propiedad privada. **La abolición de la antítesis entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad (...).** La separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad sobre la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y en el intercambio. (Marx y Engels, 2014, p. 42-43)¹²⁷

Son en los centros universitarios localizados en las ciudades, en cuanto representantes del pensamiento —aunque inicialmente teológico—, ligados a la burguesía naciente, donde se elabora todo un nuevo ideario político moderno. Después de hacer referencia a cómo un aspecto antropocéntrico de la cosmología europea y cristiana, radicalmente transformada por el “descubrimiento” del “segundo mundo”, fue convertido en el saber *secularizado* y universal que es el conocimiento científico, que acompaña el dominio material colonial sobre las naturalezas —tierras y cuerpos—, parece importante tratar el hecho de cómo este nuevo ideario filosófico, y especialmente jurídico, se consolida en la modernidad. Si por un lado la modernidad capitalista se constituye induciendo la transformación de la tierra y del trabajo en *mercancías ficticias*¹²⁸, como

¹²⁷ La escisión entre campo y ciudad aparece en la obra marxiana como uno de los aspectos centrales de su análisis sobre la “ruptura metabólica” provocada por el capitalismo. En la actualidad, dentro del campo de la ecología marxista, la “ruptura metabólica” designa una de sus tendencias, conocida como la “Escuela de la ruptura metabólica” o “teoría de la ruptura metabólica”, de la cual Bellamy-Foster (2004) es uno de sus principales teóricos.

¹²⁸ De forma análoga a lo expresado por Horkheimer y Adorno (2006, p. 58), quienes afirman que el dominio sobre la naturaleza solo se realiza, de hecho, como representación, Polanyi sostiene que la transformación de la naturaleza humana —*trabajo*— y no-humana —*tierra*— en mercancía siempre tiene un carácter *utópico*, en el sentido de ficticio:

“Lo que nosotros denominamos la tierra es un elemento de la naturaleza inexorablemente entrelazado con las instituciones del hombre; la empresa más extraña de todas las emprendidas por nuestros antepasados consistió quizás en aislar a la tierra y hacer de ella un mercado. Tradicionalmente, la mano de obra y la tierra no estaban separadas; la mano de obra formaba parte de la vida; la tierra continuaba siendo una parte de la naturaleza; vida y naturaleza formaban un todo articulado. La tierra estaba así ligada a las organizaciones fundadas en la familia, el vecindario, el oficio y la creencia - con la tribu y el templo, la villa, la guilda y la iglesia-. (...) Y, dado que estos factores son inseparables de los elementos que constituyen las instituciones humanas, el hombre y la naturaleza, resulta fácilmente visible que la economía de mercado implica una sociedad en la que las instituciones se subordinan a las exigencias del mecanismo del mercado. Esta proposición es utópica, no sólo en lo que se refiere a la tierra sino también en lo que concierne a la mano de obra” (Polanyi, 1997, p. 291).

bien mostró Polanyi en el recorrido histórico presente en *La gran transformación* (1997), por otro se fundamenta y es apoyada por el proceso extractivista ejercido sobre la tierra —y sus *affordances*— iniciado con la colonización, como bien describe Pierre Charbonnier en su reciente obra *Affluence and Freedom: An Environmental History of Political Ideas* (2021):

If we have to go back so far, this is because the political arrangements between humans, territories, resources and living beings that we know and in which we still move largely took shape in that period. **In the seventeenth century, at a time when political thought was bursting with ideas about the conquest of new lands**, how to share them out, how to work them more efficiently and, more generally, how to lay down the rules for their use, it was almost impossible to differentiate between the ordering of the world and the search for the right standards in civil society. **What the philosophical and legal tradition has gradually fallen into the habit of calling sovereignty and property merges into the takeover of nature.** (Charbonnier, 2021, p. 30)

El título de la obra de Charbonnier es sugerente ya que invierte el orden de los términos tradicionales, sustituyendo la *historia política de las ideas ecológicas* por la *historia ambiental de las ideas políticas*. El autor deja de situar el nacimiento de la cuestión ecológica en las preocupaciones ambientales surgidas en la década de los 60 del siglo XX, para posicionarla estratégicamente en la conquista del “nuevo mundo”. Este cambio es necesario, según él, para demostrar cómo los arreglos que se consolidaron a partir del siglo XVI entre la tierra y la humanidad posibilitaron el surgimiento —y su sostenimiento hasta la actualidad— de todo un ideario político y un sistema de derechos modernos, fundados, según el autor, en las nociones políticas modernas de *abundancia* y *libertad*. Charbonnier plantea que la nueva forma de relación material y jurídica que se configura entre espacios y recursos, tanto en los países europeos como en sus colonias, que termina representando a una naturaleza “productiva, conocida y estable” —y por tanto abundante—, funciona como una estructura general en la cual son inscritos los ideales denominados políticos:

To assert that political ecology is based on a historical line that leads us to such issues is also to suggest that the labour question has a deep affinity with the way in which the material world has been endowed with a central political value. Social relations are thus closely related to, and in fact inseparable from, relationships with nature. The massive transformation of the material structure

of societies, as a result of the new ways of relating to space and resources that have developed in European countries and their colonies, has been central to the reconfiguration of working conditions, and thus of social dynamics. While it is true that the construction of modern industrial societies has not been indifferent to the physical and living environment in which they have spread, this is simply because the hope of a relationship with a prosperous world, one that is under our control and can provide us with security – in other words, the development of a nature that is productive, familiar and stable – has functioned as a general framework in which ideals more commonly considered to be political have been embedded. (Charbonnier, 2021, p. 12)

La *abundancia* es definida, por una vía, como el anuncio de la eliminación de la presión por las necesidades, provocando la obsolescencia del motivo del actuar humano: el fin del “problema económico”, tal como lo definió Keynes¹²⁹. Por otra vía, la noción de *abundancia* puede, según Charbonnier, estar relacionada no con la desaparición de la economía, sino con la exigencia de la disciplina para el trabajo y la aceptación de un control racionalizado sobre los deseos y gastos de las personas; es decir, como una forma de penetración de la economía de la acumulación en todas las esferas de la existencia, conforme lo sistematizó Max Weber¹³⁰. Este ideal, en su forma “alegre” o “austera”, como lo expresa Charbonnier, se articula con una racionalidad política específica que es la *autonomía*, de la cual derivan las nociones vecinas de *libertad* (esencialmente individual) y de *emancipación* (que se refiere a la adquisición de derechos como una orientación histórica colectiva)¹³¹.

Al analizar un largo periodo histórico posterior a la conquista, Charbonnier muestra cómo estos ideales políticos se van consolidando, especialmente con la síntesis

¹²⁹ “Keynes, for example, described the future of capitalism as based on the tendency to abolish the ‘economic problem’, namely the incentive to act that constitutes subsistence and which natural evolution has imprinted on us. Once they have reached a stationary condition, humans will have to redirect their original economic impulses and, according to Keynes, convert them into a spirit of leisure. Deprived of the ancestral reason of lack, humans will have to learn to make nonproductive use of their acquisitive instincts and cultivate nonrival and fully integrative occupations, or else persist in anachronistic economic attitudes. The foresight and depth of these analyses do not detract from the fact that they are largely utopian: the real reduction in working time necessary to meet basic needs makes all the more surprising our persistent attachment to economic incentives” (Charbonnier, 2021, p. 24).

¹³⁰ Como veremos más adelante, este tema será conceptualizado por algunos autores, entre ellos Kathi Weeks (2020), como la “ideología del trabajo”.

¹³¹ Recuerdo que en los capítulos anteriores se ha tratado de evidenciar cómo el ideal moderno de *autonomía* se formó a partir de las discusiones teológicas europeas vinculadas al surgimiento de una burguesía urbana letrada, fuertemente impactada por el “descubrimiento” de América.

que proporciona el iluminismo, en una esfera completamente separada de la esfera de la naturaleza no-humana, como si tuviesen una dinámica completamente endógena y autónoma¹³².

Charbonnier también expone cómo, junto con la *autonomía*, se van construyendo bajo la bandera de los *derechos humanos* una serie de otros ideales políticos, como la *igualdad*, la *libertad* y la *propiedad*, a los cuales podemos añadir otros derechos presentes en los catálogos contemporáneos nacionales o internacionales de *derechos humanos*, incluyendo los derechos laborales. El espacio de lo político se transforma semánticamente, de modo que oculta su relación con la tierra¹³³.

Esta constatación nos permite construir un argumento análogo al defendido por Silvia Federici en *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* (2018) cuando explica cómo el salario pagado a los trabajadores varones actúa como un mecanismo articulador de la explotación de los trabajos de cuidados ejercidos por las mujeres en los hogares. Al dividir a los trabajadores entre quienes lo reciben — los varones— y quienes no —las mujeres—, se promueve la dependencia de las mujeres y el dominio patriarcal de los hombres. De manera semejante, podríamos entender que el salario también actúa como un mecanismo antropocéntrico relacionado con la explotación de la naturaleza. Es decir, para que exista el salario, entendido como remuneración destinada al consumo en el mercado, es necesaria una operación conjunta de separación y desacralización de la naturaleza no-humana, que pasa a representarse como mero recurso destinado a la explotación económica capitalista, tanto en la producción como en el consumo. En este sentido, el salario sería un medio esencial a través del cual se impone a los ciudadanos, sin que se den cuenta, el papel de agentes de la *Sexta Gran Extinción*,

¹³² Más tarde, incluso las ciencias sociales se configurarán bajo el mismo paradigma: “society aims, through this demand, to constitute an order absolutely independent of any exogenous determination, to appear as a reality *sui generis* from an ontological and historical point of view. It owes its reality to nothing other than itself, and its movement over time is the product of an orientation that it gives to itself, in complete transparency. The requirement of autonomy therefore supposes on the part of the social an ability to withdraw into itself in order to discover in itself the source of a normativity which it will then unfold in the form of law” (Charbonnier, 2021, p. 25-26).

¹³³ Marx, en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, expone cómo, en el feudalismo, lo “político” aún estaba esencialmente relacionado con la tierra, considerada como el *cuerpo inorgánico* de su señor: “La dominación de la propiedad privada comienza con la propiedad de la tierra, esta es la base de aquella. Pero, en la propiedad feudal de la tierra, al menos el señor aparece como rey de la propiedad de la tierra. Del mismo modo, existe todavía la apariencia de una relación entre el propietario y la tierra más íntima que la de la mera riqueza material. La parcela se individualiza a través de su señor, tiene su rango, es una baronía o un condado a través de él, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus relaciones políticas, etc. Aparece como el cuerpo inorgánico de su señor” (Marx, 2004, p. 98).

de la cual habla Latour (2020). Es por esta razón que Charbonnier (2021) plantea que, para contener y dar respuesta a la actual crisis ambiental, no basta con *descarbonizar la economía*. Por el contrario, defiende la necesidad de descarbonizar también las democracias, a lo cual me gustaría añadir el imperativo de *descolonizar el imaginario*¹³⁴.

Charbonnier (2021) describe, por otro lado, cómo el dominio moderno/colonial ha servido también de base sobre la cual se estableció el *horizonte emancipatorio* de los movimientos *progresistas*, lo que acaba por atraparlos, de algún modo, en la propia dinámica política colonial y *no aterrizada* del *saber/poder/ser*¹³⁵. Bruno Latour (2020) en esta dirección, señala que la separación epistemológica —y política— moderna entre humanidad y naturaleza, según él iniciada en el siglo XVI, ha representado un factor de inmovilidad, por un lado, para los movimientos políticos “progresistas”, incluidos los socialistas, y por otro, para los propios movimientos en defensa de la naturaleza, pues la naturaleza, entendida como objeto exterior visto de lejos, es incapaz de provocar “conmociones políticas”. De hecho, la supresión de la cuestión de la tierra en las formulaciones políticas modernas, aunque “progresistas”, ha generado repetidas derrotas para este campo¹³⁶.

Como se puede observar, no hay precisamente novedad en los argumentos de Charbonnier (2021) en lo que se refiere al binarismo moderno naturaleza/humanidad. Además de Latour (2020), diversas teóricas *ecofeministas*, incluidas Shiva (1996), Shiva

¹³⁴ “Moving away from ecological forcing and decarbonizing the economy implies a total redefinition of what society is, a rearrangement of relations of domination and exploitation and a redefinition of our expectations of justice. In other words, it is the democratic organization and the aspirations that sustain it that need to be decarbonized – not just the economy. Gaining access to ‘prosperity without growth’, to use the title of a famous work, is the result not of a technological solution but of a political transformation whose historical equivalents are to be sought in the great technological and legal revolutions that founded modernity and served as a laboratory for our shared ideals. Climate change and the disruption of eco-evolutionary dynamics are therefore not crises of nature, but events that require a redefinition of the project of autonomy” (Charbonnier, 2021, p. 10).

¹³⁵ “Pode mesmo parecer estranho, mas quando os Modernos falam de política, nunca sabemos em qual domínio prático eles a situam. Em suma, ‘a análise concreta da situação concreta’, como Lênin costumava dizer, nunca é suficiente. A ecologia sempre disse aos socialistas: ‘Se esforcem um pouco mais, senhores e senhoras materialistas, para se tornarem enfim materialistas!’” **[Puede parecer extraño, pero cuando los Modernos hablan de política, nunca sabemos en qué dominio práctico la sitúan. En resumen, “el análisis concreto de la situación concreta”, como solía decir Lenin, nunca es suficiente. La ecología siempre ha dicho a los socialistas: “¡Esfuércense un poco más, señores y señoras materialistas, para convertirse finalmente en materialistas!”]** (Latour, 2020).

¹³⁶ Polanyi ya había analizado (1997), en esta misma línea, cómo desde el siglo XIX la operación de ocultamiento de la relación de interdependencia entre la política y la tierra permitió que las demandas de los sectores campesinos fueran cooptadas por el conservadurismo reaccionario, precisamente porque estos sectores reivindicaban dicha relación como un elemento central de sus exigencias, a diferencia de los sectores “progresistas”.

y Mies (1998) y Merchant (1989) han relacionado las formas modernas de dominio sobre la naturaleza y sobre las mujeres, concluyendo que se trata de un fenómeno único. Como vimos, la naturaleza ha sido *generizada* en su construcción moderna/colonial, siendo la propia relación entre la ciencia y la naturaleza descrita en términos de la dualidad masculino/femenino. Desde la perspectiva de esta investigación, que parte de los *estudios decoloniales* que reconocen la *heterogeneidad histórico-estructural* (Quijano, 1989), podemos definir que la relación binaria entre humanidad y naturaleza, al igual que todos los binarismos modernos definidos en el capítulo anterior, se establece con la colonización de América y se reproduce hasta la actualidad como un patrón específico de poder, que es la *colonialidad del poder*.

Después del *descubrimiento de la humanidad* —y posteriormente de la *sociedad*— y su separación definitiva del *cosmos*, la modernidad, en cuanto “salida de la religión”, parece intensificar su carácter cristiano tanto más se avanza en el proceso de secularización. Pues, aunque Dios haya muerto, la modernización potencia en el hombre, creado “a su imagen y semejanza”, el deseo de dominar toda la creación, al mismo tiempo que se avanza en la negación de lo corporal sobre lo cual se sostiene. A la negación de la otra/otro colonizada/colonizado, descrita en los capítulos anteriores, se suma la negación de la naturaleza no-humana como un aspecto del mismo fenómeno. Es decir, la *colonialidad*, en cuanto faz oculta de la *modernidad*, también se configura fundamentalmente como explotación económica de la naturaleza, entendida como objeto desacralizado, bajo la lógica de la acumulación de capital.

Algunos autores latinoamericanos, ligados al llamado *giro decolonial*, han señalado que el rescate de la naturaleza en el análisis social podría ayudar a elucidar algunas de las características propias y naturalizadas de la cosmovisión eurocéntrica, que suelen aparecer como premisas ocultas, tal como lo señala Charbonnier (2021). Eso es lo que plantea Alimonda (2011), por ejemplo, al concebir la noción de *colonialidad de la naturaleza*. En este sentido, Coronil (2000), de manera semejante a Alimonda, sostiene que la conquista y el dominio conjunto sobre los pueblos y la naturaleza no-humana americana fue crucial no solo para el “nacimiento” de la modernidad y la configuración de un tipo de poder específico y hegemónico en el planeta establecido entonces por primera vez como un *sistema-mundo*, sino también para su reproducción hasta la contemporaneidad. Para Coronil:

reconocer el papel de la naturaleza en el capitalismo expande y modifica los referentes temporales y geográficos que enmarcan las narrativas dominantes de la modernidad. (...) Una visión ‘atterrizada’ que complementa la reconocida importancia del trabajo con el descuidado pero inescapable papel de la naturaleza en la formación del capitalismo, al ampliar sus agentes y hacer más compleja su dinámica, descentra las concepciones eurocéntricas que identifican la modernidad con Europa y relegan la periferia a un primitivismo pre-moderno. Integrar la "tierra" a la relación capital/trabajo ayuda a comprender los procesos que le dieron forma a la constitución mutua de Europa y sus colonias. (Coronil, 2000, p. 55)

En este sentido, es muy valioso el aporte de Shiva (1996), ecofeminista india, quien al tratar la noción de *recursos*, relaciona cómo la separación moderna/colonial entre humanidad y naturaleza está íntimamente vinculada a la destrucción de los ámbitos de comunidad. Podemos decir, en otras palabras, que la afirmación de la *autonomía* y todos los ideales político-filosóficos y jurídicos que de ella resultan, tal como expuesto por Charbonnier (2021), al buscar liberar al hombre de toda heteronormatividad que le impone la naturaleza, también lo separa de la comunidad. A la *inter* y *ecodependencia* con la comunidad/tierra se opone la *autonomía* en tanto que proyecto político y la *individualidad* (Hernando, 2018) en cuanto *identidad hegemónica*. Shiva se refiere a este proceso:

La destrucción de los ámbitos de comunidad fue esencial para la creación de los recursos naturales como fuente de materias primas para la industria. Una base de soporte vital puede compartirse; no puede poseerse como propiedad privada o explotarse para el lucro privado. Los ámbitos de comunidad, por tanto, tenían que ser privatizados y la base de sustento de la gente en ellos tenía que ser apropiado para alimentar al motor del progreso industrial y de la acumulación del capital. (Shiva, 1996, p.326)

Continúa Shiva:

Cuando el sustento es el principio organizador de la relación de la sociedad con la naturaleza, la naturaleza existe como ámbito de comunidad. Sólo se convierte en un recurso cuando las ganancias y la acumulación del capital son los principios organizadores y crean un imperativo para la explotación de recursos para el mercado. (Shiva, 1996, p. 333)

Podemos entender así que el propio socavamiento de las condiciones de existencia, ocasionado por la separación material y epistemológica del hombre de la tierra, tal como existían en aquel momento —y como se verifica actualmente en distintos procesos de *desposesión*—, proporciona la ruptura de los ámbitos de *comunidad*, con sus propios procesos de subjetivación y sus propias dinámicas relacionales.

Lo que se conforma en la modernidad/colonialidad es que las relaciones sociales entre las personas —entendidas entonces como *individualidades*— pasan a ser mediadas por la forma *mercancía*, tal como lo describió Marx en el primer capítulo de *El Capital* (2008b). Además, para la sumisión de toda la vida social al mecanismo de mercado, la constitución psicológica —el *ego*— de los individuos debe estructurarse de manera narcisista, tal como afirma Jappe (2019), a quien hicimos referencia en el capítulo anterior. La operación moderna de cuantificación, que homogeneiza, universaliza y posibilita la abstracción de la vida social en términos intercambiables, es decir, de *valor*, ocasiona el alejamiento de la vida concreta. La separación de la tierra, necesaria para la modernidad capitalista, genera así la separación de los hombres del ámbito de comunidad, al mismo tiempo que configura, de manera hegemónica, subjetividades *narcisistas* (Jappe, 2019) o *identidades dependientes* (Hernando, 2018).

Por lo tanto, todo el proceso de subjetivación descrito en el capítulo anterior depende evidentemente de la escisión y constitución del binarismo moderno humanidad/naturaleza. Hernando (2018), conforme expusimos, plantea explícitamente que la constitución de lo que ella denomina *individualidad* (o *identidad dependiente*) en tanto forma de identidad hegemónica moderna, en detrimento de la forma de *identidad relacional* que entendemos como la identidad practicada en la vida en *comunidad* surge en el momento en que la humanidad comienza a dominar los procesos naturales conforme desarrolla la tecnología. Según ella, el ser humano, a medida que pasa a manipular procesos naturales, se aleja emocionalmente de ellos:

De hecho, las primeras posiciones de poder en el registro arqueológico coinciden con las primeras evidencias de control tecnológico de la naturaleza, encarnadas ambas por hombres, según indican las tumbas. Es decir que el poder sobre la naturaleza va indisolublemente unido al poder dentro del grupo, y ambos a los primeros rasgos de individualización, porque todo es lo mismo: quien controla materialmente un fenómeno empieza a establecer una distancia emocional con él que se asocia al poder, por un lado, a la diferenciación con

el resto del grupo, por otro, y a la construcción de los primeros atisbos de ese núcleo de emociones que van percibiéndose como contenidas en el interior y que, muchísimo más tarde en la historia, constituirá el yo. (Hernando, 2018, p. 93)

El planteamiento describe muy apropiadamente el fenómeno y el momento histórico en que ocurre un cambio radical. Sin embargo, Hernando no deja explícito que los procesos de subjetivación que se materializan con el advenimiento de la colonialidad – y su *ego conquiro* – en cuanto faz oculta de la modernidad no son un resultado natural o necesario de todo incremento en la capacidad de los seres humanos para manipular fenómenos naturales. El planteamiento, para esquivar un sesgo eurocéntrico y, por tanto, la *colonialidad del saber*, podría especificar que no es el incremento en la comprensión y manipulación humana de los procesos naturales lo que determina necesariamente la subjetivación narcisista consistente en la *individualidad*, sino que un incremento fundado cosmológicamente en el dominio colonial, es decir, en el *ego conquiro*. Planteando de este modo, también dejamos de encuadrar los fenómenos descritos en la *metahistoria* moderna/colonial hegemónica donde, bajo la noción de “progreso”, la civilización europea moderna se representa como situada en un nivel más avanzado en la línea natural de la evolución. En este sentido, es interesante percibir que la propia delimitación eurocéntrica de las nociones de *técnica* y *tecnología*, utilizadas en el argumento de Hernando (2018), se refieren etimológicamente a un *saber-hacer* que en alguna medida confirma la colonialidad del saber, pues desconsidera las técnicas y tecnologías de otros pueblos.

Por lo tanto, lo que tenemos de específico en el *ser* y el *saber* moderno/colonial es que un *ego conquiro* antecede a su *ego cogito*, conforme vimos en el capítulo anterior. Las relaciones de poder y dominio que crean y bajo las cuales son creadas tienen también un patrón específico, conforme también vimos y analizamos a través del concepto de *colonialidad del poder* de Quijano (2014). Desde esta perspectiva, no se podría concluir que las cosmologías animistas, por ejemplo, se sitúan en un plano anterior en la línea de la evolución. La noción científica hegemónica de que el *animismo* – o el *conocimiento mítico* ¹³⁷ – en cuanto característica cosmológica de gran parte de los

¹³⁷ “Sólo cuando un fenómeno se comprende a través de la razón o se controla a través de la tecnología (que es lo mismo), pasa a ser percibido como regido por sus propias dinámicas, alejadas del comportamiento humano. Esto significa que a medida que el ser humano tiene más seguridad en sus

pueblos no judaico-cristianos se resume a la proyección de características del grupo humano a los fenómenos de la naturaleza no-humana perpetúa la *colonialidad* en el *saber* por dos motivos: en primer lugar, por no reconocer la incorporación del mito por el propio paradigma científico moderno, conforme señalado por Horkheimer y Adorno (2006) y Bilbao (1996), tal y como se ha expuesto anteriormente; en segundo lugar, y en relación inmediata con el primer motivo, por situar el conocimiento no europeo en una posición de inferioridad en la línea del progreso/evolución. En este sentido, es muy preciso el análisis que hace Viveiros de Castro (2015) en el prefacio de “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” respecto al siguiente comentario del coautor, el chamán *yanomami* Davi Kopenawa:

Para nós, a política é outra coisa. (...) São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras **[Para nosotros, la política es otra cosa. (...) Son las palabras que escuchamos en el tiempo de los sueños y que preferimos, porque son realmente nuestras. Los blancos no sueñan tan lejos como nosotros. Duermen mucho, pero solo sueñan con ellos mismos. Su pensamiento permanece bloqueado y duermen como tapires o tortugas. Por eso no logran entender nuestras palabras]** (Kopenawa y Albert, 2015, p. 390).

A partir de este comentario, Viveiros de Castro (2015) muestra cómo la perpetuación moderna del encuadre de las cosmovisiones “animistas” oculta un sesgo eurocéntrico fundamentado en la reivindicación de su propia cosmovisión judaico-cristiana como punto cero de la perspectiva. El científico eurocentrado asume en este momento el papel del Dios dominador situado fuera del cosmos y de la naturaleza:

É interessante notar, por um lado, que há algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico no diagnóstico de Kopenawa sobre a vida onírica ocidental — sua *Traumdeutung* é de fazer inveja a qualquer pensador freudo-marxista —, e, de outro lado, que seu diagnóstico nos paga com nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é

propias capacidades de supervivencia, puede ir reconociendo que el universo funciona de acuerdo con reglas que nada tienen que ver con él. Cuanta más seguridad adquiere, más capacidad tiene para reconocer que él no es el centro del universo, que éste existe al margen de él” (Hernando, 2018, p. 82).

algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos “animistas” — Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores dessa tese. No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade — o sonho —, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abrirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos [Es interesante notar, por un lado, que hay algo profundamente pertinente desde el punto de vista psicoanalítico en el diagnóstico de Kopenawa sobre la vida onírica occidental —su *Traumdeutung* es de hacer envidia a cualquier pensador freudo-marxista—, y, por otro lado, que su diagnóstico nos paga con nuestra propia moneda falsa: la acusación de una proyección narcisista del Ego sobre el mundo es algo a lo que los Modernos siempre han recurrido para definir la característica antropológica de los pueblos “animistas” —como se sabe, Freud fue uno de los más ilustres defensores de esta tesis. Según el entendimiento de aquellos a quienes llamamos animistas, por el contrario, somos nosotros, los Modernos, quienes, al adentrarnos en el espacio de la exterioridad y la verdad —el sueño—, solo conseguimos ver reflejos y simulacros obsesionantes de nosotros mismos, en lugar de abrirnos a la inquietante extrañeza del comercio con la infinidad de agencias, al mismo tiempo inteligibles y radicalmente otras, que se encuentran diseminadas por el cosmos] (Viveiros de Castro, 2015, p. 38)

Es justo en este sentido que podemos percibir cómo la *desacralización de la naturaleza* (Shiva, 1996) actúa como factor crucial en la estructuración narcisista de las subjetividades modernas, tal como plantea Jappe (2019). Los otros animales, las plantas, los ríos, océanos, bosques, toda la vida no-humana dejan de representar la *alteridad* al perder su alma y transformarse en *recursos*¹³⁸ (el ser humano también se vuelve recurso humano, como vimos). En este proceso, las múltiples capacidades de

¹³⁸ “No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de ‘raza’ como parte de la ‘naturaleza’, como explicación y justificación de la explotación de las ‘razas inferiores’. Es al amparo de esa mistificación metafísica de las relaciones humanas con el resto del universo, que los grupos dominantes del *homo sapiens* en la colonialidad global del poder, en especial desde la ‘revolución industrial’, han llevado a la especie a imponer su hegemonía explotativa sobre las demás especies animales y una conducta predatoria sobre los demás elementos existentes en este planeta” (Quijano, 2012, p. 51-52).

agencia de todos los otros seres también son ocultadas o domesticadas por el *ego conquiro* moderno/colonial. La naturaleza no-humana pasa a ser entendida como *resistencia* (Marcuse, 1983) a la conquista por el ego moderno/colonial, que debe dominarla a través del *trabajo* que, a su vez, pasa a ser entendido y practicado como actividad – penosa – necesaria para el establecimiento del dominio, conforme veremos adelante. El disciplinamiento del cuerpo – *objeto resistente* – para el trabajo, como hemos definido en el capítulo anterior, funciona bajo una misma lógica de poder colonial que se establece como forma de dominio sobre las personas racializadas, las mujeres y la naturaleza no-humana¹³⁹. Marcuse ha percibido y planteado de forma muy precisa cómo la conquista – de la naturaleza/cuerpo – es un elemento constitutivo *a priori* del ego moderno de la civilización occidental, es decir, del *ego conquiro* (a pesar de no plantearlo bajo este término):

Conforme la racionalidad científica de la civilización occidental empezó a dar sus frutos más maduros, llegó a ser cada vez más consciente de sus implicaciones físicas. El ego que emprendió la transformación racional del medio ambiente humano y natural se reveló a sí mismo como un sujeto esencialmente agresivo, ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar a los objetos. Era un sujeto *contra* un objeto. Esta experiencia antagónica *a priori* definió al *ego cogitans* tanto como al *ego agens*. La naturaleza (tanto la suya como la del mundo exterior) fueron <<dadas>> al ego como algo contra lo que tenía que luchar, a lo que tenía que conquistar, e inclusive violar – tales eran los prerequisites de la autopreservación y del autodesarrollo. (Marcuse, 1983, p. 108)

Aun en esta dirección, agrega Marcuse al citar a Max Scheler – uno de los principales representantes de la *antropología filosófica* en el siglo XX – que un impulso inconsciente destinado a dominar la naturaleza es el “‘primum movens” del sujeto moderno, y que antecede a la ciencia y a la intuición. Este dominio se concretaría con el trabajo:

¹³⁹ Fanon (2009) afirma, al final de su obra *Piel negra, máscaras blancas*, que el cuerpo humano sería “la puerta de la conciencia, o bien, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad” (Maldonado-Torres, 2007, p. 155). Lo hace en forma de oración: “¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del Tu? Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia. Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!” (Fanon, 2009, p. 190).

La lucha empieza con la perpetua conquista interna de las facultades <<inferiores>> del individuo: sus facultades sensuales y las pertenecientes al apetito. Su subyugación es, al menos desde Platón, considerada un elemento constitutivo de la razón humana, que es así, en sus mismas funciones, represiva. La lucha culmina en la conquista de la naturaleza externa, que debe ser atacada, refrenada y explotada perpetuamente para obligarla a servir a las necesidades humanas. El ego experimenta su ser como <<provocación>>, como <<proyecto>>, experimenta cada condición existencial como una restricción que tiene que superar, transformar en otra. El ego llega a estar precondicionado para dominar la acción y la productividad inclusive antes de que se le presente cualquier ocasión específica que pida tal actitud. (...) La naturaleza es un *a priori* experimentado por un organismo inclinado a la dominación y por tanto es experimentada como susceptible de ser dominada y controlada. Y consecuentemente, el trabajo es un poder y una provocación *a priori* en la lucha contra la naturaleza; es vencimiento de la resistencia. En tal actitud hacia el trabajo, las imágenes del mundo objetivo aparecen como <<símbolos para los puntos de *agresión*; la acción se presenta como dominación, y la realidad per se como “resistencia”>>. Scheler llama a esta forma de pensamiento <<conocimiento conectado con la dominación y el logro>> y ve en él la forma de conocimiento específico que ha guiado el desarrollo de la civilización moderna y ha confirmado el concepto predominante no solo del ego, el sujeto pensante y actuante, sino también de su mundo objetivo – el concepto del ser en sí. (Marcuse, 1983, p. 108-109)

Marcuse (1983) concluye en la misma dirección que Dussel en sus “Meditaciones anti-cartesianas” (2008), tal como se ha expuesto en el capítulo anterior: aquí también hay una voluntad de poder y de dominio – un “pre y alógico antecedente” (Marcuse, 1983, p. 108) – que precede a la ciencia y la técnica. La diferencia es que Dussel, probablemente por situarse epistemológicamente en los bordes del *sistema-mundo* capitalista, ha percibido la colonialidad implícita en este patrón de *poder* y ha sido capaz de relacionarlo con un proceso histórico específico y concreto inaugurado a finales del siglo XIV. De todos modos, desde esta perspectiva podemos concluir que el antecedente “pre y alógico” citado por Marcuse se refiere, por lo tanto, a la introyección del mito, tal como señalado por Horkheimer y Adorno (2006) y Bilbao (1996).

Las características del *ego conquiro*, por otro lado, han sido sistematizadas muy precisamente por Hernando (2018) al describir la *identidad dependiente* o

individualidad, tal como vimos en el capítulo anterior. Lo que se puede añadir aquí es evidenciar la relación que se establece entre la constitución de este tipo de identidad/subjetividad con la disolución de los vínculos comunales – con seres humanos y no humanos¹⁴⁰ - – que ocurren en la modernidad a partir de la consolidación de la separación material y epistémica entre las personas humanas y la tierra.

3.4. Los imaginarios sociales del progreso y desarrollo

*Los portugueses invadieron Brasil, luego invadieron nuestra mente y nuestra alma.*¹⁴¹ (Mestre Joelson Ferreira)

La humanidad no supone una evolución hacia un tipo mejor, más fuerte o más elevado, en la forma como se lo cree hoy día. El “progreso” no es más que una noción moderna, vale decir, una noción errónea. (Nietzsche, 2004, p. 13)

Es un error creer que es una cuestión de la propiedad privada de los medios de producción: eso no cambia la estructura antihumana de la máquina. Ciertas herramientas son siempre destructivas (Iván Illich¹⁴²)

Distintos autores han tratado del origen y transformación en el tiempo de la *noción de progreso*, que, como veremos, es anterior a las ideas de *desarrollo* y *evolución*. Algunos autores, como Nisbet (1980), han afirmado que la idea de progreso aparece ya en la Grecia antigua, mientras otros defienden que es una idea típicamente judeocristiana. Koselleck afirma que la noción de progreso es una noción típicamente moderna, señalando que en la Antigüedad europea su uso se trataba de “una visión retrospectiva y no de la apertura a nuevos horizontes” (Koselleck, 2012, p. 99) y siempre relacionada con

¹⁴⁰ Longhini, indígena *guaraní-kaiowá*, habla desde la perspectiva de su pueblo: “o ‘corpo’ do guarani não termina nele mesmo, o corpo se faz em teias de interconexão com os demais seres, de maneira que o ecocídio não deixa, novamente, de também ser parte do epistemicídio, do etnogenocídio. É ilustrativo observar que as violências contra humanos raramente é entendida como integrante do ecocídio, justamente porque não se compreende que humano seja participante da natureza” [El “cuerpo” del *guaraní* no termina en sí mismo; el cuerpo se construye en redes de interconexión con los demás seres, de modo que el ecocidio también es, nuevamente, parte del epistemicidio y del etnogenocidio. Es ilustrativo observar que las violencias contra los humanos rara vez se entienden como parte del ecocidio, precisamente porque no se comprende que el ser humano sea un participante de la naturaleza] (Longhini, 2022, p. 96).

¹⁴¹ Original en portugués: “Os portugueses invadiram o Brasil, depois invadiram nossa mente e nossa alma” (IHAC - UFBA (2023)).

¹⁴² Citado por Santiago Muiño (2015, p. 719).

hechos parciales, nunca con un proceso social general. Independientemente de la disputa historiográfica, para nosotros nos importa precisamente los contornos que esta idea asume para la cosmovisión judeocristiana dominante en Europa de los siglos XIV, XV y XVI, cuando empieza efectivamente la colonización de América.

Por otro lado, es cierto, incluso para defensores de la tesis de la originalidad grecorromana como Nisbet (1980), que la cultura judeocristiana ha imprimido contornos muy propios que la alejan de los marcos antiguos. La noción de que los hombres caminan en una dirección lineal, debiendo necesariamente perfeccionarse para alcanzar el *paraíso*, es tal vez el más poderoso germen de lo que aún entendemos como progreso de la civilización. Pero no solo en eso radica la importancia de la cosmovisión judeocristiana para la idea de progreso tal como la entendemos. Para Nisbet (1980), los filósofos cristianos —empezando por Eusebio y Tertuliano hasta las concepciones más influyentes de San Agustín— dotaron a la *idea de progreso* de una fuerza espiritual que no tenía lugar en la época pagana:

Me refiero a nociones complementarias a la de progreso, como la visión de la unidad de la humanidad entera, el papel de la necesidad histórica, la imagen del progreso como el despliegue a lo largo de las épocas de un plan presente desde el principio de la historia del hombre, y por último, una creciente confianza en el futuro y un interés cada vez mayor por la vida en este mundo. Hay que añadir además otro elemento: la importancia que se da a partir de ahora al lento, gradual y acumulativo perfeccionamiento espiritual de la humanidad, un proceso inmanente que con el tiempo debía terminar, según estos nuevos filósofos, con una edad de oro feliz en la Tierra, un milenio en el que Cristo, de nuevo en la Tierra, gobernaría el mundo. (Nisbet 1980, p. 78-79)

Esta conformación de la *idea de progreso*, realizada por filósofos cristianos y consolidada especialmente con la obra de San Agustín, presupone así, en primer lugar, la aceptación de una noción de *tiempo lineal*, un tiempo constituido por hechos que se suceden en una dirección única desde el pasado hacia el futuro, que se contrapone a la noción de *tiempo cíclico* ligado a los fenómenos naturales¹⁴³.

¹⁴³ “The primordial experience of time and history is as cyclical. The sun rises and sets, then rises again. The moon returns every 28 days. The seasons come and go, and come again” (Mitcham, 1995, p. 312)

Lo que se observa aquí es que la sustitución de la noción del *tiempo cíclico* por la noción de *tiempo lineal* —nunca total, pues la noción cíclica del tiempo permanece atada a una serie de prácticas modernas, como se observa en los *trabajos de cuidados*— es paralela y necesaria al proceso de exteriorización y dominio sobre la naturaleza, tal como hemos expuesto en el capítulo anterior. El alejamiento de los hombres de la naturaleza, consolidado en la modernidad/colonialidad, les ha permitido establecer temporalidades propias que, en general y última instancia, tienen su velocidad determinada por los procesos de valorización del capital. Los relojes mecánicos utilizados a partir del siglo XIV (Riechmann, 2011), se han vuelto los instrumentos de medición necesarios para la consolidación de este dominio colonial¹⁴⁴. Como ejemplo de la ruptura y separación de estas dos temporalidades modernas fundamentales, podemos citar la agricultura industrial que, con la utilización de pesticidas y semillas transgénicas, realiza el cultivo y la producción en tiempo acelerado, es decir, en temporalidades distintas de aquellas tradicionales, fundadas en los ciclos y estaciones del año. De modo análogo, podemos percibir que esta separación y supuesta autonomización del tiempo lineal ha permitido el sometimiento moderno de los trabajadores a jornadas laborales fijadas únicamente a través de criterios económicos/productivos, más que fundamentadas en los ciclos diarios de luz para cada estación del año solar¹⁴⁵. El advenimiento y la hegemonía de la noción de *tiempo lineal* va a construirse, por tanto, en términos de poder y dominio:

The proofs of this vested interest on the part of the authorities, any of them, in long periods are no less compelling: it is for the authorities and in their name that chronological systems are produced. This is seen in the fact that holders of power gave their names to year. (...) The linearization of time effectuated by chronology could not have been based on the study of natural phenomena, since linear processes were not discovered in nature until the second half of the nineteenth century. In short, it is the authorities who introduce the linearization of time (...). Once this is done, the authorities may lay claim, to themselves and to these over whom it is exercised, to be capable of enduring

¹⁴⁴ Según Riechmann (2011), hay un dicho africano que señala que “los blancos todos tienen reloj, pero nunca tienen tiempo”. Este dicho ilustra cómo el dominio sobre la naturaleza está, como planteamos en el capítulo anterior, intrínsecamente relacionado con el dominio sobre uno mismo.

¹⁴⁵ Es por esta razón que Jorge Riechmann (2011) plantea que la crisis ecológica es, ante todo, una cuestión de temporalidades: el ritmo de la producción capitalista, fundamentado en la aceleración permanente, es incompatible con el ritmo cíclico del metabolismo de los ecosistemas. Es interesante notar que gran parte de las enfermedades ocupacionales y los accidentes laborales también derivan de la imposición de ritmos incompatibles con las temporalidades propias del metabolismo de los cuerpos humanos, como he analizado anteriormente (Dallossi, 2018).

indefinitely, to be free from the cycles which govern utilitarian activities. In other words, they claim to be master of time, the rival of nature. (Pomian, 1979, 569-570)

La autoridad constituida bajo la noción de *tiempo lineal* se trasladará, con el advenimiento de la modernidad, desde la Iglesia Universal hacia la Ciencia, vinculada a los intereses de la burguesía naciente. Aquí observaremos un nuevo y especial refinamiento que me parece importante elucidar. El proceso de linealización de la noción de tiempo ha sido acompañado del desdibujamiento del estado final de la línea del tiempo. Si en un primer momento los marcadores cíclicos del tiempo circular (mudanza de fase de la luna, vuelta completa de la Tierra en torno al Sol, etc.) son sustituidos por marcadores androcéntricos —en especial la segunda venida de Jesucristo— en un segundo momento este marcador se queda cada vez más indefinido y el futuro se alarga infinitamente¹⁴⁶. Un cambio intenso en esta dirección ocurrió, según Mitcham (1995), precisamente en el medievo tardío, lo que llevó a los cristianos a dedicar su foco de atención a la vida espiritual presente. Charbonnier (2021), al analizar este periodo histórico y los siglos que le siguieron, parece coincidir con este diagnóstico:

the turning point between the sixteenth and seventeenth centuries redefined in depth the sociological, political and theological frameworks of Christian Europe. History shows us that this period was generally experienced as a time of extremely serious unrest, which deeply affected people's relation to time. Social time, hitherto structured by the eschatological horizon, by prophecies and their interpretations, and lacking any real historical depth, gave way to a dynamic of chronological succession. The future appeared deeply uncertain, essentially determined by the complex interplay of human will and chance, and therefore freed from the endlessly deferred imminence of the Apocalypse. (Charbonnier, 2021, p. 33)

¹⁴⁶ Mitcham (1995) define el fenómeno de la siguiente manera: "Then the Christian mythology of progress toward transcendent salvation by means of faith was criticized as scientifically indefensible and replaced by what can be termed a scientific ideology of progress toward this worldly happiness and satisfaction by means of power and control over nature. Thus was the idea of a progress towards some final state that is a renewal of a beginning state replaced by progress towards a final state of perfection or realization of potentially. **But when this finality or end also became increasingly difficult to specify – not wholly unlike the second coming – the idea of any termination or final state was simply dropped and progress became indefinite**, more away from an imperfect past than towards a perfect future" (Mitcham, 1995, p. 312-313).

Como he planteado a lo largo de este texto, acompañándome de distintas referencias teóricas, es precisamente en este periodo cuando las noticias de América llegan a Europa y promueven cambios intensos en el imaginario social europeo¹⁴⁷. El alargamiento del futuro —y su liberación del apocalipsis cristiano— no parece, por tanto, estar ajeno al “descubrimiento” de un nuevo “segundo mundo” con sus criaturas fantásticas, su flora exuberante, sus inventarios infinitos de oro y plata, y especialmente al enigma de sus pueblos. La posibilidad de un segundo mundo infinito —o un tercero, un cuarto, etc.— acompaña así a la consolidación y conformación moderna de la noción de progreso como idea central en el imaginario cristiano europeo. En este sentido, podemos notar que la contemporánea búsqueda espacial por un segundo planeta habitable no deja de ser una nueva exteriorización de este mismo imaginario, así como lo es la creencia de que la tecnología tiene la capacidad ilimitada de *salvar* a la humanidad de la *crisis energética* (con la minería espacial en agujeros negros o cometas, por ejemplo) y *ecológica* (con la geoingeniería, por ejemplo). Tales sueños *prometeicos*¹⁴⁸, sin embargo, se inscriben dentro de un mismo imaginario social responsable de estas crisis, con soluciones basadas en la intensificación del problema: para los problemas del liberalismo, se propone más liberalismo; para la modernidad y el capitalismo, más modernidad y capitalismo, lo que incluye el “capitalismo verde” que objetiva mercantilizar completamente al carbono y otros *recursos* naturales.

¹⁴⁷ Utilizo en esta investigación el concepto de *imaginario social* de Castoriadis (2013).

¹⁴⁸ El mito griego de Prometeo es utilizado por ecologistas contemporáneos para referirse a la colonización moderna de la naturaleza y sus trágicos resultados: “A Marx, en un famoso cuestionario, le preguntaron cuál era su héroe favorito, y él dijo: Prometeo. Prometeo era el titán que en la Grecia antigua roba el fuego a los dioses, el fuego divino de la tecnología, y la entrega a los mortales para que puedan defenderse. Marx y buena parte de la izquierda han confiado mucho en la promesa prometeica de dominación de la naturaleza en las manos de los seres humanos. Hoy sabemos cómo puede ser contraproducente este prometeísmo. El esfuerzo por controlar la naturaleza se ha vuelto contra nosotros mismos” (Riechmann, 2020b). Un contrapunto interesante puede ser observado en la cosmología *yanomami*: “Os xapiri já estão nos anunciando tudo isso, embora os brancos achem que são mentiras. Com a imagem de *Omama* repetem para eles a mesma coisa: “Se destruírem a floresta, o céu vai quebrar de novo e vai cair na terra!”. Mas os brancos não ouvem. Sem ver as coisas com a *yãkoana*, a engenhosidade deles com as máquinas não vai torná-los capazes de segurar o céu e consolidar a floresta. (...) O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!” **[Los xapiri ya nos están anunciando todo esto, aunque los blancos piensen que son mentiras. Con la imagen de *Omama* les repiten lo mismo: ‘¡Si destruyes el bosque, el cielo se volverá a romper y caerá a la tierra!’. Pero los blancos no escuchan. Sin ver las cosas con la *yãkoana*, su ingenio con las máquinas no los hará capaces de sostener el cielo y consolidar la selva. (...) ¡Lo que los blancos llaman futuro, para nosotros, es un cielo protegido de los humos de la epidemia *xawara* y firmemente atado sobre nosotros!]** (Kopenawa y Albert, p. 494, 2015). *Xapiri* es un término *yanomami* que suele ser traducido como espíritu (pero tiene connotación distinta); *Omama* es el demiurgo *yanomami*; *yãkoana* es una sustancia utilizada en los rituales chamánicos *yanomami*; y *xawara* se refiere genéricamente a todas las enfermedades contagiosas.

Una de las características de la noción de progreso es, por tanto, un continuo alejamiento de la temporalidad de las relaciones sociales/ecológicas —definidas sobre todo por la aceleración constante derivada de la necesidad de valorización del capital— de las temporalidades propias de los ciclos metabólicos de los ecosistemas terrestres¹⁴⁹. Como ha dicho Latour (2020), se ve un alejamiento constante del hombre en dirección al espacio justo en el momento en que más que nunca necesitaríamos *aterrizar*.

Como vimos en el capítulo anterior, esta exteriorización de la naturaleza con relación al hombre ha posibilitado la construcción de un régimen social, económico, cultural y político supuestamente alejado y sin vínculos expresos con la naturaleza no-humana, cuya dependencia es olvidada. Este tipo de imaginario social se refleja hegemonícamente en otras relaciones de tipo moderno/colonial, haciendo que las relaciones de (inter)dependencia queden ocultas: la dependencia del varón de los trabajos de cuidados femeninos; la dependencia del norte geopolítico de los “recursos” humanos (racializados) y no-humanos del sur (incluyendo los trabajos en régimen de servidumbre y esclavitud ejercidos por personas racializadas), etc. Lo que pretendo añadir en este capítulo es que esta relación —así como toda relación— sigue un movimiento. Para que este “dominio” sobre la naturaleza se consolidara en la modernidad, la noción de progreso ha sido fundamental:

Uno de los rasgos de la conciencia moderna es la noción de progreso. Entre las múltiples alusiones que esta noción contiene, es especialmente significativa la que hace referencia a la liberación del individuo respecto de las constricciones del mundo natural. La generalización del sistema industrial se percibía como la progresiva independencia del individuo respecto de los ciclos naturales. Con ello, ponía al alcance del individuo la gestión de un sistema de necesidades. La economía era el saber en el que se contenían las reglas de la organización material del nuevo mundo liberado de las limitaciones de la naturaleza. (Bilbao, 1996, p. 227)

Ya he referido, por un lado, a la aceleración de la vida social derivada de la lógica de acumulación de capital. Por otro lado, quiero hacer hincapié en la continuidad del proceso de externalización de la naturaleza, tal como es definido en el capítulo anterior:

¹⁴⁹ El momento crucial para la consolidación de este *viraje colonial* en torno a la noción de tiempo tiene un marco temporal importante situado exactamente en el siglo XIV: la invención y generalización de los relojes mecánicos, que concibieron el tiempo como una magnitud homogénea, objetiva y abstracta, y, por lo tanto, completamente independiente de los ciclos de la naturaleza (Riechmann, 2011).

la externalización, cosificación y mercantilización es continua y acumulativa, y acompaña los procesos modernos/coloniales de racionalización de la vida social —se habla aquí de la *racionalidad instrumental*. Es lo que vemos, por ejemplo, en las ya citadas propuestas políticas de los *mercados de carbono*. Es cierto, sin embargo, que hay quiebras, rupturas, movimientos contrahegemónicos y, ahora, el propio advenimiento de la *crisis ecológica* que pueden representar desvíos a la tendencia general. Es cierto también que la universalización colonial no se completa, permaneciendo la *heterogeneidad histórico-estructural* (Quijano, 1992). Pero se mantiene activa la lógica de acumulación del capital que se acompaña de este imaginario social centrado en la *idea de progreso*, donde el camino de perfeccionamiento hasta la *salvación* por la *Providencia* divina ha sido sustituido por el proceso continuo de “avance” de la técnica y la tecnología, entendido como incremento de la capacidad humana de conquista y subyugación de la naturaleza, y, consecuentemente, de la maximización de su *autonomía, emancipación, libertad, bienestar*, etc.

Como he hecho en los capítulos anteriores, quiero aquí también traer al texto algunas de las implicaciones de lo que se ha presentado en los procesos de subjetivación modernos. La obra de la arqueóloga Almudena Hernando (2018) también aquí tendrá gran importancia. Para ella, en un momento histórico dado —que se sitúa desde esta investigación en el advenimiento de la modernidad— la humanidad ha trasladado la ubicación de su necesidad ontológica de seguridad de la “tradicional” estabilidad del mito y de las relaciones comunales, responsables de procesos de subjetivación caracterizados por la constitución de identidades del tipo *relacional*, hacia la moderna necesidad permanente de cambio. Este cambio es entendido desde una mirada antropocéntrica —dominio y control humano continuo sobre el mundo y sobre la naturaleza— y se relaciona con procesos de subjetivación marcados por la producción de identidades del tipo *individualidad* (identidades *dependientes*). El sentimiento interpersonal de seguridad, por tanto, deja de vincularse a la estabilidad del mito (Dios) para depender de cambios constantes, “innovaciones”, incremento y acumulación en la técnica y en la tecnología. De modo semejante a lo que plantea Marcuse (1983), para quien justo en este momento el ego pasa a ser definido como un *proyecto* inacabado, plantea Hernando:

Porque la individualidad que hemos descrito es un modo de identidad muy costoso en términos emocionales, dado que es inherente a un grado de

ansiedad constante, derivada de la sensación de que nunca se acaba de llegar a ser, ya que el cambio define la existencia. Los logros alcanzados nunca son suficientes, la insatisfacción es perpetua, la aspiración incolmable, porque siempre hará falta volver a cambiar si se desea estar seguro de uno mismo. Además, cuanta más individualidad defina la identidad de quienes rigen el grupo, más cambio definirá la sociedad (recuérdese la relación fractal), por lo que la persona no sólo tendrá una necesidad subjetiva de cambiar, sino también una exigencia objetiva, social, si quiere tener recompensas en términos de éxito o de poder. Y de esta forma, se verá impelida a cambiar, innovar, transformar, avanzar, generar constantemente nuevas ideas, tecnologías, relaciones y etapas en la propia vida, aunque no sepa para qué, aunque en su fuero interno desee detenerse, bajarse de un mundo en marcha acelerada¹⁵⁰. (Hernando, 2018, p. 106-107)

Los procesos de subjetivación modernos/coloniales, por tanto, tienen como uno de sus aspectos fundamentales —si no el aspecto central— la conformación que se ha dado especialmente después del siglo XVI a la *idea de progreso* de origen cristiano. La incompletitud permanente e insuperable moldea a las subjetividades, así como moldea el imaginario. La perfección estacionaria representada anteriormente en la idea de *salvación* acaba siendo suprimida en los siglos siguientes en el proceso de “secularización” moderno, y el *método* se transforma en un fin en sí mismo¹⁵¹, ya que las causas del proceso histórico lineal y necesario ahora son *naturales*. Lo que me parece importante plantear, por otro lado, es que tal proceso no es necesariamente intrínseco a la complejización de la vida social en general, sino que resulta de la conformación de una cosmovisión específica —y periférica— que se ha hegemonizado con el advenimiento del *sistema-mundo* capitalista moderno/colonial de forma que se ejerce el dominio sobre sus colonias. Quijano y Wallerstein, en este sentido, relacionan la “novedad” —*newness*— como una de las características fundamentales de la modernidad, derivadas de la llegada de los europeos a las Américas:

¹⁵⁰ “Por el contrario, en sociedades de escasa complejidad socioeconómica el tiempo se percibe como un eterno presente o como un ciclo que vuelve siempre al mismo punto de partida, y que irá ampliando su diámetro a medida que las actividades que se vayan incluyendo (la agricultura, por ejemplo) varíen un poco más. Y esta misma percepción contribuirá a crear una identidad en la que sólo se puede concebir uno a sí mismo a través de esa recurrencia, lo que neutraliza el miedo al cambio y al riesgo por el escaso desarrollo tecnológico” (Almudena, 2018, p. 83).

¹⁵¹ Es por este motivo que Bilbao (1996) defiende la perfecta compatibilidad —o incluso la necesidad— entre el crecimiento del número de practicantes religiosos y la laicidad propia de las sociedades contemporáneas.

The concept of ‘newness’ was thus the fourth and perhaps more efficacious contribution of Americanity to the development and stabilization of the capitalist world-economy. Under the appearance of offering a way out of the inequalities of the present, the concept of ‘newness’ encrusted them and inserted their inevitability into the collective superego of the world-system. (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 552)

Esta cita remite directamente a lo expuesto en el primer capítulo sobre la *controversia de Valladolid* y los debates paralelos que se realizaban respecto al estatus que se les daría a los indígenas americanos y sus territorios a partir del siglo XVI, pues las conclusiones ya tendían a la imposición de una *inevitabilidad* para los pueblos originarios: las conclusiones finales determinaban la evangelización — colonización/epistemicidio— de los pueblos originarios, considerados atrasados en dirección a la *salvación/civilización* de los pueblos europeos más avanzados en la línea del progreso. Esta *inevitabilidad* o *necesidad* histórica tiene origen en la tradición judaica precristiana y estaba presente en la síntesis de San Agustín sobre la idea de progreso, tal como se expuso anteriormente. Nisbet va más allá y lo plantea expresamente:

En realidad, esta idea de la necesidad en el campo social no es producto de la sola razón y sus argumentaciones. Aparte de su origen racional tiene otro: el religioso. Más concretamente, su origen está en la concepción religiosa de San Agustín. El concepto de la necesidad histórica resulta de la fusión de la historia sagrada de los judíos y del interés griego por el crecimiento natural. (...) San Agustín, cuyo pensamiento arranca de la metafísica del crecimiento que aprendió en los filósofos griegos, añadió a esa fe judía en el imperio divino una visión teleológica de la necesidad. San Agustín tomó conceptos judíos y griegos y los unió en una visión lineal del tiempo que es a la vez sagrada, natural y necesaria. (Nisbet, 1980, p. 107-108)

La necesidad del cambio histórico como algo sagrado, necesario y guiado directamente por Dios, característica heredada de la cosmovisión judaica, se ha hegemonizado de un modo tan profundo con el advenimiento de la modernidad/colonialidad que se ha naturalizado tanto en sus imaginarios sociales como en su forma propia de producción de conocimiento, que es la ciencia naciente¹⁵². La idea

¹⁵² Además de las ciencias *naturales*, “todas las ciencias sociales sin excepción —economía política, sociología, antropología, psicología social, geografía cultural, etc.— se fundaban en la fe en el progreso”

de progreso, con su característica necesidad natural de cambio permanente hacia el futuro, estará presente en las obras de autores tan distintos como Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Comte¹⁵³, Hegel, Marx, Spencer y muchos otros. Marx considerará en determinados momentos de su obra¹⁵⁴, al capitalismo como el ápice de la sociedad humana, que sin embargo deberá ser seguido por el comunismo, una nueva fase libre de la explotación del hombre sobre el hombre. Adam Smith, a su vez, relacionará el progreso con los sentimientos de *felicidad*, al mismo tiempo que se referirá a la *dureza* de los estados estacionarios y la *melancolía* de los estados regresivos¹⁵⁵. Como consecuencia, toda la construcción histórica de los aparatos jurídicos, políticos y económicos de los estados-nación contemporáneos estará sustentada en la idea de progreso necesario y lineal, fundacional de sus imaginarios sociales. Nisbet (1980) plantea que la idea alcanzó su cenit entre 1750 y 1900 y se ha convertido desde entonces en la idea dominante para la civilización occidental. Para él, la idea de progreso es central, pues es el contexto general sobre el cual se sitúan las ideas de *libertad*, *igualdad*, *justicia social* y *soberanía popular*, que se transforman de anhelos a objetivos históricos inevitables. Así, el proceso de externalización y dominio del hombre sobre la naturaleza, descrito en el capítulo anterior, se reproduce acompañado de una *fe* en el progreso civilizatorio representado por este proceso. Esta *fe*, sin embargo, tiene su origen en una cosmovisión muy particular: la religión judaica, que ha ganado nuevas formas en la modernidad.

El tercer y último aspecto complementario —pero fundamental— para la conformación moderna de la *idea de progreso* (tal como se presenta en la definición de San Agustín citada anteriormente) es la noción de *unidad*¹⁵⁶. La noción de *unidad*, cuyo

(Nisbet, 1980, p. 248). Condorcet, en este sentido, sintetiza cómo la ciencia es interpretada en este contexto como una especie de ruta, utilizando la metáfora del “camino” para definirla. Además, al adjetivarla con la referencia al mineral “oro”, se denota la característica extractivista de la civilización moderna: “la ciencia es el ancho camino dorado que conduce hacia la perfección y el espíritu igualitario que, según él, dominarán el futuro” (Nisbet, 1980, p. 294).

¹⁵³ La idea de una “ley del progreso” con potenciales beneficios tomará forma plena en el siglo XIX con la obra de Auguste Comte (Nisbet, 1980).

¹⁵⁴ Por ejemplo, en “El Manifiesto Comunista” (Marx y Engels, 2008).

¹⁵⁵ “Debe subrayarse, quizás, que en el estado progresivo, cuando la sociedad avanza hacia la consecución de la riqueza plena, más que cuando ya la ha adquirido, es cuando la condición del pueblo trabajador, la gran masa de la población es más feliz y confortable. Su condición es dura en el estado estacionario y miserable en el regresivo. El estado progresivo es realmente el alegre y animoso para todas las clases de la sociedad. El estacionario es desvaído; el regresivo, melancólico” (Smith, 1996, p. 129).

¹⁵⁶ “Podemos decir que es imposible comprimir la pluralidad de la historia y el tiempo en una única serie, pero para San Agustín la fuerza de su idea de la unidad de la humanidad hacía que la pluralidad le pareciera simple apariencia. Para él la realidad radicaba en la unidad de la raza humana y en su progreso hacia el bien. Y, tanto si es posible trazar la historia del progreso humano como una serie continua y única

origen principal también se encuentra en la cosmovisión cristiana¹⁵⁷, ha permitido la totalización de la experiencia social de modo que selecciona aquellas experiencias dominantes como representantes de todo el orden social. El objetivo inicial era la expansión del poder de la Iglesia y de la fe cristiana, pero enseguida ha permitido también a los colonizadores europeos articular el dominio sobre la naturaleza humana y no-humana, preceptuada en los mandamientos bíblicos de evangelización, tal como fue expuesto en el capítulo anterior, pues la *universalidad* y *homogeneidad* instituidas actúan de modo a borrar/colonizar otras epistemes. Consecuentemente, el mecanismo imaginario/cognitivo que se establece se caracterizará por la clasificación de todos los pueblos del mundo en alguna de las etapas —tal como planteado por San Agustín— de la línea imaginaria temporal definida a partir del referencial europeo dominante:

Gracias a la fe en el progreso y en la unidad de la humanidad —premisa indispensable de esa idea, que fue tomada de la cristiandad— los europeos pudieron transformar la heterogeneidad que percibían en una homogeneidad: la homogeneidad de una progresión, única y ordenada a lo largo del tiempo que abarcaba todos los pueblos del mundo, desde los más primitivos a los más avanzados. Para los europeos, su propio pueblo era el que se encontraba a la cabeza de esa escala. (Nisbet, 1980, p. 214)

Wallerstein (1999, p. 58) define, a partir de la noción de *unidad*, que la idea moderna de progreso —que ha sustituido a las perspectivas cíclicas del cambio social— actúa como un *mito organizativo* para la sociedad europea moderna, no en consideración a su historia en específico, sino sobre la “historia en su conjunto”¹⁵⁸. Tal

de etapas, como si no lo es, lo más notable del esfuerzo de San Agustín es que su encadenamiento de fases logró fijarse de forma permanente en la concepción occidental del tiempo, la historia y el desarrollo” (Nisbet, 1980, p. 101).

¹⁵⁷ “El progreso está ligado a la idea de *unidad* de la humanidad: fueron los cristianos quienes plantearon más sistemática y empecinadamente que nadie la idea de la humanidad y de la unidad de la humanidad” (Nisbet, 1980, p. 95).

¹⁵⁸ Inserto aquí una extensa cita de Wallerstein, que resulta crucial para ilustrar, en términos muy sencillos, la narrativa *performativa, mítica y fundacional* de la *modernidad/colonialidad*. Esta narrativa continúa reproduciendo imaginarios sociales e informando diversas prácticas y discursos, incluidos los científicos: “Había una vez una Europa feudal que vivía en la ‘Edad del Oscurantismo’, donde casi todos eran campesinos y los campesinos estaban gobernados por señores feudales que poseían grandes extensiones de tierra. Por algún proceso (cómo y cuándo todavía están sujetos a controversia), emergió el estrato medio, compuesto principalmente por burgueses urbanos. Surgieron o resurgieron nuevas ideas (un renacimiento), se incrementó la producción económica, la ciencia y la tecnología florecieron; al final todo esto trajo consigo la ‘revolución industrial’. Junto con este gran cambio económico hubo uno político. De alguna manera la burguesía derrotó a la aristocracia y, durante el proceso, expandió la esfera de libertad.

“cuento elemental” acerca del mundo moderno es el que hará posible la ubicación de la *colonialidad* en un lado oculto de la narrativa. Como vimos anteriormente, el universalismo europeo moderno se ha construido a través del borrado de las otredades, el epistemicidio y el genocidio. Al contrario de otros pueblos o grupos sociales que han afirmado su identidad en simple contraposición a otros pueblos o grupos, en la modernidad, la afirmación identitaria se hace a través de la eliminación de la diferencia y, por eso, es en un cierto aspecto totalitaria. Es por lo tanto que me parece muy preciso el término utilizado por Santos (2009) para conceptualizar la idea de progreso: *monocultura del tiempo lineal*. Con ello, Santos pudo expresar de forma muy precisa cómo la propia noción de tiempo europea moderna tiene un marco colonial, pues elimina las diferencias y heterogeneidades¹⁵⁹. Más allá de eso, la idea de progreso es central para la consolidación del dominio colonial, al menos como forma de legitimación.

Todos estos cambios se dieron juntos, pero no se efectuaron al mismo tiempo en todas partes. Algunos países progresaron antes que otros. Durante mucho tiempo la Gran Bretaña ha sido el candidato favorito para precursor, como es natural dentro del contexto de un mito que evolucionó bajo los auspicios de la hegemonía británica en la economía-mundo. Otros países estaban más ‘atrasados’ o menos desarrollados. No obstante, dado el optimismo primordial de este cuento, no era necesario desesperarse pues las personas atrasadas podían (y debían) imitar a las adelantadas o progresistas y con eso probar también los mismos frutos del progreso” (Wallerstein, 1999, p. 58-59). Contra este cuento Wallerstein opone su propia “fábula alternativa”: “Había una vez unos terratenientes (o aristócratas) que exprimían plusvalía de los campesinos de varias maneras. Pero por una serie de razones (las cuales pueden someterse a discusión) este sistema tuvo problemas serios en Europa alrededor de 1250 o 1300. El poder negociador del campesinado en los dos siglos posteriores aumentó en forma notable debido en parte a acciones políticas (revueltas) del campesino, a la depresión demográfica (que incrementó el raro valor de los trabajadores calificados) y a la destrucción encarnizada de la nobleza (el resultado mismo del aprieto económico). Esta fue la denominada crisis del feudalismo, también conocida como la crisis de los ingresos señoriales. A medida que la nobleza se debilitaba en términos políticos y, en consecuencia, el campesinado se fortalecía, era razonable que la nobleza temiera que las circunstancias enfilaran hacia un ‘paraíso de kulaks’. Surgió la necesidad de una estrategia para cambiar el curso de las cosas, la estrategia se encontró (o surgió). Fue la transformación del sistema feudal en una economía-mundo capitalista, la adopción de un método de producción diferente donde los productores directos pudieran obtener la plusvalía de manera más indirecta y menos visible que la anterior. La estrategia implicaba ‘reconvertir’ a los señores feudales en empresarios capitalistas, primero en la agricultura, pero también en la industria, comercio y finanzas. Lejos de que la burguesía derrocara a la aristocracia, ésta se convierte en burguesía’ (Wallerstein, 1999, p. 64-65). Una pequeña observación que debo hacer es que, desde esta investigación, se sostiene que el *sistema-mundo* moderno no se expande de Europa hacia el mundo, sino que se crea precisamente a partir del encuentro con América. El propio autor parece haber reconocido esto en un artículo coescrito con Quijano: “The creation of this geosocial entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. The Americas were not incorporated into an already existing capitalist world-economy. There could not have been a capitalist world-economy without the Americas” (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 549).

¹⁵⁹ “La reducción de la multiplicidad de los tiempos al tiempo lineal es obtenida por medio de los conceptos que sustituyeron la idea de salvación que ligaba la multiplicidad de los mundos, en particular el concepto de progreso y el concepto de revolución” (Santos, 2009, p. 105).

Fanon (2009), probablemente afectado por su vivencia personal y clínica en un país de la *periferia* del *sistema-mundo*, ha podido expresar muy precisamente cómo la idea de progreso se ha conformado en los imaginarios sociales coloniales, de modo que consolida una clasificación social binaria —basada en la noción de *raza*— que modelará el *inconsciente colectivo*¹⁶⁰ de las personas colonizadas:

Está la ciudad y está el campo. Está la capital y está la provincia. Aparentemente el problema es el mismo. Tomemos a un lionés en París; presumirá de la tranquilidad de su ciudad, de la belleza embriagadora de los muelles del Ródano, del esplendor de las plataneras y tantas otras cosas que alaba la gente que no tiene nada que hacer. Si os lo encontráis a la vuelta de París y, sobre todo, si no conocéis la capital, entonces no se callará un elogio: París-la-ciudad-luz, el Sena, los merenderos, conocer París y morir... (Fanon, 2009, p. 50)

Este trecho de *Piel negra, máscaras blancas*, que aparenta describir una situación de una época y lugar específicos, podría referirse perfectamente a los hegemónicos imaginarios sociales contemporáneos de los años 20 del siglo XXI, fundados en la idea de progreso. Una trabajadora que sale del campo en dirección a la ciudad o una migrante del interior de la provincia en dirección a las capitales o, con mayor razón, a Europa, suelen tener la subjetividad atrapada en el mismo tipo de imaginario. La idea de progreso, pensada como atada a una *temporalidad*, siempre ha estado relacionada con la enumeración —y clasificación— de espacios y de razas: a una geopolítica colonial.

El negro que conoce la metrópoli es un semidiós. (...) El negro que ha vivido algún tiempo en Francia vuelve radicalmente transformado. (...) Desde antes de su partida, notamos, en el porte casi aéreo de su caminar, que fuerzas nuevas se han puesto en movimiento. Cuando se cruza con un amigo o un compañero, ya no es solo el amplio gesto humeral lo que le anuncia: discretamente nuestro «futuro» se inclina. (Fanon, 2009, p. 50)

La capacidad de análisis y la intuición poética de Fanon es aquí certera. Por un lado, el proceso de modernización/colonización desarraiga (Latour, 2020a) las subjetividades y los imaginarios sociales de la tierra. El vínculo comunal y el vínculo con

¹⁶⁰ “El inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva. Nada sorprendente, pues, que un antillano, sometido al método del sueño despierto reviva los mismos fantasmas que un europeo. Es que el antillano tiene el mismo inconsciente colectivo que el europeo” (Fanon, 2009, p. 163).

la naturaleza son deshechos – o al menos así lo es anunciado. El sujeto se aliena con esta especie de evangelio moderno y vuelve “aéreo”, caminando en un reino de los cielos cuyos dioses muertos han sido sustituidos por la idea de progreso – “futuro” – a la cual pasa a adorar. Por otra parte, Fanon define también con precisión el rol que se les proyecta a las personas colonizadas – así como a países, culturas y pueblos – de *chivo expiatorio*, portadores de todo aquello que se quiere eliminar del sistema-mundo: lo retrasado, lo primitivo, lo bárbaro, lo sentimental, lo femenino, lo mitológico, etc. Conforme vimos antes, como la *universalización* nunca se completa, la continua *performación* de este rol será siempre necesaria para la reproducción de la *colonialidad del poder*.

Más directamente, todo individuo debe rechazar sus instancias inferiores, sus pulsiones, a cuenta de un genio malo propio de la cultura a la que pertenece (ya hemos visto que es el negro). Esta culpabilidad colectiva la soporta quien se ha convenido en llamar el chivo expiatorio. El chivo expiatorio para la sociedad blanca (basada sobre los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, luz, delicadeza) será precisamente la fuerza que se opone a la expansión, a la victoria de estos mitos. Esa fuerza brutal, de oposición, la proporciona el negro. En la sociedad antillana, donde los mitos son los mismos que los de la sociedad de Dijon o de Niza, el joven negro, que se identifica con el civilizador, hará del negro el chivo expiatorio de su vida moral. (Fanon, 2009, p. 165)

Llegando a la contemporaneidad, es con base en este imaginario social fundado en la idea de progreso que se alzarán, a partir de 1945 del siglo XX, la noción derivada de *desarrollo*¹⁶¹. Con la consolidación de Estados Unidos de América (EE. UU.) como *centro* imperial del sistema-mundo capitalista, en un momento de Guerra Fría con la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), se establecen algunas directrices para mantener y profundizar su hegemonía colonial. El uso de la noción de *desarrollo* se consolidó especialmente a partir del discurso del presidente estadounidense Harry Truman el 20 de enero de 1949¹⁶². En su “punto 4”, Truman proponía un nuevo

¹⁶¹ “Desarrollo” fue definido por el “Committee on Comparative Politics of the United States Social Science Research Council” como un “evolutionary process in which the human capacity increased in terms of initiating new structures, coping with problems, adapting to continuous change, and striving purposefully and creatively to attain new goals” (Du Pisani, 2006, p. 88).

¹⁶² “En el lenguaje ordinario, el desarrollo describe un proceso a través del cual se liberan las potencialidades de un objeto u organismo, hasta que alcanza su forma natural, completa, hecha y derecha. De aquí se deriva el uso metafórico del término para explicar el crecimiento natural de plantas y animales.

orden discursivo para las relaciones entre los países más y menos “avanzados” económicamente (Escobar, 2007). La “Doctrina Truman” en sus propios términos se presentaba así al mundo convocando todos a la “cooperación”:

We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history, humanity possesses the knowledge and skill to relieve suffering of these people. The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. The material resources which we can afford to use for assistance of other peoples are limited. But our imponderable resources in technical knowledge are constantly growing and are inexhaustible. I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development. (...) All countries, including our own, will greatly benefit from a constructive program for the better use of the world's human and natural resources. Experience shows that our commerce with other countries expands as they progress industrially and economically. Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater

Por medio de esta metáfora, se hizo posible mostrar la meta del desarrollo y, mucho después, su programa. (...) La transferencia de la metáfora biológica a la esfera social ocurrió en la última parte del siglo XVIII. Justus Moser, un conservador que fundó la historia social, empleó desde 1708 la palabra *Entwicklung* para aludir al proceso gradual de cambio social. Cuando se refirió a la transformación de algunas situaciones políticas, la describió casi como si fueran procesos naturales. En 1774, Herder comenzó a publicar su interpretación de la historia universal, en la que presentó correlaciones globales comparando edades de la vida con la historia social. (...) A finales del siglo, con base en la escala biológica de Bonnet, trató de combinar la teoría de la naturaleza con la filosofía de la historia, en un intento de crear una unidad sistemática y congruente. Según el desarrollo histórico era la continuación del desarrollo natural, y ambos no eran sino variantes del desarrollo homogéneo del cosmos, creado por Dios. (...) Cuando la metáfora regresó al terreno vernáculo, adquirió un virulento poder colonizador, pronto aprovechado por los políticos. Convirtió la historia en programa: un destino necesario e inevitable. El modo industrial de producción, que no era sino una forma, entre muchas, de la vida social, se convirtió en la definición del estadio terminal del camino unilineal de la evolución social. Este estadio llegó a ser la culminación natural de las potencialidades ya existentes en el hombre neolítico, como su evolución lógica. La historia fue así reformulada en términos occidentales” (Esteva, 1996, p. 55).

production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge. (Truman, 1949)

Como se percibe del pequeño trecho seleccionado, todo el discurso está impregnado por términos que denotan su filiación a la conformación moderna/colonial de la tradición cristiana europea. “Avances”, “mejoramiento”, “crecimiento”, “primitiva”, “prosperidad” y otros términos¹⁶³ conforman el cuadro general en el cual se insieren las “nuevas” nociones binarias de *desarrollo* y *subdesarrollo*. La noción de *desarrollo*, por tanto, ya utilizada anteriormente, semánticamente se presenta en una dualidad en faz de la idea de *subdesarrollo*, noción que efectivamente nace en este momento¹⁶⁴:

El subdesarrollo comenzó, por tanto, el 20 de enero de 1949. Ese día, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante. (...) La discusión misma del origen o las causas actuales del subdesarrollo ilustra la medida en que se admite como algo real, concreto, cuantificable e identificable: un fenómeno cuyo origen y modalidades pueden ser objeto de investigación. La palabra define una percepción. Y ésta se convierte, a su vez, en un objeto, un hecho. Nadie parece poner en duda que el concepto aluda a fenómenos reales. Nadie se da cuenta de que es un adjetivo comparativo cuya base de sustentación es el supuesto,

¹⁶³ “No obstante, la noción desarrollo - que ciertamente la alocución de Truman contribuyó a propagar- no es un resultado inmediato de la geopolítica norteamericana o del proceso general de reestructuración del sistema-mundo de ese entonces. Por el contrario, el vocablo desarrollo es uno de los meta-relatos constitutivos de la subjetividad moderna occidental y por lo tanto compone una parte central de su sistema cultural (...) Puede asegurarse entonces que desarrollo, tal y como se entiende contemporáneamente, es una idea exclusiva de la modernidad, y como tal está imbricada con los principales metarelatos que le otorgan sentido. Por esta misma razón, lejos de ser una simple palabreja, desarrollo es tanto un instrumento de clasificación social como una fuente motivadora de fuerzas sociales de diverso tipo, que reside -con extraordinaria potencia- en lo más profundo del sentido común de la gran mayoría de la población del planeta” (Quintero, 2015, p. 120-125).

¹⁶⁴ “Truman no fue el primero en emplear la palabra. Wilfred Benson, quien fuera miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo, fue probablemente la persona que la inventó, cuando se refirió a las ‘áreas subdesarrolladas’ al escribir sobre las bases económicas de la paz en 1942. Pero la expresión no tuvo mayor eco, ni en el público ni en los expertos. Dos años más tarde, Rosenstein-Rodan siguió hablando de ‘áreas económicamente atrasadas’. Arthur Lewis, también en 1944, se refirió a la brecha entre las naciones ricas y las pobres. A lo largo de la década, la expresión apareció ocasionalmente en libros técnicos o en documentos de Naciones Unidas. Sólo adquirió relevancia cuando Truman la presentó como emblema de su propia política. En este contexto, adquirió una virulencia colonizadora insospechada” (Esteve, 1996, p. 53).

muy occidental pero inaceptable e indemostrable, de la unidad, homogeneidad y evolución lineal del mundo. Despliega una falsificación de la realidad, producida mediante el desmembramiento de la totalidad de procesos interconectados que constituyen la realidad del mundo, y la sustituyen con uno de sus fragmentos, aislado del resto, como punto general de referencia. (Esteve, 1996, p. 52-59)

El *desarrollo* en tanto discurso, por tanto, actuará de modo semejante a la noción de *progreso*¹⁶⁵. En primer lugar, se afirmará necesariamente en una relación dualista con el *subdesarrollo*. En segundo lugar, esta relación implicará una superioridad del primero. En tercero, la relación se inscribirá en una línea temporal que actuará de forma normativa: los países *desarrollados* serán clasificados en una etapa – de forma semejante a las doctrinas de las etapas históricas de San Agustín – más avanzada en el tiempo y, por tanto, servirán de modelo *necesario e inevitable*. En cuarto lugar, la relación de superioridad legitimará el dominio: los países-modelo más avanzados deben actuar activamente para desarrollar – *civilizar/evangelizar* – a aquellas naciones “retrasadas”, aunque sea contra el deseo de los pueblos y sus eventuales gobiernos “autoritarios” que producen “propaganda” para impedir que su gente alcance la “libertad”, la “abundancia” y la “prosperidad” – o la *salvación*. El camino de la modernización, por tanto, sería consumado, según Truman, por la “inversión” de capital apoyado por la tecnología y la ciencia:

La noción de desarrollo, según comenzó a ser utilizado el término a partir de 1945, estaba basada en un mecanismo explicativo familiar, una teoría de estadios. Quienes utilizaban este concepto presuponían que las unidades individuales —“sociedades nacionales”— se desarrollaban todas fundamentalmente de la misma manera (satisfaciendo así la demanda nomotética) pero a ritmo distinto (reconociendo las diferencias que parecían presentar los estados al presente). ¡Listo! Resultaba entonces posible

¹⁶⁵ “La idea del ‘Desarrollo’ está pues anclada en la de ‘Progreso’ ya que se basa en una concepción epistemológica caracterizada por el eurocentrismo –dualismo y evolucionismo– y por el predominio de la razón instrumental, bajo el argumento de que las potencialidades humanas se desplegarían en el futuro, una vez satisfechas las necesidades materiales (en un contexto donde las expectativas se iban ensanchando y se planteaba que las necesidades eran ilimitadas), con lo que se legitimaba la imagen de la ‘naturaleza’ como un medio/objeto que debe ser dominado para satisfacer dichas necesidades, según las pautas occidentales. El ‘Desarrollo’ se transformó así ‘en el destino común de la humanidad, una obligación innegociable’, y para conseguirlo ‘se acepta la destrucción social y ecológica’” (Marañón Pimentel y López Córdova, 2020, p. 94).

introducir conceptos específicos para estudiar los ‘otros’ del presente sosteniendo que, tarde o temprano, todos los estados terminarían siendo más o menos lo mismo. Este truco de ilusionismo tenía a su vez un costado práctico. Implicaba que el estado ‘más desarrollado’ podía ofrecerse como modelo para los estados ‘menos desarrollados’, exhortando a estos últimos a embarcarse en cierta suerte de acción mimética que les prometía hallar una mejor calidad de vida y una estructura de gobierno más liberal (‘desarrollo político’) al final del arco iris. (Wallerstein, 2006, p. 24)

Los países más ricos luego adoptaron el discurso¹⁶⁶ y, enseguida, los países “subdesarrollados”¹⁶⁷ también. Estos estados-nación y las distintas instituciones multilaterales mundiales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU¹⁶⁸) luego pasaron a proponer – y aún proponen – programas y políticas para el “desarrollo” (Escobar, 2007)¹⁶⁹. La propia Iglesia Católica se ha afiliado expresamente a la doctrina del desarrollo publicando, en 1967, la Encíclica *Populorum Progressio*¹⁷⁰.

¹⁶⁶ “Se creía que los países ricos tenían la capacidad financiera y tecnológica para afianzar el progreso en todo el mundo. Una mirada a su historia les daba la firme convicción de que ello era no solo posible, para no decir deseable, sino tal vez inevitable. Tarde o temprano los países pobres se volverían ricos y el mundo subdesarrollado se desarrollaría. Un nuevo tipo de conocimiento económico y una experiencia enriquecida con el diseño y manejo de sistemas sociales hacían parecer esta meta más plausible todavía. Ahora era cuestión de plantear una estrategia adecuada y de poner en marcha las fuerzas indicadas para asegurar el progreso y la felicidad mundiales” (Escobar, 2007, p. 77)

¹⁶⁷ “Como discurso, el “desarrollo” surgió a principios del periodo posterior a la Segunda guerra mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la modernidad y el capitalismo, fue durante ese período que todo tipo de “expertos” empezaron a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, dando realidad a la invención del “tercer mundo”. El “desarrollo” hizo posible la creación de un vasto aparato institucional a través del cual el discurso se convirtió en una fuerza social real y efectiva transformando la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión. Este aparato comprende una variada gama de organizaciones; desde las instituciones de Bretton Woods (Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional) y otras organizaciones internacionales (sistema de la ONU), hasta las agencias nacionales y locales de planificación y desarrollo” (Escobar, 2014, p. 29).

¹⁶⁸ Uno de los documentos más importantes de esta época (Escobar, 2007), elaborado por expertos reunidos por las Naciones Unidas para diseñar políticas concretas para el desarrollo de los países subdesarrollados, describe el camino —o *calvario*— para el desarrollo —la *salvación*— en los siguientes términos: “There is a sense in which rapid economic progress is impossible without painful readjustments. Ancient philosophies have to be scrapped; old social institutions have to disintegrate; bonds of caste, creed and race have to be burst; and large numbers of persons who cannot keep up with progress have to have their expectations of a comfortable life frustrated. Very few communities are willing to pay the full price of rapid economic progress” (United Nations, 1951, p. 15).

¹⁶⁹ En este momento histórico se acuñó el término “desarrollismo” como el gemelo del progresismo, con la diferencia de que el primero suele aplicarse al ámbito económico y el segundo al político. Arturo Escobar examina en profundidad el desarrollismo como “discurso que deviene en prácticas concretas de pensamiento y de acción mediante las cuales se llega a crear realmente el Tercer Mundo” (Escobar, 2007, p. 31).

¹⁷⁰ En el texto de la encíclica se encuentran afirmaciones que evidencian la exteriorización del imaginario social del desarrollo, como, por ejemplo, al defender el crecimiento económico: “Por otra parte, los

Empero, sabemos que el discurso y las políticas del *desarrollo* han servido sobre todo para legitimar la apertura de nuevos flancos para la reproducción del capital, especialmente norteamericano, en un momento de Guerra Fría y “peligro comunista”. El resultado ha sido la cada vez mayor polarización económica entre países más y menos ricos, y se han multiplicado “al infinito los problemas socioeconómicos de Asia, África y América Latina” (Escobar, 2007, p. 11), donde estas políticas han sido aplicadas. Santiago Muñío resume los motivos del fracaso de las políticas de desarrollo para los países del sur geopolítico (y del éxito para las naciones del norte):

pueblos llegados recientemente a la independencia nacional sienten la necesidad de añadir a esta libertad política un crecimiento autónomo y digno, social no menos que económico, a fin de asegurar a sus ciudadanos su pleno desarrollo humano y ocupar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones” (Pablo VI, 1967). Al defender el desarrollo: “Porque todo programa concebido para aumentar la producción, al fin y al cabo, no tiene otra razón de ser que el servicio de la persona. Si existe, es para reducir las desigualdades, combatir las discriminaciones, librar al hombre de la esclavitud, hacerle capaz de ser por sí mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual. Decir desarrollo es, efectivamente, preocuparse tanto por el progreso social como por el crecimiento económico” (Pablo VI, 1967). Al defender la necesidad de industrialización: “Necesaria para el crecimiento económico y para el progreso humano, la industrialización es al mismo tiempo señal y factor del desarrollo. El hombre, mediante la tenaz aplicación de su inteligencia y de su trabajo, arranca poco a poco sus secretos a la naturaleza y hace un uso mejor de sus riquezas. Al mismo tiempo que disciplina sus costumbres, se desarrolla en él el gusto por la investigación y la invención, la aceptación del riesgo calculado, la audacia en las empresas, la iniciativa generosa y el sentido de responsabilidad” (Pablo VI, 1967). Al obligar al progreso personal: “En los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación dada por Dios para una misión concreta. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como en germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar; su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino que le ha sido propuesto por el Creador. Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. Ayudado, y a veces estorbado, por los que lo educan y lo rodean, cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso: por sólo el esfuerzo de su inteligencia y de su voluntad, cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más (...) Por otra parte este crecimiento no es facultativo. De la misma manera que la creación entera está ordenada a su Creador, la criatura espiritual está obligada a orientar espontáneamente su vida hacia Dios, verdad primera y bien soberano. Resulta así que el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes. Más aun, esta armonía de la naturaleza, enriquecida por el esfuerzo personal y responsable, está llamada a superarse a sí misma. Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal” (Pablo VI, 1967). Al separar la industrialización y el desarrollo de los males del capitalismo: “Pero si es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña. Por el contrario, es justo reconocer la aportación irremplazable de la organización del trabajo y del progreso industrial a la obra del desarrollo” (Pablo VI, 1967). Al exaltar el colonialismo: “Pero aun reconociendo los errores de un cierto tipo de colonialismo y de sus consecuencias, es necesario al mismo tiempo rendir homenaje a las cualidades y a las realizaciones de los colonizadores, que en tantas regiones abandonadas han aportado su ciencia y su técnica, dejando preciosos frutos de su presencia. Por incompletas que sean, las estructuras establecidas permanecen y han hecho retroceder la ignorancia y la enfermedad, establecido comunicaciones beneficiosas y mejorado las condiciones de vida” (Pablo VI, 1967).

En cuanto al afianzamiento del reparto de poder en el sistema-mundo, la trampa que suponía el proyecto del desarrollo para las naciones del Sur quedó de manifiesto cuando el Tercer Mundo descubrió que los créditos y las inversiones de los países desarrollados les obligaban a industrializarse en condiciones opuestas a la industrialización histórica europea. Esto es, como dependientes financiera y tecnológicamente de un exterior ya industrializado y dotado estructuralmente de herramientas para la adquisición de un porcentaje mayor de la riqueza global, gracias a la superioridad tecnológica de su producción y la especialización en el control de los mecanismos del comercio internacional y la intermediación financiera (Naredo, op.cit.). Ambos fenómenos redundaban en la posición de desventaja sistémica de la periferia, que se reflejó, por ejemplo, en el progresivo deterioro de los términos de intercambio. Y que estalló definitivamente en la crisis de deuda de los ochenta, que despejó el camino a las terapias de choque neoliberales. (Santiago Muiño, 2015, p. 695)¹⁷¹

Charbonnier también concluye lo mismo y lo relaciona con el campo de la política, en especial con la ola de democratización ocurrida después de la Segunda Guerra Mundial y fundada en el *crecimiento*. El desarrollo económico se ha destinado a incrementar el poder económico de los países europeos, y la abundancia conquistada en aquellos territorios ha sido posibilitada a costa del deterioro de las condiciones de vida en el sur global:

The second wave of the democratization of capitalism in the aftermath of the Second World War assumes a similar significance, since it too has made possible the widespread acceptance of the idea that growth and democracy are inseparable. At the same time, the conditions under which access to affluence took place presupposed (and still presuppose) the establishment of huge

¹⁷¹ Santiago Muiño también deja claro el objetivo antisocialista del proyecto de desarrollo, indicando que el programa político del desarrollo se dirigía, en primer lugar, a la disputa por territorios (tierras y cuerpos) en la acumulación de capital: “Que el proyecto del desarrollo tuvo un talante de cruzada antisocialista, y fue concebido originariamente como un movimiento estratégico en el marco de la Guerra Fría, se refleja en el mismo subtítulo del libro seminal de Rostow, que inauguró la teoría desarrollista, *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. La misma Revolución Verde, espina dorsal de los planes desarrollistas, fue concebida como una alternativa a la Revolución Roja: niveles mayores de productividad alimentaria podrían contener la expansión del ideal comunista entre las grandes masas empobrecidas del mundo, ideal que se alimentaba de unas condiciones de existencia cotidiana sumamente vulnerables en la cobertura de las necesidades básicas” (Santiago Muiño, 2015, p. 694-695). Trataré de la “revolución verde” adelante.

ecological, military and legal asymmetries between Europe and its colonial margins. (Charbonnier, 2021, p. 28)¹⁷²

Serge Latouche, a su vez, al tratar el etnocentrismo del concepto de *desarrollo*, intenta separar analíticamente el mito del desarrollo, actuante en la “colonización del imaginario”, del “desarrollo realmente existente”. Este último es por él definido como:

un proceso che porta a mercificare i rapporti tra gli uomini e tra gli uomini e la natura. Lo scopo è sfruttare, valorizzare, ricavare profitto dalle risorse naturali e umane. Processo aggressivo nei confronti della natura come nei confronti dei popoli, lo sviluppo è, come la colonizzazione che lo precede e la mondializzazione che lo segue, un'impresa al tempo stesso economica e militare di dominio e di conquista. Lo «sviluppo» è la manifestazione della logica economica in tutto il suo rigore **[un proceso que conduce a la mercantilización de las relaciones entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza. El objetivo es explotar, potenciar, rentabilizar los recursos naturales y humanos. Proceso agresivo hacia la naturaleza como hacia los pueblos, el desarrollo es, como la colonización que le precede y la globalización que le sigue, una empresa económica y militar de dominación y conquista al mismo tiempo. El "desarrollismo" es la manifestación de la lógica económica en todo su rigor]** (Latouche, 2005, p. 25-26)

Esteva, a su vez, analiza cómo este proceso ha servido para intensificar el proceso de *desincrustación* (en términos polanyianos) de la economía de la sociedad:

Durante el siglo XIX, pero en realidad mucho antes en Europa, la construcción social del desarrollo se asoció con un diseño político: extraer de la sociedad y la cultura una esfera autónoma, la económica, e instalarla en el centro de la política y la ética. Esa transformación brutal y violenta, que concluyó primero en Europa, estuvo siempre asociada con la dominación colonial en el resto del mundo. Economización y colonización eran sinónimos. Lo que Truman logró fue liberar la esfera económica de las connotaciones negativas acumuladas en dos siglos, desligando el desarrollo del colonialismo. No más del 'viejo imperialismo,' dijo Truman. En retrospectiva, es posible ver que el acento en el crecimiento económico de los primeros desarrollistas postrumanianos no

¹⁷² Charbonnier (2021, p. 28) sostiene, por otro lado, que la actual lucha contra las asimetrías entre el norte y el sur geopolítico surge de un punto de convergencia entre la reflexividad postcolonial y la reflexividad ambiental.

era una desviación ni una interpretación equivocada de la propuesta de Truman: más bien, era la expresión de su esencia misma. Como construcción conceptual, la economía trata de subordinar a su dominio y subsumir en su lógica cualquier otra forma de interacción social en cualquier sociedad que invade. Como designio político, adoptado por algunos como propio, la historia económica es una historia de conquista y dominación. (Esteva, 1996, p. 66)

Lo que se percibe, por tanto, de estos trechos es un *continuum* entre los discursos y procesos sociales que despuntaron en el inicio de la modernidad y los discursos y procesos contemporáneos fundados en el *desarrollo*, caracterizados principalmente por la reproducción del dominio de tipo colonial¹⁷³. La propia utilización de la noción de “estado-nación” como categoría central de análisis para las ciencias sociales perpetúa esta *colonialidad* en la medida en que se los presenta como unidades autónomas que podrían alcanzar el *desarrollo*¹⁷⁴. Al contrario, ya sabemos, en primer lugar a través de los trabajos de los teóricos de la *teoría de la dependencia*, especialmente en su vertiente marxista, y en segundo a través de la *teoría del sistema-mundo* de Immanuel Wallerstein (2006) que el *subdesarrollo* de los países “periféricos” ha sido creado en el mismo proceso de *desarrollo* de los países “centrales”. El *discurso del desarrollo* se ha consolidado en un aparato muy eficaz para la producción de conocimiento acerca del ejercicio de poder sobre el sur geopolítico global, creando, sin cesar, una infinidad de nuevas modalidades de conocimiento y de poder, prácticas, teorías y estrategias que han “desplegado con buen éxito un régimen de gobierno sobre el Tercer

¹⁷³ “Lo sviluppo economico, lanciato da Harry Truman nel 1949 per permettere agli Stati Uniti di impadronirsi dei mercati degli ex imperi coloniali europei e impedire ai nuovi Stati indipendenti di cadere nell’orbita sovietica. E prima dell’impresa sviluppatista? Il nome più antico dell’occidentalizzazione del mondo non era altro che la colonizzazione e il vecchio imperialismo. Si è sempre di fronte a slogan e ideologie che servono a legittimare la volontà e l’azione egemonica dell’Occidente. In effetti, se lo sviluppo non è stato altro che il proseguimento della colonizzazione con altri mezzi, la «nuova» mondializzazione a sua volta non è altro che il proseguimento dello sviluppo con altri mezzo” **[El desarrollo económico, fue lanzado por Harry Truman en 1949 para permitir que Estados Unidos se hiciera cargo de los mercados de los antiguos imperios coloniales europeos y evitar que los nuevos Estados independientes cayeran en la órbita soviética. ¿Y antes de la empresa desarrollista? El nombre más antiguo de la occidentalización del mundo no era otro que el de colonización y el viejo imperialismo. Siempre nos enfrentamos a consignas e ideologías que sirven para legitimar la voluntad y la acción hegemónica del Occidente. En efecto, si el desarrollo no ha sido más que la continuación de la colonización por otros medios, la "nueva" globalización a su vez no es más que la continuación del desarrollo por otros medios]** (Latouche, 2005, p. 21).

¹⁷⁴ Desde Europa, la crítica a esta centralidad ya había sido propagada, especialmente a través de la historiografía de autores vinculados a la denominada *Escuela de los Annales* (Wallerstein, 2006).

Mundo, un ‘espacio para los ‘pueblos sujeto’ que asegura cierto control sobre él” (Escobar, 2007, p. 29).

Conforme apuntado anteriormente, en este mismo imaginario se comprende que el camino para el *desarrollo* – y, por tanto, para el *progreso*, *la salvación*, *el desarrollo*, *la libertad*, *etc.* – se fundamenta necesariamente en el *crecimiento*. La idea de *crecimiento*, conforme también expusimos, tiene su germen en el pensamiento griego y su conformación moderna/colonial derivada principalmente de la síntesis que San Agustín le confiere¹⁷⁵. La vinculación específica de la idea de *crecimiento* con el *crecimiento económico*, por otro lado, ha ocurrido dentro del imaginario social europeo entre los siglos XVIII y XIX (Nisbet, 1980)¹⁷⁶ y ha permanecido hegemónica hasta la contemporaneidad. Esta vinculación se atará, por tanto, a la lógica de acumulación – ilimitada – de capital que rige el régimen capitalista mundial y que también responde por imprimir una aceleración constante e irracional, conforme vimos. La propia noción de *desarrollo*, luego en los primeros años posteriores al discurso de Truman, se reducirá exclusivamente a su aspecto económico: el *desarrollo* será entendido como sinónimo de *crecimiento económico* (Esteva, 1996)¹⁷⁷, y el índice propio para cuantificarle será el PIB – Producto Interno Bruto:

¹⁷⁵ “El principal cambio que introdujo San Agustín en la historia sagrada que tomó de los judíos —del Antiguo Testamento— fue el abandono de la perspectiva bíblica, en la que, más que de un desarrollo a partir de un plan inmanente se habla de una sucesión ordenada de acontecimientos, para adoptar la perspectiva del crecimiento tomada de los griegos, en la que las cosas atraviesan constantemente un proceso por el cual van haciendo realidad su auténtica identidad mediante un despliegue de lo que en un principio sólo contenían en potencia” (Nisbet, 1980, p. 100).

¹⁷⁶ “Podemos tomar a Turgot como el primero de los filósofos y economistas que defendieron el crecimiento económico como factor positivo del progreso en el mundo moderno. (...) Turgot subraya que todas las formas de progreso de las artes, las ciencias, etcétera, dependen del crecimiento económico y los «excedentes económicos»” (Nisbet, 1980, p. 263).

¹⁷⁷ Posteriormente, la noción de “desarrollo social” regresó al debate público internacional de forma separada, siendo objeto, en los años siguientes, de un esfuerzo teórico y burocrático por reunificarla dentro de la propia noción de desarrollo, según Gustavo Esteva (1996). Una respuesta a este esfuerzo fue dada, por ejemplo, por la OIT en 1976, en su “Conferencia sobre Empleo, Distribución del Ingreso y Progreso Social”. En ese mismo año, la OIT publicó el “Enfoque de Necesidades Básicas”, dirigido a lograr ciertos niveles mínimos de vida específicos antes de finalizar el siglo. En dicho enfoque, la organización reconocía explícitamente que el desarrollo no sería capaz de eliminar la miseria y el hambre, “sino que agravaría los niveles de ‘pobreza absoluta’ de una quinta parte, y probablemente de dos quintas partes, de la población”. El enfoque proponía la necesidad de actuar directamente para satisfacer esas necesidades, en lugar de esperar que se resolvieran como consecuencia del proceso de desarrollo. Durante dos o tres años, esta propuesta “se puso de moda” (Esteva, 1996, p. 64). Posteriormente, nociones paralelas como “desarrollo endógeno”, “desarrollo humano” y otras aparecieron en el debate público (Esteva, 1996).

El desarrollo fue equiparado con el crecimiento económico y la elevación de los ingresos per cápita. Los insumos materiales requeridos por este proceso parecían estar en oferta abundante: la escasez era de capital y tecnología. La ayuda y la transferencia de tecnología se convirtieron, en consecuencia, en las fuerzas movilizadoras de los primeros años de desarrollo planificado. Hubo una euforia sobre los poderes regeneradores del capital y de la tecnología. El crecimiento era visto como capaz de poner fin a la escasez y a la lucha por la supervivencia. (Shiva, 1996, p. 320)

En la década de los setenta, el debate sobre el desarrollo, sin embargo, sufre una nueva inflexión, además de los reconocimientos burocráticos de las instituciones multilaterales de su incapacidad para resolver los problemas “sociales” de los pueblos. Es en este momento que el tema de la *(in)sostenibilidad* aparece en la agenda internacional como un *límite*, es decir, en contraposición a las nociones de *progreso* y *desarrollo*, articuladoras centrales de los imaginarios sociales modernos/coloniales. En el año de 1972, un grupo de expertos patrocinados por un grupo denominado *Club* de Roma (una asociación con casi 100 científicos) publicó un libro llamado *Los límites del crecimiento* (Meadows et al., 1972), donde se planteaba la incompatibilidad del crecimiento exponencial (en población, alimentación, producción industrial, consumo energético, emisiones de carbono, etc.) con un planeta *limitado*. El argumento central del libro es que la humanidad caminaría hacia una catástrofe si no redujera la curva de crecimiento. Las conclusiones del libro influenciarían en gran medida el debate público internacional en los años siguientes, haciendo que la nascente “cuestión ecológica” fuera entendida en tanto *límite*, es decir, en tanto *negatividad*.

El conflicto entre *desarrollo* y *sostenibilidad* se ha resuelto, discursivamente, en los años siguientes. Con el nuevo concepto de *desarrollo sostenible*, utilizado primeramente con repercusión internacional en el documento titulado *Our Common Future* (también conocido como “Informe Brundtland”) en 1987¹⁷⁸, se ha podido reubicar el debate político sobre la “cuestión ecológica” dentro de los marcos imaginarios del

¹⁷⁸ “The term ‘sustainability’, a noun used in ecology to refer to a state or condition that can be maintained over an indefinite period of time, was introduced on a more regular basis than before into development discourses. At the start of the 1970s the term ‘sustainable development’ was coined, probably by Barbara Ward (Lady Jackson), founder of the International Institute for Environment and Development (...) In the 1980s the new paradigm of sustainable development was popularized and became more widely used. The term was used in the International Union for the Conservation of Nature’s World Conservation Strategy (1980), Lester R. Brown’s *Building a sustainable society*(1981) and Norman Meyers’s *Gaia: an atlas of planet management*(1984)” (Du Pisani, 2006, 91).

desarrollo y progreso, es decir, coloniales. Con el oxímoron “*desarrollo sostenible*” la *sostenibilidad* se convierte en un adjetivo vinculado a los objetivos del desarrollo¹⁷⁹:

Sustainable development is hereby presented as a kind of development that sustains and does not destroy something else to which it is related - a society, a way of life, a culture. The danger, according to those who articulate this question, is that sustainable development is simply meant to sustain a way of life of the West that has led to the destruction of other ways of life throughout the world - indeed, to sustain the contemporary separations between develop and underdeveloped. (Mitcham, 1995, p. 323)

A partir de esta pequeña introducción, he intentado mostrar cómo las ideas de *progreso y desarrollo*, que tienen su origen en una cosmovisión específica que es la cosmovisión judaico-cristiana, son ideas centrales en la articulación de los imaginarios sociales modernos/coloniales. El análisis desde una *des/colonialidad* pasaría, por tanto, por la necesaria *desnaturalización* de estas ideas, que entran en el fondo de nuestra subjetividad: “el desarrollo es en realidad una configuración subjetiva específica que constituye uno de los fundamentos centrales de la cosmovisión colonial e imperial del sistema-mundo moderno” (Quintero, 2015, p. 157)¹⁸⁰. Veremos, a partir de ahora, cómo estos imaginarios sociales han actuado para moldear el trabajo moderno/colonial - incluso en la propia definición sobre lo que es y lo que no es *trabajo* - y así posibilitar la operacionalización – y *el dominio* – de los procesos de acumulación de capital basados en la explotación de cuerpos humanos.

¹⁷⁹ Una reflexión: el propio orden de los términos indica la subsunción política —colonización— de la agenda ecológica dentro de los marcos del capitalismo moderno. No se ha optado por hablar de una “sostenibilidad desarrollable”, lo que sugeriría un marco biocéntrico, por ejemplo, sino que se ha preferido utilizar el término sostenibilidad como adjetivo del desarrollo. De este modo, la significación, al menos la hegemónica, del concepto de desarrollo sostenible sigue vinculada a los marcos del pensamiento colonial.

¹⁸⁰ “El **desarrollo** representa un dominio o campo del pensamiento y de la acción, de tipo escalar, que se desenvuelve tanto a nivel global como local, constituido por: **a) un episteme generalizado que administra sus discursos y representaciones (re)produciendo las directrices de la modernidad/colonialidad en el ámbito de la subjetividad; y b) una praxis sistemática (no sistémica) que codifica sus prácticas interventoras en las sociedades que se suponen subdesarrolladas.** Así, el desarrollo inscribe una lógica epistémica y una lógica operacional mediante las cuales funciona precisamente como un sistema estructural de discursos y de prácticas. Las estructuras fundamentales del desarrollo, conjugan, un cuerpo teórico particular, unas formas de difundir y controlar este cuerpo, un conjunto de pericias y formas de obrar, unas determinadas organizaciones internacionales y unos centros de decisión en el Tercer Mundo” (Quintero, 2015, p. 158).

3.5. La colonialidad del trabajo

La producción, por lo tanto, no solo crea un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto. (Marx, 1971, p. 92)

*El ascetismo, al trasladarse desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar a dominar la moralidad intramundana, ayudó a construir ese poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina -y no sólo de los que participan directamente en la actividad económica— y que, quizá, lo determinará **hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil**. (Weber, 2001, p. 233)*

¡Son los blancos los que son avaros y hacen que la gente sufra en el trabajo para extender sus ciudades y acumular mercancías, no nosotros! Para ellos, esas cosas son realmente como novias. Su pensamiento está tan atrapado en ellas que, si se estropean cuando aún son nuevas, se enojan hasta el punto de llorar. ¡Están de hecho enamorados de ellas! (...) Las mercancías dejan a los blancos eufóricos y nublan todo lo demás en sus mentes. Nosotros no somos como ellos. (...) Si los blancos pudieran, como nosotros, escuchar otras palabras que no sean las de la mercancía, sabrían ser generosos y serían menos hostiles con nosotros. Tampoco tendrían tantas ganas de devorar nuestro bosque.¹⁸¹ (Kopenawa y Albert, 2015, p. 413-414)

El capital no es sino naturaleza y trabajo combinados de cierta forma. (Riechmann, 2013, p. 10)

¹⁸¹ Original en portugués: “São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! Para eles, essas coisas são mesmo como namoradas! Seu pensamento está tão preso a elas que se as estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens — os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes. Nós não somos como eles. (...) Se os brancos pudessem, como nós, escutar outras palavras que não as da mercadoria, saberiam ser generosos e seriam menos hostis conosco. Também não teriam tanta gana de comer nossa floresta”.

En este apartado, me propongo profundizar en el tema específico del trabajo en la modernidad y su relación con la ecología dentro del *sistema-mundo* capitalista, partiendo de los autores y conceptos abordados en los apartados anteriores. Elaboraré un breve recorrido histórico para demostrar cómo la conquista de América y el nacimiento del capitalismo marcaron un punto de inflexión crucial en la transformación de la relación *metabólica* entre los seres humanos y la naturaleza no-humana (Marx, 1971), alterando profundamente las prácticas, los modos de ser y los imaginarios sociopolíticos. Analizaremos cómo este proceso ha continuado en las últimas décadas con el avance del neoliberalismo y fenómenos asociados, como la resemantización de la noción de empleo y la *uberización del trabajo*, y cómo estos fenómenos contribuyen a la profundización de la colonización de la vida ecosocial y, por tanto, del trabajo.

La consolidación del *sistema-mundo* capitalista ha otorgado a las actividades de participación humana en el *metabolismo* planetario (Marx; 1971; Bellamy Foster, 2004) de un nuevo sentido. Sin embargo, este sentido tiene sus raíces en la antigüedad clásica greco-romana y su mezcla con la cosmovisión judeocristiana¹⁸², especialmente a partir de las conformaciones y transmutaciones conceptuales que se produjeron con la expansión ultramarina europea hacia Abya Yala a finales del siglo XV.

Aristóteles fue el primero, en el pensamiento occidental, en definir los trabajos manuales como actividades indignas y despreciables, que impedían a los hombres vivir “autónomamente”, atribuyendo a dichos trabajos un lugar subordinado e inferior en la clasificación social de las labores y, por tanto, de los seres humanos (Marañón Pimentel, 2017a)¹⁸³. Esta representación justificaba el régimen social de la época, caracterizado por la esclavitud. Los seres humanos "superiores" estaban destinados a las actividades del pensamiento, el raciocinio y la argumentación, y, por su superioridad, debían dirigir a los esclavos, considerados más débiles. Estos seres superiores, que también podían dedicarse a la filosofía y a la política, podían recibir la categorización de *ciudadanos*, mientras que los esclavos no (Marañón Pimentel, 2017a).

Con la llegada del cristianismo a Europa, el trabajo manual adquirió una nueva y fuerte carga negativa (aunque manteniendo algún grado de ambigüedad), al ser

¹⁸² “En efecto, en toda esta historia, aunque las herencias de la Antigüedad pagana grecolatina y las herencias bárbaras hayan tenido su peso, la parte esencial ha sido modelada por el cristianismo” (Le Goff, 2003, p. 782).

¹⁸³ Entre las actividades depreciadas en la antigüedad europea se encontraban, por lo tanto, las actividades agropecuarias destinadas a la reproducción básica de la vida.

considerado desde entonces una condena divina. De hecho, en la Biblia, ya en el libro del Génesis, se presenta la condena de Dios al hombre por haber escuchado a la mujer y comido del fruto del árbol del conocimiento. Yahvé maldice la tierra y condena al hombre a vivir de su trabajo:

maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida. Él te producirá cardos y espinas y comerás la hierba del campo. Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado¹⁸⁴ (Vaticano, 1990)

Esta comprensión es radicalmente distinta de las cosmovisiones de los pueblos indígenas y africanos que han habitado Abya Yala. En estas culturas, de manera general, la tierra, en lugar de ser maldecida, es considerada una diosa, y ninguna hierba es vista como dañina. “Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas [**Como no existe el pecado, lo que hay es una fuerza vital que integra todas las cosas**]” (Bispo dos Santos, 2015, p. 41). Por lo tanto, “As pessoas, ao invés de trabalhar, interação com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida [**las personas, en lugar de trabajar, interactúan con la naturaleza, y el resultado de esa interacción, al provenir de relaciones con diosas y dioses materializados en elementos del universo, se concreta en condiciones de vida**]” (Bispo dos Santos, 2015, p. 41)¹⁸⁵.

¹⁸⁴ “Esta condena, en la medida en que la Iglesia Católica se institucionalizó y burocratizó y se hizo sostenedora y aliada del poder feudal, fue una carga para los campesinos europeos, quienes estaban clasificados de manera subordinada y para producir el sustento material del clero y la aristocracia” (Marañón Pimentel, 2017, p. 22)..

¹⁸⁵ “Para nós os Guarani e Kaiowá, principalmente os mais velhos, entendemos a roça não como um sofrimento, mas como lazer. É lá onde nasceu comida. É onde podemos ensinar os filhos o nosso modo de ser. Então, a roça é para nós um lazer e não um trabalho (no sentido de castigo que trabalho no conceito do ocidente tem). O que nos diferencia deste conceito do branco é que a roça, para nós é lazer, é felicidade. No meu tempo quando era guri, meus pais me levavam na roça para brincar, para divertir, comer milho assado, mandioca, subir em árvore, então isso era o lazer. Mas aprendia também a trabalhar, a limpar a roça, carpir, aprendia brincando. A roça não é um lugar de sofrimento, é um lugar de lazer, é o caminho de Deus, onde Deus fez seu caminho de produção de alimento, isso é muito importante para a gente, poder pensar como se consegue o alimento que nos mantém vivos e saudáveis” [**Para nosotros guaraníes y kaiowás, especialmente los mayores, entendemos el campo de cultivo no como sufrimiento, sino como ocio. Ahí nació la comida. Es donde podemos enseñar a nuestros hijos nuestra forma de ser. Entonces, el cultivo es para nosotros ocio y no trabajo (en el sentido de castigo que tiene el trabajo en el concepto occidental). Lo que nos diferencia de este concepto de los blancos es que el campo de cultivo, para nosotros, es ocio, es felicidad. Cuando era niño mis padres me llevaban al campo de cultivo a jugar, a divertirme, a comer maíz tostado, yuca, a trepar a los árboles, entonces eso era ocio. Pero**

Con el paso del tiempo, sin embargo, durante los años que precedieron la expansión ultramarina europea, San Agustín y, especialmente, Santo Tomás de Aquino¹⁸⁶, ofrecieron aportes que transfiguraron el pensamiento cristiano para legitimar la depreciación del trabajo manual. Para ello, se apoyaron principalmente en la concepción aristotélica, que había sido redescubierta en Europa a través del contacto con el mundo árabe, especialmente mediante la divulgación del pensamiento de Averroes (Álvarez-Uría, 2015). El pensamiento de Santo Tomás representó un cambio esencial en la concepción cristiana sobre el trabajo, al incluir, a diferencia de Aristóteles, los trabajos intelectuales en la categoría de trabajo. En el primer milenio del cristianismo, solo el trabajo manual era considerado trabajo¹⁸⁷. Santo Tomás reinterpretó las escrituras bíblicas para considerar “el trabajo del hombre como una imagen del acto creador de Dios” (Marañón Pimentel, 2017, p. 91):

La obra del creador, al que califica como *summus artifex* (el mayor artesano), fue un verdadero trabajo —un trabajo superior, una creación—, del cual dios descansó para contemplarlo, el séptimo día. **Dios fue el primer trabajador** (...). Santo Tomás sostenía que el trabajo era connatural al hombre. se preguntaba cuáles eran los fines que obligaban a los religiosos al trabajo manual, e identificó tres: **evitar el ocio, dominar el cuerpo, y la búsqueda de sustento** (ad *otium tollendum*, ad *corpus domandum* y ad *quaerendum victum*, respectivamente). (Marañón Pimentel, 2017, p. 91-92)

Santo Tomás separó así una supuesta “esencia” del trabajo vinculada al castigo impuesto por Dios, otorgando una valoración positiva al acto de trabajar, que había sido previamente despreciado en casi toda la tradición cristiana. No obstante, Santo

también aprendí a trabajar, a limpiar el campo, a desmalezar, aprendí jugando. La finca no es un lugar de sufrimiento, es un lugar de ocio, es el camino de Dios, donde Dios hizo su manera de producir alimentos, esto es muy importante para nosotros, poder pensar en cómo obtenemos los alimentos que nos mantienen vivos y sanos]¹⁸⁵ (Peralta, 2017, p. 4). El pueblo quechua, en los Andes, tiene una cosmovisión semejante respecto al trabajo, alejada de la maldición bíblica y relacionada con la “autoconstrucción” humana (Riechmann, 2016).

¹⁸⁶ Sepúlveda, como hemos visto, fundamentó su tesis sobre la inferioridad de los indígenas americanos durante la Controversia de Valladolid en los planteamientos de San Agustín y Santo Tomás.

¹⁸⁷ Las órdenes benedictina y cisterciense eran excepciones, ya que consideraban el trabajo intelectual como una forma de trabajo equivalente al trabajo manual (Marañón Pimentel, 2017b). Sin embargo, los benedictinos creían que el trabajo intelectual era superior al trabajo manual, ya que facilitaba de manera más intensa la práctica de la 'ascesis'. Por otro lado, los cistercienses enfatizaban la importancia del trabajo manual, pues este “poseía un fuerte sentido de ascesis, pues el monje trabajaba como castigo por el pecado original, siguiendo la línea del Génesis, y el trabajo manual permitía controlar el cuerpo y someterlo al espíritu; la actividad manual ayudaba al equilibrio físico y síquico de la persona” (Marañón Pimentel, 2017, p. 90-91).

Tomás de Aquino mantuvo la distinción aristotélica entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Aunque reconocía el trabajo intelectual como tal, lo situaba en una escala de superioridad respecto al trabajo manual, de manera similar a Aristóteles. Marañón Pimentel (2017) sostiene que otra preocupación de Santo Tomás era legitimar los trabajos intelectuales, como la docencia y la enseñanza, como formas de trabajo, permitiendo así justificar su remuneración. De cualquier modo, se observa que el trabajo manual ya en la Edad Media empezó a recibir una apreciación positiva, aunque subordinada al trabajo intelectual. Para ello, los aportes de San Agustín y Santo Tomás de Aquino fueron fundamentales.

Es importante destacar que, en este periodo, la pobreza adquirió un estatus crucial como medio de ascetismo, promovido por distintas órdenes eclesiásticas católicas y por el Papa (Marañón Pimentel, 2017). Además, como hemos visto, siguiendo principalmente los planteamientos de Álvarez-Uría (2015), la modernidad tiene su proto-firma y su origen situado, antes del advenimiento del protestantismo anglosajón, en la península ibérica. La valoración positiva del trabajo manual en Occidente, aunque de forma ambigua, también comienza en este momento:

mucho antes que el protestantismo, como creía Max Weber, el cristianismo medieval favoreció el trabajo, hasta entonces despreciado como una consecuencia del pecado original y vinculado a la esclavitud. Toda una modernidad del trabajo se esboza a través de la glorificación de las herramientas que eran atributos de los santos, a través del prestigio de las corporaciones de oficios, a través de la consideración de utilidad de los trabajadores para el conjunto de la sociedad y a través de la idea de que el hombre en el trabajo puede ser un colaborador de la creación realizada por el primer gran trabajador, Dios. (Le Goff, 2003)

Por tanto, fue entre los siglos VII y XV cuando el trabajo “asume sus aspectos modernos” (Le Goff, 2003, p. 782). En otras palabras, este es el periodo en el que “la asociación del hombre con el útil de trabajo, en un primer momento, y con la máquina, posteriormente, fue tomando forma en la realidad material y social, y en la conciencia de los intelectuales y de los propios trabajadores” (Le Goff, 2003, p. 782). Es

cuando el propio término trabajo puede ser utilizado “universalmente”¹⁸⁸ con un mismo sentido¹⁸⁹ (Le Goff, 2003).

El trabajo se convierte en una moda, hasta el punto de que aquellos miembros de la sociedad cristiana que están más alejados del universo del trabajo terminan por reivindicarlo. Todo el mundo se presenta como trabajador. El clérigo y el caballero hablan de su labor. Incluso, aparece un proverbio, «trabajando se hacen proezas», que estima que el trabajo es superior al comportamiento valeroso y cortés. Se observa también esta evolución en lo que concierne a príncipes y reyes. Los «espejos de príncipes» de la época, manuales que definen el modelo ideal de príncipe cristiano, le recomiendan ante todo, cumplir con su «oficio» de rey.¹⁹⁰ (Le Goff, 2003, p. 788)

Comenzó a surgir así una *ética del trabajo* que luego se consolidó con el protestantismo. Las reformas protestantes, de hecho, produjeron una valorización definitiva del trabajo manual. Los aportes de Calvino y Lutero fueron fundamentales para otorgar al trabajo manual un estatus de mayor igualdad respecto al trabajo intelectual. Esta *ética protestante del trabajo* ha sido profundamente investigada por Max Weber en su obra clásica (Weber, 2001), considerada aún como “la piedra angular para los estudios de la ética del trabajo” (Weeks, 2020, p. 65). Esta nueva *ética del trabajo* implicó un “giro importante en las expectativas sobre qué es o qué debería ser el trabajo, y una concepción

¹⁸⁸ Esto se produce dentro del mundo europeo, ya que en localidades no colonizadas adquiere otros significados.

¹⁸⁹ “El vocablo «trabajo», en su sentido moderno, no aparece hasta finales del siglo XV y no adquiere todo su significado actual sino hasta el siglo XIX. Existe una relación privilegiada entre la noción de trabajo y la de asalariado, que se convierte en una realidad económica y social importante solamente a finales del siglo XV, pero también existe una relación característica entre trabajo e industrialización, que es un fenómeno del siglo XIX” (Le Goff, 2003, p. 781).

¹⁹⁰ La promoción del trabajo manual, sin embargo, se mantiene ambigua, marcada por medidas históricamente vacilantes: “Aunque, a partir de los siglos XI al XIII, la promoción del trabajo y de los trabajadores va en aumento, de manera que, desde el siglo XIV, la imagen del herético será asimilada, cada vez más, con un mendicante, holgazán voluntario, en el siglo XIII se observa que la fosa que separa a los trabajadores manuales del resto se abre de nuevo con fuerza (...). La valoración ambigua del trabajo se manifiesta también en el serio debate entre trabajo y mendicidad. Este debate es un elemento esencial del conflicto que opone, a mediados del siglo XIII, en la Universidad de París, a los maestros seculares, como Guillermo del Santo Amor y los principales maestros pertenecientes a las órdenes mendicantes, como el franciscano Buenaventura y el dominico Tomás de Aquino” (Le Goff, 2003, p. 789). El castigo de Dios contra Adán nunca desaparece completamente del horizonte. Esta noción cristiana de castigo puede, según Bispo dos Santos (2015), ser fácilmente utilizada como justificación, en la modernidad capitalista, para que el producto del trabajo no beneficie directamente al trabajador. Este, al no tener una percepción materializada de su Dios, a menudo se ve subyugado a otro 'señor' que actúa como supervisor del trabajo, es decir, como una figura de autoridad. Este fenómeno puede explicar por qué el producto concreto del trabajo tiende a ser tratado como una mercancía, bajo la influencia del “Dios dinero” (Bispo dos Santos, 2015).

distintiva de lo que significa ser un trabajador” (Weeks, 2020, p. 65). Lo que caracterizó especialmente al periodo protestante fue “la sanción ética y el ímpetu psicológico para el trabajo; el protestantismo ascético predicaba la importancia moral del esfuerzo productivo constante y metódico por parte de sujetos individuales autodisciplinados” (Weeks, 2020, p. 65)¹⁹¹. Con su doble mandamiento “trabaja y no goces”¹⁹² (Scheler, 2000, p. 257) el cristianismo presenta el “fermento originario de ese espíritu de acumulación sistemática en orden a la riqueza material, que es una forma previa de la voluntad capitalista de adquirir” (Scheler, 2000, p. 258).

Dos pilares fundamentales de los aportes de Lutero y Calvino, analizados por Weber y de gran importancia para esta investigación, deben ser resaltados: la *vocación* o *profesión* y la *condena de la ociosidad*. Weber trató la *vocación* como un elemento irracional en la génesis de la *ética del trabajo*, que permanece en la raíz misma de la actitud moderna –y contemporánea– hacia el trabajo, entendido como una actividad racional. Es decir, el trabajo moderno se funda en una ética religiosa irracional, oculta en su matriz cristiana¹⁹³. Esta idea de *vocación*, peculiar de una cosmovisión cristiana localizada, se naturaliza en el imaginario cultural de la modernidad, dificultando la crítica: “el valor del trabajo, junto con su centralidad en nuestras vidas, es uno de los elementos más obstinadamente naturalizados y aparentemente obvios de las sociedades capitalistas modernas y tardías, o posmodernas” (Weeks, 2020, p. 71). La noción de *vocación* y el

¹⁹¹ “Como vimos, esta “sanción ética” y este “ímpetu psicológico” se refieren más a una intensificación de los aportes cristianos católicos que a un giro protestante completo.

¹⁹² Radicalmente distinto de otras sociedades no modernas, como por ejemplo, los *guaraní* y *kaiowá*: “O bem viver é um conceito ancestral. Pois, quando que no passado só se trabalhava três horas por dia. Assim, de manhã vai para a roça e quando dá umas oito horas vem embora. Às nove já se está em casa porque não precisava trabalhar muito. Então, o que se fazia? Esse tempo era aproveitado para ficar com a família. Este é o bem viver, cuidar da família, ser feliz com a família. À tarde o tempo é outro. É tempo de pescar, caçar, buscar fruta. Isso não é um trabalho de castigo, mas um trabalho de lazer, um prazer, esse é o nosso bem viver, pois nada pode ser forçado, quando se desenvolve uma atividade, faz-se porque gosta e a família toda ficava contente” [El buen vivir es un concepto ancestral. Pues, en el pasado solo se trabajaba tres horas al día. Así, por la mañana se iba al campo y a eso de las ocho ya se volvía. A las nueve ya se estaba en casa porque no se necesitaba trabajar mucho. Entonces, ¿qué se hacía? Ese tiempo se aprovechaba para estar con la familia. Este es el buen vivir, cuidar de la familia, ser feliz con la familia. Por la tarde el tiempo era otro. Es tiempo de pescar, cazar, buscar fruta. Esto no es un trabajo de castigo, sino un trabajo de ocio, un placer. Este es nuestro buen vivir, pues nada puede ser forzado; cuando se desarrolla una actividad, se hace porque gusta y toda la familia estaba contenta] (Peralta, 2017, p. 16).

¹⁹³ Weeks (2020, p. 70-71) argumenta en la misma dirección: “Aquí es donde encontramos la primera, y quizás para Weber, la antinomia más notable de las que constituyen este discurso: la improbable confluencia de lo racional y lo irracional. Se puede argumentar que el mensaje más importante que Weber logra transmitir —el hallazgo central y el tema dominante de su análisis— es que la ética del trabajo es irracional en sus orígenes y en su núcleo y que, sin embargo, prescribe las conductas económicas prácticas que se toman como las más racionales. De hecho, esta doctrina religiosa jugó un papel no menor en la racionalización que para Weber es tan característica de la modernidad occidental”.

deber de profesión posibilitan el giro moderno donde el “trabajar para vivir” es sustituido por el “vivir para trabajar”. El objetivo pasa a ser ganar dinero, evitando el “disfrute despreocupado”. Ganar dinero se concibe “despojado por completo de cualquier aspecto eudemonista o hedonista, pensado como un puro fin en sí mismo” (Weber, 2001, p. 62), lo cual resulta irracional si se relaciona con la “utilidad” o la “felicidad” de las personas concretas.

El hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación «natural», inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta extraña a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo. (Weber, 2001, p. 62)

La condena al ocio, característica de esta ética del trabajo, está estrechamente vinculada a los deberes asociados a la *vocación/profesión*. La valorización positiva de la pobreza por algunas órdenes monásticas al inicio de la modernidad pierde relevancia frente a la creciente hegemonía de la noción de riqueza individual como un regalo de Dios, especialmente con el protestantismo. El único peligro de la riqueza sería la posibilidad de que fuese utilizada para desviar a los hombres del *ascetismo* laboral mediante el ocio no productivo. El riesgo de “recrearse en ella es peligroso, pues el «descanso eterno de los santos» está en el más allá, mientras que en la tierra el hombre tiene que «realizar las obras de aquel que le ha enviado, mientras es de día», para estar seguro de su estado de gracia”¹⁹⁴ (Weber, 2001, p. 196). Se observa así que, desde la fase germinal de la modernidad, justo cuando los europeos comenzaban la conquista de Abya Yala, se instituyó en su imaginario social un mandamiento de *activación* subjetiva. Weber ya reconocía este mandamiento y el papel y significado que la noción y práctica del trabajo asumían a principios del siglo pasado:

¹⁹⁴ Continúa Weber (2001, p. 208-209): “La riqueza sólo es peligrosa como tentación para la pereza y para el goce pecaminoso de la vida, y la aspiración a la riqueza sólo es peligrosa cuando es para poder vivir después alegre y despreocupadamente. Pero como ejercicio del deber profesional no sólo es lícita desde el punto de vista moral, sino que es una obligación (...). La idea protestante de la profesión, por el contrario, ponía a los seguidores más serios de la vida ascética al servicio de la vida productiva capitalista. Lo que en el catolicismo era permitido condicionalmente aparecía en el protestantismo como algo bueno moralmente positivo”.

No es el ocio y el disfrute, sino la actividad la que sirve para aumentar la gloria de Dios, según su voluntad inequívocamente revelada. Así que el primero y **el más grave de los pecados es el desaprovechamiento del tiempo**. La vida es muy corta y preciosa para «asegurar» la propia llamada. La pérdida de tiempo por hacer vida social, por «cotillear», por el lujo, incluso por dormir más de lo necesario para la salud - de seis a ocho horas como máximo- es absolutamente reprobable desde el punto de vista moral (...). El tiempo es infinitamente valioso, porque cada hora perdida se le sustrae al trabajo para la gloria de Dios. **Por este motivo, tampoco tiene valor y en ciertos casos es expresamente reprobable la contemplación inactiva**¹⁹⁵, al menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional. (Weber, 2001, p. 196)

En este contexto, el trabajo ha pasado a considerarse, en este mismo imaginario social, como el único medio/instrumento de *ascesis* a través del cual los trabajadores pueden ejercer esta “actividad activa”¹⁹⁶ que, concretamente, ha llegado a significar, sobre todo, como vimos, el creciente “dominio” sobre la naturaleza pasiva. Esto puede asociarse a los conceptos de *colonialidad del ser* y *colonialidad de la naturaleza* mencionados previamente, así como al concepto de *colonialidad del trabajo*, que se tratará a continuación.

Esta *ética del trabajo* ha ejercido una gran influencia y se incorporó rápidamente a las teorizaciones del liberalismo clásico. El cristianismo, por tanto, proporcionó una ética propia que fundamentó la naciente ciencia económica, dotándola incluso de una visión particular de la “naturaleza del hombre”, concebido como un ser individualista y egocéntrico en sus objetivos. El surgimiento del liberalismo, al igual que el de la economía como disciplina, se produjo de manera análoga al proceso de consolidación de la ciencia que hemos descrito anteriormente. Los contenidos religiosos específicos del cristianismo europeo fueron asimilados y ocultados bajo una apariencia

¹⁹⁵ Sobre la contemplación, cuya desaparición contemporánea es relacionada por Han (2014) y otros pensadores críticos del neoliberalismo con la “agonía del Eros”, Weber (2001, p. 212) también afirma: “Se abandonó el quietismo oriental, presente en muchos de los versos más inspirados de los Salmos y de los Proverbios de Salomón (...). En vez de ello se puso un mayor énfasis en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que alaban la honradez formal como signo de una conducta grata a Dios”.

¹⁹⁶ “Pero, además, **el trabajo es, sobre todo, el fin mismo de la vida prescrito por Dios**. La frase de San Pablo «**quien no trabaje que no coma**» tiene validez absoluta y para todos. Las pocas ganas de trabajar son síntoma de que se carece del estado de gracia. En este punto se manifiesta claramente la separación respecto a la doctrina medieval. Santo Tomás de Aquino había interpretado esa frase, pero, según él, el trabajo sólo es necesario, *naturali ratione*, para la conservación de la vida del individuo y de la comunidad. Cuando este fin no existe, cesa también la validez del precepto” (Weber, 2001, p. 202-203).

de neutralidad universalizante y, por ende, colonial. De hecho, la *secularización* no promovió la *salida de la religión*, sino su interiorización, como bien señala Bilbao (1996). De esta manera, se pudo trasladar una misma *ética del trabajo*, justificada originalmente como una forma particular de *ascesis* religiosa, al trabajo productivo capitalista mediante una operación discursiva que sustituyó los *fin*es supremos/divinos de la *ascesis* por el propio *método* (Bilbao, 1996) que es el trabajo es considerado en sí mismo como un fin. Asimismo, el “dinero” y la “riqueza” se presentan como conceptos abstractos, desvinculados de fines específicos y de la vida concreta de los sujetos.

La teorización de este tipo de trabajo ascético y supuestamente secular fue construida a partir del siglo XVII por numerosos teóricos como Locke¹⁹⁷, Hobbes, Genovesi y, en especial, Adam Smith. Con Smith, la noción protestante que orientaba el trabajo como medio para alcanzar la gracia divina fue reemplazada por una concepción del trabajo como un acto mecánico “desalojado de su contexto histórico y cultural” (Marañón Pimentel, 2017, p. 22). De este modo, el trabajo pudo ser “pensado desde un movimiento inexorable del devenir histórico en términos evolucionistas (...) ‘desde Europa’ para el mundo entero y según las necesidades del patrón de poder colonial, moderno, capitalista y eurocentrado” (Marañón Pimentel, 2017, p. 22). El trabajo fue definido por Smith según criterios eurocéntricos de cientificidad, como “productivo, creador de valores de uso y de valores de cambio a la vez, un trabajo abstracto” (Marañón Pimentel, 2017, p. 22).

Es cierto, sin embargo, que la *mercantilización del trabajo* es un fenómeno reciente en la historia de la humanidad, con un punto de inflexión en el siglo XV. Fue en ese momento cuando comenzaron los *cercamientos* en Europa, coincidiendo con la conquista de Abya Yala y el saqueo de cuerpos y territorios. Este proceso se consolidó rápidamente con el avance técnico en el *dominio*¹⁹⁸ sobre la naturaleza no-humana y humana, caracterizado por la intensificación del disciplinamiento de los cuerpos para el trabajo asalariado y la subordinación de las mujeres a las tareas de reproducción social (Federici, 2010), al mismo tiempo, millones de indígenas y africanos fueron reducidos a la servidumbre y esclavitud en Abya Yala.

¹⁹⁷ Es importante recordar que John Locke fue un gran inversor en el comercio inglés de esclavos a través de la “Royal African Company” y de la “Bahama Adventurers Company” (Quiggin, 2020).

¹⁹⁸ “En una concepción dialéctica, que hace hincapié en la “reflexibilidad”, el llamado “dominio de la naturaleza” se convierte en un proceso interminable de interacción dialéctica” (Bellamy Foster, 2004, p. 33).

Las *plantations* coloniales fueron creadas y gestionadas como una protoforma de la moderna disciplina de la gestión del trabajo industrial – “labor management” (Van der Linden, 2010). En ellas se desarrollaron técnicas de control y gestión que posteriormente se expandieron para conformar un patrón propio. Ya en las *plantations* se utilizaban formas de supervisión, medición y cuantificación del trabajo, así como comparación de resultados. Entre estas técnicas se encontraban el control indirecto del trabajo “por resultados” y el establecimiento de ritmos basados en la observación de los trabajadores más rápidos (Marquese, 2014; Van der Linden, 2010), siglos antes del taylorismo.

Aunque el trabajo en las *plantations* se configuraba en términos de servidumbre y esclavitud, y no había aún una expansión del trabajo asalariado como la principal forma de trabajo moderno. Sin embargo, se puede afirmar (Van der Linden, 2010)¹⁹⁹ que la *plantation* colonial ya funcionaba como un modo de producción capitalista. Las formas “precapitalistas” de servidumbre y esclavitud, junto con el incipiente trabajo asalariado, fueron organizadas por individuos y grupos capitalizados bajo la lógica de la acumulación de capital²⁰⁰.

El trabajo asalariado pronto se hizo hegemónico (aunque no en cantidad²⁰¹) dejando de ser visto solo como un modelo de trabajo y pasando a ser considerado,

¹⁹⁹ “Most historians situate the origins of modern labor-management techniques in the first and second industrial revolutions in Western Europe and North America. The colonies and unfree labor represent blind spots; they are almost never part of the story (...). the dominant narrative remains deeply Eurocentric” (Van der Linden, 2010, p. 510).

²⁰⁰ “De hecho, todas las grandes expediciones de conquista de los ‘imperios’ indígenas de América eran ya empresas privadas, organizadas y reguladas legalmente y legitimadas por un contrato para compartir los costos y beneficios entre los socios. Y precisamente, todas las mercancías, trabajo, fuerza de trabajo asalariada y esclavitud fueron parte de la misma empresa” (Quijano, 2001, p. 13). Por otro lado, como veremos, las formas de esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil y otras formas de trabajo basadas en la reciprocidad nunca han dejado de existir y han estado articuladas desde siempre con el trabajo asalariado en el capitalismo. El trabajo asalariado nunca ha sido la principal forma (en cantidad) del trabajo social mundial. La ocultación de esta constatación forma parte de la *colonialidad del poder/colonialidad del trabajo* (Quijano, 2013; Marañón Pimentel, 2017; Lugones, 2008).

²⁰¹ Wallerstein (1999, p. 30-31) lo reconoce y reflexiona sobre las consecuencias epistémicas que deberían ser tenidas en cuenta por las ciencias sociales: “Toda esta manipulación no sería necesaria si la norma “deducida” fuera en realidad la norma estadística. Pero no fue así, y no es así. **La situación de los libres trabajadores que laboran por un salario en las empresas de los libres productores es una situación minoritaria en el mundo moderno.** Esto es cierto si nuestra unidad de análisis es la economía-mundo y tal vez, o en gran medida, es cierto incluso si llevamos a cabo el análisis dentro del marco de estados individuales altamente industrializados en el siglo XX. **Cuando una ‘norma’ deducida no resulta ser la norma estadística, es decir, cuando en la situación abundan las excepciones (anomalías, residuos), entonces debemos preguntarnos si la definición de la norma tiene una función útil.** El análisis de los sistemas-mundo afirma que la economía-mundo capitalista es un sistema histórico particular. Por lo que,

metonímicamente, como el trabajo en sí mismo. Otras formas de trabajo comenzaron a asociarse con el “retraso” en el imaginario social moderno, asumiéndose como formas “arcaicas” destinadas a desaparecer con el desarrollo y el progreso. Estas formas “arcaicas” fueron asignadas a personas indígenas, negras y mujeres. El trabajo asalariado se afirmó así como una actividad de hombres blancos de países centrales del *sistema-mundo* capitalista, y se convirtió en un modelo a seguir por los países en “vías de desarrollo” en sus procesos de modernización. Sin embargo, la dependencia de otras formas de trabajo nunca desapareció, sino que se ocultó.

La dialéctica entre el trabajo femenino “reproductivo” y el masculino “productivo” ha sido ampliamente debatida por pensadoras feministas en las últimas décadas²⁰²; asimismo, la relación entre el trabajo precario en el sur global *sobreexplotado* y la creación de estados de bienestar en el norte global ha sido abordada por teóricos de la *teoría de la dependencia*, como Aníbal Quijano²⁰³. Esta relación de continuidad ha sido también ha sido objeto de análisis²⁰⁴.

Por otro lado, como se ha mencionado, el trabajo asalariado se consolidó a través de un proceso histórico de *mercantilización del trabajo*, es decir, de transformación del trabajo en mercancía mediante una operación *ficticia*, ya que la substancia misma del trabajo sigue siendo las personas²⁰⁵. Por esta razón, Polanyi (1997)

si deseamos averiguar las normas, es decir, la manera de funcionar de este sistema concreto, lo mejor es ver su evolución histórica. Si descubrimos —como sucede— que el sistema parece contener amplias zonas de trabajo asalariado y no asalariado, amplias zonas de productos mercantilizados y no mercantilizados, y amplias zonas de propiedad y capital enajenable y no enajenable, entonces por lo menos deberíamos preguntarnos si esta ‘combinación’ o mezcla de lo que se ha denominado libre y no libre no es en sí misma la característica definitoria del capitalismo como sistema histórico”.

²⁰² Ver, por ejemplo, Federici (2010).

²⁰³ Ver, por ejemplo, Quijano (1969 y 2013) y también Federici (2018, p. 84-85): “Las feministas han realizado una contribución importante a este proceso, pero no han sido las únicas. En las décadas de los años cincuenta y sesenta, durante el despertar de la lucha anticolonial, teóricos políticos como Frantz Fanon cuestionaron los análisis que, como el de Marx, se centraban casi exclusivamente en el trabajo asalariado, dando por sentado el papel de vanguardia del proletariado metropolitano y marginando de este modo el lugar de las personas esclavizadas, colonizadas y no asalariadas (entre otras) en el proceso de acumulación y la lucha anticapitalista. Estos teóricos políticos se dieron cuenta de que la experiencia de las colonias exigía un replanteamiento «de todo el marxismo» y de que, o bien se reestructuraba la teoría marxista para incorporar la experiencia del 75 % de la población mundial, o pasaría de ser una fuerza liberadora a convertirse en un obstáculo de esta. Porque los campesinos, los peones, el lumpen, que hicieron las revoluciones del siglo XX, no parecían tener intención de esperar a una futura proletarización o al «desarrollo de las fuerzas productivas» para exigir un nuevo orden mundial, como les habrían aconsejado los marxistas ortodoxos y los partidos de izquierdas”.

²⁰⁴ Ver, por ejemplo, Federici (2018).

²⁰⁵ “La transformación de la naturaleza en recursos naturales requería ir de la mano con la transformación de seres humanos culturalmente diversos en ‘recursos humanos calificados’. (...) La misión civilizadora del

se refiere a la tierra y al trabajo como *mercancías ficticias*²⁰⁶. La *ética del trabajo* derivada del cristianismo europeo desempeñó un papel fundamental en esta operación mercantilizadora, instrumentalizándose también a través del lenguaje y el discurso²⁰⁷. Aunque es empíricamente imposible transformar a las personas en mercancías, esta categorización ha prevalecido, articulando la organización del trabajo social moderno y la sociabilidad capitalista en general.

La construcción de la *ficción* mercantil ha permitido que las personas se desvinculen de la tierra y de la comunidad, dando lugar a la *individualidad* (Hernando, 2018) como forma hegemónica de identidad moderna. Así, las personas pueden ser tratadas como mercancías comercializables en el *mercado* laboral, la “más poderosa de todas las instituciones modernas”, según Polanyi (1997, p. 143), aunque la sustancia del trabajo nunca pueda reducirse a una mera mercancía. Como señala Polanyi, “desde la formación del mercado de trabajo el hombre estará desgajado de su hogar y de sus familiares, separado de sus raíces y de todo entorno con sentido para él (...) el riesgo que ahora surgía era morir de frío” (Polanyi, 1997, p. 144).

Con el *mercado de trabajo* establecido²⁰⁸, el *trabajo abstracto* se consolidó como la “matriz de subjetividad más importante de la Modernidad capitalista” (Santiago Muiño, 2015, p. 728) convirtiéndose en la célula social básica de su sociabilidad. Los individuos pasaron a ser considerados ciudadanos en la medida en que eran trabajadores – y, por tanto, mercancías –, lo que contrasta con el discurso formal y jurídico. La

hombre blanco era así una parte esencial del desarrollo de los recursos naturales para ponerlos a disposición de la explotación comercial” (Shiva, 1996, p. 292).

²⁰⁶ “Es evidente, no obstante, que trabajo, tierra y dinero no son mercancías, en el sentido de que, en lo que a estos tres elementos se refiere, el postulado según el cual todo lo que se compra y se vende debe de haber sido producido para la venta, es manifiestamente falso. En otros términos, si nos atenemos a la definición empírica de la mercancía, se puede decir que trabajo, tierra y dinero no son mercancías. El trabajo no es más que la actividad económica que acompaña a la propia vida -la cual, por su parte, no ha sido producida en función de la venta, sino por razones totalmente distintas-, y esta actividad tampoco puede ser desgajada del resto de la vida, ni puede ser almacenada o puesta en circulación” (Polanyi, 1997, p. 129-130).

²⁰⁷ “Luego, toda la literatura ascética de todas las confesiones se empapó de esta idea de que también el trabajo fiel con salarios bajos para aquellos a quienes la vida no les ha concedido otras oportunidades es algo muy grato a Dios. En este punto, el ascetismo protestante no introdujo ninguna novedad, pero profundizó este punto de vista al máximo y le dio a esa norma el impulso psicológico para ser efectiva, mediante la concepción de este trabajo como una profesión, como el único medio para llegar a estar seguro del estado de gracia, y, por otra parte, legalizó la explotación de esta disposición para el trabajo al interpretar el enriquecimiento del empresario como una «profesión»” (Weber, 2001).

²⁰⁸ Como fruto de una voluntad política presente en un proceso histórico complejo descrito por Polanyi (1997).

sociedad capitalista moderna es, como señalan Jappe (2019) y Weeks (2020), una *sociedad del trabajo*.

De hecho, ella ha inventado el concepto de «trabajo», desconocido para las sociedades anteriores, en el sentido de un término que engloba las más diversas actividades. Construir una mesa o tocar el piano, cuidar del bebé de los vecinos²⁰⁹ y disparar con un fusil contra otros seres humanos, cortar el trigo y celebrar un rito religioso: estas actividades son totalmente diferentes las unas de las otras y a nadie en una sociedad premoderna se le habría ocurrido subsumirlas bajo un solo concepto. Pero en la sociedad del trabajo se pasan por alto sus particularidades, e incluso son anuladas en provecho únicamente del gasto de fuerza de trabajo cuantitativamente determinado.²¹⁰ (Jappe, 2019, p. 22)

Según Jappe (2019), en las sociedades "premodernas", la "cadena de dones", la religión y la dominación política directa constituían los pilares esenciales de la cohesión social. En la sociedad capitalista, al contrario, es el trabajo el que convierte a cada persona en integrante de la "comunidad", compartiendo una esencia común que les permite participar en el intercambio de productos²¹¹. Los individuos se integran como

²⁰⁹ “Hay actividades que no pasan por «trabajo» y que no están remuneradas, aunque son muy importantes: por ejemplo, criar a los hijos, leer un libro por placer o invitar a los amigos a cenar. No obstante, tales actividades no están libres de la influencia del trabajo; por lo general, desempeñan un papel de indispensables auxiliares: esencialmente, aseguran la reproducción de la fuerza de trabajo” (Jappe, 2019, p. 24).

²¹⁰ Jappe también considera que la influencia cristiana de las prácticas monásticas y la conquista de Abya Yala constituyen un momento de inflexión para la creación y transformación del trabajo abstracto como célula social básica del capitalismo: “Podemos señalar la mirada que permite arrojar sobre el **nacimiento del capitalismo entre los siglos XIV y XV: hay un vínculo evidente entre los comienzos de una visión positiva del trabajo en los monasterios durante la Edad Media, la sustitución del «tiempo concreto» por el «tiempo abstracto»** — y la construcción de los primeros relojes—, las innovaciones técnicas y la invención de las armas de fuego, que estuvo en el origen de la enorme necesidad de dinero de los Estados nacientes, el cual provocó la transformación de las economías de subsistencia en economías monetarias. Es imposible establecer en este caso una jerarquía entre factores «ideales» (la concepción del tiempo, la visión del trabajo) y los factores materiales o tecnológicos; al mismo tiempo, no se trata de una simple coincidencia entre elementos independientes los unos de los otros. **La aptitud para la abstracción y la cuantificación parece constituir aquí ese código a priori, esa forma de conciencia general sin la cual las innovaciones tecnológicas o los descubrimientos geográficos no habrían tenido el mismo impacto, y viceversa**” (Jappe, 2019, p. 31-32).

²¹¹ Postone, cuya obra influyó en la crítica de Jappe, así lo resume: “Em uma sociedade em que a mercadoria é a categoria estruturante básica do todo, o trabalho e seus produtos não são distribuídos socialmente por normas tradicionais ou por relações explícitas de poder e dominação, como é o caso em outras sociedades. Em lugar disso, o próprio trabalho substitui tais relações ao servir como uma espécie de meio aparentemente objetivo [quasi-objective] de obter mediante o qual os produtos de outros são adquiridos. O trabalho constitui uma nova forma de interdependência, na qual as pessoas não consomem o que produzem, mas em que, a despeito disso, seu próprio trabalho ou produtos do trabalho funcionam

partes de un todo, formando una sociedad, ya que sus actividades se traducen en una cantidad de trabajo que se representa por una cantidad de dinero. En este sentido, la *ética protestante del trabajo* desempeña un papel clave al normalizar una actitud *vocacional* —y cristiana— hacia el trabajo, donde ganar "cada vez más dinero" (Weber, 2001, p. 62) se vuelve un objetivo en sí mismo, autónomo con respecto a las necesidades personales concretas. Weeks (2020, p. 24), citando a Postone (2006), sostiene que, en un nivel sistémico profundo, la producción no se realiza para el consumo, aunque tenga la apariencia de estar directa e indiscutiblemente vinculada a él. En realidad, está "fuertemente mediada", pues en la relación de trabajo "el objetivo de ninguna de las partes es el consumo; uno busca el plusvalor y el otro un ingreso". De este modo, "la expectativa normativa del trabajo asalariado como una responsabilidad individual tiene más que ver con el papel del trabajo como mediación social que con su función estrictamente productiva" (Weeks, 2020, p. 24), aunque los "sueños de realización individual" y los "deseos de contribuir al bien común" de trabajadores —e incluso de empresarios— puedan seguir presentes subjetivamente, pero ahora capturados para la apropiación del plusvalor²¹² (Weeks, 2020).

Para Jappe (2019), la propia *forma-sujeto* moderna nace con la consolidación del *trabajo abstracto* como matriz de la subjetividad capitalista, actuando como el "otro lado de la moneda" de la *forma-valor*. Según él, el *valor* mercantil realiza una especie de "aniquilación del mundo" como lógica básica, ya que reduce el mundo a lo cuantitativo, eliminando la calidad. "La multiplicidad del mundo desaparece frente al siempre-igual del valor de las mercancías producido por la faceta abstracta del trabajo", afirma Jappe (2019, p. 161). Esto implica la eliminación de toda la diversidad y pluralidad de los trabajos concretos, que se reducen a un simple gasto de energía. "Que se produzca fabricando bombas o juguetes no tiene ninguna importancia. (...) La lógica

como um meio aparentemente objetivo [quasi-objective] de obter o produto de outros" [En una sociedad donde la mercancía es la categoría estructurante básica del todo, el trabajo y sus productos no se distribuyen socialmente por normas tradicionales o por relaciones explícitas de poder y dominación, como ocurre en otras sociedades. En cambio, el propio trabajo sustituye tales relaciones al servir como una especie de medio aparentemente objetivo [quasi-objective] mediante el cual se adquieren los productos de otros. El trabajo constituye una nueva forma de interdependencia, en la cual las personas no consumen lo que producen, pero en la que, a pesar de ello, su propio trabajo o los productos del trabajo funcionan como un medio aparentemente objetivo [quasi-objective] para obtener el producto de otros] (Postone, 2016, p. 81).

²¹² Marcuse ya afirmaba que "no todo trabajo envuelve la desexualización y no todo trabajo es desagradable" (Marcuse, 1983, p. 88), coincidiendo con Weeks (2020, p. 63) para quien "el trabajo proporciona distintas satisfacciones — además de ingresos, puede ser una fuente de sentido, de propósitos, de estructura, de sociabilidad y de reconocimiento".

del valor produce una indiferencia estructural con respecto a los contenidos de la producción y el mundo en general” (Jappe, 2019, p. 161).

Jappe destaca que Marx describe el *fetichismo* como un fenómeno real, no como un simple engaño de la consciencia. Señala que con el capitalismo “lo concreto pierde su papel central en la vida y se ve reducido a no ser más que una etapa, un soporte en el auto-movimiento de una abstracción” (2019, p. 161). Esta “inversión ontológica”, como él la describe, tiene raíces ideológicas en la cosmovisión eurocristiana, que desacraliza la vida terrenal en favor de un mundo *postmortem*, en un lugar en el cielo. El movimiento del capital surge así recuperando y operacionalizando una cosmovisión muy particular que se altera y se hegemoniza con la consolidación del *sistema-mundo* capitalista moderno, produciendo subjetividades específicas —o la propia *forma-sujeto*— fundadas en el *ego conquiro* (Dussel, 2013) colonial:

Desde su origen, **la formación histórica del sujeto se ha desarrollado no como una ruptura con el cristianismo, sino como su continuación por otros medios** (Jappe, 2019, p. 34). El mundo real y material, la naturaleza, los hombres y sus necesidades y deseos, no aparecen aquí más que como coeficientes de rozamiento, y a menudo como obstáculos que hay que vencer o arrojar lejos. **La agresión deliberada contra el mundo, los hombres y la naturaleza que caracteriza al capitalismo no es el resultado de una inclinación por el mal por parte de los dirigentes** — incluso si esto puede añadirse en ocasiones—, sino que es en sí misma consecuencia de esa indiferencia básica. Desde el punto de vista del valor, el mundo y sus cualidades simplemente no existen. (Jappe, 2019, p. 161)

Lo que se observa es que la objetivación racial/ontológica impuesta por la colonialidad se articula como un marco sobre el cual la reificación capitalista puede operar de manera más eficaz. Los sujetos ontológicamente deshumanizados son, al mismo tiempo, transformados en objetos de valor para el mercado capitalista. De esta manera, la lógica capitalista de valorización del capital se nutre y refuerza las jerarquías ontológicas/raciales de la colonialidad. Por lo tanto, la *forma-sujeto* no puede ser comprendida sin reconocer su fundamentación en la *colonialidad del ser*²¹³. La reificación

²¹³ Jappe parece concordar con esta conclusión, aunque no utilice el concepto de colonialidad, al mostrar que la forma-sujeto expulsa todo aquello que ha sido asociado al indígena, al negro y a lo demoníaco, precisamente porque es aquello que no puede asumir la forma de “valor”: “Todo lo que la racionalidad

y la alienación capitalista son inseparables de las jerarquías raciales que definen quién es considerado plenamente humano y quién es reducido a una condición *subalterna* (Gramsci, 1999), aunque, en este proceso, el propio sujeto colonizador sea cosificado. La dominación impersonal del capital no opera, por lo tanto, de manera neutral, sino que está profundamente entrelazada con las estructuras ontológicas de la colonialidad. Esta integración revela una forma de dominación que es simultáneamente racial y económica, impersonal y ontológica. A esta dominación es imprescindible añadir la diferenciación de género, que también se articula con las formas raciales/coloniales para la reproducción del capitalismo, como plantea Lugones (2008)²¹⁴.

Como consecuencia de esto, el sujeto moderno no solo interioriza la "necesidad" de trabajar, sino que también absorbe la indiferencia hacia lo concreto, el mundo externo y sus contenidos (Jappe, 2019). El *trabajo abstracto* se caracteriza, de este modo, por ser "una forma vacía, una voluntad sin contenido, una indiferencia respecto al exterior: aquí reside el profundo isomorfismo entre el sujeto moderno y el trabajo abstracto" (Jappe, 2019, p. 46). Esta es la característica que permite la consolidación de una estructura de dominación impersonal y, aparentemente, sin un *locus* determinado, que no puede ser comprendida totalmente en términos de dominación de clase, como ha planteado Postone (2006)²¹⁵.

triunfante tuvo que expulsar del sujeto, «separar» de sí mismo, como sus propias pulsiones «irracionales», se convirtió en algo amenazante, informe, oscuro, y hubo de atribuirse a «otro» para poder ser dominado. (...) Lo que es rechazado fuera del sujeto moderno para permitir su constitución es particularmente todo aquello que no puede asumir la forma de un «trabajo» y, en consecuencia, la forma de un «valor» y finalmente convertirse en dinero, en cuanto representación del valor. La parte más importante de este proceso de rechazo — o de «disociación» — está constituida por las numerosas actividades que tienden a asegurar la reproducción del sujeto trabajador y su perpetuación, pero que no entran directamente en la producción del valor, no se encuentran en el mercado ni se expresan en dinero" (Jappe, 2019, p. 61).

²¹⁴ Es importante resaltar que la diferenciación binaria entre géneros hombre/mujer ya estaba asociada a una dominación anterior al periodo moderno en Europa. Con el inicio de la colonización de Abya Yala, no obstante, la diferenciación binaria se refuerza, pero se restringe al interior de Europa, no se extiende a los indígenas americanos y africanos esclavizados. En el ámbito de la esclavitud, las diferencias sexuales perceptibles de las personas esclavizadas no eran reconocidas como características calificadoras que les atribuiría posiciones en las esferas "públicas" (y productivas) o "privadas" (reproductivas), sino como mecanismo para la obtención de ganancias. En otras palabras, el criterio de género era aplicable históricamente solo a la raza blanca, que funciona como un *checkpoint* (Bento, 2024).

²¹⁵ No obstante, la constatación del carácter impersonal y crecientemente racionalizado de la dominación fundada en el trabajo abstracto (Postone, 2006) no impide que se reconozca que, al salir del reino mágico liberal de los contratos de trabajo y entrar en el infierno de la fábrica o de los campos, donde la mercancía trabajo se consume, siguiendo el camino sugerido por Marx en *El Capital* (Marx, 2008a), se observe que en los ambientes de trabajo existan relaciones directas y personales de mando y obediencia (Weeks, 2020): "de hecho, en el lugar de trabajo es donde la mayoría de la gente experimentamos más a menudo las relaciones de poder más inmediatas, indiscutibles y palpables que nos podemos encontrar en lo cotidiano"

Por otro lado, la indiferencia creada por la consolidación del trabajo abstracto como matriz hegemónica de intersubjetividad se vuelve, como vimos anteriormente, contra el propio individuo, cuyo cuerpo también pasa a ser considerado objeto, mercancía, "recurso" destinado al proceso de valorización del capital a través de la explotación capitalista, explotación que puede ser llevada a cabo incluso por uno contra sí mismo. El cuerpo, de modo semejante a la naturaleza, es tomado así como materia *resistente* a la conquista/producción y debe ser vencido/dominado. Esta disciplina ha sido desarrollada de manera incipiente dentro de la organización del trabajo en la *plantation* colonial y alcanzó su forma científica más contundente con el advenimiento del *taylorismo*:

El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas. (...) El aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden sobre el comportamiento de los hombres. (Horkheimer y Adorno, 2006, p. 80-81)

A través de los aportes de Jappe (2019), Dussel (2013) y Horkheimer y Adorno (2006) podemos comprender que, ya a comienzos de la modernidad, estaban presentes las semillas sociales del narcisismo contemporáneo—de la *Agonía del Eros* (Han, 2014a) – investigadas y estudiadas intensivamente en las últimas décadas y relacionadas con el neoliberalismo²¹⁶. El *trabajo abstracto*, como matriz dominante de la intersubjetividad moderna, ya se articulaba con el *altericidio*, que acaba volviéndose contra el propio sujeto de la relación sujeto/objeto. El enfoque cartesiano, en realidad, “anticipa la constitución narcisista del sujeto contemporáneo” (Jappe, 2019, p. 46), pues

(Weeks, 2020, p. 17). Es aquí, donde el poder se siente en la piel, que el disciplinamiento de los cuerpos para el trabajo adquiere formas más rigurosas y degradantes.

²¹⁶ “Otro tanto cabe decir de la historia de la constitución del sujeto. No se trata de atribuir a Descartes algo así como una primera formulación aproximada del estatus de dicho sujeto. Bien al contrario, **el narcisismo y la «ausencia de mundo» del sujeto moderno se encuentran en él en una forma tan pura que más bien podría decirse que los siglos posteriores no hicieron más que desarrollar poco a poco lo que ya estaba contenido en esa intuición inicial.** Es un poco como el dinero: en su «concepto» («el dinero en cuanto dinero», dice Marx) está contenido el capital, así como todas las evoluciones posibles del capital, pero se necesitó más de medio milenio para que el dinero se convirtiese completamente *in actu* en lo que ya era en potencia” (Jappe, 2019, p. 46).

el *ego cogito* “presenta la apariencia de una regresión controlada hacia la primera infancia (...). El mundo exterior no existe aquí más que como parte del mundo interior y debe construirse a partir de esa única realidad que es la certeza de existir” (Jappe, 2019, p. 46).

Por lo tanto, el neoliberalismo y su razón (Laval y Dardot, 2015), tratan fundamentalmente de intensificar subjetivamente los aspectos narcisistas y *altericidas* del *ego conquiro* colonial, más que de representar una revolución o un cambio de sentido de las tendencias de subjetivación anteriores²¹⁷. Con el neoliberalismo, de hecho, surgen nuevas configuraciones para las relaciones laborales, como las descritas bajo el concepto de la *uberización del trabajo*, ampliamente debatido e investigado en la última década y caracterizado por formas de trabajo intermediadas por nuevas tecnologías que aumentan el grado de impersonalidad e individualización de las relaciones laborales, induciendo a los trabajadores a administrar su propia vida bajo el modelo de gestión fabril, es decir, de “empresario de sí mismo”. No obstante, estas nuevas formas pueden considerarse también como una exacerbación de los contenidos semánticos y sociales anteriores, cuyos gérmenes más importantes se desarrollaron en los primeros siglos de la época moderna²¹⁸. La categoría neoliberal del “emprendedor” —y del “empresario de sí mismo”—, por ejemplo, parece ser en gran medida una reencarnación semántica del conquistador/colonizador, el héroe moderno que avanza en dirección al progreso, arriesgándose jovialmente en la búsqueda de un paraíso perdido inalcanzable. Serrano Pascual, por ejemplo, así lo describe:

El emprendedor no sería sino una representación hiperbólica de la juventud: **movilidad, desapego por el pasado, proyecto**. La emprendeduría sería así una cualidad singular, que sitúa al sujeto que la detenta en modelo de comportamiento, no solo para los jóvenes sino para la sociedad en general. **Activando una representación de la juventud como metáfora del futuro y sujeto de cambio social y de progreso**. (Serrano Pascual, 2016, p. 124-126)

De hecho, los marcos semánticos del antiguo régimen descritos por Serrano Pascual, donde prevalecía el trabajo asalariado portador de derechos laborales,

²¹⁷ La filiación a esta tesis es de extrema importancia para abordar la crisis ecológica, ya que un retorno (o un avance, en el caso de los países del Sur Global) a un estado de bienestar social capitalista es incapaz, desde una perspectiva ecológica, de hacer frente al principal reto histórico del *siglo de la gran prueba*.

²¹⁸ Metafóricamente, podría afirmarse que no hemos bajado, cambiado de dirección o siquiera frenado el 'tren del progreso' —y de la modernidad— del que habla Benjamin (2008). Al contrario, con el neoliberalismo se incrementó drásticamente su velocidad hacia el abismo civilizatorio y la autodestrucción nihilista.

han sido atacados y resemantizados en las últimas décadas, resultando en la precarización del trabajo y de la vida, tanto en el norte como en el sur global. La conquista de los derechos laborales a través de la *lucha social* había sido posible gracias a la politización de la relación salarial, que evidenciaba el conflicto entre capital y trabajo²¹⁹. La universalización de la figura del emprendedor como modelo dominante de subjetivación en el trabajo, de modo que todos serían *empresarios de sí mismos*, desarticula semánticamente los procesos de *lucha social* (y de legitimación de los derechos laborales), incluyendo las formas institucionalizadas de conflicto político de clase, como la negociación colectiva y el derecho de huelga. Es interesante entender, no obstante, cómo la figura universalizante —y despolitizadora— del *empresario de sí mismo*, que eufemiza las diferencias de clase, ejerce una función semántica análoga a la propia figura de *humanidad* (Álvarez-Uría, 2015) que, al tomar al hombre blanco europeo como sujeto universal, promueve el ocultamiento del altericidio/epistemicidio de la colonización.

Por otro lado, podemos también percibir que la categoría de *autonomía*, ahora colonizada por el discurso neoliberal, ya emergía en el mundo moderno como un atributo de la *humanidad* emancipada de la *naturaleza*, que entonces pasaba a entenderse como *proyecto*²²⁰. En los procesos neoliberales de subjetivación, por lo tanto, se mantienen y se acentúan patrones fundamentales ya existentes en la modernidad capitalista, descritos a través de categorías que permiten abordarlas desde distintos ángulos, como la *forma-sujeto* (Jappe, 2019), la *individualidad* como identidad hegemónica (Hernando, 2018) y el *ego conquiro* (Dussel, 2008). Del mismo modo en que se plantea que el nazismo históricamente puede considerarse en gran medida como el direccionamiento del colonialismo hacia el ámbito interno de Europa (Césaire, 2006)²²¹,

²¹⁹ “Nociones clave como la **autonomía, libertad, empoderamiento**, que permitieron problematizar el antiguo régimen político y politizar el riesgo, están siendo colonizadas por acepciones contrarias a este sentido político. En este trabajo de ocupación de nuestros imaginarios culturales, participan un creciente economicismo (y empresarización de la vida) junto a la acentuación de una **individualización psicologicista**. (...) Un exponente claro de este proceso es la **extensión autoritaria del referencial economicista del emprendimiento** (Serrano Pascual, 2016, p. 114-115).

²²⁰ Marcuse (1983), por ejemplo, ya analizaba la construcción moderna/capitalista del ego como *proyecto* en los años 50 del siglo pasado, como vimos anteriormente.

²²¹ “Si, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África” (Césaire, 2006, p. 15).

los procesos neoliberales de subjetivación en el trabajo, captados a través de importantes categorías sociales y/o sociológicas como la *psicologización del trabajo*, *activación del mercado laboral*, *empleabilidad*, *flexiguridad* (en el caso europeo) y emprendimiento (Serrano Pascual, 2016), describen las conformaciones recientes del proceso histórico de modernización/colonización, con la novedad principal de que ahora pueden avanzar drásticamente hacia los ámbitos más internos, íntimos y “psicológicos” de las subjetividades, intensificando el rendimiento en la producción/trabajo²²² y promoviendo la acumulación de capital.

Esta asunción psicológica se correlaciona, por otro lado, con un avance del proceso *toyotista* de externalización de la producción: en un primer momento, grandes corporaciones externalizan parte de la producción por demanda a otras empresas (en general del sur global) que asumen los riesgos, precarizando el trabajo en lo que se ha denominado “producción *just-in-time*”; posteriormente, la externalización recae sobre los propios trabajadores, quienes pasan a asumir los riesgos como si fueran empresas, en lo que se ha definido como “trabajadores *just-in-time*” (Abílio et al., 2021). La asunción de los riesgos por parte de los propios trabajadores ha requerido, por supuesto, de un disciplinamiento subjetivo masivo, lo que se ha llevado a cabo bajo el paradigma semántico del *empresario de sí mismo*, que se revela paradójico, pues, así como un ser humano no puede ser reducido a mera mercancía trabajo, como ha analizado Polanyi (1997), tampoco puede ser considerado como una empresa. Sin embargo, el marco semántico de la empresa y del emprendimiento ofrece importantes parámetros para organizar la producción, el trabajo y la vida social en el capitalismo contemporáneo, especialmente porque fundamenta la producción de subjetividades destinadas a la auto-explotación.

Es por lo tanto que la *psique*, analizada a través de categorías como la *psicopolítica* (Han, 2014b) y *psicologización política del trabajo* (Crespo y Serrano Pascual, 2011) se vuelve un tema de investigación fundamental para comprender los procesos neoliberales en curso, incluyendo las nuevas semánticas de la dominación colonial de los cuerpos humanos, las nuevas enfermedades laborales y las nuevas formas

²²² El sentimiento de “libertad” es movilizado para ello: “el sujeto del rendimiento, como empresario de sí mismo, sin duda es libre en cuanto que no está sometido a ningún otro que le mande y lo explote; pero no es realmente libre, pues se explota a sí mismo, por más que lo haga con entera libertad. El explotador es el explotado. Uno es actor y víctima a la vez. La explotación de sí mismo es mucho más eficiente que la ajena, porque va unida al sentimiento de libertad” (Han, 2014, p. 19-20).

de sufrimiento en el trabajo resultantes²²³. La consideración teórica y práctica de la *psique* en el estudio de los procesos neoliberales también se muestra importante para definir el alcance contemporáneo de la *ética del trabajo* y de la *razón neoliberal* en aquellas esferas de la vida más allá del trabajo, ya que la ética cristiana del trabajo se ha fundamentado, históricamente, en la escisión temporal entre el *tiempo de trabajo* y el *tiempo de descanso* (y, posteriormente, el *tiempo de vida*), cuyo límite se está borrando progresivamente²²⁴. Aunque ya se observaba el fenómeno de la colonización del tiempo de descanso —y de vida— por la lógica y la *ética del trabajo* desde los años 40 del siglo²²⁵ pasado, con el neoliberalismo el proceso se ha intensificado, y el mandato hegemónico referente al tiempo libre de los trabajadores ya no es de conformación pasiva, sino de activación obediente. La “contemplación pasiva”²²⁶, por lo tanto, se desvanece del horizonte definitivamente para los sujetos.

Los conflictos políticos, especialmente el conflicto entre clases sociales, también son ocultados —y neutralizados—, pues las contradicciones sociales se trasladan individualmente a la *psiqué* de cada sujeto, a través de la asunción de la paradoja donde cada uno es empresario y trabajador al mismo tiempo²²⁷, además de otras consecuencias²²⁸. El conflicto político no puede, de este modo, representarse en las esferas

²²³ En este momento, el imperativo hegemónico ya no sería el clásico “trabaja y no goces”, sino “goza al trabajar”, ya que el trabajo no se separa de la vida. Respecto a las enfermedades, es importante resaltar que el aumento vertiginoso del diagnóstico de depresión se asocia al neoliberalismo: “El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa” (Han, 2012, p. 30).

²²⁴ “Industrial capitalist-patriarchal society is based on fundamental dichotomies between Man and Nature, Man and Woman, City and Village, Metropoles and Colony, **Work and Life**, Nature and Culture and so on” (Mies y Shiva, 2022).

²²⁵ Véase especialmente los trabajos de los autores de la *Teoría Crítica* (“Escuela de Frankfurt”) sobre la mercantilización del ocio y el nacimiento de la industria cultural como, por ejemplo, Horkheimer y Adorno (2006).

²²⁶ Es importante resaltar que los polos activo y pasivo también se construyen en la modernidad a través de un binarismo jerarquizante y autoexcluyente (activo/colonizador y pasivo/colonizado). De manera crítica, se podría percibir que no existe un fenómeno puramente activo o pasivo y, de este modo, cuestionar el contenido mismo de lo que ha sido históricamente definido como activo y pasivo.

²²⁷ Han (2014, p.36) afirma que “como empresario de sí mismo, es amo y esclavo a la vez. Se trata de una unidad funesta que Hegel no pensó en su dialéctica. El sujeto de la propia explotación está privado de libertad en idéntico grado que el sujeto de la explotación ajena”.

²²⁸ “La paradoja en los dispositivos de empleo contemporáneos consiste en la apelación a la autonomía para subordinar, al progreso para hacer más vulnerable, a la libertad para someter (...) De forma paradójica, la dependencia (o, más bien, la interdependencia) que resulta de la pertenencia a colectividades como el Estado o la sociedad es condenada, mientras que se promueve y, de este modo, se invisibiliza, la dependencia del mercado (que es comprendido en este caso como ‘independencia’). Se induce un cambio en las representaciones epistémicas de la cuestión social, transformándose la atribución de las responsabilidades y, con esta, reformulándose las cuestiones susceptibles de ser problematizadas” (Serrano Pascual, 2016, p. 114-120).

de la producción y de la democracia, quedando a la clínica psicológica el trabajo del apaciguamiento de lo imposible. Categorías como *derechos*, *libertad* y *sociedad*, que antes habían servido para problematizar las relaciones laborales asalariadas, haciendo que el empleo dejara de ser “mera mercancía” para transformarse en empleo regulado” (Serrano Pascual, 2016, p. 116) al visibilizar “la vulnerabilidad y heteronomía que caracterizan al empleo asalariado, el conflicto inmanente a las relaciones industriales y la cuestión de la interdependencia como condición posibilitadora del “ejercicio de la soberanía” (Serrano Pascual, 2016, p. 116), han sido resemantizadas, perdiendo su potencial político y analítico. En este contexto, los individuos deben responsabilizarse por su propio éxito o *fracaso* (Han, 2014, p. 21), nociones estas no existentes en gran parte —si no en todas— de las sociedades no modernas. El dominio orientado a sí mismo continúa siendo el medio principal de *ascesis* contemporánea, aunque se hayan sustituido sus fines de la gracia divina por los propios medios. El *empresario de sí mismo* es, por tanto, un cristiano sin dios y, sobre todo, sin *alter*. Véase, por ejemplo, este pasaje de Han (2014):

Vivimos en una sociedad que se hace cada vez más narcisista. La libido se invierte sobre todo en la propia subjetividad. El narcisismo no es ningún amor propio. El sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente al otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede fijar claramente sus límites. De esta forma, se diluye el límite entre él y el otro. El mundo se le presenta solo como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo. (Han, 2014, p. 11)

Esta “superactivación” narcisista – y altericida – del sujeto, descrita por Han, no es, sin embargo, un fenómeno neutral. La activación subjetiva aquí, además de no ser un fenómeno propiamente nuevo, se orienta a la acumulación de capitales y se inscribe en el proceso de modernización/colonización. Es una activación específica, pues lo que se activa concretamente es, especialmente, la dominación colonial sobre el cuerpo/territorio. Los procesos subjetivantes del *ego conquiro*²²⁹ (Dussel, 2008) se

²²⁹ El análisis de Han (2014) es semejante al de Kopenawa (Kopenawa y Albert, 2015), quien afirma que las personas del *pueblo de la mercancía* (los blancos) no pueden soñar lejos, pues solo sueñan consigo mismos. Sin embargo, Kopenawa aborda en su análisis la civilización blanca/capitalista/colonial de un modo general, no limitándose al periodo neoliberal contemporáneo o a relaciones de trabajo típicas y

refuerzan y reconfiguran: el *empresario de sí mismo* es el sujeto identificado a través de la *individualidad* (Hernando, 2018) que busca emanciparse de los aspectos relacionales y emocionales, y por tanto materiales, de la existencia. Este sujeto actúa en busca de una “autonomía no relacional”. Como consecuencia, pierde la capacidad de leerse en claves relacionales (por ejemplo, bajo la noción de opresor/oprimido) y, así, no puede activar representaciones políticas del contexto social: el *empresario de sí mismo* no es explotado en el trabajo, fracasa en el emprendimiento que es su vida y busca ayuda en agentes transmisores del mismo tipo de disciplinamiento, como son los *coaches*, mentores, y profesionales de la *psicología positiva*, entre otros. El *empresario de sí mismo* fracasado se convierte en un individuo culpable, en un despliegue perverso del mecanismo de “examen de conciencia” nacido entre los jesuitas del siglo XVI (Dussel, 2008), esencial para la caracterización del individuo moderno. No hay reflexión ni contemplación, y las condiciones de existencia del tedio – “el ave que incuba los huevos de la experiencia” (Benjamin, 1987, p. 204)²³⁰. En última instancia, este tipo de dominio está configurado sobre el control de los cuerpos, que históricamente, antropológicamente y existencialmente, es precedido por la separación dualista binaria y racial entre el *ser* (colonizador) y el *no ser* (colonizado), como plantea Maldonado-Torres (2007).

Como he planteado, la supresión de la *alteridad* – la “comunidad de oyentes” de Benjamin (1987) – a través de la construcción de una idea de raza es una característica fundamental del periodo que se ha denominado modernidad. De este modo, identificar estrictamente la “agonía del eros” como un fenómeno específico del neoliberalismo contemporáneo acaba por suprimir, de forma eurocéntrica, la *colonialidad del ser* como forma hegemónica de subjetivación moderna²³¹. Al contrario, sostengo aquí

uberizadas, mediadas por pantallas, etc. Este hecho resalta nuevamente la importancia de este posicionamiento epistémico/político y justifica la elección del marco teórico de la investigación, que relaciona los procesos de subjetivación en el trabajo con la crisis ecológica en curso.

²³⁰ “Se o sono é o ponto alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro que choca os ovos da experiência. O menor sussurro das folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes” **[Si el sueño es el punto culminante de la relajación física, el tedio es el punto culminante de la relajación psíquica. El tedio es el pájaro que incuba los huevos de la experiencia. El más mínimo susurro de las hojas le asusta. Sus nidos, las actividades íntimamente asociadas al tedio, ya se han extinguido en la ciudad y están en vías de extinción en el campo. Con esto, desaparece el don de escuchar y desaparece la comunidad de oyentes]** (Benjamin, 1987, p 204-205).

²³¹ Padece del mismo mal la crítica política al resurgimiento de los movimientos sociales autoritarios fascistas o neofascistas, que no perciben su relación con los resultados del neoliberalismo y con el refuerzo de un imaginario social colonial/racista que produce subjetividades informadas por la *colonialidad del ser*.

la tesis de que el *altericidio*, que se vuelve contra el propio sujeto colonizador²³², es una característica inaugural de la modernidad y se fundamenta, desde sus orígenes, en la noción de raza, que continúa siendo articulada de manera necesaria y contemporánea para la reproducción del capitalismo²³³, aunque gane nuevas nomenclaturas y/o sufra resemantizaciones. Así, podemos pensar que dentro del mandato de *activación* neoliberal constante del imperativo “¡emprenda!”, o “¡sea un emprendedor de sí mismo!”, existe un mandato colonial más profundo de “¡sea blanco!”²³⁴, o “¡sea el blanco de sí mismo!”, destinado a todos los trabajadores, independientemente de la raza, aunque con consecuencias distintas y distintos grados de violencia para cada uno de ellos²³⁵. Esta conclusión se refuerza al considerar que el proceso de globalización ha estado acompañado, de forma paralela, de una homogeneización/estandarización cultural que ha destruido gran parte de la diversidad cultural de los pueblos (lo que incluye sus *modos de vida* “no coloniales” o resistentes), y de un avance drástico sobre las fronteras de la naturaleza no-humana y no capitalista a través de la *acumulación por desposesión*.

Otro aspecto importante, ya anunciado, que retomo ahora para la reflexión sobre la *colonialidad del trabajo* moderno, es la atribución de los trabajos subalternos – o los “no-trabajos” –, incluyendo las formas alternativas al empleo, los trabajos de cuidados e incluso el trabajo campesino, a las personas racializadas y a las mujeres. La existencia de una clasificación social que diferencia a los trabajadores en distintas categorías y estatus sociales, fundada sobre todo en la construcción del binarismo racial moderno/colonial que se inicia a finales del siglo XV, se extiende y alcanza a la propia clase trabajadora europea. Marx y Engels ya habían comenzado la investigación respecto a las divisiones internas de la clase trabajadora en el siglo XIX, como, por ejemplo, entre

²³² Césaire afirma que “la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia” (Césaire, 2006, p. 19). Esta constatación confirma, en última instancia, el carácter impersonal de la dominación en el capitalismo (Postone, 2006).

²³³ Véase, por ejemplo, Quijano (2014) y Davis (2005).

²³⁴ En el adjetivo “blanco” estarían asimilados los adjetivos binarios congéneres como “europeo”, “varón”, “heterosexual”, etc.

²³⁵ Quijano y Wallerstein (1992, p. 551), en la misma dirección, afirmaron ya en 1992 lo siguiente: “Ethnicity still needed to be buoyed up by racism, but racism now had to take on a subtler face. Racism took refuge in its seeming opposite, universalism and the derived concept of meritocracy. (...) Given an ethnic hierarchization, an examination system inevitably favours disproportionately upper ethnic strata. The extra added plus is that a **meritocracy system justifies racist attitudes without the need to verbalize them**”.

trabajadores ingleses e irlandeses²³⁶ (Marx y Engels, 1975) o entre trabajadores ingleses e indios (Marx, 1853), incentivadas por la burguesía británica con el fin de consolidar la dominación política. Marx y Engels advertían, en 1870, que la emancipación de los trabajadores subalternizados y periféricos es condición *sine qua non* para la emancipación de los trabajadores de la metrópolis²³⁷, al contrario de lo que fue establecido con los estados de bienestar social en el siglo siguiente. Estos se consolidaron, de un modo general, a través de la sobreexplotación del sur global, aunque como resultado de la lucha operaria nacionalista. Federici (2010), en la misma dirección (así como otras teóricas feministas), mostró cómo el sometimiento histórico y violento de las mujeres a tareas no remuneradas de reproducción social ha provocado una división determinante en el seno de la clase trabajadora europea. Como hemos visto, la lógica del poder colonial se funda en la división binaria: “dividir para conquistar”. En este sentido, es importante asumir como condición previa de la crítica el hecho de que el capitalismo no se caracteriza, por lo tanto, únicamente por el trabajo asalariado como forma de organización y control del trabajo, sino por una articulación de distintas formas históricas y regionales de trabajo bajo la hegemonía del trabajo asalariado y de la empresa (Quijano, 2014b). Debemos comprender que el trabajo asalariado ocupó, dentro de los marcos semánticos de la modernidad, la posición laboral culminante en la trayectoria del progreso, orientando los procesos de modernización y desarrollo. Incluso en los textos tempranos de Marx, el proletariado asalariado de los países centrales era considerado como sujeto único de la revolución social, en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas²³⁸. La hegemonía del trabajo asalariado sobre otras formas de trabajo, que posibilita divisiones entre las clases explotadas y oprimidas, es descrita por Federici:

²³⁶ “Every industrial and commercial centre in England now possesses a working class divided into two *hostile* camps, English proletarians and Irish proletarians. The ordinary English worker hates the Irish worker as a competitor who lowers his standard of life. In relation to the Irish worker he regards himself as a member of the *ruling* nation and consequently he becomes a tool of the English aristocrats and capitalists against Ireland, thus strengthening their domination *over himself*. He cherishes religious, social, and national prejudices against the Irish worker. **His attitude towards him is much the same as that of the “poor whites” to the Negroes in the former slave states of the U.S.A.** The Irishman pays him back with interest in his own money. He sees in the English worker both the accomplice and the stupid tool of the *English rulers in Ireland*” (Marx y Engels, 1975, p. 220).

²³⁷ “Hence it is the task of the International everywhere to put the conflict between England and Ireland in the foreground (...) **to make the English workers realize that for them the national emancipation of Ireland is not a question of abstract justice or humanitarian sentiment but the first condition of their own social emancipation**” (Marx y Engels, 1975, p. 224).

²³⁸ En escritos tardíos, especialmente cuando trataron sobre los campesinos rusos (Marx y Engels, 2013), esta posición fue revisada por Marx y Engels, quienes indicaron la importancia de adoptar una concepción no determinista y no unilineal de la historia.

el salario se utiliza para otorgar poder al hombre asalariado sobre los no asalariados, empezando por el control y la supervisión del cuerpo y el trabajo de las mujeres. Esto significa que el salario no solo es un campo de confrontación entre la fuerza de trabajo y el capital —el campo en el que la clase obrera negocia la cantidad y disposición del trabajo socialmente necesario— sino que también es un instrumento de creación de relaciones de poder desiguales y jerarquías de trabajadores. (Federici, 2018, p. 92)

Para abordar esta articulación subordinada entre las formas de trabajo, incluyendo la dialéctica entre el trabajo del norte y el trabajo del sur, así como entre hombres y mujeres, y entre blancos y negros/indígenas, es pertinente considerar también la propia ocultación de esta dialéctica en el imaginario social hegemónico, así como los procesos de subjetivación en el trabajo que promueven dicha ocultación. En este sentido, resulta apropiado utilizar el concepto de *colonialidad del trabajo*, tal como ha sido definido por Lugones (2008) y Marañón Pimentel (2017), y derivado de la teoría de la *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano. Marañón-Pimentel así lo define:

El concepto de colonialidad del trabajo se refiere al análisis de cómo el trabajo asalariado, aunque central en la economía capitalista, no es el único tipo de trabajo relevante. También se incluyen otras formas de trabajo (como el servil, esclavo, pequeña producción mercantil simple y reciprocidad) que existían en el mundo premoderno-colonial y que se incorporan a la colonialidad-modernidad. (...) La colonialidad del trabajo implicó, además de colocar en un lugar privilegiado al trabajo asalariado, la invisibilización de todas las otras formas históricas de control del trabajo (...), las que desempeñaron (y desempeñan) un papel fundamental en la constitución y reproducción del capitalismo mundial, mostrando que el capital las articula de manera jerarquizada para extraer los excedentes del trabajo. el capital coexiste con estas otras formas productivas. (Marañón Pimentel, 2017, p. 221)

La construcción de Marañón Pimentel se fundamenta principalmente en los aportes de Quijano, en especial en los conceptos de *heterogeneidad histórico-estructural* y *colonialidad del poder*, ya tratados anteriormente. Quijano, ya en los años sesenta del siglo pasado, comenzó a investigar las distinciones entre el trabajo en el centro y en la

periferia del sistema-mundo capitalista y la dialéctica entre ellos²³⁹. Según Quijano (2014), en el proceso de constitución del *sistema-mundo* capitalista, “todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial” (Quijano, 2014, p. 780), incluyendo la servidumbre, la esclavitud, la pequeña producción mercantil y el salario. Para el autor, en este “ensamblaje”, cada una de las formas históricas de control del trabajo no era una continuación de las antiguas, sino que adquiría nuevos sentidos históricos y sociológicos, ya que se organizaban para la producción de mercancías destinadas al mercado mundial y se articulaban a nivel global en torno al capital y su mercado. Se configura así “un nuevo patrón global de control del trabajo, que a su vez es un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran, de modo conjunto e individual, dependientes histórico-estructuralmente” (Quijano, 2014, p. 780).

El capitalismo mundial se define, por lo tanto, como esta “nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo” (Quijano, 2014, p. 781), caracterizada por un patrón global de control del trabajo y de la producción, así como por la división de sus recursos y productos. La definición de Quijano, por otro lado, subraya el papel clave del racismo en la estructuración de este control mundial del trabajo. Plantea que las modernas identidades históricas producidas en torno a la idea de raza han estado asociadas a roles y lugares específicos dentro de la estructura de control del trabajo capitalista, haciendo que “ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaran estructuralmente asociados y se reforzaran mutuamente”,

²³⁹En el texto “Polo marginal y mano de obra marginal”, de 1969, explicitó la primera etapa de estas investigaciones, asociando a los trabajadores no asalariados de la periferia capitalista con la *activación*: “Si se revisa la literatura y el historial de las propuestas de opciones alternativas al capitalismo que han emergido con la crisis mundial desde fines de los años 60s del siglo XX, es posible diferenciar dos momentos y dos vertientes. **Una primera vertiente fue la investigación latinoamericana sobre la cuestión de la marginalización. Ella fue la primera en señalar, desde 1966, que el capitalismo procesaba tendencias nuevas en las relaciones capital-trabajo y que tales tendencias dejaban fuera del empleo asalariado estable a una población creciente de trabajadores**, más allá de los conocidos ciclos de expansión y contracción de la estructura de acumulación del capital. El término usado para ese fenómeno fue de ‘marginalización’, pero no se implicaba que esa población quedara fuera del capitalismo. Y fue en una vertiente de esos estudios que se encontró que los ‘marginalizados’ del salario tendían a organizar lo que se denominó ‘polo marginal’ de la economía, ergo del capitalismo, y donde **las relaciones entre mercado y reciprocidad eran extremadamente heterogéneas y precarias, pero también extremadamente activas** (Quijano, 1969)” (Quijano, 2007).

imponiendo así una “sistemática división racial del trabajo” (Quijano, 2014, p. 782). Quijano muestra la atribución histórica de roles laborales a las distintas razas:

Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial. Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso. (Quijano, 2014, p. 782)

Quijano (2014) denomina este fenómeno como *colonialidad del control del trabajo*²⁴⁰, que determina la distribución geográfica de cada una de las formas de trabajo articuladas e integradas en el capitalismo mundial. En este contexto, el capital y el trabajo asalariado constituyen el eje alrededor del cual se articulan las otras formas de control del trabajo; al mismo tiempo, la relación de trabajo asalariado se concentra geográficamente en Europa y entre los europeos en todo el mundo (Quijano, 2014b). Reconocer, desde una perspectiva no eurocéntrica, que el capitalismo se caracteriza por esta articulación entre distintas formas de control del trabajo permite, por un lado, realizar un análisis del trabajo de manera global (y el capitalismo es global desde su génesis), sin reducirlo a los marcos de los estados nacionales o bloques regionales. Por otro lado, también nos permite entender la raza como un atributo fundamental en la división y jerarquización del trabajo social mundial.

Ethnicity was the inevitable cultural consequence of coloniality. It delineated the social boundaries corresponding to the division of labour.

And it justified the multiple forms of labour control, invented as part of Americanness: slavery for the Black Africans, various forms of coerced cash-crop labour (repartimiento, mita, peonage) for Native Americans, indentured labour (engagés) for the European working class. These of course were the

²⁴⁰ “The European working class supported this colonialism, because they also realized that the improvement of their lives was dependent on maintaining colonies” (Mies y Shiva, 2022, p. 150).

early forms of ethnic allocation to positions in the hierarchy. **As we came into post-independence period, the forms of labor control and the names of the ethnic categories were updated. But an ethnic hierarchy remained.** (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 5)

No es coincidencia, por lo tanto, que las peores formas de trabajo, incluyendo la servidumbre, la esclavitud y los trabajos asalariados precarios, continúen siendo atribuidas a las personas no blancas en el mundo capitalista. En Brasil, el 82% de los trabajadores rescatados en “condiciones de trabajo análogas a las de esclavo” pertenecen a grupos étnicos afrodescendientes (Penha, 2019). En el país, de un modo general, la población se declara 45,3% parda, 43,5% blanca y 10,2% negra)²⁴¹. En el ámbito del trabajo doméstico en Brasil, el 65% de las trabajadoras son negras (Vilela, 2022). En el “trabajo por plataformas”, el 68% de los más de 1,2 millones de repartidores a través de aplicaciones se identifican como negros o pardos²⁴², y entre los 385 mil conductores de pasajeros, un 62% también se identifica como negros (Souza, 2023). Estos datos reflejan la distribución racial del trabajo, un patrón que se repite en otras partes del mundo. La *colonialidad del trabajo* es un concepto que permite entender que los cambios temporales en los contingentes de trabajadores entre las distintas formas de control del trabajo articuladas dentro del capitalismo no han alterado fundamentalmente la relación colonial de dominio y sometimiento:

Paradoxically, the abolition of slavery became an ally of the plantations of the old masters. (...) The new freemen were kept under the economic control of their former masters because land was not redistributed and compensation was not provided. By penalizing vagrancy and restricting access to landownership, the decrees that followed the abolition of slavery instituted forms of “bridled wage-earning” [salarial bridé] that hindered the development of a peasantry and partially fastened the new “freemen” to their old plantations and workshops, so that they continued working for their old masters. (Ferdinand, 2022, p. 118-119)

²⁴¹ Datos de la encuesta oficial de 2022 (Pinhoni y Croquer, 2023). Es importante resaltar que 'pardo' es una categoría brasileña históricamente cambiante que se refiere a la población mestiza y que actualmente se considera una subcategoría de 'negros', la cual también abarca a los 'pretos' (descendientes de africanos de piel más oscura).

En realidad, el reconocimiento de la colonialidad del control del trabajo en el seno del capitalismo nos lleva a repensar también la propia configuración histórica de la dominación social y su relación con la estructura de explotación. Es precisamente lo que hace Quijano:

Lo que aquí se propone, en cambio, es que en la lucha por el control del trabajo es que históricamente se han originado las relaciones de propiedad y las relaciones de producción. No a la inversa. Y que es la dominación, subjetiva y material (la autoridad, la violencia), la que ha hecho posible todo eso. No se deriva de todo eso, sin embargo, que en esa lucha o, sobre todo, una vez impuesta una determinada relación de control del trabajo, con todo su aparejo material, instrumental y social, las formas de dominación no hayan sido o sean reconfiguradas y adecuadas a las necesidades de la explotación. (...) Las relaciones de producción son formas y consecuencias del control del trabajo y de la explotación del trabajo, no su fuente. La dominación duradera refuerza la explotación y seguramente ésta hace lo mismo con aquella. Pero ninguna se origina en la otra, ni, en consecuencia, la determina. Tienen ámbitos diferentes, orígenes y carácter diferentes, pero la una no podría existir sin la otra. (Quijano, 2001, p. 9)

Otra importante consecuencia que deriva de la *colonialidad del trabajo* (y del saber/poder) es la comprensión de que algunas de las categorías conceptuales contemporáneas utilizadas en derecho y en sociología del trabajo en el Norte geopolítico no siempre pueden ser simplemente importadas por los países del Sur sin que pierdan su potencial analítico²⁴³ (podemos indagar si pueden incluso ser utilizadas para comprender el trabajo a nivel global). El reciente proceso de informalización²⁴⁴ y precarización neoliberal del trabajo regulado – del *empleo* – en el Norte global no guarda una total correspondencia con lo que sucede en el Sur, donde la informalidad siempre ha sido la norma general. Esto ha incluido una ineludible necesidad de *activación* por parte de los trabajadores informales entre sí y con los mercados y las redes de reciprocidad (Quijano, 1969). El “trabajar para ser pobre” (Brunat, 2016) siempre ha sido la realidad estadística oficial, y no una novedad del periodo neoliberal, aunque el neoliberalismo haya

²⁴³ Abílio et al. (2021), por ejemplo, reflexionan sobre la incompatibilidad del concepto de *gig economy* para los países del Sur geopolítico.

²⁴⁴ La propia consideración acrítica del dualismo trabajo formal/informal puede reproducir un binarismo colonial/moderno, que sugiere un sentido unilineal de la historia hacia el *progreso*, el cual se entiende como el trabajo asalariado como punto de llegada de la emancipación humana.

precarizado lo que ya era precario y otorgado mayor legitimidad y naturalización a este proceso de precarización, desde luego en el Norte geopolítico, pero también, en cierto grado, en el Sur, desafiando la noción protestante y meritocrática de que la riqueza proviene del esfuerzo en el trabajo.

Además, una crucial consecuencia de la utilización del concepto de *colonialidad del trabajo*, aparentemente no tratada por los autores mencionados, es la posibilidad de utilizarlo como marco referencial para la comprensión de la escisión entre humanidad y naturaleza, conformada social, ecológica y epistemológicamente, y articulada históricamente con la construcción de la noción de raza. Esta escisión se ha expandido en los imaginarios sociales modernos/coloniales, incluidos aquellos que informan la propia sociología del trabajo. En estos imaginarios, se ha extendido acríticamente la reflexión antropocéntrica sobre la actividad humana en sí misma, considerada sin ningún lastre en la naturaleza no-humana y en el entramado de la vida en la Tierra, algo que debe ser repensado con la presente *crisis de civilización*. El *colapso ecológico*, por el contrario, propone una revisión sobre la noción hegemónica de trabajo – como propone, por ejemplo Bottazzi (2019)²⁴⁵ -, lo que incluye, por supuesto, repensar la centralidad del *empleo* y del trabajo asalariado (Reyes et al., 2019). Ya decía Marx que lo que requiere explicación no es la unidad metabólica entre las personas y la naturaleza no-humana, sino la separación, “que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital” (Marx, 1971, p. 449).

²⁴⁵ “Human work can be conceptualised as a set of culturally defined perceptions, institutions and practices and as an interface across social and ecological systems. **Scholars from different backgrounds increasingly share the idea that ecological degradations could be better addressed by reconsidering the role of work in link with a necessary social-ecological transition.** (...) Research on work and social-ecological transition contribute to raise concern about the social and ecological incoherence of our modern conception of work and help us engaging in an ideological and practical reconstruction of the notion. Growing evidence encourage us to follow this trend” (Bottazzi, 2019, p. 1).

IV - AGROECOLOGÍA: DEFINICIONES Y CUESTIONES PRELIMINARES

4.1. Agroecología: introducción histórica y conceptual

*Nacimos en el centro de la ecología y crecimos allí. Escuchamos su voz desde siempre, porque es la voz de los “xapiri”, que descienden de sus sierras y colinas. Por eso, cuando estas nuevas palabras de los blancos llegaron a nosotros, las entendimos inmediatamente. Se las expliqué a mis parientes y pensaron: “¡Haixopë! ¡Muy bien! Los blancos llaman a estas cosas ecología. Nosotros hablamos de ‘urihi a’, la tierra-bosque, y también de los ‘xapiri’, porque sin ellos, sin ecología, la tierra se calienta y permite que epidemias y seres maléficos se acerquen a nosotros!*²⁴⁶ (Kopenawa y Albert, 2015, p. 480)

En este capítulo, realizo un breve recorrido sobre la *génesis* social y semántica del concepto de *agroecología*, especialmente por estar todavía caracterizado, en alguna medida, por una supuesta *polisemia*²⁴⁷. Un pequeño repaso histórico procedente de la bibliografía científica permitirá hacer algunos comentarios sobre las relaciones de *saber y poder* que se configuran bajo la utilización de esta expresión, y entender, desde el inicio, cuáles son las luchas y procesos sociales que la agroecología moviliza. Además de representar un rescate de saberes ancestrales de los pueblos originarios y campesinos tradicionales, nace, también, del encuentro inicial de dos disciplinas científicas: la agronomía y la ecología, a las que posteriormente se añadieron otras (Wezel et al., 2009).

El término "agroecología" fue utilizado por primera vez a principios del siglo XX – más precisamente en 1928 – por el agrónomo ruso Basil Bensin, quien lo acuñó para referirse a métodos ecológicos de investigación sobre cultivos comerciales (Wezel et al., 2009). Por tanto, su significado inicial – que todavía sigue vigente entre

²⁴⁶ Original en portugués: “Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. Ouvimos sua voz desde sempre, pois é a dos xapiri, que descem de suas serras e morros. É por isso que quando essas novas palavras dos brancos chegaram até nós, nós as entendemos imediatamente. Expliquei-as aos meus parentes e eles pensaram: ‘Haixopë! Muito bem! Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de urihi a, a terra-floresta, e também dos xapiri, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquentada e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós!”. El término *yanomami* “xapiri” es usualmente traducido como “espíritu”: son antiguos animales, ancestrales de los *yanomami* que se transformaron en espíritus guardianes del bosque. La interjección “haixopë” en la lengua *yanomami* significa sorpresa.

²⁴⁷ Para una profundización sobre los distintos significados de la agroecología y cómo cada uno de estos significados puede influir en las transiciones agroecológicas, consulte Buttel (2003) y Bellwood-Howard y Ripoll (2020).

otros significados (Wezel et al., 2009) – consistía en la aplicación de la ecología al campo de la agricultura, partiendo de su marco conceptual y su lenguaje esencialmente ecológicos (Altieri et al., 1999).

Después de él, otros autores siguieron tratando el mismo tema hasta la década de los 60 del siglo pasado (con o sin el uso del término *agroecología*). Entre ellos destacamos al agrónomo estadounidense Karl Klages, quien publicó varios estudios científicos en las décadas de los 30 y 40, a pesar de haber utilizado la palabra *agroecología* solo en una ocasión (Wezel et al., 2009). El ecologista y zoólogo alemán Wolfgang Tischler también merece ser destacado, pues probablemente fue el primero en titular un libro con el término – *Agrarökologie* – en 1965 (Wezel et al., 2009). A ellos podemos sumar a otros autores que, en este periodo, tuvieron relevancia científica, como el agrónomo francés Stéphane Hénin, quien definía la agronomía como la "ecología aplicada a la mejora de la planificación productiva y territorial" (Wezel et al., 2009, p. 3); el científico italiano Girolamo Azzi, fundador de la disciplina “ecología agraria”; el zoólogo alemán Karl Friedrich; entre otros²⁴⁸.

Todos estos autores tienen en común el hecho de que actuaban como científicos y, de una forma u otra, trataban aspectos ecológicos de la producción agrícola. Se abordaban temas que iban desde el control de plagas o su impacto económico hasta las interacciones complejas entre los distintos componentes de la actividad agrícola entre sí o con el agroecosistema, como las plantas, los animales, los suelos y el clima. Desde el aspecto biológico hasta factores ecológicos, tecnológicos, socioeconómicos e históricos. Sin embargo, no se puede decir que existiera una conceptualización o teorización expresa – y mucho menos homogénea – sobre la agroecología, ya que ni siquiera había un uso común del propio término. Hasta los años 60 del siglo XX, lo que existía, por tanto, eran estudios y teorizaciones puntuales, incipientes y difusas sobre aspectos que hoy denominaríamos “ecológicos” de la agricultura.

A partir de finales de la década de los 70 e inicios de los 80, sin embargo, la agroecología adquirió contornos semánticos, ecológicos, sociales y políticos más precisos. Además de ser una *ciencia*, pasa a significar también una *práctica* y un

²⁴⁸ Para profundizar en el tema, sugiero consultar el texto de Wezel et al. (2009).

*movimiento social*²⁴⁹. El español Sevilla Guzmán, uno de los principales sistematizadores de la agroecología a nivel mundial, ofrece un concepto que concentra y explica esta caracterización, tanto en términos históricos como sociopolíticos:

La Agroecología surgió a finales de los años setenta de la pasada centuria, como respuesta a las primeras manifestaciones de la crisis ecológica y social en el campo, generada por la intensificación del desarrollo del capitalismo en la agricultura; que extendía al conjunto del planeta el modelo de la revolución verde²⁵⁰, basado en el manejo químico e industrializado de los recursos naturales. Las distintas formas de resistencia practicadas por grupos campesinos e indígenas generaron una *dinámica de participativa* que actuó como plataforma de enfrentamiento a la acción de las multinacionales; negándose a aceptar los paquetes de agroquímicos, vinculados a las semillas híbridas que destruían su manejo tradicional, deterioraban sus bienes comunales (aire, agua, tierra y biodiversidad); y atentaban contra sus identidades socioculturales introduciéndolas coactivamente en la Modernidad, a través de su mercado capitalista. (Sevilla Guzmán, 2015, p. 353)

Sevilla Guzmán propone, por tanto, un reconocimiento de la agroecología como una *construcción popular*, llevada a cabo inicialmente a través de una alianza entre

²⁴⁹ Es por ello que gran parte de los autores sitúa el "nacimiento" de la agroecología en este momento. Sin embargo, consideramos importante resaltar, desde ahora y como se verá más adelante, que las prácticas agroecológicas se fundamentan, desde sus primeras sistematizaciones, en el rescate y el diálogo con los saberes *subalternizados* por la modernidad/colonialidad, especialmente los saberes indígenas y campesinos, que a menudo han sido contruidos como resultado de décadas, siglos e incluso milenios de interacciones socioambientales en ecosistemas específicos. A pesar de situar el origen histórico de la agroecología en un momento y lugar distintos, se reconoce la importancia de esta emergencia en América Latina en los años 70, especialmente en sus aspectos políticos y sociales: "A new rise of agroecology emerged in the 1970s in Latin America as researchers moved beyond studying the ecosystem from a natural science perspective and started to examine the socioeconomic, sociocultural, and political dimensions of agriculture" (Timmermann y Félix, 2015, p. 11).

²⁵⁰ La denominada "revolución verde" ha sido un proceso de modernización agrícola implementado, especialmente, en los países del sur geopolítico a partir de los años 50 del siglo XX. Se caracteriza por la adopción de tecnologías como el uso de semillas hibridizadas, agrotóxicos, irrigación artificial, amplia mecanización del proceso productivo, entre otras. Este proceso puede entenderse como una parte o aspecto del *desarrollismo* surgido en la posguerra europea, destinado a acelerar el proceso colonial de acumulación internacional de capitales, como hemos mencionado anteriormente. Trataré el tema de la "revolución verde" con mayor detalle más adelante. Vandana Shiva la ha definido como un proceso moderno/colonial de *conquista*, conceptualizándola de la siguiente manera: "The Green Revolution is the misleading name given to a chemical-based agricultural model. (...) Following World War II, chemical companies and factories were searching desperately for new markets for synthetic fertilizers made in the explosives factories of the war. Indigenous varieties of crops rejected the artificial fertilizers, so plants were redesigned as dwarf varieties to allow them to take up—and become dependent upon—chemicals. By the mid-1960s, this new seed/chemical package was ready to be exported to countries in the Global South under the label of the Green Revolution" (Shiva, 2016, p 13).

sectores campesinos, indígenas y técnicos vinculados a ONGs, en un proceso localizado en un territorio específico: Latinoamérica. Esta construcción surge como *resistencia* a los procesos capitalistas y neoliberales de acumulación de capital, especialmente contra los efectos de la revolución verde. La agroecología se ha consolidado así como una práctica impulsada por agentes políticos, conformados por los autodenominados “sindicatos revolucionarios campesinos”, mediante “acciones de convergencia que luchaban por una reforma agraria y contra el acaparamiento de las tierras usurpadas”, las cuales “habían caído en la trampa de los agroquímicos y demás insumos externos, de naturaleza industrial; y habían visto destruidos sus sistemas” (Sevilla Guzmán, 2015, p. 356).

Sevilla Guzmán (2015) describe detalladamente este proceso histórico ocurrido en América Latina. Según él, el marco inicial de esta acción articulada entre distintos actores sociales tuvo lugar en Managua, en diciembre de 1981, durante la *Reunión Continental de Reforma Agraria y Movimientos Campesinos*, donde actores que inicialmente se caracterizaban por una ideología marxista y libertaria empezaron a aceptar las cosmovisiones y las parcialidades socioculturales indígenas dentro de la práctica agroecológica. Otros encuentros se sucedieron y dieron inicio a la consolidación de un diálogo sin precedentes en el continente, como el *Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas Independientes*, realizado en 1984, en el que estuvieron presentes la Confederación Campesina del Perú, el *Movimiento Campesino Independiente de República Dominicana*, la *Federación Nacional de Organizaciones Campesinas de Ecuador*, la *Confederación Nacional de Sindicatos de Trabajadores Campesinos de Francia*, el *Sindicato Andaluz de Obreros del Campo*, el *Sindicato de Trabajadores Rurales* y el *Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil* (MST), entonces recién constituido (Sevilla Guzmán, 2015)²⁵¹.

Otros encuentros se sucedieron. En estas reuniones, según Sevilla Guzmán (2015), nació un amplio movimiento social con banderas políticas propias, caracterizado por el refuerzo de las identidades y el reconocimiento de las parcialidades latinoamericanas, un intercambio de prácticas y, fundamentalmente, un *diálogo de*

²⁵¹ Sevilla Guzmán (2015) destaca el papel del MST en otros momentos de intercambio internacional que siguieron, como la convocatoria realizada en 1989 junto a organizaciones indígenas y campesinas de la región andina para la “Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular” que tuvo lugar en Bogotá, Colombia.

saberes que se constituirá como la columna vertebral de las prácticas y saberes agroecológicos, con su(s) episteme(s) y metodología(s) propias:

En tales encuentros, el conocimiento del manejo de los bienes comunales de las parcialidades culturales indígenas (algunas de ellas con cosmovisiones originarias) era confrontado con los correspondientes conocimientos campesinos, donde la erosión moderna había anulado prácticamente las cosmovisiones originarias en que sus ancestros basaron el manejo de sus bienes naturales. Es aquí donde se inicia el proceso de construcción del “diálogo de saberes”: tanto desde el punto de vista de la socialización de formas de manejo agrosilvopastoril; como, desde la perspectiva de las metodologías participativas. Así, por ejemplo, los indígenas mexicanos (nahuas y guicholes, entre otros) y los andinos (quechuas y aymaras) confrontaron experiencias, con los campesinos del Chaco y la Mesopotamia argentina o con sus pares del Maule y la Araucanía chilena. Tales *confrontaciones de intercambios* se realizaban tanto respecto a *los manejos tecnológicos tradicionales de sus bienes naturales, como respecto a la gestión agroalimentaria de sus territorios en mercados locales, con circuitos cortos, o ferias con distintos grados de territorialidad*. Y de ellas salían sistematizaciones propias que, desde su forma de conocimiento, mostraban la racionalidad ecológica de su parcialidad sociocultural, respecto al manejo suelo, clima, vegetación, animales y, en general, ecosistemas. (Sevilla Guzmán, 2015, p. 357-358)

Una etapa posterior surgió con la llegada de técnicos y científicos vinculados a ONGs que, tras verificar el fracaso de experiencias anteriores relacionadas con los modelos de *desarrollo* colonial, empezaron a reconvertir estos proyectos “introduciendo manejos endógenos campesino/indígenas de base ecológica”²⁵², en algunos casos incluso independizándose de sus instituciones (Sevilla Guzmán, 2015, p. 358). En este momento, el “diálogo de saberes” alcanzó otro nivel, involucrando a técnicos y científicos, y luego también a universidades y otras instituciones científicas. Durante esta fase se promovió una “hibridación tecnológica de la agroecología”, lo que permitió el florecimiento de la “investigación-acción participativa en agroecología” como

²⁵² Es importante destacar que una producción académica relativamente reciente sobre la agricultura “tradicional” campesina e indígena contribuyó a esta transición, favoreciendo así la consolidación y posterior sistematización de la agroecología como ciencia (Wezel et al., 2009).

metodología propia (Sevilla Guzmán, 2015)²⁵³. Esta metodología se construyó históricamente desde un primer momento, fomentando un espacio reflexivo de análisis y autodiagnóstico campesino e indígena, hasta la incorporación posterior de técnicos y científicos en reuniones comunes, donde se introdujeron elementos técnicos de “planificación, participación y sociopraxis” (Sevilla Guzmán, 2015, p. 360). Esta metodología ha permitido, por fin, que estos técnicos acompañantes de las experiencias agrarias campesinas e indígenas fuesen posteriormente incorporados a programas de investigación propios en sus respectivas instituciones científicas (Sevilla Guzmán, 2015)²⁵⁴.

Es precisamente con la llegada de técnicos y científicos cuando comenzó también la teorización de la agroecología, ahora entendida como *ciencia*. Este proceso confirió legitimidad social a algunas prácticas agrícolas indígenas y campesinas, las cuales fueron recogidas y sistematizadas, con la creación posterior de disciplinas y programas propios sobre agroecología en distintas instituciones científicas a nivel mundial²⁵⁵.

²⁵³ “Los marcos teóricos y enfoques de intervención metodológicos, con los que iniciaron tales procesos de acompañamiento, fueron los de Paulo Freire y Orlando Fals Borda sobre *la investigación participativa para la liberación socioeconómica y política del oprimido*, que fueron paulatinamente adaptándose al contexto agropecuario y forestal en que se realizaban sus luchas” (Sevilla Guzmán, 2015, p. 360).

²⁵⁴ Sevilla Guzmán (2015, p. 360) realiza un interesante recuento histórico sobre la teoría agroecológica, citando las obras más destacadas en el tema. Me permito reproducirlo, añadiendo los nombres completos de los autores y suprimiendo las fechas, dado que no todas están citadas en esta tesis.: “la agroecología surge de un *Ecologismo de los pobres* (Joan Martínez Alier) que, sintió la necesidad de *Estudiar la agricultura tradicional* (Miguel Altieri); para, desde ella, desvelar *Las raíces económicas del deterioro ecológico y social* (José Manuel Naredo); buscando las *Bases científicas para una agricultura sustentable* (Miguel Altieri); para *Entendiendo los procesos ecológicos de una agricultura sustentable* (Stephen R. Gliessman); pasar Desde la agricultura industrializada a la agroecología (Eduardo Sevilla Guzmán y Graham Woodgate); construyendo *Redes agroalimentarias, desde una perspectiva agroecológica una Nueva Cuestión Agraria, como respuesta a la globalización económica* (Graham Woodgate); incorporando las conceptualizaciones campesino/indígenas, al transitar *Del desarrollo local a las redes para el Buen Vivir* (Tomás R. Villasante) e incorporar, a las *Luchas indígenas y modernidad alternativa* (Victor Manuel Toledo), construida agroecológicamente desde cada parcialidad sociocultural; articulada con los *Nuevos movimientos sociales y agroecología* (Eduardo Sevilla Guzmán y Joan Martínez Alier)”. A las obras citadas por Sevilla Guzmán, me gustaría añadir *Manejo ecológico do solo: a agricultura em regiões tropicais* de Ana Primavesi (Primavesi, 1984) por su importancia central para la agroecología brasileña, y *Who Really Feeds the World? The Failures of Agribusiness and the Promise of Agroecology* de Vandana Shiva (Shiva, 2016), por mostrar cómo la cuestión de género se inserta en la praxis agroecológica.

²⁵⁵ El relato de Davi Kopenawa, de manera similar a lo ocurrido con la sistematización político-científica de la agroecología, describe el impacto de la construcción social del concepto de ecología, que le permite reconocer que este ya era practicado y vivido por su pueblo. “Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez. Os brancos começaram a me escutar e a dizer e pensar: ‘*Haixopê!* Então é verdade: os ancestrais dos habitantes da floresta já possuíam a ecologia!’. Depois disso, nossas falas puderam se espalhar muito longe de nossas

A este despliegue histórico le siguió la *agroecologización* de los movimientos rurales en Latinoamérica, que, según Sevilla Guzmán (2015), comenzó en Brasil a mediados de la década de los noventa. El “CETAP - Centro de Tecnologías Alternativas Populares” fue creado para articular experiencias agroecológicas de movimientos sociales rurales en el estado de Rio Grande do Sul, como el “MAB - Movimento dos Atingidos por Barragens” **[Movimiento de los Afectados por Represas]**; el “MMTR - Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais” **[Movimiento de Mujeres Trabajadoras Rurales]**; el “MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra” **[Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra]**; y el “MPA - Movimento dos Pequenos Agricultores” **[Movimiento de los Pequeños Agricultores]**.

Esta experiencia trascendió y otras articulaciones se formaron en Brasil. Tras los “Encontros Brasileiros de Agricultura” **[Encuentros Brasileños de Agricultura]** realizados en los años ochenta, se creó el “Encontro Nacional de Agroecologia” **[Encuentro Nacional de Agroecología]**, ocurrido en 2002, que ya ha llegado a su cuarta edición (Wezel et al., 2009). También destacó la creación de la “Rede Ecovida de Agroecologia” **[Red Ecovida de Agroecología]**²⁵⁶ en 1998, en tres estados brasileños, con el objetivo de enfrentar los sistemas de certificación vinculados a mercados formales mediante procesos participativos de certificación dirigidos a mercados locales, en colaboración con consumidores y productores (Wezel et al., 2009). Asimismo, se constituyó la “ANA - Articulação Nacional da Agroecologia” **[Articulación Nacional de Agroecología]** en 2002, como un espacio de convergencia entre redes, organizaciones y movimientos para promover la agroecología mediante el intercambio de experiencias concretas²⁵⁷ (Wezel et al., 2009).

Altieri y Toledo (2011) relacionan esta expansión agroecológica en Brasil a tres procesos principales: la formación de una nueva generación de agroecologistas

casas, desenhadas em peles de imagens ou capturadas nas da televisão **[Después de que surgieran historias de ecología en las ciudades, nuestras palabras sobre el bosque se pudieron escuchar por primera vez. Los blancos comenzaron a escucharme y a decir y pensar: ‘Haixopë! Entonces es cierto: ¡los ancestros de los habitantes del bosque ya tenían la ecología!’. Después de eso, nuestras líneas podrían extenderse lejos de nuestros hogares, dibujarse en pieles de imágenes o capturarse en las de televisión]**” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 471). “Pieles de imágenes” es el término que el autor utiliza para referirse a los libros.

²⁵⁶ Más información sobre la Red Ecovida puede encontrarse en el “Anexo IV - Gobernanza del territorio: otros actores sociales y políticas públicas”.

²⁵⁷ “ANA is not an institutionalized movement since it has no formal structure. Its role is to connect civil society networks and rural social movements that are mobilized through autonomous social dynamics organized from local to the national level” (Altieri y Toledo, 2011, p. 7)

brasileños, muchos de los cuales se convirtieron en profesores e investigadores en universidades públicas; la reorientación del movimiento de agricultores familiares hacia la agroecología; y la llegada de agroecologistas a posiciones centrales dentro del Estado y del gobierno federal, lo que generó numerosas iniciativas de florecimiento agroecológico.

En este proceso de rápida expansión de la agroecología en Brasil, posiblemente sin parangón en ningún otro país, se utilizaron inicialmente trabajos científicos como los del agrónomo José Lutzenberger (*Fundamentos Ecológicos da Agricultura*, 1981), quien teorizó desde una visión alternativa y filosófica de la agricultura, y Ana Primavesi (*Manejo ecológico do solo: a agricultura em regiões tropicais*, 1984), quien desarrolló una teoría detallada sobre la salud de los agroecosistemas basada en el manejo del suelo (Altieri y Toledo, 2011). El aspecto más científico y teórico fue también reforzado por la creación de la “ABA - Associação Brasileira de Agroecologia” [**Asociación Brasileña de Agroecología**] en 2004²⁵⁸; y por el reconocimiento oficial de la agroecología como ciencia por parte de la “EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária” [**Empresa Brasileña de Investigación Agropecuaria**]²⁵⁹ en 2006. Esta última, influenciada en alguna medida por programas educativos promovidos por Miguel Altieri y Sevilla Guzmán (Wezel et al., 2009), adoptó la perspectiva interdisciplinaria que considera a la agroecología como la *ecología del sistema alimentario*, según lo planteado por Gliessman (2015) y Francis et al. (2003)²⁶⁰.

²⁵⁸ ABA es una “network acting as a focal point for the growing number of educators, researchers, and extensionists whose professional work is guided by the agroecological paradigm” (Altieri y Toledo, 2011, p. 8).

²⁵⁹ La EMBRAPA fue creada en 1972 por el Gobierno Federal de Brasil, vinculada al Ministerio de Agricultura. Su objetivo fue contribuir al desarrollo de la agricultura brasileña proporcionando bases científicas en un momento en que el mercado para los productos brasileños se expandía internacionalmente y la población y la demanda de alimentos crecían rápidamente. La institución sigue siendo de gran relevancia: está presente en todas las regiones del país y cuenta con miles de investigadores (“História da Embrapa”, s.f.). En los últimos años, ha atendido principalmente a los agricultores familiares, lo que ha generado fuertes críticas tras la llegada de gobiernos de carácter abiertamente neoliberal, en especial el del expresidente Jair Bolsonaro (2019-2022), acusado de orientarla hacia los intereses del gran agronegocio exportador y de reducir drásticamente su presupuesto (Urchei, 2022; Redação Brasil de Fato, 2022; “Manifesto das organizações e movimentos sociais em defesa de uma Embrapa pública e forte”, 2022).

²⁶⁰ “We define agroecology as the integrative study of the ecology of the entire food system, encompassing ecological, economic and social dimensions. This definition will lead to a practical approach that encourages researcher, educator, and student to embrace the wholeness and connectivity of systems and will stimulate a focus on uniqueness of each place, and solutions appropriate to its resources and

A nivel continental, se constituyó el “Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe – MAELA” en 1992, con el objetivo central de la “defensa de la Agroecología”, que, según sus propias palabras, sería la actividad productiva capaz de garantizar “sistemas agroalimentarios territoriales soberanos, que contemplen los derechos de campesinos, pueblos indígenas y de la naturaleza, y que ofrezcan respuestas políticas, sociales, culturales, económicas y ambientales a las crisis que el modelo imperante provoca” (MAELA, s.f.). También en nivel continental, cito la creación de la “SOCLA - Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología” en 2007, con el objetivo de promover el desarrollo de la agroecología mediante la “investigación-acción y las diferentes formas de conocimiento, como estrategia indispensable para alcanzar la sustentabilidad rural y de los sistemas alimentarios en América Latina” (SOCLA, s.f.)

A las etapas descritas siguieron otras, pero el contexto general en el que florece la agroecología se muestra bien definido: en un momento de crisis derivada del fracaso de la implementación de las directrices de la revolución verde, los movimientos populares recurrieron a las tradiciones de los pueblos originarios y campesinos para hacer frente a la situación. La articulación se profundizó posteriormente, abarcando a técnicos y científicos y sus respectivas instituciones, quienes, al introducir elementos de sistematización, planificación y teorización, ayudaron en el proceso de *agroecologización* de los movimientos sociales rurales.

Es en este marco histórico que, para iniciar una breve discusión conceptual, reproducimos una definición de agroecología presente en uno de sus textos seminales (Sevilla Guzmán y Woodgate, 1997, p. 93-94):

As a point of departure, then, we offer an initial definition, which we will subsequently develop in terms of its key conceptual components. Agroecology promotes the ecological management of biological systems through collective forms of social action, which redirect the course of coevolution between nature and society in order to address ‘the crisis of modernity’. This is to be achieved by systemic strategies that control the development of the forces and relations of production in order selectively to change modes of human production and consumption that have produced this crisis. Central to such strategies is the local dimension where we encounter

constraints. The definition expands our thinking beyond production practices and immediate environmental impacts at the field and farm level” (Francis et al., 2003, p. 100).

endogenous potential encoded within knowledge systems (local, peasant or indigenous) that demonstrate and promote both ecological and cultural diversity. Such diversity should form the starting point of alternative agricultures and the establishment of dynamic yet sustainable rural societies.

Sevilla Guzmán (2015, p. 363) detalla posteriormente su definición al fragmentar el concepto de una manera que permite visualizar sus premisas y evidenciar su programa eco-sociopolítico implícito:

la Agroecología puede definirse como (i) la búsqueda de un manejo ecológico de los bienes naturales para, (ii) mediante acciones locales endógenas, de naturaleza socioeconómica, construir sistemas agroalimentarios locales, y (iii) generar procesos de transformación y sustentabilidad entre productores y consumidores. (iv) su acción se articulada con los movimientos sociales (que se enfrentan al neoliberalismo y la globalización económica capitalista) para generar procesos de desmercantilización y democratización del conocimiento; (v) se pretende así incorporar, a las parcialidades socioculturales ocultas, en plataformas interculturales de sustentabilidad; (vi) para elaborar participativamente procesos de transición agroecológica que permitan la emancipación y liberación sociocultural y política de la concepción del mundo de la modernidad capitalista.²⁶¹ (Sevilla Guzmán, 2015, p. 363)

Paso ahora a describir algunas de estas premisas. Situando históricamente el concepto dentro del proceso que ha generado a la *agroecología*, me alinee con la posición de Sevilla Guzmán (2015), quien, a diferencia de Wezel et al. (2009), subraya el carácter indisolublemente tripartito de la agroecología como *ciencia, práctica y movimiento social*. Sin este carácter, la agroecología se convertiría en una ciencia instrumental al servicio de la acumulación capitalista y, desde mi perspectiva, perdería su potencial "ecológico", dado que la lógica de la acumulación capitalista es

²⁶¹ El "IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change" utilizó en el glosario de uno de sus informes (2019) el concepto de agroecología formulado por la "IPBES - Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services" (2019): "The science and practice of applying ecological concepts, principles and knowledge (i.e., the interactions of, and explanations for, the diversity, abundance and activities of organisms) to the study, design and management of sustainable agroecosystems. It includes the roles of human beings as a central organism in agroecology by way of social and economic processes in farming systems. Agroecology examines the roles and interactions among all relevant biophysical, technical and socioeconomic components of farming systems and their surrounding landscapes".

fundamentalmente incompatible con los ciclos metabólicos del planeta²⁶². De este modo, me distancio en esta investigación de aquellos significados que, dentro de la polisemia existente, intentan aislar las características *puramente* ecológicas y biofísicas en la definición del concepto de agroecología, presentándola como una técnica *neutra*. La mayor potencialidad de la *agroecología* parece residir, por el contrario, en su capacidad de evidenciar el carácter no neutral —y por lo tanto *político*— de la producción y de la técnica, como veremos más adelante. Reconozco así que una lucha política también se desarrolla en el territorio semántico, de manera análoga a lo que ocurre con el término "*sostenibilidad*", como he argumentado anteriormente. Altieri y Toledo se posicionan de manera similar:

The expansion of agroecology in Latin America has initiated an interesting process of cognitive, technological and socio-political innovation, intimately linked to the new political scenarios such as the emergence of progressive governments and resistance movements of peasants and indigenous people. Thus the new agroecological scientific and technological paradigm is being built in constant reciprocity with social movements and political processes. The technological dimension of the agroecological revolution emerges from the fact that contrary to Green Revolution approaches that emphasized seed-chemical packages and 'magic bullet' recipes, agroecology works with principles that take multiple technological forms according to the local socio-economic needs of farmers and their biophysical circumstances. Agroecological innovations are born in situ with the participation of farmers in a horizontal (not vertical) manner and technologies are not standardized but rather flexible and respond and adapt to each particular situation. (Altieri y Toledo, 2011, p. 597-598)

²⁶² Sevilla Guzmán y Woodgate afirman: "En una revisión reciente, Wezel et al.(2009) proponen que el término 'agroecología' se refiere 'o bien a una disciplina científica, a ciertas prácticas agrícolas o ... a un movimiento social', argumentando que estos distintos significados causan confusión y recomendando que quienes utilizan este término en publicaciones deben ser explícitos en su interpretación'. Evidentemente, esto supone que la ciencia de la agroecología se puede separar de la política y la práctica: una idea que queremos desafiar. Para nosotros, la agroecología tiene sus cimientos en el pensamiento social agrario y en los movimientos que surgieron en oposición a los primeros procesos de industrialización agrícola y que se ha convertido en una constante dialéctica entre modernización capitalista y la resistencia a ésta. Además, creemos que los intentos por definir la agroecología como una ciencia aplicada sin un contexto social, sin problematizar las relaciones capitalistas de producción o aliarse uno mismo con los movimientos sociales agrarios, limitarán significativamente su capacidad de contribuir a crear sistemas más sostenibles de producción, distribución y consumo" (Sevilla Guzmán y Woodgate, 2013, p. 27).

Lo que tiene gran importancia para esta investigación es, precisamente, el hecho de que la agroecología surge de una práctica ligada a grupos sociales que se sitúan políticamente en *contra* de un *saber/poder* hegemónico y colonial —la agricultura convencional vinculada a la revolución verde—, y que posee epistemes y metodologías propias, caracterizadas por la investigación y la participación directa de los colectivos. La literatura consultada es unánime en reconocer que la sustitución de los “paquetes químicos” y las “recetas mágicas” de la agricultura convencional, realizada en la agroecología, requiere prácticas basadas en el *conocimiento intensivo* (Altieri y Toledo, 2011) de los agricultores, lo cual justifica la elección de metodologías participativas. Sin embargo, como vimos anteriormente, esa relación no surge del vacío, sino que nace en un contexto histórico en el cual movimientos sociales²⁶³ y colectivos de agricultores indígenas y campesinos inician un proceso histórico propio en América Latina, al que Altieri y Toledo han denominado *Revolución Agroecológica*²⁶⁴.

De este modo, podemos afirmar que las propias definiciones epistemológicas y metodológicas de la agroecología, aunque diversas, tienen este origen histórico particular, al menos en América Latina. En este proceso histórico, la agroecología se ha basado, por un lado, en innovaciones epistemológicas, como señalan Altieri y Toledo (2011) citando a Ruiz-Rosado (2006) y Toledo (1995):

There are many epistemological innovations that have characterized the agroecological revolution in the region (Ruiz-Rosado 2006, Toledo 1995): (a) agroecology integrates natural and social processes joining political ecology, ecological economics and ethnoecology among the hybrid disciplines; (b) agroecology uses a holistic approach therefore it has long been considered as a transdiscipline as it integrates the advances and methods of several other

²⁶³ Los movimientos sociales han reivindicado explícitamente la agroecología, como se evidencia en este extracto de la declaración final de un encuentro continental promovido por “La Vía Campesina”: “We must protect our traditional knowledge from corporations that try to transform everything into a commodity, we cannot let them steal our concepts and use them as private property at the service of a capitalist logic. Today we face a situation where the World Bank, bought off governments and transnational corporations want to steal the concept of agroecology through the COP-17 and Rio+20 processes. Their aim is to justify their deception of soil carbon markets. Faced with this threat, we say that Agroecology is Ours and is Not For Sale” (La Vía Campesina, 2011).

²⁶⁴ “We argue that an emerging threefold ‘agroecological revolution’, namely, epistemological, technical and social, is creating new and unexpected changes directed at restoring local self-reliance, conserving and regenerating natural resource agrobiodiversity, producing healthy foods with low inputs, and empowering peasant organizations. These changes directly challenge neoliberal modernization policies based on agribusiness and agroexports while opening new political roads for Latin American agrarian societies” (Altieri y Toledo, 2011, p. 587).

fields of knowledge around the concept of the agroecosystem viewed as a socio-ecological system; (c) agroecology is not neutral and is self-reflexive, giving rise to a critique of the conventional agricultural paradigm; (d) it recognizes and values local wisdom and traditions, creating a dialogue with local actors via participatory research that leads to a constant creation of new knowledge; (e) agroecology adopts a long-term vision that sharply contrasts with the short-term and atomistic view of conventional agronomy; and (f) agroecology is a science that carries an ecological and social ethics with a research agenda of creating nature friendly and socially just production systems. (Altieri y Toledo, 2011, p. 598)

Por otro lado, desde el nivel metodológico, Sevilla Guzmán plantea que la “técnica agroecológica central” es la *investigación-acción participativa* (Sevilla Guzmán, 2015, p. 365). Según este autor, esta metodología permite superar la relación científica binaria moderna/colonial sujeto/objeto, ya que el sujeto aquí *pertenece* a la naturaleza que observa no como un *observador universal*, sino como un sujeto “nuevo e incompleto” que actúa como investigador en un “contexto de reflexividad”. La agroecología, por lo tanto, operacionaliza el plano cultural y socioeconómico para crear dinámicas participativas construidas desde los intereses de los propios agricultores. Para ello:

pretende obtener el discurso de los actores para incorporarlo a las metodologías participativas, dotando de un sentido sociocultural a los procesos generados, sean estos naturales o sociales. En esta instancia se plantea como tarea central explicar las relaciones existentes entre los fenómenos analizados, en términos de la percepción de los sujetos intervinientes en los mismos, y los discursos elaborados por éstos. Y ello para incorporarlos después a las prácticas productivas surgidas de sus dinámicas de acción social participativa. No obstante, en agroecología la obtención del discurso de los agricultores tiene lugar en un curso dinámico de naturaleza productiva y en el interior de procesos de interacción agronómica, por lo que tal técnica se reestructura en el tiempo de acuerdo con la naturaleza de la interacción entre técnicos y agricultores. (Sevilla Guzmán, 2011, p. 19)

Sevilla Guzmán (2011) continúa explicando cómo se lleva a cabo la *investigación-acción participativa* agroecológica:

Así, partir de una crítica a la agricultura convencional constituye un elemento central para la agroecología. El discurso de los actores vinculados al manejo

de los recursos naturales es desvelado por la agroecología a través de “técnicas cualitativas”, para mostrar la dimensión sociocultural de los procesos productivos; así como la necesidad de su incorporación, a través de “técnicas participativas”, para obtener un manejo ecológico de los recursos naturales. La “cualificación” de los discursos y su “incorporación participativa” al manejo es algo que se mueve entre esta perspectiva y la de transformación social (que consideraremos a continuación); mediante técnicas desarrolladas desde el nivel de predio o explotación agrícola (historia predial y desarrollo participativo de tecnologías en finca) hasta el nivel de comunidad local (diagnósticos rurales participativos), pasando por el nivel de “estilo de manejo” (grupo de discusión caracterizador de tecnologías tradicionales). (Sevilla Guzmán, 2011, p. 19)

En este punto, es importante prestar atención a lo que parece ser un aspecto central en las prácticas agroecológicas: la crítica a la agricultura convencional. Desde el inicio, la metodología descrita por Sevilla Guzmán presenta la agroecología como una perspectiva *opuesta* a la agricultura convencional, lo que puede movilizar políticamente aspectos sociales, culturales y económicos en el discurso y la práctica de los agricultores, quienes, como sujetos, necesitan reflexionar críticamente y situarse en su contexto histórico; esto nos remite inmediatamente a la pedagogía *freireana*.

Por esta razón, las formas de promover la agroecología de agricultores a otros agricultores, sin la mediación de técnicos, suelen ser privilegiadas por ser, además, más eficientes. Altieri y Toledo (2011), en este sentido, describen el surgimiento del movimiento de base “Campesino a Campesino – CAC” a finales de los años ochenta del siglo pasado, cuando campesinos guatemaltecos del pueblo Kaqchikel visitaron a campesinos de Tlaxcala en México e intercambiaron información y técnicas. Los campesinos guatemaltecos utilizaron:

parables, stories, and humor to present agricultural improvements to their Mexican *compadres* as a logical outcome of clear thinking and compassion; love of farming, of family, of nature, and of community. Rather than try to convince the Mexicans of their innovations, they insisted they experiment with the new ideas on a small scale first to see how well they worked. And they saw themselves as students, respecting the Mexicans’ deep, lifelong knowledge of their own particular land and climate. All they asked in return

was that the Mexicans turn around and share their new knowledge with others – which they did. (Altieri y Toledo, 2011, p. 601)

El método ha sido adoptado posteriormente por la “Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos de Nicaragua”, expandiéndose inicialmente por Nicaragua, Guatemala y Honduras, y luego a otros países latinoamericanos, como Cuba, a partir de 1997 (Santiago Muiño, 2015). Este reconocimiento metodológico ha fundamentado la creación institucional de una figura propia: el *promotor campesino*, quien se caracteriza por ser un agricultor que ha utilizado con éxito una alternativa en su propia finca y que, por lo tanto, puede capacitar y estimular a otros agricultores en función de su propia experiencia, todo ello sin la presencia de investigadores o extensionistas (Altieri y Toledo, 2011).

Los 5 principios básicos que guían el CAC, y que han sido formulados en forma de refranes populares, son los siguientes: (i) vísteme despacio que llevo prisa; (ii) más vale una idea en la cabeza de cien que cien ideas en la cabeza de uno; (iii) la palabra convence, pero el ejemplo arrastra; (iv) hay que gatear antes de caminar; (v) cuando el campesino ve, hace fe. Este último refrán expresa la intención de apostar por la práctica y el ejemplo, entre campesinos y por los propios campesinos, como principios para desarrollar un efecto multiplicador de las experiencias agroecológicas obtenidas en un proceso de capacitación que incluye diferentes herramientas: la propia finca campesina, testimonios, demostraciones didácticas, exhibición de productos/semillas y materiales, dinámicas de animación, poesía y canciones y sociodramas. Las actividades en las que la metodología de forma más común se pone en práctica son las asambleas de asociados (...), talleres específicos, diagnósticos rápidos participativos, visitas, intercambios y encuentros.²⁶⁵ (Santiago Muiño, 2015, p. 395)

Un caso paradigmático, no solo para Cuba y para la metodología CAC, sino para toda la agroecología, ha sido descrito por Santiago Muiño (2015). Se trata del proyecto denominado inicialmente “Fitomejoramiento Participativo – FP” y posteriormente “Programa de Innovación Agropecuaria Local – PIAL”. Este proyecto ha sido llevado a cabo, desde la década de los noventa del siglo pasado, por un equipo

²⁶⁵ Santiago Muiño (2015) describe cómo, en Cuba, la metodología CAC ha evolucionado de ser un proyecto piloto en Villa Clara a convertirse en un gran movimiento nacional, el “MACAC – Movimiento Campesino a Campesino”.

pionero de jóvenes investigadores vinculados al “Instituto Superior Pedagógico para la Educación Técnica y Profesional – ISPETP” y al “Instituto Nacional de Ciencias Agrícolas – INCA” de Cuba, coordinado por el ingeniero agrónomo Humberto Ríos. La descripción de los resultados y de los procesos desencadenados por el proyecto puede revelar algunos de los objetivos que se persiguen con las *transiciones agroecológicas*:

Gracias al FP-PIAL muchas parcelaciones científicas se rompieron y los equipos multidisciplinares pasaron a ser transdisciplinares, desarrollándose una triangulación constante entre métodos, técnicas y disciplinas de estatus gnoseológico diverso, que resultó fecunda y sorprendió a los propios investigadores. Al mismo tiempo la distancia entre los centros de investigación y el mundo rural se hizo más pequeña: se admitió a los agricultores como “colegas científicos” y se reconoció por tanto una racionalidad campesina que no tenía consideración social por no encontrarse codificada en el lenguaje legitimado de la academia. El éxito del programa se ha visto reflejado incluso en el cambio de algunos programas curriculares universitarios. (Santiago Muiño, 2015, p. 403-404)

Y continua:

En cuanto a los agricultores, el FP-PIAL tuvo la virtud de ganárselos para el proceso gracias a un reconocimiento equitativo de competencias agrícolas. Esto permitió un cambio de actitud de los campesinos sin el cual nada hubiera sido posible: en menos de un año, pasaban de ser “incrédulos y desconfiados ante la presencia de los investigadores” a colaborar como socios. Esto fomentó un proceso de empoderamiento campesino, que tuvo su primer signo visible en la creciente incorporación de mujeres al diseño de las estrategias familiares, ámbito que normalmente estaba marcado por un fuerte monopolio patriarcal. (...). La autoestima cultural del campesino vivió un alza y su vida cotidiana un cierto reencantamiento, describiendo muchos de ellos el FP-PIAL como algo fresco y bonito, que les apasionaba y que respondía a sus necesidades. Además, los campesinos y campesinas demostraron que su capacidad de movilización no se limitaba a los integrantes de su comunidad, sino que también supieron involucrar a los decisores de políticas públicas. (Santiago Muiño, 2015, p. 404)

Los aspectos fundamentales del proceso paradigmático descrito se verifican en diversas experiencias de transición agroecológica documentadas en la

literatura, o al menos se buscan en ellas. Las metodologías en la agroecología buscan, por tanto, posibilitar que los agricultores puedan reflexionar y establecer una praxis *contrahegemónica* que les permita actuar, en cierta medida, como sujetos de la ciencia, no solo en sus propios territorios, sino también como inductores y promotores de la agroecología en otros lugares. Esto incluye la creación de redes de intercambio con otros agricultores, ferias agroecológicas, alianzas con consumidores en circuitos de economía solidaria, y la demanda y propuesta de políticas públicas ante las entidades estatales locales, regionales, nacionales e internacionales²⁶⁶.

Este proceso, al posibilitar la transformación de los agricultores en agentes de cambio social, permite una reflexión crítica sobre la ciencia y la técnica agrícola convencional, comenzando histórica y justicieramente por el rescate y la valorización de los conocimientos indígenas y campesinos *subalternizados*²⁶⁷ durante la modernidad. Sevilla Guzmán (2015), en este sentido, denomina a la agroecología como una práctica *pluriepistemológica* que comienza por “denunciar la manipulación que se desarrollaba sobre el sistema de ciencia al verse sometido a la acción coactiva de las multinacionales agroalimentarias, que actuaban como un elemento central en la estructura de poder de la modernidad capitalista” (Sevilla Guzmán, 2015, p. 353).

Otro aspecto de la agroecología que debo mencionar, interrelacionado con la metodología y descrito como punto central en todos los conceptos y definiciones, sin excepción, es la sustitución *de insumos externos*, generalmente altamente dependientes de combustibles fósiles, por el manejo y equilibrio de cada *agroecosistema*²⁶⁸. Como veremos más adelante, esta sustitución se presentará incluso como fundamento para la afirmación de *autonomía* por parte de los agricultores. Es fundamentalmente a través de este aspecto que podemos distinguir entre la producción agroecológica y la producción *orgánica* o *biológica*. Mientras que la agroecología busca un equilibrio del agroecosistema, lo que se realiza mediante un cambio cualitativo esencial en el modo de

²⁶⁶ “Finally, agroecology as a scientific discipline went through a strong change, moving beyond the field or agroecosystem scales towards a larger focus on the whole food system, defined as a global network of food production, distribution and consumption” (Gliessman, 2015, referenciado por Wezel et al., 2009, p. 1).

²⁶⁷ “Subalterno” se refiere a las clases subalternas como categorías apartadas del poder (Gramsci, 1999).

²⁶⁸ El “agroecosistema” suele ser la unidad de análisis y trabajo en la práctica agroecológica, y la definición de Conway es una de las más citadas: “Agroecosystems are ecological systems modified by human beings to produce food, fibre or other agricultural products. Like the ecological systems they replace, agroecosystems are often structurally and dynamically complex but their complexity arises primarily from the interaction between socio-economic and ecological processes”(Conway, 1987, p. 95).

producir y entender la producción por parte de los agricultores, la producción simplemente *orgánica* suele limitarse a la mera sustitución de insumos externos químicos por insumos externos orgánicos, manteniendo la organización general de la producción en el modo convencional, lo que puede llevarse a cabo incluso a través de *monocultivos*. Estos insumos *orgánicos*, o *biológicos*, suelen acabar siendo cosificados y transformados en mercancías (mercantilizados), lo que mantiene la dependencia de los agricultores respecto a los proveedores comerciales externos (Altieri y Toledo, 2011). Santiago Muíño (2015, p. 344) así lo plantea:

en las normativas orgánicas opera una reducción del problema ecológico a un problema de eco-eficiencia, de cumplimiento parcial de ciertos procedimientos de cultivo. Obvian que los sistemas agrícolas están insertos en un modo de producción y una realidad metabólica más amplia, que incluye desde la matriz energética a las cosmovisiones, pasando por el marco político-institucional o una infraestructura técnica determinada. Y todos estos son factores que determinan la sustentabilidad de un proceso agrario tanto o más que el rechazo a usar agrotóxicos²⁶⁹.

Santiago Muíño (2015, p. 362) cita una enumeración de rasgos elaborada por el agrónomo cubano Fernando Funes-Monzote (2009) para diferenciar los sistemas agroecológicos de la mera sustitución de insumos en la explotación agraria convencional. Estos rasgos incluyen: el *énfasis en la fertilidad y conservación del suelo*; la *integración de la agricultura con la ganadería*; la *optimización de los procesos de reciclaje de energía* mediante el *aprovechamiento de las interacciones y sinergismos endógenos al propio agrosistema*; y el *incremento de la biodiversidad*²⁷⁰.

En Brasil, la diferenciación entre la agricultura orgánica (y las demás agriculturas ecológicas en general) y la agroecología comienza a adquirir contornos oficiales a través de las normas mencionadas, y se detalla más en las definiciones de la empresa estatal EMBRAPA:

²⁶⁹ Veremos más adelante cómo las certificaciones orgánicas institucionalizadas pueden, ocasionalmente, imprimir o reforzar la adopción de una racionalidad neoliberal en el proceso productivo agrícola, además de intensificar la reproducción del binarismo moderno/colonial entre humanidad y naturaleza.

²⁷⁰ El incremento de la *biodiversidad* es un aspecto fundamental de la agroecología, mencionado en todos los textos fundadores, sin excepción. A continuación, lo trataré con mayor detalle al analizarlo y contraponerlo a la *universalidad* como característica definidora de la modernidad/colonialidad capitalista.

Observa-se hoje certa confusão conceitual ente Agroecologia e Agriculturas Ecológicas ²⁷¹ e, entre elas, especialmente a Agricultura Orgânica. (...) Observa-se, porém, que as Agriculturas Ecológicas nem sempre aplicam plenamente os princípios da Agroecologia, já que parte delas está orientada quase que exclusivamente aos nichos de mercado, relegando a um segundo plano as dimensões ecológicas e sociais. Isso fica claro quando analisamos o desenvolvimento das Agriculturas Ecológicas “de mercado”, onde se observam: simplificação dos manejos, baixa diversificação dos elementos dos sistemas produtivos, baixa integração entre tais elementos, especialização da produção sobre poucos produtos, simples substituição de insumos químicos e biológicos e exígua preocupação com a inclusão social e criação de alternativas de renda para os agricultores mais pobres **[Hoy en día existe cierta confusión conceptual entre Agroecología y Agricultura Ecológica y, entre ellas, especialmente la Agricultura Orgánica. (...) Se observa, sin embargo, que la Agricultura Ecológica no siempre aplica plenamente los principios de la Agroecología, ya que parte de ellos se orienta casi exclusivamente a nichos de mercado, relegando a un segundo plano las dimensiones ecológica y social. Esto queda claro cuando analizamos el desarrollo de la Agricultura Ecológica de “mercado”, donde observamos: simplificación de la gestión, baja diversificación de los elementos de los sistemas productivos, baja integración entre dichos elementos, especialización de la producción en pocos productos, simple sustitución de insumos químicos y productos biológicos y poca preocupación por la inclusión social y la creación de alternativas de ingresos para los agricultores más pobres]** (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, 2006, p. 23-24)

Por otro lado, las metodologías no son homogéneas y existen intensas discusiones sobre los complejos criterios para determinar si un agroecosistema puede considerarse agroecológico. Estos criterios pueden variar, por ejemplo, entre las distintas organizaciones certificadoras. Sin embargo, todas las metodologías prevén, inexorablemente, un periodo de transición que implica la transformación de todo el agroecosistema, lo que casi siempre conlleva un proceso pedagógico de creación de conocimientos por parte de los agricultores. Gliessman (2015; 2016) propone, en este

²⁷¹ “Entre elas, podemos citar a Agricultura Natural, a Agricultura Orgânica, a Agricultura Biológica, a Agricultura Biodinâmica, a Permacultura, e muitas outras” (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, 2006, p. 23).

sentido, una tabla de *niveles* agroecológicos que puede servir tanto como guía de las fases sucesivas a ser perseguidas por los agricultores en las transiciones agroecológicas como para clasificar cada experiencia. Así, en el nivel 1 se busca “aumentar la eficiencia de las prácticas industriales y convencionales para reducir el uso y consumo de insumos costosos, escasos o dañinos para el medioambiente”; en el nivel 2, se busca “sustituir insumos y prácticas industriales/convencionales por prácticas alternativas”; en el nivel 3, el objetivo es “rediseñar todo el agroecosistema para que funcione sobre la base de un nuevo conjunto de procesos ecológicos”; en el nivel 4 se busca “restablecer una conexión más directa entre quienes cultivan nuestros alimentos y quienes los consumen”; y, finalmente, en el nivel 5, se busca “construir un nuevo sistema alimentario mundial, basado en la equidad, la participación, la democracia y la justicia, que no solo sea sostenible, sino que ayude a restaurar y proteger los sistemas de soporte vital de la tierra de los que todos dependemos”²⁷².

Por lo tanto, es en función de estas premisas históricas, políticas, conceptuales y epistemológicas que procederé, a continuación, a tratar los potenciales identificados científicamente en la agroecología para enfrentar la actual y multidimensional *crisis de civilización*, comenzando, en primer lugar, por su aspecto nombradamente “ecológico”.

4.2. Agroecología y crisis ecológica

There is nothing we do that transforms the world more than agriculture, and there's nothing we do that is more crucial to our survival. (Institute on the Environment, University of Minnesota, 2009)

Ahí falta un poco de esa ciencia de cuidar la tierra, porque muchas veces todavía pensamos que la tierra se va a cuidar por sí sola, pero

²⁷² En palabras de Gliessman (2016, p. 188): “Level 5 involves change that is global in scope and reaches beyond the food system to the nature of human culture, civilization, progress, and development. The depth of change is more than mere conversion or transition and enters into the realm of full reform or transformation. With Level 5 thinking and action, agroecology provides ways to build upon farm-scale and farmer-driven change processes to a **full re-thinking of how we all relate to each other and to the earth that supports us**”.

*hoy en día ya no hay espacio para que eso ocurra.*²⁷³ (Peralta, 2017, p. 15)

*Las ruinas ahora son nuestros jardines. Nuestra subsistencia proviene de paisajes degradados, “arruinados”. E incluso el oasis más prometedor de abundancia natural requiere intervenciones masivas para su mantenimiento.*²⁷⁴ (Tsing, 2018, p. 367)

En el presente contexto de crisis de civilización, que se manifiesta en múltiples dimensiones como la económica, alimentaria, energética y climática, la agroecología ha sido defendida y señalada como una práctica inexorablemente necesaria para hacer frente a los retos de este siglo, que debe ser el siglo de la gran prueba (Riechmann, 2013a). Esto ha sido afirmado tanto por científicos en diversos textos como por movimientos sociales e instituciones, incluyendo algunas de las principales organizaciones internacionales multilaterales, como la “FAO - Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura” (2018), la “OIT – Organización Internacional del Trabajo” (ILO et al., 2007) La Vía Campesina (2011), la “IUF - Organización Sindical Internacional Alimentaria, Agrícola y Hotelera” (ILO et al., 2007), “Ecologistas en Acción” (Reyes et al., 2019), y muchas otras.

Más recientemente, y con toda la importancia que merece, se destaca el sexto informe publicado por el “IPCC - The Intergovernmental Panel on Climate Change” (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático), publicado en 2022²⁷⁵. El. Este informe propone en múltiples ocasiones la agroecología y, especialmente, la agroforestería²⁷⁶, como prácticas imprescindibles para la adaptación a

²⁷³ Original: “Aí é falta um pouco desta ciência de cuidar a terra, porque muitas vezes nós ainda pensamos que a terra vai ser cuidada por natureza própria, mas hoje não tem mais espaço para que isso ocorra”.

²⁷⁴ Texto original de la fuente por mi traducida: “Ruínas agora são os nossos jardins. Nossa subsistência é provida por paisagens degradadas, ‘arruinadas’. E mesmo o oásis mais promissor de fartura natural necessita de intervenções massivas para sua manutenção”.

²⁷⁵ El IPCC fue creado en 1988 por la “Organización Meteorológica Mundial – WMO” y el “Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente – UNEP”, con el objetivo de proporcionar a los gobiernos de todos los niveles información científica que puedan utilizar para desarrollar políticas climáticas. Actualmente, el IPCC puede describirse como el organismo de las Naciones Unidas encargado de evaluar la ciencia relacionada con los cambios climáticos. En la actualidad, cuenta con 195 miembros, y la participación permanece abierta a todos los países de las Naciones Unidas y de la WMO (IPCC, s.f.).

²⁷⁶ El IPCC (2019) ha utilizado la definición de la FAO (FAO, 2015): “Agroforestry is a collective name for land-use systems and technologies where woody perennials (trees, shrubs, palms, bamboos, etc.) are deliberately used on the same land-management units as agricultural crops and/or animals, in some form of spatial arrangement or temporal sequence. In agroforestry systems there are both ecological and economical interactions between the different components. Agroforestry can also be defined as a

los cambios climáticos²⁷⁷. La publicación es de gran relevancia para el tema y, por tanto, para esta investigación, ya que revisa, reúne y evalúa (en grados de baja, media y alta confiabilidad) las evidencias científicas sobre la capacidad y los beneficios de la agroecología para hacer frente a la *crisis de civilización*, especialmente en su dimensión climática. A partir de los datos del informe, podemos vislumbrar los beneficios “ecológicos” científicamente evidenciados de la agroecología, los cuales procederé a presentar y discutir²⁷⁸ a continuación.

En primer lugar²⁷⁹, existen evidencias científicas de que la agroecología tiene la capacidad de frenar los cambios climáticos al recuperar la biodiversidad y recomponer los sumideros de carbono²⁸⁰, de, evitar la eutrofización y contaminación del agua y de los sistemas hídricos²⁸¹, así como prevenir la erosión y la pérdida de fertilidad de los suelos (Altieri, 2002). El sexto informe del IPCC afirma diversas evidencias sobre estos temas en numerosos momentos²⁸².

dynamic, ecologically based, natural resource management system that, through the integration of trees on farms and in the agricultural landscape, diversifies and sustains production for increased social, economic and environmental benefits for land users at all levels. In particular, agroforestry is crucial to smallholder farmers and other rural people because it can enhance their food supply, income and health. Agroforestry systems are multifunctional systems that can provide a wide range of economic, sociocultural, and environmental benefits”. Para profundizar, sugiero la lectura del texto de Ospina Ante (2006), donde se hace una extensa revisión bibliográfica sobre la agroforestería con aportes conceptuales, metodológicos y prácticos para su estudio.

²⁷⁷ El IPCC ha clasificado la agroecología, en un informe especial de 2019 sobre cambio climático y tierra, como una de las prácticas de “manejo sostenible de la tierra”: “Sustainable land management is defined in this report as ‘the stewardship and use of land resources, including soils, water, animals and plants, to meet changing human needs, while simultaneously ensuring the long-term productive potential of these resources and the maintenance of their environmental functions’. Examples of options include, inter alia, agroecology (including agroforestry), conservation agriculture and forestry practices, crop and forest species diversity, appropriate crop and forest rotations, organic farming, integrated pest management, the conservation of pollinators, rainwater harvesting, range and pasture management, and precision agriculture systems” (IPCC, 2019).

²⁷⁸ He suprimido de las citas las referencias bibliográficas mencionadas en el informe del IPCC, por lo que sugiero consultar directamente el texto del informe para obtenerlas.

²⁷⁹ Divido aquí las capacidades y los “beneficios ecológicos” de la agroecología en varios aspectos como una forma de organizar el texto; sin embargo, enfatizo la necesidad de considerarlos todos como intrínsecamente interrelacionados.

²⁸⁰ En términos más generales, un sumidero de carbono o un reductor de carbono se define como un depósito, ya sea artificial o natural, que tiene la capacidad de absorber carbono de la atmósfera y contribuir a la reducción de la cantidad de dióxido de carbono (CO₂) en el aire.

²⁸¹ La *eutrofización* se refiere a la descarga excesiva de nutrientes, especialmente fósforo y nitrógeno, en cuerpos de agua como ríos y lagos. Este fenómeno es principalmente consecuencia de la intensificación de la agricultura convencional, que utiliza agroquímicos que, a su vez, desequilibran el sistema al promover la proliferación de algas y organismos similares.

²⁸² Como ejemplo, cito (texto en **negrita** destacado por mí): “Ecosystem-based approaches such as diversification, land restoration, agroecology, and agroforestry have the potential to **strengthen resilience**

En las discusiones realizadas en el ámbito académico y en el contexto de los movimientos sociales, estas capacidades asignadas por el informe del IPCC a la agroecología, y especialmente a la agroforestería, generalmente se exponen en discursos en los que se las contraponen a la agricultura convencional. Esta última se identifica como una de las principales actividades humanas responsables de *la crisis ecológica* contemporánea, como, por ejemplo, se puede observar en Altieri (2002) y Oliveira (2009). Oliveira (2009) señala que el área total dedicada a la agropecuaria ha aumentado de 265 millones de hectáreas en 1700 a cerca de 1,5 mil millones en 2009, predominantemente a través de la deforestación²⁸³. Además, Oliveira (2009) sostiene que, además de la deforestación, la agricultura convencional también está relacionada con los cambios climáticos debido a la extrema dependencia energética de los monocultivos a gran escala y al intenso consumo de insumos externos. Esto se debe a que se consumen cantidades sustanciales de combustibles fósiles para diversas actividades, como la producción y uso de maquinaria pesada; la utilización de insumos químicos, como pesticidas y fertilizantes sintetizados a partir de petroquímicos; el transporte de todos estos equipos e insumos a largas distancias debido a la simplificación y especialización que caracterizan a los monocultivos de la agricultura convencional; y el transporte de los alimentos cosechados hacia industrias procesadoras y centros de consumo urbanos, cuya distancia suele situarse, en promedio, entre 2000 y 2500 kilómetros.

Riechmann, en este sentido, señala que los impactos ambientales de la agricultura convencional pueden ser mayores que los de cualquier otra actividad humana:

Nuestros agroecosistemas actuales producen graves y crecientes impactos ecológicos, entre los cuales cabe contar: deforestación, desertificación de

to climate change with multiple co-benefits²⁸² but trade-offs and benefits vary with socio-ecological context (*high confidence*). Ecosystem-based approaches support long-term productivity and ecosystem services such as pest control, soil health, pollination and **buffering of temperature extremes** (*high confidence*)” (IPCC, 2022, p. 6); “Agroecological practices such as agroforestry, intercropping, rotational grazing, organic manuring, and integrating livestock production with cropping etc. can also consider as NbS which **contribute to both climate mitigation and adaptation**.” (IPCC, 2022, p. 55); “Agroforestry delivers medium to large benefits to all five land challenges described in the SRCCL - climate change mitigation, adaptation, desertification, land degradation, and food security.” (IPCC, 2022, p. 99); “Agroforestry, cover crops and other practices that increase vegetation cover and enhance soil organic matter, carefully management and varying by agroecosystem, **mitigate climate change** (*high confidence*).” (IPCC, 2022, p. 135-136).

²⁸³ La deforestación contribuye al cambio climático, principalmente debido a que la sustitución de biomasa natural por cultivos jóvenes reduce drásticamente la cantidad de carbono que se fija en el ambiente. Esta situación se agrava aún más cuando la sustitución se realiza para abrir pastos destinados a la ganadería, ya que, en comparación con la biomasa del bosque original, estos pastizales prácticamente no fijan carbono (Mazoyer y Roudart, 2006).

extensos territorios, destrucción del suelo fértil, alteración del ciclo global del nitrógeno, difusión de tóxicos biocidas en el ambiente (insecticidas, herbicidas, fungicidas...), sobreexplotación y contaminación de los acuíferos, sobreexplotación de aguas superficiales (sin respetar un mínimo caudal ecológico de los ríos), despilfarro de agua (captada a menudo con gran impacto ambiental), eutrofización de lagos y mares, despilfarro de energía, pérdida de biodiversidad... Aunque raras veces seamos conscientes de ello, en muchos países el impacto ambiental de la agricultura probablemente sea mayor que el de cualquier otro sector de actividad humana (salvo el sector energético; pero incluyendo la industria). (Riechmann, 1997, p.1)

El uso de pesticidas y fertilizantes ha sido especialmente destacado como uno de los puntos de distinción esenciales entre la agricultura convencional y la agroecología. Este uso se asocia a diversas consecuencias ambientales. Además de las ya mencionadas, se ha evidenciado que los fertilizantes químicos pueden convertirse en contaminantes atmosféricos con la capacidad de destruir la capa de ozono, y que su uso excesivo se relaciona con la acidificación y salinización de los suelos, así como con una mayor incidencia de plagas y enfermedades causadas por insectos, mediadas por cambios nutricionales negativos en los cultivos (Altieri, 2002)²⁸⁴.

Otra grave consecuencia de la utilización de agrotóxicos es la contaminación del agua. Estudios coincidentes señalan la contaminación de las aguas superficiales y subterráneas en todo el mundo. Investigaciones realizadas en los Estados Unidos, en las cuales se analizó la calidad del agua en miles de pozos, han constatado que un 15% de los pozos presentaban concentraciones de residuos de pesticidas en niveles superiores a lo permitido (Pretty, 2005). La Agencia Europea de Medio Ambiente reporta un problema similar en el continente europeo: en un análisis de datos recogidos entre 2013 y 2019, concluyó que uno o más pesticidas han sido detectados en niveles superiores a su umbral de efecto en el 13-30% de todos los sitios de monitoreo de aguas superficiales y, en los sitios de monitoreo de aguas subterráneas, se registraron excesos de uno o más pesticidas en el 3% al 7% del total, sin tendencias de mejora (EEA, 2021). En Brasil, la

²⁸⁴ Altieri (2002) sostiene que el hecho de que entre un 20% y un 30% de las cosechas anuales continúen experimentando pérdidas debido a la ocurrencia de plagas, a pesar del aumento sustancial en el uso de pesticidas, constituye una seria evidencia de la crisis de la agricultura convencional. Más grave aún es que, con el paso del tiempo, se requieren cada vez nuevos agroquímicos sintéticos para hacer frente a plagas mutantes y a aquellas que desarrollan resistencia a los paquetes químicos, lo que lleva a que la producción agrícola dependa cada vez más de los productos químicos elaborados por un número mínimo de empresas multinacionales (Gliessman, 2015).

situación se repite, pero de forma más grave, ya que el uso de agrotóxicos es más tolerado, y se permite oficialmente el uso de muchos productos prohibidos en el continente europeo, aunque han sido fabricados allí por empresas como Bayer, Basf y Syngenta²⁸⁵. Datos del Ministerio de Salud del Gobierno Federal brasileño, recopilados por la “Agência Pública”, “Public Eye” y “Repórter Brasil” (Aranha y Rocha, 2019)²⁸⁶ sobre la contaminación del agua en Brasil entre 2014 y 2017, han mostrado que un cóctel de distintos agrotóxicos estaba presente en el agua de las redes de abastecimiento en una de cada cuatro ciudades brasileñas. Los datos también indicaron que en un 75% de las pruebas realizadas en 2014 y en un 92% en 2017 se encontraron residuos de agrotóxicos en el agua de los grifos brasileños, evidenciando una tendencia al aumento de la contaminación. Se destaca que 21 de los 27 agrotóxicos analizados estaban prohibidos en la Unión Europea²⁸⁷ debido a los riesgos para la salud de la población.

²⁸⁵ El registro y la liberación para el uso de nuevos agrotóxicos por parte del Estado brasileño han aumentado vertiginosamente después de la destitución de la expresidenta Dilma Rousseff, en 2016, y la llegada al poder de gobiernos de orientación mucho más neoliberal. La situación se torna dramática durante el gobierno del expresidente Jair Bolsonaro, entre el 1 de enero de 2019 y el 8 de marzo de 2022. Su administración ha autorizado el uso de 1.629 nuevos agrotóxicos (más de uno por día), incluyendo algunos reconocidamente cancerígenos y prohibidos en la Unión Europea desde hace más de veinte años (Oliveira, 2022).

²⁸⁶ Según las autoras, los datos fueron extraídos del “SISAGUA - Sistema de Informação de Vigilância da Qualidade da Água para Consumo Humano” [**Sistema de Información y Vigilancia de la Calidad del Agua para Consumo Humano**], vinculado al Ministerio de la Salud, en el abril de 2018.

²⁸⁷ Larissa Bombardi, investigadora brasileña autoexiliada en Francia tras recibir amenazas de muerte debido a sus investigaciones sobre agrotóxicos en Brasil, publicó en 2023 el interesante libro *Agrotóxicos e Colonialismo Químico* [**Agrotóxicos y Colonialismo Químico**] (Bombardi, 2023a), en el que analiza las relaciones entre la producción de agrotóxicos en Europa y su uso en países como Brasil, considerándolo una forma de colonialismo.

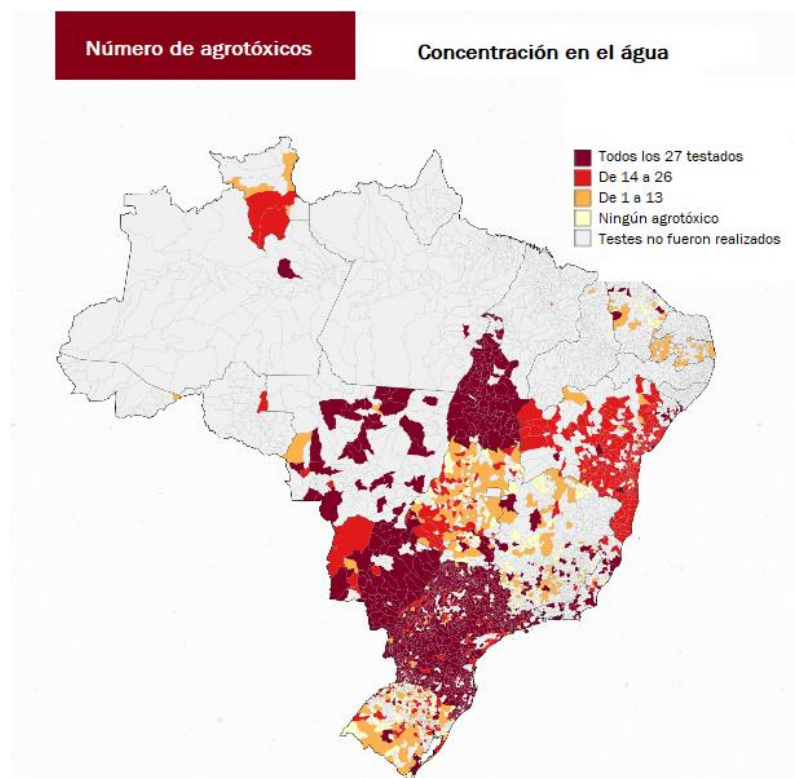


Gráfico extraído de Agência Pública y Repórter Brasil (s.f.)²⁸⁸

Además de los riesgos derivados de la contaminación del agua, la utilización de agrotóxicos implica notoriamente graves riesgos para la población consumidora de alimentos contaminados²⁸⁹, y, con mayor intensidad, para los propios trabajadores en la agricultura, que son los primeros y más gravemente afectados por su toxicidad, especialmente en el sur geopolítico. Estudios de la “*Organización Mundial de la Salud – OMS*” señalan que al menos 3 millones de personas en el mundo sufren intoxicación aguda por pesticidas, lo que resulta en al menos 250.000 muertes anuales (WHO, 1992). En Brasil, según un documento reciente producido por la organización *Friends of the Earth Europe* y financiado por la *Comisión Europea*, una persona muere

²⁸⁸ Según los autores, los datos fueron extraídos del “SISAGUA - Sistema de Informação de Vigilância da Qualidade da Água para Consumo Humano” [**Sistema de Información y Vigilancia de la Calidad del Agua para Consumo Humano**] vinculado al Ministerio de la Salud del gobierno federal de Brasil en abril de 2018.

²⁸⁹ La agencia estatal responsable de la vigilancia sanitaria en Brasil (“ANVISA – Agência Nacional de Vigilância Sanitária”) constató, a partir de datos recolectados en 2011 en 26 estados de la federación, que un tercio de los alimentos consumidos diariamente por los brasileños estaba contaminado por agrotóxicos (Câmara dos Deputados da República Federativa do Brasil, 2015).

cada dos días a causa de la intoxicación por agrotóxicos, y cerca del 20% de las víctimas son niños, niñas y adolescentes de hasta 19 años (Bombardi y Changoe, 2022)²⁹⁰

Otra característica fundamental que diferencia la agricultura convencional de la agroecología, señalada como un atributo capaz de mitigar y adaptarse a los efectos de la crisis climática por el IPCC, es la promoción de la biodiversidad: “Las prácticas agroecológicas mitigan y se adaptan al cambio climático y pueden promover la biodiversidad nativa (alta confianza)” (IPCC, 2022, p. 133).. Esto es especialmente relevante, pues la pérdida de diversidad es reconocida como uno de los principales aspectos de la *crisis ecológica*. Otro informe publicado en 2019 por el “*Panel Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos – IPBES*”, probablemente la mayor institución científico-política a nivel internacional en el tema de conservación de la biodiversidad, relató que el 75% de toda la superficie terrestre ha sido alterada significativamente debido a las dinámicas capitalistas a nivel mundial. El informe propone también, entre las medidas y vías de actuación que podrían adoptarse para un “cambio transformador”, la promoción de prácticas agrícolas sostenibles, como la agroecología (IPBES, 2019).

La agricultura convencional, por el contrario, se promueve como una dimensión de la cultura moderna/colonial bajo la idea de *universalidad* que homogeniza el sistema-mundo para establecer el dominio a través del poder colonial - la *colonialidad del poder*. Avanzaremos en este tema más adelante, pero describiremos rápidamente cómo se presentan los discursos. Altieri (2002) señala que el proceso de simplificación de la biodiversidad asociado a la agricultura industrial puede afectar a la biodiversidad de diversas maneras, entre ellas la expansión de la cantidad de tierra destinada a la agricultura, lo que conlleva la pérdida de hábitats naturales; la conversión de territorios en paisajes homogéneos de agricultura con poco valor para la vida silvestre; y la pérdida de especies salvajes. La agricultura convencional promueve la simplificación de la biodiversidad natural y alcanza su forma extrema en los monocultivos, cuyo resultado

²⁹⁰ El documento también elucida cómo funciona el mecanismo colonial/capitalista en el presente debate sobre el acuerdo comercial entre la Unión Europea y el Mercosur. Asegura que las empresas europeas Bayer, BASF y Syngenta han promovido el acuerdo con el fin de abrir nuevos mercados brasileños para sus productos, a través de *lobbies* que han involucrado un gasto de al menos 2 millones de euros, así como alianzas con sectores del agronegocio brasileño. Bayer y BASF, por su parte, aprobaron 45 nuevos agrotóxicos para uso en Brasil en los últimos 3 años, de los cuales 19 contienen sustancias prohibidas en la Unión Europea. Además, el documento señala que BASF ha experimentado un aumento considerable en la aprobación de sus nuevos agrotóxicos bajo el gobierno del expresidente Jair Bolsonaro, con un crecimiento superior al 60% en comparación con el gobierno anterior.

final es la producción de un ecosistema artificial que requiere de la constante intervención humana, a menudo mediante la aplicación de insumos agrotóxicos, con todos los indeseables costos sociales y ambientales (Altieri, 2002).

Sin embargo, la biodiversidad es un componente crucial en la provisión de “servicios ambientales²⁹¹” de protección a los cultivos, a través del suministro de hábitat y recursos para organismos que promueven el control de otros que se consideran plagas (Altieri, 2002). La homogenización de los sistemas agrícolas, por lo tanto, aumenta la vulnerabilidad de los cultivos frente a insectos y enfermedades que pueden ser devastadores, especialmente para las grandes plantaciones que, a su vez, requieren cada vez más agrotóxicos (Altieri, 2002). Así, los agricultores se vuelven cada vez más dependientes de las industrias de agrotóxicos.

Perhaps the greatest challenge to understanding how traditional farmers maintain, preserve, and manage biodiversity is to acknowledge the complexity of their production systems. Part of this complexity involves the recognition that crop genetic resources are more than just a collection of alleles and genotypes of native crops and wild relatives. They also include ecological interactions such as gene flow via cross-pollination among crop populations and species, as well as human selection and management guided by systems of knowledge and practice associated with genetic diversity, especially complex folk taxonomies and selection about adaptation to heterogeneous environments. Today it is widely accepted that indigenous knowledge is a powerful resource in its own right and is complementary to knowledge available from Western scientific sources. (Altieri, 2002, p. 6)

En este sentido, enfatizo que la preservación de la biodiversidad proporcionada por la práctica agroecológica de la *agroforestería* es especialmente relevante, pues es notoriamente reconocida por su capacidad para recomponer bosques que actúan como reservas de carbono²⁹², además de promover la biodiversidad presente

²⁹¹“Servicios ambientales” o “servicios ecosistémicos” es un enfoque que surgió en los años 80 del siglo pasado, con la pretensión de visibilizar distintos procesos “naturales” que son inexorablemente necesarios para la producción capitalista y la reproducción de la vida humana. Estos procesos incluyen, por ejemplo, la provisión de alimentos y agua limpia, la regulación de enfermedades y del clima, y el apoyo a la polinización de cultivos y a la formación de suelos. Una crítica que se formula a este enfoque es que la utilización de un lenguaje fundamentalmente economicista acaba por permitir la acentuación de la *mercantilización de la naturaleza*, de manera similar a lo que ocurre con los programas políticos de los “mercados de carbono”. Padilla y Pérez-Rincón (2013) profundizan este debate.

²⁹² Villa et al. (2015) muestran, por ejemplo, la capacidad que tienen las prácticas de agroforestería para recuperar reservas de carbono en la Amazonia y, por extensión, en las selvas tropicales en general.

en las prácticas agroecológicas en general²⁹³. Es por este motivo que el informe del IPCC menciona la práctica en varios momentos como una actividad importante para la adaptación y mitigación de los efectos de los cambios climáticos, lo que, por supuesto, presupone la recomposición y preservación de las selvas tropicales del sur geopolítico, donde la agroforestería se vuelve fundamental:

La integralidad de la agroecología en las áreas tropicales del mundo pasa necesariamente por las raíces, troncos, ramas, hojas, flores, frutos, siluetas, colores, texturas, fragancias y sabores de las especies leñosas que se encuentran en asociación con cultivos, pastos y otras hierbas, peces en estanques y gallinas y silvestres. No es posible concebir el desarrollo de la agroecología tropical sin la participación del frescor blindado por árboles y arbustos. Eso ya lo comprendieron y viven, de antaño, muchas culturas.²⁹⁴ (Ospina Ante, 2006, p. 25)

²⁹³ Aún no hay consenso, sin embargo, sobre si los sistemas agroforestales pueden definirse precisamente como bosques (Siddique et al., 2017).

²⁹⁴ Davi Kopenawa expone la importancia de la cobertura forestal para el pueblo *yanomami*: “A pele da floresta é bela e cheirosa, mas se suas árvores forem queimadas ela resseca. Então, a terra se desfaz aos pedaços e as minhocas desaparecem. Os brancos sabem disso? Os espíritos das grandes minhocas são os donos do chão da floresta. Se forem destruídos, ele fica árido. Por baixo dele, aparece então uma terra vermelha, da qual só podem sair brotos de plantas ruins e capim ralo. Nós não arrancamos a pele da terra. Cultivamos apenas sua superfície, pois é nela que está a sua riqueza. Seguimos nisso as palavras de nossos ancestrais. (...) Assim que seu solo é desnudado, o espírito do sol *Motokari* queima todos os seus rios e igarapés. Seca-os com sua língua ardente antes de engolir seus peixes e jacarés. Depois, quando seus pés se aproximam da terra, ela começa a assar e fica cada vez mais dura. As rochas das montanhas esquentam a ponto de rachar e explodir. Nenhum broto de árvore pode mais surgir do chão, pois não há mais umidade para manter frescas as sementes e as raízes. As águas retornam para o mundo subterrâneo e a terra ressecada se desfaz em poeira. O ser do vento, que nos segue na floresta para nos refrescar como um abano, também vai embora. Suas filhas e sobrinhas já não podem ser vistas brincando na copa das árvores. Um calor sufocante se instala por toda parte. As folhas e flores amontoadas no solo secam e se contorcem. O odor fresco da terra desaparece aos poucos. Mais nenhuma planta cresce, não importa o que se faça. A imagem de fertilidade da floresta, com raiva, vai embora para longe. Volta para o lugar onde veio à existência. Vai para outras terras, outras gentes, ou até mesmo para as costas do céu, junto dos fantasmas. Por isso, onde os brancos comeram toda a floresta, eles mesmos acabam sofrendo de calor, de fome e de sede. Seus ancestrais não lhes transmitiram nenhuma palavra de sabedoria sobre ela. Por isso, no final, eles só sabem fugir para longe dela, de volta para a cidade” **[La piel del bosque es hermosa y fragante, pero si se queman sus árboles, se seca. Entonces la tierra se desmorona y los gusanos desaparecen. ¿Los blancos saben de esto? Los espíritus de las grandes lombrices son dueños del suelo del bosque. Si se destruyen, se vuelve estéril. Debajo de ella aparece entonces una tierra roja, de la que sólo pueden salir brotes de plantas malas y hierba rala. No desollamos la tierra. Cultivamos solo su superficie, porque ahí es donde radica su riqueza. Seguimos en esto las palabras de nuestros antepasados. (...) Tan pronto como su suelo es despojado, el espíritu del sol *Motokari* quema todos sus ríos y arroyos. Los seca con su lengua de fuego antes de tragarse sus peces y caimanes. Luego, a medida que sus pies se acercan a la tierra, comienza a hornearse y se vuelve más y más difícil. Las rocas de las montañas se calientan hasta el punto de agrietarse y explotar. Ya no pueden brotar brotes de árboles del suelo, ya que no hay más humedad para mantener frescas las semillas y las raíces. Las aguas vuelven**

En relación con la manutención de la biodiversidad en los sistemas agrarios, es importante mencionar también su relación con la etiología de distintas epidemias. Según estudios recientes, los grandes monocultivos y otras prácticas adoptadas por el *agronegocio* convencional son factores causales de epidemias —que varían desde el SARS hasta el Ébola— con capacidad para causar *crisis sanitarias* globales, y la biodiversidad preservada por la agroecología podría actuar como una medida fundamental de profilaxis²⁹⁵.

En segundo lugar, se suele justificar las *transiciones agroecológicas* en virtud de evidencias científicas que demuestran que la agroecología posee una mayor *capacidad de resiliencia frente a eventos climáticos extremos*. Es decir, los cultivos agroecológicos resisten mejor los eventos extremos en comparación con la agricultura convencional, que se basa en monocultivos altamente dependientes de insumos externos. El sexto informe del IPCC aporta innumerables referencias sobre este tema²⁹⁶, señalando la capacidad adaptativa de la agroecología.

al inframundo y la tierra reseca se convierte en polvo. El ser del viento, que nos sigue al bosque para refrescarnos como un abanico, también se va. Sus hijas y sobrinas ya no se ven jugando en las copas de los árboles. Un calor sofocante se asienta por doquier. Las hojas y las flores amontonadas en el suelo se marchitan y se retuercen. El olor fresco de la tierra desaparece gradualmente. No crezcan más plantas, no importa lo que hagas. La imagen de la fertilidad del bosque se aleja enojada. Vuelve al lugar donde nació. Ir a otras tierras, a otros pueblos, o incluso al fondo del cielo, con fantasmas. Por eso, donde los blancos se han comido todo el bosque, ellos mismos acaban sufriendo calor, hambre y sed. Sus antepasados no transmitieron una sola palabra de sabiduría sobre ella. Entonces, al final, solo saben cómo huir de ella, de regreso a la ciudad] (Kopenawa y Albert, 2015, p. 471-472).

²⁹⁵ Rob Wallace (2016) demuestra de manera pormenorizada la relación entre la agricultura convencional y el surgimiento de epidemias, tras realizar una extensa revisión bibliográfica sobre el tema y analizar diversos casos específicos. En relación con el virus Ébola surgido en África, por ejemplo, afirma la existencia de una relación directa entre la implementación de reformas neoliberales y las epidemias que se producen: “In short, neoliberalism’s structural shifts are no mere background on which the emergency of Ebola takes place. The shifts are the emergency as much as the virus itself. Changes in land use brought about by policy-driven transitions in ownership and production appear to be fundamental contributions to explaining Ebola’s area-specific emergence. Deforestation and intensive agriculture may strip out traditional agroforestry’s stochastic friction, which typically keeps the virus from lining up enough transmission” (Wallace, 2016, p. 333).

²⁹⁶ Como ejemplo, cito: “AF [Agroecological Farming] enhances **adaptation to climate change, including resilience to extreme events**. (...) Thus, adoption of agroecology principles and practices will be highly beneficial to **maintaining healthy, productive food systems under climate change (high confidence)**. (...) AF practices such as hedgerows and polycultures maintain habitat and connectivity for biodiversity and support **ecosystem functioning under climate stress** compared to conventional agriculture (*high confidence*)” (IPCC, 2022, p. 136); “An increasing body of evidence demonstrates that climatic risks to people, including from **flood, drought, fire and over-heating**, can be lowered by a range of Ecosystem-based Adaptation techniques in urban and rural areas (*medium confidence*)” (IPCC, 2022, p. 7);

Altieri y Toledo (2011), p. 596), al analizar tres estudios sobre los efectos de eventos ambientales extremos en cultivos en América Central, Cuba y México, afirman que, tal vez, el aspecto más relevante de la relación entre el cambio climático y la agricultura campesina sea la comprensión de que muchos pequeños agricultores enfrentan e incluso se preparan para el cambio climático, minimizando la pérdida de cultivos mediante un mayor uso de variedades locales tolerantes a la sequía, recolección de agua, cultivos mixtos, agrosilvicultura, prácticas de conservación del suelo y una serie de otras técnicas tradicionales.

Altieri et al. (2012a) afirman, por su parte, que las observaciones sobre el desempeño de la agricultura en las últimas dos décadas han revelado que, en general, la resiliencia frente a desastres climáticos está íntimamente relacionada con el nivel de biodiversidad presente en las pequeñas fincas. Los autores enumeran una serie de estudios que evidencian que en los cultivos agroecológicos los daños provocados por eventos extremos suelen ser menores, así como que la recuperación de la producción es mucho más rápida.

Un estudio de 2020 publicado por la FAO y la “Biovision Foundation for Ecological Development” (Leipper et al., 2020) también concluye lo mismo. La investigación reconoció, al realizar un extenso metaanálisis de la literatura sobre el tema y estudios de caso en Senegal y Kenia a través de 13 indicadores distintos, incluidos algunos de índole predominantemente social, que la agroecología es más resiliente para enfrentar no solo eventos climáticos extremos como inundaciones, huracanes y sequías, sino también para la adaptación a distintos efectos más crónicos y menos episódicos del cambio climático global, contribuyendo así a la *seguridad alimentaria*, que es, precisamente, el tercer aspecto a seguir señalando.

De este modo, en tercer lugar, los discursos y evidencias científicas y políticas —incluyendo el sexto informe del IPCC²⁹⁷— suelen referirse también a la

“Agroforestry, the purposeful integration of trees or shrubs with crop or livestock systems, **increases resilience against climate risks** through a range of biophysical and economic effects (*high confidence*)” (IPCC, 2022, p. 98); “Protecting and restoring natural river systems, natural vegetation cover within catchments and integrating agro-ecological techniques into agricultural systems can also help to **maintain and manage water supplies for human use**, under climate change, including during drought periods, by storing water in catchments and **improving water quality**” (IPCC, 2022, p. 114).

²⁹⁷ Por ejemplo: “Effective **adaptation options**, together with supportive public policies **enhance food availability** and stability and reduce climate risk for food systems while increasing their sustainability (*medium confidence*). Effective options include cultivar improvements, agroforestry, community-based

*capacidad de la agroecología para promover la seguridad y soberanía alimentaria*²⁹⁸, lo que es especialmente relevante en un contexto de crisis alimentaria cuyas relaciones con el calentamiento global y el continuo crecimiento de la población mundial deben ser catastróficas:

En el mismo sentido, ya señalaban Altieri et al. (2012a) que otros dos informes internacionales (IAASTD, 2009; Schutter, 2010) concluían que, para alimentar

adaptation, farm and landscape diversification, and urban agriculture (*high confidence*). (...) Agroecological principles and practices, ecosystem-based management in fisheries and aquaculture, and other approaches that work with natural processes support food security, nutrition, health and well-being, livelihoods and biodiversity, sustainability and ecosystem services (*high confidence*). These services include pest control, pollination, buffering of temperature extremes, and carbon sequestration and storage (*high confidence*)” (IPCC, 2022, p. 24); “**Food resilience**: Investing in sustainable agroecological farming will alleviate the pressure to hunt wild animals and reduce the conversion of more land to agriculture/livestock use” (IPCC, 2022, p. 42); “AF significantly **improves food security and nutrition** by increasing access to healthy, diverse diets and rising incomes for food producers, through increased biodiversity of crops, animals, and landscapes (*high confidence*). Livestock mobility improves the site-specific matching of animals’ needs with food availability (...) and can generate a form of rewilding that restores lost ecosystem functioning (...). Conservation of crop wild relatives in situ supports genetic diversity in crops for the range of future climate scenarios” (IPCC, 2022, p. 136).

²⁹⁸ “El concepto de *soberanía alimentaria* “fue desarrollado por Vía Campesina y llevado al debate público con ocasión de la Cumbre Mundial de la Alimentación en 1996, y ofrece una alternativa a las políticas neoliberales. Desde entonces, dicho concepto se ha convertido en un tema mayor del debate agrario internacional, inclusive en el seno de las instancias de las Naciones Unidas” (La Vía Campesina, 2003). Según La Vía Campesina, la *soberanía alimentaria* es el *derecho* de los pueblos, sus países o uniones de Estados para definir su política alimentaria y agraria, “sin dumping frente a países terceros”: la *soberanía alimentaria* incluye: “priorizar la producción agrícola local para alimentar a la población, el acceso de los/as campesinos/as y de los sin tierra a la tierra, al agua, a las semillas y al crédito. De ahí la necesidad de reformas agrarias, de la lucha contra los OGM (Organismos Genéticamente modificados), para el libre acceso a las semillas, y de mantener el agua en su calidad de bien público que se reparta de una forma sostenible; el derecho de los campesinos a producir alimentos y el derecho de los consumidores a poder decidir lo que quieren consumir y, como y quien se lo produce; el derecho de los Países a protegerse de las importaciones agrícolas y alimentarias demasiado baratas; unos precios agrícolas ligados a los costes de producción: es posible siempre que los Países o las Uniones tengan el derecho de gravar con impuestos las importaciones demasiado baratas, que se comprometan a favor de una producción campesina sostenible y que controlen la producción en el mercado interior para evitar unos excedentes estructurales; la participación de los pueblos en la definición de política agraria; el reconocimiento de los derechos de las campesinas que desempeñan un papel esencial en la producción agrícola y en la alimentación” (La Vía Campesina, 2003). La definición de *soberanía alimentaria*, por tanto, tiene elementos “towards which it is striving (healthy, ecologically produced, culturally appropriate food defined by people), and those which it is working against (markets and corporations setting the agenda for the food system)” (Bezner Kerr et al., 2019, p. 1) y ha alcanzado creciente reconocimiento, incluyendo su incorporación en constituciones nacionales, políticas públicas y programas sociales. Ya la *seguridad alimentaria* “surge en la década del 70, basado en la producción y disponibilidad alimentaria a nivel global y nacional. En los años 80, se añadió la idea del acceso, tanto económico como físico. Y en la década del 90, se llegó al concepto actual que incorpora la inocuidad y las preferencias culturales, y se reafirma la Seguridad Alimentaria como un derecho humano. (...) Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), desde la Cumbre Mundial de la Alimentación (CMA) de 1996, la Seguridad Alimentaria ‘a nivel de individuo, hogar, nación y global, se consigue cuando todas las personas, en todo momento, tienen acceso físico y económico a suficiente alimento, seguro y nutritivo, para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias, con el objeto de llevar una vida activa y sana’” (PESA - Centroamérica y Proyecto Food Facility Honduras, 2011, p.2).

a nueve mil millones de personas en 2050, sería necesaria la adopción urgente de sistemas agrícolas más eficientes, acompañada de un cambio hacia la agroecología como forma de impulsar la producción de alimentos y mejorar la situación social de los más pobres. Ambos informes, fundamentados en una revisión exhaustiva de la bibliografía científica, sostienen que los pequeños agricultores podrían duplicar la producción de alimentos en las regiones más críticas en un plazo de diez años, mediante la adopción de prácticas agroecológicas ya disponibles. Esto resulta especialmente relevante en un contexto en el que la tierra cultivable se encuentra cada vez más reducida, el petróleo es cada vez más caro, y los suministros de agua y nitrógeno son cada vez más limitados, mientras que un clima en rápida transformación se acompaña de malestar social e incertidumbre económica.

Según un reciente informe emitido por las Naciones Unidas (FAO et al., 2022) se estima que 828 millones de personas padecían hambre en 2021 (150 millones más que en 2019), lo que representa un 9,8 % de la población mundial. El informe también da cuenta de que alrededor de 2.300 millones de personas (29,3 %) padecían de inseguridad alimentaria moderada o grave²⁹⁹. Aún más dramática es la estimación presente en el informe de que cerca de 670 millones de personas (8 % de la población mundial) seguirán pasando hambre en 2030, incluso en un escenario de completa recuperación económica, sin considerar los posibles escenarios de crisis ambiental y energética que tienden a afectar a la economía.

En Brasil, la situación se agrava. Según un informe elaborado por la “PENSSAN - Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança” [**Red Brasileña de Investigación en Soberanía y Seguridad**] (PENSSAN, 2022), el hambre afecta a 33,1 millones de personas, lo que representa un 15,2 % de la población nacional³⁰⁰. En los hogares donde las mujeres son las principales responsables del sostenimiento financiero, el hambre alcanza al 19,3 % del total, lo que expone la estructura patriarcal de la sociedad brasileña. El informe también afirma que, en 2022, un 58,7 % de la población vive con algún grado de *inseguridad alimentaria*. Para la población negra, el índice se eleva al 65

²⁹⁹ La inseguridad alimentaria *grave* se refiere a las personas que conviven con el hambre dentro de sus hogares; la *moderada*, cuando la calidad de la alimentación no es adecuada y la cantidad no es suficiente para alimentar a todos los miembros de la familia; y la *leve*, cuando hay una reducción en la calidad de los alimentos por miedo a la falta de comida en el hogar (PENSSAN, 2022).

³⁰⁰ Brasil ya ha sido tomado como referencia internacional en la lucha contra el hambre. Entre 2004 y 2013, las políticas públicas de erradicación de la miseria y la pobreza redujeron el hambre a la mitad: la cantidad de hogares afectados por el hambre pasó del 9,5% al 4,2% en 2013 (PENSSAN, 2022).

%, lo que, a su vez, evidencia el *racismo estructural* brasileño, o la *colonialidad del poder*. Según el informe, la situación se ha deteriorado rápidamente, con casi la duplicación del número de personas conviviendo con el hambre en un año, debido a la crisis sanitaria, económica y, principalmente, al desmantelamiento de políticas públicas nacionales de combate al hambre y a la miseria.

Es importante mencionar que la mayoría de las personas que padecen hambre e inseguridad alimentaria en Brasil y en el mundo son, en realidad, agricultores (PENSSAN, 2022; Mazoyer y Roudart, 2006), lo que puede parecer una paradoja si no se tiene en cuenta que gran parte de la producción agrícola se rige por la lógica económica que prioriza la valorización y reproducción del capital, y no la necesidad social de una alimentación sana. Oliveira (2009), al revisar la literatura sobre el tema, afirma que entre un 35 % y un 50 % de todos los agricultores campesinos, incluyendo a aquellos del norte geopolítico, padecen de inseguridad alimentaria severa.

En este escenario, la agroecología se enuncia como una solución, respaldada por evidencias científicas. La agroecología podría contribuir a la *seguridad alimentaria* al proporcionar mayor productividad y menores pérdidas en la agricultura, especialmente en contextos de escasa disponibilidad de recursos y tecnología (Altieri, 2012a). Además, la diversidad productiva proporciona mayores niveles nutritivos a la población³⁰¹.

Otro aspecto de la agroecología, que suele destacarse, es su capacidad para contribuir al aumento de la *seguridad alimentaria* a través de una menor dependencia de insumos externos, generalmente importados de distancias lejanas, lo que resulta en una reducción de la vulnerabilidad a las fluctuaciones del mercado³⁰². En este sentido, la

³⁰¹ "This strategy of minimizing risk by planting several species and varieties of crops stabilizes yields over the long term, promotes diet diversity, and maximizes returns even with low levels of technology and limited resources" (Altieri et al., 2012a, p. 4).

³⁰² "Food prices continue to rise beyond 2008 levels. They are now rising by up to 10 percent a year, and some predict that it is possible that they can increase by at least 40 percent in the next decade (Rosset, 2009). Each time food prices increase, a significant number of family and peasant farmers are expelled from the market due to the low price that they receive for their products, and in part due to the high cost of inputs, principally fertilizers. Meanwhile the cost of food for consumers increases independently from what the price of wheat, corn or rice may be in the global commodity markets. (...) The situation is aggravated by the systematic elimination of national production capacity by the promotion of agroexports and biofuels, partly stimulated by government subsidies. Another complicating factor is the land grabbing led by governments such as the Gulf States and China and wealthy investors who buy or lease land on an immense scale for intensive agriculture for offshore food and biofuel production. In the end the new crisis is just a new face of the old rural crisis derived from the almost total control of the food system by

agroecología se considera una herramienta para la *soberanía alimentaria*, donde la integración de producciones agroecológicas en redes de pequeños mercados insertos en circuitos de *economía solidaria y/o circular* podría contribuir a *autonomizar*, en cierta medida, la alimentación de poblaciones específicas frente a la lógica capitalista, o al menos conferirles mayor *resiliencia* contra la intensificación neoliberal y colonial de los procesos de acumulación de capital³⁰³.

Por último, el cuarto aspecto, que a menudo no se considera en los cálculos de productividad antes mencionados, se refiere a la *capacidad de la agroecología para la adaptación en un contexto de crisis energética*. En un escenario de escasez de energía, especialmente derivada de combustibles fósiles, y de crecimiento poblacional, la agroecología cobra una gran importancia. La FAO (2011) afirma que el sector alimentario consume un 30 % de toda la energía primaria mundial³⁰⁴. Esta energía se utiliza a nivel operativo y directo, principalmente en granjas y plantas de procesamiento, para riego, preparación de la tierra y cosecha; y, de forma indirecta, para fabricar insumos como maquinaria y agrotóxicos.

Altieri y Toledo (2011) afirman que no hay duda de que el creciente costo de la energía y la degradación del clima y de la ecología global son factores que acabarán por socavar la capacidad de la especie humana de autoalimentarse con un modelo agrícola altamente dependiente de la energía fósil. Pimentel y Pimentel, en su clásico estudio de 1979 (2008), ya afirmaban que la agricultura moderna estadounidense —y mundial— logra su alto rendimiento a costa de un enorme gasto energético derivado principalmente del consumo de energía fósil. Ellos demostraron que, en los Estados Unidos, cada kilocaloría obtenida del maíz implica un alto coste energético proveniente de fuera del agro-sistema. Al comparar estos sistemas de producción con otros menos dependientes de energía externa, como algunos situados en México en ese momento, concluyeron que los sistemas mexicanos, a pesar de tener una menor producción por unidad de superficie (kilocalorías por hectárea), poseían un grado de eficiencia energética mucho mayor, es

transnational capital aided by neoliberal programs implemented by some governments (Rosset, 2009)” (Altieri y Toledo, 2011, p. 590).

³⁰³ En términos polanyianos, se podría sugerir que la agroecología tendría la capacidad de llevar a cabo una “reincrustación”, aunque parcial, de la actividad económica en el tejido social.

³⁰⁴ “Energy from fossil fuels has increased farm mechanization, boosted fertilizer production and improved food processing and transportation. However, if an inexpensive supply of fossil fuels becomes unavailable in the future, options for increasing food productivity may become severely limited” (FAO, 2011).

decir, requerían de mucha menos energía para producir una misma kilocaloría de alimento. La FAO, a su vez, plantea expresamente que la agroecología es una práctica capaz —y necesaria— de alimentar a la población mundial en un contexto de reducción sustancial del consumo de energía³⁰⁵ (FAO, 2011, p. 19).

La agroecología —y otros tipos de agricultura ecológica— se presenta, por tanto, como una práctica necesaria para mantener o aumentar la producción de alimentos en una situación de escasez de energía derivada de combustibles fósiles. Santiago Muíño resume bien el argumento utilizado en los discursos agroecológicos sobre la crisis energética y sus retos:

En un escenario histórico como el que inaugura el siglo XXI, en el que asistiremos a una progresiva pero irreversible merma del papel de los combustibles fósiles en nuestras matrices energéticas, he defendido que un sistema agrícola sostenible debe devolver a la agricultura y la ganadería su carácter tradicional de sector energético excedentario. En otras palabras, hay que volver a lograr que el retorno energético de la producción de alimentos, calculado por el balance entre entradas y salidas del sistema, sea positivo. Es condición de sostenibilidad para nuestras sociedades que el metabolismo agropecuario sepa volver a ser funcional sin la subvención energética fósil. (Santiago Muíño, 2015, p. 456)

Y para esta tarea:

Los retornos energéticos más elevados de la agroecología dejan margen para cubrir el resto de gastos energéticos asociados al proceso de transformación, elaboración y distribución de la comida moderna sin convertir al sistema agroalimentario en un sector deficitario en términos energéticos. (Santiago Muíño, 2015, p. 461)

La anunciada *crisis energética*, por otro lado, hace que las *transiciones agroecológicas* adquieran un tono de urgencia. Para su implementación, es necesaria, al menos parcialmente, la utilización de los recursos existentes, incluyendo los recursos energéticos derivados de los combustibles fósiles. De esta manera, el margen de maniobra se estrecha con el paso del tiempo y se transforma en una cuestión urgente para los

³⁰⁵ Sobre los parámetros de cálculo del retorno energético en agroecosistemas, ver Guzmán y González de Molina (2015).

sistemas alimentarios de muchas localidades del mundo, que podrían colapsar en poco tiempo. Oliveira (2009, p. 83) afirma que:

O efeito conjunto destes processos é complexo mas não incompreensível: certamente se reduzirão as possibilidades de reinvestimento em práticas mais estáveis e sustentáveis para a maioria dos agricultores do mundo. Em certo momento, dependendo dos acontecimentos políticos do futuro próximo, uma quantidade suficiente de agricultores estará tão vulnerável às oscilações econômicas e/ou ambientais que seu colapso irá reduzir a capacidade produtiva do sistema agrícola permanentemente. Essas perdas absolutas irão ser transferidas a outros setores da economia e, mesmo sem marcar limites rígidos ao crescimento econômico, irão necessariamente fazer com que os resultados de qualquer desenvolvimento seja contraditório para o campesinato empobrecido. (...) o modelo de agricultura industrial em si está condenado ao colapso provavelmente durante esse mesmo século e, a menos que a economia global se desloque radicalmente de suas bases atuais, o crescimento econômico se tornará impossível [El efecto conjunto de estos procesos es complejo, pero no incomprensible: las posibilidades de reinversión en prácticas más estables y sostenibles ciertamente se reducirán para la mayoría de los agricultores del mundo. En algún momento, dependiendo de los eventos políticos en el futuro cercano, suficientes agricultores serán tan vulnerables a los vaivenes económicos y/o ambientales que su colapso reducirá permanentemente la capacidad productiva del sistema agrícola. Estas pérdidas absolutas se trasladarán a otros sectores de la economía y, aun sin poner límites rígidos al crecimiento económico, necesariamente harán que los resultados de cualquier desarrollo sean contradictorios para el campesinado empobrecido. (...) el modelo de agricultura industrial en sí mismo está condenado a colapsar probablemente durante este mismo siglo y, a menos que la economía global cambie radicalmente de sus bases actuales, el crecimiento económico será imposible].

Hago referencia, por fin, al hecho de que los textos consultados sobre el tema suelen concluir, de manera paralela, que la menor dependencia de insumos externos, fundamentalmente derivados del consumo de energía fósil no renovable, promueve la *autonomía* de los agricultores en el momento en que se vuelven independientes, o al menos menos dependientes, de dicho consumo. *Autonomía* se construye mediante la recuperación e intensificación, desde la praxis agroecológica, y la *des-ocultación*, desde

los saberes, de la *relacionalidad* ontológica entre todos los seres existentes en cada agroecosistema. Este enfoque se diferencia substancialmente del modelo consistente en el proyecto colonial de *autonomía* descrito anteriormente, el cual se funda en la explotación de la naturaleza y de los cuerpos humanos a través del trabajo colonizado. Considero que es precisamente por este motivo que el *trabajo humano* adquiere un grado de importancia crucial en el contexto agroecológico para los análisis de carácter ecosocial. Tras exponer algunos de los beneficios “ecológicos” de la agroecología, ahora procederé a abordar sus aspectos socioeconómicos y laborales, con el objetivo de integrar nuestra introducción sobre el tema.

4.3. Aspectos socioeconómicos y laborales en la agroecología

[La agroecología promueve] *social processes that value community participation and empowerment.* (Altieri et al., 2012a, p. 1)

[La agroecología es] *sociocultural regulated by strong cultural values and collective forms of social organization including customary institutions for agroecological management, normative arrangements for resource access and benefit sharing, value systems, rituals, etc.* (Altieri et al., 2012)

[La agroecología promueve] *human capital enhancement and community empowerment.* (Altieri et al., 2012a, p. 6)

Agroecology is socially activating. (Altieri y Toledo, 2011, p. 599)

Agroecology can deliver meaningful sustainable work and enable people to work for their self-sustainment. (Timmermann y Félix, 2015, p. 28)

Agroecology places a strong emphasis on human and social values, such as dignity, equity, inclusion and justice. (FAO, 2018, p. 9)

Agroecological approaches empower people and communities to overcome poverty, hunger and malnutrition, while promoting human rights. (FAO, 2018, p. 9)

Agroecology seeks to address gender inequalities by creating opportunities for women. (FAO, 2018, p. 9).

Agroecology can open spaces for women to become more autonomous and empower them at household, community levels and beyond – for instance, through participation in producer groups. (FAO, 2018, p. 9)

As a bottom-up, grassroots paradigm for sustainable rural development, agroecology empowers people to become their own agents of change. (FAO, 2018, p. 9)

In many places around the world, rural youth face a crisis of employment. Agroecology provides a promising solution as a source of decent jobs. (FAO, 2018, p. 9)

Agroforestry systems are multifunctional systems that can provide a wide range of economic, sociocultural, and environmental benefits. (FAO, 2015)

Agroecology can emphasize social justice concerns, including gender inequities, considered crucial for climate change adaptations in food production to have positive impacts on food security and nutrition. (IPCC, p. 5-140)

Agroecology can support socioeconomic resilience, through reducing reliance on purchased inputs, enhancing local and regional economies. (IPCC, p. 5-140)

[La agroecología] are meant to be coherent with key principles of environment preservation, social fairness, and economic viability. OIT (Payen y Lieuw-Kie-Song, 2020, p. 17)

[Agroforestry] provides a pathway out of poverty. (World Bank, 2015; en Waldron et al., 2017, p. 2)

[Agroforestry] can enhance this sense of control, equity, and dignity in work. (Waldron et al., 2017, p. 3)

[Agroforestry is] enhancing women's well-being and freeing them to educate and tend to children, provide farm labor, or produce other income. (Waldron et al., 2017, p. 3)

[Low external-input technology (LEIT) is] a crucial element in the development of more self-reliant and equitable rural communities. (Tripp, 2006, p. 4)

[LEIT] can serve to strengthen human and social capital in farming communities. (Tripp, 2006, p. 13)

LEIT is more scale neutral (or even poor friendly) than many external-input technologies. (Tripp, 2006, p. 71)

[Con la diversificación agroecológica] el trabajo agrícola se vuelve más interesante y agradable, pues cautiva la imaginación y ofrece oportunidades para todos los miembros de la familia. (Sosa et al., 2010, p. 14)

Agroecology is not just about how we work with the land, but also about how we work with each other as people. (La Via Campesina, 2017)

Los extractos de texto expuestos son algunos ejemplos de las frecuentes afirmaciones que se hacen respecto a los beneficios socioeconómicos de la agricultura de base agroecológica. Este tipo de afirmaciones suele acompañar desde los informes y panfletos de los movimientos sociales e instituciones ligadas a la agricultura y ecología hasta artículos científicos. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de afirmaciones sobre estos beneficios socioeconómicos, no se suele avanzar más allá del mero eslogan político, incluso en muchos de los propios artículos científicos. Es intrigante que, dentro de todo el *pluriverso* de estudios académicos que han florecido en las últimas décadas sobre el tema de la agroecología, pocas investigaciones se han dedicado a analizar sus aspectos socioeconómicos y, en aún menor medida, sus aspectos laborales³⁰⁶.

D'Annolfo et al. (2017), por ejemplo, afirman que el número de observaciones encontradas sobre *productividad del trabajo y demanda de trabajo* en su revisión es tan pequeño que imposibilita un análisis más detallado sobre el tema, no permitiendo identificar relaciones significativas entre los datos que permitan generalizar los resultados. En su artículo, exponen que al hacer una búsqueda en la plataforma *Scopus* desde 1995, las combinaciones entre “agroecology” y “labour”; “agroecology” y “labour”; “agroecology” y “employment”; y “agroecology” y “income” resultaron en solo un 8,2% de los resultados generales por “agroecology”. D'Annolfo et al. afirman también que, a

³⁰⁶ Timmermann y Félix, en uno de los textos más importantes – y escasos – que abordan el tema directamente, señalan: “There is a protracted debate in the literature about the merits of conventional versus agroecological agriculture (...). This debate commonly overlooks an important dimension: labor” (Timmermann y Félix, 2015, p. 3). Bacon et al. (2012) van más allá y señalan que, en los debates sobre sostenibilidad agrícola en general, dimensiones sociales suelen ser olvidadas (“discussions of agricultural sustainability often overlook the full range of social dimensions”).

pesar de haber innumerables herramientas metodológicas para verificar indicadores de sostenibilidad de las prácticas agroecológicas –incluyendo algunas desarrolladas por la FAO y el “UNDP - United Nations Development Programme”³⁰⁷-, hace falta el desarrollo de un marco “comprensible, flexible y fácilmente interpretable” para evaluar simultáneamente indicadores socioeconómicos para tales prácticas (D’Annolfo et al. 2017, p. 7).

Interrogando sobre la eventual posibilidad de que el motivo para este olvido sea la escasa importancia socioeconómica de la agroecología y de la agricultura en general dentro del sistema-mundo moderno, he encontrado algunos datos que muestran una respuesta incisiva en sentido negativo: el Banco Mundial considera, por ejemplo, que la agricultura mundial es un sector que utiliza trabajo intensivo – *labor intensive sector* – pues emplea un 27% de toda la población mundial de trabajadores (a pesar de estar viviendo un gran declive – de un 50% – desde 1990)³⁰⁸, además de ser responsable de la alimentación –y sostenimiento– de toda la población mundial (World Bank, 2021). El sector también es caracterizado por ser “menos atractivo” –esto, como expondré adelante, está relacionado en cierta medida con los imaginarios sociales modernos/coloniales que señalan la ciudad como espacio del *ser* y del *progreso* y el campo como el lugar del *no-ser* y del retraso– con largas horas de trabajo, condiciones de trabajo precarias e indignas y baja remuneración (World Bank, 2008; 2021). En Brasil, la población ocupada en la agricultura alcanza, a su vez, un 20,21% del total de trabajadores ocupados, y las condiciones de trabajo suelen estar por debajo de las de otros sectores económicos. En el país, el sector rural también suele posicionarse como líder en condiciones de *trabajo análogo al de esclavo*.

Malanski et al. (2019) listan, en la misma dirección, otros temas distintos que se relacionan de forma importante al trabajo en la agropecuaria. Por ejemplo, citan datos de la OIT para afirmar que actualmente un 75% de todo el trabajo infantil en el mundo se concentra en la agricultura, muchas veces asumiendo riesgos graves para su salud y seguridad ocupacional. Específicamente con relación al tema de la salud y seguridad en el trabajo agrícola, las autoras también apuntan, citando distintas fuentes

³⁰⁷ Se tratan, respectivamente, de las herramientas “Sustainability Assessment of Food and Agriculture systems – SAFA” y “Community-Based Resilience Analysis – CoBRA”.

³⁰⁸ “Agriculture is the trade that employs the largest amount of people in the world, involving 2.5 billion smallholders (...). Any improvements in labor conditions will therefore have an enormous effect on overall human welfare” (Timmermann y Félix, 2015, p. 3-4).

bibliográficas, que la agricultura es uno de los sectores económicos más peligrosos para el trabajo en el mundo, siendo asociada a ella distintas enfermedades musculares y esqueléticas, estrés, depresión y otras. Recuerdan Malanski et al., por fin y a partir de datos de la OIT, que al menos el 75% de todo el trabajo infantil en el mundo se concentra en la agricultura, incluyendo en puestos de trabajo peligrosos.

Por otro lado, el valor financiero de la producción orgánica –sin llevar en cuenta en el cálculo aquella producción no destinada directamente al comercio, sino a la subsistencia– ya representa un montante muy importante para la economía capitalista mundial: según datos de la FAO (FAO, 2018b), en 2016 el valor de la producción agrícola mundial llegó a 4,3 trillones de dólares, con el 2,1% de este valor siendo obtenido por la agricultura orgánica. Los datos estadísticos sistematizados en el anuario de 2021 producido por el “Research Institute of Organic Agriculture – FiBL” y el “IFOAM – Organics International” (International federation of organic agriculture movements y Forschungsinstitut für biologischen Landbau, 2021) aportan una serie de otros datos que demuestran la importancia y la progresiva expansión de la producción orgánica en el mundo. Afirman, por ejemplo, que la agricultura orgánica es practicada en 187 países³⁰⁹; ocupa una área de 72,3 millones de hectáreas (mientras ocupaba 11 millones en 1999), lo que significa alrededor de un 1,5% de las tierras utilizadas para la agricultura en el mundo; y es practicada por al menos 3,1 millones de agricultores, habiendo crecido incluso durante el periodo de la pandemia en 2020. Informan también que las ventas globales de alimentos y bebidas orgánicos superaron los 106 mil millones de euros en 2019 y que 108 países ya reglamentaron la producción orgánica.

Tales datos demuestran, en resumen, la enorme importancia de la agricultura para la economía del sistema-mundo capitalista, lo que torna el olvido sistemático del tratamiento científico e institucional de los aspectos socioeconómicos de la agroecología aún más intrigante. Esto también demuestra que, hegemónicamente, los aspectos “sociales” y/o “económicos” continúan siendo investigados de forma separada de los aspectos definidos como “biológicos” y/o “ecológicos”, como si se tratara de campos distintos y aislados. Es decir, a pesar de la propuesta política epistemológica de la ciencia agroecológica –y la regulación jurídica existente– que afirma el compromiso

³⁰⁹ Los tres países con mayor porción de territorio destinado a la agricultura orgánica son Australia (35,7 millones de hectáreas), Argentina (3,7 millones de hectáreas) y España (2,4 millones de hectáreas). Brasil destina 1,2 millones de hectáreas a la agricultura orgánica (International federation of organic agriculture movements y Forschungsinstitut für biologischen Landbau, 2021).

con la “justicia social”, la “equidad”, el “trabajo decente” y otros temas socioeconómicos y laborales, la práctica científica mayoritaria –y la regulación jurídica existente– parece separar y detenerse en los aspectos ecológicos de mantenimiento y recuperación de la naturaleza no-humana, reproduciendo la concepción hegemónica que trata al trabajo humano como mero *medio* o *instrumento* para fines ecológicos.

En lo que se refiere a la regulación jurídica institucional, que ha sido importante para la reproducción de las prácticas agroecológicas y el diseño de políticas públicas, me parece relevante también exponer cómo ha actuado conforme al mismo patrón. En Brasil, por ejemplo, donde se centra mi investigación, la regulación jurídica se ha instituido a través de la ley 10.831 de 2003 (Congresso Nacional da República Federativa do Brasil, 2003) y del decreto 6.323 de 2007 (Presidência da República Federativa do Brasil, 2007), que se refieren más genéricamente a la agricultura orgánica; y del decreto 7.794 de 2012 (Presidência da República Federativa do Brasil, 2012), que trata específicamente de la agroecología. Los textos jurídicos, al igual que los artículos científicos, convierten políticamente los aspectos socioeconómicos en requisitos fundamentales para la configuración de las prácticas agroecológicas, pero lo hacen de manera tan genérica que acaban neutralizando la posibilidad de conferir efectos concretos

relevantes³¹⁰ en términos sancionadores y/o de diseño de las políticas públicas del área³¹¹. En el estado brasileño de Santa Catarina, a su vez, se ha aprobado recientemente la ley provincial número 18.200 de 2021 (Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina,

³¹⁰ Cito abajo a los extractos de las normas citadas que hacen referencia expresa a aspectos socioeconómicos y laborales de la agroecología en el país. En la ley 10.831 de 2003 se determina que: “Art. 1. Considera-se sistema orgânico de produção agropecuária todo aquele em que se adotam técnicas específicas, mediante a otimização do uso dos recursos naturais e socioeconômicos disponíveis e o respeito à integridade cultural das comunidades rurais, tendo por objetivo a sustentabilidade econômica e ecológica, a maximização dos benefícios sociais” [Art. 1. **Se considera sistema de producción agrícola orgánico todo sistema en el que se adoptan técnicas específicas, mediante la optimización del uso de los recursos naturales y socioeconómicos disponibles y el respeto a la integridad cultural de las comunidades rurales, con el objetivo de la sostenibilidad económica y ecológica, la maximización de los beneficios sociales**]” (Congresso Nacional da República Federativa do Brasil, 2003). En el decreto 6.323 de 2007 se determina que: “Art. 3. São diretrizes da agricultura orgânica: I - contribuição da rede de produção orgânica ao desenvolvimento local, social e econômico sustentáveis; II - manutenção de esforços contínuos da rede de produção orgânica no cumprimento da legislação ambiental e trabalhista pertinentes na unidade de produção, considerada na sua totalidade; (...) VII - relações de trabalho baseadas no tratamento com justiça, dignidade e equidade, independentemente das formas de contrato de trabalho; (...) IX - oferta de produtos saudáveis, isentos de contaminantes, oriundos do emprego intencional de produtos e processos que possam gerá-los e que ponham em risco o meio ambiente e a saúde do produtor, do trabalhador ou do consumidor” [Art. 3. **Son directrices de la agricultura orgánica: I - contribución de la red de producción orgánica al desarrollo local, social y económico sostenible; II - mantenimiento de esfuerzos continuos por parte de la red de producción orgánica en el cumplimiento de la legislación ambiental y laboral** pertinente a la unidad de producción, considerada en su totalidad; (...) VII - **relaciones laborales basadas en el trato con justicia, dignidad y equidad, independientemente de las formas de contrato de trabajo; (...) IX - oferta de productos saludables, libres de contaminantes, derivados del uso intencional de productos y procesos que pueden generarlos y que ponen en riesgo el medio ambiente y la salud del productor, trabajador o consumidor**] (Presidência da República Federativa do Brasil, 2007); y que “Art. 5. Nas unidades de produção orgânica deve ser observado o acesso dos trabalhadores aos serviços básicos, em ambiente de trabalho com segurança, salubridade, ordem e limpeza. (...) § 2º. Os organismos responsáveis pela garantia da qualidade orgânica podem exigir termo de compromisso, assumido pelo empregador com os trabalhadores, com medidas a serem adotadas para melhoria contínua da qualidade de vida” [Art. 5. **En las unidades de producción orgánica se debe observar el acceso de los trabajadores a los servicios básicos, en un ambiente de trabajo seguro, saludable, ordenado y limpio. (...) § 2. Los órganos encargados del aseguramiento de la calidad orgánica podrán exigir un plazo de compromiso, asumido por el empleador con los trabajadores, con las medidas a adoptar para la mejora continua de la calidad de vida**] (Presidência da República Federativa do Brasil, 2007). En el decreto 7.794 de 2012 se determina que “Art. 2º Para fins deste Decreto, entende-se por: (...) III - produção de base agroecológica - aquela que busca otimizar a integração entre capacidade produtiva, uso e conservação da biodiversidade e dos demais recursos naturais, equilíbrio ecológico, eficiência econômica e justiça social” [Art. 2. **Para los efectos de este Decreto, se entiende por: (...) III - producción con base agroecológica - aquella que busca optimizar la integración entre capacidad productiva, uso y conservación de la biodiversidad y otros recursos naturales, equilibrio ecológico, eficiencia económica y justicia social**] (Presidência da República Federativa do Brasil, 2012), y que “Art. 3º São diretrizes (...): (...) II - promoção do uso sustentável dos recursos naturais, observadas as disposições que regulem as relações de trabalho e favoreçam o bem-estar de proprietários e trabalhadores; (...) IV - promoção de sistemas justos e sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos, que aperfeiçoem as funções econômica, social e ambiental da agricultura e do extrativismo florestal” [Art. 3º **Son directrices (...): (...) II - la promoción del uso sostenible de los recursos naturales, observando las disposiciones que regulan las relaciones laborales y favorecen el bienestar de los propietarios y trabajadores; (...) IV - promoción de sistemas justos y sostenibles de producción, distribución y consumo de alimentos, que mejoren las funciones económicas, sociales y ambientales de la agricultura y la extracción forestal**] (Presidência da República Federativa do Brasil, 2012).

2021) instituyendo la “Política Estadual de Agroecologia y Produção Orgânica – PEAPO” [Política Provincial de Agroecología y Producción Orgánica]. La referida norma también se limita a enunciar algunos aspectos socioeconómicos de la agroecología de forma aún más tímida que la legislación nacional³¹².

³¹¹ Destaco que, aunque los artículos 88 y 101 de la Ley 10.831 contemplen la posibilidad de sanciones por violaciones a los “aspectos sociales y económicos” – también de forma genérica – de la legislación sobre producción orgánica, dichas sanciones no se aplican: el Estado Federal brasileño nunca ha impuesto ninguna sanción por violación de los aspectos socioeconómicos de estas normas. En el marco de esta investigación, nos hemos propuesto indagar si dichas normas han fundamentado alguna acción sancionadora por parte del Estado Federal brasileño. He realizado solicitudes al Gobierno Federal de Brasil, dirigidas al Ministerio de Agricultura, al Ministerio de Salud y al Ministerio de Medio Ambiente, a través del “Portal de la Transparencia”, solicitando información sobre las actas de infracción levantadas por violaciones de las normas relativas a la producción y comercialización de productos orgánicos. El Ministerio de Medio Ambiente respondió indicando la página web oficial para realizar búsquedas de actas de infracción, pero no he encontrado ninguna sanción relacionada con el tema de la producción y comercialización de productos orgánicos y/o agroecológicos. El Ministerio de Salud respondió afirmando que la competencia jurídica para la inspección pertenece al Ministerio de Agricultura. Este último presentó una lista de actas de infracción y la página web oficial para realizar las búsquedas correspondientes. Sin embargo, la relación de actas no permitía identificar qué normas habían sido violadas. En la página web, encontré un total de 26 actas de infracción con multas pagadas entre 2016 y 2021. Además de ser un número reducido, constaté que solo 6 se referían a la producción orgánica, mientras que las 20 restantes trataban específicamente sobre la comercialización, donde, en general, las empresas fueron sancionadas por vender productos como orgánicos sin certificación o con residuos de agrotóxicos. Ninguna de estas actas se refería a aspectos laborales. Lo que se observa es que la poca relevancia que se otorga a los aspectos socioeconómicos en las normas relativas a la producción orgánica y agroecológica se extiende también a la forma en que el Estado federal organiza su aparato de inspección, asignando la competencia exclusivamente a los inspectores del Ministerio de Agricultura, sin ninguna implicación de los ámbitos de Trabajo, Asistencia Social o Economía.

³¹² Cito a los extractos que se refieren a los aspectos socioeconómicos de la práctica: “Art. 1º Fica instituída a Política Estadual de Agroecologia e Produção Orgânica (PEAPO), com o objetivo de promover e incentivar o desenvolvimento da agroecologia e dos sistemas orgânicos de produção e extrativismo sustentável, assim como, sistemas em processos de transição agroecológica, contribuindo para a sustentabilidade e a qualidade de vida das populações do campo, da floresta, e da cidade, por meio da oferta e consumo de alimentos saudáveis a todos e do uso sustentável dos recursos naturais” [Art. 1 Se establece la Política Provincial sobre Agroecología y Producción Orgánica (PEAPO), con el objetivo de promover y fomentar el desarrollo de la agroecología y los sistemas orgánicos de producción sostenible y extractivismo, así como los sistemas en procesos de transición agroecológica, contribuyendo a la sostenibilidad y la calidad de vida de las poblaciones rurales, forestales y urbanas, a través del abastecimiento y consumo de alimentos saludables para todos y el uso sostenible de los recursos naturales] (Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 2021); “Art. 3º Para fins desta Lei considera-se: I – agroecologia: campo do conhecimento transdisciplinar que trata do manejo dos agroecossistemas e das relações humanas para promover o equilíbrio ecológico, a valorização da biodiversidade local, a regeneração e melhoria do solo, a otimização e a manutenção da capacidade produtiva, a eficiência econômica, a equidade social e a soberania e a segurança alimentar e nutricional (...) IV – transição agroecológica: processo gradual de mudança de práticas e de manejo de agroecossistemas, tradicionais ou convencionais, por meio da transformação das bases produtivas e sociais do uso da terra e dos recursos naturais” [Art. 3 Para los efectos de esta Ley, se consideran: I - agroecología: campo de conocimiento transdisciplinario que se ocupa de la gestión de los agroecosistemas y las relaciones humanas para promover el equilibrio ecológico, valorización de la biodiversidad local, regeneración y mejoramiento del suelo, optimización y mantenimiento de capacidad productiva, eficiencia económica, equidad y soberanía social y seguridad alimentaria y

Por otra parte, la reglamentación sobre las certificaciones y auditorías privadas³¹³ que se ha institucionalizado en Brasil, la cual ocurre principalmente a través de las normas reglamentarias publicadas por el Ministerio de la Agricultura³¹⁴, tampoco trata concretamente de los aspectos socioeconómicos de la producción³¹⁵, limitándose a

nutricional (...) IV – transición agroecológica: proceso gradual de cambio de prácticas y manejo de agroecosistemas, tradicionales o convencionales, a través de la **transformación de las bases productivas y sociales del uso de la tierra y los recursos naturales**] (Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 2021); “Art. 4º Esta Política Estadual orientar-se-á pelos seguintes princípios: I – o desenvolvimento sustentável; II – a inclusão, a participação e o protagonismo social; (...) V – a equidade socioeconômica, de gênero e étnica” [Art. 4º Esta Política de Estado se guiará por los siguientes principios: I - **desarrollo sostenible**; II - **inclusión, participación y protagonismo social**; (...) V – la **equidad socioeconómica, de género y étnica**] ((Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 2021); “Art. 5º São objetivos da PEAPO: (...) XV – fortalecer as organizações da sociedade civil, redes institucionais, redes sociais de economia solidária, cooperativas, associações e empreendimentos econômicos que promovam, assessorem e apoiem a agroecologia, a produção orgânica e o consumo consciente e sustentável; XVI – garantir que as políticas de desenvolvimento produtivo estejam em consonância com a legislação vigente e com as necessidades sociais, ambientais e aptidões agrícolas de cada região do Estado; (...) XIX – reduzir as desigualdades de gênero e geração” [Art. 5º Los objetivos del PEAPO son: (...) XV – **fortalecer las organizaciones de la sociedad civil, redes institucionales, redes sociales de economía solidaria, cooperativas, asociaciones y empresas económicas que promuevan, asesoren y apoyen la agroecología, la producción orgánica y el consumo consciente y sostenible** ; XVI - **asegurar que las políticas de desarrollo productivo estén en consonancia con la legislación vigente y con las necesidades sociales, ambientales y agrícolas de cada región del Estado**; (...) XIX - **reducir las desigualdades de género y generacionales**] (Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 2021).

³¹³ “Brazilian law establishes three instruments to certificate of organic products: the Third Party Organization, the Participatory Guarantee Systems and Social Control for direct sale without certification. Certification by audit (third party) is the process in which a third party - which does not have link with who will be certified – ensures that a product, process or service meets certain requirements, by issuing a certificate. There are two ways of certification, individually or in groups. A second control mechanism is the Participatory Guarantee System (PGS) of organic quality. This system is characterized by collective responsibility of theirs members in obtaining this control mechanism, but it is noteworthy that the GSP must have a Participatory Body Conformity Assessment (PBCA), legally constituted (being a legal entity) and accredited in MAPA. The third option for control is social control in direct selling. This certification mechanism offers the producer a certificate that the product it is marketing is organic, but the producer cannot use the organic label” (Scalco et al., 2017, p. 779).

³¹⁴ En especial la disposición MAPA 52 de 2021; las instrucciones normativas – IN - MAPA 19 de 2009 (mecanismos de control y formas de organización), 18 de 2009 (procesamiento), 17 de 2009 (extractivismo sostenible orgánico), n. 50/2009 (sello federal *SisOrg*), 46 de 2011 (producción vegetal y animal), 37 de 2011 (hongos comestibles), 38 de 2011 (semillas y plántulas orgánicas), 28 de 2011 (producción de organismos acuáticos); y la instrucción normativa interministerial 28 de 2011 (Sociedade Nacional de Agricultura, s. f.).

³¹⁵ La instrucción normativa interministerial 28 de 2011, excepcionalmente, hace una pequeña referencia a algunos objetivos sociales de la producción orgánica, pero sin que se les confieran mayores consecuencias concretas: “Art. 5º Quanto aos aspectos sociais, os sistemas orgânicos de produção devem buscar: I - relações de trabalho fundamentadas nos direitos sociais determinados pela Constituição Federal; II - a melhoria da qualidade de vida dos agentes envolvidos em toda a rede de produção orgânica; e III - capacitação continuada dos agentes envolvidos em toda a rede de produção orgânica” [Art. 5. En cuanto a los aspectos sociales, los sistemas de producción orgánicos deben buscar: I - relaciones de trabajo basadas en los derechos sociales determinados por la Constitución Federal; II - mejorar la calidad de vida de los agentes involucrados en toda la red de producción orgánica; y III - capacitación continuada de los agentes involucrados en toda la red de producción orgánica] (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Brasil and Ministério da Pesca e Aquicultura, 2011).

reglamentar los aspectos biológicos y productivos, lo que hace que las relaciones de trabajo no sean objeto de auditorías, inspecciones o, siquiera, tema de preocupación en el momento de obtención de los sellos certificadores. Este tipo de reglamentación, debo resaltar, sigue un patrón internacional y no es una especificidad del caso brasileño.

Institucional y jurídicamente, por tanto, podríamos concluir que estos anuncios normativos pueden servir mucho más para conferir legitimidad a las prácticas agroecológicas y orgánicas, asociando las ideas de *trabajo digno*, *justicia social* y *mejoramiento de las condiciones sociales y económicas* al imaginario social relacionado con este tipo de producción, sin que, efectivamente, signifiquen un compromiso concreto³¹⁶ para la implementación de políticas públicas, proyectos y programas que puedan, realmente, transformar las condiciones laborales del sector.

En lo que se refiere a la producción académica, conforme expuesto anteriormente, ha sido constatada la casi ausencia de investigaciones sobre los aspectos socioeconómicos y, especialmente, los aspectos laborales de la agroecología que, sin embargo, suelen ser anunciados como beneficios en investigaciones que tratan específicamente de aspectos “ecológicos” o biológicos de la práctica. No obstante, considero importante hacer aquí un breve recorrido sobre el contenido que he encontrado en mi revisión bibliográfica sobre el tema, aunque sean raras las fuentes, de modo a sustentar la investigación empírica que seguirá en los capítulos posteriores. Puedo decir, de antemano, que las conclusiones sobre prácticamente la totalidad de los distintos aspectos socioeconómicos investigados son contradictorias, no concluyentes y, muchas veces, no pueden ser extrapoladas a una universalidad o totalidad, siendo restrictivas al ámbito de la finca, la comunidad o la localidad, es decir, a los socioecosistemas locales³¹⁷.

³¹⁶ Resalto, por oportuno, que estas reflexiones sobre la reglamentación institucional brasileña de la práctica agroecológica que acabo de hacer también parecen ser únicas: no he encontrado ningún texto que analice la (ausencia de) regulación jurídica sobre los aspectos socioeconómicos de la agroecología. Dado que el patrón de reglamentación es internacional, las conclusiones pueden extenderse a otros países. De hecho, no he encontrado en la bibliografía sobre el tema ningún artículo que trate el intrigante asunto de la ausencia de reglamentación jurídica sobre los aspectos socioeconómicos de la producción agroecológica u orgánica en ningún país del mundo. Esta conclusión, por lo tanto, se suma al ya mencionado escaso relieve que se otorga a los aspectos socioeconómicos en las investigaciones científicas sobre la producción agroecológica en general.

³¹⁷ Este hecho podría sugerir, desde otro ángulo, una confirmación del propio proyecto político y epistemológico de la agroecología, fundado en el respeto y la promoción de la diversidad, los saberes populares localizados y la atención a los contextos sociales y ecosistémicos de cada territorio. Esto, a su vez, dificulta la obtención de resultados o respuestas *universales* en términos positivistas.

En mi revisión, confirmando por lo menos parcialmente aquello que he afirmado sobre la caracterización ideológica/cosmológica que se hace del trabajo como mero *medio* o *instrumento* para la agricultura de base agroecológica, pude constatar que, en primer lugar, suelen ser más frecuentes las investigaciones sobre *renta* y *rendimiento* como forma de permitir la continuidad –o la *sostenibilidad económica*– de la práctica productiva. Luego aparecen las investigaciones sobre la *demanda* o *intensidad* de trabajo necesario para la sustentación de las prácticas agrícolas de base agroecológica, siempre presentadas en comparación con el trabajo realizado en la agricultura convencional. Por último, aparecen otros temas diversos y variados, como la *organización del trabajo*, la *ergonomía*, la *satisfacción laboral* y otros que, de tan escasos, parecen servir más a la sugerencia de cuestiones a ser investigadas que a la realización de una sistematización analítica con contenido menos restrictivo y localizado. Resalto también, antes de entrar en los aspectos investigados, que mucho de lo que he encontrado –tal vez en la mayoría de los textos– se refiere no a la agroecología específicamente, sino a la *agricultura orgánica* u otra especie del género *agricultura ecológica*, lo que hace que una eventual extensión de conclusiones –cuando haya alguna– pueda proporcionar algunas contradicciones adicionales.

Para empezar a discutir los hallazgos de la revisión, he constatado que los aspectos socioeconómicos más tratados en las investigaciones, como he afirmado anteriormente, han sido la *productividad* y la *renta*, que inseparablemente se relacionan. La *renta* es un requisito fundamental para posibilitar el propio proseguimiento de los procesos de transición agroecológica y actúa como un factor determinante en el convencimiento de los agricultores para el cambio de sus prácticas productivas, cuando estas no ocurren simplemente como resultado de la escasez de insumos, como ha pasado de forma drástica con la transición agroecológica cubana, por ejemplo³¹⁸. Conforme he

³¹⁸ Tras el fin del régimen soviético, Cuba sufrió una inmediata e intensa escasez de recursos derivados de los combustibles fósiles, en especial los fertilizantes, que hasta entonces eran importados de la U.R.S.S. (también se produjo escasez de maquinaria, especialmente de tractores, que fueron sustituidos parcialmente por la tracción animal). Este hecho obligó a Cuba a realizar una amplia e inmediata transición agroecológica para garantizar la seguridad alimentaria de la población. La transición agroecológica cubana ha sido señalada como un modelo a investigar, incluidas sus deficiencias, para la construcción y diseño de futuras y necesarias transiciones ecosociales en sentido amplio, que deberán afrontarse en el presente "siglo de la gran prueba". Esta transición agroecológica ha estado acompañada de intensos cambios socioeconómicos, como la descentralización de las unidades productivas, anteriormente fuertemente centralizadas por el Estado cubano, lo que ha resultado, a su vez, en la descentralización de la organización del trabajo en gran parte de las fincas cubanas. Entre las numerosas investigaciones sobre el tema, destaco la tesis doctoral de Santiago Muíño (2015).

apuntado en el capítulo anterior, a este tema suele haber respuestas distintas, pero, de forma más frecuente, de la literatura se puede concluir que la *productividad* –por hectárea– en las fincas agroecológicas suele ser mayor que en la agricultura convencional, especialmente cuando se toma en consideración toda la diversidad de producción y no solo se compara la producción de un único cultivo entre sí. La *rentabilidad*, sin embargo, no necesariamente acompaña la productividad y puede ser menor.

D’Annolfo et al. (2017), en su revisión bibliográfica sobre el desempeño social y económico de la agroecología, al analizar 17 artículos científicos revisados por pares, además de constatar que son raras las investigaciones sobre el tema, concluyeron que existen evidencias de que la agroecología contribuye al incremento del *capital financiero* de los agricultores, aunque no haya investigaciones suficientes para evidenciar algún beneficio en términos de incremento de *capital humano* y *capital social*³¹⁹. Los autores, por otro lado, afirman que no encontraron evidencias suficientes para una serie de indicadores socioeconómicos, incluyendo indicadores sobre *demanda* y *productividad del trabajo*³²⁰.

Específicamente en el estado de Santa Catarina, Brasil, donde se centra nuestra investigación empírica, un grupo de investigadores de la EMBRAPA concluyó, con base en datos de 2006, que la agricultura orgánica es practicada por el 2% de los establecimientos agropecuarios catarinenses –y un 1,75% del total en Brasil– y que la renta anual de estos establecimientos equivalía a un 44,45% del rendimiento de los establecimientos convencionales³²¹ (Gazzola et al., 2014). No obstante, esta investigación

³¹⁹ Categorías conceptuales utilizadas por los autores.

³²⁰ “Due to the small number of observations available for labour demand and labour productivity, these two indicators have not been included in the statistical analyses (...). Data have not been found for the following indicators: (i) percentage of farmers incorporating agroecological approaches; (ii) income stability; (iii) recognition/assessment of transition costs; (iv) access to the market developed for the products of agroecology; (v) number and quality of registered groups; (vi) presence of formal procedures/rules for allowing stakeholders to influence decision-making. The focus of the selected papers is on the amount of output produced by farmers with respect to crop harvest levels or profitability, which is relevant to this analysis but tends to emphasize economic trends rather than social aspects. Moreover, the indicators listed above are not observable in the short-term and require long-term research, which implies another type of investment in terms of research funding” (D’Annolfo et al., 2017, p. 7).

³²¹ También concluyeron los investigadores que el 11% de los establecimientos orgánicos están dirigidos por mujeres, en contraste con el 1% de la agricultura convencional. Esto se alinea con los planteamientos de Shiva (2016): “women feed the world”. Este número relativo, diez veces superior, seguramente aumentaría si se consideraran únicamente los establecimientos donde se practica agricultura de base agroecológica, incluyendo la agricultura de subsistencia, y no todos los orgánicos en general. Otras investigaciones respaldan esta conclusión, apuntando a índices mayores de participación y dirección de las mujeres en las conversiones orgánicas y agroecológicas en comparación con la agricultura convencional, como es el caso de Karam (2004), por ejemplo.

tiene serias limitaciones: en primer lugar, al trabajar con datos de 2006, no tienen en cuenta la reciente pujanza y el rápido crecimiento de la producción y consumo de productos orgánicos y agroecológicos, así como la multiplicación de mercados, redes de venta y apoyo, ferias, etc.³²² En segundo lugar, al tratar específicamente de la producción orgánica –y no de la agroecológica– no puede captar las especificidades de esta rama con sus formas específicas de producir y vender, incluyendo redes, ferias y mercados específicos³²³.

Galt (2013), basado en una investigación realizada en campo en 54 fincas que funcionan a través de un esquema de “CSA – Community Supported Agriculture”³²⁴ en el estado estadounidense de California, además de afirmar que solo un pequeño número de agricultores consigue un “salario decente” por su labor, ha constatado que el retorno financiero de los agricultores puede variar impresionantemente: “First, there is an incredible range in the return to CSA farmers’ work. The maximum is \$150,000, while the minimum is \$0 and is much more common. (...) Second, a small number of farmers make a decent salary from their operations” (Galt, 2013, p. 16-17).

Altieri et al. (2012a), a su vez, al analizar el tema dentro del contexto latinoamericano, afirman que las evidencias apuntan a una mayor *productividad* de la

³²² El estudio de Gazzola et al. (2014) se ha fundamentado en el censo agropecuario de 2006 realizado por el “IBGE – Instituto Brasileño de Geografía y Estadística”, es decir, se basa en una encuesta realizada hace 16 años, cuando la producción y comercialización de productos orgánicos tenía una escala nacional e internacional considerablemente menor. De hecho, considerando únicamente el periodo entre 2012 y 2013, el número de productores orgánicos en Brasil creció un 22%, pasando de 5.500 a 6.719 productores (Gazzola et al. 2014). En este sentido, CEPA (2019) afirma que el número de fincas orgánicas certificadas se triplicó en la última década en la provincia de Santa Catarina. Por su parte, Vilela et al. (2019) informan que, en julio de 2017, ya había 15.856 unidades productivas registradas en el registro nacional de productores orgánicos..

³²³ Es importante resaltar, por otro lado, que, a pesar de la existencia de un registro nacional oficial de productores orgánicos, no existe un registro análogo de productores agroecológicos, lo que dificulta la generación de estadísticas. Además, los registros oficiales que podrían facilitar la elaboración de estadísticas laborales enfrentan una dificultad adicional: el “CNAE – Código Nacional de Actividad Económica” no permite clasificar la actividad como agroecológica, orgánica o incluso agro-diversa, ya que no incluye estas opciones en su catálogo. El CNAE permite clasificar el establecimiento como productor de arroz, soya o maíz, por ejemplo, pero no hay una categoría específica para los establecimientos donde se desarrollan cultivos diversificados, sin que prevalezca uno de ellos. De la misma manera, no existe una distinción específica en el “CBO – Clasificación Brasileña de Ocupaciones” que permita identificar a los trabajadores y empleados en la producción agroecológica u orgánica.

³²⁴ Como ha planteado el propio autor, el concepto de CSA es amplio y abarca un conjunto de experiencias distintas. Sin embargo, puedo resumir que, de manera general, se refiere a aquellos tipos de producción y comercio donde se establece una alianza directa entre los productores y los consumidores en la producción de alimentos agroecológicos u orgánicos. Un principio general es que los consumidores asumen, en distintos niveles según cada una de las configuraciones acordadas, los riesgos del negocio. He verificado en campo en Brasil que, en algunos casos similares, los consumidores pueden ser denominados como “co-agricultores”.

agricultura de base agroecológica con relación a la convencional, listando una serie de ejemplos en América Latina:

Increasing evidence shows that most peasant systems are productive despite their low use of chemical inputs. In the Amazon, the Kayapo yields are roughly 200% higher than colonist systems and 175 times that of livestock. Generally, agricultural labor has a high return per unit of input. The energy return to labor expended in a typical highland Mayan maize farm is high enough to ensure continuation of the present system. To work a hectare of land, which normally yields 4.2 G calories, requires some 395 h; thus, an hour's labor produces about 10.7 M calories. A family of three adults and seven children eat about 4.8 G calories of maize per year, thus current systems provide food security for a typical family of five or seven people. Also in these systems, favorable rates of return between inputs and outputs in energy terms are realized. On Mexican hillsides, maize yields in hand-labor dependent systems are about 1,940 kg/ha, exhibiting an output/input ratio of 11:1. In Guatemala, similar systems yield about 1,066 kg/ha of maize, with an energy efficiency ratio of 4.84. Yield per seed planted vary from 130 to 200. When animal traction is utilized, yields do not necessarily increase but the energy efficiency drops to values ranging from 3.11 to 4.34 (Altieri et al., 2012a, p.5)³²⁵

Altieri et al. (2012a) correlacionan este aumento de *productividad* con el incremento de la *renta* líquida de los productores en algunos casos localizados en Brasil y Filipinas. Los autores –así como gran parte de la bibliografía consultada– relacionan parcialmente este aumento de la renta a la reducción de gastos con insumos externos comprados en el mercado, en especial el gasto con los agrotóxicos. Sin embargo, es necesario tener cierta cautela cuando se discute el tema, pues existen innumerables variables –locales y globales– que tienen la capacidad de influir en el aumento o disminución de la renta de las fincas³²⁶.

³²⁵ Los ejemplos de Altieri et al. (2012a) ilustran la capacidad productiva de la agroecología, pero resalto que no todas las investigaciones consultadas llegan a la misma conclusión. En algunos casos, la menor productividad debe ser compensada, por ejemplo, a través de precios diferenciados en el mercado para productos orgánicos, lo que permite incrementar la renta. Este es un problema que enfrenta la agroecología cubana, que, como hemos mencionado, carece de la posibilidad de establecer precios diferenciados.

³²⁶ “El resultado de la interacción entre características endógenas, tanto biológicas como ambientales en el predio agrícola y de factores exógenos tanto sociales como económicos, generan la estructura

Un aspecto importante encontrado en algunos de los textos consultados, incluso a veces acompañado de datos empíricos, es que en las prácticas agroecológicas y orgánicas suele ocurrir, de manera considerablemente más intensa, la diversificación de los ingresos, es decir, la dedicación de los agricultores a otras actividades en horarios distintos, lo que los textos definen como *off-farm work*. Algunos autores, como Blesh y Wolf (2014), analizan esto positivamente, no como debilidades, sino como “estrategias creativas” para “re-incrustar la agricultura en las esferas sociales y ecológicas”³²⁷. El ejercicio de trabajo adicional fuera de la finca ciertamente hará que la propia *organización del trabajo* en la unidad productiva se piense y se practique de forma específica para ello.

Finalmente, cuando se habla de *renta y productividad* en la agroecología, me parece necesario reflexionar también sobre los propios parámetros utilizados habitualmente para medir eficiencia y productividad del trabajo y de la tierra, pues pueden servir a la perpetuación del modelo convencional como resultado de una *colonialidad del saber*, incluso al no incluir en las cuantificaciones aspectos relacionados con los riesgos resultantes de los cambios climáticos y ambientales a medio y largo plazo³²⁸. Como no es mi objetivo pormenorizar las discusiones sobre la renta, sino verificar la tensión que su necesidad proporciona con respecto a los procesos de creación de subjetividades e imaginarios sociales en el trabajo agroecológico, no pretendo agotar la discusión sobre todas las variables, pero cito fundamentalmente algunas de mayor relevancia para la investigación, que deberán ser tratadas específicamente en cada estudio empírico de caso por mi investigado: la *fluctuación de los precios en el mercado* (tanto de los insumos como de los cultivos) y la existencia de precios diferenciados – *precios premium*³²⁹; la

particular del agroecosistema. Por esta razón, a menudo es necesaria una perspectiva más amplia para explicar un sistema de producción que está en observación” (Altieri et al., 1999, p. 18).

³²⁷ “Rather than viewing these income diversification activities as indicating a ‘failure’ to succeed financially at farming, we can interpret them as creative strategies for re-embedding agriculture into social and ecological spheres” (Blesh y Wolf, 2014, p. 7-8). Es necesario, sin embargo, investigar en cada caso concreto si estas “estrategias creativas”, y especialmente los discursos que las elogian, no estarían también representando un refuerzo neoliberal de la autoexplotación del trabajo.

³²⁸ Altieri et al. han así descrito el problema: “Otro resultado importante de gran parte del trabajo sobre los sistemas nativos de producción es la idea que se necesitan diferentes nociones de eficiencia y racionalidad para comprender los sistemas nativos de campesinos. Por ejemplo, la eficiencia de producción por unidad de labor invertida, más bien que una simple relación de rendimiento por áreas es básica para la lógica de producción de muchos cultivadores del Tercer Mundo. Las prácticas que se centran en evitar riesgos, puede que no sean tan rendidoras a corto plazo, pero pueden ser preferibles a opciones de uso de tierras altamente productivas pero que tienen mayores riesgos” (Altieri et al., 1999, p. 27).

³²⁹ Santiago Muiño (2015, p. 428) afirma, en este sentido, que el establecimiento de un mercado diferenciado con precios superiores para productos orgánicos ha sido la forma preponderante mediante la cual la agroecología ha logrado responder a la lógica capitalista de devaluación continuada del precio

configuración local, regional e incluso global de los mercados para los cultivos agroecológicos; el *apoyo institucional*³³⁰ de organizaciones estatales y paraestatales; el *mercado* y el *acceso a la tierra* en cada localidad (probablemente el ítem más importante en muchos países³³¹) y la *configuración del mercado de trabajo y la oferta de mano de obra* local. Es sobre este último punto que paso ahora a tratar.

Uno de los aspectos centrales en las discusiones de carácter socioeconómico sobre las transiciones agroecológicas es, por tanto, la *demandas de trabajo*. El anuncio político predominante y hegemónico, incluyendo los textos “clásicos” fundacionales de la ciencia agroecológica, es que la agricultura de base agroecológica, además de ser intensiva en conocimiento –*knowledge intensive*– es intensiva en trabajo –*labor intensive*–. De un modo general, el argumento utilizado predice que la reducción en la utilización de insumos externos es compensada, en las transiciones agroecológicas, con el incremento de la intensidad de trabajo y de conocimiento en las fincas. Es decir, los procesos productivos externos –o *externalizados* en la modernidad capitalista y especialmente después de la revolución verde– son nuevamente internalizados en cada unidad productiva o red de unidades (sea la finca, las redes de productores asociados, las cooperativas, etc.). Además del trabajo considerado directamente productivo, la mayor carga de trabajo también puede ser añadida comúnmente por actividades comerciales que también son internalizadas, como la participación en ferias orgánicas y agroecológicas,

de los alimentos: “En el caso de la agroecología su ‘atraso tecnológico’ resulta especialmente contraproducente en la medida en que el abaratamiento progresivo de la comida es uno de los mecanismos estructurales que tiene el capitalismo para reducir el precio de la reproducción de la fuerza de trabajo y así aumentar la explotación indirecta (y con ella la plusvalía y los beneficios empresariales). Por su propia esencia, y sin una intervención externa que apunte en otra dirección, la agroecología en competencia con la agricultura industrial estaría, en el capitalismo, destinada a no prosperar. Esto es un fenómeno objetivo inherente a las condiciones capitalistas de producción, que se describe sin prejuzgar su idoneidad social o racionalidad ecológica, que es muy escasa y nula respectivamente. Sin embargo la agroecología en los países capitalistas avanzados ha conseguido salvar la trampa de su descapitalización tecnológica generando un mercado diferenciado del producto alimentario convencional”.

³³⁰ Lampkin y Padel hacen hincapié en la necesidad de precios premium o políticas de apoyo para la producción orgánica: “Unless all farmers are required to abandon potentially harmful practices, this process of “internalizing” social and environmental costs can only be sustained in a competitive environment through the market (premium prices) or through agricultural policy support” (Lampkin, 1994, p. 439).

³³¹ Galt (2013, p. 2) define así el problema: “In particular, capitalization of land prices drives alternative production practices toward industrial-style farming, as farmers need to maximize returns. One consequence is that much organic agriculture in California has adopted “input substitution” rather than agroecosystem redesign as a strategy for fertility and pest management”. Parodi (2018), en una reciente investigación empírica sobre la transición agroecológica en la producción horticultural en la región metropolitana de Buenos Aires, señala que el estatus jurídico de los agricultores en relación con la tierra tiene una importancia decisiva para la efectividad de dicha transición.

el trato directo con los consumidores, la preparación de canastas agroecológicas, la producción de *marketing* digital y la gestión de redes sociales, etc.³³². Estas son tareas que varían mucho según las formas de comercialización de la producción³³³, pero tienden a añadir más necesidad de trabajo humano.

Una importante consideración es que esta mayor *demandas de trabajo* es una de las características que permitiría a la agroecología ser considerada como un paradigma en los debates sobre la transición ecosocial en general, en lo que se refiere a su aspecto laboral. Riechmann (2013, p. 39-40), por ejemplo, así lo afirma:

Si disminuimos nuestro uso de energía primaria, ¿no tendremos que trabajar más, incluso en una sociedad austera? Veamos qué ocurre en un caso paradigmático: la agricultura ecológica. Si la agricultura ecológica presenta algún problema social en las sociedades industriales avanzadas es precisamente que *exigiría mucho más trabajo humano*: trabajo agrícola que hemos dejado desvalorizarse y degradarse imparablemente en los años de la “revolución verde”. El problema de la agricultura ecológica no son los rendimientos, equiparables a los de la agricultura química convencional (...), sino el mayor esfuerzo humano que exige cultivar apoyándose en la biodiversidad y la materia orgánica, en lugar de en el monocultivo y la agroquímica.

³³² Aubry et al., (2011, p. 24), al investigar circuitos cortos de comercialización de la producción agrícola a través de canastas en algunas regiones francesas, señalan que: “Diversification et activité commerciale se conjuguent pour requérir en circuits courts une charge globale en travail très élevée, expliquant la forte main-d’œuvre. Cette charge est encore l’objet de peu de données quantifiées précises : de premiers ordres de grandeur indiquent en *Amap - Associations pour le maintien d’une agriculture paysanne* - un ratio moyen de 2 ha et 2 personnes à temps plein pour 50 à 60 paniers hebdomadaires, avec des économies d’échelle (exploitations de 8 à 10 ha avec 7 à 9 pleins temps fournissant quelque 500 paniers hebdomadaires) [La diversificación y la actividad comercial se combinan para requerir una carga de trabajo global muy alta en circuitos cortos, lo que explica la gran cantidad de mano de obra. Esta carga es todavía objeto de pocos datos cuantificados precisos: los primeros órdenes de magnitud indican en “Amap - Asociaciones para el mantenimiento de la agricultura campesina” una relación media de 2 ha y 2 personas a tiempo completo para 50 a 60 canastas semanales, con economías de escala (fincas de 8 a 10 ha con 7 a 9 trabajadores a tiempo completo proporcionando unas 500 canastas semanales)].

³³³ Por ejemplo, a través de mercados orgánicos y agroecológicos, que pueden variar en virtud de la escala —desde redes internacionales hasta pequeños mercados familiares locales—, así como de la venta directa a consumidores, que también puede adoptar diversas formas, como la comercialización de canastas semanales o quincenales, la venta por demanda libre o la participación del productor en ferias sin intermediarios. Además, se incluyen esquemas de comercialización en asociación entre productores y consumidores, que pueden tener múltiples configuraciones, así como la participación en programas estatales de compra de alimentos para instituciones públicas, como, por ejemplo, las escuelas infantiles. Cada forma específica de comercialización influirá en el modo de organización del trabajo, ya sea en cantidad o en calidad.

Esta característica del aumento de la demanda de trabajo como definidora del trabajo en la agroecología –y la agricultura ecológica en general– es planteada de forma francamente predominante por distintos autores y organizaciones sociales. Es el caso, por ejemplo y también desde España, de Ecologistas en Acción, que suponen un aumento del 20% en la mano de obra en comparación con la agricultura convencional (Reyes et al., 2019). Del mismo modo, Gliessman y Rosemeyer (2010), basados en investigaciones realizadas por otros autores, afirman que en los sistemas de producción de granos orgánicos la demanda de trabajo suele ser un 35% mayor que en la agricultura convencional; y que en los sistemas orgánicos en general la demanda de trabajo es un 15% mayor de media, variando entre un 7% y un 75% en casos individuales. Morison et al. (2005), a su vez, en una encuesta realizada en 1144 fincas en el Reino Unido y la República de Irlanda, han constatado que la agricultura orgánica “provee” más trabajo que la agricultura convencional, aunque la cantidad de trabajo varía mucho en cada finca en virtud de variables como la configuración de cada agro-sistema, el tamaño de cada finca y la región en la que se encuentra. Bottazzi et al. (2020) afirman que una revisión de la literatura en Europa realizada hace 20 años mostró que la agroecología requiere alrededor de un 12% más de trabajo. Finley et al. (2018) concluyeron que algunos estudios indicaron que la agricultura orgánica en las provincias estadounidenses de Maine, Nueva Jersey, Washington, Iowa, Pensilvania y California necesita entre un 7% y un 75% más de trabajo que la agricultura convencional³³⁴. Funes-Monzote et al., (2009), en una investigación empírica realizada en 93 fincas cubanas durante un año, concluyeron que la intensidad del trabajo es “significativamente más alta” en las fincas “convertidas” a los sistemas mixtos de agricultura (“Mixed Farming Systems – MFS”), caracterizadas por la diversidad productiva en términos agroecológicos: el trabajo humano realizado en estas fincas puede representar un porcentaje del total de input de energía hasta cinco veces superior al realizado en las fincas “no-convertidas”. Distintos otros autores concluyen lo mismo, entre ellos Jansen (2000), Pretty et al. (2003), Pretty (2005), Green y Maynard (2006), Tripp (2006), Teixeira et al. (2009), Aubry et al. (2011), Lampkin et al., (2015), Navarrete et al. (2015) y Timmermann y Félix (2015).

Esta necesidad de *más trabajo*, curiosamente, consolida dos argumentos en sentido opuesto: uno favorable y otro desfavorable a la agroecología. Por un lado, la mayor demanda de trabajo podría promover la agroecología en la medida en que

³³⁴ Los autores, sin embargo, afirman en su artículo que son escasos los estudios realizados sobre el tema.

contribuiría a reducir el desempleo estructural característico de las sociedades capitalistas modernas. La renta generada por este nuevo personal trabajando en la agroecología podría, a su vez, contribuir a generar demanda y mejorar indicadores económicos, actuando, desde miradas keynesianas y neokeynesianas, como una especie de medida anticíclica para enfrentar las crisis económicas³³⁵. Por otro lado, la necesidad de más trabajo puede ser vista como un obstáculo, especialmente desde las perspectivas individuales de los productores, ya que podría reducir la productividad del trabajo y, consecuentemente, la renta³³⁶, principalmente en aquellos lugares donde no hay un número suficiente de trabajadores para ejecutar todas las tareas y/o cuando hay necesidad de contratar mano de obra asalariada, cuyo precio es más alto en comparación con el de los insumos externos de la agricultura convencional³³⁷. El exceso de trabajo también

³³⁵ La posibilidad general de, en términos de políticas públicas, aumentar la "protección ambiental/ecológica" con un respectivo incremento en el número de empleos ha sido una pauta constante de los debates ecosociales contemporáneos, fundamentando, por ejemplo, distintas propuestas de los "green new deal" y la creación de "empleos verdes". Hird (1997) evidenciaba, a finales de la década de 1990, un cambio en los términos de los debates ecosociales, reconociendo que en ese período se transformó la percepción sobre la relación entre la protección ambiental y la creación de empleo, abandonando así la noción de que ambas dimensiones eran mutuamente excluyentes.

³³⁶ Según Oliveira (2009), el aumento drástico en el uso de energía fósil ha permitido que la cantidad de agrotóxicos utilizados en la mayoría de las fincas sea diez veces superior a la de 1950, lo que ha contribuido en gran medida al "increíble aumento de la productividad del trabajo en la agricultura" durante el último siglo. Sin embargo, Oliveira describe cómo este mismo proceso termina perjudicando especialmente a los pequeños agricultores: "Além da maior diferença na produtividade do trabalho criada pelas fazendas industriais, a maior disponibilidade de mão-de-obra barata resultante também é um fator importante em exacerbar a tendência de queda dos preços agrícolas. Esse processo alimenta e agrava a si mesmo; enquanto mais e mais fazendas são empurradas abaixo de seus limites de renovação, a produção e o trabalho barateiam, e assim mais pequenos agricultores ficam incapazes de competir e entram em crise" **[Además de la mayor diferencia en la productividad laboral creada por las hincas industriales, la resultante mayor disponibilidad de mano de obra barata también es un factor importante que exagera la tendencia a la baja de los precios agrícolas. Este proceso se retroalimenta y se agrava; a medida que más y más fincas son empujadas por debajo de sus umbrales de renovación, la producción y la mano de obra se vuelven más baratas, y más pequeños agricultores pierden la capacidad de competir y entran en crisis]** (Oliveira, 2009, p. 79).

³³⁷ El argumento de Lampkin et al., (2015, p. 72) ilustra esta paradoja: "A common objection to many agroecological approaches is their perceived need for increased labour (...). Labour has a cost that many farmers are keen to minimize, and increasing labour productivity is seen as an important driver for economic growth. Higher labour requirements may, therefore, be seen as a disadvantage. At the same time, generating employment for the rural economy is a key objective of rural development policy and also seen as one of the potential additional benefits of agroecology and organic farming (...), particularly if the financial returns generated also contribute to enhanced labour incomes or if opportunities for other members of the farm family are created". Dupré et al. (2017) reconocen, a su vez, que la oferta de mano de obra es fundamental para la diversificación de los cultivos.

podría llevar a los agricultores a reducir la diversidad y a especializarse nuevamente, retrocediendo así las transiciones agroecológicas iniciadas³³⁸.

Sin embargo, a partir de la revisión bibliográfica realizada, no me parece posible concluir de forma generalizada que la agricultura agroecológica se traduzca necesariamente en más trabajo. Las investigaciones consultadas, en general, cuando afirman la necesidad de más trabajo, no lo correlacionan con evidencias empíricas y, cuando lo hacen, utilizan contextos estrictamente locales, limitándose a los casos investigados y/o tratando específicamente algunos tipos de cultivo y técnicas que, conforme he destacado a lo largo del texto, pueden variar en gran medida, así como también pueden variar las formas de comercialización, etc. Algunas investigaciones apuntan en sentido opuesto, concluyendo que algunas prácticas agroecológicas pueden efectivamente resultar en un ahorro de trabajo. Es lo que reconocen D'Annolfo et al. (2017) en su revisión bibliográfica sobre el tema, afirmando que el cambio de los modos convencionales de labranza a sistemas “conservacionistas” y el cambio de la siembra convencional a la “siembra directa” ocasionan una reducción considerable del trabajo humano³³⁹. Fuentes Llanillo et al. (2020), de forma general y fundamentándose en investigaciones empíricas, concluyen que la “agricultura conservacionista” es menos intensiva en trabajo, ya que elimina las operaciones de preparación del suelo y reduce las de deshierbe, liberando tiempo para que los agricultores se dediquen a cuidar de sus familias, diversificar la producción y, eventualmente, añadir valor procesando sus propios productos³⁴⁰. Sims et al. (2009), a su vez, explican que la “agricultura conservacionista” tiene el potencial de economizar energía y tiempo de trabajo, además de reducir el número

³³⁸ “Farmers explained how they needed to adjust their system because of work overload by re-specialising production, which means reducing the number of crops farmed (...). Such re-specialisation often goes hand-in-hand with the reorientation of sales outlets, and/or happens in partnership with other farmers, on the basis of the complementarity between the farmers’ respective crops to supply common outlets. Adjustments can also relate to the organization of farming and commercial activities so as to synchronise their different rhythms, in order to alleviate the intensity of the work” (Dupré et al., 2017, p. 407).

³³⁹ “Changing traditional tillage systems into conservational tillage, which may include no till, strip till, ridge till and mulch till, is an effective factor in decreasing diesel fuel energy consumption because of the resulting decrease in tillage operations, change in irrigation methods and reduction in human labour (...). Direct seeding, which is in many cases associated with zero tillage and mulching, makes CA considerably less labour intensive than conventional farming and more cost-effective (D’Annolfo et al., 2017, p. 8).

³⁴⁰ Los autores realizan incluso un análisis de género para examinar esta reducción en el tiempo de trabajo: “Women reported reduced labour and labour intensity, especially for weeding, the time saved was then used on other crops, vegetable gardens or other income generating activities, extra income to pay school fees, buy school clothes, school books, household items and improve their children’s nutrition especially with the inclusion of groundnuts and soybeans in the diet and enable them to buy productive assets such as livestock or fertilizers” (Fuentes Llanillo et al., 2020, p. 12).

de tareas penosas³⁴¹. Guthman (2004, p. 53) relata que el sistema de cultivo secuencial reduce “sustancialmente” la demanda de trabajo. Mhlanga et al. (2016) concluyen que la técnica de “competición de cultivos” puede reducir la demanda de trabajo relacionada con el control de “plagas”. Kruidhof et al. (2011) y Navarro-Miró et al. (2019) muestran que también la técnica de cobertura de suelo puede disminuir la demanda de trabajo dedicada al control de “plagas”. Stratton et al. (2021)³⁴², al investigar transiciones agroecológicas en fincas donde el monocultivo de tabaco ha sido sustituido por diversidad agroecológica en el estado de Santa Catarina en Brasil, concluyeron que en la etapa de transición las condiciones de trabajo son peores y la renta suele ser menor, pero, una vez que se consolida la transición agroecológica, la carga de trabajo y la renta –en términos de horas de trabajo per cápita– vuelven a los patrones iniciales y la calidad del trabajo y la seguridad ocupacional mejoran considerablemente³⁴³.

Algunas investigaciones que se refieren específicamente a la *agroforestería* concluyen que ciertas técnicas y prácticas pueden inducir la reducción del tiempo de trabajo, especialmente después del periodo inicial de formación de los sistemas agroforestales, cuando las especies leñosas ya están crecidas (lo que lleva en promedio cinco años), pues las interacciones entre los seres vivos –y el *trabajo de la naturaleza*– podrían sustituir, en alguna medida al trabajo humano³⁴⁴. Ajayi et al. (2009), en su investigación empírica sobre la agricultura de base agroforestal en Zambia, han concluido, por ejemplo, que las evidencias no concuerdan con la noción común de que las prácticas agroforestales son más intensivas en trabajo. Sims et al. (2009) afirman que la agroforestería no proporciona necesariamente un ahorro de trabajo, pero reconocen que

³⁴¹ “Conservation Agriculture is a potential solution to save energy and labour as well as reduce drudgery in both these scenarios. CA overcomes the critical labour peaks of land preparation and weeding by planting directly into mulch or cover crops, with weed control being achieved by soil cover as well as by hand tools and herbicides”. (Sims et al., 2009, p. 11).

³⁴² La investigación de Stratton et al. (2021) es la primera, y probablemente la única, en demostrar cómo las prácticas de gestión agrícola impactan los ingresos y las condiciones laborales en las fincas durante las distintas etapas de la transición agroecológica, dentro de una red de agricultores y un entorno institucional de apoyo en el sur de Brasil.

³⁴³ Es importante resaltar, sin embargo, que el cultivo convencional de tabaco en la provincia de Santa Catarina requiere una intensidad de trabajo mayor en comparación con otros monocultivos convencionales en general.

³⁴⁴ “A reduction in the use of labour could be the result of the same biological interactions if the labour input is clearly related to the amount of land. Other labour savings may be obtained because of a positive interaction between the trees and the human component in the system (shading) resulting in an improved labour efficiency. Savings in labour may also be obtained as a result of combining labour activities, e.g., grazing and fuelwood collection” (Hoekstra, 1987, p. 294).

algunos tipos de cultivos promueven la reducción del trabajo, como es el caso del tiempo necesario para actividades de control de plagas. Etienne y Rapey (1997), al tratar sobre la agroforestería en Francia, explican que los productores utilizan los árboles como forma de obtener forraje de verano de buena calidad, para evitar el almacenamiento de heno y, en consecuencia, “ahorrar tiempo de trabajo”.

Podemos percibir, por lo tanto, que, a pesar del anuncio mayoritario —a veces acompañado de evidencias empíricas— del incremento en la demanda de trabajo en las transiciones agroecológicas, también existen evidencias empíricas en dirección contraria. Por supuesto, aquí la propia *diversidad*, como característica fundamental de la agroecología, actúa como un factor que impide la formulación de conclusiones más generales, conforme he apuntado anteriormente. Los contextos ecológicos, sociales y económicos de cada localidad son determinantes en el momento de medir la demanda de trabajo. Factores como el clima, el régimen pluvial, el relevo, la calidad del suelo, el conocimiento de los agricultores, la cosmología local, el acceso a semillas, las exigencias del mercado y el valor de venta de cada producto en los mercados influyen en esta demanda.

Además de las conclusiones ahora apuntadas, una cuestión importante susceptible de ser analizada es que no he encontrado ningún texto que realice un análisis comparativo de la cantidad de trabajo de manera global o sistémica, y no solo en el ámbito de las fincas. En otras palabras, los autores que apuntan a la mayor demanda de trabajo en la agroecología a menudo olvidan la existencia de *trabajo muerto* inserto en los insumos externos que han sido sustituidos y que no surgen simplemente de la nada: la minería, la industria, el transporte y el comercio nacional e internacional de fertilizantes; la producción y el comercio de maquinaria agrícola; la producción y el comercio de combustibles fósiles; y decenas de otras actividades —directas e indirectas— inexorablemente necesarias para que estos insumos puedan llegar a cada finca donde se produce de forma convencional. Tampoco se consideran en los cálculos los trabajos de cuidados necesarios para abordar las enfermedades relacionadas con la utilización de agrotóxicos, tanto por los trabajadores como por los consumidores. El gran número de puestos de trabajo existentes en estas actividades es completamente ignorado en todos los cálculos. Desde la perspectiva de la necesidad urgente de implementar transiciones ecosociales a nivel global, que puedan hacer frente a la *crisis de civilización* mundial, este (estimación de) cálculo se torna imprescindible si se propone comparar

socioecológicamente el paradigma convencional/colonial de agricultura con el paradigma agroecológico³⁴⁵, además de adoptar otros indicadores de evaluación no basados en una racionalidad productivista (bienestar, satisfacción, refuerzo de vínculos comunitarios, etc.).

Por otro lado, podemos reconocer que estas actividades —y puestos de trabajo— entendidas como *trabajo muerto* en la utilización de insumos externos en la agricultura convencional suelen estar relacionadas con el agravamiento de la crisis ecológica, desde el insostenible transporte marítimo internacional de mercancías, representado por sus contemporáneas “carabelas de hierro”, hasta la minería y el consumo de combustibles fósiles, que además suelen desarrollarse a través de formas *degradantes* de trabajo. Por ejemplo, en la minería, que se lleva a cabo fundamentalmente mediante la explotación del trabajo en condiciones extremadamente *precarias* en poblaciones del sur geopolítico, probablemente en situaciones sustancialmente peores que las encontradas, en promedio, en las prácticas agroecológicas alrededor del planeta.

Avanzando en el tema, pero conectado directamente al debate expuesto sobre la *demandas de trabajo*, encontramos diversas discusiones relacionadas con la *calidad del trabajo* en la agroecología. En primer lugar, citamos algunas referencias —no creo que en este caso podría hablar de “discusión”, pues son raras las reflexiones encontradas— al *estatuto del trabajo* en la agroecología: trabajo propio, familiar, de un colectivo autogestionado, asalariado, etc. En principio, la utilización del trabajo limitado de la familia o del colectivo, que suelen tener la propiedad o alquilar la tierra, parece denotar, aparentemente, una mayor “autonomía” (aquí entendida como mayor capacidad de definir por sí mismos las condiciones de trabajo en la finca) en comparación con el trabajo asalariado. Sin embargo, no existen datos empíricos que puedan validar esta afirmación. El uso del trabajo asalariado, mercantilizado y del cual se extrae *plusvalor*, es incluso, en muchas ocasiones, reconocido como moralmente inaceptable³⁴⁶ y, por

³⁴⁵ No es, no obstante, mi objetivo en esta investigación, ya que ello requeriría un extenso trabajo de investigación paralela; por tanto, me limito a plantear la cuestión para futuras indagaciones.

³⁴⁶ Guthman al analizar el “nuevo agrarismo” estadounidense, lo formula de la siguiente manera: “The agrarian ideal is also an owner-operated farm, self-sufficient to the extent that family members provide all the necessary labor, and farm income is sufficient to pay all farm and family needs. (...) hiring outside labor is considered a sort of moral failing. The ecological link is that a diversified cropping system ostensibly smooths labor demands, mitigates market risks, and reduces the need for inputs, thereby improving the possibilities of meeting the condition of family operatorship” (Guthman, 2004, p. 11-12).

tanto, estaría en contradicción con los principios y objetivos de la agroecología como movimiento social. No obstante, la bibliografía consultada relata la necesidad muy frecuente de utilización de trabajo contratado para dar cuenta de la producción en las fincas agroecológicas, especialmente en aquellos casos en los que la producción no es llevada a cabo por un colectivo o cuando no se cuenta con una red local de intercambio de trabajo entre agricultores. Cuando estas condiciones no están presentes, la disponibilidad local de fuerza de trabajo adicional —a un precio que no haga inviable financieramente la producción en las fincas— suele ser una de las condiciones indispensables para la implementación de las transiciones agroecológicas y su posterior continuidad.

Por otro lado, puede ocurrir que las condiciones de trabajo “autoimpuestas” de algunos agricultores agroecológicos, sean efectivamente peores que los patrones establecidos por la legislación laboral para el trabajo asalariado. Lanka et al. (2017), por ejemplo, plantean en su investigación realizada en fincas agroecológicas productoras de café en India, que las empresas comercializadoras que controlan la cadena de valor del producto cultivado pueden extraer indirectamente *plusvalor* del trabajo de los productores, aunque estén autoorganizados en cooperativas, en aquellas situaciones donde no se ha creado la posibilidad de comercialización directa de los productos agroecológicos con consumidores finales³⁴⁷. Galt (2013), a su vez, muestra cómo la “economía moral” de las “Community Supported Agriculture – CSA” puede llevar a algunos productores a acentuar la autoexplotación como forma de agradar a los consumidores, especialmente en momentos de dificultades en la producción (retornaré al tema al final de este capítulo).

De todos modos, tanto para el trabajo autogestionado como para el trabajo asalariado contratado externamente, se han encontrado *condiciones de trabajo* muy distintas en cada región o tipo de producción. Conforme he descrito cuando reflexionaba sobre el tema de la remuneración, las condiciones de trabajo también dependen del

³⁴⁷ “However, as seen through the continued dependence of the co-operative on the Foundation and its marketing company, the coffee farmers are still at the mercy of agribusiness supply chains that control the price of the produce on the farm. The coffee co-operative is providing surplus value to the companies that control the value chain into which it sells its produce, since it has limited avenues to sell its produce directly to the end consumer. Thus, despite the evidence of progress through the use of agroecological methods at the farm level, challenges still remain within the value chain. The emancipatory potential of an agroecological transformation can be considered to be complete when the two most important parts of the food system –consumers and producers–can be directly linked through the development of alternative food networks” (Lanka et al., 2017, p. 1606).

contexto y de las variables locales. No obstante, podemos concluir con seguridad que los procesos de transición agroecológica implican, de todos modos, cambios indispensables en las condiciones de trabajo en cada localidad, empezando por la propia *organización del trabajo*, ya que los procesos de trabajo en la agricultura convencional y aquellos realizados en la agricultura agroecológica se desarrollan a través de tareas considerablemente distintas³⁴⁸. Así, los cambios en lo que convencionalmente se define como “técnica agrícola” suelen afectar y ser afectados por la organización del trabajo en las fincas, y, más allá de esto, las propias demandas del mercado se imbrican en esta red eco-socioeconómica y afectan a la organización del trabajo local.

Como resultado de las transiciones agroecológicas para la organización del trabajo, cito, en primer lugar, una constatación importante encontrada en distintos artículos consultados (que se aplica tanto al trabajo asalariado como al autogestionado): *la agroecología permite, en virtud de la agrobiodiversidad, que el trabajo sea mejor distribuido a lo largo del año*. Las tareas son mucho menos ocasionales que en los monocultivos convencionales, donde el trabajo suele concentrarse en períodos específicos del año, haciendo, por ejemplo, que una gran parte de los contratos de trabajo firmados se realicen mediante contratos temporales. En la agricultura biodiversa, al contrario, la multiplicidad de cultivos exige que diversas tareas se realicen a lo largo de todo el año, ya que los ciclos de cada uno de los cultivos suelen ser distintos. Es lo que afirman, por ejemplo, Funes-Monzote et al. (2009) y Timmermann y Félix (2015).

Aubry et al. (2011), al investigar circuitos cortos de comercialización de productos agrícolas en Francia —no necesariamente agroecológicos u orgánicos— relatan otras consecuencias para la organización del trabajo. Para ellas, la simple diversificación de la producción se traduce, en general, en: a) una necesidad de mayores habilidades técnicas, que implica la adquisición de conocimientos sobre ciclos de cultivo, prácticas de cultivo recomendadas y compatibilidades/incompatibilidades de especies en secuencias de cultivo; y b) una gran complejidad en la gestión técnica, que debe organizar, tanto en el espacio como en el tiempo, la distribución de los cultivos en las parcelas, las

³⁴⁸ Efectivamente, cualquier cambio técnico y/o ambiental, como la introducción de nuevas culturas para fomentar la biodiversidad, genera la necesidad de modificar la actividad laboral y, en ciertos casos, puede influir en toda la dinámica de la organización del trabajo a nivel local. Navarrete et al., (2015) demuestran que la simple diversificación de cultivos puede ser uno de los factores más determinantes que afectan la naturaleza, organización e intensidad del trabajo, llevando a que algunas fincas “sufran” debido a la “gestión extremadamente compleja de los sistemas de cultivo”.

secuencias de cultivo y la gestión técnica de todas estas producciones, así como la asignación de mano de obra entre ellas.

Según las autoras, la simple diversificación de cultivos hace, por ejemplo, que la tarea de aplicación de fungicidas y herbicidas sea mucho más compleja, lo que lleva a algunos agricultores a simplificar el proceso de forma que les permita controlar solo algunas de las “plagas”. A otros, en cambio, les motiva a abandonar el uso de agroquímicos y confiar exclusivamente en la diversidad como forma de control, así como en la tolerancia de los consumidores de los circuitos cortos de comercialización respecto a la apariencia de los productos que han sido atacados por parásitos. Según las autoras:

Ceci donne lieu à une « réorganisation » du travail par rapport à ce que serait l'application de traitements culture par culture: beaucoup de temps est dévolu au travail très qualifié d'observation des cultures (un maraîcher nous a dit y consacrer deux heures par jour en saison), et un travail minutieux manuel d'élimination précoce de feuilles, voire de plantes entières, où des symptômes ont été observés, peut être le corollaire de cette autre façon de gérer les risques parasitaires **[Esto da lugar a una "reorganización" del trabajo con relación a lo que sería la aplicación de tratamientos cultivo a cultivo: se dedica mucho tiempo al trabajo altamente cualificado de observación de los cultivos (un jardinero nos cuenta que dedicaba dos horas por día en temporada), y un minucioso trabajo manual para la eliminación temprana de hojas, o incluso plantas enteras, donde se han observado síntomas, puede ser el corolario de esta otra forma de gestionar los riesgos parasitarios]** (Aubry et al., 2011, p. 29)

Aubry et al. (2011) señalan que la diversificación de cultivos hace que la tarea de planificación adquiera una importancia mucho mayor, si no central, y se vuelva más compleja para la organización de la producción. Esto lleva a algunos agricultores a realizar planificaciones formales documentadas en papel e incluso a utilizar *softwares* internos, para los cuales hay una alta demanda, con el fin de auxiliarles en la organización de los "planes de uso de la tierra". Estos se transforman en planes de carga de trabajo con sus respectivos cronogramas³⁴⁹. En este sentido, los autores afirman que la diversificación

³⁴⁹ Las autoras, sin embargo, afirman que poco se ha investigado sobre el efecto de estas planificaciones en la organización del trabajo productivo agrícola y sobre cómo se realizan las mediaciones entre determinados cultivos específicos y los grupos de cultivos. Por ejemplo, sería relevante indagar si, durante ciertos periodos del año, algunos cultivos reciben tratamiento preferencial o secundario, y si la definición

de cultivos y la comercialización a través de circuitos cortos —determinantes en los procesos de transición agroecológica— generan la necesidad de cambios importantes tanto en la cantidad como en la calidad del trabajo, complicando así la gestión y organización del trabajo en cada finca productiva.

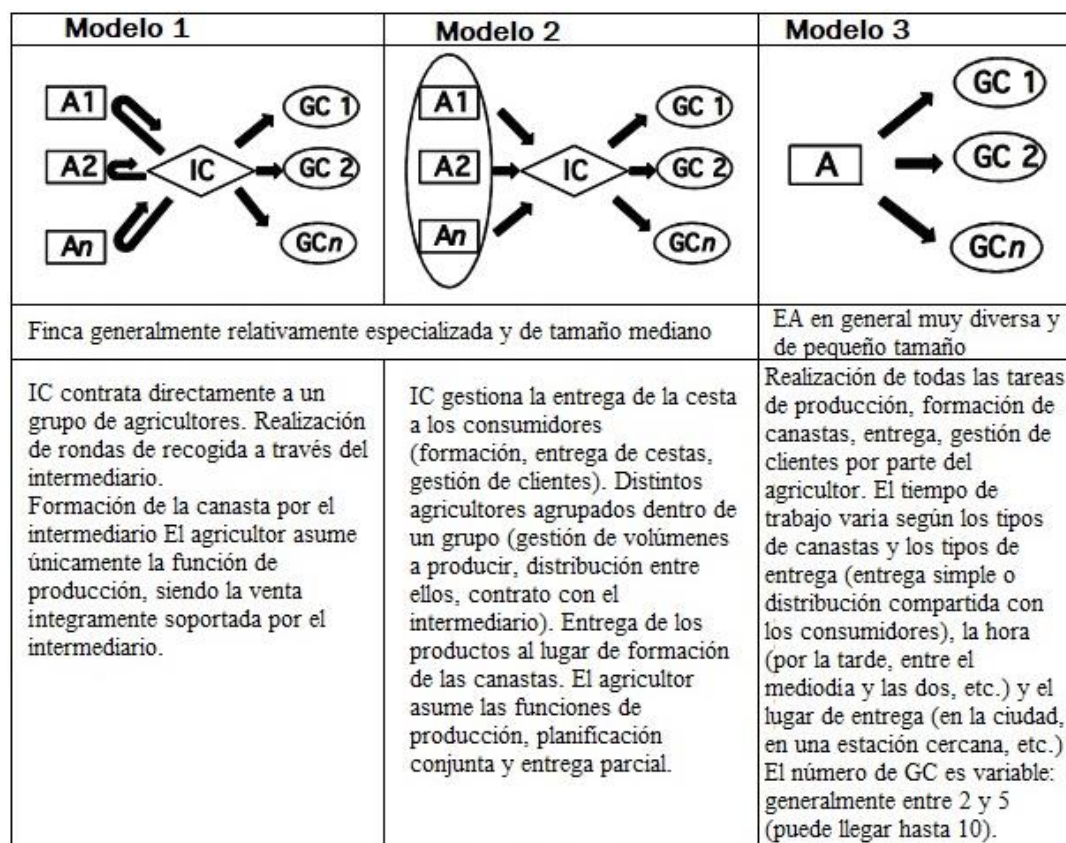
Las transiciones agroecológicas, por lo tanto, exigen que los agricultores respondan a la compatibilidad entre las actividades productivas y comerciales, no solo en términos cuantitativos (la noción de "presupuesto de trabajo"), sino también en términos de habilidades, preferencias e interacciones con la vida familiar. A nivel productivo, las habilidades se desplazan hacia la observación y la gestión de planta a planta, marcando un cambio de lo mecánico y homogéneo a lo manual y basado en la experiencia. Esto puede acentuar las divisiones dentro del colectivo de trabajo, conduciendo a una recalificación real del trabajo y a una nueva coordinación dentro del mismo.

En relación con la organización del trabajo, la literatura consultada también señala otras tareas “no directamente productivas” que pasan a integrar el cotidiano del trabajo en las transiciones agroecológicas. En este *pluriverso* de tareas se encuentran, por ejemplo, actividades de embalaje ³⁵⁰, eventuales procesos de transformación, selección de semillas y actividades de venta. Estas últimas pueden abarcar decenas de tareas específicas relacionadas con la comercialización, como las actividades de comunicación con consumidores directos e indirectos. Esto incluye contactos directos con los consumidores, la realización de publicaciones en redes sociales y grupos en línea de productores y consumidores, donde se suele mostrar desde el cotidiano de la producción hasta la redacción de contenido promocional para la agroecología; la participación y/o organización de ferias agroecológicas; el transporte de los cultivos; la selección y preparación de canastas agroecológicas; entre otras.

de “períodos” mantiene la misma connotación que en la agricultura convencional. La ausencia de respuestas a estas cuestiones en la literatura científica parece estar, al menos en parte, relacionada con la complejidad inherente a la diversificación. Los resultados obtenidos en prácticas agroecológicas en un determinado socio-agroecosistema no suelen ser aplicables de manera homogénea a otros territorios o procesos. En la diversificación agroecológica, los agentes y las interacciones son múltiples y cambiantes. Sin embargo, esto no impide que los agricultores realicen algunas simplificaciones, incapaces de abarcar todo el pluriverso inter-relacional de cada agroecosistema, con el fin de intervenir en el sistema y alcanzar objetivos específicos, como bien apuntan Aubry et al. (2011).

³⁵⁰ “Sack preparation also proves challenging for farmers from a post-cultivation standpoint, as they are accustomed to filling crates or boxes with solely one product to be delivered to the intermediary. Now, they must consider the varying weights of different vegetable varieties, as well as their fragility, when packing them” (Parodi, 2018, p. 5).

La figura de Aubry et al. (2011) muestra, ejemplarmente, cómo la diferenciación puede ocurrir en el contexto de la comercialización directa en circuitos cortos a través de canastas, donde los agricultores asumen, en general, más tareas de comercialización a medida que eliminan intermediarios comerciales:



Abreviaturas: A: agricultor; IC: intermediario comercial; GC: grupo de consumidores. Figura reproducida de Aubry et al. (2011, p. 31), traducida por mí al castellano.

En conclusión, es notable que las transiciones agroecológicas implican cambios significativos en la organización del trabajo en cada unidad productiva. Sosa et al. (2010, p. 67), al analizar el movimiento campesino de la “Asociación Nacional de Agricultores Pequeños – ANAP” de Cuba, realizan una comparación interesante sobre las consecuencias para el trabajo entre la producción convencional y la agroecológica:

La escasez y aspecto rutinario del trabajo agrícola es más notable en el monocultivo convencional, donde las condiciones de trabajo son terribles: el calor sofocante del sol directo, el polvo levantado del suelo desnudo entre las hileras del cultivo y el mareo producido por el olor a agroquímicos. Si a ello sumamos la tendencia a seguir recetas productivas, en vez de usar la creatividad, el trabajo resulta poco atractivo para los y las jóvenes. En cambio, la finca agroecológica tiene sombra, la temperatura a menudo es agradable y

no se levanta el polvo, pues el suelo está cubierto de abonos verdes, *mulch* (restos de cortezas, virutas de madera, paja, conchas, hojas, cascarilla de arroz, etc., por ejemplo) y cultivos asociados. Ningún olor a químico. Pero más allá de eso, el trabajo cautiva la imaginación, engancha mente y creatividad. **En nuestros recorridos y entrevistas encontramos a muchas personas fascinadas – y hasta obsesionadas – con la agroecología. Varios jóvenes, muchachas y muchachos, dijeron haberse quedado en el campo por lo interesante y creativo que resulta su trabajo ahí.** (Sosa et al., 2010, p. 67)

Este relato se alinea con la literatura consultada, que unánimemente sostiene que el trabajo ejecutado en la agricultura de base agroecológica es intensivo en conocimiento *-knowledge intensive-*. En otras palabras, no se ajusta al modelo taylorista/fordista del operario industrial y de la *plantation* colonial (Marquese, 2004), que sigue ritmos precisos y planificados, ejecutando tareas aisladas dentro de una cadena de producción diseñada por técnicos gestores. Estas tareas y ritmos predefinidos suelen establecerse a través de la incorporación de recetas provenientes de los paquetes de semillas transgénicas y agrotóxicos industriales comprados a multinacionales del sector.

Un resultado importante de la necesaria *reorganización del trabajo* en las transiciones agroecológicas, según plantea la escasa literatura consultada y lo expuesto por Sosa et al., es que estas transiciones promoverían ventajas en términos de *satisfacción* para los productores. Esto podría ocasionar incluso mejoras en el *bienestar* y la *salud* en general, ya que los agricultores desarrollarían una relación cualitativamente distinta con su labor y su entorno –tanto humano como no-humano–. Además, se evidencian obvias ventajas en términos de salud y seguridad ocupacional, resultado de la no utilización de productos agroquímicos con altos grados de toxicidad. Cabe destacar que los trabajadores son los más afectados por el uso de agrotóxicos, lo que, sumado a la reducción de accidentes laborales relacionados con el uso de maquinaria agrícola y a una mejor dieta nutricional derivada del consumo de alimentos propios sin veneno, refuerza estos beneficios.

Timmermann y Félix (2015), en su importante texto titulado “Agroecology as a vehicle for contributive justice”, presentan planteamientos y reflexiones que merecen ser mencionadas. Los autores defienden que la agroecología “estimula fuertemente” la “provisión de trabajo con sentido” (2015, p. 3), a ser realizado por trabajadores “calificados”, en contraste con la agricultura convencional, que ha sido históricamente

organizada según preceptos tayloristas, especialmente durante la revolución verde, lo que ha provocado la continua descalificación de los agricultores:

Due to an increased division of labor, conventional agriculture displaced many tasks outside the fields (...). A number of farmers became much more knowledgeable in the technical and scientific dimensions of what now has become conventional agriculture. Agricultural inputs had to be administered and machinery serviced, tasks that demanded new skills. Larger farms needed managers, also requiring new skills. However, these newly demanded tasks were taken over by only a small group as farms grew in size. Hence, when assessing the overall loss of skills within the agricultural workforce it is essential to take into consideration the size of the farm and the amount of labor the cultivated crops require. When a crop needs little attention, a large harvest can be done by a small number of highly skilled farmers relying on the help of a larger number of low-skilled day-workers (...). In these latter cases, when considering the number of skills mastered by the average farmworker, we can indeed speak of a deskilled rural workforce. (Timmermann y Félix, 2015, p. 7)

Según los autores, la agricultura agroecológica requiere trabajadores debidamente calificados, capaces de movilizar soluciones “creativas” o “innovadoras” para las particularidades de cada unidad productiva. Estos trabajadores deben mantener una relación constante con la tierra³⁵¹, y estar atentos a las interacciones entre cultivos, suelo, clima, animales no-humanos y demandas socioeconómicas, con el objetivo de gestionar y potenciar los resultados de estas relaciones, incluida su propia intervención en el manejo.

Timmerman y Félix (2015) concluyen su argumento afirmando que la agroecología promueve el “trabajo con sentido” (*meaningful work*), entendido como aquel que se fundamenta en cinco elementos: a) *adquisición y desarrollo de capacidades*; b) *reconocimiento como pares (recognition as peers)*; c) *influencia mutua*; d) *no-redundancia*; e) *autodeterminación*. En primer lugar, la agroecología, al ser una agricultura intensiva en conocimiento, necesita que los agricultores adquieran y

³⁵¹ Santiago Muíño (2015) y Sosa et al. (2010) señalan que la organización del trabajo agrícola cubano, derivada del modelo soviético centralizado, se basaba en la movilización de brigadas de trabajo temporario para las fincas, lo que implicaba una falta de afiliación permanente de los trabajadores a la tierra. Esta estructura ha sido un obstáculo para la transición agroecológica nacional que tuvo lugar a partir de los años 90 del siglo pasado.

desarrollen *capacidades*. Los métodos agroecológicos obligan a los agricultores a identificar potenciales, variaciones y desórdenes que puedan afectar la producción a largo plazo. Para los autores, la *heterogeneidad* no se percibe como un aspecto negativo a superar en operaciones agrícolas uniformes, sino como una oportunidad para distribuir riesgos, lo que conlleva a diseños de gestión agrícola más complejos. El uso adecuado de capacidades físicas e intelectuales, por ende, conduciría a beneficios dentro del entorno laboral.

En segundo lugar, el *trabajo con sentido* en la agroecología se caracteriza por el *reconocimiento* de los otros agricultores *como pares* (*recognition as peers*), un aspecto vinculado a los elementos de *influencia mutua* y *no-redundancia*. La agroecología ofrece más espacio para un reconocimiento adecuado de los esfuerzos y capacidades de cada trabajador que la agricultura convencional, cuya estructura jerárquica puede obstaculizar contribuciones “ingenuas” o “creativas”. En la agroecología, cada persona es fundamental en el sistema; las tareas previamente depreciadas ganan reconocimiento, y los trabajadores se vuelven menos desechables³⁵², incluso aquellos de mayor edad³⁵³.

Por último, los autores plantean que la agroecología fomenta la *autodeterminación* de los trabajadores, ya que requiere un alto grado de libertad colectiva para decidir cómo se ejecuta el trabajo, lo que se traduce en mayor *satisfacción* laboral y en un *sentido* más profundo del *trabajo*. La dificultad de sustituir a cada persona también refuerza esta autodeterminación, otorgando a los trabajadores mejores poderes de negociación, mientras que la diversidad de cultivos permite una mayor resiliencia frente a variaciones y presiones del mercado, así como la promoción de la autosuficiencia nutricional y la *soberanía alimentaria*. Sin embargo, Timmermann y Félix no presentan

³⁵² “A knowledge-intensive production system makes it much more difficult to replace workers. While this raises self-esteem for the individual workers, it also binds them much stronger to the community. Some may welcome this close bond to the community, but the price of this bond is a limitation of liberties, especially the freedom to migrate. We may consider this a trade-off: a skilled worker becomes bound to a community losing mobility while gaining job securities” (Timmerman y Félix, 2015, p. 24).

³⁵³ “Further, with the exception of tragic accidents, the loss of work capacity comes gradually for skilled laborers. Skilled farmers can still make significant contributions in old age—a noteworthy trait because people put an enormous importance on being able to live from their own efforts” (Timmerman y Félix, 2015, p. 24). Sosa et al., (2010, p. 14), en su investigación empírica sobre la producción agroecológica cubana, afirman que, además de volver el trabajo agrícola más “interesante y agradable, pues cautiva la imaginación”: “[la agroecología] ofrece oportunidades para todos los miembros de la familia. Como resultado de ello, mayor número de jóvenes se quedan en el campo y otros miembros de la familia extendida se vuelven a reunir en la finca. Esto, sin duda, contribuye a garantizar el relevo generacional y a reducir el poder exclusivo del hombre dentro de la unidad familiar”.

datos empíricos suficientes para respaldar sus afirmaciones, a pesar de la relevancia de los temas tratados³⁵⁴.

Mzoughi (2014), reconociendo la escasez de investigaciones empíricas sobre el tema³⁵⁵, se basa en una revisión bibliográfica y en una encuesta respondida por 280 agricultores orgánicos en el sur de Francia (Provence, Alpes y Côte d'Azur). El autor destaca que los agricultores orgánicos pueden experimentar un aumento en la *satisfacción* laboral debido a varios factores. En primer lugar, al intentar hacer que su actividad sea coherente con su visión de vida y convicciones personales, lo que puede generar una mayor satisfacción gracias al estatus y los beneficios de prestigio derivados de actividades proambientales. En segundo lugar, porque se ha demostrado que los métodos que economizan energía y otros insumos, como la agricultura orgánica, favorecen la “autonomía” (entendida aquí como sinónimo de “autodeterminación” utilizada por Timmermann y Félix). En tercer lugar, investigaciones anteriores han encontrado una relación entre la degradación ambiental y el bienestar subjetivo de los hogares, concluyendo que las personas pueden sentirse mejor en un entorno menos contaminado. Así, dado que la agricultura orgánica tiene como objetivo principal mejorar el desempeño ambiental, se podría esperar que los agricultores se sientan más satisfechos al vivir y trabajar en áreas respetuosas con el medioambiente. No obstante, Mzoughi también reconoce que los ingresos y la rentabilidad son fundamentales para generar satisfacción entre los agricultores.

Dupré et al. (2017), al investigar la producción orgánica diversificada en Francia, argumentan de manera similar. Las autoras concluyen que existen evidencias de que la agricultura orgánica diversificada puede “crear alta satisfacción laboral” debido a la compleja integración de distintos elementos, como el reconocimiento social y la

³⁵⁴ Los autores, por otro lado, también encuadran el trabajo como un “recurso” a ser utilizado y analizado en función del concepto de “justicia contributiva”. Sin embargo, desde mi perspectiva, esto no es suficiente para abordar el problema desde importantes ángulos, especialmente aquellos relacionados con el establecimiento y mantenimiento de un patrón colonial de poder dentro del sistema-mundo moderno/capitalista/patriarcal y la conformación de subjetividades propias a la reproducción de este sistema.

³⁵⁵ Mzoughi (2014, p. 38) así lo plantea: “In particular, the integration of psychological concerns in the economic analysis of organic farming is still scarce. Only a few studies have emphasized the relevance of such concerns (relative standings, desire for social approval, convictions, etc.) with regard to organic farming adoption (...) or within the farming community more generally (...). In general, these studies refer more or less explicitly to behavioral economics (...) which assumes that individuals can undertake actions for intrinsic reasons, such as pleasure or personal satisfaction”.

“latitud de decisión” –es decir, *autonomía*³⁵⁶ – de los agricultores³⁵⁷. Afirman que la “satisfacción profesional” puede derivar de la posibilidad de “controlar e intervenir”, de acompañar el cultivo a lo largo de su vida, desde su producción hasta su venta, así como de la retroalimentación del consumidor. La complejidad del conocimiento involucrado, la necesidad de aprender y la observación de fenómenos naturales en la finca también contribuyen a esta satisfacción. Durante la investigación, muchos agricultores enfatizaron el “conforto intelectual” que les brinda su trabajo y expresaron sentir que están “en armonía con sus convicciones”, lo que permite la convergencia de sus proyectos de vida y laborales. Las autoras describen algunas especificidades del trabajo en la agricultura orgánica que, en conjunto con otros aspectos, pueden generar *satisfacción*:

Diverse sensitive mental operations such as combining, memorising, and diagnosing (...) are all the more important in organic farming. As the possibilities to control pests and diseases are reduced, these operations are further complemented with patience, observational skills, vigilance, the capacity to connect different phenomena on the scale of the farm, anticipation, reactivity (to symptoms of disease for example) and the taste for experimenting. Cognitive capabilities are put to the test in organic farming in particular, and increase exponentially in diversified system. (Dupré et al., 2017, p. 403)

Bottazzi et al. (2020), al realizar una revisión bibliográfica sobre el tema, afirman que algunas investigaciones centradas en contextos occidentales concluyen que la agroecología “ofrece mejores condiciones de trabajo”. También señalan que ciertos estudios europeos indican que, a pesar de la necesidad de más trabajo, la agroecología permite una “mayor satisfacción laboral”, aunque esta depende de la percepción que los trabajadores tengan sobre lo que constituye un trabajo satisfactorio. Los autores citan específicamente investigaciones recientes en Europa que evidencian una relación positiva

³⁵⁶ “The diversity of work is coupled with extensive autonomy, in the choices surrounding sales channels, crops to grow, work organization and/or cultivation methods” (Dupré et al., 2017, p. 407).

³⁵⁷ Dupré et al. (2017) reconocen, sin embargo, la dificultad que existe para investigar el tema de la satisfacción laboral: “While the positive health impacts associated with organic production, due to the absence of chemical pesticides, are not usually contested, the effects of organic farming on ‘well-being’ and ‘quality of life’ are more difficult to assess. Wellbeing and quality of life cannot be reduced to their economic dimensions (fulfilling one’s material needs, getting a decent income, etc.), nor to private or family life, they also concern working life. As work is a social activity (...), wellbeing and a good quality of working life partly rely on the fact that the farmer (or worker) perceives his/her work as meaningful, socially productive and rewarding” (Dupré et al., 2017, p. 396).

entre la adopción de prácticas productivas orgánicas y el *bienestar subjetivo*. Sin embargo, abren dos paréntesis importantes: en primer lugar, advierten que la *satisfacción laboral* en la agroecología también está influenciada por la vida personal y familiar de los trabajadores y, de manera más general, por las estructuras sociales, las relaciones estructurales de género, los aspectos organizacionales del trabajo, los tipos de actividades realizadas en cada lugar, la movilización de conocimiento implicada y el trasfondo cultural de los agricultores. En segundo lugar, se refieren a investigaciones que apuntan en sentido contrario, incluyendo la suya propia realizada en Senegal, donde concluyeron que la agroecología no necesariamente generó mejores condiciones de trabajo ni mayor autonomía para los agricultores de pequeña escala en la región estudiada. En su lugar, encontraron que la agroecología sirvió para crear “canales alternativos de control sobre el trabajo” y fomentar “enfoques paternalistas” (Bottazzi et al., 2020, p. 15).

Siguiendo la línea de análisis de Bottazzi et al. y otros autores citados, es posible indagar sobre los *contenidos* y las *formas* a través de las cuales se (re)organiza el trabajo en las experiencias agroecológicas. Se ha afirmado que algunas de estas experiencias han llevado a un aumento de la explotación de los trabajadores para la acumulación de capital, aunque a través de diferentes formas de organización laboral y diversos discursos que estructuran dichas relaciones. Por tanto, resulta crucial investigar si los discursos comúnmente aceptados en el ámbito agroecológico pueden tener efectos indeseados, adquiriendo un carácter disciplinario que podría ser manipulado para acentuar, en determinados contextos, la *autoexplotación* de los trabajadores. Esto implica explorar si tales discursos pueden actuar como mecanismos que produzcan subjetividades propensas a la autoexplotación, reforzando así una *racionalidad neoliberal* y, más ampliamente, una *colonialidad del ser*. Por ejemplo, Dupré et al. (2017) argumentan que la “diversidad de tareas”, la “complejidad” y el valor del trabajo, en términos de reconocimiento social, característicos de la agricultura orgánica, son capaces de “quebrar la monotonía” del trabajo. A su vez, sugieren que estos factores pueden servir como mecanismos de “compensación por la sobrecarga de trabajo”, lo que hipotéticamente podría reforzar la autoexplotación:

The farmers in our study often stressed the importance of having a diversity of tasks, which breaks the monotony of the work. (...) When controlled and organized, the complexity, the diversity and value of the work compensate for overwork. (Dupré et al., 2017, p. 406)

Galt (2013) sostiene que la economía moral de las “CSA – Community Supported Agriculture” en el estado de California actúa como una “espada de doble filo”. Por un lado, permite la captura de una mayor parte de la renta económica al eliminar a los intermediarios comerciales; por otro, a menudo resulta en la *autoexplotación*³⁵⁸ debido al fuerte sentido de obligación que sienten los agricultores hacia sus miembros, como he mencionado anteriormente. Galt afirma, por ejemplo, que “la mayoría de los agricultores no ven esto como autoexplotación, ni como un subsidio a sus miembros, debido a los beneficios positivos del estilo de vida que ofrece su trabajo —incluyendo autonomía, construcción de relaciones, amor por la labor y el oficio” (Galt, 2013, p. 18). Además, el autor plantea que algunas transiciones agrícolas ecológicas pueden significar, en sus dimensiones socioeconómicas, un simple cambio en la forma de organizar la extracción de plusvalor.

It is generally assumed that socially-embedded market relationships translate to less exploitation of farmers, since consumers are supposed to be more willing to share risk and to commit for the long-term (...), but these data show that *social embeddedness also cuts the opposite direction*. A different form of surplus extraction replaces the surplus extraction that occurs from unfair market exchanges in conventional markets. Unfair exchanges can be self-imposed because of a sense of obligation to CSA members, to whom farmers often feel very close. In other words, greater social embeddedness can allow for a sharing of risk, as CSAs were originally conceived of doing, and even the commodification of these relationships into community economic rents as suggested by the CSA farmers with the highest earnings, but it can also enhance the farmer’s sense of obligation to members to her/his economic detriment. For example, many CSA farmers noted that they tended to give too much produce in their shares.³⁵⁹ (Galt, 2013, p. 24)

Galt argumenta también que:

³⁵⁸ El autor afirma que el concepto de “autoexplotación” fue originalmente acuñado por Kautsky para explicar cómo los agricultores campesinos de pequeña escala resistían a la competencia con la agricultura capitalista de mayor escala a finales del siglo XIX en Alemania.

³⁵⁹ Un agricultor entrevistado por Galt resume la situación: “You get paid up front but that also means that you have commitment up front to provide a basket full of fresh, delicious produce. We have a capitalistic model here and if your subscriber doesn’t like it, you are going to lose them. There is a pressure to produce week after week after week. If you compare that to farmers’ market, you can bring anything you have, some days you have more, some days you have less, so what? There is not the psychological pressure there is with a CSA. You can find CSA farmers out there at night mumbling, “I need more” (Galt, 2013, p. 24-25).

Many farmers are engaging in self-exploitation *and* enjoyment of their activities *and* the expansion of a kind of agriculture that they see as an antidote to the industrial agrifood system. Yet, even as an AFN³⁶⁰, CSA is still subject to many of the tensions arising out of its entanglements in a larger capitalist political economy. In the short-term, simple commodity producers cannot easily escape being subject to the workings of capitalism, in that they will need to accumulate some capital — earn an income — in order to participate in a “normal,” expected lifestyle in their society. (Galt, p. 28-29)

Marañón Pimentel y López-Córdova analizan de la siguiente manera la tensión entre la necesidad de participación en el mercado y la creación de alternativas comunitarias en la “Comunidad Campesinos en Camino” en el estado de Oaxaca, México:

No obstante, en la medida en que no es posible una reproducción únicamente a partir de los valores de uso -ya que el contexto es de hegemonía del patrón de poder colonial/moderno capitalista y de vigencia de la ley del valor-, las organizaciones obtienen una parte de sus ingresos en el mercado, a través de la venta de productos; también participan en el mercado a través de la compra de algunos insumos. Cotidianamente hay una tensión³⁶¹ entre los patrones de reciprocidad y los patrones de mercado, siendo los primeros los predominantes, aunque esto puede no ser definitivo, pues hay presiones internas y externas que tratan de desestructurar las organizaciones solidarias, por ejemplo, la diferenciación y conflictos al interior de los colectivos, el clientelismo estatal, entre muchas otras; pero, los patrones de reciprocidad son más fuertes. (Marañón-Pimentel y López-Córdova, 2019, p. 177-178)

Sevilla Guzmán y Woodgate, en un texto “clásico” sobre la agroecología y pensamiento social (2013) tienen entendimiento semejante:

A pesar del impacto negativo de la modernización sobre la agricultura campesina y la organización social, algunos campesinistas, como Angel Palerm, sostuvieron que aunque los campesinos participarán en la economía de mercado para generar dinero en efectivo, la vida campesina se organiza a través de grupos de parentesco, la participación comunitaria, el acceso a la

³⁶⁰ “Alternative food network”.

³⁶¹ Esta tensión puede reflejarse incluso en la selección de las especies a ser cultivadas: “The nuance between the possibility of autonomy and the need for it, which reflects the tension between different plants farmers need, want or desire to grow discussed earlier, resurfaces here. This tension can put some farmers in a difficult position” (Dupré et al., 2017, p. 407).

tierra y la reciprocidad, más que por la simple lógica del capitalismo. (Sevilla Guzmán y Woodgate, 2013, p. 30)

Marañón-Pimentel y López-Córdova presentan, sin embargo, una interesante estrategia para trabajar estas tensiones:

La solidaridad económica, entonces, debe ser impulsada de manera que en cada fase y en cada operación económica una mayor parte del excedente económico sea recaudado por las organizaciones y destinado a una reproducción ampliada de la solidaridad económica. Esto significa que en cada transacción económica se debe tender, por un lado, a una mayor presencia de la reciprocidad (intercambio de trabajo y productos del trabajo sin pasar por el mercado) y, por el otro, a avanzar en la apropiación del excedente en las fases de comercialización y consumo. La necesidad de generar un excedente económico es crucial para la disputa por el sentido y la práctica de economía con el capitalismo y su patrón de poder colonial/moderno, aspecto poco considerado en la discusión y los quehaceres cotidianos de las organizaciones solidarias, pues se trata de disputar al capitalismo la hegemonía de lo que es y lo que significa diariamente “economía”, enfrentando al individualismo y egoísmo, lo colectivo y la solidaridad en la satisfacción de las necesidades básicas materiales y espirituales. Se requiere que la solidaridad económica genere excedentes que puedan ser destinados tanto a mejorar las condiciones de vida como a la reinversión, esto es, a la acumulación, a la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana), de modo tal que se vaya trastocando la vigencia de la ley del valor y que la solidaridad económica logre su autonomía de la subordinación formal y real al capital, en términos de Marx. (Marañón-Pimentel y López-Córdova, 2019, p. 176-177)

De un modo un poco menos optimista, Aníbal Quijano (2007, p. 156), quien ha conocido e investigado decenas de experiencias de “economías alternativas” en distintos países de América Latina, cita a Anis Sheldon para alertar de que:

Nongovernmental grassroot organizations are so frequently lost in self-admiration that they fail to see that strengths for which they are acclaimed can also be serious weaknesses. In the face of pervasive poverty, for example, “small scale” can mean merely “insignificant”. “Politically independent” can mean “powerless” or “disconnected”. “Low cost” can mean “underfinanced”

or “poor quality”. “Innovative” can mean simply “temporary” or “unsustainable”. (Sheldon, 1988, p. 209)

El autor afirma que las decenas de experiencias de “economías alternativas” investigadas —por él y otros autores— no tienen, por lo menos aún, la capacidad de crecimiento y articulación suficiente para ocasionar un conflicto más amplio con el Capital³⁶², sino que suelen caracterizarse por una extrema dependencia del apoyo financiero e institucional exterior. Esto, para el autor, demuestra que las experiencias alternativas no se sitúan en un “afuera” del capitalismo ³⁶³. Reconoce, por otro lado, la necesidad de la solidaridad, característica fundamental de este tipo de práctica, para el mantenimiento de la vitalidad de un “ejercicio alternativo”:

Como puede ser colegido, no basta la presencia de la solidaridad, como código ético del comportamiento de las gentes de una determinada entidad, para que ésta pueda tener la vitalidad y la viabilidad necesarias para convertirse en un modo alternativo de producción de otro tan poderoso, flexible, de probada capacidad de adaptación como el capital y el capitalismo. Si eso bastara, la historia humana sería, probablemente, muy distinta desde miles de años atrás. Es, sin embargo, también demostrable que la ausencia de solidaridad debilita el esfuerzo por mantener la vitalidad de un ejercicio alternativo. (Quijano, 2007, p. 156)³⁶⁴

Bottazzi et al. (2020, p. 17), al analizar este mismo aspecto de la solidaridad —*canales relacionales*— en las prácticas agroecológicas, demuestran su gran importancia para su sustentación a lo largo del tiempo:

³⁶² “Es igualmente necesario hacer notar que esas tendencias hacia la formación de una franja diferenciada de economía de reciprocidad y de comunidad, y la presencia de esos elementos en combinación con el capital, no tienen o no parecen tener aún la densidad y la definición que podrían permitirles una vitalidad perdurable, capacidad de reproducción y expansión, y de sostenerse en articulación y en conflicto con el capital” (Quijano, 2020, p. 264).

³⁶³ “Virtualmente sin excepciones, todos los estudios registran esa dependencia. Si bien no todas las unidades se originan de ese modo, todas en cambio perduran solamente de ese modo, lo mismo en Chile que en el Perú o en Brasil. O, como en el caso colombiano y boliviano, inclusive las “cooperativas” y “comunidades” rurales. La Iglesia, la “solidaridad internacional”, las “organizaciones no gubernamentales (ONG)” locales, las organizaciones políticas y hasta organismos del Estado, conforman esa red de apoyo a esas comunidades. Y más aún, ese apoyo exterior es una de las típicas demandas de movilizaciones callejeras o institucionales de ese tipo de comunidades” (Quijano, 2020, p. 264).

³⁶⁴ Entiendo que el concepto de *heterogeneidad histórico-estructural* de Quijano, ya abordado anteriormente en este texto, posee la capacidad analítica necesaria para comprender esta aparente ambigüedad en la resistencia e inserción de modos de producción basados en la reciprocidad y la solidaridad (así como en la servidumbre y la esclavitud) dentro del *sistema-mundo* capitalista.

Finally, relational channels play a fundamental role during dynamic interactions between small group of people with strong interpersonal links. In all observed cases, part of labour control is established through direct social interactions facilitated by small-scale projects. For vulnerable farmers, joining an initiative is an excellent way to build social capital and develop solidarity and resilience mechanisms in case of needs. The relational approach of farming also teaches us that farmers are never completely subject to coercive structural pressures, but always generate strategies and agency to overcome mechanisms of control. Farmers' participation in agroecological initiatives can be seen as a process of exchange with external stakeholders in view of generating mutual benefits. Despite agroecological initiatives not clearly leading to enhanced farmer autonomy, they can increase the cultural and social capitals of the participants. (Bottazzi, 2020, p. 17)

Es en base a esta retrospectiva bibliográfica —y sus alertas— que paso a investigar, en las páginas siguientes, cuánto de esta presión por trabajo y su intensificación descritas, que suelen afectar principalmente a colectivos subalternizados³⁶⁵, supondría la acentuación de una *racionalidad neoliberal* y, por tanto, la intensificación de la *colonialidad del poder* y del *ser*, que resultan y se valen de la producción de subjetividades configuradas por identidades del tipo *dependiente* —*individualidad* (Hernando, 2018)—. O bien, facilitaría la impresión de lógicas distintas (“ecológicas”, “decoloniales”, etc.), no totalmente susceptibles de ser investigadas bajo conceptos y epistemologías tradicionales de las ciencias sociales. A un nivel colectivo, buscaré discutir en qué medida las subjetividades forjadas en las prácticas/discursos agroecológicos estarían reproduciendo los imaginarios sociales modernos/coloniales de *desarrollo* y *progreso* o, más bien, se ubicarían en un momento histórico donde nuevos imaginarios ecosociales, caracterizados por la ruptura de algunos binarismos modernos/coloniales, estarían emergiendo, juntamente con el esfuerzo académico y político por producir nuevos conceptos y epistemologías capaces de analizarles —y movilizarles— apropiadamente, como los *buenos vivires*, las *epistemologías del sur*, los *comunes*, las teorías del *decrecimiento* y los ecofeminismos. En otras palabras, sería importante saber en qué medida estas prácticas/discursos producen nuevos sujetos y colectivos *resistentes*, *anticoloniales*, *anticapitalistas*, *anti-patriarcales*, y cómo se

³⁶⁵ “A few critical studies warn that the additional workload gets supported by the most vulnerable groups such as women, landless workers, and youth” (Bottazzi et al., 2020, p. 3).

configura la tensión con los mecanismos coloniales reproductores —e intensificadores— de la acumulación de capital de este *sistema-mundo* que se perpetúa a través de la explotación de cuerpos-humanos y cuerpos-territorios (las *mercancías ficticias* de la *tierra* y del *trabajo*, en términos polanyianos).

V – LA AGROECOLOGÍA EN LA REGIÓN DEL CONTESTADO: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

5.1. Contextualización histórica socioecológica de la región

La región denominada Contestado, que actualmente forma parte del estado de Santa Catarina, Brasil, recibió este nombre debido a una disputa territorial entre las provincias de Santa Catarina y Paraná que tuvo lugar a inicios del siglo XIX. Era una región “contestada” por ambas provincias, lo que incluyó varios procesos jurídicos que se tramitaron en los tribunales superiores del país. Concomitantemente a esta disputa, se inició un proceso intensivo de modernización y colonización del territorio a través de la construcción de una red ferroviaria que cruzaba el estado de Santa Catarina de norte a sur, acompañado de una explotación masiva de madera y yerba mate, así como de la destrucción de los modos de vida tradicionales. La resistencia del pueblo *caboclo* que habitaba la región fue reprimida por fuerzas estatales y milicias privadas entre 1912 y 1916, en un verdadero genocidio conocido como la “Guerra del Contestado”.



Figura extraída de Barraqui (2016)

La región estaba inicialmente habitada por pueblos indígenas pertenecientes al tronco lingüístico *Jê*, específicamente las etnias *laklãnõ-xokleng*, *ngrokòthi-tõ-prèy-xokleng* y *aingang*. Según datos arqueológicos, estos pueblos vivieron

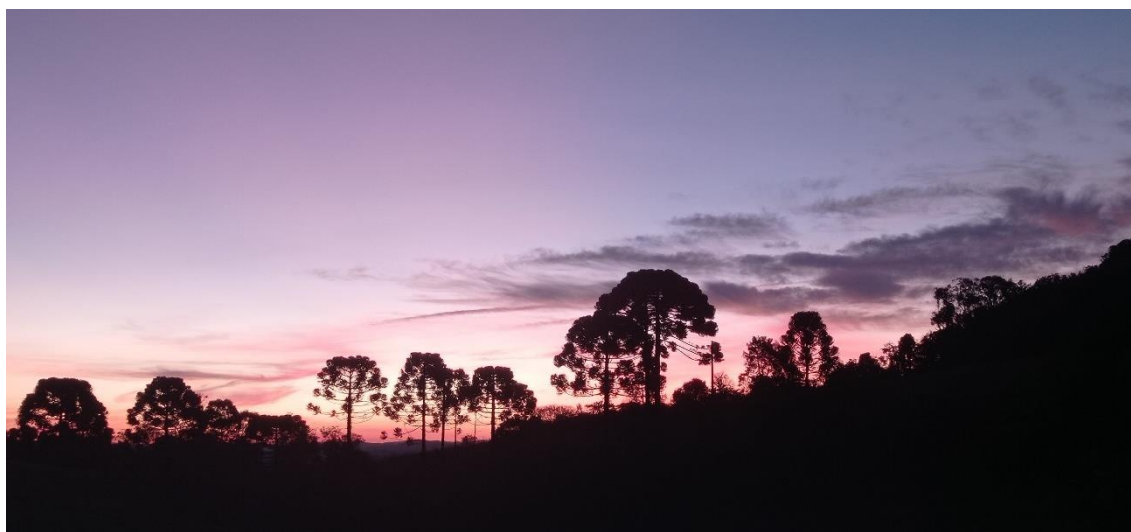
allí durante al menos 1,500 años (Wiik y Muchalovski, 2023). Los indígenas mantenían una intensa convivencia y relación con el dominio vegetal local, conocido como el “Bosque de Araucarias”, científicamente denominado “Bosque Ombrófilo Mixto” e integrante del bioma “Mata Atlántica”. Este bosque, situado en un altiplano con altitudes que superan los 1,000 metros y con un clima subtropical (más precisamente “templado húmedo”, caracterizado por veranos calurosos con temperaturas máximas de 30° e inviernos fríos y secos con temperaturas mínimas inferiores a 10°), se distingue por una rica mezcla floral. Su fisionomía está marcada por el predominio de la *araucaria angustifolia* (pino) en el estrato superior y por especies como la *imbuia* (*Ocotea porosa*), *canela-lajiana* (*Ocotea pulchella*), *yerba mate* (*Ilex paraguariensis*), *butiá* (*Butia eriospatha*), *bracatinga* (*Mimosa scabrella*), *xaxim* (*Dicksonia sellowiana*), entre otras, en los estratos inferiores (Nodari, 2018).



Bosque de Araucarias. Figura extraída de Observatório de Justiça & Conservação (2020)

La *araucaria* es un género de coníferas perteneciente a la familia *Araucariaceae*. Presente también en Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay, es conocida en Brasil como “Pino del Paraná” o “Pino brasileño”. La *araucaria* posee madera de excelente calidad y, en particular, produce semillas—los piñones—que son una fuente de alimentación tanto para humanos como para animales no humanos. Los piñones, que se cosechan en invierno, suelen ser preparados cocidos o asados, en su forma natural o transformados en harina. Su utilización para la alimentación sigue siendo importante en

la actualidad³⁶⁶, a pesar de que el bosque de araucarias se haya reducido al 3% de su área total tras la colonización (con solo el 1% considerada vegetación primaria)³⁶⁷. El piñón, un alimento rico en calorías, tiene gran relevancia para muchas familias en situación de pobreza (aunque no sean agricultoras) y para la agricultura familiar regional en general. Así, si bien la recolección de piñones tiene la capacidad de garantizar ingresos para muchas familias, también puede contribuir a la propia manutención de la estructura forestal (Reis et al., 2018).



Araucarias al anochecer en la región de Curitibaanos (fotografía del autor en visita al campo en junio de 2023)

De hecho, los colectivos indígenas que habitaban la región al inicio de la colonización, de los cuales la población pobre local descende en parte, dependían del bosque de araucarias para reproducir su modo de vida. Más allá de esto, una reciente investigación científica ha evidenciado que fueron sus propios ancestros quienes, en realidad, plantaron el bosque de araucarias, lo que ocurrió entre 900 y 1.410 años atrás (Robinson et al., 2018)³⁶⁸. Sin embargo, se sabe desde hace mucho que otros animales,

³⁶⁶ La mayor fiesta popular (cultural y gastronómica) que se celebra en Lages, la ciudad más poblada de la región, se denomina "Fiesta Nacional del Piñón".

³⁶⁷ Su área "original" abarcaba aproximadamente 190.000 km² (Reis et al., 2018).

³⁶⁸ De manera similar a lo que han descubierto ecologistas y arqueólogos en relación con la selva amazónica (Núcleo de Divulgação Científica da USP, 2015), las nuevas evidencias indican que el paisaje local del altiplano de Contestado ha sido fuertemente modificado por la presencia del Homo sapiens desde hace 2.000 años. Esto desmiente la imagen y la comprensión —impregnadas por la *colonialidad del saber*— que fundan una escisión entre los seres humanos, considerados violadores por naturaleza, y la naturaleza no-humana, considerada "virgen" (en especial la selva amazónica). Por el contrario, se ha evidenciado la capacidad de otros pueblos —con otras epistemologías— de convivir y potenciar recíprocamente sus capacidades a partir de diferentes tipos de (inter)relación. La imagen de la "naturaleza

como pájaros, pequeños mamíferos y roedores, ayudaron, en menor medida, a los indígenas a diseminar las araucarias.



Indígenas *kaingang* re-colectan piñones en la Foresta Nacional de Passo Fundo, estado del Rio Grande do Sul. Foto de autoría de Sônia Kaingáng (Jacques, 2022)

Los *kaingang*, de modo similar a los pueblos *laktlãnõ-xokleng*, subsistían a través de la agricultura, así como de la caza y la recolección de alimentos. La agricultura se llevaba a cabo en pequeñas parcelas abiertas en medio del bosque mediante el derrumbe de la mata nativa y la consecuente quema, en un "sistema de barbecho largo"³⁶⁹. Con este sistema de rotación de tierras y una baja presión demográfica, la posibilidad de reproducir los procesos de quema y cultivo en nuevos terrenos, mientras otros se recuperaban, era prácticamente infinita (Zarth, 2018). Los principales cultivos eran maíz, frijoles y calabazas³⁷⁰. Sin embargo, estos cultivos eran secundarios en comparación con

intocada", "salvaje" y "peligrosa", de la cual la selva amazónica parece ser una de las mayores representaciones, puede ser reconsiderada a partir de estas conclusiones científicas como una representación occidental y colonial categóricamente incorrecta.

³⁶⁹ Esta técnica es denominada regionalmente "coivara".

³⁷⁰ La asociación entre maíces, frijoles y calabazas —las "tres hermanas"— es una práctica precolombina profundamente difundida por distintos pueblos originarios de Latinoamérica, como ocurre en la *milpa* maya. Esta asociación permite que cada planta se beneficie de la compañía de las otras (así como de la humana), aumentando la producción y proporcionando una dieta equilibrada a los pueblos, ya que los cultivos se complementan en términos nutricionales (Gomes et al., 2010).

las actividades de caza y recolección. El piñón era una fuente importante de alimentación, lo que generaba incluso disputas entre los pueblos *kaingang* y *laklãnõ-xokleng* por territorios con mayor densidad de araucarias (Peres, 2018)³⁷¹. Para la recolección, los *kaingang*, a diferencia de los *laklãnõ-xokleng*, vivían de forma permanente en el territorio a lo largo del año; escalaban los árboles y recogían los piñones entre los meses de abril, mayo y junio. Parte de los piñones se almacenaba utilizando técnicas complejas: eran enterrados con arena y cestas de paja, curtidors en agua o transformados en harina. Además, la existencia de un gran número de piñones atraía a muchos animales que poblaban el bosque de araucarias, proporcionando alimento a los pueblos indígenas. Entre los animales cazados por los *kaingang* se encontraban *tapires*, *jabalíes*, *pecaríes*, *venados*, *capibaras*, *pacas*, *agutíes*, algunas especies de armadillos y diversas aves (D'Angelis y Veiga, 2009). En los ríos, había abundancia de pescado, especialmente de *carpas*, *traíras*, *saicangas*, *lambaris*, *bagres*, *cascudos*, *carás* y *jundiás* (Freitas, 2006).. También recolectaban frutas nativas de la región, como *guabiroba*, *guamirim*, *jabuticaba*, *pitanga* y *araticum*, así como verduras del bosque, como la *fuá* (conocida como *negra maría* o solanácea), el *kumĩ* (hoja de yuca silvestre que se hierva tres veces para eliminar el veneno y luego se fríe en grasa), brotes de calabaza (llamados *cambuquíra* en Brasil), el *ndâr* (capullo de bromelia) y muchas otras. Finalmente, y de forma importante, también recolectaban y utilizaban la yerba mate³⁷², abundante en la región (D'Angelis y Veiga, 2009).

Los primeros contactos con los colonizadores ocurrieron a partir del siglo XVI, especialmente con los jesuitas y los *bandeirantes*³⁷³ paulistas. Estos últimos

³⁷¹ "Por conta de seu território histórico, os Kaingang tinham contato constante com as araucárias enquanto os Xokleng tinham contato maior durante a coleta do pinhão. Talvez por fazer parte do cotidiano e ser tão importante, os Kaingang controlavam o uso desse recurso" [**Debido a su territorio histórico, los *kaingang* tenían contacto constante con las araucarias, mientras que los *xokleng* tenían un contacto más frecuente durante la recolección de piñones. Quizás debido a que formaba parte de su vida cotidiana y era tan importante, los *kaingang* controlaban el uso de este recurso**] (Peres, 2018, p. 136).

³⁷² El origen de la utilización del mate suele estar asociado al pueblo *guaraní*, que fue quien enseñó a los europeos esta costumbre. Sin embargo, se sugiere que los *kaingang*, habitantes más antiguos de la región, fueron en realidad los primeros en hacer uso de la yerba (D'Angelis y Veiga, 2009).

³⁷³ Los *bandeirantes* eran grupos armados que se dedicaban a penetrar el interior del territorio sudamericano durante el período colonial clásico en busca de oro y plata, indígenas y *quilombos* (comunidades de negros fugitivos de la esclavitud). En general, eran descendientes de primera o segunda generación de portugueses nacidos en São Paulo, pero también de gallegos, castellanos, cristianos nuevos y otras nacionalidades en menor número. Sus tropas estaban integradas, además de por descendientes de europeos, por indígenas (esclavizados o no), mestizos (*caboclos*) y negros esclavizados. La figura de los *bandeirantes* comenzó a ser exaltada en el imaginario nacional a partir del siglo XVIII, adquiriendo

buscaban hacer inviable la expansión jesuítica concentrada en villas indígenas y *reducciones*, con el fin de sabotear el plan español de crear una gran región guaranítica que abarcara todo el altiplano serrano, llegando hasta la Isla de Santa Catarina (actualmente la capital del estado, Florianópolis) y el litoral de Santa Catarina, tal como ya lo habían hecho en el oeste de los actuales estados de Paraná y Rio Grande do Sul (Freitas, 2006). Sin embargo, fue en el siglo XVIII cuando la colonización avanzó de manera más intensiva y estructurada en el territorio del Contestado. En este periodo, mientras en el litoral del estado se fundaban las primeras ciudades con la llegada de inmigrantes portugueses azorianos, la historia socioecológica de la región adquirió un capítulo importante con la construcción de caminos que unían São Paulo (situado en el sudeste, al norte del altiplano Contestado) con el Rio Grande del Sur (la región más meridional del país). Estas rutas se cruzaban en un gran camino que atravesaba toda la

contornos representativos heroicos y convirtiéndose en una especie de mito fundacional, especialmente a partir del inicio del siglo XX, con la ascensión económica del Estado de São Paulo, que comenzó a concentrar el capital nacional y a definirse como la “locomotora del Brasil”. Actualmente, centenares de plazas, calles, carreteras y monumentos del Estado de São Paulo y de Brasil llevan nombres asociados a los bandeirantes. El 24 de julio de 2021, en el marco de una ola regional de acciones políticas que incluyeron incendios de estatuas que representan figuras coloniales en América Latina, una importante estatua del líder *bandeirante* Borba Gato fue incendiada en la ciudad de São Paulo por un grupo denominado “Revolución Periférica”, cuyo líder más conocido, Paulo Galo o “Galo de Luta”, también ejerce un importante liderazgo entre los “riders” del país y participa activamente en el debate nacional sobre la *uberización del trabajo* y de la economía en general. Este incendio provocó un intenso debate público sobre racismo y colonialismo que continuó durante meses en Brasil.



Fotografía de la estatua de Borba Gato en llamas, sin referencia autorial (iG Último Segundo, 2021)

región, conocido como el “Camino de las tropas”, “Camino de los troperos” o “Ruta del ganado”. La construcción, llevada a cabo principalmente por *bandeirantes* paulistas y gauchos riograndenses, respondía a los intereses económicos de los comerciantes de ganado y mulas, así como a los intereses geopolíticos del Estado en consolidar el dominio sobre el territorio nacional. Así, el ganado criado en tierras gauchas podía ser transportado con mayor facilidad hacia São Paulo y los estados más al norte del país para su comercialización.



Camino de los troperos (extraído de Silveira, n.d.)

Para la construcción del camino de las tropas, fue necesario establecer entrepuestos, villas y lugares donde los troperos y los animales no humanos pudieran pasar la noche, abastecerse, alimentarse, etc. También era necesario que el camino estuviera estabilizado y protegido de los ataques indígenas³⁷⁴. Fue en este momento cuando se crearon los primeros pueblos y villas, cuya población se dedicaría a brindar apoyo a este tipo de actividad³⁷⁵. Este proceso de invasión del territorio se desarrolla a través de una relación de dependencia con los pueblos indígenas, al mismo tiempo que se llevaba a cabo un exterminio —y un epistemicidio—: los inmigrantes, especialmente los descendientes de portugueses y españoles, necesitaban del conocimiento indígena para sobrevivir en la región, y de hecho, se apropiaron en gran medida de él. Las alianzas, por tanto, se hicieron necesarias, y el mestizaje entre los pueblos, que también incluyó a los descendientes de africanos esclavizados, permitió conformar una población local muy específica, con una identidad propia, caracterizada por un modo de vida singular y adaptado de manera armoniosa al ecosistema local: el pueblo *caboclo*, del cual pasaré a tratar a continuación.

5.1.1. El pueblo *caboclo*: modo de vida y agricultura

Estoy tratando de rescatar al pobre tejedor de redes, al arrendatario luddita, al tejedor del obsoleto telar manual, al artesano utópico (...). Sus aspiraciones eran válidas en los términos de su propia experiencia.
³⁷⁶ (Thompson, 1987, p.13)

Among scholars of different stripes, anthropologists are distinguished by their readiness to learn from those who, in a world fixated on the advance of knowledge, might otherwise be dismissed as uneducated, illiterate or even ignorant. These are people whose voices, unused to dominant media of communication, would otherwise remain unheard. As anthropologists have demonstrated time and again, such people are wise beyond their allegedly more knowledgeable superiors. And with

³⁷⁴ Según viajeros, cronistas y “troperos” que transitaron por la región en esa época, los indígenas que allí habitaban eran considerados los más “peligrosos” del país (Wiik y Muchalovski, 2023).

³⁷⁵ En realidad, ya había algunos pueblos coloniales viviendo en la región, pero la colonización, hasta la construcción del camino de las tropas, era aún muy incipiente y no sistemática.

³⁷⁶ Original: “Estou tentando resgatar o pobre tecelão de malhas, o meeiro luddita, o tecelão do obsoleto tear manual, o artesão utópico (...). Suas aspirações eram válidas nos termos de sua própria experiência”.

the world on a cusp, theirs is wisdom we can ill afford to ignore. (Ingold, 2018, p. 10-11)

*Quien contempla la Naturaleza / Ve las lecciones que ella señala: / Sólo mirar, pensar un poco, / Deducir, hacer las cuentas.*³⁷⁷ (Felippe, 1995, p. 32)

El contacto entre indígenas y colonizadores en la región ha adoptado, especialmente, la forma de tensión, conflicto y exterminio, lo que perdura hasta los días actuales, aunque de manera mucho más rara, en virtud de la drástica reducción de la población indígena³⁷⁸. No obstante, también ocurrían acuerdos y alianzas, incluso como estrategia de supervivencia de las poblaciones indígenas. El acto fundador del mestizaje es la violación —tanto de las mujeres indígenas como de la tierra—, pero también otras formas de colonización y *subalternización* la siguieron. El relato del viajante europeo Robert Avé-Lalleman, citado por Freitas (2006), quien estuvo en la región a comienzos del siglo XIX, nos da cuenta de la situación al referirse a casos de indígenas criados por grandes terratenientes, resultado de incursiones en la selva para las “cacerías de indígenas” y el posterior encarcelamiento de mujeres y niños. Estas mujeres indígenas pasaron a ser propiedad de estos señores, realizando diversas tareas y siendo constantemente abusadas sexualmente. Parieron a niños mestizos, quienes mantuvieron, en innumerables casos, estrechas y duraderas relaciones de autoidentificación e identidad indígena, así como de tránsito entre espacios ocupados por indígenas y blancos, en este momento aún separados (Freitas, 2006). Por otro lado, entre los propios *bandeirantes* que

³⁷⁷ Versos de una cantiga popular en homenaje a las enseñanzas del monje João Maria, recogidos por el autor en los alrededores de la ciudad de Curitiba en el año 1939. El texto en portugués está escrito en un lenguaje informal, reproduciendo la oralidad de los *caboclos*: “Quem contempla a Natureza / Vê as lição que ela aponta: / Basta oiá, pensa um pouco, / Deduzi, fazê as conta”.

³⁷⁸ La llegada al Brasil del Rey Don João VI en 1808, huyendo de las guerras napoleónicas, parece haber intensificado este proceso en la región, como muestra este extracto de la Carta Regia de 1808: “Deben organizar en cuerpos a aquellos Milicianos de Curitiba y del resto de la Capitanía de São Paulo que voluntariamente quieran armarse en su contra y perseguir a los mismos Indios invasores de mi territorio” **[Deben organizar en cuerpos a aquellos Milicianos de Curitiba y del resto de la Capitanía de São Paulo que voluntariamente quieran armarse en su contra y perseguir a los mismos Indios invasores de mi territorio]** (BRASIL, 1891). El exterminio indígena perduró, y hay relatos sobre la actuación de grupos de “bugreiros” —milicias privadas compuestas de 8 a 15 miembros destinadas a la caza y exterminio de indígenas— hasta la década de 1960 en el estado de Santa Catarina. El término peyorativo “bugre”, destinado a los indígenas brasileños, deriva de la denominación que se le otorgó al movimiento hereje “bogomilista” en Bulgaria durante el siglo IX y se ha utilizado en los siglos siguientes en algunos países de Europa (por ejemplo, “bougre” en francés) para referirse a infieles, libertinos, sodomitas y pederastas (Guisard, 1999).

llegaban a la región ya existían mestizos, incluso de más de una generación, así como indígenas y negros esclavizados.

Rápidamente se formó así una sociedad local en la que, por un lado, se encontraba una élite minoritaria de terratenientes fundamentalmente blancos, descendientes de europeos, representantes del poder colonial, y, por otro, una población de mestizos, indígenas y negros evadidos, quienes se contraponían en cuanto a clase social. La concentración de la propiedad de la tierra —y la propia inserción local de una cosmovisión colonial de mercantilización de la tierra— en manos de una pequeña élite de terratenientes ocurrió de manera rápida, “extrema y alarmante” (Freitas, 2006, p. 60). A medida que avanzaba el flujo por la región, muchos *troperos* adquirieron mejores conocimientos sobre el territorio y vislumbraron la posibilidad de enriquecimiento personal y familiar a través de la explotación de la tierra y de las personas. Así, empezaron a abrir enormes haciendas³⁷⁹ en el territorio y, posteriormente, a reivindicar las áreas al imperio portugués, que se las concedía como forma de garantizar su dominio territorial en la colonia.

El dominio sobre estas tierras se consolidó bajo la forma del poder familiar y patriarcal de unos pocos terratenientes, que seguían una misma organización y socialización provenientes de los inmigrantes portugueses, la del *paterfamilias*: reglas derivadas del derecho romano canónico, reproducidas en la península ibérica durante siglos, que establecían unidades familiares cohesionadas bajo el poder del patriarca

³⁷⁹ El relato del brigadier Francisco João Roscio de 1781, citado por Schüller Sobrinho (2000, p. 150) muestra perplejidad ante la concentración de tierras en la región, a pesar de que esta gran concentración fuera una característica típica de la división colonial del territorio brasileño: “As terras fechadas ou terminadas entre as raías... Todas estão povoadas, mas todas desertas. Cada morador não se contenta com poucas léguas de terra, entendendo que todas lhe serão precisas ainda que só se sirva de uma parte junto à sua cabana; e por isso, ainda que toda campanha está deserta, todos campos estão dados e têm senhorio” [**Las tierras encerradas o terminadas entre los carriles... Todas están pobladas, pero todas están desertas. Cada habitante no se contenta con unas pocas leguas de tierra, entendiendo que las necesitará todas aunque sólo use una parte junto a su choza; y por esto, aunque toda campaña está desierta, todos los campos están dados y tienen señorío**]. Más revelador es el testimonio de Manoel Antônio Magalhães, de 1808, citado por el mismo autor: “O abuso que há nesta capitania, de terem alguns moradores tomado três, quatro sesmarias, com dez, doze e mais léguas de terra, é prejudicialíssimo [...]; ao mesmo tempo que há famílias que não possuem um palmo... Um homem que tinha proteção tirava uma sesmaria em seu nome, outra no nome do filho mais velho, outras em nome da filha e do filho que estavam no berço e deste modo há casa de quatro e mais sesmarias...” [**El abuso que hay en esta capitania, con algunos vecinos tomando tres, cuatro sesmarias, con diez, doce y más leguas de tierra, es sumamente dañino [...]; a la vez que hay familias que no tienen palma... Un hombre que tenía protección tomaba una sesmaria a su nombre, otra a nombre del hijo mayor, otras a nombre de la hija y el hijo que estaban en la cuna y así hay casa de cuatro y más sesmarias...**] (Schüller Sobrinho, 2000, p. 150).

(Freitas, 2006). Las unidades familiares, compuestas también por mujeres, niños y esclavos, funcionaban como una especie de cuerpo *objeto* controlado enteramente por cada patriarca sujeto, quien también ejercía el dominio sobre toda el área —la tierra y la naturaleza no-humana en general³⁸⁰—. Este dominio garantizaba la reproducción de prácticas destinadas a la acumulación, siendo la más importante la ganadería, ya que el flujo de ganado estaba abierto por los caminos de los troperos; la extracción de yerba mate, de forma mucho menos significativa; y la explotación de madera, principalmente de *araucarias*, *cedros* e *imbuías*, que debe ser mencionada, aunque no tenía aún la importancia que ganó a partir de comienzos del siglo XXI.

La población mestiza no tenía garantizada la propiedad formal sobre la tierra³⁸¹. Esta población se instalaba a veces en parcelas de tierras pertenecientes a grandes terratenientes a cambio de “favores”, como la ejecución de tareas destinadas a la ganadería, incluyendo el derrumbe de partes del bosque para la apertura de nuevos campos, o la entrega de parcelas de sus cultivos, etc. (Freitas, 2006)³⁸². Es decir, la ocupación se daba como una sujeción temporal de los cuerpos al trabajo subordinado, que

³⁸⁰ De esta concentración de tierras y poder surgirá, más tarde, en los primeros años de la República (proclamada en 1822), una configuración más amplia y compleja en la que algunos individuos podrán ejercer su influencia más allá de los límites formales de su propiedad, ya sea a nivel local, regional o estatal. Esto ocurrirá en un contexto donde la coerción formal del Estado aún no se había expandido en estas regiones. Estas figuras—los *coroneles*—concentrarán el poder en sus respectivos territorios, estableciendo relaciones con otros detentores de poder, ya sean superiores o inferiores, amigos o enemigos, así como con los representantes estatales formales (cuando no eran ellos mismos) y sus subordinados, es decir, su clientela política y electoral, a quienes ofrecerán, a su vez, una especie de protectorado. Este fenómeno sociopolítico brasileño ha sido conceptualizado sociológicamente bajo la denominación de *coronelismo*.

³⁸¹ Freitas (2006, p. 116) sostiene que, entre los caboclos, no era culturalmente común la preocupación por la formalización de la posesión de las tierras en las oficinas de registro de propiedad, ya que la cosmovisión hegemónica no incorporaba la noción de propiedad moderna/colonial: “A convicção de que a terra pelo costume e uso pertencia-lhe tornou – o vulnerável ao ataque dos oportunistas que a pretexto de legalizar a posse, utilizavam expedientes escusos para tomar-lhe a terra, numa época próxima a da exploração industrial da madeira, em que o valor monetário dos terrenos rurais aumentava, mesmo que ainda modestamente. O sertanejo não possuía dinheiro nem orientação de como proceder para assegurar por meio de documentos a terra em que vivia” [La convicción de que la tierra le pertenecía por costumbre y uso lo volvía vulnerable al ataque de oportunistas que, bajo el pretexto de legalizar la posesión, empleaban artimañas para arrebatarle la tierra en una época cercana a la explotación industrial de la madera, cuando el valor monetario de las tierras rurales aumentaba, aunque de manera modesta. El caboclo no disponía de dinero ni de orientación sobre cómo proceder para asegurar la tierra en la que vivía mediante documentos].

³⁸² Los grandes terratenientes de la región también empleaban a trabajadores negros esclavizados, aunque de manera mucho más reducida en comparación con lo que sucedía en el resto del territorio brasileño (Freitas, 2006).

rara vez era asalarado³⁸³. Sin embargo, otras veces, penetraban en el interior del territorio en regiones más lejanas, donde ocupaban tierras “sin dueño” —o aparentemente sin dueño, ya que parte estaba registrada a nombre de los grandes terratenientes y parte era propiedad del Estado— y allí se establecían y subsistían de forma relativamente *autónoma*. Se señala “relativamente autónoma” porque, de acuerdo con el marco teórico presentado en la primera parte de esta tesis, se concluye la importante *dependencia* en el contexto de la relación entre la población *cabocla* y las élites terratenientes locales, de quienes extraían trabajo, así como lo hacían de sus propias mujeres y de la naturaleza no-humana. La población mestiza, por otro lado, podría sobrevivir sin la necesidad de explotación del trabajo ajeno, a diferencia de las élites terratenientes. La propia identidad se configura de modo distinto: mientras los *caboclos* podían afirmarse autónomamente, las élites terratenientes se afirman en una oposición binaria necesaria de tipo colonial sobre aquellos sobre quienes ejercen el poder³⁸⁴; aunque, desde su propia perspectiva, se reconocían a través de la supuestamente autónoma “fantasía de la individualidad” (Hernando, 2018) que reducía a los caboclos a mero objeto sin alma.

Para os possuidores da terra era algo semelhante às demais posses. Uma espécie de força motriz, bruta, que movia a fazenda pecuarista. Não tinha expressão própria, era parte de um cenário, figura relegada ao plano de fundo. Sua manifestação só se dava pela e conforme a vontade do superior. (...) Da fidelidade ao proprietário e ao que ele representa resultava, inclusive, os serviços de guarda e proteção do território e o que ele continha **[Para los**

³⁸³ “Sua função fornecer força de trabalho numa forma peculiar, na qual o pagamento raras vezes efetuava-se pelo salário, mas no fornecimento de animais, gêneros alimentícios, pequenas glebas para uso próprio cedidas com o beneplácito do fazendeiro” **[Su función era proporcionar fuerza de trabajo de una forma peculiar, en la que el pago rara vez se realizaba en forma de salario, sino más bien la entrega de animales, productos alimenticios, pequeñas parcelas para uso propio cedidas con el beneplácito del hacendado]** (Freitas, 2006, p. 76)

³⁸⁴ “A presença senhorial estabelece a desigualdade num mesmo contexto de influências semelhantes: o que faz a diferenciação é a condição de *subalternidade* que remete o caboclo à camada inferior da escala social, portanto, resta-lhe a submissão, a rendição à atitude prescritiva do patriarca, sem que tal forma de inter-relação fosse considerada questionável ou sequer sugerisse autoritarismo, nos primeiros tempos de implantação do latifúndio. Era uma condição originada da situação em que se vivia nas terras, nas quais a ocupação era recente, num ambiente de isolamento, distante dos centros em processo de urbanização” **[La presencia señorial establece la desigualdad en un mismo contexto de influencias similares: lo que marca la diferenciación es la condición de *subalternidad* que relega al caboclo a la capa inferior de la escala social, por lo tanto, le queda la sumisión, la rendición ante la actitud prescritiva del patriarca, sin que esta forma de interrelación fuera considerada cuestionable o incluso sugiriera autoritarismo, en los primeros tiempos de la implantación del latifundio. Era una condición originada por la situación en la que se vivía en las tierras, en las cuales la ocupación era reciente, en un entorno de aislamiento, lejos de los centros en proceso de urbanización]** (Freitas, 2006, p. 75).

poseedores de la tierra, era algo similar a las demás posesiones. Una especie de fuerza motriz, bruta, que movía la finca ganadera. No tenía expresión propia, era parte de un escenario, una figura relegada al plano de fondo. Su manifestación solo se producía por y de acuerdo con la voluntad del superior. De la lealtad al propietario y a lo que él representaba resultaban, además, los servicios de guarda y protección del territorio y de lo que contenía] (Freitas, 2006, p. 76)

Esta mayor autonomía presente en el modo de vida *cabloco* se fundaba esencialmente en el tipo de agricultura que practicaban, mucho más armoniosa con la naturaleza, lo que se explica por su propia motivación inicial: sobrevivir y convivir, y no acumular capital. Esta agricultura —y los modos de vida correspondientes— ha sido heredada de las poblaciones indígenas con quienes convivían y de quienes descendían. Como ejemplo, distintas prácticas, ya señaladas en un momento anterior, se mantuvieron, como ocurrió con la *coivara*, caracterizada por la quema y el cultivo rotativo (Tomporski, 2013). Los principales cultivos continuaron siendo los mismos: maíz, frijoles y calabazas. Posteriormente, la yuca, la batata dulce y otros cultivos ganaron más importancia³⁸⁵, la mayoría de ellos ya practicados en el territorio brasileño a lo largo de siglos de experiencia de colonización portuguesa, como el trigo, el arroz, la caña de azúcar, el lino, el tabaco, entre otros.

Desde la herencia indígena, permanecieron también el modo de sembrar, la atención a los elementos cósmicos y espaciales (la luna, el sol, la estación del año, etc.), las formas de cultivar y cosechar (con algunas pequeñas alteraciones, como la introducción de instrumentos metálicos), y la atención a las relaciones —consorcios— que ocurren entre especies de cultivos, así como los cuidados con la conservación de las semillas, etc.

Por otro lado, la recolección de piñones de las araucarias ha continuado siendo un fundamento central de la subsistencia en la región. La caza y la pesca también continuaron practicándose (cada familia solía tener un rifle para tal fin), aunque de forma

³⁸⁵ Tomporski (2013, p. 61) sostiene que, aunque algunos cultivos tenían mayor importancia, la diversidad era un objetivo fundamental, lo que la aproxima a la agroecología contemporánea: “A composição da roça cabocla – uma lavoura de subsistência – tinha como fundamento o plantio da maior variedade possível de culturas, com o propósito de prover certa porção de alimentos ao longo de todo o ano” [La composición de la parcela cabocla, una huerta de subsistencia, se basaba en la siembra de la mayor variedad posible de cultivos, con el propósito de proveer cierta cantidad de alimentos a lo largo de todo el año].

cada vez menos intensa, debido a la introducción de la cría de animales como factor importante —y distinto de la práctica indígena— para la reproducción social, en especial del cerdo, y posteriormente de gallinas, caprinos y vacunos, que rápidamente se adaptaron al modo de vida de los animales nativos³⁸⁶. Los caboclos pasaron a cultivar y cercar los espacios destinados a la agricultura, mientras que los cerdos —y eventualmente otras crías— eran criados sueltos de forma comunal y se alimentaban bien de los piñones que caían en el bosque en el invierno, bien del maíz cosechado por los agricultores en el verano (y luego también de la yuca). Este sistema comunal de organización del trabajo —mediante ayuda mutua— y del territorio para la cría de animales —es decir, de la naturaleza humana y no-humana— fue conocido en la región como “faxinal”³⁸⁷. En este sistema, las cercas servían únicamente para proteger las áreas de cultivo del acceso de los animales y no para marcar la propiedad. Incluso la construcción y el mantenimiento de las cercas se realizaban de manera colectiva, por todos los vecinos involucrados en el proceso de cría en común (Tomporoski, 2015).

En lo que se refiere a las actividades de recolección, además de los piñones, los caboclos también recolectaban —como hacían los indígenas— frutas (como el *butiá* y la *gavirova*), leguminosas, verduras y yerbas nativas, entre las cuales se destaca la yerba mate. El excedente de la producción familiar —en especial de la yerba mate y de los cultivos agrícolas— se comercializaba a través del trueque con los pequeños almacenes o directamente con los *troperos* que por allí transitaban. El objetivo era adquirir productos esenciales para su modo de vida, como la sal para conservar la carne, la pólvora para los rifles, el queroseno para iluminar el rancho, el café y la *cachaça*, el aguardiente de caña de azúcar (Tomporoski, 2013)³⁸⁸. Es este reducido comercio el que distingue, fundamentalmente, la agricultura *cabocla* de la agricultura *kaingang*³⁸⁹.

³⁸⁶ Es como si los cerdos traídos de Europa se hubiesen “acaboclado”, comenzando a vivir como jabalíes salvajes, al igual que los inmigrantes europeos que adoptaron los modos de vida caboclos como una forma de supervivencia en el territorio.

³⁸⁷ El término se refiere primordialmente al territorio (por ejemplo, “Faxinal do Irani”, “Faxinal do Timbozinho”, etc.), pero también tiene su origen en la organización social del trabajo y de la vida ecosocial local.

³⁸⁸ “Uma das razões para que a lavoura não fosse ampliada e desenvolvida com objetivos comerciais, consistia no fato de não haver um mercado consumidor disponível para aqueles produtos” **[Una de las razones por las cuales el cultivo no fue ampliado y desarrollado con objetivos comerciales radicaba en el hecho de que no existía un mercado consumidor disponible para esos productos]** (Tomporoski, 2013, p. 62).

³⁸⁹ “Independente de suas origens étnicas, o que caracteriza esses camponeses do ponto de vista sociológico é o fato de se dedicarem à agricultura e/ou ao extrativismo da erva-mate, produzindo para

Al mirar más de cerca la organización social, vemos también que la forma comunitaria de vivir ha sido heredada del universo cultural de los indígenas de la región. A pesar de la introducción de la familia monogámica como unidad productiva/reproductiva fundamental —hecho social que no se puede olvidar en un análisis crítico sobre el colonialismo y al cual volveremos más adelante—, las relaciones comunitarias de reciprocidad constituían un eje fundamental de la sociabilidad de los *caboclos*, aunque las viviendas familiares fuesen construidas, en algunos casos, de forma muy alejadas unas de las otras³⁹⁰:

A necessidade de ajuda, imposta pela técnica agrícola e a sua retribuição automática, determinava a formação duma ampla rede de relações, ligando uns aos outros os habitantes do grupo de vizinhança e contribuindo para a sua unidade estrutural e funcional **[La necesidad de ayuda, impuesta por la técnica agrícola y su retribución automática, determinó la formación de una amplia red de relaciones, vinculando entre sí a los habitantes del grupo vecinal y contribuyendo a su unidad estructural y funcional]** (Tomporski, 2013, p. 68)

La propia ausencia de cercas y de delimitaciones más precisas del territorio estructuraba —y era estructurada— por el modo de vida *caboclo*, sirviendo a la reproducción de las relaciones de *reciprocidad*³⁹¹. De hecho, como la inmensidad de campos y bosques relativamente aislados no tenían aún un sentido pecuniario importante, es decir, no se habían convertido definitivamente en mercancías dentro de la cosmovisión

subsistência e algum excedente para o mercado incipiente. Nesse sentido, o da inserção no mercado, diferenciam-se dos indígenas significativamente” **[Independientemente de sus orígenes étnicos, lo que caracteriza a estos campesinos desde un punto de vista sociológico es su dedicación a la agricultura y/o la extracción de la yerba mate, produciendo para la subsistencia y algún excedente para el incipiente mercado. En este sentido, en lo que respecta a su inserción en el mercado, se diferencian significativamente de los indígenas]** (Zarth, 2018, p. 119)

³⁹⁰ Tomporoski (2013) cita el concepto de “barrios rurales” del sociólogo brasileño Antônio Cândido en su clásica obra “Parceros del río Bonito” (Souza, 2001) para caracterizar la formación de las moradas y la ocupación de todo el territorio del altiplano contestado. Existían localidades con casas construidas muy cercanas unas a las otras y otras con casas muy distanciadas. En este último caso, un visitante podría no percatarse de que había una unidad comunitaria en la localidad, pero esta impresión no era verdadera; el barrio rural constituía un agrupamiento de familias cuya conexión no se daba únicamente por la proximidad de las moradas en el espacio, sino por las relaciones sociales de trabajo colectivo, el auxilio mutuo y la participación en festividades y actividades religiosas, entre otros aspectos.

³⁹¹ Utilizo en esta tesis la definición conceptual de Quijano para quien la reciprocidad es “una relación social de control democrático del trabajo, de sus recursos y de sus productos” (Quijano, 2007, p. 162). Esta definición no se aleja de la noción clásica de Polanyi, para quien la reciprocidad “supone que el producto de su actividad es compartido con las otras personas que viven con ellos. En estos casos prevalece la idea de reciprocidad: lo que se aporta hoy será recompensado con lo que se recibe mañana” (Polanyi, 1997, p. 94-95).

del pueblo *caboclo*, la cotidianeidad mantenía la “placidez de la vida común”, siguiendo la costumbre de *cooperar* con el vecindario formado por parientes o familias amigas (Freitas, 2006, p. 114)³⁹².

El reparto de alimentos, por ejemplo, era la forma consagrada de distribución de la producción de subsistencia en la comunidad. Había características de cooperación planificada en la alternancia con la que los géneros eran distribuidos entre las familias. De este modo, cuando alguien sacrificaba un animal grande como un cerdo, dividía la carne con el vecindario (Freitas, 2006), y en una próxima ocasión sería otro vecino quien dividiría la carne de su animal, en una alternancia que puede también ser entendida como una tecnología destinada a hacer que los alimentos perecederos no fuesen perdidos (en un espacio-tiempo donde la energía eléctrica no era utilizada en los domicilios).

Otra forma de reciprocidad fundamental para la sociabilidad *cabocla* era el *trabajo colectivo*. El trabajo colectivo, denominado regionalmente como *pixirum*³⁹³, se realizaba en eventos específicos que duraban uno o más días consecutivos, en los que el vecindario (de diez a treinta personas en general) se reunía para ejecutar tareas en favor de un determinado campesino, especialmente en las actividades de siembra y cosecha, pero también en la apertura de nuevos campos, la construcción de casas y galpones, etc. En estos eventos, la “jornada de trabajo” solía ser seguida por un abundante almuerzo colectivo preparado por la familia del beneficiario³⁹⁴ y por fiestas danzantes en las que las

³⁹² Esto hacía que la referencia para la localización de las moradas fuera, en muchos casos, la denominación del “común”: “o comum do Artur Pozzo (pai de Enori), do Avelino Pires... Pessoas conhecidas que serviam à localização dos que se movimentam pelas redondezas” **[el común de Artur Pozo (padre de Enori), de Avelino Pires, ... Personas conocidas que servían para la localización de los que circulaban por la región]** (Freitas, 2006, p. 114).

³⁹³ El “*pixirum*” era una forma de “*mutirão*” (término portugués derivado del tupi “*motirão*”, que designa el trabajo colectivo ejecutado en las zonas rurales de Brasil). Variaciones del término se encuentran en todo el territorio nacional. En el estado de Pará, se utiliza “*putirão*”; en el Amazonas, “*puxirum*”; en São Paulo y Rio de Janeiro, se usan paralelamente “*mutirão*” y “*putirão*”. En el sur de Brasil, la denominación dominante ha sido “*pixirum*”, aunque también se encuentran las variaciones “*puxirum*”, “*puxirão*”, “*puxuru*” y “*mutirão*” (Tompsonski, 2015).

³⁹⁴ “A alimentação durante o dia de trabalho era dever intrínseco ao caboclo que convocava o *pixirum*, e, via de regra, era atividade da companhia/esposa, que preparava o almoço enquanto os homens trabalhavam na roça. No final do dia, o *pixirum* era encerrado com uma comemoração, um baile caboclo ou o baile do *pixirum*, com música, comida e bebida, e que iniciava logo após o término do trabalho e se estendia madrugada adentro ou mesmo até o dia clarear. Dado o caráter de solidariedade e coletividade do trabalho, quando se observava que um vizinho estava precisando de ajuda para preparar a roça, porém não convocava o trabalho coletivo devido à falta de ter condições de servir a alimentação ou oferecer a festa de encerramento, a vizinhança se organizava sem a convocação prévia, se disponibiliza para o

relaciones sociales se estrechaban³⁹⁵. La campesina Marta, así explicó durante un grupo focal realizado en Lapa:

En mi época de niña, había dos modelos de trabajo colectivo. Uno era el *mutirão* o *puxirão*, cuando había baile. Una noche se preparaba una gran cena. Siempre era durante el fin de semana. Se trabajaba, se ayudaba a quien lo necesitaba y se disfrutaba. La comida era compartida; cada uno llevaba algo y se compartía mucho. A veces, solo el anfitrión del *mutirão* proporcionaba todo. Las mujeres solían encargarse de preparar la comida. De una forma u otra, ya existía un modo de trabajo colectivo. Por otro lado, existía otro tipo de trabajo colectivo llamado *ajutório*. Por ejemplo, si una comunidad tenía enfermos, se reunía un gran grupo y se determinaba qué tarea era más necesaria. Preparaban un terreno y trabajaban juntos, tres, cuatro, cinco o seis personas. Todo era muy físico, pero luego regresaban a casa para comer. Esto era muy diferente; no había un almuerzo centralizado. Cada uno ayudaba como podía y luego almorzaba en su casa. Esta práctica era realmente para ayudar.³⁹⁶ (Marta, durante grupo focal en Lapa)

El *pixirum* permitía, por un lado, que tareas penosas y difíciles, imposibles de ser realizadas por una sola persona, se llevaran a cabo rápidamente, haciendo viable la supervivencia en el territorio. Por otro lado, estrechaba y ampliaba las relaciones de

trabalhar e ofereciam a alimentação” [La alimentación durante el día de trabajo era un deber intrínseco para el caboclo que convocaba al *pixirum*, y por regla general, era una actividad de la compañera/esposa, que preparaba el almuerzo mientras los hombres trabajaban en la huerta. Al final del día, el *pixirum* se cerraba con una celebración, un baile caboclo o el baile del *pixirum*, con música, comida y bebida, que comenzaba justo después de terminar el trabajo y se prolongaba hasta la madrugada o incluso hasta el amanecer. Dado el carácter solidario y colectivo del trabajo, cuando se observaba que un vecino necesitaba ayuda para preparar la huerta, pero no convocaba al trabajo colectivo debido a la falta de medios para proporcionar comida u ofrecer la fiesta de cierre, la vecindad se organizaba sin convocatoria previa, se ponían a disposición para trabajar y ofrecían la alimentación] (Tompsonski, 2013, p. 74-77).

³⁹⁵ Los eventos de trabajo colectivo también podían denominarse de dos formas distintas: por el término coloquial “ajutório” (que podría traducirse con algún neologismo como “ayutorio” o “ayudación” en castellano) cuando el grupo de ayuda regresaba a sus casas después del almuerzo; o por “pixirum” cuando, al finalizar la faena, se celebraba con un baile en la casa de quien recibía la colaboración (Freitas, 2006).

³⁹⁶ Original en portugués: “No meu tempo de criança. Havia dois modelos. De trabalhar no coletivo. Era o *mutirão* ou *puxirão*, quando tinha baile. Uma noite. Fazia uma janta grande. Sempre era final de semana. Trabalhava. Ajudava a pessoa que estava precisando. E se divertia. E a comida. Cada um levava um pouco. Compartilhava bastante. As vezes só o dono do *mutirão*. Entrava com tudo. E as mulheres. Iam muito para fazer comida. Então assim. Querendo ou não. Já havia um jeito de trabalhar no coletivo. De outro modo. Tinha um outro tipo de trabalho. Também que era no coletivo. Que se dizia. *Ajutório*. Por exemplo, se tinha uma comunidade que estava doente, daí se juntava um grande grupo. Qual que era o serviço mais necessário. Ela preparava um pedaço de terra. lá lá. Três, quatro, cinco, seis. Era tudo muito braçal. Mas iam comer em casa. Então a pessoa já estava precisando. Estava doente. Era diferente. Não tinha nem almoço. Cada um ajudava. E ia almoçar na sua casa. E isso era para ajudar mesmo”.

solidaridad entre los caboclos³⁹⁷. De hecho, la recepción de un *pixirum* por parte de un campesino dotaba de legitimidad su pertenencia a la comunidad y a sus interrelaciones propias de reciprocidad, imprimiendo, a su vez, un sentido moral de deber hacia esta misma comunidad, lo que le llevaba a contribuir cuando era convocado para ayudar a otros vecinos. La ausencia de remuneración por los servicios aumentaba la conciencia de la necesidad de solidaridad y la importancia de las relaciones sociales, que, en este contexto, no se reconocían de forma cosificada.

Este tipo de relación con el trabajo le confería un sentido distinto al que hegemonícamente le otorga la modernidad capitalista. Casara (2021) afirma, en esta dirección, que el trabajo no era considerado un “fardo” (o, por lo menos, no solo un fardo). Al contrario, el “acto de trabajar” era representado como un momento de “ayuda y fiesta”, de intimidad, relación social intensa y amistad. El acto de trabajar “expressava o imbricamento entre trabalho, diversão e religiosidade, o qual muito mais do que uma reunião de trabalho, era o elemento fundamental de um ambiente complexo, racional e demarcado pela solidariedade e pelo igualitarismo” [**expresaba la interrelación entre trabajo, diversión y religiosidad, la cual, mucho más que una simple reunión laboral, era el elemento fundamental de un entorno complejo, racional y delimitado por la solidaridad y el igualitarismo**] (Tomporoski, 2013, p. 67-68).

La propia retribución festiva traducía una cooperación que trascendía la simple necesidad de suplementación de mano de obra. Era³⁹⁸ un gesto de amistad que fortalecía e irrigaba una amplia red de relaciones, proporcionando a los participantes una experiencia social integradora (Tomporoski, 2015). La fragmentación, disolución y

³⁹⁷ Tomporoski (2013) considera el “*pixirum*” como la principal costumbre para la creación y reproducción de relaciones solidarias entre los caboclos del altiplano catarinense.

³⁹⁸ La práctica de los *pixirum*, de la forma tradicional *cabocla*, prácticamente desapareció de la región, aunque algunos mantengan la memoria viva, como el campesino Clóvis, de Curitiba: “Eles falavam *puxirum*. Faziam muito, na época, a gente era pequeno. A gente sempre vinha ver. Com o pai, com 10 juntos lavrando com boi, de dia em um, no outro no vizinho... Com 10, 15 homens juntos de boi lá, lavrando pra plantar, né? Na hora da colheita, a mesma coisa, né? A festa... Era trabalho duro, e de noite, bailando... A gente ia reunir, mas a gente ia bailando. Coisa linda, viu? Ainda existe mutirão, coisa ali feita, né? Mas já não tem mais os bailanços, as coisinhas, não tem, né? Mas eu fui em muitos, viu? E era coisa boa. Pois é, o ritmo, isso aí, tinha cultura, né? Você perdeu, assim...” [**Hablaban de *puxirum*. Lo hacían mucho, en esa época, éramos jóvenes. Siempre veníamos a ver. Con mi padre, eran diez juntos arando con bueyes, un día en nuestro campo, al otro día en el del vecino... Diez, quince hombres juntos con bueyes, arando para sembrar, ¿no? En la época de la cosecha, lo mismo, ¿no? La fiesta... Era un trabajo duro, y por la noche, bailando... Nos reuníamos, pero íbamos bailando. Una cosa hermosa, ¿sabes? Todavía existe el trabajo colectivo, las cosas hechas juntas, ¿verdad? Pero ya no hay más los bailes, las cositas, ya no hay, ¿verdad? Pero fui a muchos, ¿sabes? Y eran cosas buenas. Pues sí, el ritmo, eso ahí, había cultura, ¿verdad? La perdiste, así...**].

compartimentación de la vida social en delimitados tiempo-espacios modernos/coloniales del trabajo, la fiesta, la religión, etc., no estaban consolidadas en la sociedad *cabocla* de la época. La “jornada de trabajo” no estaba apartada del tiempo de descanso y de vida, así como no se diferenciaban categóricamente las horas de entretenimiento, diversión y fiesta³⁹⁹. En resumen, los cuerpos caboclos —así como el cuerpo de la tierra— aún no estaban disociados por las cercas ideológicas del colonialismo y no habían sido adiestrados a las temporalidades impuestas por el ritmo de la reproducción del capital.

Tomando en cuenta este hecho, es decir, la ausencia de fragmentación y compartimentación de la vida social, podemos intentar explicar de un modo más apropiado —alejándonos de las nociones coloniales del saber— el papel de la religión y de la religiosidad —así como de los monjes peregrinos— en la cultura *cabocla* y en el “Movimiento del Contestado”. El *catolicismo popular* que se practicó, y aún se practica, en gran parte de Latinoamérica, así como en el “altiplano Contestado”⁴⁰⁰, no se restringía a las instituciones formales (la Iglesia Católica no estaba tan presente en la región), y no se fundaba —y aún hoy en día no se funda, tal como percibimos en la investigación de campo— en una separación binaria estanque entre lo sagrado y lo profano; y entre el espacio-tiempo de la vida y el espacio-tiempo de la religiosidad. Lo sagrado para los *caboclos* estaba más en la tierra —estaba *aterrizado*— que en el cielo:

A vida cotidiana é uma totalidade, e os contornos entre o sagrado e o profano não são tão definidos, conforme a racionalidade que predominou no Ocidente e tomou conta das instituições, entre as quais a Igreja. Essa postura dicotômica é parte de um discurso institucionalizado, pautado numa racionalidade que se assenta no dualismo objetividade/subjetividade, cultura/natureza, sagrado/profano. Esses dualismos parecem não fazer parte da cultura cabocla

[La vida cotidiana es una totalidad y los contornos entre lo sagrado y lo profano no están tan definidos, según la racionalidad que predominó en Occidente y se apoderó de las instituciones, entre las cuales se encuentra

³⁹⁹ “O caráter lúdico poderia ser tão importante quanto a suplementação da mão de obra. Esse imbricamento entre o laboral e o lúdico é recorrente” **[El carácter lúdico podría ser tan importante como el complemento de mano de obra. Esta interrelación entre lo laboral y lo lúdico es recurrente]** (Tompsonski, 2015, p. 69).

⁴⁰⁰ La expresión “altiplano Contestado” (originalmente en portugués “planalto contestado”) fue acuñada por el profesor Miguel Mundstock Xavier de Carvalho al analizar la devastación del bosque de araucarias provocada por la empresa Lumber Company. Esta expresión designa una área que corresponde al actual altiplano norte catarinense, que se extiende desde el municipio de Mafra (frontera con Rio Negro) hasta Porto União y Caçador (Carvalho, 2010).

la Iglesia. Esta postura dicotómica es parte de un discurso institucionalizado, basado en una racionalidad que se asienta en el dualismo objetividad/subjetividad, cultura/naturaleza, sagrado/profano. Estos dualismos parecen no formar parte de la cultura cabocla] (Marcon, 2008, p. 149)

No había, por lo tanto, límites rígidos entre la vida y la religiosidad. De hecho, la vida de los caboclos está atravesada por una lectura teológica, como constató Marcon en su investigación doctoral sobre poblaciones *caboclas* remanentes a inicios de este siglo (2008, p. 148). El lugar de la práctica religiosa, de este modo, era la vida en sí, no restringiéndose a los templos. Sin embargo, también se llevaban a cabo prácticas como bendiciones y curas con plantas locales, oraciones y algunos rituales, que tenían un papel fundante en la reproducción simbólico-cultural, destacándose la “Fiesta del Divino”⁴⁰¹ y los bautismos populares.

Los bautismos populares, que pueden ejemplificar bien el papel de la religiosidad en la reproducción del modo de vida caboclo, se realizaban en las propias casas de las familias y no en templos oficiales. Solían ser dirigidos por las propias personas, generalmente personas mayores⁴⁰², quienes tenían y aún tienen el poder de crear

⁴⁰¹ “Havia um amplo conjunto de festas religiosas que ocorriam ao longo dos bairros rurais, com duração superior a três dias, com o objetivo de possibilitar o deslocamento de indivíduos das paragens mais distantes. Participar ou não da festa em uma determinada localidade, era um dos critérios que definia tanto o pertencimento de cada morador quanto sua legitimidade perante aquela comunidade. (...) Para a organização das festas, eram designadas pessoas de destaque em cada bairro rural, as quais patrocinavam ou reuniam recursos para cobrir os gastos com alimentação e bebida. Ser o ‘festeiro’ trazia distinção social e exigia do titular da função esforço para tornar a festa um evento de sucesso, o que ampliava sua fama e prestígio. A ocorrência da festa também mobilizava o comércio de bairros mais distantes, com o comparecimento de tropeiros e comerciantes. Contudo, as festas religiosas também consistiam em espaços de atuação de indivíduos das classes dominantes e dos políticos locais, momentos propícios para interação com sua clientela” [Había un amplio conjunto de festividades religiosas que tenían lugar en las zonas rurales, con una duración de más de tres días, con el propósito de permitir el desplazamiento de personas desde lugares más lejanos. Participar o no en la fiesta en una localidad determinada era uno de los criterios que definía tanto la pertenencia de cada habitante como su legitimidad ante esa comunidad. (...) Para la organización de las fiestas, se designaban personas destacadas en cada barrio rural, quienes patrocinaban o reunían recursos para cubrir los gastos de comida y bebida. Ser el ‘anfitrión’ llevaba consigo distinción social y exigía al titular del cargo esfuerzo para convertir la fiesta en un evento exitoso, lo que ampliaba su fama y prestigio. La celebración de la fiesta también movilizaba el comercio de barrios más distantes, con la asistencia de arrieros y comerciantes. Sin embargo, las festividades religiosas también constituían espacios de actuación de individuos de las clases dominantes y políticos locales, momentos propicios para interactuar con su clientela] (Tompsonski, 2015, p. 41)

⁴⁰² Con el tiempo, aumentó la presencia de la Iglesia Católica, y la población local comenzó a realizar dos bautismos: uno primero en el modo tradicional caboclo y otro en la Iglesia oficial. Una de las campesinas entrevistadas, nacida a finales de los años 80 del siglo pasado, relató que fue bautizada dos veces de esta manera.

un “compadrío”, es decir, una especie de “parentesco espiritual” entre algunas personas, como verdadera expresión de las relaciones cotidianas. La relación de “compadrío” suponía la exigencia del mantenimiento de relaciones fraternas, que llegaban incluso a nivelar el trato entre personas con condiciones socioeconómicas distintas (Marcon, 2008). Estos bautismos muestran cómo la religiosidad era una práctica fundamentalmente relacional y comunitaria, lo que se asemejaba al cristianismo antiguo/medieval y se distingue del cristianismo jesuita moderno —citado por Dussel (2008)— y marcado por la noción de individualidad. Al contrario, “el caboclo” era tradicionalmente adepto de:

práticas religiosas remanescentes da idade média europeia e do folclore indígena e africano. Tal sincretismo povoava o cotidiano do sertão a oferecer explicação e soluções para toda sorte de adversidade. Nos lugares mais recônditos encontravam-se curandeiros, benzedores, adivinhos, rezadores, penitentes em profusão. (...) O ambiente sertanejo apresentava terreno fértil à profusão dos místicos **[práticas religiosas remanentes de la Edad Media europea y del folclore** ⁴⁰³ **indígena y africano. Este sincretismo impregnaba la vida cotidiana del sertón, ofreciendo explicaciones y soluciones para todo tipo de adversidades. En los lugares más apartados se encontraban curanderos, bendecidores, adivinos, rezadores y penitentes en gran número. (...) El entorno “caboclo” proporcionaba un terreno fértil para la proliferación de lo místico]** (Freitas, 2006, p. 102)

Ha sido este el contexto que proporcionó la recepción de las enseñanzas de los monjes peregrinos que circularon por la región entre fines del siglo XIX e comienzos del siglo XX y que quedaron conocidos por el nombre de João Maria⁴⁰⁴. Se

⁴⁰³ Utilizamos la cita del autor; sin embargo, es necesario resaltar que el uso del término “folclore” para describir un modo de vida no occidental refleja la *colonialidad* de este saber, por razones evidentes.

⁴⁰⁴ Al menos tres monjes circularon por la región. El primero fue Giovanni Maria D’Agostini (João Maria en Brasil). Nacido en Sizzano, Italia, en 1808, llegó a Caracas (Venezuela) en 1838, tras deambular durante años por Europa. Desde allí, recorrió Venezuela, Ecuador, Colombia, Brasil (en los estados de Pará, Río de Janeiro, São Paulo, Río Grande del Sur, Paraná y Santa Catarina), Argentina, Perú, Chile, Bolivia, México, Cuba, Canadá y Estados Unidos, donde falleció en 1869, asesinado probablemente por indígenas apaches. El monje solía viajar solo, durmiendo en montañas, cuevas y pequeñas grutas cercanas a ríos o fuentes de agua, en medio de la naturaleza no-humana (Karsburg, 2023). Practicaba curaciones (con plantas y aguas benditas), oraciones, realizaba bautismos y, lo más importante, reunía a la población para impartir enseñanzas relacionadas con la convivencia socioecológica (como veremos más adelante). El monje João Maria vagó por todo el altiplano meridional brasileño entre 1890 y 1906, y se hizo notoriamente conocido. Posteriormente, otros monjes deambularían por la región del Contestado realizando prácticas similares, siendo a menudo confundidos con el monje João Maria. La historiografía menciona, aunque sin pruebas concluyentes, a “João Maria de Jesus”, quien supuestamente sería francés y cuyo nombre original sería Anastás Marcaf. Se dice que circuló por la región hasta 1908 (Karsburg, 2023).

reconoce hoy en día, que las enseñanzas de estos monjes se ajustaban mucho más a la cultura y simbología de los caboclos y su modo de vida que a su transformación⁴⁰⁵. En realidad, se dotaba de sentido partiendo de la experiencia práctica y concreta para después llegar a lo “espiritual”, al contrario de la practica católica institucional de aquel momento, que realizaba un camino opuesto:

Enquanto os padres provinham de uma tradição dogmática em que a doutrina se antecipava à realidade, os monges adotaram uma pedagogia que trabalhou com uma lógica inversa. Eles tinham mais liberdade para falar, interpretar a realidade à luz da Bíblia e de outros textos conhecidos. Os monges mantiveram um certo distanciamento e uma postura crítica frente à Igreja e procuraram interpretar de maneira livre tanto os textos bíblicos quanto a tradição cristã. (...) O diálogo que foi sendo construído aponta para outra questão importante que é a definição de sagrado. Enquanto a Igreja se apresenta com a única representante divina a controlar o sagrado, os caboclos e os monges ampliam essa noção visto que o sagrado permeia a totalidade da existência humana e conjunto da natureza. O que existe no fundo é um problema teórico-teológico que aponta para a relação entre sagrado e profano

[Mientras que los sacerdotes provenían de una tradición dogmática en la que la doctrina precedía a la realidad, los monjes adoptaron una pedagogía que trabajaba con una lógica inversa. Tenían más libertad para hablar, interpretar la realidad a la luz de la Biblia y otros textos conocidos. Los monjes mantuvieron cierto distanciamiento y una postura crítica frente a la Iglesia y buscaron interpretar de manera libre tanto los textos bíblicos como la tradición cristiana. (...) El diálogo que se fue construyendo apunta a otra cuestión importante que es la definición de lo sagrado. Mientras que la Iglesia se presenta como la única representante divina que controla lo sagrado, los campesinos y los monjes amplían esa

Después vino el monje José Maria Agostinho, cuyo nombre original sería Miguel Lucena de Boaventura, quien probablemente tuvo un origen militar y habría participado en conflictos anteriores, incorporando a su figura el culto al monje João Maria (Karsburg, 2023). Este último, João Maria, ejerció un liderazgo en el estallido de la Guerra del Contestado, y su influencia mesiánica continuó siendo invocada por los rebeldes tras su muerte en la primera batalla de la guerra, la “Batalla del Irani”. Además de estos dos monjes, que siguieron a João Maria, hoy en día también se reconoce el papel de frailes capuchinos y jesuitas que realizaban misiones solitarias en la región, confundidos con la figura de João Maria D'Agostini, y contribuyendo a su propagación.

⁴⁰⁵ Esta reflexión es importante, ya que, como veremos más adelante, el silenciamiento que tuvo lugar tras la Guerra del Contestado utilizó, entre sus estrategias, la estigmatización del papel de los caboclos que se rebelaron. Se les calificaba de “fanáticos”, como si hubieran sido simplemente manipulados al servicio de líderes religiosos delirantes.

noción, ya que lo sagrado impregna la totalidad de la existencia humana y el conjunto de la naturaleza. Lo que existe en el fondo es un problema teórico-teológico que apunta a la relación entre lo sagrado y lo profano]
(Marcon, 2008, p. 147)

Ha sido este el contexto que proporcionó la recepción de las enseñanzas de los monjes peregrinos que circularon por la región entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, conocidos por el nombre de João Maria. Se reconoce hoy en día que las enseñanzas de estos monjes se ajustaban mucho más a la cultura y simbología de los caboclos y su modo de vida que a su transformación. En realidad, se dotaban de sentido partiendo de la experiencia práctica y concreta para después llegar a lo “espiritual”, al contrario de la práctica católica institucional de aquel momento, que realizaba un camino opuesto.

Por tanto, los monjes populares que por allí pasaron, seguramente encontraron y reconocieron los saberes de la población local, incluyendo los *caboclos* y los indígenas, y, a partir de este punto, trataron de dar una interpretación al evangelio cristiano, realizando mediaciones ⁴⁰⁶. Es notable que el propio Giovanni Maria D’Agostini, el primero João Maria, había nacido en una familia de campesinos pobres (Karsburg, 2023), aunque europea, lo que los une culturalmente en alguna medida, lo que tal vez facilitó la asimilación del modo de vida, así como su aceptación entre los caboclos como un consejero o como un santo (hasta los tiempos actuales algunos se refieren a él como “São João Maria”, aunque no haya sido canonizado por la Iglesia como santo).

Las enseñanzas del monje, recogidas y reproducidas hasta los días actuales, a su vez, se destinaban fundamentalmente a promover la convivencia armoniosa entre las personas y la naturaleza no-humana, reconociendo la *interdependencia* y la *ecodependencia*, de modo a perpetuar la reproducción del *modo de vida caboclo*. Un importante compendio denominado “Mandamientos de las Leyes de la Naturaleza” del monje João Maria, recogido por el investigador Euclides José Felipe (1995) en 1939

⁴⁰⁶ “Nesse sentido, os monges não introduziram um discurso alheio às experiências, mas faziam articulações entre elas e o sagrado, reforçando certas práticas para com a natureza e para com as pessoas, enquanto compromisso de Deus. (...) São esses ensinamentos que permitem uma aproximação entre o universo simbólico-cultural dos caboclos com o dos monges” [En este sentido, los monjes no introdujeron un discurso ajeno a las experiencias, sino que establecieron conexiones entre ellas y lo sagrado, fortaleciendo ciertas prácticas hacia la naturaleza y las personas, como un compromiso con Dios. (...) Estas enseñanzas permiten una aproximación entre el universo simbólico y cultural de los caboclos y el de los monjes] (Marcon, 2008, p. 156).

junto al capellán de la capilla de las Aguas Santas de Curitiba, resume de forma impar y poética los aspectos socioecológicos (y sagrados, etc.) del *modo de vida caboclo*⁴⁰⁷. En

⁴⁰⁷ Reproduzco aquí de forma completa, pues será importante más adelante cuando tratemos la reconversión agroecológica del territorio y la recuperación cultural cabocla (he subrayado algunas de las partes más importantes o relevantes): “1) Não se deve queimar folhas, cascas e nem palhas das plantações que dão mantimentos. O que a terra dá emprestado, quer de volta; 2) É errado jogar palhas de feijão nas encruzilhadas. É o mesmo que comer e virar o cocho. A terra se ofende; 3) Ao cortar uma árvore ou pé de mato, não se deixa mamando. Se corta por inteiro. Enquanto as plantas agonizam, os negócios da gente também vão abaixo; 4) Quem descasca a cintura das árvores para secá-las, também vai encurtando sua vida. Árvore é quase bicho e bicho é quase gente; 5) As casas e as propriedades de quem incendeia as matas, um dia também hão de virar cinzas; 6) A terra é nossa mãe. A água é o sangue da terra-mãe. Cuspir e urinar na água é o mesmo que escarrar e urinar na boca de tua mãe; 7) O Pai da Vida é Deus. A Mãe da Vida é a terra. Quem judia da terra é o mesmo que estar judiando da própria mãe que o amamentou; 8) Quem não sabe ler o Livro da Natureza, é analfabeto de Deus; 9) As horas de chuva, são horas de Deus. É quando a Mãe Natureza vem trazer água para seus filhos na Terra; 10) O cavaleiro que passar perto de lagoa ou cruzar uma corrente de água e não der de beber ao animal, morrerá com a garganta seca; 11) Bicho do mato é filho da terra. Só se matam os danosos; 12) Bicho do mato não traz marca de gente. Pertence à Mãe Natureza. Quem caça por divertimento, caça o alheio. É criminoso. Será punido; 13) Não permita que seus filhos matem passarinhos. É malvadeza; 14) Não se chama nome feio à criação. Ela obedece ao instinto que é a linguagem da Mãe Natureza; 15) Quem encilha animal com “mata” no lombo... cuidado com as costas; 16) Não se tira leite, sem deixar um teto cheio ao terneiro; 17) Não se tira mel, sem deixar alguns favos para as abelhas; 18) Rogar pragas é chamar o diabo para si; 19) Quer morrer novo? Não respeite os velhos; 20) Cumpra a tua promessa. Palavra dada é sagrada. Quem não a cumpre, trocado por merda é caro; 21) O velhaco (caloteiro) deve a Deus, mas paga ao diabo. Te livres de tal credor; 22) Do vadio, até o rastro é feio; 23) O ladrão é sócio do tihoso. O roubo é repartido no inferno; 24) Da baba do capeta é cheia a boca do mentiroso; 25) A pobreza não é defeito: a sujeira sim!; 26) Trata bem do teu hóspede para seres bem tratado. 27) Quem usa a arma da boa conduta, ama e obedece a Deus; 28) Respeita a família dos outros, para que respeitem a tua; 29) Não é preciso ser santo; mas é preciso ser respeitado” [1] No se deben quemar hojas, cortezas ni pajas de los cultivos que proporcionan alimentos. Lo que la tierra da prestado, lo quiere de vuelta; 2) Es incorrecto arrojar pajas de frijoles en las encruzijadas. Es lo mismo que comer y volverse un comedero. La tierra se ofende; 3) Al cortar un árbol o arbusto, no lo dejes mamando. Debes cortarlo por completo. Mientras las plantas agonizan, los negocios de la gente también se van al suelo; 4) Quien pela la cintura de los árboles para secarlos, también acorta su propia vida. Los árboles son casi como animales y animales son casi como personas; 5) Las casas y propiedades de quienes incendian los bosques, un día también se convertirán en cenizas; 6) La tierra es nuestra madre. El agua es la sangre de la madre tierra. Escupir y orinar en el agua es como escupir y orinar en la boca de tu madre; 7) El Padre de la Vida es Dios. La Madre de la Vida es la tierra. Quien maltrata la tierra es como maltratar a la propia madre que te amamantó; 8) Quien no sabe leer el Libro de la Naturaleza es analfabeto de Dios; 9) Las horas de lluvia son las horas de Dios. Es cuando la Madre Naturaleza trae agua para sus hijos en la Tierra; 10) El jinete que pase cerca de un lago o cruce un arroyo y no le dé de beber al animal, morirá con la garganta seca; 11) Los animales del bosque son hijos de la tierra. Solo se matan los dañinos; 12) Los animales del bosque no llevan marca de la gente. Pertenecen a la Madre Naturaleza. Quien caza por diversión, caza lo ajeno. Es un criminal. Será castigado; 13) No permitas que tus hijos maten pájaros. Es maldad; 14) No insultes a la creación. Ella obedece al instinto, que es el lenguaje de la Madre Naturaleza; 15) Quien ensilla un animal con "mata" en el lomo... cuidado con la espalda; 16) No se saca leche sin dejar un techo lleno para el ternero; 17) No se saca miel sin dejar algunos panales para las abejas; 18) Echar maldiciones es llamar al diablo sobre uno mismo; 19) ¿Quieres morir joven? No faltes al respeto a los ancianos; 20) Cumple tu promesa. La palabra dada es sagrada. Quien no la cumple, cambia su valor por algo sin valor; 21) El estafador le debe a Dios, pero paga al diablo. Líbrate de tal deudor; 22) Del vago, hasta su rastro es feo; 23) El ladrón es socio del diablo. El robo se reparte en el infierno; 24) La boca del mentiroso está llena de la baba del diablo; 25) La pobreza no es un defecto; ¡la suciedad sí! 26) Trata bien a tu invitado para que te traten bien a ti; 27) Quien usa el arma de la buena conducta, ama y obedece a Dios; 28) Respeita la familia de

él se presenta una *ética ecologista*⁴⁰⁸ un tanto alejada del cristianismo institucional, que incluye el reconocimiento expreso de la naturaleza como “madre”, de modo semejante a la cosmovisión de muchos pueblos indígenas latinoamericanos; que reconoce la ecodependencia (por ejemplo, en el mandamiento décimo: “El jinete que pase cerca de un lago o cruce un arroyo y no le dé de beber al animal, morirá con la garganta seca”), incluyendo la relación de familiaridad con el resto de la “creación”, como los animales (que si no son hermanos, son “casi” hermanos: “los animales son casi como personas”⁴⁰⁹). El mandamiento octavo, a su vez, muestra bien cómo lo sagrado se inserta en la materialidad de la naturaleza, de modo que el acto de conocerla (lo que es indispensable para la agricultura de base agroecológica, como vimos) significa también una práctica de conocimiento de lo sagrado: “Quien no sabe leer el Libro de la Naturaleza es analfabeto de Dios”. Otros mandamientos muestran también prácticas de “buena conducta” entre las personas que eran necesarias para el propio mantenimiento de las relaciones de reciprocidad comunitaria, como la necesidad de cumplimiento de acuerdos, la sinceridad y la transparencia, etc.⁴¹⁰

Por otro lado, también se observa una cierta restitución de la dignidad de los indígenas por parte del monje João Maria. Tomporoski (2013) relata que una persona

los demás, para que respeten la tuya; 29) No es necesario ser santo; pero es necesario ser respetado] (Felippe, 1995, p. 36-37).

⁴⁰⁸ “(...) traços reveladores da construção da identidade do caboclo: valores com respeito ao ambiente e aos elementos vivos nele encontrados dão conta da consciência ecológica antes da ecologia; a orientação de igualdade e não discriminações apontam para o sentido democrático das relações políticas; sentimentos de justiça elevados revelam a sua percepção do mundo na relação com os homens” [(...) **características reveladoras de la construcción de la identidad del caboclo: los valores en relación con el entorno y los seres vivos que se encuentran en él indican una conciencia ecológica previa a la ecología; la orientación hacia la igualdad y la no discriminación apuntan hacia el sentido democrático de las relaciones políticas; los sentimientos de justicia elevados revelan su percepción del mundo en relación con los seres humanos]** (Freitas, 2006, p. 73)

⁴⁰⁹ Algunos autores, incluyendo Felippe (1995) presentan relatos que afirman que el monje João Maria no comía carne, siguiendo una dieta ovo-lacto-vegetariana, y que incluso recibió el apodo de “papa-couve”. **[come-repollo]**.

⁴¹⁰ “A ajuda entre vizinho e o desenvolvimento de uma medicina caseira, baseada na prática de benzimentos e de curas através do uso de recursos naturais, foram decisivas para o enfrentamento das dificuldades. Nessas circunstâncias e dentro desse universo simbólico-cultural, pode-se entender melhor o acolhimento aos ensinamentos do monge. A solidariedade e os compromissos, valores fundamentais dos modos de vida dos caboclos, encontram inspiração numa ética própria do catolicismo popular, do qual o monge é uma referência importante” **[La ayuda mutua entre vecinos y el desarrollo de una medicina casera basada en prácticas de bendiciones y curaciones mediante el uso de recursos naturales fueron fundamentales para afrontar las dificultades. En estas circunstancias y dentro de este universo simbólico y cultural, se puede comprender mejor la aceptación de las enseñanzas del monje. La solidaridad y los compromisos, valores fundamentales en el estilo de vida de los caboclos, encuentran inspiración en una ética propia del catolicismo popular, del cual el monje es una referencia importante]** (Marcon, 2008, p. 152).

entrevistada afirmaba que João Maria orientaba a encontrar a los indígenas y conversar con ellos: “Este é amigo, não faz mal, ele não é caça, é caçador (...) e quando eles forem atacá vocês falem com eles” **[Este es amigo, no hace daño, no es presa, es cazador (...) y cuando ellos vayan a atacarlos, hablen con ellos]** (Tomporoski, 2013)⁴¹¹. De hecho, el monje João Maria resultó conocido por parte de los indígenas *laklãnô-xokleng* como “El profeta de los indígenas” y, entre los *kaingang*, fue “nativizado” en su propio universo religioso, integrando en su panteón los héroes míticos y los conocimientos y prácticas tradicionales comunes al chamanismo y a la cosmología *kaingang* (Wiik y Muchalovski, 2023), siendo común actualmente que su figura aparezca en los rituales *kaingang* (Eurich, 2019), generalmente asociados al elemento agua y a los animales (Almeida, 2004).

Es notable el papel que ejerció el monje João Maria como profeta. Las referencias a sus profecías son frecuentes y, en la actualidad, se perciben como un reflejo de su comprensión de los procesos socioecológicos que estaban en curso en el mundo durante sus peregrinaciones. Su experiencia, adquirida a través de viajes por diversas regiones, le permitió observar transformaciones y dinámicas que aún no habían alcanzado el territorio del Contestado. Este conocimiento del mundo y sus dinámicas le otorgó una capacidad de anticipar las repercusiones de estos procesos en la vida comunitaria local. En este sentido, por ejemplo, se ha hablado de “la llegada de los voladores” (refiriéndose a los cercamientos de las propiedades privadas) que iban a cubrir la tierra como “telas de araña”, dificultando la comunicación entre la gente: “ele dizia que ia chegar um tempo em que os homens não iam mais se compreedê, estamos vendo. Os campos íam ser cobertos de voador, voador é o arame, hoje ta aí e a grama ía virar com a raiz por cima” **[Dijo que llegaría un momento en que los hombres ya no se entenderían, podemos verlo. Los campos se iban a cubrir de “voladores”, los “voladores” son el alambre, hoy está ahí y el pasto se revolvería con las raíces arriba]** (Marcon, 2008, p. 158).

⁴¹¹ En mi investigación bibliográfica, no encontré material que abordara directamente la relación entre el monje y sus enseñanzas en cuanto a las mujeres y sus roles de género.



A la izquierda: estatua representando al monje João Maria situada al lado de la Iglesia de Santa Cruz en el municipio de Lages, estado de Santa Catarina. A la derecha: imagen del monje arriba y al lado de imágenes de la virgen María, en el “Parque del Monje”, municipio de Lapa, estado del Paraná (fotografías del autor, junio y diciembre de 2023)

El culto a João Maria se convirtió, después, en parte de la vida cotidiana de diferentes estratos de la población del altiplano, lo que implicaba seguir ciertos patrones de comportamiento, actitudes para proteger las fuentes de agua, restricciones a la quema de tierras y nociones anticapitalistas propias del catolicismo popular (Machado, 2018). Ha sido en este contexto, donde una población mestiza vivía reproduciendo en gran medida los conocimientos ancestrales indígenas, con lazos de fraternidad y en economía de reciprocidad fundamentalmente, en contraposición a los grandes terratenientes. A partir de fines del siglo XIX, empezaron a llegar grandes contingentes de inmigrantes europeos, provenientes especialmente de Polonia, Alemania y Ucrania. Los inmigrantes, para sobrevivir, tendían inicialmente a adoptar el modo de vida *caboclo*, en un proceso descrito por los historiadores como *acaboclamento* (se dice que los trabajadores europeos se *acaboclaban*). Es por este hecho que uno de los principales

historiadores del Contestado, Paulo Pinheiro Machado, así conceptualiza el término *caboclo*:

(...) no mesmo sentido empregado pelos habitantes do planalto, ou seja, o habitante pobre do meio rural. Embora não haja uma conotação étnica nesta palavra, frequentemente o caboclo era mestiço, muitas vezes negro. Mas a característica principal desta palavra é que distingue uma condição social e cultural, ou seja, são caboclos os homens pobres, pequenos lavradores e posseiros, agregados ou peões que vivem em economia de subsistência e são devotos de São João Maria. Desta forma, havia também brancos caboclos, alemães e polacos acaboclados **[En el mismo sentido utilizado por los habitantes del altiplano, es decir, el habitante pobre de las zonas rurales. Aunque esta palabra no tiene una connotación étnica, a menudo el 'caboclo' era mestizo, a veces negro. Pero la característica principal de esta palabra es que distingue una condición social y cultural, es decir, son 'caboclos' los hombres pobres, pequeños agricultores y ocupantes de tierras, agregados o peones que viven en una economía de subsistencia y son devotos de São João Maria. De esta manera, también había 'caboclos' blancos, alemanes y polacos mestizados]** (Machado, 2004, p. 336)

Las contradicciones, sin embargo, también empezaron a intensificarse con la creciente concentración de tierras en manos de los grandes terratenientes y, especialmente, con el aterrizaje del capital internacional, que buscó reproducirse allí de forma intensa, en un proceso de acumulación por desposesión (Luxemburgo, 2007; Harvey, 2005) brutal, que ha producido, en pocas décadas, un gran ecocidio, genocidio y epistemicidio. Una parte de la población cabocla resistió, transformando el lenguaje religioso en un importante instrumento de expresión política y la lucha por la tierra en un movimiento socio-eco-religioso, lo que ocasionó el conflicto que quedó conocido como la “Guerra del Contestado”, la mayor guerra campesina latinoamericana de la historia (Fraga y Ludka, 2012).

5.1.2. La “Guerra del Contestado”: modernización del territorio

*Nosotros no tiene derecho a tierras, todo es pa' los de Oropa.*⁴¹²
(Tompsonski, 2013)

*El Sindicato Farquhar es como el polvo: no tiene forma y adquiere todas las formas, no tiene color y adquiere todos los colores; dondequiera que extienda sus tentáculos, aplica sus ventosas, corrompe y succiona la riqueza del pueblo.*⁴¹³ (Espig, 2023a)

*Aun así, la Compañía describió el área incluida en esta donación como excesivamente rica, fértil, bien irrigada y que el clima no es desagradable para la raza blanca.*⁴¹⁴ (Casara, 2021)

*Desde allí, mi abuela huyó (...). Y vinieron corriendo, otros se fueron en diferentes direcciones y el ejército podía atraparlos y matarlos. Mi abuela decía que el río corría con sangre. No es que el río corría con sangre, es que las personas a las que mataron en Taquaruçu, que está a no sé cuántos kilómetros de aquí, las mataron en gran parte con espadas, ¿verdad? Y luego las arrojaron al río. Claro que el agua cambió de color, ¿verdad? (...). Porque mi abuela siempre decía... Siempre decía que la verdadera historia nadie la sabría. Y es cierto. Porque fue más intenso de lo... Peor de lo que imaginamos, ¿verdad?*⁴¹⁵
(Campesino Alberto, entrevistado en Curitiba)

A comienzos del siglo XX, en el momento en que los estados de Santa Catarina y Paraná discutían los límites de sus territorios, incluso en el ámbito jurídico, se inauguraba una fase de intenso conflicto debido a la decisión del Estado brasileño de construir una línea ferroviaria que cruzara de norte a sur el territorio del actual estado de

⁴¹² Esta frase, resumiendo el motivo del conflicto, constaba en una nota encontrada en el bolsillo de un rebelde muerto en combate. Original en portugués: "Nóis não tem direito de terras, tudo é para as gentes da Oropa".

⁴¹³ Este es un extracto de un libro escrito en 1915 por nacionalistas brasileños y recogido por la autora. *Sindicato Farquhar* es como se referían a las empresas multinacionales del estadounidense Percival Farquhar: *Brazil Railway Company* y *Lumber and Colonization Company*. Original en portugués: "O Sindicato Farquhar é como o polvo: não tem forma e adquire todas as formas, não tem cor e adquire todas as cores; por onde lança os tentáculos, applica suas ventosas, corrompe e suga a riqueza do povo".

⁴¹⁴ Original en portugués: "Ainda, a Companhia descreveu a área incluída nessa doação como excessivamente rica, fértil, bem irrigada e que o clima não é desagradável para a raça branca".

⁴¹⁵ Original en portugués: "De lá, a minha avó fugiu (...). E eles vieram correndo, outros foram para outros lados e o exército podia pegar, matar. E a minha avó dizia que corria sangue no rio. Não é que corria sangue no rio, é que as pessoas que eles mataram lá no Taquaruçu, que é, não sei dizer quantos quilômetros daqui, Eles mataram uma boa parte com espada, né? E aí jogaram no rio. Claro que a água mudou a cor, né? (...). Porque minha avó sempre dizia. Ela sempre dizia que a história real nunca ninguém ia saber. E é fato. Porque foi mais pesado do que... Pior do que a gente imagina, né?".

Santa Catarina, uniendo São Paulo con Río Grande del Sur (la "Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande - EFSPRG"). El objetivo era permitir el "avance del progreso" en la región⁴¹⁶. El Imperio Portugués había concedido la construcción en 1889, año de la proclamación de la República, pero el nuevo régimen realizó una nueva concesión al año siguiente. Se creó una compañía estatal (la EFSPRG) que ejecutó, de forma irregular, el primer tramo de la obra en los años posteriores. En 1906, el proceso se aceleró con la llegada del capital internacional, representado por la *Brazil Railway Company (BRC)*⁴¹⁷, una multinacional propiedad del estadounidense Percival Farquhar. Esta empresa recibió una "generosa recompensa"⁴¹⁸ por parte del Estado brasileño: la propiedad de 15 kilómetros de tierras a cada lado de la vía férrea.

⁴¹⁶ El ingeniero responsable de la obra, João Teixeira Soares, celebraba abiertamente la posibilidad de la llegada del progreso y de hordas de inmigrantes: "(...) atravessando ela em toda a sua extensão a parte de melhor clima do Imperio, corta varias zonas de grande fertilidade que poderiam abrigar em condições de muita prosperidade milhares de imigrantes; podendo-se hoje ter em gráo avançado de progresso uma região abençoada e possuímos viação indispensavel para atender a necessidades estrategicas as mais imperiosas" [(...) **atravesándola en toda su extensión, la parte de mejor clima del Imperio, cruza varias zonas de gran fertilidad que podrían albergar a miles de inmigrantes en condiciones de gran prosperidad. Hoy en día, podríamos tener una región bendecida en un estado avanzado de progreso y contar con una vía de comunicación indispensable para atender las necesidades estratégicas más apremiantes**] (Espig, 2023, p. 127).

⁴¹⁷ La empresa fue creada para abarcar una serie de emprendimientos en distintos países de América Latina (Espig, 2023b). Además de dedicarse a la construcción, la empresa actuó de manera agresiva para adquirir gran parte de la red ferroviaria y portuaria del país, logrando en pocos años controlar el 40% del total de las vías ferroviarias brasileñas, además de los puertos de Río Grande, Río de Janeiro y Pará (Espig, 2023a).

⁴¹⁸ "(...) os críticos nacionalistas parecem ter captado corretamente algumas das características do 'Syndicato Farquhar'. Nos referimos aqui a práticas como corrupção, tráfico de influência, negociatas, contratos irrealizáveis, compras inadequadas, nepotismo, entre outras. Correspondências sigilosas da empresa expõe de maneira inequívoca a forte relação entre seus executivos e importantes políticos da época, bem como o uso de uma vasta rede de relações pessoais para o beneficiamento da BRC. As 'compensações financeiras' ou recompensas a apaniguados, políticos ou engenheiros, emergem dessa documentação, que infelizmente retrata particularidades mais ou menos comuns no âmbito das concessões públicas no Brasil da época, e que Farquhar e seus associados souberam aproveitar" [(...) **los críticos nacionalistas parecen haber captado correctamente algunas de las características del "Syndicato Farquhar". Nos referimos aquí a prácticas como la corrupción, el tráfico de influencias, los acuerdos turbios, los contratos irrealizables, las compras inadecuadas, el nepotismo, entre otros. Correspondencia confidencial de la empresa muestra de manera inequívoca la estrecha relación entre sus ejecutivos y políticos importantes de la época, así como el uso de una amplia red de relaciones personales en beneficio de la BRC. Las "compensaciones financieras" o recompensas a favoritos, políticos o ingenieros, surgen de esta documentación, que lamentablemente retrata particularidades más o menos comunes en el ámbito de las concesiones públicas en el Brasil de la época, que Farquhar y sus asociados supieron aprovechar**] (Espig, 2023, p. 146).



Mapa recogido de Studio Caparroz (2019)

La construcción de la línea ferroviaria avanzó en los años siguientes. Para la obra, fueron reclutados trabajadores inmigrantes de Europa, que llegaron especialmente para trabajar en el proyecto, así como también trabajadores locales, colonos inmigrantes y sus hijos que ya se habían establecido en el territorio nacional, especialmente en el estado del Paraná (Espig, 2023)⁴¹⁹. En el auge de la construcción, en 1910, la obra contaba con alrededor de 8,000 hombres. En ese momento, la obra era dirigida por el ingeniero italiano Aquiles Stenghel, quien, además de ser el responsable técnico, actuaba de manera rígida para imponer la disciplina laboral, dirigiendo un “poder político paralelo” constituido a través de la creación de un “cuerpo de seguridad”⁴²⁰ propio de la empresa. Se relatan abusos cometidos contra los operarios que iban desde el encarcelamiento hasta la “desaparición” de algunos trabajadores (Espig, 2023b). También se documentan condiciones deplorables de trabajo, sobreexplotación, deducción indebida de salarios⁴²¹, etc.

⁴¹⁹ Se decía en la época que los “nacionales” (caboclos) carecían de la disciplina necesaria para la construcción de la vía ferroviaria (Espig, 2023b).

⁴²⁰ El “cuerpo de seguridad” era una milicia paramilitar armada, compuesta por cientos de hombres fuertemente equipados (Tomporski, 2015). Paulo Pinheiro Machado afirma que esta fuerza sumaba un total de 300 hombres, un número mayor que el de la Policía Militar de Santa Catarina en ese entonces (Terra Cabocla, 2015).

⁴²¹ El texto de Morais (2023) relata un acto de venganza llevado a cabo por trabajadores contra la retención de salarios por parte de la empresa, un episodio conocido como el “asalto al tren pagador”. La

Este “cuerpo de seguridad” de la multinacional, además de encargarse de disciplinar a los trabajadores, recibió la función de expulsar a los campesinos *caboclos* de las tierras recién donadas a la empresa, utilizando una fuerza desproporcionada. Los *caboclos* que ocupaban las tierras, como afirmé anteriormente, no contaban con títulos de propiedad y fueron expulsados sin ningún derecho o indemnización. Familias enteras, hambrientas, comenzaron a deambular por el territorio. Esta situación intensificó el caldo de conflicto socioeconómico y, como reconocen actualmente los historiadores, se volvió la causa principal de la guerra⁴²².

Sin embargo, el conflicto no se limitó a los 15 kilómetros de tierras situadas a cada lado de la vía férrea, sino que afectó a un modo de vida más amplio en la región. En primer lugar, porque en el territorio regional, los campesinos *caboclos* también sufrían por la “*grilagem*”⁴²³ de tierras llevada a cabo por propietarios paranaenses en tierras en disputa con el estado de Santa Catarina, así como por la apropiación de yerba mate por parte de las autoridades del Partido Republicano (Machado, 2022).

forma en que la empresa extraía los salarios, tal como se describe en este texto historiográfico, consistía en aplicar descuentos para cubrir los costos de los alimentos y otros productos que los trabajadores compraban por adelantado en los depósitos de la misma empresa. Como resultado, al final del mes, muchos trabajadores no recibían ningún salario, ya que la deuda superaba la remuneración mensual. Para evitar responsabilidades, la empresa utilizaba un método común en la época: subcontratar la contratación de trabajadores a ciertos líderes o capataces, quienes eran los encargados de gestionar a los obreros, recibir los pagos globales y distribuirlos entre ellos. Esta práctica, actualmente conocida como “*truck system*”, sigue vigente en la región, especialmente en las actividades de extracción de yerba mate y madera, en casos de “trabajo análogo a la esclavitud”. En tales situaciones, siempre aparece la figura del intermediario, conocido como “*gato*”, un trabajador sin capital que actúa como empleador y suele encargarse del reclutamiento de mano de obra en regiones distantes. Como inspector del trabajo, personalmente participé en algunos rescates de trabajadores “esclavizados”, en su mayoría *caboclos* y sus descendientes, en esta misma región. Esto pone de manifiesto cómo la misma práctica ha perdurado durante más de un siglo, a menudo sin que se advierta su continuidad. Sin embargo, la historia nos revela el origen de este sistema y señala a sus responsables.

⁴²² El conflicto por la definición de los límites territoriales político-administrativos entre los estados de Paraná y Santa Catarina, por tanto, ocupó un lugar reconocidamente secundario, aunque fue utilizado como pretexto por algunos sectores para justificar la intervención estatal y militar.

⁴²³ El término “*grilagem*”, en portugués, se refiere en Brasil a la falsificación fraudulenta de documentos de propiedad de tierras públicas, a menudo ocupadas por campesinos poseros, una práctica generalmente llevada a cabo por grandes terratenientes y capitalistas “pioneros”. El origen del término probablemente se deriva de una técnica que consistía en guardar dichos documentos en cajas con grillos, de manera que la orina de los insectos les daba un aspecto envejecido, haciendo que parecieran legítimamente antiguos. Esta práctica sigue siendo común en el territorio brasileño, incluso dentro de tierras indígenas, y es un tema central en el debate sobre la “cuestión agraria”. Históricamente, se ha observado que el proceso de falsificación documental a menudo iba acompañado de violencia directa contra las comunidades que habitaban esas tierras. Desde una perspectiva analítica, la “*grilagem*” puede ser entendida como una forma de *acumulación por desposesión* (Luxemburgo, 2007; Harvey, 2005).

Por otro lado, la línea ferroviaria había inaugurado un ciclo de explotación maderera intensamente dramático en todo el altiplano meridional brasileño, lo que contribuyó significativamente al agravamiento del conflicto. En 1910, se completó el tramo de la línea ferroviaria que cruzaba el territorio catarinense de norte a sur⁴²⁴, y siete años después, se terminó el tramo este que conectaba la vía férrea al puerto de São Francisco, permitiendo el rápido transporte de la producción de madera y yerba mate desde el altiplano Contestado. Después de la construcción del tramo inicial, la *Brazil Railway Company* creó una empresa subsidiaria denominada *Southern Brazil Lumber and Colonization Company*, destinada a la explotación de madera (y posteriormente también de yerba mate) y, de forma paralela, a la compra, subdivisión y venta de terrenos a colonos extranjeros. En poco tiempo, esta empresa se convirtió en la compañía maderera más grande de América del Sur, estableciendo dos grandes unidades de procesamiento en las ciudades de Três Barras y Calmon, que contaron con el aparato tecnológico industrial más moderno del continente, por un lado, y una profunda y compleja organización del trabajo de tipo fordista/taylorista, por otro. Esta organización incluía muchos mecanismos institucionales disciplinarios que no se restringían solo al control social durante el horario de trabajo: se erigieron villas operarias, hospitales, farmacias, almacenes, se incentivó la práctica de deportes y la organización de fiestas y celebraciones propias (como el 4 de julio para celebrar la independencia de los Estados Unidos), además de contar con un “cuerpo de seguridad” e, incluso, un cine⁴²⁵.

En este escenario, donde una población masivamente expulsada de su territorio de manera violenta, el conflicto se instauró. Miles de *caboclos* se reunieron en la localidad de Taquaruçu (actualmente perteneciente al municipio de Fraiburgo) en

⁴²⁴ Espig (2023) destaca que la línea ferroviaria, después de su construcción, presentó una serie de problemas. Para facilitar el trabajo, por ejemplo, para evitar la construcción de túneles, y también para aumentar el área de 15 kilómetros de la empresa, se crearon una inmensidad de curvas que, junto con la baja calidad de los materiales empleados, contribuyeron a la alta accidentalidad del trayecto. Un periódico la nombró “la estrada dos zigue-zagues”. **[ferrovía de las curvas]**.

⁴²⁵ La empresa trajo el tercer proyector de cine de Brasil, que antes solo existía en São Paulo y Río de Janeiro: “O cinema, além de importante fator de aproximação dos trabalhadores aos interesses da empresa, também poderia significar a supressão de outros costumes desses trabalhadores, não adequados aos interesses da Lumber” **[El cine, además de ser un factor importante para acercar a los trabajadores a los intereses de la empresa, también podía significar la supresión de otras costumbres de estos trabajadores que no eran adecuadas para los intereses de la empresa Lumber]** (Tomporski, 2013, p. 174). Las técnicas de disciplina de los trabajadores en el ámbito de la *Lumber*, paradigmáticas para la modernización del territorio, son minuciosamente descritas y analizadas por Tomporski (2013, 2015), quien incluye la división racial del trabajo: la empresa reservaba preferentemente los trabajos directivos y en el ámbito fabril para inmigrantes europeos, dejando los trabajos esencialmente manuales (como la tala del bosque) para los *caboclos*.

agosto de 1912 para festejar e invitar al monje José Maria, quien recientemente se había ganado fama por curar a diversas personas, entre ellas la esposa del *coronel* Francisco de Almeida, que sufría convulsiones frecuentes. El agrupamiento de tantas personas preocupó al jefe político local, *coronel* Albuquerque, quien temía que el evento pudiera ser utilizado por su enemigo local, el *coronel* Henriquinho de Almeida (primo de Francisco de Almeida), y solicitó ayuda al gobierno estadual de Santa Catarina para atacar al grupo del monje José Maria, denominándolos “ayuntamiento de fanáticos y monarquistas” (Machado, 2018).

El monje, para evitar el conflicto, dispersó a la multitud y se dirigió con un pequeño grupo hacia el oeste, al municipio de Irani, en la región en disputa bajo la administración del estado de Paraná. El gobierno de Paraná, temiendo que el grupo de José Maria pudiera crear un tumulto que afectara el cumplimiento de las decisiones judiciales sobre los límites estatales en disputa, envió una tropa militar de 150 soldados comandada por el *coronel* João Gualberto.

El 22 de octubre de 1912, tuvo lugar la “Batalla de Irani”, donde las fuerzas paranaenses fueron derrotadas por los *caboclos*, quienes lucharon con pocas armas, utilizando especialmente espadas de madera. Sin embargo, el monje José Maria también pereció en la batalla. Con el tiempo, los *caboclos* pasaron por un proceso de reconfiguración mística y comenzaron a santificar la memoria de José Maria, convirtiéndolo en alguien con casi las mismas capacidades del monje errante João Maria, quien no apareció durante el conflicto (Machado, 2018). La espera del “regreso” de José Maria junto al “Ejército Encantado de San Sebastián”⁴²⁶ otorgó un carácter milenario y

⁴²⁶ En ese período, la religiosidad regional estuvo sujeta a un “**proceso de aceleración en la creación de imaginarios sociales**” (Espig, 2022), lo que llevó a abarcar manifestaciones innovadoras que, sin embargo, se ajustaban perfectamente a la visión del mundo local. De esta manera, la devoción a San Sebastián se fusiona con creencias *sebastianistas* y lecturas, especialmente de la obra “La Historia de Carlomagno y los Doce Pares de Francia” —de tradición ibérica que había circulado por la región (y que probablemente era leída por el monje José Maria para los campesinos)— en la composición de elementos como el “Ejército Encantado de San Sebastián”, la formación de la guardia de honor llamada “Doce Pares de Francia” (se trataba de 24 personas divididas en pares y, de hecho, fue creada por los rebeldes como una especie de guardia de élite), la visión de la “necesidad de restauración de una monarquía a través de la guerra” (no de una monarquía institucional, sino de una especie de monarquía sin Rey, que favoreciera el surgimiento de líderes populares), entre otros aspectos (Espig, 2022). El valor otorgado a la pureza y al mundo sobrenatural, expresado en visiones, ayuda a explicar la existencia de las “vírgenes” y los “niños Dios” (Espig, 2022). Los conceptos de solidaridad y reciprocidad nos ayudan a comprender la formación de la hermandad cabocla, donde todos eran hermanos y hermanas, y en la cual “quien tiene, muele; quien no tiene, también muele” (frase atribuida al monje João Maria). Gran parte de las expresiones utilizadas para expresar lo que era nuevo en el movimiento se basó en terminología religiosa, como “Guerra Santa”, “Cuadro Santo”, “Ejército Encantado”, entre otros (Espig, 2022).

mesiánico al movimiento del Contestado, especialmente para los asentamientos, llamados "Ciudades Santas", que comenzaron a formarse a partir de diciembre de 1913. En estas localidades se dirigieron los *caboclos* expulsados de sus tierras, los opositores políticos de los colonos que dominaban los municipios del altiplano y los veteranos de la Guerra Federalista, que tuvo lugar entre 1893 y 1895 en la región sur de Brasil (Machado, 2018).

Alrededor de un año después de la Batalla de Irani, se reunió nuevamente en *Taquarucú* una multitud de *caboclos*, esta vez liderados por la *virgen* Teodora, una niña de 11 años que recibía órdenes del monje José Maria a través de sueños. La concentración no se llevó a cabo ahora con motivo de una fiesta, sino para la formación de una “ciudad santa”, una especie de “Nueva Jerusalén” destinada al establecimiento de un reino de bienestar (Machado, 2018). Las características de reciprocidad y comunidad descritas en el capítulo anterior fueron reforzadas en Taquaruçu y en las otras “ciudades santas”, donde el trabajo colectivo se convirtió en una actividad diaria, evidenciado incluso en la disposición urbanística de las ciudadelas: “com uma praça central para grandes reuniões, as formas, onde a população inteira se perfilava para ouvir os comandantes, praticar rezas e dividir as tarefas comunitárias de defesa e subsistência” **[Con una plaza central para grandes reuniones—llamadas “formas”—donde la población entera se alineaba para escuchar a los comandantes, practicar rezos y compartir las tareas comunitarias de defensa y subsistencia]** (Machado, 2018).

A finales de diciembre de 1913, fuerzas militares catarinenses aliadas al Ejército nacional, compuestas por 200 soldados, atacaron Taquarucú, pero no lograron tener éxito. En febrero de 1914, se lanzó un nuevo ataque a través de una tropa de 750 soldados, que bombardeó el pueblo con bombas y ametralladoras durante un día y una noche consecutiva, sin ofrecer oportunidades a los *caboclos*. Este episodio se conoce como la “Masacre de Taquaruçu” y dejó un escenario aterrador, con restos de niños, mujeres y ancianos dispersos por el lugar (gran parte de los hombres jóvenes no se encontraban en la localidad en ese momento). La masacre aumentó la indignación de la población del altiplano contestado, quienes consideraron este acto como un ejemplo de cobardía (Machado, 2018).



Lugar de la batalla de Taquaruçu, donde actualmente está establecido el Museo del “Jagunço” (fotografía del autor durante el trabajo de campo en la región de Curitiba en junio de 2023).

Los que sobrevivieron se juntaron en la localidad de Caraguatá (actualmente dentro del área del municipio de Lebon Régis) y formaron una nueva “ciudad santa”, ahora bajo el liderazgo de la virgen Maria Rosa. El 9 de marzo de 1914, la ciudad resistió a una investida de 900 soldados del Ejército nacional, las fuerzas militares catarinenses y “vaqueanos” civiles (población local campesina contratada como mercenarios para actuar contra los rebeldes). La victoria repercutió en el altiplano y distintas “ciudades santas” fueron creadas en los meses y años siguientes (Machado, 2018).

A partir de julio de 1914, comienza la ofensiva rebelde. Es cuando los caboclos dejan de limitarse a defenderse para pasar a atacar, expandiendo los territorios bajo control e influencia, multiplicando así los “reductos” y “ciudades santas”⁴²⁷.

⁴²⁷ “No princípio, os ajuntamentos de caboclos tomavam aspectos de convivência fraterna e de acolhimento. Os que aderiram ao movimento ungidos pelo fervor religioso traziam consigo a esperança de retorno a um estado de vida de harmonia e justiça. A expressão da fé que convertera a religiosidade

Invitaciones (frecuentemente obligatorias) eran enviadas para que nuevas personas se integraran al grupo y distintos puntos iban a ser atacados, como estaciones de la red ferroviaria, el aserradero de la *Lumber* en Calmon (que fue incendiado), la villa de Curitibanos, etc. Es interesante destacar que los objetivos estaban bien definidos, privilegiando espacios que representaban el poder colonial: la red ferroviaria, la empresa multinacional y las oficinas de registro de propiedad, donde se concentraban los títulos de propiedad (la oficina de registro de Curitibanos fue incendiada, por ejemplo⁴²⁸).

No se detallarán los hechos de la evolución de la guerra, bastando con la afirmación de que distintas batallas se siguieron, en un momento de franca expansión y, después, de declinación del grupo rebelde; donde muchos líderes, hombres y mujeres, vírgenes con sus caballos blancos y niños místicos surgieron y luego se fueron; donde por primera vez en la historia mundial se utilizaron aviones para fines militares⁴²⁹; donde un imaginario social fue francamente creado/movilizado, incluyendo la confección de banderas, cantos, formas y costumbres; y donde el papel de la *religión* “santa” tuvo una importancia fundamental, especialmente a través de la herencia y apropiación de las enseñanzas del monje João Maria.

rústica na religião santa trazia consigo elementos de restauração da “normalidade” anterior, pois que o mundo que se conhecia desaparecia rapidamente ante a nova ordem econômica representada pela invasão abrupta do capital” **[Al principio, las congregaciones de caboclos adquirirían aspectos de convivencia fraterna y hospitalidad. Aquellos que se unían al movimiento, impulsados por la ferviente fe religiosa, traían consigo la esperanza de volver a un estado de vida de armonía y justicia. La expresión de la fe que había transformado la religiosidad rústica en una religión sagrada llevaba consigo elementos de restauración de la "normalidad" anterior, ya que el mundo que se conocía estaba desapareciendo rápidamente ante el nuevo orden económico representado por la repentina invasión del capital]** (Freitas, 2006, p. 108).

⁴²⁸ “Essa sistemática invasão de cartórios nas vilas atacadas (...) deve ser entendida como uma atitude que ultrapassa o interesse imediato na solução de disputas de terras, indicando que os títulos de propriedade representavam a sociedade contra a qual se revoltaram. Essas características não ficaram restritas a um curto período do movimento, mas continuaram presentes até os seus momentos finais” **[Esa sistemática invasión de registros en los pueblos atacados (...) debe entenderse como una actitud que va más allá del interés inmediato en la resolución de disputas de tierras, lo que indica que los títulos de propiedad representaban a la sociedad contra la cual se sublevaron. Estas características no se limitaron a un corto período del movimiento, sino que continuaron presentes hasta sus momentos finales]** (Casara, 2021, p. 59).

⁴²⁹ Tres aviones fueron llevados al lugar. El primero inició una misión de reconocimiento del territorio el 1 de marzo de 1915, pero luego tuvo un problema eléctrico y el piloto falleció en el accidente, que fue considerado el primer accidente aéreo en misiones militares de América. El piloto, Ricardo Kirk, sigue recibiendo homenajes (estatuas, plazas, etc.) y es reconocido oficialmente como el “patrono” de la “Aviación del Ejército Brasileño” (Estadão, 2012).



Bandera utilizada por los rebeldes (Spengler, 2016)

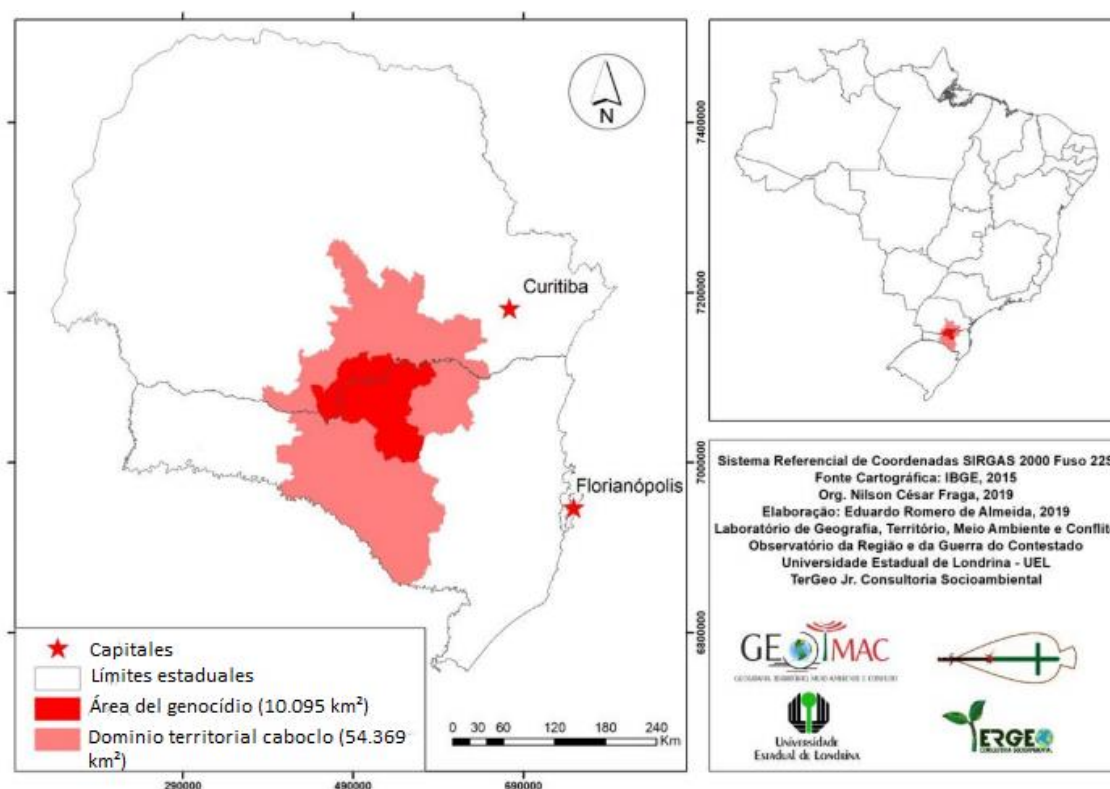
La guerra terminó con la destrucción del último gran reducto de rebeldes, denominado Santa Maria, donde se estima que vivieron alrededor de 25.000 personas⁴³⁰, el 2 de abril de 2015, y de tres otros reductos restantes - São Pedro, Pedra Branca y São Miguel - a finales de este mismo año. En Santa Maria, después de la victoria, 6.000 casas fueron incendiadas y al lo menos 600 campesinos asesinados (Fraga, 2006). En 2016, con la prisión del último gran líder de los rebeldes, Adeodato Manoel Ramos, los Estados de Santa Catarina y Paraná firmaron un acuerdo final sobre la cuestión de los límites territoriales, con el aval del presidente de la República, Wenceslau Braz (Machado, 2018).

En los años que siguieron, se mantuvo un proceso de genocidio de la población *cabocla*. El año de 1917 quedó conocido como el año de la “limpieza”⁴³¹ (Fraga, 2006): con la salida de la imprenta, los *coroneles* terratenientes contrataron 2.000

⁴³⁰ Las condiciones de subsistencia se volvían cada vez más difíciles en los reductos caboclos. La reducción del espacio territorial y el aumento del cerco llevaron al crecimiento del hambre y las enfermedades. Se cuentan relatos dramáticos sobre la escasez de alimentos y la alta mortalidad provocada por el asedio prolongado (Machado, 2018). En la bibliografía consultada se dan cuenta de relatos incluso de personas que, sin tener nada que comer, pasaban a comer cuero de sus ropas y cinturones.

⁴³¹ Parte de la población y de los historiadores se refieren también a la fase de “limpieza” como la fase de la “carnicería”.

milicianos que, junto con el “cuerpo de seguridad” de la *Lumber*, eran responsables de expulsar y matar a los campesinos *caboclos* restantes. En el mismo periodo, municipios fueron creados en masa como forma de mantener el dominio territorial colonial y miles de inmigrantes llegaron para ocupar las tierras que anteriormente alojaban a los *caboclos*. La caza directa a los *caboclos* continuó al menos hasta el año de 1920 (habiendo una interrupción por falta de documentación histórica entre 1920 y 1930) y una retomada (“segunda limpieza” promovida por las industrias madereras de la región de las tierras que estaban bajo la propiedad de la *Lumber*) a partir de la década de 1930, habiendo un registro histórico sobre colonos italianos quemando casas, cultivos y expulsando *caboclos* de sus tierras ancestrales (Fraga et al., 2020).



Mapa construido a partir de 20 años de investigaciones realizadas por el profesor Nilson Fraga. (Fraga et al., 2020)

El saldo final de muertos es incierto. Según Nilson Fraga (Terra Cabocla, 2015) los textos militares hablan de entre 8.000 a 10.000 muertos, mientras que los textos antropológicos e históricos estiman entre 10.000 a 20.000. Sin embargo, teniendo en cuenta que en una única fosa común de la guerra fueron encontrados 4.000 cuerpos y que existen al menos 28 fosas similares, además de decenas de crematorios, el número total de muertos debe ser considerablemente superior. Pero no es solo eso:

En cualquier lugar que recorras por este inmenso territorio del Contestado, (...) en la memoria de esta población tienes noticias de que hay una “cruce de caminos”, de que hay una “sierra de las muertes”, una “curva de la degollación”, es decir, los nombres de los lugares reflejan la muerte. (...) ¿Cómo puedo contar 20,000, 40,000, 50,000? Pero ya no importa la cantidad. (*Terra Cabocla*, 2015)

El resultado también fue, por tanto, el silenciamiento de la población *cabocla* restante y la destrucción de su modo de vida. El bosque de araucarias, del cual dependían para vivir, fue rápidamente diezmado. La llegada de la *Lumber*, motivo de la guerra en especial, significó, por tanto, un cambio socioecológico abrupto en la región (Carvalho, 2010). Además de las tierras bajo la propiedad de la empresa, la *Lumber* también firmó contratos para la extracción de madera de las tierras de otros propietarios⁴³². En total, hasta 1911, la compañía tenía bajo su propiedad alrededor de 225.000 hectáreas de tierras, en su mayoría cubiertas de bosques de araucaria primarios. Datos de 1919 indican que la *Lumber* era responsable del 50% de toda la producción de madera de Santa Catarina (Carvalho, 2010). Con el inicio de la exportación de araucaria por parte de la *Lumber* en 1913, la cantidad exportada pasó de 6.239 m³ el año anterior a 19.926 m³ este año (67% de esta exportación fue realizada solo por la *Lumber*). El crecimiento de la exportación alcanzó 141.758 m³ en 1920 y 514.016 m³ en 1939 (Carvalho, 2010). De 1911 a 1939, la *Lumber* produjo alrededor de 1.524.378 m³ de madera, es decir, la producción de la *Lumber* en 27 años (1912-1939) implicó la deforestación de 37.000 ha. Sin embargo, también debemos considerar la relevancia de la *Lumber* para el estímulo a la exportación y la ayuda en la creación y mantenimiento de un mercado maderero para la araucaria y el traslado por la red ferroviaria, lo que posteriormente contribuyó a la deforestación casi total del bosque de araucaria.

⁴³² Según un informe de *Brazil Railway* de 1910, ya había 11.000 acres (o 4,400 hectáreas) en esas condiciones (Carvalho, 2010).



Extracción de madera en la década de 1910 por la Lumber en Três Barras, fotografías de Kenney P. Funderburke (Forest History Society, n.d.)

Por otro lado, conforme a lo expuesto anteriormente, la *Lumber* también compró gran cantidad de propiedades a los terratenientes locales, además de las tierras recibidas a cada lado de la red ferroviaria. Algunos documentos históricos relatan que la empresa pagaba de 7 a 10 veces más por esas tierras, lo que ocasionó un aumento vertiginoso de los precios de la tierra (Carvalho, 2010), y, por tanto, la intensificación del proceso de *mercantilización* de esta.

La “Guerra del Contestado” representó la última gran resistencia contra este proceso de modernización/colonización del territorio. Este proceso social tiene un componente racial en su origen, y tal afirmación fue institucional y expresamente reconocida en Brasil por las autoridades políticas y élites económicas que planteaban la necesidad de “blanquear” a la población en todo el territorio nacional. Los modos de vida ancestrales (no coloniales) fueron destruidos junto con el bosque. Los *caboclos* restantes, así como los trabajadores inmigrantes europeos que llegaban, pasaron a constituir una masa de trabajadores pobres, algunos con tierra y otros sin ella. Los *caboclos* expulsados de sus tierras encontraron en el trabajo asalariado —y precario— la forma básica de supervivencia. El trabajo se convirtió así en una práctica común de reclutamiento de mano de obra, especialmente para la cosecha de la yerba mate o en las actividades de extracción y procesamiento de madera o en los aserraderos locales. Este nuevo tipo de trabajo era mucho más “arduo y agotador que el que los caboclos estaban acostumbrados, bajo cierta protección clientelista del coronel, donde el ocupante de tierras solo necesitaba dedicar algunos días al mes al trabajo para el patrón, utilizando el tiempo restante para sus cultivos de subsistencia y otras tareas” (Carvalho, 2010, p. 240). Este nuevo tiempo que la red

ferroviaria impulsó llevó a que los *caboclos* expulsados de sus tierras comenzaran a realizar un trabajo pesado y monótono en la construcción de la vía férrea o en los aserraderos, con jornadas laborales de 12 a 16 horas al día (Carvalho, 2010)⁴³³.

Analíticamente, se observa que la *Lumber*, junto con los *coroneles* locales, también intervino para crear un mercado de trabajo regional, además del propio mercado de madera. Por lo tanto, el capital internacional desempeñó un papel importante en esta transformación, basada en la fuerza, la violencia y el asesinato, de los cuerpos y territorios en *mercancías ficticias* (Polanyi, 1997)⁴³⁴.

tal como no caso inglês analisado por Thompson, também no planalto contestado a inovação capitalista se apresentou em processos de expropriação das terras e na imposição de uma nova disciplina do trabalho, afetando certos costumes arraigados ao cotidiano dos sertanejos e impondo a interiorização de novos padrões de trabalho, por exemplo, na relação com o tempo. Independente do contexto, as transformações capitalistas são experimentadas pelos mais pobres como exploração, expropriação e destruição de seu modo de vida **[al igual que en el caso inglés analizado por Thompson, también en el altiplano del Contestado, la innovación capitalista se presentó como procesos de expropiación de tierras y la imposición de una nueva**

⁴³³ La precariedad del trabajo en la *Lumber* está hartamente documentada en la investigación doctoral de Tomporoski (2013). De todo modo, es muy perspicaz el análisis general de Freitas (2006, p. 118): “No futuro, com o avanço da legislação sobre a posse e uso da terra, com as leis trabalhistas, os grandes proprietários passaram a exigir a saída daqueles a quem haviam cedido espaço para viver. Esse grupo humano desalojado virá a ser um segmento de trabalhadores de serraria sujeitos a uma condição mais precária do que a daquele que possuía uma pequena quantidade de terreno, porque o modesto proprietário rural ainda terá a alternativa de congregar ao seu salário de operário a produção agrícola familiar e ao sem-terra restará a incerteza de obter algum espaço cultivável, de favor, nas adjacências da serraria” **[En el futuro, con el avance de la legislación sobre la posesión y uso de la tierra, junto con las leyes laborales, los grandes propietarios comenzaron a exigir la salida de aquellos a quienes habían otorgado espacio para vivir. Este grupo humano desalojado se convertiría en un segmento de trabajadores de aserradero sometidos a una condición más precaria que la de aquellos que poseían una pequeña cantidad de tierra, porque el modesto propietario rural todavía tendría la alternativa de agregar a su salario de obrero la producción agrícola familiar, mientras que al sin tierra le quedaría la incertidumbre de obtener algún espacio cultivable, como un favor, en los alrededores del aserradero].**

⁴³⁴ “A partir da implantação do processo capitalista na região, através da instalação da ferrovia e do início da exploração da madeira em escala industrial, a terra passa a ter um significado diferenciado daquele que tradicionalmente a consagrara: de meio de produção destinado a prover a subsistência transformara-se em bem de caráter mercadológico e tratado conforme a lógica da acumulação capitalista, ou seja, direcionada à produção de mais-valia” **[A partir de la implementación del proceso capitalista en la región, a través de la instalación del ferrocarril y el inicio de la explotación de la madera a escala industrial, la tierra adquiere un significado diferente al que tradicionalmente le había conferido: de ser un medio de producción destinado a proporcionar subsistencia, se transforma en un bien de carácter mercadológico y es tratada de acuerdo con la lógica de la acumulación capitalista, es decir, orientada a la generación de plusvalía]** (Freitas, 2006, p. 100)

disciplina laboral, afectando ciertas costumbres arraigadas en la vida cotidiana de los caboclos e imponiendo la interiorización de nuevos patrones de trabajo, como, por ejemplo, la relación con el tiempo. Independientemente del contexto, las transformaciones capitalistas son experimentadas por los más pobres como explotación, expropiación y destrucción de su forma de vida] (Tompsonski, 2013, p. 56)

En este sentido, se observó que la instalación de la *Lumber* afectó de manera contundente la subsistencia de miles de habitantes pobres de la región del altiplano, pues, además de la expulsión, aquellos que lograban reponerse sufrían la prohibición de explotación de los bosques y campos de yerba mate nativos, elementos fundamentales para su supervivencia. Por otro lado, la multinacional extranjera controlaba los medios de transporte, impidiendo la comercialización de la producción de sus competidores más modestos (Tompsonski, 2013). El resultado fue la destrucción de la posibilidad de un modo de vida ancestral.

El trabajo de los *caboclos* será un factor fundamental en la explotación maderera en las décadas que se siguieron —y hasta la actualidad. En la década de 1940, *cenit* de la explotación de madera nativa, el trabajo era ejecutado predominantemente por los trabajadores *caboclos* (Freitas, 2006). Aunque la *Lumber* quebró en esta época, la práctica siguió imperando, pues el principio ya había sido incorporado: explotar abusivamente madera, yerba mate y cuerpos para la acumulación de capital, especialmente en los centros coloniales. Distintos grupos madereros llegaron en ese momento y continuaron con la actividad, instalándose en áreas ricas en araucarias y otras especies valoradas en Europa y en los centros urbanos brasileños (Freitas, 2006).

A finales de la década de los 40 e inicio de los 50, las áreas de extracción de araucarias comenzaron a volverse raras, generando incluso preocupaciones gubernamentales —de cuño exclusivamente económico/productivista (Carvalho, 2018). En la década de los 60, la producción de madera de araucaria empezó a ser sustituida con entusiasmo por el *pinus* (*Pinus elliottii*, especie nativa de los Estados Unidos y Canadá), lo que permitió mantener la industria activa, sin la necesidad de realizar la reforestación de las araucarias.

En términos eco-socioeconómicos, lo que sucedió fue exactamente lo que ocurrió en el resto de las regiones americanas donde predominaron actividades económicas extractivistas coloniales. Además de la destrucción de los modos de vida, se

evidenció la explotación de la naturaleza humana y no humana: los años —y siglos— de progreso y desarrollo proporcionaron fundamentalmente dependencia, precariedad y miseria. La región del Contestado tiene actualmente a gran parte de su población en situación de pobreza y miseria. Los cultivos de *pinus*, actualmente la principal fuente de ingresos en la región, ocuparon el espacio de los bosques de araucarias centenarias que servían como puntos de referencia para el modo de vida caboclo. Si, por un lado,

as plantações de pinus são homogêneas, com árvores plantadas em áreas divididas em blocos, crescendo na mesma altura nos terrenos baixos, nos morros e nos pés de serras elevadas (NOSSA & JÚNIOR, 2012). A região está se transformando lenta, ou, rapidamente, num grande deserto verde, onde antes se planta a roça e a pequena lavoura para venda e subsistência, se vê as propriedades abandonadas e dominadas por este alienígena – o pinus **[los cultivos de *pinus* son homogéneos, con árboles plantados en áreas divididas en bloques, creciendo a la misma altura en terrenos bajos, colinas y bases de montañas elevadas. La región se está convirtiendo rápidamente en un gran desierto verde, donde antes se cultivaban campos y pequeñas parcelas para la venta y la subsistencia, ahora se ven propiedades abandonadas y dominadas por este extranjero, el *pinus*]** (Nossa y Júnior, 2012)

Por otro lado, la miseria en la región del Contestado se compara a la de las áreas más pobres de Brasil, lo cual contrasta de manera significativa con los índices socioeconómicos de otras regiones del estado de Santa Catarina y de los estados del sur y sudeste del país. Este desequilibrio refleja el impacto duradero de los procesos históricos de explotación y marginalización que han marcado la región.

As cidades onde ocorreram os mais dramáticos combates entre militares e caboclos apresentam índices de desenvolvimento humano semelhantes aos dos grotões nordestinos - enquanto os índices da capital, Florianópolis, e de cidades do Vale do Itajaí e do oeste catarinense se comparam aos de países europeus. (...) Dos sete mil moradores de Timbó Grande, município onde ocorreu a batalha final de Santa Maria, 44,2% são pobres ou indigentes. Segundo dados do Censo de 2010, 39% das famílias têm renda per capita de até meio salário-mínimo - a média de Santa Catarina nessa faixa é de 13%. A desigualdade tem acompanhado o avanço da indústria de pinus no município. Desde que surgiram as plantações na região, no começo dos anos 1990, a

disparidade entre classes aumentou. A participação dos 20% mais pobres na renda caiu de 2% em 1991 para 0,9% em 2000. Outros indicadores reforçam a situação de penúria da região. De cada mil crianças que nascem em Timbó Grande, 28 morrem antes de completar um ano, de acordo com o Ministério da Saúde - mais que o dobro da média do Estado, que é de 12 crianças mortas para cada mil. Além disso, 37,7% das crianças nascidas no município são de mães adolescentes [Las ciudades donde ocurrieron los combates más dramáticos entre militares y campesinos presentan índices de desarrollo humano similares a los de las áreas más empobrecidas del noreste de Brasil, mientras que los índices de la capital, Florianópolis, y de las ciudades del Valle de Itajaí y del oeste de Santa Catarina se comparan con los de países europeos. (...) De los siete mil habitantes de Timbó Grande, la ciudad donde ocurrió la batalla final de Santa Maria, el 44,2% vive en la pobreza o en la indigencia. Según datos del Censo de 2010, el 39% de las familias tiene un ingreso per cápita de hasta medio salario mínimo, mientras que el promedio en Santa Catarina en ese rango es del 13%. La desigualdad ha aumentado con el avance de la industria del *pinus* en la ciudad. Desde que surgieron las plantaciones en la región a principios de los años 90, la disparidad entre clases ha crecido. La participación del 20% más pobre en los ingresos cayó del 2% en 1991 al 0,9% en 2000. Otros indicadores refuerzan la difícil situación de la región. Según el Ministerio de Salud, de cada mil niños que nacen en Timbó Grande, 28 mueren antes de cumplir un año, más del doble del promedio estatal, que es de 12 niños fallecidos por cada mil. Además, el 37,7% de los niños nacidos en la ciudad tienen madres adolescentes] (Nossa y Júnior, 2012)⁴³⁵

⁴³⁵ Este fue el contexto que comencé a conocer y experimentar tras mi llegada a Santa Catarina en 2007, cuando trabajaba como inspector del trabajo. En diversas operaciones de inspección en las que participé, principalmente entre 2007 y 2010, me impactaron las condiciones de trabajo —y de vida— a las que estaban sometidas innumerables personas en la región del Contestado, especialmente en las actividades económicas de extracción de yerba mate y de pinus. En un estado federativo reconocido por tener uno de los más altos IDH de Brasil, encontré trabajadores desempeñando labores en condiciones consideradas "análogas a la esclavitud", viviendo en tiendas de campaña improvisadas —muchas veces con sus familias, incluidos niños y bebés— sin acceso a una alimentación adecuada, agua potable o duchas con agua caliente (en lugares donde las temperaturas pueden llegar a valores negativos), durmiendo en camas improvisadas y sucias, sin contratos formales y sin remuneración justa (en muchos casos sin ningún tipo de salario, ya que el sistema de "truck system" les atribuía deudas superiores —por la compra de herramientas, alimentos, transporte, etc.— a los ingresos recibidos). Me sorprendía aún más que estas personas, en su mayoría con piel de tonalidades más oscuras que la de los blancos y más claras que la de

5.2. El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra – MST

5.2.1. Herederos del Contestado: una historia del MST

*¿Y los descendientes? Están dispersos por todo el territorio del acontecimiento, en las cercanías de las ciudades, empobrecidos, en las áreas rurales como aparceros, agregados, jornaleros, bajo el manto protector del monje, en los campamentos del MST, con la esperanza de una reforma agraria racional que ofrezca un pedazo de tierra "sagrada".*⁴³⁶ (Tonon, 2008, p. 153)

*Consideramos que el MST es una chispa desde allí. Una chispa que proviene de la Guerra del Contestado.*⁴³⁷ (Alberto, campesino entrevistado en la región de Curitibanos)

La historia de Brasil está marcada por distintos episodios de lucha social intensa contra la concentración de tierras característica del proceso modernizador/colonizador, como fue la Guerra del Contestado. Palmares (1605-1694), la Guerra Guaranítica (1754-1756), la Cabanagem (1835-1840), Canudos (1896-1897) y Pau de Colher (1938-1939) son algunos de los otros ejemplos de una resistencia de indígenas, *quilombolas* y campesinos que se inició en 1492 y sigue persistente hasta los días actuales, donde aún se registran anualmente decenas de asesinatos en la disputa por la tierra en el país. Los conflictos señalados fueron una respuesta al saqueo de tierras y a la opresión de la vida cotidiana que aún persiste. A pesar de haber sido enfrentamientos dispersos, se extendieron por casi todo el país y constituyeron una potente fuerza política que desafiaba continuamente el sistema vigente (Fernandes, 2000).

En el caso del Contestado, no obstante, la rebelión alcanzó una enorme franja del territorio, influyendo en toda la región sur que abarca los estados de Paraná,

los negros (aunque también había trabajadores con fenotipos europeos, de piel y ojos claros), a menudo no poseían documentos de identidad. Cuando acudíamos a brindarles apoyo como parte del operativo de "rescate" llevado a cabo por la inspección del trabajo, muchos ni siquiera sabían su fecha de nacimiento. Fue solo en el transcurso de esta investigación doctoral que comprendí que estos trabajadores "esclavizados" eran los caboclos y sus descendientes, cuya invisibilización había sido impuesta tras la guerra.

⁴³⁶ Original: "E os descendentes? Estão pulverizados em todo o território do acontecimento, nas cercanias das cidades, empobrecidos, nas áreas rurais como meeiros, agregados, boias-frias, sob o manto protetor do monge, nos acampamentos do MST, a esperança de uma racional reforma agrária que acena com um pedaço de chão 'sagrado'".

⁴³⁷ Original: "O MST nós consideramos que é uma faísca dali. Da Guerra do Contestado".

Santa Catarina y Rio Grande do Sul. Después de la guerra, el proceso de modernización/colonización del territorio continuó, acompañado por décadas de opresión y explotación de los descendientes del pueblo *caboclo* y de trabajadores pobres de origen europeo que poco a poco se mezclaban con ellos. La *resistencia*, por otro lado, nunca dejó de existir. Con el fin de la guerra, el conflicto inmediatamente se diluyó en distintos conflictos menores y localizados (Dallanora, 2019). Estos conflictos continuaron por décadas, como atestiguan distintos episodios, entre ellos la tentativa de reunificación *cabocla* de seguidores del monje João Maria en Taquaruçu en 1942, violentamente reprimida por fuerzas policiales (Machado, 2023).

En paralelo, las élites locales asociadas al capital financiero internacional iniciaron un proceso de *silenciamiento*⁴³⁸ tan extremo que hasta los días actuales hay quienes prefieren no hablar sobre el Contestado por miedo⁴³⁹ (Fraga y Ludka, 2012). La historia del conflicto quedó mucho tiempo restringida a las memorias familiares y a estudios especializados de cronistas militares, así como de sociólogos e historiadores (Machado, 2023a). Los primeros libros de ficción y filmes sobre el tema fueron editados solo en las décadas de 1960 y 1970. La dictadura militar (1964-1985) también actuó para mantener la memoria del conflicto lejos de la opinión pública regional y nacional (Machado, 2023a), y hasta los días actuales la historia del conflicto se presenta en pocos párrafos en los libros didácticos de historia de Brasil para estudiantes de secundaria. Las élites políticas locales continuaron el proyecto nacional de “blanqueamiento”

⁴³⁸ Alberto, campesino entrevistado en Curitiba, así afirmó: “Na história, se pegar a história do mundo, em vários momentos alguém teve que se calar, né? Toda história é assim, né?” **[En la historia, si miramos la historia del mundo, en varios momentos alguien tuvo que callarse, ¿no? Toda la historia es así, ¿no?]**.

⁴³⁹ Gemelli, a partir de su investigación con descendientes de *caboclos* afirma: “Entendemos que a violência do conflito foi tamanha, que muitos dos descendentes de caboclos e caboclas que lutaram e morreram na guerra preferem não falar e fazem isso enquanto uma estratégia para esquecer o horror e sofrimento vivido por seus antepassados. Na mesma perspectiva, o esquecimento ou silenciamento deve-se também à culpabilização da população cabocla pelo ocorrido, de modo, que para muitos, ser chamado de caboclo associado ao termo jagunço é motivo para envergonhar-se” **[Entendemos que la violencia del conflicto fue tan grande que muchos de los descendientes de caboclos y caboclas que lucharon y murieron en la guerra prefieren no hablar y lo hacen como una estrategia para olvidar el horror y el sufrimiento vivido por sus antepasados. En la misma perspectiva, el olvido o el silencio también se deben a la culpabilización de la población cabocla por lo ocurrido, de manera que para muchos, ser llamado caboclo asociado al término “jagunço” es motivo de vergüenza]** (Gemelli, 2018, p. 222).

racial/cultural de la población, de modo que en Santa Catarina se buscó sobre todo crear una identidad europea⁴⁴⁰.

El prolongado silencio por parte de los supervivientes y habitantes de las “ciudades santas” puede interpretarse como un esfuerzo por olvidar y adaptarse al mundo moderno. Las autoridades locales, junto con jueces, maestros y otros profesionales, se vieron obligados a convivir con comunidades marcadas por el silencio y los profundos traumas de la guerra (Machado, 2023a). Los estigmas de “fanáticos” y “jagunços” dejaron una huella profunda en la vida de estas comunidades del altiplano catarinense, generando un sentimiento de marginación y vergüenza que convirtió el tema en un tabú en el ámbito público (Machado, 2023a).

Fue solo en los años 70 y 80 que el tema salió de los sectores especializados y académicos para alcanzar a la opinión pública (aunque de forma reducida), lo que se relaciona, por un lado, con las luchas por la redemocratización del país y, por otro, con el recrudecimiento de los movimientos rurales en lucha por tierra en todo el país (Machado, 2023). La memoria del Contestado, por lo tanto, comienza a ser recuperada/construida en conjunto con la retomada, en mayor escala, de la lucha concreta de los trabajadores y campesinos por el acceso a la tierra.

Un episodio emblemático de esta retomada de la lucha fue la “Encruzilhada Natalino”, en 1978, en el norte del estado de Rio Grande do Sul (a 280 km de Curitiba), un episodio que sirvió como impulsor de las ocupaciones de tierra y señalado como central en la génesis del MST. La historia del episodio es emblemática e importante, pues involucra a actores indígenas, campesinos y religiosos. En mayo de 1978, indígenas *kaingang* del municipio de Nonoai (en Rio Grande do Sul), cuyo territorio había sido demarcado como “reserva indígena” en 1847, decidieron retomar su territorio y expulsar a campesinos/colonos que habían sido reubicados allí en las décadas anteriores a través de políticas públicas oficiales. La lucha indígena se había iniciado en 1974 y recibió la

⁴⁴⁰ Santa Catarina es reconocida en el imaginario social nacional como un territorio europeo, blanco y “civilizado” (este reconocimiento se extiende a los otros estados de la región sur, Paraná y Rio Grande do Sul). Existe un entramado entre el aparato político-institucional, educativo y empresarial que promueve este tipo de identidad a través de eventos oficiales y particulares (como la Oktoberfest de la ciudad de Blumenau, considerada la segunda más grande del mundo) y de políticas públicas. Por otro lado, también es el estado donde se concentran células políticas neofascistas y neonazis en territorio nacional. La investigadora Adélia Dias identificó 69 células neonazis activas en Santa Catarina en 2023 (UFSC, 2023). Además, es el estado de la federación que más votos ha destinado a la extrema derecha en las últimas elecciones.

influencia de sectores de la Iglesia Católica y Luterana a través del “CIMI – Consejo Indigenista Misionero”, ligados a la *Teología de la Liberación*. Los campesinos (alrededor de 500 familias), que inicialmente habían acampado al lado de un cruce de carreteras denominado “Encruzilhada Natalino” [**“Encrucijada Natalino”**], apoyados por sectores de las iglesias y por la “CPT – Comisión Pastoral de la Tierra”⁴⁴¹, comprendieron que la lucha central era contra el latifundio y no contra los indígenas, y así decidieron no contraatacar, sino ocupar áreas públicas cercanas (“Glebas Macali” y “Brilhante”, en la localidad de Ronda Alta; y en la “Fazenda Sarandi”, en la localidad de Rondinha), que estaban arrendadas por empresas. La acción tiene un importante significado histórico, pues “a luta recomeça exatamente onde havia sido interrompida” [**la lucha reanuda exactamente donde había sido interrumpida**] (Fernandes, 2000, p. 51). La conquista de la tierra y el asentamiento definitivo ocurre en 1983. El campesino Alberto, entrevistado en Curitibanos y cuya abuela estuvo presente en episodios de la Guerra del Contestado, así lo resume:

Somos descendientes de ellos, no estamos allí, pero estamos cercanos, así, ¿verdad? Y aún hay, digamos, una deuda del Estado con ese pueblo, ¿verdad? Además del masacre que hicieron, mataron, diezmaron a mucha gente. Luego vinieron los inmigrantes, usurparon sus tierras, ¿verdad? Toda la región desde Curitibanos hasta Porto União, Canoinhas, Irinópolis, toda esta región, aquí en Mafra, toda esta región. Si tomamos la historia de la Guerra del Contestado, muchas tierras de allí fueron usurpadas. Hoy el gobierno las legalizó, ¿verdad?

⁴⁴¹ El papel de la Iglesia en el episodio (que se repite en episodios semejantes) es así descrito por el MST (Página do MST, 2014): “O setor progressista da Igreja Católica, com base na teologia da libertação, teve papel crucial na organização, formação dos acampados e defesa do acampamento. A organização em vários grupos coletivos espelhou-se na experiência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e contou com o apoio de religiosos e religiosas e da CPT. (...). O padre Arnildo Fritzen, de Ronda Alta, ficou conhecido como o líder espiritual do acampamento. Um grupo de religiosas também foi morar com os Sem Terra para dar apoio aos acampados. Vários bispos, como Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino, fundadores da CPT, tiveram papel fundamental na defesa e apoio da luta pela terra na Encruzilhada Natalino” [**El sector progresista de la Iglesia Católica, basado en la teología de la liberación, desempeñó un papel crucial en la organización, formación de los acampados y defensa del campamento. La organización en varios grupos colectivos se inspiró en la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y contó con el apoyo de religiosos, religiosas y de la CPT. (...) El padre Arnildo Fritzen, de Ronda Alta, se hizo conocido como el líder espiritual del campamento. Un grupo de religiosas también se mudó con los Sin Tierra para apoyar a los acampados. Varios obispos, como Dom Pedro Casaldáliga y Dom Tomás Balduino, fundadores de la CPT, desempeñaron un papel fundamental en la defensa y apoyo de la lucha por la tierra en la Encrucijada Natalino**]. La “Encruzilhada Natalino” fue también el escenario de la “5ª Romería de la Tierra”, un evento promovido por la CPT.

Hoy el gobierno legalizó todas las tierras públicas usurpadas, ¿cómo sucedió?⁴⁴² (Alberto, en entrevista en Curitibanos)

Por lo tanto, la experiencia organizacional de la “Encruzilhada Natalino” heredó, por un lado, décadas y siglos de luchas por la tierra, desde la Guerra del Contestado hasta las más recientes “Ligas Campesinas”, el “MASTER – Movimiento de los Agricultores Sin Tierra” y las pastorales de la Iglesia Católica, y, por otro, fue la impulsora⁴⁴³ de la efervescencia de la lucha por tierra, con ocupaciones que ocurrieron inicialmente en la década de los 80 en los tres estados del sur, además de São Paulo y Mato Grosso do Sul, y la formación y fundación de un nuevo movimiento social organizado, el MST, en enero de 1984 (Chagas y Stropasolas, 2024).

El rescate y construcción de la memoria, por lo tanto, es practicada por el MST desde su génesis, en conjunto con las organizaciones asociadas. La primera “Romería de la Tierra de Santa Catarina”⁴⁴⁴, por ejemplo, fue promovida por la CPT en

⁴⁴² Original en portugués: “Nós somos descendentes deles, não estamos lá, mas estamos próximos, assim, né? E tem ainda, digamos assim, uma dívida do Estado com aquele povo ainda, né? Além do massacre que fizeram, mataram, dizimaram um monte de pessoas. Depois veio os imigrantes, grilaram as terras deles, né? Toda a região daqui, pegando em Curitibanos a Porto União, Canoinhas, Irinópolis, toda essa região, aqui Mafra, toda essa região. Se for pegar a história da Guerra do Contestado, várias terras dali foram griladas. Hoje o governo legalizou, né? Hoje o governo legalizou todas as terras devolutas, como aconteceu?”.

⁴⁴³ Alberto, campesino entrevistado en Curitibanos, reconoce el papel del episodio de la “Encrucijada Natalino” en el génesis del MST: “Quando surgiu o MST no Rio Grande do Sul. Que ele surge no Rio Grande do Sul e depois se efetiva no Paraná. Onde iniciou o primeiro congresso nacional do MST. Foi no Paraná. Então eles pensaram, vamos fazer um negócio nacional. Senão nós não vamos resistir também. Porque é fácil o exército vir no Rio Grande do Sul e acabar com o MST. Ali quando iniciou na Encruzilhada Natalino no Rio Grande do Sul. E eles acabaram pensando em uma estratégia diferente. Vamos espalhar. Que o Brasil inteiro lute. Não só uma região. Foi onde nós estamos hoje por 40 anos. 40 anos do MST” **[Cuando surgió el MST en Rio Grande do Sul, se consolidó en Paraná. El primer congreso nacional del MST tuvo lugar en Paraná. Entonces pensaron, debemos crear un movimiento a nivel nacional, o no podremos resistir. Es fácil para el ejército venir a Rio Grande do Sul y acabar con el MST. Empezó en la “Encrucijada Natalino” en Rio Grande do Sul. Y decidieron una estrategia diferente: expandirse para que todo Brasil luchara, no solo una región. Así es como hemos llegado a donde estamos hoy, después de 40 años de MST].**

⁴⁴⁴ Según la CPT, las romerías de la tierra (actualmente “de la tierra y agua”): “acontecera na esteira do Concílio Vaticano II, que acabou com a ruptura entre povo, palavra e altar. As Romarias tradicionais essencialmente buscam o altar e o Santo, as Romarias da Terra introduziram a ‘Palavra’, a reflexão. As Romarias da Terra têm um caráter ecumênico e ainda mais macro-ecumênico, incorporando ritos e símbolos de outras religiões ao universo católico. As Romarias da Terra valorizam o religioso, e não falham na sua contribuição profética. Nelas se busca mais que confortar o coração, se busca a transformação da sociedade, a construção do Reino de Deus. As romarias tradicionais estão centradas na individualidade, na promessa, no transcendente e as Romarias da Terra tem como foco o coletivo e a realidade do povo” **[ocurrieron a raíz del Concilio Vaticano II, que puso fin a la ruptura entre el pueblo, la palabra y el altar. Las romerías tradicionales esencialmente buscan el altar y el Santo; las Romerías de la Tierra introdujeron la ‘Palabra’, la reflexión. Las Romerías de la Tierra tienen un carácter ecuménico y aún más**

1986 y reunió a veinte mil personas en la localidad de Taquaruçu, donde ocurrió una de las principales batallas de la Guerra del Contestado. En esa ocasión, según Campigoto (1996), los agentes pastorales y campesinos recordaban, principalmente, la organización política de las “ciudades santas” y el sistema de propiedad que practicaban los monjes y *caboclos* del Contestado. Se enfatizaba que no existía explotación entre ellos, que se “consideraban hermanos” y que todos los bienes, incluida la tierra, eran compartidos por todos. Los agentes pastorales reinterpretaban la figura mítica de los monjes y las “ciudades santas”, proponiendo más una visión política de socialización de la propiedad de la tierra que una simple relación histórica de los *caboclos* con ella (Campigoto, 1996). Su objetivo era ofrecer una imagen ideal de una sociedad futura, arraigada en la memoria de los campesinos de Santa Catarina y vinculada al Contestado. Dentro de la “Teología de la Tierra” desarrollada por la CPT/SC⁴⁴⁵, la historia y la estructura social de los *caboclos* se veían como una expresión concreta de la voluntad divina, aunque esta estructura había sido destruida por los “adversarios del pueblo” y de la fe, incluyendo las autoridades de Paraná y Santa Catarina, los grandes propietarios de yerba mate y el capitalismo internacional representado por la compañía *Lumber* (Campigoto, 1996).

En las nuevas “Comunidades Eclesiales de Base – CEB’s”, formadas en los asentamientos, “las luchas se recordaban durante los trabajos de formación de grupos de familias para nuevas ocupaciones, continuando de esta manera el proceso de territorialización del MST” (Fernandes, 2000, p. 160), pues “conmemorar es traer a la memoria, recordar, rememorar, de modo que la conmemoración de las fechas de

macro-ecuménico, incorporando ritos y símbolos de otras religiones al universo católico. Las Romerías de la Tierra valoran lo religioso y no fallan en su contribución profética. En ellas se busca más que confortar el corazón, se busca la transformación de la sociedad, la construcción del Reino de Dios. Las romerías tradicionales están centradas en la individualidad, la promesa, lo trascendente; y las Romerías de la Tierra tienen como enfoque lo colectivo y la realidad del pueblo]. (CPT, s.f.)

⁴⁴⁵ Podemos leer la Teología de la Liberación como una especie de aterrizaje (Latour, 2020a) ecosocial de la fe cristiana, continuando el camino del Monje João Maria, tal como lo plantea Silva (2022): “O significado bíblico da terra também foi essencial na luta dos trabalhadores rurais, no sentido que esse significado é o direito espiritual e divino à terra para trabalhar: em que a terra é a intermediária de um relacionamento entre Deus e o ser humano. Dessa forma, a própria Bíblia assume sua origem rural e a constante presença da questão da *terra* em todo o seu evangelho. O principal motivo para a importância bíblica dada à terra é que a trajetória de Jesus Cristo foi traçada na luta pela terra” **[El significado bíblico de la tierra también fue esencial en la lucha de los trabajadores rurales, en el sentido de que ese significado es el derecho espiritual y divino a la tierra para trabajar: en que la tierra es la intermediaria de una relación entre Dios y el ser humano. De esta manera, la propia Biblia asume su origen rural y la constante presencia de la cuestión de la *tierra* en todo su evangelio. El principal motivo de la importancia bíblica dada a la tierra es que la trayectoria de Jesus Cristo se trazó en la lucha por la tierra].**

conquistas de los asentamientos también significa la construcción de la memoria de la lucha” (Fernandes, 2000, p. 160). Esto se refleja en la *mística*⁴⁴⁶ del MST:

O que prevalece, porém, e sobre isso há certo consenso em todos os assentamentos, é que eles, de alguma forma, são herdeiros da luta do Contestado. Assim, pode-se afirmar que muitos dos membros do MST da região, que participaram de acampamentos e assentamentos, foram adquirindo ou herdando uma compreensão de mística diretamente relacionada à luta pela terra e à vida na terra. E isso se deve muito ao próprio João Maria e ao Contestado. Esta mística se expressa em diversos símbolos e mesmo em certos rituais tradicionais do MST **[Lo que prevalece, sin embargo, y sobre esto hay cierto consenso en todos los asentamientos, es que ellos, de alguna manera, son herederos de la lucha del Contestado. Así, se puede afirmar que muchos de los miembros del MST en la región, que participaron en campamentos y asentamientos, fueron adquiriendo o heredando una comprensión de mística directamente relacionada con la lucha por la tierra y la vida en la tierra. Y esto se debe en gran parte al propio João Maria y al Contestado. Esta mística se expresa en diversos símbolos e incluso en ciertos rituales tradicionales del MST].** (Tomazi, 2016, p. 349)

El rescate y construcción de la memoria de la Guerra del Contestado puede verse en los nombres de asentamientos, como el “Asentamiento Contestado⁴⁴⁷” en Lapa (Paraná) y “Herederos del Contestado” en Frei Rogério (Santa Catarina) aquí

⁴⁴⁶ Olga, representante de la ELAA entrevistada en esta investigación así define lo que es la mística para el MST: “Essa mística, ela tem como objetivo trabalhar o sentido. E também relembrar os personagens, espaços de luta, de resistência. Trazendo isso como forma lúdica, né? Trabalhando também as expressões artísticas. Ela representa essa memória viva dos lutadores, das lutadoras, dos espaços, mas também articula essa coisa humana do sentir. Então, a mística para nós é importante por manter vivo. Na memória da gente, porque lutamos, né? E também trazer essas formas lúdicas também como proposta de luta” **[Esa mística tiene como objetivo trabajar el sentido. Y también recordar a los personajes, los espacios de lucha, de resistencia. Trayendo esto de una forma lúdica, ¿no? Trabajando también las expresiones artísticas. Representa esa memoria viva de los luchadores, de las luchadoras, de los espacios, pero también articula ese aspecto humano del sentir. Entonces, la mística para nosotros es importante porque mantiene vivo, en nuestra memoria, por lo que luchamos. Y también trae esas formas lúdicas como propuesta de lucha].**

⁴⁴⁷ Un asentado, en entrevista concedida a Corso (2022, p. 5), así explica: “E nós definimos o nome Contestado principalmente porque havia o conhecimento da nossa região aqui. A região do Contestado. Aqui na Lapa tem a gruta de São João Maria que foi um dos motivadores do Contestado, da resistência. Em homenagem ao povo *caboclo* que resistiu ao exército, que resistiu ao latifúndio nesta região é que a gente homenageou Assentamento Contestado, né! **[Y nosotros definimos el nombre Contestado principalmente porque había un conocimiento de nuestra región aquí. La región del Contestado. Aquí en Lapa está la gruta de Santo João Maria, que fue uno de los motivadores del Contestado, de la resistencia. En homenaje al pueblo *caboclo* que resistió al ejército, que resistió al latifundio en esta región, es que rendimos homenaje con el nombre Asentamiento Contestado, ¿no?].**

investigados, pero también en otros asentamientos de la región, como los asentamientos “Maria Rosa” (Caçador, Santa Catarina); “José Maria” (Fraiburgo, Santa Catarina); “João Maria” (Lebon Régis, Santa Catarina) y otros. La memoria del Contestado también se construye en las místicas de los cursos y eventos, como presencié durante la apertura de la “14ª Jornada de la Juventud del MST” en Fraiburgo, Santa Catarina, en junio de 2023, en distintos discursos. Esta memoria es construida de forma tal que se asocia a las luchas del presente, como se percibe en la afirmación del campesino Camilo, entrevistado en Lapa:

Porque nosotros, el movimiento, nos consideramos una continuación de las luchas históricas por la tierra en el país. Entonces, el movimiento es una continuación de las luchas que ocurrieron a lo largo de la historia. Así que el Contestado, el movimiento, también se considera una continuación de la lucha del Contestado, de la guerra del Contestado. Es en ese sentido. Nosotros heredamos la lucha por la tierra, no fuimos nosotros quienes la inventamos. El movimiento no es la primera organización de trabajadores que lucha por la tierra en el país. Desde los esclavos, los “poseros”, siempre ha habido lucha. Entonces, nosotros hacemos esta recuperación, nosotros estudiamos. Cuando hacemos los cursos, uno de los temas del curso, del plan de estudios, es estudiar la lucha por la tierra en el país⁴⁴⁸. (Camilo)

Paulo Pinheiro Machado, uno de los más importantes historiadores del Contestado, habla de la relación entre la memoria y los movimientos sociales, enfatizando también la disputa política por la memoria:

A memória do Contestado foi apropriada nos últimos 30 anos pelos movimentos que compõem a Via Campesina (Atingidos pelas Barragens, Pequenos Agricultores, Mulheres Agricultoras, MST e diversos outros assentamentos), não só em Santa Catarina, mas nos três estados sulinos⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Original: “Porque nós, o movimento, nos consideramos uma continuação das lutas históricas pela terra no país. Então, o movimento é uma continuação das lutas que aconteceram ao longo da história. Então o Contestado... O movimento... Também se considera uma continuação da luta do Contestado, da guerra do Contestado. É nesse sentido. Nós herdamos a luta pela terra, não fomos nós que a inventamos. O movimento não é a primeira organização de trabalhadores que luta pela terra no país. Desde os escravos, os 'posseiros', sempre houve luta. Então nós fazemos essa recuperação, nós estudamos. Quando fazemos os cursos, um dos temas do curso, do currículo, é estudar a luta pela terra no país”.

⁴⁴⁹ A la recuperación de la memoria promovida por los movimientos, se añadió una política institucional de revalorización de la memoria del Contestado, especialmente en el estado de Santa Catarina, donde la identidad de la población está profundamente arraigada en diversas huellas históricas, como las numerosas placas que conmemoran los combates, las fuentes de agua, los cruces y las grutas asociadas

Como a luta pela terra, a defesa das fontes e a defesa da natureza estão entre as prédicas de João Maria, a união das lutas atuais com a memória do passado ganhou um meio social importante para sua reprodução. O Contestado deixou de ser um tema tabu e passou a ser uma marca presente na vida econômica e cultural das comunidades do planalto. Contudo, o fim do esquecimento não significa que não seja uma memória dividida, disputada por diferentes instituições, revelando que pode ser apropiada por diferentes contextos de memória, que revelam distintos projetos de sociedade **[La memoria del Contestado ha sido apropiada en los últimos 30 años por los movimientos que componen la Vía Campesina (Afectados por Represas, Pequeños Agricultores, Mujeres Agricultoras, MST y diversos otros asentamientos), no solo en Santa Catarina, sino en los tres estados del sur. Como la lucha por la tierra, la defensa de las fuentes y la protección de la naturaleza están entre las predicaciones de João Maria, la unión de las luchas actuales con la memoria del pasado encontró un medio social importante para su reproducción. El Contestado dejó de ser un tema tabú y pasó a ser una marca presente en la vida económica y cultural de las comunidades del altiplano. Sin embargo, el fin del olvido no significa que no sea una memoria dividida, disputada por diferentes instituciones, lo que revela que puede ser apropiada por distintos contextos de memoria, reflejando diferentes proyectos de sociedad].** (Machado, 2023, p. 388)

Desde su “1º Encuentro Nacional”, realizado en Cascavel, Paraná, en 1984, y su “1º Congreso Nacional”, celebrado en Curitiba, Paraná, en 1985, el MST asumió una posición de independencia respecto a la Iglesia y los partidos políticos. Sin embargo, esto no implica que no se hayan adoptado aspectos de la *Teología de la Liberación*, de la pedagogía popular de Paulo Freire y de las luchas concretas de los campesinos de las décadas y siglos anteriores. Estos elementos aún se reflejan en la *mística* del movimiento, participando así en el rescate y la disputa por la memoria colectiva. Este hecho puede

al monje João Maria, así como la Universidad del Contestado, que desempeña un papel crucial en la preservación de la historia y la cultura de la región (Fraga y Ludka, 2012). En Contestado hoy en día es nombre de bares, imprentas, tiendas, hoteles, posadas, mercados, etc. y placas en las carreteras informan que se encuentra en el “Valle del Contestado” (Fraga y Ludka, 2012, p. 10). Las políticas estatales, a su vez, han tenido una presencia significativa, especialmente a partir de los gobiernos de Esperidião Amin (1982-1987 y 1998-2002), lo que hace que las personas del altiplano puedan reconocerse como “ciudadanos del Contestado”, como señalan Fraga y Ludka (2012), de modo totalmente distinto de Paraná, donde no hubo políticas institucionales significativas de revalorización de la memoria (veremos en el estudio de caso que la memoria del Contestado en los asentamientos de Santa Catarina está más presente que en Paraná).

explicar por qué algunos de estos aspectos persisten en las místicas del MST⁴⁵⁰, a pesar de que el papel de los sectores "progresistas" de la Iglesia Católica en las luchas populares ha disminuido drásticamente. En la actualidad, coexisten con la magnitud—y las contradicciones internas—del movimiento, que hoy se compone de 185 cooperativas, 120 agroindustrias, 1,900 asociaciones, 400,000 familias asentadas y 70,000 familias acampadas en todo el país (Página do MST, s.f.). Esta *mística* que rescata y construye la memoria colectiva está, para el MST, en el centro de lo que Quijano ha definido como uno de “los más importantes modos del proceso de nueva subjetivación social que atraviesa América Latina”:

en el caso brasileño, donde la derrota de esos movimientos fue total con el golpe militar de 1964 y donde por lo tanto los cambios fueron tan profunda y largamente regresivos, se ha desarrollado lo que posiblemente es el más grande movimiento organizado de los trabajadores del campo en todo el mundo: el Movimiento de los Sin Tierra (MST), que coordina y comanda cientos de miles de personas nucleadas en comunidades, cooperativas, poblaciones; invade y ocupa tierras; enfrenta la creciente violencia armada de los terratenientes. El MST no es un movimiento interesado solamente en la redistribución de la tierra agraria, sino que se orienta a la formación de nuevos modos de organización de producción y de gobierno. Es, en ese sentido, uno de los más importantes modos del proceso de nueva subjetivación social que atraviesa América Latina (Quijano, 2004, p. 20)

5.2.2. La conversión agroecológica del MST

La conversión agroecológica llevada a cabo por el MST constituye una transformación fundamental en la estrategia y en la propia concepción política del movimiento, enmarcada dentro de un proceso histórico de oposición al modelo agrícola dominante en Brasil. Esta transición no es un fenómeno aislado, sino que se conecta estrechamente con las luchas históricas por la tierra y las prácticas ancestrales de las

⁴⁵⁰ Silva (2022) señala que: “Na arte produzida e cultivada pelo MST, o componente da fé e da esperança é sempre presente e cultivado por meio de teatros, músicas e poesias, que fortalecem a luta pela coletividade, tais como os conhecidos *cantos para animar*” [En el arte producido y cultivado por el MST, el componente de la fe y la esperanza está siempre presente y se cultiva a través de teatros, músicas y poesías, que fortalecen la lucha por la colectividad, como los conocidos *cantos para animar*].

comunidades indígenas y campesinas, cuyo legado había sido sistemáticamente ignorado y marginado por las políticas agrarias hegemónicas.

Fundado en 1984, como hemos visto, el MST surge en un Brasil en proceso de redemocratización, enfrentando las consecuencias de la concentración de tierras y las profundas desigualdades en el campo. Inicialmente, el movimiento centró sus esfuerzos en la ocupación de tierras improductivas como estrategia para avanzar en la reforma agraria, pero pronto quedó claro que la mera redistribución de tierras era insuficiente para garantizar la sostenibilidad de los asentamientos.

La estrategia del MST en su primera década consistió en implementar en los asentamientos un modelo cooperativista fundamentado, en primer lugar, en el direccionamiento de la producción a gran escala, fundamentalmente a través del monocultivo convencional. En segundo lugar, se basó en una organización colectiva del trabajo inspirada en la organización fabril, centralizada, con especialización y estandarización de tareas, racionalización de métodos, utilización de máquinas e insumos químicos, agroindustrialización e inserción en el mercado. Este modelo estaba fundado en un imaginario social productivista que consideraba el campesinado – y sus *saberes* propios – como una clase a ser superada tras proceso modernizador rumbo a una sociedad socialista⁴⁵¹ (Borges, 2007). Durante las décadas de 1980 y 1990, por lo tanto, el MST trató de eliminar ciertos rasgos de la cultura campesina que consideraba retrógrados (Borges, 2007), como el “individualismo”, la economía de subsistencia y la desconfianza hacia las instituciones colectivas, adoptando la idea de crear un “nuevo hombre”, un sujeto colectivo comprometido con la lucha política y con la construcción de una nueva sociedad⁴⁵², que sería edificado a partir de la identidad colectiva “Sin Tierra”. Carvalho (2013) analiza esta cosmovisión en clave de “preconcepto político”, lo que desde esta investigación considero más como un despliegue del *eurocentrismo* (y la *colonialidad del saber*).

⁴⁵¹ Carvalho (2013, p. 130-131), al hablar sobre la concepción de reforma agraria hegemónica en Brasil a partir de los años 40, afirma que: “O campesinato, na sua enorme diversidade, foi considerado a expressão do atraso tecnológico, cultural e político, portanto, com potencial antirrevolucionário. e, além dele, foram desconsiderados, como sendo irrelevantes para as mudanças capitalistas pretendidas no campo, os extrativistas, os povos indígenas, os quilombolas e o protagonismo das mulheres” **[El campesinado, en su enorme diversidad, fue considerado la expresión del atraso tecnológico, cultural y político, y, por lo tanto, con un potencial contrarrevolucionario. Además de ellos, fueron desestimados, como irrelevantes para los cambios capitalistas pretendidos en el campo, los extractivistas, los pueblos indígenas, los *quilombolas* y el protagonismo de las mujeres].**

⁴⁵² Muchos campesinos *resistieron* a esta orientación (Borges, 2007).

Considero como uma das causas desse “preconceito político” com relação ao campesinato (em sua diversidade), aos extrativistas, aos povos indígenas, aos quilombolas e à equanimidade de gênero – no âmbito das proposições reformistas burguesas no campo a partir das organizações e movimentos sociais, sindicais e partidários de centro-esquerda –, a leitura insuficiente das condições objetivas e subjetivas da reprodução social do campesinato (e dos extrativistas, dos povos indígenas e dos quilombolas) no Brasil, devido, suponho, à adoção de conceitos ortodoxos e mecanicistas a partir da importante contribuição da vertente marxista-leninista europeia e russa sobre a expansão capitalista no campo e o papel a ser desempenhado numa transformação para o socialismo pelo campesinato e outras formas de relação produtiva e ou extrativista homem-natureza [**Considero como una de las causas de este "prejuicio político" en relación con el campesinado (en su diversidad), los *extractivistas*⁴⁵³, los pueblos indígenas, los *quilombolas* y la equidad de género, en el ámbito de las propuestas reformistas burguesas en el campo a partir de las organizaciones y movimientos sociales, sindicales y partidarios de centro-izquierda, la lectura insuficiente de las condiciones objetivas y subjetivas de la reproducción social del campesinado (y de los extractivistas, de los pueblos indígenas y de los quilombolas) en Brasil, debido, supongo, a la adopción de conceptos ortodoxos y mecanicistas a partir de la importante contribución de la vertiente marxista-leninista europea y rusa sobre la expansión capitalista en el campo y el papel a desempeñar en una transformación hacia el socialismo por parte del campesinado y otras formas de relación productiva y/o extrativista hombre-naturaleza**] (Carvalho, 2013, p. 131)

Empero, este modelo luego entró en crisis debido principalmente a las fluctuaciones del mercado y las incongruencias de las políticas públicas estatales, además de la propia inadecuación del patrón único y rígido de cooperativismo adoptado (Borges, 2007). Algunos campesinos entrevistados en la investigación hablaron al respecto del tema:

Lo que nosotros sabíamos era que tendríamos que construir un asentamiento diferente aquí, ¿no? Porque en los años 90, nuestros asentamientos en Paraná

⁴⁵³ El término *extractivista* en Brasil tiene significado distinto de lo que se le da en el restante de América Latina. *Extractivista* en Brasil se refiere a pueblos y comunidades tradicionales que viven de la extracción artesanal de productos de la naturaleza no-humana, en especial de las forestas y bosques.

estaban totalmente arruinados, ¿sabes? Porque estaba en la agricultura, ¿no? Las cooperativas, principalmente, la mayoría de ellas dedicadas a granos y más granos. Fue justo en el contexto de FHC [del presidente Fernando Henrique Cardoso] cuando se abrió el Mercosur. Entonces, nuestra gente, que estaba con granos, se arruinó, porque las grandes empresas, como Sadia y Perdigão, comenzaron a buscar productos en Argentina a mitad de precio, ¿no? Así que hubo una quiebra general en el movimiento, en los asentamientos. Entonces, con toda esta crisis y la discusión nacional del MST, de comenzar a discutir la matriz tecnológica, toda esa cuestión, ¿no?⁴⁵⁴ (Nelson, entrevistado en el asentamiento Contestado en Lapa)

Esta crisis, aliada al debate ambiental que avanzaba en el país y en el mundo, proporcionó que la agroecología fuera entonces adoptada como nueva matriz tecnológica —y civilizatoria— del MST, que ya mantenía algunos asentamientos produciendo agroecológicamente desde los años 90, especialmente en la región sur del país⁴⁵⁵. El campesino Camilo, que participó activamente de este debate en aquel momento histórico, así explica:

Nosotros teníamos la comprensión de que teníamos que luchar, conquistar la tierra y competir con el *agronegocio*, ¿no? Solo que hicimos nuestra parte en la disputa y perdimos, ¿no? Entonces, comenzamos a imaginar que no podíamos reproducir el *agronegocio*. Así que nos planteamos, veamos qué más podemos hacer sin reproducir el *agronegocio*. Entonces, comenzamos a tratar de entender... Esto es criticado, incluso, por los ambientalistas, ¿no? Así que intentamos invitarlos a conversar, ¿no? Y fuimos entendiendo, ¡epa! El problema es más profundo, tenemos que trabajar con un modelo agrícola, tenemos que cambiar la matriz tecnológica. Nos dimos cuenta de que esta cosa

⁴⁵⁴ Original: “O que nós sabíamos era que a gente precisaria construir um assentamento diferente aqui, né? Uhum. Porque nos anos 90, os nossos assentamentos no Paraná tinha todos quebrados, assim, porque estava no agro, né? As cooperativas, principalmente, que tinha a maioria tudo com grãos e grãos. Foi bem no contexto do FHC que abriu o Mercosul. Então, o nosso povo, que estava com grãos, se quebraram, porque aí as grandes empresas aí, a Sadia, a Perdigão, iam buscar produto na Argentina, para metade do preço, né? Então, foi uma quebradeira no movimento, assim, dos assentamentos. Aí, com essa crise toda, e a discussão nacional do MST, de começar a fazer, discutir a matriz tecnológica, aquela coisa toda, né?”.

⁴⁵⁵ “La agroecologización de los movimientos rurales en Rio Grande do Sul es un fenómeno mucho más antiguo; además, desde mitad de los años 90 el CETAP (Centro de Tecnologías Alternativas Populares) fue creado para iniciar un proceso de articulación de las experiencias agroecológicas de los siguientes movimientos sociales agrarios de Rio Grande do Sul: MAB (Desplazados por las presas –barragens–), MMTR (Movimiento de Mujeres Trabajadoras Rurales), MST (Movimiento de los Sin Tierra) y MPA (Movimiento de Pequeños Agricultores)” (Sevilla Guzmán, 2011, p. 45).

del *agronegocio* aquí es muy reciente en la humanidad. La humanidad vivió millones de años sin este asunto de venenos.⁴⁵⁶ (Camilo)

Las —escasas— experiencias agroecológicas en los asentamientos del sur fueron estudiadas y valoradas por el MST, que, a partir de entonces, inició uno de sus más importantes cambios de estrategia (y de concepción política/ecológica). La perspectiva agroecológica empezó a aparecer ya en algunos eventos nacionales en los años 90, como el “I Encuentro Nacional de Mujeres Trabajadoras”, realizado en 1995; y en el “3.º Congreso Nacional del MST”, también en 1995, recibiendo una fuerte influencia de los debates internacionales de la Vía Campesina, organización internacional a la cual se vinculaba (Borges, 2007). Sin embargo, fue en los años 2000 cuando la agroecología se asumió como la matriz tecnológica central del MST, oficialmente con el “4.º Congreso Nacional”, realizado en agosto de 2000 (Borges, 2007).

La transición agroecológica que se ponía en marcha en el MST necesitó de una completa revisión del modelo de cooperativismo que hasta entonces predominaba, posibilitando el reconocimiento de formas más flexibles de organización productiva y de organización del trabajo, cambiando el modelo de simple importación y aplicación de recetas/saberes externos a contextos locales por un modelo más rico y complejo fundado en el diálogo que permitía la revalorización de los saberes campesinos⁴⁵⁷. La agroecología emergió para el MST, por lo tanto, como una alternativa que no solo abordaba los problemas económicos, sino que también promovía una revalorización de la identidad campesina. En lugar de intentar borrar los rasgos culturales tradicionales, la agroecología

⁴⁵⁶ Original: “Nós tínhamos a compreensão de que a gente tinha que lutar, conquistar a terra e disputar com o agronegócio, né? Só que fizemos a nossa parte de disputa e perdemos, né? Daí que começamos a imaginar, não podemos reproduzir o agronegócio. Então, vamos ver o que há mais que a gente pode fazer e não reproduzir o agronegócio. Daí fomos buscar entender... Isso é criticado, inclusive, pelos ambientalistas, né? Daí fomos tentar chamar eles para conversar, né? Daí fomos entendendo, opa, furo é mais embaixo, a gente tem que trabalhar com o modelo agrícola, tem que mudar a matriz tecnológica. Nós fomos ver que essa coisa de agronegócio aqui é muito recente na humanidade. A humanidade viveu milhões de anos sem esse troço de veneno”.

⁴⁵⁷ La agroecología para el MST: “representou um importante avanço para a constituição de sujeitos autônomos, resistentes à racionalidade instrumental capitalista. Nesse sentido, a educação popular agroecológica foge da homogeneidade epistemológica do “positivismo acrítico” da mesma forma que rejeita a epistemologia hiperindividualizante pós-moderna, sendo assim, busca uma compreensão histórica dos fenômenos sociais e da identidade parcial entre sujeito e objeto” **[representó un importante avance para la constitución de sujetos autónomos, resistentes a la racionalidad instrumental capitalista. En este sentido, la educación popular agroecológica escapa a la homogeneidad epistemológica del 'positivismo acrítico' de la misma manera que rechaza la epistemología hiperindividualizante posmoderna, buscando así una comprensión histórica de los fenómenos sociales y de la identidad parcial entre sujeto y objeto]** (Aliaga y Maranhão, 2021, p. 579).

los integró en la praxis (Borges, 2007), reconociendo el valor de los conocimientos ancestrales y la importancia de las prácticas sostenibles llevadas a cabo por comunidades indígenas, *quilombolas* y *extractivistas*.

Esta transición hacia la agroecología, por lo tanto, no puede ser resumida a un mero cambio técnico/tecnológico, sino a un reconocimiento de que los esfuerzos por crear un "nuevo hombre" a través de la eliminación de la cultura campesina habían ignorado las fortalezas inherentes a esa cultura. El MST comenzó a entender que la sostenibilidad y la justicia social no podían alcanzarse plenamente sin una conexión profunda con la identidad histórica y cultural de los campesinos. En otras palabras, la transición ha implicado un cambio profundo que involucra aspectos ligados a la matriz tecnológica y a la concepción y praxis política, social e identitaria del movimiento social. Ha implicado también la propia *resignificación* de la reforma agraria (Carvalho, 2013), en cuanto a cuestión histórica central del movimiento. Este cambio profundo ha permitido superar —*decolonizar*— en alguna medida la cosmovisión unilineal y mecanicista de la historia que orientaba políticamente el movimiento y que consideraba la modernización capitalista —que promueve el *altericidio* y el *epistemicidio*— como un paso necesario en la evolución hacia la emancipación social. Los indígenas, *quilombolas*, pueblos *extractivistas* y las mujeres pudieron, dentro de este marco político y teórico, ser entendidos finalmente como aliados, además de la clase trabajadora urbana, en la lucha anticapitalista que también promueve una nueva praxis con relación a la naturaleza no-humana⁴⁵⁸, prefigurando otros *modos de vida*. Este esfuerzo colectivo se relaciona con una “conciencia política” que intenta, en las palabras de Carvalho (2013):

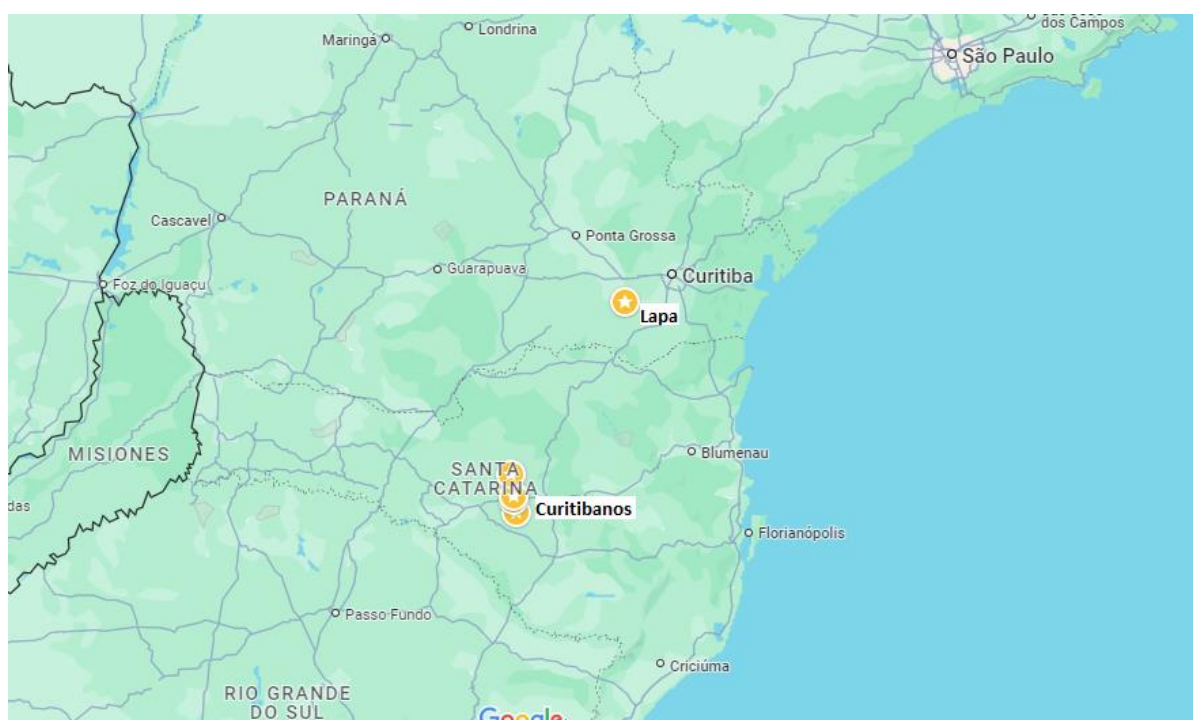
romper com os preconceitos e vieses por vezes instaurados no “que-pensar” e no “que-sentir” das pessoas, de maneira que possam considerar positivamente os camponeses na sua diversidade – os assalariados rurais, os extrativistas, os povos indígenas, os quilombolas – e, todos eles, perpassados pelas dimensões de gênero e meio ambiente, como protagonistas sociais das mudanças anticapitalistas no campo [**Romper con los prejuicios y sesgos a veces instaurados en el 'qué pensar' y el 'qué sentir' de las personas, de manera**

⁴⁵⁸ Veremos adelante en otros capítulos cómo esta alianza ha sido construida dentro de los territorios, rescatando saberes y promoviendo nuevas *intersubjetividades*. El papel de las mujeres, que históricamente han preservado los saberes relacionados con el cultivo ecológico en la práctica agrícola en los huertos destinados al consumo de subsistencia (mientras los hombres se dirigieron a la agricultura convencional con la “revolución verde”), será enfatizado.

que puedan considerar positivamente a los campesinos en su diversidad – los asalariados rurales, los extractivistas, los pueblos indígenas, los quilombolas – y, todos ellos, atravesados por las dimensiones de género y medio ambiente, como protagonistas sociales de los cambios anticapitalistas en el campo]

5.3. Estudios de caso: descripción de los territorios

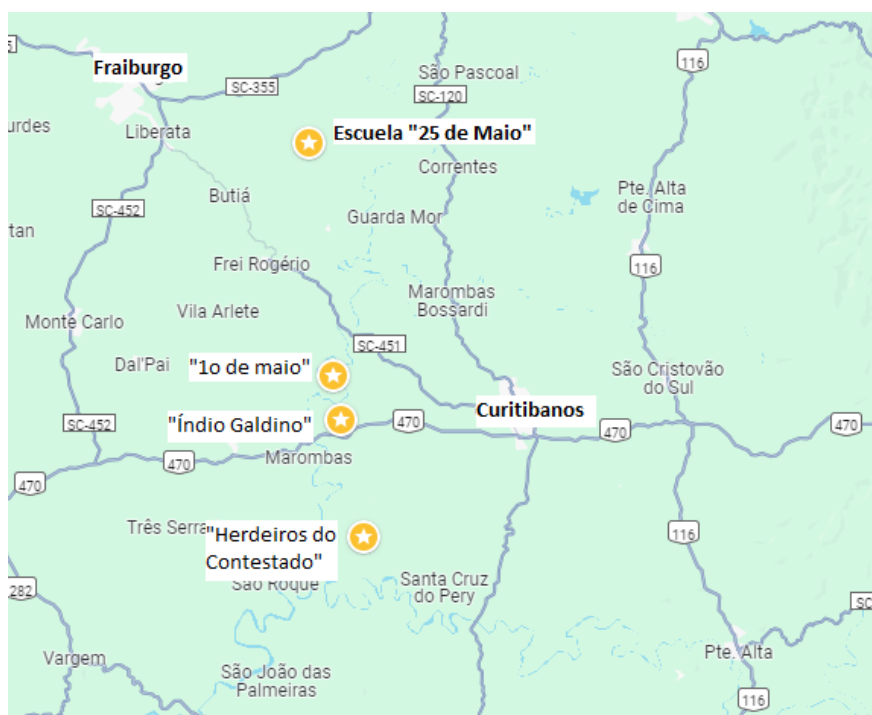
Conforme expuesto en el capítulo inicial destinado a la metodología, he elegido dos territorios/casos para realizar el trabajo de campo en el ámbito de esta investigación. Los dos territorios están situados geográfica y socioculturalmente dentro de la región definida como Contestado. El primer territorio está centrado en experiencias difusas en parcelas de asentamientos rurales de la reforma agraria situados en el municipio de Curitibanos y ciudades vecinas en el estado de Santa Catarina, considerado uno de los epicentros del Contestado (y de la Guerra del Contestado). El segundo caso se centra específicamente en el Asentamiento Contestado, situado en el municipio de Lapa, estado del Paraná, considerado en América Latina como paradigmático para la agroecología, aunque el municipio de Lapa esté ubicado en los bordes de la región reconocida como del Contestado. A continuación, presento una breve descripción de los dos territorios para contextualizar la investigación.



Ubicación de los casos de estudio. Fuente del mapa: Google Maps (n.d.)

5.3.1. Asentamientos de la reforma agraria de Curitibanos

Durante el trabajo de campo realizado en la microrregión de Curitibanos, en el estado de Santa Catarina, se visitaron parcelas de agricultores ubicadas en tres distintos asentamientos provenientes de la reforma agraria: el asentamiento “1º de Maio” (una parcela), “Índio Galdino” (cuatro parcelas) y “Herdeiros do Contestado” (una parcela), además de una granja agroecológica en la ciudad vecina de Frei Rogério, que se convirtió en municipio al separarse de Curitibanos en 1995. Además de las parcelas, visité la escuela estatal “25 de Maio”, ubicada dentro del asentamiento “Faxinal dos Domingues II”, en el municipio vecino de Fraiburgo, que se convirtió en municipio al separarse de Curitibanos en 1961 y donde se encuentra el barrio de Taquarucú, epicentro de la Guerra del Contestado. Las características de los asentamientos son semejantes porque, además de situarse en una misma microrregión, fueron conquistados y organizados de forma similar.



Asentamientos y escuela “25 de maio”. Fuente del mapa: Google Maps (n.d.)

El municipio de Curitibanos posee actualmente una población de 40.045 personas según estadísticas oficiales, mientras que Frei Rogério tiene 2.411 y Fraiburgo 33.481 personas. Las tres ciudades están situadas en el Altiplano Contestado, a una altitud de alrededor de 1000 metros, con clima subtropical húmedo. El territorio está ubicado en

la región más fría de Brasil, el altiplano catarinense, con temperaturas que pueden situarse por debajo de los -5 grados en invierno. Curitibanos está situado en la cuenca del Uruguay, siendo atravesado por seis ríos: Marombas, río de las Pedras, río Canoas, Corrientes, río de los Cachorros y río Raso o Pocinhos. La vegetación predominante fue en su momento el bosque de araucarias.

La colonización ocurrió conforme lo descrito para toda la región del Contestado: masacre de indígenas (especialmente del pueblo *kaingang*), establecimiento de puestos de troperos, creación de grandes haciendas y comunidades *caboclas*, y asentamiento de trabajadores inmigrantes europeos y establecimiento del trabajo asalariado especialmente destinado a la extracción de madera⁴⁵⁹. Se puede decir que Curitibanos fue uno de los mayores - si no el mayor - epicentros de la Guerra del Contestado, pues es donde se encontraba Taquarucú, escenario de dos grandes conflictos, y también fue en Curitibanos que ocurrió el episodio del 26 de septiembre de 1914 cuando *caboclos* tomaron la ciudad en respuesta y destruyeron decenas de edificios públicos y casas.

Oficialmente (INCRA, s.f.), el Asentamiento “1º de Maio”⁴⁶⁰ fue creado en 1997, posee un área de 461 hectáreas con capacidad para 30 familias, y actualmente mantiene 29 familias asentadas. El asentamiento “Índio Galdino”⁴⁶¹ fue creado en 2005, posee un área de 864 hectáreas con capacidad para 51 familias y actualmente mantiene 48 familias asentadas. El asentamiento “Herdeiros do Contestado” fue creado en 2001, posee un área de 273 hectáreas con capacidad para 20 familias y actualmente mantiene 19 familias asentadas. El asentamiento “Faxinal dos Domingues II”, donde está situada la escuela “25 de Maio”, fue creado en 1987, posee un área de 855 hectáreas con capacidad para 45 familias y actualmente mantiene 42 familias asentadas.

⁴⁵⁹ La página web oficial del Ayuntamiento de Curitibanos reconoce la victoria colonial sobre los otros *modos de vida*: “Em Curitibanos se vê a vitória do trabalho, do progresso, do cidadão que mesmo antes dos primeiros raios de sol por entre as araucárias, já está de pé. E assim segue-se a vida, nesta cidade em franco desenvolvimento” [En Curitibanos se ve la victoria del trabajo, del progreso, del ciudadano que, incluso antes de los primeros rayos de sol entre las araucarias, ya está de pie. Y así sigue la vida, en esta ciudad en pleno desarrollo] (Cidral da Costa, s.f.).

⁴⁶⁰ Así nombrado en homenaje al día del trabajador.

⁴⁶¹ Así nombrado en homenaje a Galdino Jesus dos Santos, indígena del pueblo Pataxó, quemado vivo por cinco jóvenes mientras dormía en un paradero de autobús en la capital, Brasília, en 1997.



Placa en la entrada del asentamiento “1º de Maio” con imágenes de Santo Antônio de Padua y Nuestra Señora (“Nuestra Señora Aparecida”, patrona de Brasil)

En los asentamientos citados, cada parcela es habitada y trabajada por una familia que se configura, en la casi totalidad de los casos, como un núcleo mononuclear formado por un hombre y una mujer, con o sin hijos. Se trabaja mayormente con agricultura convencional y la utilización de agrotóxicos, aunque se trate de una agricultura de tipo familiar (“agricultura familiar”). En gran parte de las parcelas, probablemente la mayoría, se practica el monocultivo. Las parcelas en transición agroecológica visitadas son, por lo tanto, una excepción tanto en cantidad como en hegemonía. Estas transiciones agroecológicas son sostenidas por la voluntad —principalmente política e ideológica— de los propios campesinos, quienes se organizan y articulan entre sí en grupos de la Red Ecovida, recibiendo también algún apoyo de programas estatales, de instituciones educativas y del MST, como veremos. La comercialización de la producción se lleva a

cabo principalmente a través de los programas estatales PAA y PNAE, aunque también hay quienes comercializan su producción mediante la venta directa y cooperativas (en especial la **Cooperplanalto**⁴⁶²).

La **escuela de educación básica “25 de Maio”** fue creada dentro del asentamiento “Faxinal dos Domingues II” en 1989, por iniciativa de las familias asentadas y del MST, en asociación con el Poder Público (desde 1985 ya funcionaba una escuela informal en el lugar)⁴⁶³. Actualmente, forma parte del sistema público de educación y mantiene un curso técnico en agroecología, motivo por el cual ejerce una influencia regional, formando a decenas de hijas e hijos de asentados en el estado de Santa Catarina, incluidos algunos campesinos e hijos de campesinos entrevistados en Curitiba. La escuela ofrece alojamientos para que estudiantes de fuera del municipio puedan hospedarse durante el año lectivo.

⁴⁶² La Cooperplanalto es una cooperativa no vinculada directamente al MST, creada en 2015. Actualmente, la Cooperplanalto está integrada principalmente por productores orgánicos que la mantienen en funcionamiento, aunque no se dedique exclusivamente a productos orgánicos. La cooperativa cuenta con una agroindustria de hortalizas orgánicas mínimamente procesadas.

⁴⁶³ El campesino Nilton, formado en la escuela, habla de la dificultad en construir la escuela y de la importancia del apoyo institucional, especialmente del “PRONERA - Programa Nacional de Educación en la Reforma Agraria”, para su consolidación: “Aí através da PRONERA a escola agrícola conseguiu certificar nós com a escola de Araquari. Uma extensão, né. Através dos programas do PRONERA, não sei se tu conhece ali, PRONERA e INCRA. Acho que FAPEU também. Aí conseguiu fazer essa turma, né. Mas assim, com muita pressão, a gente passou por várias dificuldades. Por exemplo, até na entrevista tu fala ali que tinha uma agroindústria, a gente dormia na agroindústria, aí chegava de manhã, juntava todas as coisinhas, juntava num canto e aí os professores vinham dar aula, né. Voluntariamente, né. E aí depois ali no ano de 2006 parece que depois que a gente se formou, né. Conseguiu efetivar a escola, reconhecer como escola agrícola. Hoje ela pode certificar os alunos. Antigamente não, era através de projetos” **[A través del PRONERA, la escuela agrícola logró certificarnos junto con la escuela de Araquari, como una extensión. Gracias a los programas del PRONERA, no sé si conoces, PRONERA e INCRA, y creo que también FAPEU, se pudo formar este grupo. Pero fue con mucha presión, pasamos por varias dificultades. Por ejemplo, durante las entrevistas, mencionas que había una agroindustria en la que dormíamos; llegábamos por la mañana, agrupábamos todas nuestras cosas en un rincón y luego los profesores venían a dar clases, de manera voluntaria. Después, en el año 2006, cuando nos graduamos, se logró formalizar la escuela y se reconoció oficialmente como una escuela agrícola. Hoy en día, puede certificar a los estudiantes, cosa que antes no podía hacer y que se hacía a través de proyectos]**. Más información sobre el programa público federal PRONERA puede encontrarse en el “Anexo IV - Gobernanza del territorio: otros actores sociales y políticas públicas”.



Escola de Educação Básica “25 de Maio”



Escola de Educação Básica “25 de Maio”

5.3.2. Asentamiento “Contestado” en Lapa

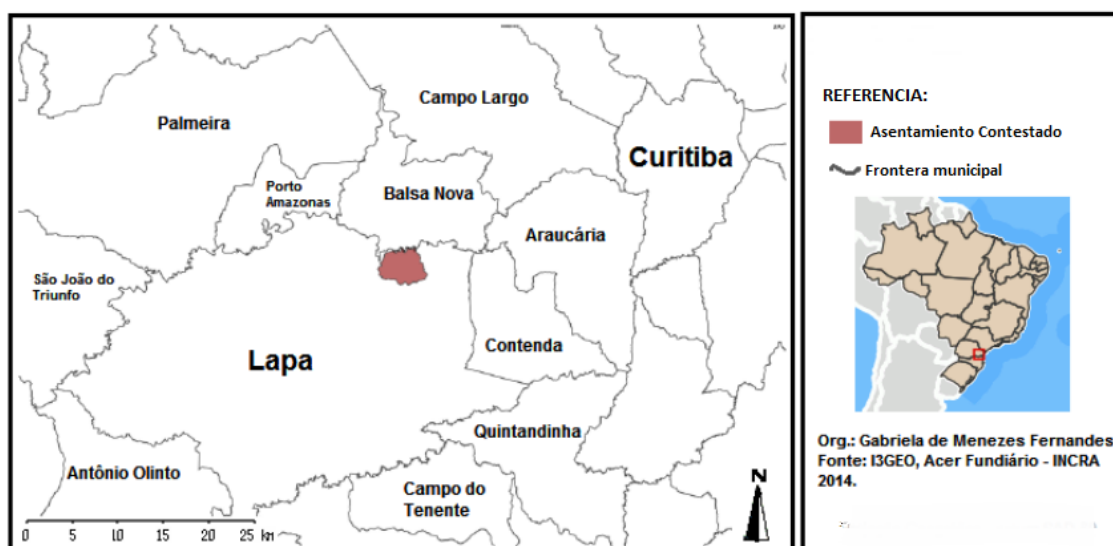
El asentamiento Contestado está ubicado en la zona rural del municipio de Lapa, estado del Paraná. La región se sitúa en el altiplano del Contestado (el asentamiento está situado a una altitud de 900 a 1100 metros sobre el nivel del mar), en un ecosistema de la Foresta de Araucarias, donde se instituyó oficialmente una área de preservación (la “Área de Protección Ambiental – APA” de la “Escarpa Devoniana”⁴⁶⁴). El clima está clasificado como subtropical, con veranos suaves y lluvias distribuidas uniformemente a lo largo del año. El clima es aún relativamente húmedo, con muchos días nublados y lluvias leves (Corrêa Neto et al., 2016). La colonización del territorio en la localidad tiene una historia similar a la que ocurrió en todo el altiplano, conforme se ha descrito anteriormente: el municipio se ubica al norte de los límites de la región central de la “Guerra del Contestado”. Aunque no hubo conflictos directos durante la guerra⁴⁶⁵, la historia socioecológica de la colonización del territorio es la misma.

El municipio de Lapa está ubicado a unos 60 kilómetros de la capital del estado, Curitiba, integrando su región metropolitana. Lapa es una ciudad pequeña, de relativo interés turístico, y posee actualmente una población aproximada de 45.000 habitantes, mientras que la región metropolitana suma al menos 3.700.000 habitantes. Las tierras que pertenecen hoy al asentamiento Contestado formaban parte de la antigua “Hacienda Santa Amalia”, que representaba parte del poder patrimonialista de su antiguo propietario, quien recibió el título de “Barón de las Sierras Generales” del emperador Dom Pedro II, que allí se hospedó en 1880. En 1985, la hacienda fue comprada por una empresa transnacional cerámica – Incepa – que la destinó a la producción y explotación de especies exóticas de pinos y eucaliptos para alimentar los hornos de una unidad cerámica situada en la región metropolitana (Orzekovski, 2014).

⁴⁶⁴ La APA de la “Escarpa Devoniana” fue creada por legislación estadual en 1992 (do Decreto Estadual nº 1.231) con el objetivo de “assegurar a proteção do limite natural entre o Primeiro e o Segundo Planaltos Paranaenses, inclusive a faixa de Campos Gerais, que se constituem em ecossistema peculiar que alterna capões da floresta de araucária, matas de galerias e afloramentos rochosos, além de locais de beleza cênica como os canyons e de vestígios arqueológicos e pré-históricos” **[garantizar la protección del límite natural entre el Primer y el Segundo Altiplano Paranaense, incluida la franja de Campos Gerais, que constituyen un ecosistema peculiar que alterna manchones de bosque de araucarias, bosques de galería y afloramientos rocosos, además de lugares de belleza escénica como los cañones y vestigios arqueológicos y prehistóricos]** (SEMA, 2004, p. 9)

⁴⁶⁵ Empero, la región fue palco de una de las principales y más sangrientas batallas de la “Revolución Federalista”, conocida como “Cerro da Lapa”, que duró 26 días (del 14 de enero al 11 de febrero de 1894). En el conflicto se enfrentaron dos grupos políticos contrapuestos: uno que planteaba una mayor descentralización federativa del poder en la recién proclamada república, y otro que defendía la república nacionalmente centralizada. Muchos combatientes de este conflicto lucharon posteriormente en la “Guerra del Contestado”, de ambos lados.

El MST descubrió una gran deuda de la empresa con el “INSS - Instituto Nacional de Seguridad Social” y, al conocer la existencia del área, denunció el caso ante el “INCRA – Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria” en 1995, solicitando que fuera destinada a la reforma agraria. Sin embargo, el proceso administrativo de expropiación tramitaba de forma extremadamente lenta, como es práctica común en el país, a pesar de la determinación constitucional para la celeridad procesal en las expropiaciones de tierras para la reforma agraria. Solo avanzó efectivamente después de la ocupación realizada en la hacienda por los sin tierra el 7 de febrero de 1999 (Orzekovski, 2014). Alrededor de 40 familias sin tierra participaron inicialmente en la ocupación, pero en pocos días el total de familias alcanzó las 150, ocupando el territorio. La ocupación aceleró notablemente el proceso: el decreto de expropiación se firmó en octubre del mismo año y se otorgó la posesión en 2000, con el asentamiento de 108 familias (Orzekovski, 2014).

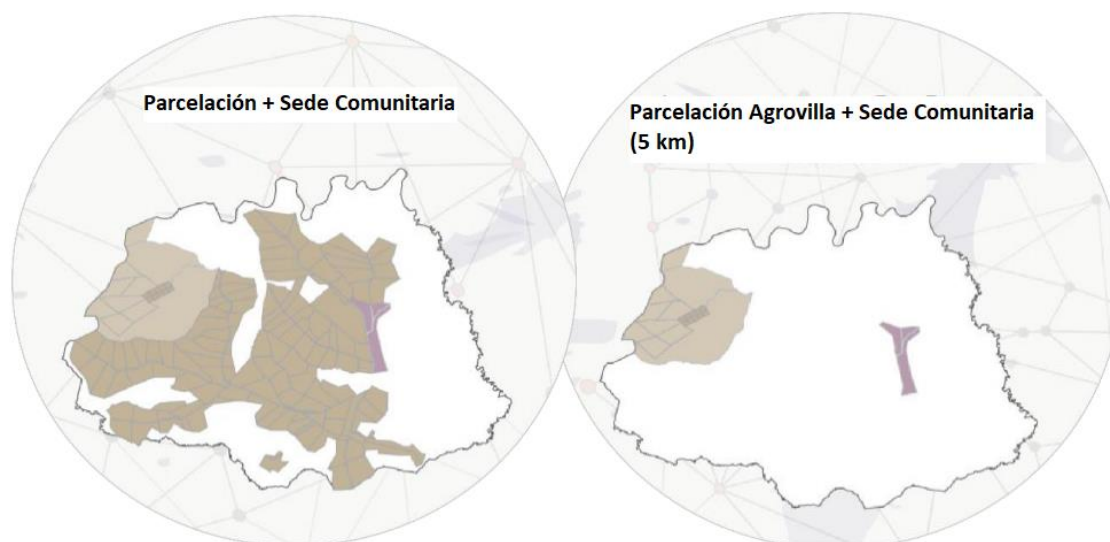


Localización del asentamiento, figura reproducida de Fernandes y Facco (2015, p. 93)

La extensión del terreno es de 3,228 hectáreas, de las cuales 1,240 hectáreas (38% del terreno) están destinadas a protección ambiental, reservas legales o áreas de protección permanente. Las restantes 1,928 hectáreas están divididas en un área comunitaria y, en promedio, 12 hectáreas de tierra por unidad familiar, con alrededor de 150 familias distribuidas en 10 núcleos de base⁴⁶⁶ hasta noviembre de 2021. En el diseño

⁴⁶⁶ “Os núcleos são as instâncias de base do MST, sendo o modelo desenvolvido para estimular a ligação entre os dirigentes e a base do movimento e garantir a participação das famílias. Os núcleos escolhem coordenadores que participam de outras instâncias de discussão e encaminhamentos do MST em seus

inicial de la división de las parcelas, uno de los núcleos optó por el formato de “agrovilla”, estableciendo la construcción de las casas vecinas unas de otras en una pequeña villa, y las áreas de cultivo en sus alrededores. Los otros núcleos mantuvieron el modelo hegemónico de los loteamientos de reforma agraria brasileños, con la construcción de cada casa en su propio lote de cultivo individual (Falcade-Pereira, 2021).



Parcelación del asentamiento, figura reproducida de Falcade-Pereira (2021, p. 208)

Desde la ocupación, las familias comenzaron a cultivar su alimento localmente e instituyeron la premisa de promover un asentamiento destinado a la producción de alimentos orgánicos. Sin embargo, después de la otorgación del territorio y la parcelación de las tierras, los agricultores empezaron a sentir las contradicciones del proceso⁴⁶⁷ de forma individual. Muchos habían trabajado anteriormente como asalariados

diversos setores. Cada núcleo pode escolher um homem e uma mulher como coordenadores, que além de atividades do seu núcleo, atuam na coordenação do assentamento” **[Los núcleos son las instancias básicas del MST, diseñadas para fomentar la conexión entre los líderes y la base del movimiento, y garantizar la participación de las familias. Estos núcleos eligen coordinadores que participan en otras instancias de debate y acciones del MST en sus diversos ámbitos. Cada núcleo puede elegir a un hombre y a una mujer como coordinadores, quienes, además de las actividades de su núcleo, trabajan en la coordinación del asentamiento]** (Orzekovski, 2014).

⁴⁶⁷ La idea inicial de destinar exclusivamente el asentamiento a la producción agroecológica creó una seria disputa interna entre los campesinos, lo que dejó marcas en la convivencia social local durante muchos años. Poco a poco, se percibió que no se podía obligar a los campesinos a producir de forma agroecológica, como comenta el campesino Nelson: “porque num período que começou a dar aquela debandada pra produção convencional o MST deu um carteirazo dizendo que aqui é onde fica o agroecológico senão vai embora. Até hoje tem tem pessoas que não se conversam. Se respeitam, sei lá eu aqui, mas não se dialogam porque foi muito tenso o negócio da ameaça de despejo, que o movimento ia despejar... Teve casos dos convencionais que ocuparam a escola latina então foi uns climas assim, doidos, pesado” **[porque en un período en el que comenzó a haber una migración hacia la producción convencional, el MST dio un ultimátum diciendo que aquí es donde se mantiene la agroecología o se van. Hasta hoy, hay**

o jornaleros en haciendas donde el cultivo era convencional y no poseían conocimientos sobre la práctica agroecológica. El MST, a su vez, había recién comenzado a reivindicar la agroecología y a postular la transición agroecológica en los territorios de la reforma agraria (Orzekovski, 2014). De este modo, como las tierras estaban degradadas y tenían baja productividad, muchos campesinos desistieron de la producción agroecológica tras enfrentar las primeras dificultades⁴⁶⁸. Por otro lado, la elección de la producción de leche como principal fuente de ingresos para los asentados resultó equivocada, ya que las familias, además de no poder gestionar su producción exclusivamente, enfrentaron grandes dificultades para promover la comercialización, especialmente en la búsqueda de canales seguros y la obtención de ingresos suficientes, debido a la intervención de intermediarios comerciales en distintos niveles. Sin embargo, estos obstáculos también llevaron a que muchas familias abandonaran procesos costosos, basados en la agricultura/ganadería convencional, y migraran gradualmente hacia la agricultura de base agroecológica (Falcade-Pereira, 2021).

Entre 2005 y 2006, el asentamiento enfrentó una crisis económica provocada por el abandono de la producción lechera como principal fuente de ingresos, lo que resultó en la partida de algunas familias. No obstante, algunas ya tenían dudas sobre la viabilidad de la producción lechera y comenzaron a organizar la venta de productos hortofrutícolas a través del Programa de Adquisición de Alimentos - PAA del Gobierno Federal. Con el tiempo, más familias se unieron al programa, lo que contribuyó a frenar la evasión en el asentamiento (Falcade-Pereira, 2021). En los últimos años, hubo un nuevo retroceso; de las 160 familias asentadas (INCRA, 2024), solo alrededor de 20

personas que no se comunican. Se respetan, no sé, pero no dialogan porque la amenaza de desalojo fue muy tensa, que el movimiento iba a desalojar... Hubo casos de convencionales que ocuparon la escuela latina, entonces hubo una atmósfera tensa y pesada]. Camilo refuerza: “e a ideia no começo era que fosse 100% todo mundo produzindo orgânico, agroecológico, né? É, nós tínhamos essa proposta, né? Mas daí no construir o negócio a gente percebeu que não dá para impor, né? Você não faz o cara virar agroecologista na marra. Isso depende do grau de consciência que você vai desenvolvendo na pessoa que ela vai entendendo, né? Por isso que a gente não gosta muito de votar aqui. É um processo de construção, de convencimento, de esclarecimento, de entender o negócio” **[Y la idea al principio era que todos produjeran 100% orgánico, agroecológico, ¿verdad? Sí, teníamos esa propuesta. Pero al construir el proyecto, nos dimos cuenta de que no se puede imponer, ¿verdad? No puedes obligar a alguien a convertirse en agroecologista a la fuerza. Eso depende del grado de conciencia que se va desarrollando en la persona, que ella va entendiendo, ¿verdad? Por eso no nos gusta mucho votar aquí. Es un proceso de construcción, de convencimiento, de esclarecimiento, de entender el proyecto].**

⁴⁶⁸ Orzekovski (2014) concluye que, en este proceso de ocupación del territorio, hizo falta el establecimiento colectivo de un proceso de transición que tuviese en cuenta la necesidad de recuperación de los suelos mediante la fertilización verde y la rotación de cultivos.

siguen produciendo de forma agroecológica, según lo relatado en las entrevistas y grupos focales. Estos agricultores se organizan a través de la cooperativa y de los grupos de la “Red Ecovida” en el asentamiento, donde actualmente existen alrededor de 10 grupos, divididos por núcleos del asentamiento.

Hasta 2010, el asentamiento mantenía solamente una asociación —la “**Associação Contestado**”— como forma de representación institucional de las familias frente a los órganos públicos y también como medio para viabilizar la presentación de proyectos y la comercialización de productos. En este año, sin embargo, las familias crearon la “**Cooperativa Terra Livre**” con el objetivo de actuar en los procesos de comercialización y agroindustrialización, enfocándose en la producción agroecológica (Orzekovski, 2014). A partir de este momento, gran parte de la producción de alimentos comenzó a ser comercializada con la intermediación de la cooperativa, que se centra prácticamente de forma exclusiva en las entregas para los programas gubernamentales, especialmente el “PAA – Programa de Adquisición de Alimentos”⁴⁶⁹, que fue un gran movilizador de la transición agroecológica en el asentamiento, y el “PNAE - Programa Nacional de Alimentación Escolar”⁴⁷⁰, lo que permitió que las familias permanecieran allí viviendo y produciendo (Falcade-Pereira, 2021). Actualmente, la cooperativa no solo está formada por los campesinos que producen orgánicos del asentamiento Contestado, sino que también abarca a agricultores familiares orgánicos de toda la región. La sede de la “Cooperativa Terra Livre” se ubica en el Centro Comunitario del asentamiento Contestado, donde también se encuentran la “Escuela Latinoamericana de Agroecología - ELAA”, la “Ciranda Infantil Curupira”, la unidad básica de salud “Francisca Roberta - Chica Pelega” y el “Centro Cultural Casarão”.

⁴⁶⁹ El PAA fue creado en 2003 por el Gobierno Federal de Brasil. A través de este programa, el Gobierno Federal adquiere alimentos producidos por agricultores familiares y los distribuye a organizaciones dentro de las redes socio-asistenciales, tanto públicas como filantrópicas, en los ámbitos de educación, salud y justicia. También se destinan a equipos de seguridad alimentaria y nutricional, como restaurantes populares, cocinas comunitarias y bancos de alimentos. Estas entidades brindan apoyo a personas en situación de inseguridad alimentaria, es decir, aquellas que no tienen acceso regular y adecuado a alimentos (Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, s.f.). Más información sobre el programa puede encontrarse en el “Anexo IV - Gobernanza del territorio: otros actores sociales y políticas públicas”.

⁴⁷⁰ El PNAE, creado y mantenido por el Gobierno Federal de Brasil tiene como objetivo la oferta de alimentación escolar y las acciones de educación alimentaria y nutricional. El programa atiende a todos los estudiantes de la educación básica. Más información sobre el programa puede encontrarse en el “Anexo IV - Gobernanza del territorio: otros actores sociales y políticas públicas”.



Centro Comunitario del asentamiento Contestado, figura reproducida de Google Maps (s. f.)

La “**Ciranda Infantil Curupira**”⁴⁷¹ es la guardería del asentamiento y fue creada para atender a la necesidad colectiva de diversas mujeres campesinas y madres, por iniciativa propia. La **unidad básica de salud “Chica Pelega”**⁴⁷², es una unidad de salud pública integrante del Sistema Único de Salud – SUS - fue inaugurada en 2016, por iniciativa principal de Marta, una moradora local integrante del sector de salud del MST, que trabaja desde hace años con tratamientos de salud popular (Falcade-Pereira, 2021).

El “**Centro Cultural Casarão**” se encuentra en la antigua casa principal de una finca construida por el Barón de Cerro Azul. Este “Casarão” es el primer centro cultural dentro de un asentamiento de reforma agraria en el sur de Brasil. La idea de transformar este lugar en un centro cultural surgió de un grupo predominantemente femenino de integrantes del MST. Originalmente, el “Casarão” fue el primer refugio para

⁴⁷¹ La palabra “ciranda”, que tiene otras significaciones en distintos contextos brasileños, es utilizada en los asentamientos del MST como sinónimo de guardería. “Curupira” es una figura del folclore brasileño, descrita como una entidad de los bosques que ejerce la función de guardián de la naturaleza. Se caracteriza por tener el cabello rojo o anaranjado y los pies volteados hacia atrás, lo que le permite dejar huellas que conducen de regreso a su punto de partida, confundiendo a cazadores y viajeros.

⁴⁷² El nombre se refiere a Francisca Roberta, la llamada “Chica Pelega”, una joven que se dice estuvo en Taquaruçu en el momento del segundo y definitivo ataque a esta “ciudad santa” en el 8 de febrero de 1914, durante la Guerra del Contestado, liderando y luchando de forma heroica contra las fuerzas oficiales. No existen registros históricos que confirmen si Chica Pelega realmente existió o se trata solo de una construcción de la memoria (Machado y Rodrigues, 2023).

las familias durante la ocupación y ha sido utilizado como un lugar para reuniones, encuentros, capacitaciones, asambleas y celebraciones. Se decidió restaurar y reformar este importante espacio comunitario, que también es un patrimonio histórico (Falcade-Pereira, 2021).



Centro Cultural Casarão (foto del autor)

La “**Escuela Latina de Agroecología – ELAA**” fue fundada en 2005 a través de una iniciativa de la Vía Campesina. Establecida en 2005, la escuela recibe campesinos y militantes de distintos movimientos sociales de América Latina y el Caribe para entrenamientos técnicos en agroecología y educación rural (ELAA, s.f.). La escuela ha completado la formación de cuatro cohortes de tecnólogos/as en alianza con el Instituto Federal de Paraná (IFPR) y una cohorte en Educación Rural, Ciencias Naturales y Agroecología en colaboración con la Universidad Federal de Paraná (UFPR). Su modelo educativo se basa en tres pilares: acceso al conocimiento científico, saberes populares y el intercambio de conocimientos entre los pueblos latinoamericanos, fundamentado en la pedagogía crítica de Paulo Freire y en el materialismo histórico (ELAA, s.f.).

Según Schwendler et al. (2017), la ELAA es reconocida por tener un “enfoque innovador” en la investigación, ya que inserta el asentamiento como parte integral de la escuela; un lugar donde los estudiantes realizan sus investigaciones y aprenden directamente de las familias, fomentando el "diálogo de saberes" y estrechando

los lazos entre el asentamiento y la escuela. Además, la escuela se organiza a través de la autogestión, en la cual participan los estudiantes⁴⁷³.

La ELAA dispone físicamente de un alojamiento para estudiantes y visitantes, baños colectivos, distintas aulas, espacios para reuniones, biblioteca, secretaría, cocina, comedor colectivo y un campo de cultivo experimental. La escuela, además de formar campesinos y militantes, tiene un papel importante para los movimientos agroecológicos latinoamericanos y para la propia manutención de la hegemonía de la agroecología en el asentamiento Contestado, especialmente en la actualidad, cuando la mayoría de los asentados ha vuelto a producir de forma convencional. Es lo que explica el campesino entrevistado Nelson:

Aquí la agroecología, incluso con pocas personas, es hegemónica. ¿Por qué? A pesar de ser una minoría en número, hay una hegemonía porque tenemos la cooperativa, tenemos la escuela... Las visitas, por ejemplo... Aquí, vaya, tienes

⁴⁷³ Olga, representante de la ELAA entrevistada explica como funciona la autogestión: “Assim como em todas as escolas do Movimento Sem Terra, que a pedagogia do Movimento Sem Terra já coloca, né? Que é esse corpo vivo, essa escola em movimento, né? Dos processos de luta... E também, não só dessa formação técnica, profissional, mas também... Trabalhando com essa formação humana e também política, né? Então, as turmas, quando estão na escola, também se dividem nesses setores que tocam a escola. Porque é isso, é para formar nesse processo de entendimento e de fazimento mesmo da gestão da escola, né? Então, eles se dividem na produção, né? Entre os cuidados com a horta, com a agroflorestra, com os animais... Se dividem no administrativo, com os cuidados com a limpeza, né? Do banheiro. E se dividem também na cozinha, né? Com contribuição no fazimento do café, da limpeza, né? Da louça, da limpeza do refeitório. Também se dividem no pedagógico, né? Então, assumem tarefas na secretaria. E esse processo, ele não é fixo, né? As pessoas, elas contribuem nos setores e durante cada etapa do curso, né? Porque o curso é de alternância. Durante cada etapa do curso, isso muda. Então, o ideal é que todos os estudantes passem por todos os setores. Esse é o ideal. Porque você acaba também aprendendo esse processo de gestão também da escola. E ela também contribui muito nesse... No aspecto do pertencimento, né? Da escola, para além de aprendizado, de gestão. Mas também contribui muito com essa formação humana. No sentido de ter que pensar no todo coletivo, né? É um processo formativo. Completamente formativo. Porque a escola do Movimento Sem Terra compreende que todos os espaços são pedagógicos. Né? **[Al igual que en todas las escuelas del Movimiento Sin Tierra, como lo establece la pedagogía del Movimiento Sin Tierra, que es un cuerpo vivo, una escuela en movimiento, en los procesos de lucha. Y no solo en esta formación técnica y profesional, sino también en la formación humana y política. Así, las clases, cuando están en la escuela, también se dividen en estos sectores. Estos sectores que abarcan la escuela. Porque es para formar en este proceso de comprensión y de gestión de la escuela. Se dividen en producción, como el cuidado del huerto, la agroforestería, y los animales. También en el área administrativa, encargándose de la limpieza, de los baños. Y en la cocina, contribuyendo en la preparación del café, la limpieza, los platos, y el comedor. También se dividen en el ámbito pedagógico, asumiendo tareas en la secretaría. Este proceso no es fijo; las personas contribuyen en los sectores y durante cada etapa del curso, que es de alternancia, esto cambia. Lo ideal es que todos los estudiantes pasen por todos los sectores. Porque así también se aprende el proceso de gestión de la escuela. Y contribuye mucho al sentido de pertenencia a la escuela, más allá del aprendizaje y la gestión. También aporta a la formación humana, en el sentido de pensar en el colectivo en su totalidad. Es un proceso formativo, completamente formativo, porque la escuela del Movimiento Sin Tierra comprende que todos los espacios son pedagógicos].**

visitas todos los días. Si tuviéramos un equipo, todos los días habría visitas. La gente no quiere ver al productor de fresas que está bien de vida allá. Quiere ver la agroecología. Entonces, eso es lo que mantiene la hegemonía, ¿verdad? A pesar de ser solo una quinta parte de lo que está en la agroecología hoy, logran ser hegemónicos⁴⁷⁴ (Nelson)



Secretaría de la ELAA, con referencias a Chico Mendes y a los “pueblos de la foresta” (foto del autor)

⁴⁷⁴ Original: “Aqui a agroecologia, mesmo com pouca gente, nós somos hegemônicos aqui. Por quê? Mesmo sendo minoria de número, tem uma hegemonia porque tem a cooperativa, tem a escola... As visitas, por exemplo... Aqui, nossa, você todo dia tem visita. Se nós tivéssemos uma equipe, todo dia teria visita. O pessoal não quer ver o produtor de morango que tá bem de vida lá. Quer ver a agroecologia. Então, isso foi uma coisa que mantém a hegemonia, né? Mesmo com só um quinto que tá na agroecologia hoje, conseguem ser hegemonia”.



Biblioteca de la ELAA (foto del autor durante trabajo de campo)

Conforme lo expuesto por Nelson, la mayor parte de los asentados se dedica a la producción convencional de fresas (según un campesino entrevistado, actualmente alrededor de 60 familias producen fresa convencionalmente), lo que ha generado ingresos financieros considerablemente altos en comparación con otros cultivos, inclusive los agroecológicos⁴⁷⁵. Sin embargo, el cultivo convencional de fresa se diferencia de los monocultivos extensivos de mercancías destinadas a la exportación, como la soja y el maíz, tal como explica el campesino Camilo, entrevistado:

Y lo otro que hemos notado es que nuestra agricultura aquí ya no es tan extensiva. Incluso los agricultores convencionales están adoptando una agricultura más intensiva. En la fresa, en otras actividades que requieren más trabajo, pero en áreas más pequeñas y más productivas, con mayor ingreso. Menos soja. Porque una persona, como yo, si quisiera cultivar un lote de soja, no tendría condiciones, no es viable, es imposible. A no ser que arriende la parcela. Entonces, hay mucha gente que tiene una parte certificada como agroecológica y otra parte no para generar suficiente ingreso. Pero no podemos prohibirlo, porque está en juego la supervivencia.⁴⁷⁶ (Camilo)

⁴⁷⁵ Según me comentó un campesino entrevistado, la concentración de fresas en el asentamiento es una de las más grandes del país, alcanzando actualmente un millón de plantas. Otro campesino, Nelson, así comentó: “as famílias mais estabilizadas hoje é quem planta morango convencional, uma renda mais estabilizada e melhor. Tem gente aí que tá com uma renda super boa, carro novo, casa boa...” **[Las familias más estabilizadas hoy en día son las que cultivan fresas convencionales. Tienen una renta más estable y mejor; hay gente que está con una renta muy buena, con coche nuevo y buena casa].**

⁴⁷⁶ Original: “E a outra coisa que a gente percebeu, que essa agricultura nossa daqui, ela não está sendo tão extensiva mais. Mesmo os convencionais estão fazendo uma agricultura mais intensiva. No morango,

Los logros agroecológicos del pasado en el asentamiento, cuando la práctica de la agroforestería abarcó a decenas de productores, asociados a la existencia de la ELAA en el lugar, aún permiten que el asentamiento sea considerado como una referencia nacional en agroecología para los movimientos sociales. Durante el trabajo de campo en Curitibanos, por ejemplo, los campesinos citaban frecuentemente al “Asentamiento Contestado” como un modelo a ser seguido e incluso investigado.

em outras atividades que dá mais trabalho, mas em área menor e mais produtiva, mais renda. Menos soja. Porque a pessoa, igual eu, se eu quisesse plantar um lote de soja, não tem condição, não dá, é impossível, a não ser que arrende o lote. Então tem muita gente que tem uma área agroecológica certificada e a outra parte não pra dar conta da renda. Mas a gente não pode proibir, porque é a sobrevivência que está em jogo”.

VI – IMAGINARIOS SOCIALES Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN EN EL TRABAJO AGROECOLÓGICO EN LA REGIÓN DEL CONTESTADO

6.1. “Si el campo no siembra, la ciudad no cena⁴⁷⁷”

Tal vez todo haya cambiado en el transcurrir de los últimos diez milenios, salvo que la vida humana sigue dependiendo del arte de la Agri-Cultura. (Giraldo, 2013 p. 98)

La cama de la cama de BlackRock es la agricultura.⁴⁷⁸ (O joio e o trigo, 2021)

El “agronegocio” hace negocio, nosotros hacemos agricultura, cultivo/cultura⁴⁷⁹ de yuca, de maíz, de vida.⁴⁸⁰ (Intervención de la campesina Fabiana en la “14ª Jornada da Juventude Sem Terra” en Fraiburgo)

El “agronegocio” es una modernización de lo que ha sido la “plantation”.⁴⁸¹ (João Pedro Stédile, uno de los líderes nacionales del MST, en una intervención durante una Comisión Parlamentaria de Investigación – CPI en el 2023 sobre el movimiento social⁴⁸²)

Como decía Florestan Fernandes, la revolución es la palabra de la clase trabajadora. Jamás la burguesía puede concebir la revolución social. Porque se destruye a sí misma. Se autodestruye. De la misma manera, la agroecología es un término del campesinado. No puede ser de otra manera.⁴⁸³ (Camilo durante entrevista en Lapa)

⁴⁷⁷ Lema de los trabajadores rurales. El original en portugués es “Se o campo não planta, a cidade não janta”.

⁴⁷⁸ Original en portugués: “A cama da cama da BlackRock é a agricultura”.

⁴⁷⁹ Es interesante notar que la expresión original en portugués guarda un sentido que no se puede traducir exactamente al castellano, pues “cultivo” en la lengua portuguesa se traduce como “cultura”, un término que posee una potencia semántica distinta, ya que asocia directamente la práctica agrícola a una cultura, casi de manera indiferenciada.

⁴⁸⁰ Original en portugués: “O ‘agronegócio’ faz negócio, nós fazemos agricultura, fazemos cultura de aipim, de milho, de vida”.

⁴⁸¹ Original en portugués: “O ‘agronegócio’ é uma modernização do que foi a ‘plantation’”.

⁴⁸² Fuente: “CPI do MST - João Pedro Stédile, líder do movimento, responde perguntas dos deputados” (2023).

⁴⁸³ Original en portugués: “Como dizia o Florestan Fernandes, revolução é a palavra da classe trabalhadora. Jamais a burguesia pode pensar em revolução social. Porque ela se destrói. Auto se destrói. Então, assim também, a agroecologia é um termo do campesinato. Não tem como não ser”.

En este apartado, intento sistematizar algunos de los aportes de los campesinos y de los movimientos sociales a la investigación, relacionados con una aparente *subversión* —en alguna medida parcial y contradictoria— del orden discursivo moderno/colonial, al poner en evidencia la real dependencia del “centro” económico y semántico del *sistema-mundo* (norte/hombre/blanco/ciudad/burgués) de las “periferias” (sur/mujeres/negras e indígenas/campos/campesinas y operarias). Esta dependencia se presenta invertida en el discurso hegemónico colonial, a partir del reconocimiento político de la importancia de la agricultura campesina como práctica cotidiana de los campesinos y movimientos sociales.

Intento aquí, por otro lado, contextualizar este proceso, mostrando cómo el gran *agronegocio* intenta despolitizar esta práctica al promover un imaginario social colonial/neoliberal que coopta a parte de los agricultores subalternizados, haciendo que dejen de reconocerse como campesinos y se perciban como empresarios (colonizadores), lo que dificulta la ampliación de escala de las transiciones agroecológicas. Finalmente, pretendo mostrar cómo la *resistencia* de los agricultores ha sido acompañada en los territorios por el refuerzo de una *identidad campesina*, entendida como un espacio semántico que articula las luchas por definir qué significa y qué es legítimo en relación con la tierra.

La expresión “si el campo no siembra, la ciudad no cena” es utilizada frecuentemente como lema por los movimientos de campesinos y de trabajadores rurales brasileños —en especial del MST— y de otras partes del mundo. Tiene la capacidad semántica de invertir el orden del discurso moderno/colonial, al revelar el aspecto ocultado de la modernidad: la verdadera dependencia de las ciudades y la vida urbana con respecto al campo y a la naturaleza. Esto implica reconocer, como ya he expuesto a lo largo de mi trabajo, que el poder moderno/colonial deviene, en último análisis, del control de los cuerpos, incluyendo los cuerpos-territorios. Este control se articula a partir de la construcción de dispositivos binarismos jerarquizantes modernos/coloniales (humanidad/naturaleza; norte/sur; sujeto/objeto; producción/reproducción; ciudad/campo; etc.).

Por otro lado, esta expresión también asocia nuevamente la actividad agrícola con la producción de alimentos, es decir, con la reproducción de la especie humana en sus necesidades más elementales. Así se diferencia de la comprensión de la actividad como un mero *negocio* generador de dinero, inscrito en los *cielos* del capital.

Es en este contexto donde se insertan las discusiones sobre la agroecología, pues esta se concibe como un tipo de agricultura que necesariamente trata de cultivar y producir alimentos, no *mercancías*. Como he expuesto anteriormente, en Brasil (y en el mundo), la *agricultura familiar* es la gran responsable de abastecer las mesas de las personas, mientras que el gran *agronegocio* se enfoca prioritariamente en la producción de mercancías destinadas a la exportación (como, por ejemplo, en el caso de los monocultivos de soja, exportada para servir de alimento a cerdos en países del norte global). En tiempos de *multi-crisis*, donde se vislumbra el creciente encarecimiento de los alimentos —la producción convencional es altamente dependiente de energía fósil barata, cuya disponibilidad se vuelve decreciente (Actis, 2024) - empieza a difundirse la comprensión ya contenida en el lema reproducido por los Sin Tierra, como afirmó un campesino entrevistado:

En el fondo, es la ciudad la que depende de aquí, no es aquí que depende de allá, ¿verdad? Todo el mundo lo está viendo, creo. Bueno, no todo el mundo, ¿verdad? Hay algunos que han empezado a notar esta crisis climática ahora y... (André, en entrevista en Lapa)⁴⁸⁴

Esta constatación se inserta semánticamente en un cuadro más amplio: en última instancia, refleja la propia dependencia de la humanidad respecto a la naturaleza no-humana, que, degradada al extremo, comienza a volverse hostil a la vida en todo el planeta.

De otro lado, comienza a resultar aparente también la responsabilidad del *agronegocio* en la degradación de la naturaleza (lo que incluye a las personas y el trabajo) en el país. Además, la expansión de la producción agropecuaria y la extracción de madera y minerales en áreas de reservas y territorios protegidos, especialmente en los biomas de la Amazonía, Mata Atlántica y Cerrado, ocurre, en general, asociada a niveles extremos de violencia sobre cuerpos y territorios. Este proceso se ha acentuado conforme se ha promovido la *financiarización de la tierra* en el país, especialmente en los últimos años. Se ha verificado una creciente transferencia del dominio sobre los territorios desde los campesinos, indígenas y *quilombolas* hacia el capital financiero, en gran medida de origen

⁴⁸⁴ Original en portugués: “No fundo, é a cidade que depende daqui, não é aqui que depende lá, né? Todo mundo tá vendo isso, acho. Todo mundo não, né? Tem alguns que começaram a ver essa crise climática agora e...”.

internacional ⁴⁸⁵. Como ejemplo paradigmático, la gran compañía de inversión multinacional *BlackRock*, que, al igual que muchas otras compañías y bancos, además de financiar diversas actividades de violencia contra indígenas en territorio nacional (Wenzel y Papini, 2020), utiliza la táctica de invertir masivamente en el control internacional de toda la cadena alimentaria como forma de garantizar sus fondos de inversión contra riesgos inflacionarios (Sartorato, 2021). Concretamente, se observa que el proceso de acumulación internacional de capital en la fase neoliberal también se despliega, en el sur global, a través de la acentuación de aquellas formas de violencia extrema ya descritas por Rosa Luxemburgo (2007) a principios del siglo XX y denominadas por David Harvey (2005) como acumulación de capital *por desposesión*. Datos de los censos agropecuarios del “Instituto Brasileño de Geografía y Estadística- IBGE” (Guimarães, 2019) muestran, por ejemplo, que entre 2006 y 2017 hubo una disminución del 9,5% en el número de establecimientos de agricultura familiar en Brasil, mientras que los del *agronegocio* aumentaron en un 35%, ocupando ahora el 77% de las tierras cultivables del país. Al mismo tiempo, datos de la “Comisión Pastoral de la Tierra – CPT” (Guimarães, 2019) confirman que al menos 1.468 personas fueron asesinadas en conflictos por tierra entre 1985 y 2018 en territorio nacional.

Este proceso socioecológico, sin embargo, no ocurre automáticamente, como si la lógica económica determinara todos sus aspectos. Articulaciones políticas clasistas son necesarias y actores buscan ocupar funciones clave. En Brasil, el papel histórico de los antiguos “coroneles”, que actúan como representantes y socios del capital nacional e internacional⁴⁸⁶, se actualiza constantemente. Sus *modus operandi* actualmente no se restringen solo a aquellas prácticas directas y expresamente violentas de control político sobre los cuerpos subalternizados mediante amenazas, asesinatos, “voto de cuerda”⁴⁸⁷, etc., que todavía persisten y tal vez se han agravado. A partir de los años ochenta, el sector agropecuario nacional comenzó a organizarse a nivel nacional, creando asociaciones, organizaciones y frentes de articulación. La “UDR – Unión Democrática Ruralista” fue creada en 1985 y ganó gran relevancia a partir de los años noventa en una creciente polarización con el MST, rechazando en especial la bandera de la reforma

⁴⁸⁵ Este proceso está magistralmente registrado en la serie documental investigativa en audio de “O joio e o trigo” (O joio e o trigo, 2021).

⁴⁸⁶ Conforme se ha descrito anteriormente cuando he tratado del *modo de vida caboclo*.

⁴⁸⁷ El original en portugués “voto de cabresto” se refiere a la práctica histórica de coerción o manipulación por parte de algunas élites económicas y políticas regionales para controlar los votos de un grupo de electores.

agraria. En los años ochenta, se creó la “Bancada Ruralista”, un frente parlamentario transpartidario que se institucionalizó inicialmente en 1987 bajo la denominación “Frente Amplia Ruralista” y actualmente se conoce como “Frente Parlamentaria de la Agropecuaria – FPA” (FPA, n.d.). La “bancada ruralista” está formada por senadores y diputados que defienden los intereses del *agronegocio* brasileño⁴⁸⁸, posicionándose continuamente en defensa de la propiedad privada y en contra de la reforma agraria, la demarcación de tierras indígenas, las políticas de erradicación del trabajo esclavo y las medidas de protección al medioambiente. Las pautas y *lobbies*⁴⁸⁹ defendidos por la entidad contemplan una compleja organización de clase que incluye no solo al capital nacional, sino también a grandes multinacionales internacionales, a través de la asesoría de una organización paralela, el “Instituto Pensar Agro – IPA”, que funciona como un *think tank* y define el posicionamiento político de la FPA (De Olho nos Ruralistas, 2022). La FPA, a su vez, es financiada por distintas organizaciones nacionales de clase, incluyendo la industria, bancos y gigantes internacionales como las productoras de agrotóxicos y semillas transgénicas Bayer, Basf y Syngenta; las procesadoras de soja ADM, Bunge, Cargill y Louis Dreyfus; los frigoríficos Marfrig y JBS y las industrias alimenticias Danone y Nestlé (De Olho nos Ruralistas, 2022). Esta articulación llevó a la consolidación, en los años 2000, de una “concertación política (...) entre representaciones de la agricultura y segmentos conectados a ella que, fundamentada en la categoría de agroindustria/*agronegocio*, opera de manera multilateral, coordinada, institucionalizada y sistemática”⁴⁹⁰, con el objetivo de “convencer a la opinión pública de valorarla y presionar al Estado para incluirla como elemento estratégico en la planificación gubernamental”⁴⁹¹ (Ribeiro Neto, 2018, p. 44).

Este contexto de conflicto y devastación ocasionado por la marcha colonial del capital deja un rastro de cuerpos asesinados, mutilados, desterritorializados, envenenados, infertilizados y hambrientos, lo que trae consecuencias para todo el planeta.

⁴⁸⁸ Actualmente, la “bancada ruralista” es el frente parlamentario más grande de Brasil, integrado por 324 de los 518 diputados federales y 50 de los 81 senadores de la República.

⁴⁸⁹ Un aspecto importante que se debatirá en la tesis es la captura de los recursos públicos por parte del *agronegocio*, especialmente en forma de subsidios, lo cual afecta la capacidad de ampliación de la escala de la agroecología y la propia intensidad del trabajo de los campesinos agroecológicos.

⁴⁹⁰ Originalmente: “concertação política (...) entre representações da agricultura e segmentos conectados a ela que, alicerçada na categoria agribusiness/agronegócio, atua de forma multilateral, coordenada, institucionalizada e sistemática”.

⁴⁹¹ Originalmente: “convencer a opinião pública a valoriza-la e pressionar o Estado a inseri-la como elemento estratégico no planejamento governamental”.

Representantes del *agronegocio* brasileño crearon, a partir de 2010, campañas nacionales en los medios de comunicación destinadas a valorar su imagen, a través de “una agresiva máquina de propaganda y *marketing*”, intentando “fijar la categoría ‘Agro’ como sinónimo de brasilidad” (Gerhardt, 2021)⁴⁹². La campaña más conocida entre ellas ha sido la denominada “Agro, la Industria-Riqueza de Brasil” cuyo eslogan sigue siendo repetido masivamente en la Red Globo de televisión, la más popular del país: “Agro es Tech, Agro es Pop, Agro es Todo”. La campaña actúa para colonizar subjetividades al crear un imaginario social nacional a favor del *agronegocio*. El lema, que se repite en otras campañas, utiliza la sinécdoque para articular su discurso de manera que tome la parte por el todo. Como bien analiza Gerhardt (2021), no solo identifica todos los distintos tipos de agricultura (aunque violentamente conflictivos entre sí) por “Agro”, despolitizando el debate público, sino que también identifica a todo el país y al todo en sí (“Agro es Todo”), permitiendo que esta identificación invisibilice las diferencias con el fin de establecer una hegemonía político-cultural⁴⁹³. El “Agro” se convierte en una especie de palabra *tótem* que unifica la nación bajo su hegemonía, como plantea Gerhardt (2021).

De este modo, en las piezas publicitarias pueden convivir armónicamente, como partes de una misma esencia “Agro”, grandes máquinas agrícolas en formación militar cosechando soja; profesionales agrónomos con equipamientos de medición de tecnología avanzada, incluso operados representativamente por actrices mujeres y negras; drones sobrevolando gigantescos monocultivos; y campesinos labrando sus pequeñas parcelas manualmente con azadas. La inclusión de los campesinos en esta categoría parece tener la intención de cooptar el afecto de aquel público formado por agricultores familiares o que tienen cierta proximidad con ellos, y parte del imaginario social que aún

⁴⁹² “Quando se fala em conquista de territórios, é preciso ter em mente que ela transcende à transformação de terras em extensos desertos verdes e monocultivos destinados à exportação de commodities, à acelerada concentração de capital e fundos públicos e à ampliação da influência político-ideológica sobre os poderes legislativo e executivo. Sua invasão e territorialização também se dá na esfera simbólica e por territórios cognitivos, epistêmicos e afetivos” **[Cuando se habla de la conquista de territorios, es necesario tener en cuenta que trasciende la transformación de tierras en extensos desertos verdes y monocultivos destinados a la exportación de productos básicos, la concentración acelerada de capital y fondos públicos, y la ampliación de la influencia político-ideológica sobre los poderes legislativo y ejecutivo. Su invasión y territorialización también ocurre en el ámbito simbólico y en territorios cognitivos, epistémicos y afectivos]** (Gerhardt, 2021, p. 1030).

⁴⁹³ La campaña, según Gerhardt, tiene una pretensión *universalizante* semejante a de la religión cristiana, y por tanto, porta una matriz colonial.

atribuye al campesinado la producción de alimentos⁴⁹⁴ y/o que los valora como un ejemplo de dedicación intensiva al trabajo, a partir de los dispositivos de la *ideología del trabajo* y la *colonialidad del trabajo*.

Por otro lado, las entidades clasistas del *agronegocio* buscaron ya desde los años ochenta, con este discurso, conscientemente superar la imagen del *coronel* violento y corrupto que formaba parte del imaginario nacional como sinónimo de retraso. Esta imagen se sustituye por la del “empresario rural”, un “empresario innovador, audaz, emprendedor, héroe de la economía nacional y protagonista del desarrollo del país”⁴⁹⁵ (Gerhardt, 2021, p. 1027). Esta sustitución se realiza a través de una exposición masiva de ejemplos de “hombres de éxito”⁴⁹⁶, que salieron de abajo y lograron *avanzar* gracias a características personales, en especial la *resiliencia* y la capacidad de *gestión*⁴⁹⁷. De un modo transversal, el ideal urbano neoliberal disciplinante del *emprendedor de sí mismo* se aplica al campo; es decir, la supuesta valorización de la actividad agrícola promovida por el *agronegocio* se inscribe dentro de un marco semántico urbano y colonial bajo la dirección del capital internacional.

El canal de Bayer en *YouTube* se presenta como un caso paradigmático. Esta gran empresa multinacional de producción de agrotóxicos —con BlackRock como uno de sus principales accionistas— cuenta con su propio canal en *YouTube* Brasil, denominado “Agro Bayer”. En este canal, mantienen una serie titulada “Ser Agro é Bom” [**Ser Agro es Bueno**], que no solo refuerza la sinécdoque del término “Agro”, sino que también adopta un perfil disciplinante especialmente dirigido a la formación de subjetividades bajo el paradigma del *empresario de sí mismo*.

Esta serie se centra fundamentalmente en enumerar las características comportamentales —*modos de ser*— que los agricultores deben *adquirir* para lograr el

⁴⁹⁴ Las campañas, en este sentido, buscan crear una imagen de “vocación natural” de Brasil como “granero del mundo” (Gerhardt, 2021) – lo que sucede de forma semejante con otros países del sur global como es el caso de Argentina – aunque el *Agronegocio* no produzca, de un modo general, alimentos, sino mercancías destinadas a la exportación.

⁴⁹⁵ Original en portugués: “Empresário inovador, arrojado, empreendedor, herói da economia nacional e protagonista do desenvolvimento do país”.

⁴⁹⁶ La descripción de casos personales de éxito —lo que se observa, por ejemplo, con la enorme cantidad de ventas de biografías de grandes empresarios como Steve Jobs— funciona como si fuera una continuación de la escritura/publicación de las hagiografías de los santos cristianos. En la modernidad, Occidente no ha “salido” de la religión, sino que se la ha introyectado, afirma Bilbao (1996).

⁴⁹⁷ El discurso aquí también se construye en clave de metonimia: el éxito de uno muestra la posibilidad de éxito para todos.

éxito profesional. Por ejemplo, en un video sobre los “desafíos climáticos” (Agro Bayer Brasil, 2023), destacado en la página inicial del canal, se observa que ya no se niegan los cambios climáticos; en su lugar, se insertan en un marco semántico neoliberal. En este video, figura un presentador que, además de consultar a un científico autodenominado “Doctor Agro”, entrevista a otros dos expertos, uno de los cuales es empleado de la propia empresa. Durante esta interacción, hacen afirmaciones como las siguientes:

No es casualidad que la agricultura sea llamada la **industria al aire libre** (...). El agricultor **es como un empresario**, pero él está ‘al aire libre’, él ve lo que está ocurriendo y tiene que tomar una decisión muy rápida (...). El agricultor que **tiene la gestión** de su propiedad es aquel que está logrando **más éxito** (...). El agricultor tiene dos características muy peculiares: una de ellas es el **optimismo**, la otra es la **resiliencia**. Entonces, él está acostumbrado a eso (...). Esto se llama **resiliencia**. En ninguna otra área, cuando alguien quebranta, el empresario... Él quebranta y dice 'me arruiné' y demás. Pero el agricultor no, él dice 'tranquilo, el próximo año será mejor, el clima mejorará, así que voy a sembrar más' y así sucede cada año. (Agro Bayer Brasil, 2023)

En un determinado momento del video, uno de los expertos se refiere a las adversidades derivadas de los cambios climáticos como “oportunidades”. Este ejemplo ilustra cómo los dispositivos disciplinantes de la gestión neoliberal de la empresa se aplican en el medio rural con la misma función: culpabilizar a los trabajadores y agricultores por su propio éxito o fracaso, *individualizando y psicologizando* (Crespo y Serrano Pascual, 2011) las cuestiones laborales —y ecosociales— que, de este modo, también quedan despolitizadas⁴⁹⁸. La repetición de la palabra “resiliencia” como mantra es un gran síntoma que evoca un marco pseudo-religioso y convierte a la resiliencia en una virtud moral. Así como una parte importante del cristianismo preconizaba la negación de los deseos y de la vida terrenal para alcanzar un paraíso en el cielo, los trabajadores se ven obligados a soportar condiciones de trabajo intensas y precarias de vida para alcanzar algún tipo de paraíso inalcanzable. En este sentido, la afirmación citada, que naturaliza y minimiza las dificultades de los agricultores que quiebran, ignorando todo el sufrimiento que acarrea para las familias, es especialmente cruel.

⁴⁹⁸ “La psicologización la consideramos como una tecnología de lo social orientada a la producción de subjetividades, por medio de la cual los problemas sociales son transformados en problemas personales, mediante el recurso a conceptos y explicaciones de corte psicológico individual. La psicologización es una característica central del nuevo capitalismo” (Crespo y Serrano Pascual, 2011, p. 248).



“Si es Agro, es Bayer”, imagen inserida en la portada del canal de la empresa en YouTube Brasil (Agro Bayer Brasil, n.d.)

En paralelo, el sector invierte fuertemente en otras ramas de la industria cultural, como el teatro, el cine y, en especial, la música. Derivada de la antigua música *caipira* o *sertaneja*, un ritmo nacional que describe el mundo rural brasileño cotidiano, el ritmo contemporáneo *sertanejo universitario* —o simplemente *sertanejo*— ha cambiado completamente sus temas, incluyendo las letras y melodías/armonías, y actualmente detenta la hegemonía musical en Brasil⁴⁹⁹, transformando de forma polémica incluso los escenarios musicales tradicionales, reductos de música típica como el samba, el forró y otros ritmos. El *sertanejo*, antes relacionado con el campo y las pequeñas ciudades del interior del país, alcanza contemporáneamente también la hegemonía en las grandes ciudades y centros metropolitanos⁵⁰⁰. El campesino Guilherme, que también es músico, me presentó su lectura del fenómeno:

pienso que el “sertanejo universitario” es un brazo publicitario del “Agro”. No diría ni tan siquiera que tenga alguna influencia. Es algo construido, es la parte

⁴⁹⁹ En 2021, de las diez canciones más reproducidas en la aplicación de música *Spotify*, nueve eran de música *sertaneja universitaria* (Cardoso, 2022).

⁵⁰⁰ El agricultor agroecológico Nelson habla de la hegemonía de la música industrializada y electrónica (“TUNT-TUNT”) entre la juventud: “Pega o meu sobrinho aqui o Francisco ele se criou no mato a vida inteira nunca levou de empregado a música que eles colocam é tudo TUNT-TUNT então essa questão do urbano e do campo hoje em dia é muito amarrado ideologicamente não muda não muda muita coisa viver no campo ou viver na cidade o pensamento é muito parecido, com a hegemonia da mídia” [Aquí tienes a mi sobrino Francisco, él creció en el campo toda su vida, nunca ha llevado a cabo un trabajo como empleado. La música que ponen es todo TUNT-TUNT, así que hoy en día la cuestión entre lo urbano y el campo está muy ligada ideológicamente, no cambia mucho vivir en el campo o vivir en la ciudad, el pensamiento es muy similar, con la hegemonía de los medios de comunicación].

publicitaria que utilizan, no es casualidad que cantantes se conviertan en terratenientes, y terratenientes en cantantes.⁵⁰¹ (Guilherme)

De hecho, gran parte de la inversión y de las fortunas acumuladas por los cantantes del *sertanejo universitario* provienen de grandes eventos agropecuarios patrocinados por el *agronegocio* y por algunos ayuntamientos municipales gobernados por sectores políticos ligados al *agronegocio* y a la extrema-derecha partidaria (Filho, 2022)⁵⁰². En otras palabras, la hegemonía cultural en la música brasileña está directamente ligada al avance —premeditado— del *agronegocio*. Por otro lado, me parece evidente que el *modo de vida* —y *modo de ser*— celebrado en las canciones se distingue fundamentalmente de los discursos de la agroecología. Las armonías y melodías suelen repetirse, ya que son producidas de forma comercialmente masiva, incorporando en gran medida elementos electrónicos (e industriales), y las letras suelen tratar fundamentalmente del tema de las fiestas, el consumo de bebidas alcohólicas, (des)encuentros amorosos y ostentación del consumo. En algunos casos, tratan explícitamente de la valorización del *agronegocio* nacional, pero en general suelen reproducir la *colonialidad del ser*, que se afirma a través del dominio de la naturaleza (incluyendo de sus propios cuerpos) y de la *individualidad* en tanto identidad supuestamente *autónoma* en relación con las relaciones ecosociales, tal como plantea Hernando (2018).

⁵⁰¹ Original en portugués: “Eu acho que o sertanejo universitário é um braço da publicidade do agro. Eu não diria nem que ele tenha alguma influência. Ele é uma coisa construída, é a parte publicitária que eles usam, não por acaso está ligado cantores virarem fazendeiros e fazendeiros virarem cantores”

⁵⁰² Chã (2016) afirma que, entre 2005 y 2015, las 16 principales empresas del *agronegocio* brasileño recibieron, en promedio, 130 millones de reales de aporte del Estado a través de la “Ley Rouanet” de incentivo cultural, para promover sus ideologías propias mediante diversas formas de marketing cultural, como eventos agropecuarios, talleres culturales, cine itinerante, compañías de ballet, restauración de patrimonio, orquestas sinfónicas e incluso escuelas de samba.



Performatividad de la masculinidad hegemónica: dominio de la naturaleza es escenificada en concierto musical de *sertanejo universitario* (Cardoso, 2022)⁵⁰³

Nilton, campesino que también es músico, relata su deseo de crear un movimiento musical agroecológico en sentido opuesto, dirigido a politizar el debate sobre la agricultura:

En la línea de la agroecología, en cuanto a la música, es un debate que hemos estado teniendo... Al menos yo... De crear canciones que reflejen un poco sobre la valorización de la agroecología. Intentar atraer a un público que hoy en día... Veo que está más o menos... Puede ser un campo abierto, ¿verdad? Por ejemplo, hoy en día hay algunas cosas absurdas que escucho allí, donde

⁵⁰³ El cantante en destaque, Gustavo Lima, es uno de los más escuchados actualmente en el país. Además de cantante, es un gran empresario y suele presentarse como “embajador del agronegocio” (Filho, 2022). Apoyó explícitamente la elección del presidente Jair Bolsonaro. En 2023, hubo polémica con la divulgación de que había recibido un monto de 1,1 millones de reales en 2020 por parte del Gobierno Federal para participar en publicidad institucional (Isto É Dinheiro, 2023).

los tipos hablan, no sé si alguna vez escuchaste eso... Fumigar veneno desde aviones. Los tipos lo encuentran algo maravilloso⁵⁰⁴, ¿verdad? (Nilton)⁵⁰⁵

Cuando empecé el trabajo de campo, imaginé que esta hegemonía cultural podría alcanzar también a los asentamientos de la reforma agraria, en especial a la juventud. Aunque los territorios están protegidos jurídicamente de la mercantilización “completa” de la tierra, ya que las parcelas no pueden ser vendidas o hipotecadas en virtud de deudas, nada impide que el mismo ideario urbano del *empresario de sí mismo*, propio de la subjetivación neoliberal, alcance a los campesinos, posicionándose como un obstáculo para las transiciones agroecológicas. De un modo general, ante mi pregunta sobre los motivos que llevaban a la mayoría de los agricultores de los asentamientos a preferir producir de forma convencional - y no agroecológica – respondieron que, en general, se suele pensar y afirmar que con la práctica convencional se puede obtener mayor renta. Sin embargo, los obstáculos “culturales” también aparecieron como un factor importante a considerar. Algunos campesinos entrevistados que se situaban en grados más avanzados de transición agroecológica solían tener una visión crítica y compleja de este proceso, como es el caso de Alberto de la región de Curitibanos:

⁵⁰⁴ La canción citada por el agricultor tiene el título de “Colonão” (que puede ser traducido por algo semejante a “gran colono”), de autoría de la dupla de *sertanejo universitario* “Adson & Alana”. Tiene un *videoclipe* oficial en su página de *youtube* con 35 impresionantes millones de visualizaciones en la presente fecha. Las imágenes siguen un guion que expresa una línea temporal, en donde un campesino tradicional se transforma en un empresario del *agronegocio*, terrateniente, poseedor de grandes cosechadoras que aparecen en formación militar y aviones fumigadores acompañado por una mujer con la imagen cosificada con trajes cortos (la cantante). El título “Colonão”, palabra utilizada en el aumentativo, expresa una especie de refuerzo de masculinidad (hegemónica), rusticidad y ausencia de delicadeza. Por otro, la letra intenta valorizar un “yo lírico rural” pues aporta una cantidad de dinero superior a los ricos urbanos: “As novinha hoje não querem mais os cara da cidade / Se uma colheitadeira vale mais que uma Ferrari / As novinha tão querendo os cara que vem do mato / Que cada trator vale mais do que um Camaro / ão, ão, ão, passa veneno de avião / Olha quem chegou? / É o tal do Colonão” [**Las chicas jóvenes hoy ya no quieren a los chicos de la ciudad / Si una cosechadora vale más que un Ferrari / Las chicas jóvenes quieren a los chicos que vienen del campo / Donde cada tractor vale más que un Camaro / Ón, ón, ón, fumiga veneno desde un avión / Mira quién ha llegado / Es el tal "Colonão"**]. La dupla tiene otras canciones como “O Agro mueve o mundo” [**El Agro mueve el mundo**] y “País do Agro” [**País del Agro**], donde los versos afirman que Brasil ya no es el “país del carnaval”, sino que el “país del Agro”, y que “si el Agro no siembra, la ciudad no cena” (colonizando la expresión típica de lucha de los campesinos y trabajadores rurales, a través de la sustitución del término “campo”, que hace referencia al campesinado, por “Agro”, utilizado en clave de sinécdoque).

⁵⁰⁵ Original en portugués: “Mas na linha da agroecologia, na questão da música, é um debate que a gente vem fazendo... Pelo menos eu... De nós fazer tipo autoria de músicas pra relatar um pouco sobre a valorização da agroecologia. Tentar chamar um público, assim, que hoje... Eu vejo que tá meio que... Pode ser um campo aberto, assim, né? Por exemplo, hoje tem umas coisas absurdas que eu escuto ali, que os caras falam, não sei se você já escutou aquela... Passar veneno de avião. Os caras acham meio maravilha”.

Los medios de comunicación o la élite lograron convencer de que esto es algo que debe estar en la agenda. Porque todos son "Agro". Por ejemplo, un tipo que tiene dos lechones se considera "Agro". Está en su mente y en la idea de los medios de comunicación. Y en la idea de las entidades allí... Y de los no lo son. Está en la misma categoría que ese tipo que tiene la cosechadora gigante. No lo es. Puedes llegar allí. Para llegar allí, tienes que pasar por encima de los bancos. Quien está allí lo hizo. Pero la gran mayoría de la población brasileña, ella no tiene... No es "Agro". No será nunca.⁵⁰⁶ (Alberto)

Y continúa:

Si tomas un productor de 100 hectáreas, no es *agronegocio*. Es un productor. Un agricultor familiar. Pero se identifica como *agronegocio*. Porque él... Porque es el ego de la persona. Quiere estar allí, pero no lo está. Al final, siembra 100 hectáreas, devuelve el dinero al banco, a las multinacionales, empresas que producen los insumos. Y a él y a su familia no les queda nada.⁵⁰⁷ (Alberto)

El campesino Guilherme, a su vez, hizo el siguiente análisis cuando le pregunté sobre el tema:

Es más una cuestión del imaginario sobre lo que significa tener éxito en la vida. Es similar a cómo las personas en la ciudad desean tener un coche nuevo y grande, una casa grande y quieren ostentar. Observamos esto mucho en el arte contemporáneo y popular, donde la ostentación surge con frecuencia en cualquier entorno. Así que esta idea de formar parte del "Agro", que se ha vuelto popular, es el *agronegocio*, que proviene del *agrobusiness*, la idea de convertir la producción agrícola en especulación financiera a través de las materias-primas, hace que las personas sientan que forman parte de algo muy

⁵⁰⁶ Original em português: "A mídia ou a elite conseguiu convencer que isso é uma coisa que tem que estar na pauta. Porque todo mundo é *agro*. Tu pega ali o cara que criou dois leitões e se considera *agro*. Tá na ideia dele e na ideia da mídia. E na ideia das entidades naquelas... Dos que não são. Ele tá na mesma categoria que aquele cara que tem a colheitadeira gigante. Não é. Você pode chegar lá. Pra chegar lá tem que passar por cima dos bancos. Quem tá lá fez isso. Mas a grande maioria da população brasileira, ela não tem... Não é *agro*. Não vai ser nunca".

⁵⁰⁷ Original en portugués: "Se tu pegar um produtor de 100 hectares, ele não é agronegócio. Ele é um produtor. Um agricultor familiar. Mas ele se identifica como agronegócio. Porque ele... É o ego da pessoa. Quer tá lá, mas não tá. No final, ele planta 100 hectares, ele devolve o dinheiro pro banco, pras multinacionais, empresas que produzem os insumos. E pra ele e a família dele não sobra".

grande⁵⁰⁸, que implica mucho dinero y que están produciendo para ello.⁵⁰⁹
(Guilherme)

Y continúa:

Creo que esta cuestión del “*Agro*” tiene un gran impacto en la percepción del ‘hombre exitoso’. Para las personas, no importa tanto cuál es la forma del éxito, sino lo que se considera éxito en ese momento. Así que hoy en día, tener un tractor grande, una camioneta, una granja, empleados, y poder decir que estás dando órdenes, es lo que se valora. Muchas personas desean pagar a otros para sembrar, pagar a otros para cosechar, y solo ocupar el papel de supervisión. Para ellas, es difícil ver el mundo desde otra perspectiva que no sea la del poder, simbolizado por un tanque de guerra, un arma, el poder que tienen aquellos que poseen un vehículo más grande. Por eso pienso que el *agronegocio* trabaja mucho en torno a esto, con maquinaria gigantesca, y así sucesivamente.⁵¹⁰ (Guilherme)

El campesino Nilton también muestra el mismo entendimiento:

A través de eso, hay medios de comunicación que también ayudan en ese sentido, ¿verdad? Algunos dicen que **tienen el cuerpo de pececito y la cabeza de un tiburón**, por ejemplo, ¿no? Y así muchas veces termina imaginándose el tractor grande, el cuerpo... Pero no es viable para el pequeño. Muchos tienen

⁵⁰⁸ Aquí, el entrevistado muestra cómo la *individualidad*, entendida como identidad colonial que preconiza la autonomía del sujeto considerado individualmente, tal como plantea Hernando (2018), tiene un componente relacional latente. Los sujetos, fundamentalmente hombres socializados bajo la masculinidad hegemónica, acaban por buscar ciertos vínculos emocionales compensatorios en grupos y colectivos, aunque de forma inconsciente. Hernando cita, entre otros, los ejemplos de las hinchadas de fútbol y del uso de trajes formales idénticos en el trabajo. En la investigación, observamos que también aquellos agricultores más identificados con este tipo de identidad desean en el fundo “formar parte” (de “algo muy grande”).

⁵⁰⁹ Original em português: “É uma questão bastante do imaginário do que é ter sucesso na vida. É assim como as pessoas na cidade querem ter um carro novo, grande, uma casa grande e querem ostentar. A gente vê isso muito na arte contemporânea, popular, que surge muito a ostentação no meio de qualquer ambiente. Então, essa ideia de fazer parte do agro, que virou pop, que é o agronegócio, que vem do agrobusiness, que é a ideia de transformar a produção agrícola em especulação financeira através das commodities, faz as pessoas terem a sensação de que elas fazem parte de algo muito grande e que envolve muito dinheiro e que elas estão produzindo para isso”.

⁵¹⁰ Original em português: “Eu acho que essa questão do ‘Agro’ pega muito no homem de sucesso. As pessoas, não é tanto qual que é o formato do sucesso, mas é o que é sucesso no momento. Então hoje é isso, hoje é tu ter um tratorzão, tu ter a caminhonete, a fazenda, o peão, tu poder dizer que tu manda alguém fazer o serviço. Então é muito em torno disso que a pessoa quer, ela quer pagar alguém para plantar, pagar alguém para colher, e dizer que está ali só dando ordem. Para elas é muito difícil enxergar o mundo a partir de uma outra ótica, que não seja do poder que é um tanque de guerra, uma arma, o poder que tem quem tem a arma, quem está no veículo maior. Então acho que o ‘Agro’ trabalha muito em cima disso, maquinários gigantes e tal”.

este problema. Sí, es como, esta cuestión cultural. Pero también hay influencias, ¿no?⁵¹¹ (Nilton)

Estos análisis críticos realizados por los propios campesinos agroecológicos respecto a la agricultura convencional se alinean con las conclusiones de Giraldo, quien retrata una especie de *cosmología* del *agronegocio*:

Pero además de una visión utilitaria y cosificada de los lugares, el agrocapitalismo necesita de una visión de sí. Una autopercepción del sí mismo de los pobladores rurales, en la que además de verse desligados unos de otros, y disociados de la tierra habitada, se auto-conciben como gestores de sus recursos, “empresarios” de sí mismos, y administradores de su propio “capital humano”. (...) Apropiarse de los territorios a través del gobierno de los afectos. La conquista de los cuerpos es la herramienta fundamental para poner en marcha la locomotora agroindustrial. Un modelo de muerte y desolación que encauza los deseos, sensibilidades, y afectos de las poblaciones en el *ordo amoris* de la productividad, la rentabilidad y el mercado, transformándolos en instrumentos funcionales para la apropiación de las rentas territoriales. (Giraldo, 2018, p. 109-110)

Estos dispositivos culturales más amplios, relacionados con las prácticas de acumulación de capital, tienen, a su vez, una articulación localizada para su implementación en cada territorio. En los dos territorios investigados, observamos que existe, en primer lugar, un asedio constante del capital sobre los asentados para que arrienden parte de su parcela para prácticas de monocultivo. En segundo lugar, hay una configuración sociocultural, técnica-institucional y económica construida a partir de la Revolución Verde, destinada a viabilizar la agricultura convencional, que a su vez funciona de modo colonial —y de *guerra*— para hacer inviables las otras prácticas agrícolas y otros *modos de vida*. La campesina Fabiana así lo expuso:

Porque todo el sistema es convencional y obliga a las personas, las obliga culturalmente, las obliga con lo que está disponible en la agropecuaria, las obliga en la cuestión de la comercialización, que es lo que estará disponible. Entonces, la forma en que la sociedad se ha organizado para debatir la

⁵¹¹ Original en portugués: “Através que daí tem os meios de comunicação que ajudam nesse sentido também do cara... Uns falam assim que tem o... Como é que é? O corpo de lambari e cabeça de tubarão, por exemplo, né? E daí muitas vezes ele acaba imaginando o tratorzão, o corpo... Mas não é viável pro pequeno. Muitos tem esse problema. É, tipo, essa questão cultural. Mas aí que também tem as influências, né?”.

agroecología y resolver la cuestión de la producción de alimentos no es solo un problema de los campesinos, es un problema de la sociedad. Por lo tanto, no es una decisión del campesino, muchas veces producir de manera convencional o no, a veces es lo único que conoce, es lo único que ha llegado, porque eso es lo que estará en la música, eso es lo que estará en el contexto de la sociedad, así que a veces la persona ni siquiera tiene acceso a otra posibilidad de reflexión.⁵¹² (Fabiana en entrevista)

Las “agropecuarias” a las que Fabiana se refiere son establecimientos comerciales locales responsables de la venta de “paquetes” de insumos para los productores. Comercializan fundamentalmente semillas y agrotóxicos (incluyendo fertilizantes, secadores, herbicidas, etc.). En muchos casos, prestan asesoría técnica a los agricultores, aunque la técnica sea “simplificada” (sintética y convencional). A veces, la propia agropecuaria compra la producción y el agricultor solo paga por el “paquete” al final de la cosecha (el precio se mantiene, aunque el valor del monocultivo se reduzca en el mercado, lo que lleva a muchos agricultores a deudas y al quiebre). Estos contratos también pueden estar asociados a préstamos contraídos junto a instituciones bancarias, que exigen la presentación de las facturas de compra de agrotóxicos⁵¹³. A veces, las agropecuarias están organizadas bajo la forma jurídica de “cooperativas” (aunque substancialmente no se traten de cooperativas de hecho), pues son comandadas por élites

⁵¹² Original en portugués: “Porque o sistema todo é convencional e ele obriga as pessoas, ele obriga as pessoas culturalmente, ele obriga as pessoas com o que tem disponível na agropecuária, ele obriga as pessoas na questão da comercialização, que é o que vai ter disponível, então a forma como a sociedade se organizou, debater a agroecologia e resolver a questão da produção de alimento, não é um problema só dos camponeses, é um problema da sociedade. Então não é uma decisão do camponês, muitas vezes produzir ou não produzir de forma convencional, às vezes é a única coisa que ele conhece, é a única coisa que chegou, porque é isso, é isso que vai estar na música, é isso que vai estar no contexto da sociedade, então às vezes a pessoa nem tem acesso a uma outra possibilidade de reflexão”.

⁵¹³ Adélia contó una historia ilustrativa sobre un familiar campesino al comienzo de la “revolución verde”, cuando los bancos comenzaron a exigir el uso de agrotóxicos como condición para la concesión de los préstamos: “eles eram agricultores familiares que produziam suíno e plantavam pra comer. Aí o pai foi pra Chapecó pra financiar um forrageiro, pra moer o milho, pra fazer a quirera pros porcos. E ele fez um financiamento no banco. E ele foi obrigado, na época, isso há muitos anos atrás, que junto com o forrageiro ele trouxe uma caixa de veneno. Aqueles venenos que vinha no vidro ainda, sabe? Ele nem sabia o que era aquilo, nunca tinha usado aquilo. Aí eu lembro que eles contam que eles cavaram um buraco bem fundo e enterraram aqueles vidros, porque eles nunca tinham usado veneno. E eles enterraram, tá enterrado lá no oeste em algum lugar lá, os vidros de veneno” [ellos eran agricultores familiares que criaban cerdos y cultivaban para comer. Entonces, el padre fue a Chapecó para financiar una trituradora de forraje, para moler el maíz, para hacer la quirera para los cerdos. Y él obtuvo un préstamo del banco. En esa época, hace muchos años, le obligaron a que, junto con la trituradora, trajera una caja de veneno. Esos venenos que venían en frascos, ¿sabes? Ni siquiera sabía lo que era eso, nunca había usado eso. Recuerdo que cuentan que cavaron un agujero profundo y enterraron esos frascos, porque nunca habían usado veneno. Y ahí están enterrados en algún lugar del oeste].

políticas locales que actúan como intermediarios del capital. Adélia, que es agrónoma y funcionaria de la empresa pública catarinense EPAGRI (que ofrece asesoría técnica a los agricultores de Santa Catarina), muestra cómo funciona el asedio de las “agropecuarias” hacia los agricultores – y la incapacidad del Poder Público en oponerse a estas prácticas:

Llegamos con el coche de la EPAGRI a una propiedad para realizar un proyecto, una planificación, una conversación, y llegan dos coches de una agropecuaria. Estas agropecuarias, los tipos que venden productos, que venden veneno, que venden fertilizantes, que venden esa solución milagrosa en un frasco, esos tipos son los que hacen la publicidad, que vienen con gorra que dice “el agro es pop”, la chaqueta, te dan una chaqueta. Para hablar de un nuevo fertilizante, hacen una reunión con cerveza, con parrillada... Entonces, supongamos que la EPAGRI va allí y organiza una reunión para que hablemos sobre la transición agroecológica, y estos tipos preguntan, “pero ¿hay carne y cerveza?”. Así que veo que estas empresas que venden productos, estas empresas que venden maquinaria están muy presentes en las propiedades y ganan por kilómetro, ganan por los objetivos que alcanzan, por las visitas. En un día, llegan tres camionetas de la agropecuaria a una propiedad, y la EPAGRI pasa por allí una vez al año. Es un poco injusta esta competencia.⁵¹⁴ (Adélia, en entrevista)

La lucha por la agroecología, de un modo general, pasa, por tanto, por la resignificación y resistencia cultural contra todo este arsenal. La deconstrucción crítica de estos marcos referenciales es una tarea cotidiana y continua en los asentamientos, en los espacios del movimiento social, etc. En este sentido, escribí la siguiente nota en mi diario de campo después de caminar acompañado por la “Escola 25 de Maio”, situada en un asentamiento en la ciudad de Fraiburgo (microrregión de Curitiba) durante la “14ª Jornada de la Juventud del MST”:

⁵¹⁴ Original en portugués: “A gente chega com o carro da EPAGRI numa propriedade para fazer um projeto, um planejamento, uma conversa e chegam dois carros de agropecuária. As agropecuárias, os caras que vendem produto, que vendem veneno, que vendem adubo, que vendem aquela solução milagrosa num vidro, esses caras são os caras que fazem a propaganda, que eles vêm com boné que o ‘agro é pop’, a jaqueta, eles dão jaqueta. Aqui o pessoal faz, vamos fazer uma reunião para falar de um adubo novo, vamos fazer um chope e uma carne... Aí vamos supor que a EPAGRI vai lá e vai chamar uma reunião para a gente falar sobre transição agroecológica, daí os caras vão falar assim, ‘mas tem carne e chope?’. Então eu vejo que essas empresas que vendem produtos, essas empresas que vendem máquinas, eles estão muito dentro das propriedades e eles ganham por quilômetro, eles ganham por meta que eles fazem, por visita. Ali numa propriedade chegam três caminhonetas de agropecuária no dia e a EPAGRI passa lá uma vez por ano. É meio que injusto nessa competição”.

El director nos comentó que algunos agricultores, incluso asentados de la reforma agraria, muchas veces se sienten incómodos cuando él hace críticas al *agronegocio*, ya que con ello se identifican. Nos contó que suele decirles a estas personas que para darse cuenta de que no hacen parte del *agronegocio*, solo tienen que ir al banco y pedir un préstamo al gerente. (Diario de campo, nota de 05 de junio de 2023)

El MST y otros movimientos sociales campesinos buscan, como forma de resistencia al avance cultural del *agronegocio*, reforzar la *identidad campesina*⁵¹⁵ (así como lo hace de modo general con la identidad *cabocla* en la región), alejándose, de este modo, en alguna medida de la figura histórica del “colono” (trabajador inmigrante europeo que busca modernizar el territorio en términos coloniales/capitalistas) y del “empresario rural” o “emprendedor rural” (*agronegocio*). Es cierto que el *campesinado* – así como ocurre con los pueblos indígenas – aparece en los discursos hegemónicos de la modernidad/colonialidad relacionado con el *atraso* en la línea del *progreso* (Soto, 2019)⁵¹⁶. Van der Ploeg muestra que incluso la propia ciencia ha estado mayormente

⁵¹⁵ El rescate de la *identidad campesina* es un objetivo explícito del MST, integrando el programa de cursos y formaciones políticas para militantes y campesinos, como se observa, por ejemplo, en Lima (2014). Resalto que la identidad campesina, tal vez mejor expresada como identidades campesinas en plural, es cambiante y diversificada: “tanto las relaciones sociales como las identidades de los sujetos son socialmente construidas, tienen un carácter inestable y cambian (o pueden cambiar) constantemente. En ese sentido, la performance se entiende como el espacio encargado de dramatizar tales características y de revelar las posibilidades de agencia de los sujetos en la constitución del mundo social: ella nos permite visibilizar los procesos de constitución de las identidades en sus múltiples negociaciones frente al poder” (Vich y Zavala, 2004, p. 12-13). Teniendo esto en cuenta, utilizo el concepto general de Van der Ploeg, quien define la *agricultura campesina* como la que: “is basically built upon the sustained use of ecological capital and oriented towards defending and improving peasant livelihoods. Multifunctionality is often a major feature. Labour is basically provided by the family (or mobilized within the rural community through relations of reciprocity), and land and the other major means of production are family owned. Production is oriented towards the market as well as towards the reproduction of the farm unit and the family” (Van der Ploeg, 2009, p. 22). El autor la diferencia de la agricultura de “tipo emprendedor”: “mainly (though not exclusively) built upon financial and industrial capital (embodied in credit, industrial inputs and technologies), while ongoing expansion, basically through scale enlargement, is a crucial and necessary feature. Production is highly specialized and completely oriented towards markets. Entrepreneurial farmers actively engage in market dependency (especially in markets on the input side of the farm), whereas peasants try to distance their farming practices from such markets through a multitude of often very clever mechanisms. Forms of entrepreneurial farming often arise from state-driven programmes for ‘modernization’ of agriculture. They entail a partial industrialization of the labour process and many entrepreneurs aim at a further unfolding along this pathway” (Van der Ploeg, 2009, p. 22-23). El mismo autor afirma, sin embargo, que la diferenciación entre campesinos y emprendedores rurales no es siempre tan nítida y rígida: hay zonas de ambigüedad. Sevilla Guzmán y Ottmann (2000), a su vez, afirman que es posible hablar de *campesinidad* o *grado de campesinización*, concepto este operacionalizado por Víctor Manuel Toledo, según los autores.

⁵¹⁶ “El debate sobre la ‘cuestión agraria’ planteaba cual debería ser la naturaleza del manejo de los recursos naturales y, por tanto, el papel del campesinado en el proceso histórico. Dicho debate quedó

informada por este tipo de *colonialidad del saber*, asociando el *campesinado* a algo que iba a desaparecer naturalmente:

Science generates both knowledge and ignorance and one of the black holes it has created systematically obscures the ways in which peasants operate within the modern world. Thus, the phenomenon of the peasant has been delegated to remote places hidden in history and the periphery. What science did was to create an image and model of the agricultural entrepreneur. (Van der Ploeg, 2009, p. 17)

Movimientos sociales y colectivos como el MST, por tanto, promueven, desde las vivencias concretas de los campamentos y asentamientos rurales y otros espacios de lucha, la *re-existencia* (Soto, 2019) de estas identidades ocultadas/negadas⁵¹⁷. El campesino Célio me dejó explícito luego, al inicio de la entrevista: “Porque yo digo algo así, que no soy agricultor familiar, no soy colono, ni agricultor, soy campesino. Me identifico con la clase social campesina”⁵¹⁸ (Célio, entrevista en Lapa)⁵¹⁹.

La afirmación de la *identidad campesina*, a su vez, pasa necesariamente por la valorización de la producción de alimentos, en contraposición al *agronegocio*, mero productor de “commodities”⁵²⁰. En última instancia, esto significa decir que el campesinado promueve la propia (re)producción de la vida. Que no hay vida sin campesinado y agricultura, y eso pasa por la (re)ligación con la tierra y la comunidad, de modo a construir territorio. La agroecología, a su vez, entra como terreno fértil para esta disputa política, tanto en términos “técnicos” como “culturales” (que en realidad se

cerrado a finales del siglo XIX ante el consenso tanto del pensamiento liberal como del marxismo al redefinir a la agricultura como una rama de la industria y relegar al campesinado a la posición de residuo anacrónico que, ineluctablemente, habría de ser sacrificado en los altares de la modernidad de naturaleza urbana” (Sevilla Guzmán y Ottmann, 2000, p. 28).

⁵¹⁷ La importancia de la afirmación de la identidad implica desvelar los dispositivos coloniales del *poder, saber y ser*: “El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, con el fin de hacerse reconocer por él. Mientras no es efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida” (Fanon, 2009).

⁵¹⁸ Original en portugués: “Porque eu até digo uma coisa assim, que eu não sou agricultor familiar, não sou colono, nem não sou agricultor, eu sou camponês. Eu me enquadro na classe social camponesa”

⁵¹⁹ Noté también que en los asentamientos, los tradicionales “productos coloniales”, que en el sur de Brasil se refieren a productos artesanales de la “agricultura familiar” (como quesos, mermeladas, mieles, vino, aguardiente, panes, dulces caseros, etc.), son redefinidos dentro del MST como “productos campesinos”.

⁵²⁰ Se utiliza el anglicismo “commodities” en el portugués de Brasil para referirse a mercancías agrícolas primarias destinadas a la exportación, diferenciándolas de los cultivos destinados al consumo interno. En algunos momentos de la tesis, se utilizará de esta manera (entre comillas).

mezclan, ya que ninguna técnica es neutral, como vimos)⁵²¹. La resistencia político-cultural, por tanto, se va desplegando con la necesidad de reafirmar continuamente que es la agricultura familiar y campesina la que alimenta el país – y el mundo – y no el *agronegocio*⁵²². El *ser campesino* – que Giraldo define como el verdadero *Agri-cultor* (2013) – acompaña una ontología propia que se contrapone profundamente a las figuras del empresario o emprendedor rural (y a la *colonialidad del ser*), conforme veremos en algunos de los apartados siguientes. Gilson, campesino y guardián de semillas hace décadas, aunque no sea asentado rural o integrante del MST, afirmó:

Yo no caigo en esa ilusión, porque cuanto más te ilusionas, más difícil es seguir el ritmo. Te sientes como uno de esos tipos y no es tu realidad. Eres de la pequeña propiedad, eres de la agricultura familiar. Debes entender eso (...). Y yo tengo el mayor orgullo de serlo.⁵²³ (Gilson, en entrevista en Frei Rogério)

⁵²¹ Van der Ploeg (2009, p. 23) al enumerar características centrales de la condición campesina, parece estar – y está – reproduciendo un discurso agroecológico: “Central to the peasant condition, then, is the *struggle for autonomy* that takes place in a context characterized by *dependency relations, marginalization and deprivation*. It aims at and materializes as the creation and development of a *self-controlled and self-managed resource base*, which in turn allows for *those forms of co-production of man and living nature that interact with the market, allow for survival and for further prospects and feed back into and strengthen the resource base, improve the process of co-production, enlarge autonomy* and, thus, *reduce dependency*. Depending upon the particularities of the prevailing socioeconomic conjuncture, both survival and the development of one’s own resource base might be *strengthened through engagement in other non-agrarian activities*. Finally, *patterns of cooperation* are present which regulate and strengthen these interrelations”.

⁵²² Un síntoma interesante ha sido observado durante los primeros meses del gobierno del presidente Lula en 2023, cuando el tema de la agricultura fue dividido entre dos ministerios distintos: el “Ministerio de la Agricultura”, comandado por un ministro vinculado al Agronegocio, y el “Ministerio del Desarrollo Agrario y Agricultura Familiar”, dirigido por un ministro asociado al campesinado. Esta división resultó en dos “Planos Safra” (Planes Cosecha), que son programas públicos anunciados anualmente y que aportan un conjunto de medidas y políticas relacionadas con créditos, subsidios y otras iniciativas destinadas al desarrollo y fomento de la agricultura en Brasil. A su vez, estos planes también fueron divididos: uno para el *agronegocio* y otro para la agricultura familiar (Pronaf). Aunque el *agronegocio* fue el gran beneficiado en el reparto, recibiendo un total de 364,22 mil millones en recursos públicos, mientras que la agricultura familiar recibió 77,7 mil millones, lo que representa alrededor del 18% del total (Rodrigues, 2023), se expresaron muchas críticas desde el *agronegocio* por la división “ideológica” del tema, pues, según ellos, “la agricultura es una sola” Costa Filho, 2022). De ahí se percibe la importancia de la defensa discursiva de la sinécdoque del “Agro” para la batalla cultural llevada a cabo por el *agronegocio*.

⁵²³ Original en portugués: “Eu não entro nessa ilusão, porque quanto mais você se iludir, você não consegue acompanhar. Você é da pequena propriedade, você é da agricultura familiar. Tem que entender isso (...). E eu tenho o maior orgulho de ser”.

6.2. “La lucha por la Madre Tierra es la madre de todas las luchas”⁵²⁴

Ecología sin lucha de clases es jardinería. (Chico Mendes⁵²⁵)

⁵²⁴ Extracto de mensaje enviado por la lideresa indígena brasileña y actual ministra de estado del Ministerio de los Pueblos Indígenas de Brasil Sonia Guajajara al “Congreso de Áreas Protegidas de Latinoamérica y el Caribe - CAPLAC III” (SERVINDI, 2019).

⁵²⁵ Francisco Alves Mendes Filho, también conocido como Chico Mendes, fue un “seringueiro” (extractor de caucho), sindicalista, ecologista y activista ambiental brasileño. Fue un gran defensor de la Amazonia, donde luchó contra la expansión de pastizales y la extracción de madera con el fin de preservar la selva. Fundó un sindicato de recolectores de caucho y conductores de camiones como un intento de, al mismo tiempo, mantener los empleos y proteger la selva. Impulsó la alianza entre los distintos pueblos que habitaban la Amazonia, desafiando las concepciones desarrollistas defendidas por las propias izquierdas políticas, que muchas veces cualificaban a los pueblos indígenas como un elemento “atrasado” que necesitaba ser superado por el progreso (Rodrigues, 2020). Fue asesinado el 22 de diciembre de 1988, debido a su militancia, tras haber sobrevivido a otros seis atentados previos contra su vida. Davi Kopenawa describe así su encuentro con “las palabras de la ecología” de Chico Mendes: “Chico Mendes era branco, mas cresceu, como nós, no meio da floresta. Ele se recusava a derrubar e queimar todas as árvores. Para viver, apenas tirava um pouco de sua seiva. Tinha se tornado amigo da floresta e amava sua beleza. Queria que ela ficasse tal como havia sido criada. Sonhava com ela sem parar e se afligia ao vê-la sendo devorada pelos grandes fazendeiros. Com certeza foi assim que acabaram vindo a ele novas palavras para defendê-la. Quem sabe a imagem de *Omama* as colocou em seu sonho? Deitado na rede, à noite, deve ter pensado: “*Haixopê!* A floresta nos dá comida em seus frutos, seus peixes, sua caça e as plantas de suas roças. Tenho de falar duro com os outros brancos e impedir que eles a destruam! Vou me opor à gente que quer desmatá-la e queimá-la; vou lutar com as palavras da ecologia!”. Quando me contaram pela primeira vez o que ele dizia, logo pensei: “Esse homem é mesmo sábio! Seu sopro de vida e seu sangue se parecem com os nossos. Será que ele é genro de *Omama* como nós?”. Então, tive vontade de falar com ele, mas logo antes de poder encontrá-lo, os brancos comedores de floresta o assassinaram numa emboscada. Eu mal tinha escutado suas palavras e ele já estava morto por causa delas! Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. O que ele afirmava a respeito da floresta era verdadeiro e bonito. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra. Acho que as palavras de sabedoria de Chico Mendes não desaparecerão, pois após a sua morte elas se propagaram no pensamento de muitas outras pessoas, assim como no meu” [**Chico Mendes era blanco, pero creció, como nosotros, en medio del bosque. Se negó a talar y quemar todos los árboles. Para vivir, bastaba un poco de su savia. Se había hecho amigo del bosque y amaba su belleza. Quería que se quedara tal como había sido creada. Soñaba con ella sin cesar y se angustiaba al verla siendo devorada por los grandes granjeros. Sin duda, así fue como terminaron viniendo a él nuevas palabras para defenderla. ¿Quién sabe la imagen de *Omama* los puso en su sueño? Acostado en la hamaca por la noche, debe haber pensado: “*¡Haixopê!* El bosque nos da alimento en sus frutos, sus peces, su caza y las plantas de sus jardines. ¡Tengo que hablar duro con los otros blancos y evitar que lo destruyan! Me opondré a la gente que quiere deforestarla y quemarla; ¡Lucharé con las palabras de la ecología!”. Cuando me dijeron por primera vez lo que dijo, inmediatamente pensé: “¡Este hombre es realmente sabio! Su aliento de vida y su sangre se asemejan a los nuestros. ¿Es el yerno de *Omama* como nosotros? Así que quería hablar con él, pero justo antes de que pudiera encontrarlo, los blancos devoradores de bosques lo asesinaron en una emboscada. ¡Apenas había escuchado sus palabras y ya estaba muerto a causa de ellas! Nunca había escuchado a una persona blanca decir cosas así. Lo que dijo sobre el bosque era cierto y hermoso. Mi pensamiento estaba listo para recibir sus palabras y pronto respondió a ellas. Gracias a ellos comprendí mejor cómo dirigirme a los habitantes de las ciudades para defender nuestra tierra. Creo que las sabias palabras de Chico Mendes no desaparecerán, porque después de su muerte se difundieron en el pensamiento de muchas otras personas, así como en el mío]** (Kopenawa y Albert, 2015, p. 481).

Agroecology depends on equitable access to land and natural resources.
(FAO, 2018)

*[el monje] João Maria chamou a las zonas rurais “Casa Verde”,
diciendo que allí los residentes estarían a salvo del daño de las
ciudades. Les recomendaba que no se movieran.*⁵²⁶ (Felippe, 1995, p.
20)

*El primer paso hacia la dignidad humana es tener un pedacito de tierra
para trabajar.*⁵²⁷ (Camposino Clóvis, en entrevista en Curitiba)

*No podemos olvidar que no hay derechos humanos sin derecho a la
tierra.*⁵²⁸ (Ailton Krenak)

*Sin tierra, no hay cine.*⁵²⁹ (Isael Maxakali)

En este apartado, sistematizo algunos de los aportes de los campesinos y de los movimientos sociales a la investigación, analizando el reposicionamiento cualitativo y político de la *centralidad de la tierra* como *lucha social* a través de las transiciones agroecológicas que han ocurrido en la región investigada. Muestro cómo estas *conversiones* agroecológicas tienen una cierta capacidad semántica para subvertir el orden del discurso moderno/colonial (que se adoptaba inicial y parcialmente incluso en el propio movimiento social), al reconocer la *tierra* como *entramado* de la vida y no mero inventario de recursos o *escenario* de la historia humana. De este modo, se distancian también de otras prácticas agrícolas orgánicas y/o supuestamente agroecológicas, que se fundamentan discursivamente como mero cambio de matriz productiva y no como *lucha social* o resistencia política, aunque esta *lucha* haya mostrado cuantitativamente pocos resultados incluso dentro de los propios asentamientos rurales, donde gran parte de los agricultores están vinculados al movimiento social.

He utilizado la expresión como título de este apartado porque entiendo que condensa una carga semántica muy densa y apropiada para tratar el contexto territorial e histórico de la investigación. Por un lado, afirma la *centralidad* de la lucha por la tierra y el territorio, realizada de forma semejante tanto por los Sin Tierra, a través de las

⁵²⁶ Original en portugués: “João Maria chamava o sertão de ‘Casa Verde’, dizendo que aí os moradores estariam a salvo dos malefícios das cidades. Recomendava que não se mudassem”.

⁵²⁷ Original: “O primeiro passo para a dignidade humana é ter um pedacinho de terra para trabalhar”.

⁵²⁸ Original en portugués: “Não podemos esquecer que não existem direitos humanos sem o direito à terra” (Macieira, 2021).

⁵²⁹ Original en portugués: “Sem terra, não tem cinema” (Duarte et al., 2021).

ocupaciones de tierra, como por los indígenas, a través de las *retomadas*. La reforma agraria y la demarcación de territorios indígenas asumen así un protagonismo en los proyectos políticos contrahegemónicos y *decoloniales* de un modo más amplio. Parece cristalizarse en la sociedad la comprensión, más allá de los propios movimientos campesinos e indígenas, de que es estando enraizados en los *territorios* como se puede *producir* de un modo distinto, *habitar* de un modo distinto y, sobre todo, *vivir y ser* de un modo distinto. A su vez, el acceso a la tierra se entiende como un modo fundamental de garantizar la *resistencia* en tiempos de *crisis de civilización/multi-crisis*, comenzando por la propia *supervivencia*⁵³⁰ de los pueblos. Por otro lado, las luchas que buscan la *ruralización del mundo*, además de permitir la *valorización del trabajo reproductivo*, son cruciales para el *reencantamiento del mundo*, tal como plantea Federici (2019). Esto, según la autora, significa la reconexión con aquello que el capitalismo moderno dividió: “our relation with nature, with others, and with our bodies, enabling us not only to escape the gravitational pull of capitalism but to regain a sense of wholeness in our lives” (Federici, 2019, p. 215-216). La comprensión de que el poder colonial proviene fundamentalmente del control sobre la tierra, tal como lo formula Charbonnier (2021), conecta con lo que defiende el líder indígena Ailton Krenak: de que los derechos no se construyen en una especie de cielo.

⁵³⁰ El concepto de *supervivencia*, utilizado para caracterizar al campesinado, debe abordarse con cierta cautela, considerando las diferentes acepciones y formas que puede adoptar en distintos contextos socioeconómicos. De manera sintética, este término suele referirse a la capacidad del campesinado para reproducirse y, en el mejor de los casos, mejorar sus condiciones de vida (Van der Ploeg, 2009). No obstante, la naturaleza y el nivel de la *supervivencia* dependen de las relaciones con el Estado, el capital, las clases, las instituciones y de las dinámicas internas del propio campesinado. Van der Ploeg (2009, p. 30) ejemplifica esto al señalar que un agricultor de Frisia “supervive” con ingresos anuales de 35.000 euros, mientras que un agricultor peruano de los Andes puede “supervivir” con apenas unos pocos dólares al día. El autor también advierte sobre la importancia de no reducir el concepto de supervivencia a la mera subsistencia (autoprovisión de alimentos). La *subsistencia* no es la única manifestación de la *supervivencia*, ya que este concepto puede referirse también, en ciertos casos, a la renta o ingreso financiero.



“Sin la tierra no hay democracia”, en el 1.º Congreso Nacional del MST en 1985. Fuente: Acervo del MST (Furtado, 2021)

El *acceso a la tierra* en los casos aquí investigados constituyó concretamente una premisa —conquistada a través de la *lucha social*— para la transición agroecológica⁵³¹. Muchos de los campesinos entrevistados eran trabajadores rurales sin tierra, hijos y nietos de campesinos cuyas propiedades, por su reducido tamaño, no serían suficientes para la reproducción de todos los hijos, nietos y sus familias⁵³²; otros venían de familias que habían perdido sus tierras en el proceso histórico de desposesión capitalista⁵³³; y algunos simplemente venían de la ciudad⁵³⁴, aunque conservaban

⁵³¹ En paralelo, la enorme concentración de tierras en manos de unos pocos terratenientes ha sido una condición sine qua non para la "revolución verde" y el desarrollo de la agricultura convencional, caracterizada por grandes monocultivos con uso intensivo de agrotóxicos, cuyo colonialismo penetra hasta nuestras células (Bombardi, 2023b).

⁵³² Clóvis, por ejemplo: “meu pai tinha 10 alqueires de terra tinha 6 filhos homens. Era impossível trabalhar todo mundo na terra então a gente foi pra ocupação” [**Mi padre tenía 10 “alqueires” – 40,85 hectáreas - de tierra y seis hijos. Era imposible para todos trabajar en la tierra, así que nos fuimos a la ocupación**] (Clóvis, en entrevista en Curitiba).

⁵³³ Fabiana, por ejemplo: “meus avós maternos tinham terra e... Mas foram vendendo por N razões e perdendo sempre. Vendiam uma quantidade e quando compravam, compravam a menor. E assim sucessivamente, então, eles acabaram perdendo as terras” [**Mi abuelos maternos tenían tierras y ... Pero las fueron vendiendo por diversas razones y siempre salían perdiendo. Vendían una cantidad y cuando compraban, adquirían la menor. Y así sucesivamente, hasta que finalmente, terminaron perdiendo las tierras**] (Fabiana, en entrevista en Curitiba).

⁵³⁴ Nilton, por ejemplo, contó la historia de su familia: “Os pais dele tinham terra, mas sofreu com, na época da ‘revolução verde’ ali, acabou perdendo as terras. O pai dele, por causa de doença, também teve que vender e umas dívidas com o banco, acabaram ficando sem terra. E aí o pai depois casou, conheceu a mãe e foram morar na cidade. E aí o pai trabalhava de empregado, né. Mas o pai sempre tinha o sonho

memorias de sus ancestros campesinos. Este último aspecto es importante mencionarlo, pues el MST defiende expresamente desde hace décadas la reforma agraria (y la *ruralización* de la vida social) como solución a los problemas urbanos, del mismo modo que lo hace gran parte de la literatura científica sobre transiciones ecosociales en tiempos de *crisis de civilización*, como el propio IPCC (2022)⁵³⁵. Los campesinos Camilo, Clóvis e Ivonilde así me lo explicaron, cada cual a su manera:

El primer objetivo del MST es conquistar la tierra, para lograrlo se debe llevar a cabo la reforma agraria, pero la sociedad capitalista ya no necesita la reforma agraria, quienes la necesitan son los campesinos, quienes la necesitan son la sociedad, no es el capitalismo, es la sociedad brasileña la que lo necesita, ¿cómo soluciona usted el problema de las favelas, del tráfico, de la droga, del hambre, del desempleo?⁵³⁶ (Camilo, en entrevista en Lapa)

Si vamos allí, digamos, nos dirigimos a la periferia de Curitiba. En la iglesia de Florianópolis. Hay doscientas familias durmiendo en la calle. Gente

que era de comprar uma terra, né. Só que se tinha lá mesmo uma casa e um terreninho, como é que ia comprar uma terra? E sempre foi liderança da igreja, o pai e a mãe. O pai era ministro, a mãe também, lá no bairro que a gente morava. E aí, através dos militantes do movimento, foi convidado pra ir pro acampamento. Aí o pai acabou indo, né” **[Mis abuelos tenían tierra, pero sufrieron con la “revolución verde” en ese momento, y terminaron perdiendo las tierras. El padre de mi padre, debido a una enfermedad, también tuvo que vender y algunas deudas con el banco los dejaron sin tierra. Entonces, mi padre luego se casó, ¿verdad?, conoció a mi madre y fueron a vivir a la ciudad. Mi padre trabajaba como empleado, ¿verdad? Pero siempre tenía el sueño de comprar una tierra. Pero si ya tenían una casa y un pequeño terreno, ¿cómo iban a comprar una tierra, verdad? Siempre fueron líderes en la Iglesia, mi padre y mi madre. Mi padre era ministro, mi madre también, en el barrio donde vivíamos. Y luego, a través de los militantes del movimiento, fue invitado a ir al campamento, ¿verdad? Entonces, mi padre terminó yendo]** (Nilton, en entrevista en Curitiba).

⁵³⁵ Riechmann afirma: “Centrémonos ahora en la cuestión agraria. Las sociedades agrarias preindustriales destinaban hasta un 80% de su fuerza de trabajo a la producción de alimentos; no cabe asegurar que un escenario de descenso energético vaya a dar en una relación muy diferente, sobre todo si falta una gestión económico-social prudente y anticipatoria de los graves conflictos que vienen. Emilio Santiago Muíño, a partir de su intenso y extenso análisis de la experiencia cubana en el ‘periodo especial’, estima que una sociedad industrial que tuviese que abandonar bruscamente la agricultura industrial petrodependiente y realizar una transición agroecológica que prescindiera de combustibles fósiles debería dedicar un 50-60% de su población activa a la producción de alimentos (y contar con suficientes animales de labor, cabe suponer)” (Riechmann, 2016, p. 21). También Van Der Ploeg (2009, p. 16): “Current patterns of accumulation produce high levels of both urban and rural unemployment. Lack of income and prospects, hunger and other forms of deprivation are among the many results that together might be summarized as the condition of marginality. In my view, it would seem that, in most continents, there is only one adequate mechanism for tackling and superseding this condition of marginality and that is by enlarging the ranks of the peasantry and providing for peasant-managed forms of rural and agricultural development”.

⁵³⁶ Original en portugués: “O primeiro objetivo da MST é conquistar a terra, para conquistar a terra tem que fazer a reforma agrária, mas a sociedade capitalista não precisa mais da reforma agrária, quem precisa são os camponeses, quem precisa é a sociedade, não é o capitalismo, é a sociedade brasileira que precisa, como é que o senhor resolve o problema das favelas, do tráfico, da droga, da fome, do desemprego?”.

que no tiene a dónde ir. Estamos viviendo en la calle. Sí estamos dentro del campamento. Brindamos formación. Hacemos la reforma. Damos la tierra para que produzcan. Ahora, si les brindas formación, preferirán producir de modo agroecológico. Y quedarse en el campo. Porque saldrán de la periferia que no tiene nada. Vienen aquí, tendrán sus ingresos (...). Es diferente a tomar a un pequeño agricultor que está acostumbrado a producir solo con veneno. Solo con veneno. Querrá reproducir lo que estaba acostumbrado a hacer. Estás recuperando al ciudadano, eso es lo que nosotros, del Movimiento Sin Tierra, hacemos. Recuperar al ciudadano. Darle dignidad. Mucha gente de los asentamientos vino de la ciudad, logró adaptarse y tuvo éxito.⁵³⁷ (Clóvis, en entrevista en Curitiba)

La reforma agraria, en realidad, tiene a tanta gente vagando por ahí. Sin saber a dónde ir. Pasando necesidades. Y si esa persona es asentada. Y luego produce para ella. Que produzca para su familia. Ya es algo grandioso. (Ivonilde, en entrevista en Curitiba)

Para gran parte de los campesinos asentados, la conquista de la tierra representa un paso fundamental para la consecución de un estatus de *dignidad* que nunca antes habían experimentado, garantizando un mínimo de condiciones materiales para el ejercicio de la ciudadanía inscrita en el ordenamiento constitucional. Este es el caso de Benício, del asentamiento Contestado, quien pasó gran parte de su vida realizando trabajos precarios e inestables para hacendados de la región, recibiendo como parte de la remuneración la posibilidad de vivir en viviendas igualmente precarias: “Yo andaba en busca de trabajo, no tenía trabajo, pero vine. Solo que andaba así, ¿verdad? Nunca tuve una parcela de tierra, nunca tuve una casa del tamaño de esta. Siempre quedaba en ranchitos”⁵³⁸.

⁵³⁷ Original en portugués: “Se nós irmos lá, digamos assim, vamos na periferia de Curitiba. Na igreja de Floripa. Lá tem duzentas famílias dormindo na rua. Lá que não tem onde ir. Estamos morando na rua. Estamos dentro do acampamento. Damos formação. Fazemos a reforma, galera. Damos a terra para se produzir. Agora, se você fazer formação, ele vai preferir produzir agroecologia. E ficar no campo. Porque ele vai sair da periferia que não tem nada. Ele vem ali, vai ter a sua rendia. Ele vai preferir ficar no campo e produzir agroecologia. É diferente do que eu pegar um pequeno agricultor que está acostumado a produzir só com veneno. Só com veneno. Ele vai querer reproduzir o que estava acostumado a fazer. Você vai recuperar o cidadão que é o que nós do Sem-Terra fazemos. Recuperar o cidadão. Dar dignidade para ele. Muita gente dos assentados veio da cidade conseguiu fazer essa adaptação e deu certo”.

⁵³⁸ Original en portugués: “Eu andava na caça de serviço, não tinha serviço, mas vim. Só que andava assim, né? Nunca tive uma criança assim de terra, nunca tive uma casa do tamanho dessa. Sempre parava em ranchinho”.

Por otro lado, la expresión que da título a este apartado trae consigo una ambigüedad significativa: en “la lucha *por* la Tierra” se entrelazan la lucha *por* el acceso a la tierra (como en las reformas agrarias tradicionales) y la lucha ecológica *por* la preservación del planeta (“*por* la Madre Tierra”). Quizá, más que una ambigüedad, podría considerarse como una *composición* política, dado que la lucha por la preservación ecológica de la Tierra pasa, además del reconocimiento de la naturaleza como sujeto (la *Madre Tierra*, incluso como sujeta de derechos), por el acceso popular a la tierra, el *aterrizaje y enraizamiento* del pueblo en el territorio: el pueblo *haciendo* territorio. En otras palabras, esta expresión permite conjugar la *lucha social* con la *lucha ecológica*, *decolonizando* el dispositivo binario moderno de humanidad/naturaleza ⁵³⁹. Esta articulación semántica nos permite entender que la expresión guarda una relación de continuidad con el título del apartado anterior (“si el campo no siembra, la ciudad no cena”)⁵⁴⁰.

⁵³⁹ Quijano ya reconocía esta imbricación en el terreno de las luchas populares: “Tal exacerbación de la conflictividad, de los fundamentalismos, de la violencia, aparejadas a la creciente y extrema polarización social de la población del mundo, va llevando a la resistencia misma a configurar un nuevo patrón de conflicto. La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia supervivencia. **Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra.** De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial” (Quijano, 2012, p. 52-53).

⁵⁴⁰ Distintas consecuencias políticas pueden surgir de ahí, como, por ejemplo, el reconocimiento de que la protección ambiental no debe fundamentarse en el modelo de reservas y parques ecológicos protegidos, apartados de la humanidad. Como he expuesto anteriormente, grupos indígenas de Abya Yala —al igual que en otras partes del mundo— tuvieron una participación determinante en la creación de la Selva Amazónica y del Bosque de Araucarias, por ejemplo. Este tipo de pensamiento incluso puede llevar a equívocos legislativos, aunque con la intención de preservar la naturaleza no-humana: “Por exemplo, por falta de acesso aos procedimentos burocráticos necessários, vários agricultores tradicionais e experimentadores agroflorestais acabam sendo multados por manejarem espécies nativas, mesmo que visem otimizar a conservação pelo uso dessas espécies nas agroflorestas. Por receio de não poderem usufruir posteriormente os investimentos já empenhados no plantio e manejo de espécies nativas, muitos agricultores convertem os seus sistemas biodiversos, com aproveitamento contínuo de espécies nativas, em monocultivos de espécies exóticas” [**Por ejemplo, debido a la falta de acceso a los procedimientos burocráticos necesarios, varios agricultores tradicionales y experimentadores agroforestales acaban siendo multados por manejar especies nativas, incluso si su objetivo es optimizar la conservación mediante el uso de estas especies en las agroforests. Por miedo a no poder disfrutar posteriormente de las inversiones ya realizadas en la siembra y manejo de especies nativas, muchos agricultores convierten sus sistemas biodiversos, con aprovechamiento continuo de especies nativas, en monocultivos de especies exóticas**] (Siddique et al., 2017, p. 9). Esta lectura colonial del “meio ambiente” es tratada por Ferdinand que así lo afirma: “The desires for endless riches and the desires for protection within the gardens of paradise transform the humans and non-humans of the Americas’ landscapes into blank, mute pages offered to the ink of colonial fantasies (...). This blank page imposed by colonization

En este sentido, hemos visto que el MST, tras iniciar su *conversión agroecológica*, comienza a acercarse de manera más orgánica a los movimientos indígenas y quilombolas de Brasil, asumiendo demandas conjuntas, ofreciendo apoyo, etc., como se puede observar en Nexo Jornal (2024), Feifel, (2023), Redação BdF - PB (2023), Ferreira (2021) y MST (2019). La agroecología —y las discusiones que allí se desarrollan, como la de la *soberanía alimentaria* de forma más amplia— desempeña un papel clave en esta alianza política, tal como se evidencia en Hackbardt (2022). Esta alianza se construye como forma de *resistencia*, en respuesta a la violencia del proceso de desposesión, que afecta de manera similar a campesinos, indígenas y *quilombolas*. La alianza, por tanto, se centra en la supervivencia en los territorios y se fundamenta en un diálogo de saberes que tiende a promover posturas críticas en torno al *modo de ser, vivir y habitar colonial*.

El enunciado también contiene otro aspecto fundamental para comprender los procesos socioecológicos investigados: la agroecología es una *lucha*. Es decir, la agroecología no debe entenderse únicamente como un cambio de matriz tecnológica, considerada en sí misma como neutra⁵⁴¹. Al contrario, la agroecología es un proceso político que depende del enfrentamiento, la organización y la movilización social. Durante las entrevistas y vivencias se constató que este entendimiento variaba significativamente, de forma general, de acuerdo con el nivel en que se encontraba el agricultor en la transición agroecológica. Los principiantes tendían a enfatizar la no utilización de veneno (producción orgánica), mientras que los más avanzados reconocían la agroecología como un *modo de vida*, una especie de nueva matriz civilizacional, que requería enfrentamientos políticos y cambios sociales profundos (los campesinos de perfil más militante solían acentuar esta lectura).

En este sentido, algunas de las personas entrevistadas fueron preguntadas sobre el hecho de que, tal y como había leído en algunos artículos científicos (citados anteriormente en la revisión sobre agroecología), en los EE. UU., el aumento en la escala

and brought back by modern environmentalism leads to a triple erasure of the world. Firstly, this erasure of the world is at work in *an environmentalist understanding of the reserves*, the refusal to meet with others, to recognize their histories and their places, as well as their ecumenal practices. Reserves are therefore associated with the twofold process of evicting indigenous peoples from the places where they live and inventing a new understanding of these lands as ‘virgin’ or ‘wild’” (Ferdinand, 2022, p. 103-104).

⁵⁴¹ Ferdinand, por ejemplo, expresa que: “By omitting the colonial conditions for the production of technology, environmentalist movements have missed possible alliances with anticolonial critiques of technology” (Ferdinand, 2022, p. 9).

de la producción orgánica creó una competencia entre los agricultores que acabó llevando a la reducción del precio de los productos (y del trabajo en las fincas), haciendo inviable el negocio para muchos de ellos. Una agricultora de la región de Curitiba, no asentada y no integrante del MST, confirmó esta afirmación de los artículos citados y me dijo que sería importante que la agroecología no creciera en una escala que pudiera saturar el mercado y hacer inviable la producción. Incluso mencionó que el pequeño aumento en el número de productores orgánicos ocurrido en los últimos años ya había generado algunas dificultades adicionales en este sentido para los agricultores locales. Al comentar esta afirmación en una entrevista posterior con la campesina Fabiana (sin citar la fuente), recibí la siguiente respuesta:

Una persona que solo se preocupa por su nicho de mercado y su comercialización no ha entendido nada sobre la agroecología. Sí, podemos tener problemas de comercialización con más personas sumándose a la merienda escolar ⁵⁴². Pero mi lucha no es contra mi vecino que está produciendo de manera agroecológica. Mi lucha es con el ayuntamiento para que toda la alimentación sea agroecológica, que provenga de la agricultura familiar y no del mercado ni de productos procesados. Nuestro objetivo es que toda la población brasileña consuma alimentos agroecológicos, incluso en la periferia. Ahora la cuestión es la tierra. ⁵⁴³ (Fabiana, entrevistada en Curitiba)

Lo que queda claro de la distinción entre los dos entendimientos es que, para la segunda agricultora, la agroecología no se reduce a la inserción de la familia —o del grupo— en el mercado, de manera que permita obtener rentas razonables. Lo que se

⁵⁴² La referencia a la merienda escolar se debe a que la mayoría de la producción agroecológica de los territorios investigados se comercializa a través de programas sociales, especialmente el PNAE, como abordaré más adelante.

⁵⁴³ Original en portugués: “Uma pessoa que esteja preocupada apenas com o seu nicho de mercado e com a sua comercialização não entendeu nada sobre a agroecologia. Sim, a gente vai ter problema de comercialização com mais pessoas entregando na merenda escolar. Mas a minha briga não é com o meu vizinho que está produzindo de forma agroecológica. A minha briga é com a prefeitura para que toda alimentação seja agroecológica, que seja da agricultura familiar e não de mercado e não de embutido. O nosso objetivo é que toda a população brasileira coma alimento agroecológico inclusive a periferia. A questão agora é fundiária”. En la misma dirección encontramos la afirmación de Mestre Joelson de que no bastaría el éxito aislado del asentamiento: “agora nós estamos construindo a Teia dos Povos. Ela surge porque fomos entendendo que fazer todo esse trabalho sozinho não adianta nada. Fica uma ilha de sucesso no meio da pobreza, o negócio não vai para lugar nenhum” **[Ahora estamos construyendo la “Teia dos Povos”. Surgió porque nos dimos cuenta de que hacer todo este trabajo solos no sirve de nada. Terminamos con una isla de éxito en medio de la pobreza, y eso no lleva a ningún lado]** (Ferreira, 2020).

reclama es una transformación social que, para ella, alcance a toda la población brasileña y que no solo dispute el mercado, sino que lo cuestione, junto con los programas sociales y la propia institucionalidad. Por supuesto, las formas de inserción de los productos agroecológicos en el mercado son un tema fundamental (que será discutido posteriormente) y que promueve contradicciones permanentes entre el discurso (y lo que se busca) y las prácticas y modos de producción, aunque el discurso sugiera tomar estas contradicciones como un impulso para las luchas políticas concretas y no como condicionantes determinantes de un mercado políticamente ingobernable.

Esta lucha social, por otro lado, se encarna en los campesinos y en el territorio, y deja huellas. Son procesos difíciles, frecuentemente violentos y precarios, que, como consecuencia, pueden hacer evidente lo problemático que resulta compararlos con algunas de las experiencias de agricultura agroecológica y/u orgánica descritas en textos académicos producidos en el norte global. La campesina Fabiana, por ejemplo, nació en un campamento precario de "carpa negra" y comentó en la entrevista que, después de que su familia fue asentada, aún vivieron muchos años sin electricidad en la casa. Su poema, "Sobre las elecciones del joven sin tierra!"⁵⁴⁴, leído por ella en la "14ª Jornada de la Juventud del MST" en junio de 2023 en Fraiburgo, así lo expresa:

Pero ¿crees que NOSOTROS tenemos elecciones? / Nosotros, desde que nacimos, fuimos condenados a una choza de lona / ¿Crees que nuestros padres la eligieron? / Cuando llegó la escuela, en un desván debajo del árbol, ¿crees que fue entregada de buena gana? / Nuestros padres lucharon por ella, ¡no tuvieron elecciones! / Cuando la comida escaseaba en la choza y la única alternativa era saquear un camión / ¿Piensas que nuestros padres tuvieron elección? / Cuando, después de muchos desalojos, perdimos todo, quedándonos solo el uno al otro, y finalmente, el sueño de la tierra conquistada se hace realidad, ya no nos queda nada más que la tierra / ¿Luchar por una vivienda digna, por créditos para poder cultivar esta tierra, fueron elecciones?⁵⁴⁵ (Fabiana)

⁵⁴⁴ En portugués: "Sobre as escolhas do jovem sem-terra!".

⁵⁴⁵ Originalmente en portugués: "Mas tu acreditas que NÓS temos escolhas? / Nós, assim que nascemos, fomos codnenados a um barraco de lona / Tu acreditas que nossos pais o escolheram? / Quando a escolinha chegou, dexaibo da árvore, acreditas que ela foi dada de bom grado? / Nossos pais lutaram por ela, eles não tiveram escolhas!!! / Quando a comida faltou no barraco e a única alternativa foi saquear um caminhão / Achas que nossos pais tiveram escolha? / Quando, depois de muitos despejos, perdemos tudo, restando apenas um ao outro, e finalmente, o sonho da terra conquistada se faz verdade, já não

Nilton, campesino en la región de Curitibanos, también describió las dificultades del proceso de lucha social, empezando por la propia dificultad de distanciarse de la campaña difamatoria contra el MST, que ha sido llevada a cabo por los medios de comunicación durante muchos años:

Me crié en la ciudad. Mi padre ya era campesino, que se fue a... Y yo escuchaba hablar de los sin tierra por la televisión, ¿verdad? Que eran todos criminales. Así que no opté mucho por la idea, ¿no? Le dije a mi padre, estás loco, vamos a matarnos todos por esos sin tierra. Esa era la imagen que transmitía los medios de comunicación, ¿no? Pero bueno, al final, mi padre acabó viniendo. Pasamos por el proceso de la reforma agraria, fue en 99. Comenzamos en Irani, en el cruce, donde está el monumento de la Guerra del Contestado. Y luego fue Ponte Serrada, y después vinimos aquí a Curitibanos. Este proceso de campamento duró alrededor de seis años.⁵⁴⁶
(Nilton, en entrevista en Curitibanos)

La transición agroecológica, de este modo, sucede tras la conquista de la tierra, como una forma de subsistir en el territorio. Mestre Joelson, exdirigente nacional del MST, describe el proceso de transición agroecológica en su asentamiento:

Entonces comenzamos a entender lo que era fundacional, lo que era principio, lo que era medio, para diseñar nuestro proyecto finalista. Esto nos llevó al diseño: primero, la tierra y el territorio. El principio, el inicio. Luego, ¿cómo existir en esta tierra y en este territorio? Entonces comenzamos a percibir la importancia de las semillas criollas, entender que necesitamos capacitarnos en otro modo de agricultura, y este nuevo modo necesita ver la tierra como madre, ver a los seres que están en la tierra como parte del proceso, percibir que nosotros no somos casi nada en este proceso. Necesitamos tener una relación

nos restas mais nada, além da terra / Lutar por uma moradia digna, por créditos para poder plantar nessa terra, foram escolhas?”.

⁵⁴⁶ Original en portugués: “Eu me criei na cidade. O pai já era camponês, que foi pra... E aí eu ouvia falar dos Sem-Terra pela televisão, né, que eram tudo bandidos. Aí eu não optei muito pela ideia, né. Falei pro pai, você é louco, nós vamos matar todos nós lá por esses Sem-Terra. Que a mídia que passava essa imagem, né. Mas aí, enfim, o pai acabou vindo. Passamos pelo processo de reforma agrária, foi em 99. Começamos lá no Irani, lá no trevão, lá que tem o monumento da Guerra do Contestado. E depois foi Ponte Serrada e depois viemos aqui pra Curitibanos. Deu em torno de seis anos esse processo de acampamento”.

con el bosque, con el agua, con los alimentos, construir otra forma de ver la tierra, diferente a como la veíamos antes.⁵⁴⁷ (Ferreira, 2020, p. 8-9)

Desde los campamentos ya se fomentaba, desde el inicio del movimiento social, la práctica del cultivo para la subsistencia, que generalmente se realizaba sin el uso de agrotóxicos. Posteriormente, la discusión sobre la agroecología fue introducida como tema en las formaciones políticas realizadas ya en los campamentos, asociándola a los cultivos de subsistencia trabajados históricamente en estos espacios. Esta práctica pedagógica suele promover un primer contacto entre los agricultores que siempre produjeron de manera convencional y las personas que vienen de la ciudad con la agroecología. En este sentido, también se ha señalado que la opción por la agroecología como modo de producción en el Asentamiento Contestado⁵⁴⁸, defendido en la literatura científica como forma de *resistencia* a los impactos del cambio climático (incluso en los informes del IPCC, como ya expuse), fue tomada como una decisión estratégica contingente para el contexto socioeconómico de la época:

Lo que sabíamos era que necesitaríamos construir un asentamiento diferente aquí, ¿verdad? Porque en los años 90, nuestros asentamientos en Paraná estaban todos quebrados, así, porque estaban en el "Agro", ¿no? (...) Todo con granos y granos. Fue justo en el contexto de FHC⁵⁴⁹ que abrió el Mercosur. Entonces, nuestra gente, que estaba con granos, quebró, porque las grandes empresas, como Sadia, Perdigão, iban a buscar productos a Argentina, a la mitad del precio. Entonces, hubo una quiebra en el movimiento, así, del asentamiento. Ahí, con toda esa crisis y la discusión nacional del MST, de

⁵⁴⁷ Original en portugués: "Começamos então a entender o que era fundante, o que era princípio, o que era meio, para desenhar um projeto finalístico nosso. Isso nos levou ao desenho: primeiro, a terra e o território. O princípio, o início. Em seguida, como existir nessa terra e nesse território? Fomos então perceber a importância das sementes crioulas, entender que precisamos nos qualificar em um outro modo de agricultura, e esse novo modo precisa ver a terra como mãe, ver os seres que estão na terra como parte do processo, perceber que nós não somos quase nada nesse processo. Precisamos ter um relacionamento com a floresta, com a água, com os alimentos, construir uma outra forma de ver a terra, diferente de como a víamos".

⁵⁴⁸ Empero, en la actualidad, la mayoría del asentamiento no produce de forma agroecológica, como hemos visto.

⁵⁴⁹ Él hace referencia al gobierno del presidente Fernando Henrique Cardoso (1994-2002).

comenzar a discutir la matriz tecnológica, toda esa cosa, ¿verdad?⁵⁵⁰ (Nelson, en entrevista en Lapa)⁵⁵¹

El cuadro general actual, sin embargo, muestra que la escala sigue siendo muy reducida. La gran mayoría de los agricultores familiares de la región, incluso dentro de los asentamientos visitados, produce de manera convencional, y algunos de ellos reproducen a pequeña escala monocultivos, como una especie de modelo de "agronegocito"⁵⁵². Esto ocurre incluso en el "Asentamiento Contestado", tomado como referencia nacional, donde la agroecología mantiene una franca hegemonía cultural gracias a algunos factores, como la existencia de aparatos ideológicos como la ELAA⁵⁵³. Adélia, agrónoma técnica de la EPAGRI que asesora a agricultores familiares de la región de Curitiba (principalmente fuera de los asentamientos), expone la dificultad para convencer a los agricultores de la transición agroecológica, aunque se les hable de la inminencia de una *crisis energética*:

Creo que llegará un momento, siempre les digo a mi gente, que habrá un colapso, ya no podrán más, no podrán ni siquiera comprar fertilizantes porque no habrá. Son recursos finitos, pero se ríen en mi cara, piensan que estoy loca. Y cuando hablamos de sostenibilidad, que llegará un momento en que nuestro

⁵⁵⁰ Original en portugués: "O que nós sabíamos era que a gente precisaria construir um assentamento diferente aqui, né? Porque nos anos 90, os nossos assentamentos no Paraná tinha todos quebrados, assim, porque estava no "Agro", né? (...) Tudo com grãos e grãos. Foi bem no contexto do FHC que abriu o Mercosul. Então, o nosso povo, que estava com grãos, se quebraram, porque aí as grandes empresas aí, a Sadia, a Perdigão, iam buscar produto na Argentina, pela metade do preço, né? Então, foi uma quebradeira no movimento, assim, do assentamento. Aí, com essa crise toda, e a discussão nacional do MST, de começar a fazer, discutir a matriz tecnológica, aquela coisa toda, né?"

⁵⁵¹ El relato confirma una situación común en otros estados de Brasil. En el asentamiento "Terra Vista", situado en Bahía y también una referencia nacional en agroecología para el MST, la situación es similar: la opción por la transición agroecológica surge tras una crisis en 1999 (Ferreira, 2020).

⁵⁵² Término utilizado por el líder del MST, João Pedro Stédile (Lima, 2007).

⁵⁵³ El campesino Nelson explicó de la siguiente forma la resistencia agroecológica en el asentamiento y el papel cultural de estos aparatos: "o que manteve os vinte e poucos na agroecologia é a ideologia eu acho que a agroecologia além de tudo isso que a Débora falou o jeito de viver na verdade, as relações. O cuidado com tudo é uma definição que a gente tem que pôr na cabeça. Porque o assédio para arrendar lote é muito grande. Do agro, muito grande... Você vai ganhar mais, você vai ganhar sem trabalhar. (...) É muito tentador. Por isso que eu falo que é uma questão ideológica é ideológica e daí se você não estiver alimentando essa ideologia, seja lá no grupo da Rede Ecovida, seja na cooperativa, seja nos espaços na escola, a gente se perde aqui nós temos uma estrutura de fato que ajuda a nos garantir" **[Lo que ha mantenido a los veinte y tantos en la agroecología es la ideología. Creo que la agroecología, además de todo lo que Débora mencionó, es una forma de vivir. Porque la presión para arrendar tierras es muy grande. Del "Agro", muy grande... Vas a ganar más, vas a ganar sin trabajar. (...) Es muy tentador, en realidad. Por eso digo que es una cuestión ideológica. Y si no estás alimentando esa ideología, ya sea en el grupo de la Red Ecovida, ya sea en la cooperativa, ya sea en los espacios escolares, nos perdemos. Tenemos una estructura, de hecho, que nos ayuda a garantizar]**.

mundo ya no podrá soportar la cantidad de basura producida, ni siquiera me creen mucho a mí⁵⁵⁴ (Adélia)

6.3. “Allí puedes dejar que los niños jueguen en medio de la tierra”

555

Turning the Earth into a spaceship or a vessel does not correspond to a translation of some reference point, for example the move from geocentrism to heliocentrism, but consists in removing any fundamental spatial reference point from which the experience of the Earth is thought, resulting in an “absence of ground”. The transition from the cradle to the vessel consists then in “tearing up the ground” and getting rid of the matricial and nourishing quality of Earth. The consequence of this matricide is a relationship of strangeness for humans on Earth that results in humans without land. The Earth is no longer the cradle-home of human beings but a permanent paradoxical temporary condition, “a humanity without a home of their own”. (Ferdinand, 2022, p. 80-81)

*Es importante que el área esté cerca de la casa.*⁵⁵⁶ (Comentario de un agricultor asentado practicante de agroforestería en la región de Ribeirão Preto, estado de São Paulo⁵⁵⁷)

En este apartado, analizaremos cómo esta *lucha social*, que reconoce la *centralidad de la tierra* para la reproducción de la vida, se vincula en los territorios investigados a un modo de *habitar* que potencialmente se aparta del modelo hegemónico moderno/colonial. Aquí intento sistematizar las contribuciones de los campesinos y de los movimientos sociales para examinar las características e implicaciones

⁵⁵⁴ Original en portugués: “Eu acredito que vai chegar um momento, que eu sempre falo para o meu pessoal que vai ter um colapso, eles não vão conseguir mais, eles não vão conseguir nem comprar adubo mais, porque não vai ter, eles são recursos findáveis, só que isso aí eles dão risada na minha cara, acham que eu sou louca. E quando a gente fala em sustentabilidade, que a gente vai ter, vai chegar um momento que o nosso mundo ele não vai mais suportar a quantidade de lixo produzido, e eles nem de mim, eles não acreditam muito nisso”.

⁵⁵⁵ Frase del campesino Clóvis de Curitiba. Original en portugués: “lá você pode chegar e deixar as crianças brincar no meio da terra”.

⁵⁵⁶ Original en portugués: “É importante a área estar perto da casa”.

⁵⁵⁷ Citado por Peneireiro et al. (2008).

socioecológicas de este *habitar*, con las sensibilidades y afectos que evoca, así como las contradicciones que enfrenta.

Los campesinos asentados entrevistados describieron las condiciones de degradación generalizada en que encontraron los terrenos que recibieron a través del proceso de reforma agraria. En términos generales, se trataba de tierras sobreexplotadas mediante prácticas de monocultivo convencional o ganadería extensiva. En el asentamiento Contestado, específicamente, los árboles fueron removidos y la madera vendida antes de que los sin tierra accedieran a las tierras. La producción en las áreas visitadas, incluyendo la de alimentos para la subsistencia de las familias, estaba comprometida en el momento de la llegada de los campesinos debido a la baja fertilidad resultante de años de prácticas derivadas del modelo de *plantation* colonial. El agua, que antes fluía en la región, dejó de brotar tras la remoción de los bosques, y los territorios se tornaron *hostiles* para *la vida*. Un ejemplo sencillo de esta hostilidad hacia la vida fue ofrecido por el campesino André, en Lapa: "Cuando llegué aquí, no había ni un arbolito para buscar sombra y proteger los pies"⁵⁵⁸. Son innumerables las implicaciones de esta afirmación, ya que la sombra, como protección contra el sol, puede considerarse en este caso un requisito mínimo para la vida humana. La ausencia de sombra es un ejemplo de la violencia y hostilidad colonial que convierte los territorios en *zonas de sacrificio*⁵⁵⁹ (Klein, 2014).

Por otro lado, muchos de los agricultores agroecológicos entrevistados, sin que se les preguntara expresamente, mencionaron el tema de los niños. Hablaban de la posibilidad de que los niños pudieran caminar y jugar, es decir, *vivir* de manera segura y saludable en sus parcelas, aunque ello implicara *más trabajo* en el cultivo:

De hecho, en ese momento, volviendo al tema de la fresa... Porque también empezamos ahí, pensamos también, ¿cuántos años tenía el bebé? ¿Un año? Y le gustaban las fresas. Entonces, pensamos en ese sentido, ¿verdad? Producir con veneno, por ejemplo... No poder ni siquiera recoger, ¿verdad? Entonces,

⁵⁵⁸ En portugués: "Quando eu cheguei aqui não tinha uma arvorezinha para eu pegar uma sombra para tampar o pé".

⁵⁵⁹ "Extractivism is also directly connected to the notion of sacrifice zones—places that, to their extractors, somehow don't count and therefore can be poisoned, drained, or otherwise destroyed, for the supposed greater good of economic progress. This toxic idea has always been intimately tied to imperialism, with disposable peripheries being harnessed to feed a glittering center, and it is bound up too with notions of racial superiority, because in order to have sacrifice zones, you need to have people and cultures who count so little that they are considered deserving of sacrifice" (Klein, 2014, p. 177-178).

pensamos en este sentido, vamos a producir una fruta de calidad que si él quiere, puede recoger directamente del árbol⁵⁶⁰ (Campesina Joaquina, en entrevista en Curitibaanos)

Imagínate. Estás caminando por tu plantación, hay una fruta en el árbol, puedes comerla allí mismo. Estás en la huerta, puedes comer una fresa, una mora, puedes coger una hoja de col rizada, mezclar y comer allí mismo en la huerta. No hay veneno, no hay nada. ¿Qué hay mejor que eso? Puedes coger una hoja de diente de león, una hierba y masticar en cualquier lugar, no habrá un veneno como en ninguna otra parte del campo. Y allí puedes dejar que los niños jueguen en medio de la tierra, un niño pequeño. No hay veneno. Esa es la vida. Esa es la salud pura. Juegan y no tienes que preocuparte⁵⁶¹ (Campesino Clóvis, en entrevista en Curitibaanos)

Sé por qué así veo la experiencia de mi sobrino, que es productor orgánico en la región de Porto Alegre. Él, su esposa y los dos niños van al campo. Sí, los niños no van a trabajar, ¿verdad? Pero, por ejemplo, Pedro tiene una historia, saca una zanahoria y la come en el campo. Tipo, si fuera un campo de zanahorias como los que tenemos aquí en Frei Rogério, ¿quién querría comer eso allí, verdad? No tendrías coraje de llevar a un niño a ese campo que ha sido rociado con pesticidas, ¿verdad? Así que creo que sí, es muy importante. El trabajo es más placentero, más gratificante. Solo que requiere más esfuerzo. Es trabajo físico, ¿entiendes? ⁵⁶² (Agrónoma Adélia, en entrevista en Curitibaanos)

⁵⁶⁰ Original en português: “Na verdade, na época, voltando no morango de novo, né? Porque a gente iniciou ali também, a gente pensou também, o nenê tinha o quê? Um ano? E ele gostava de morango. Então nós pensando também nesse sentido, né? Nós produzir com veneno, um exemplo... Não poder nem pegar, né? Então a gente pensou nesse sentido, vamos produzir uma fruta de qualidade que se ele quiser ele pode lá pegar lá no pé”.

⁵⁶¹ Original en português: “Se imagine. você está passando ali na tua lavoura, tem uma fruta ali no pé, você pode comer lá mesmo. está lá na horta, pode comer um morango, uma amora, pode pegar uma folha de couve, pode misturar e comer lá na horta. não tem veneno. não tem nada. quer coisa melhor que isso? pode pegar uma folha indiana, uma erva e mascar em qualquer local não vai ter um veneno igual nenhum na roça. e lá você pode chegar e deixar as crianças brincar no meio da terra. uma criança pequena. não tem veneno. esse é a vida. esse é a saúde pura. ela brinca e você não tem que se preocupar”.

⁵⁶² Original en português: “Eu sei porque, assim, eu vejo a experiência do meu sobrinho, que é produtor orgânico lá na região de Porto Alegre, que ele, a mulher e as duas crianças vão para a roça. Sim, as crianças não vão trabalhar, né? Mas aí, por exemplo, o Pedro, tem uma história, o Pedro tira uma cenoura e come lá na roça. Tipo assim, se fosse uma lavoura de cenoura dessas que eu tem aqui em Frei Rogério, quem quer comer aquilo lá, né? Não tem coragem, né? Tu não vai nem levar um filho lá naquela lavoura que foi passada veneno, né? Então, eu acredito que sim, é muito importante, sim. O trabalho é mais prazeroso, é mais compensativo. Só que ele dá mais trabalho. Trabalho braçal, entendeu?”.

Puede relacionarse directamente estas afirmaciones con la práctica y la noción binaria moderna y capitalista, que no solo traslada los *sacrificios*⁵⁶³ a otros territorios y personas ajenas a los centros (sur global, negros, indígenas, mujeres, campesinos), sino también a las generaciones futuras, quienes deberán asumir los "costes" de la sobreexplotación del planeta. Por el contrario, la campesina Débora, de Lapa, cuando le pregunté sobre sus sueños, me respondió que su único sueño era “llenar la casa de niños” (porque “la casa es demasiado grande para que no tengamos niños moviéndose, haciendo cosas, ¿no?”)⁵⁶⁴ y que ella y su pareja estaban en proceso de adopción. Este hecho contrasta con una historia que me fue contada informalmente por una campesina en Curitibanos, quien relató que, siendo niña, comió una manzana directamente de una plantación y necesitó atención hospitalaria. De manera similar, Fabiana, otra campesina, explicó que su madre le prohibía, cuando era niña, comer pimientos o fresas del mercado, pues sabía que estaban contaminados con veneno, ya en los años noventa.

Estas afirmaciones también pueden vincularse con una reflexión presente en la literatura científica, que comencé a desarrollar durante mi periodo doctoral, coincidiendo con el inicio de mi propia paternidad, sobre el hecho de que las ciudades no son espacios propicios para la vida de los niños, especialmente en las periferias de las ciudades del sur global, las cuales se convierten en especies de *zonas de sacrificio* “acentuadas al extremo”. La producción convencional en el campo, por su parte, *mimetiza* la vida urbana: el objetivo es cultivar en un espacio delimitado, que es un espacio-tiempo de producción/trabajo, no de vida, y vivir preferentemente en casas situadas en las ciudades, si la situación financiera lo permite, o en casas dentro de parcelas separadas completamente de las áreas de producción. Este modo de vida puede comprenderse a través del concepto de *habitar colonial* propuesto por Ferdinand (2022), que se fundamenta en tres principios estructurales. El primero es el principio *geográfico*, que implica que el *habitar colonial* es un habitar localizado, confinado a un espacio delimitado y, al mismo tiempo, geográficamente subordinado a otro lugar, creando una relación de dependencia ontológica entre las periferias y el norte geopolítico. El segundo

⁵⁶³ La utilización de la palabra "sacrificio" por Klein (2014) aporta una gran ironía: los “sacrificios humanos” practicados por los indígenas en sus rituales han motivado muchos de los argumentos a favor de la necesaria imposición de la evangelización y colonización por parte de los cristianos europeos, incluyendo el célebre debate de Valladolid, a pesar de que para la evangelización fue necesaria la violencia y el sacrificio.

⁵⁶⁴ Original en portugués: “encher essa casa de criança” porque a “casa é muito grande pra gente não ter criança mexendo, fazendo as coisas, né?”.

principio es la *explotación de las tierras y la naturaleza de las colonias*. El tercer principio es el *altericidio*, es decir, la imposibilidad de convivir con la otredad, lo que genera una acción de uniformización y reducción a lo mismo (Ferdinand, 2022).

Aunque en los capítulos del marco teórico y la agroecología se ha analizado la cuestión de la *explotación de la tierra y la naturaleza en las colonias*, en los territorios investigados pude observar un hecho concreto que ejemplifica claramente cómo esta explotación se relaciona con el *altericidio*. Cuando se les preguntaba sobre las dificultades de producir de forma agroecológica, la mayoría de las respuestas de los agricultores mencionaba la necesidad de crear *barreras* para evitar la contaminación de sus parcelas por los agrotóxicos utilizados por sus vecinos⁵⁶⁵. En este sentido, la agricultura convencional puede entenderse claramente como una práctica de *guerra*. Los agrotóxicos, derivados históricamente de la industria bélica, además de reducir drásticamente la biodiversidad del territorio, se extienden hacia los terrenos vecinos, infiltrándose en acuíferos, ríos, mares, etc. Los campesinos, por lo tanto, deben levantar *barreras* como estrategia defensiva contra los ataques de la agricultura convencional, y ni siquiera siempre son suficientes para evitar que sus cultivos y sus familias sean contaminados. De hecho, encuentran muchas dificultades para crearlas de manera eficaz, y la *Red Ecovida*, por ejemplo, se enfoca considerablemente en la obligatoriedad de su óptimo funcionamiento al realizar inspecciones para la certificación, según las entrevistas realizadas. En otras palabras, la resistencia agroecológica comienza con el acto de erigir,

⁵⁶⁵ La campesina Ivonilde, por ejemplo, así lo afirmó: “A maior dificuldade que eu tenho hoje seria os vizinhos que usam o agrotóxico. Porque eu queria 100% que fosse, né? Mas daí tem os vizinhos, né? Tem aqui. Tem ali. Daí, né? Até ali eu plantei o calmeirão, fazer barreira. Mas daí ele vem, passa o veneno. De lá, né? Mata tudo. Vem pra cá e mata. É porque na Divisa, né? E aqui de cima tenho, acho que eu andava uns 10 metros. Tô tentando negociar um eucalipto ali. Mas não tem jeito pra me vender. Porque eu preciso embaixo do eucalipto não vem nada. Daí eu preciso ali fazer a barreira” **[La mayor dificultad que tengo hoy en día serían los vecinos que usan agrotóxicos. Porque yo quería que fuera 100%, ¿no? Pero entonces están los vecinos, ¿sabes? Están aquí, están allá. Entonces, ¿sabes? Hasta allí planté la barrera, para calmar las cosas. Pero luego vienen y echan el veneno. Desde allá, ¿sabes? Mata todo. Viene para acá y mata. Es porque en la frontera, ¿sabes? Y aquí arriba tengo, creo que serán unos 10 metros. Estoy intentando negociar un eucalipto allí. Pero no hay manera de que me lo vendan. Porque necesito que debajo del eucalipto no crezca nada. Entonces necesito hacer la barrera allí. Debajo del pie del eucalipto]**. El campesino Alberto reflexionó sobre el hecho de que la agricultura convencional puede considerarse una agricultura de guerra, mientras que la agroecología se orienta hacia la necesidad de defensa: “O produtor orgânico tem que fazer uma barreira de 5 ou 10 metros para proteger do químico. O químico não tem lei nenhuma. Ele passa veneno na tua barreira” **[El productor orgánico tiene que hacer una barrera de 5 o 10 metros para protegerse del químico. El químico no tiene ninguna ley. Él pasa veneno por encima de tu barrera]**.

además de *barreras ideológicas*, *barreras físicas* cuyos defensores son los árboles, arbustos, hierba y pasto alto, creando una especie de “separación” relativa del territorio respecto al mundo externo, donde puedan generarse “*espacios de sí en el interior de un mundo organizado y gobernado por el otro*”⁵⁶⁶ (Ferdinand, 2022, p. 55), dotándolos de una *autonomía relativa*, como veremos más adelante.

Por otro lado, se puede reflexionar junto con Giraldo (2013), para quien el *habitar colonial* no puede ni siquiera ser considerado verdaderamente un *habitar*, así como la agricultura convencional no puede ser considerada una “Agri-cultura”⁵⁶⁷, sino más propiamente una “producción fabril de alimentos”. El *habitar*, al contrario, sería una de las características fundamentales de la agricultura junto con el *cultivo* y significaría la posibilidad de “morar junto a los demás, con lo Otro, con todo aquello que no soy yo mismo. (...) Habitar como agricultores es residir con lo demás. Un acto poético del cuidado de todo aquello junto a lo cual se mora” (Giraldo, 2013, p. 97-98). En las parcelas donde se practica el policultivo, sin la utilización de venenos, la biodiversidad es infinitamente superior y las relaciones entre seres son mucho más complejas. La plantación colonial, que ha inspirado la organización del trabajo industrial en los siglos siguientes, por el contrario, es un campo pobre caracterizado por la homogeneidad y la diversidad restringida de relaciones socioecológicas. En general, cuanto más diversa era la parcela visitada en la investigación, más el sujeto se ve invadido por sensaciones distintas y complejas a través de la visión, audición, tacto, paladar u olfato, que me ponían en relación con seres incontables. El campesino y guardián de semillas, Gilson, así ha dicho:

Trabajaba arando la tierra con bueyes, todas esas cosas que ya no existen, ¿verdad? Tantas cosas buenas al pisar el suelo. ¿Has sentido el olor de la tierra removida con un arado, un arado de reja, que usábamos con animales de tiro y sin pesticidas? **Esto tiene olor, tiene vida.** Puedes ver los microorganismos, las lombrices, todo se mueve en el suelo, ¿verdad? Cuando tienes un área con

⁵⁶⁶ “How the inside of their shack was organized, the food grown in the Creole gardens, the prepared dishes, the dances, the intimacy and complicity that could be formed with other enslaved people, the songs, laughter, prayers, and other spiritual practices, all constituted *spaces of one’s own within a world organized and governed by the other*” (Ferdinand, 2022, p. 55).

⁵⁶⁷ “El vocablo agricultura está conformado por dos derivaciones latinas: Agri- de *agri*, que expresa ‘arte de cultivar el campo’, y -Cultura, del verbo *Colere*, cuya raíz originaria quiere decir ‘cultivar’ y ‘habitar’, de manera que el significado profundo de la palabra Agri-Cultura es ‘el arte de cultivar y habitar la tierra’” (Giraldo, 2013, p. 97).

pesticidas, no hay nada. Eso es un espacio muerto.⁵⁶⁸ (campesino Gilson, de Frei Rogério)

Es interesante notar la asociación que el guardián de semillas —cuyo trabajo se trata, en última instancia, de simplemente *guardar la vida*— hace entre el olor y la vida. El olfato es, en alguna medida, rehabilitado en la agricultora de base agroecológica, incluso como necesidad propia de algunas tareas del cultivo⁵⁶⁹. De hecho, el tema de los olores ha surgido en algunas ocasiones durante las entrevistas y conversaciones informales que he tenido con los campesinos. Algunas veces, en virtud de la mayor riqueza y complejidad, cuando se comparan con los olores de las ciudades. Otras veces, se les atribuía una especie de “calidad” superior, como si estos olores fuesen “más agradables” que el olor de las ciudades. Kopenawa, que en la ya clásica obra de antropología “La caída del cielo” (Kopenawa y Albert, 2015, p. 436) menciona incontables referencias al sentido del olfato, afirma que “para los habitantes del bosque, las ciudades de los blancos están plagadas de mal olor a quemado y de una epidemia de *xawara*”⁵⁷⁰. La campesina Iraní, de Lapa, ha hablado sobre la impresión semejante que sus hijos tienen cuando visitan la ciudad:

Entonces él dice así, "ay, la ciudad huele mal. La ciudad huele mal". Los más pequeños lo decían. Cuando vine a la ciudad, decían, "ay, ¡qué mal huele la ciudad!"⁵⁷¹ (Iraní)

⁵⁶⁸ Original en portugués: “Trabalhava lavrando terra com boi, essas coisas, tudo que não existe mais, né? Tanta coisa boa pisar no solo. Você sentiu o cheiro da terra mexida com um arado, um arado fuça, que a gente falava do animal, tração animal e sem agrotóxico. Isso tem cheiro, tem vida. Você vê os micro-organismos, é minhoca, tudo rola do chão, né? Quando você tem área com pesticida, não tem nada. Aquilo é um espaço morto”. De modo opuesto, en los bosques “as folhas e as flores das árvores caem e se amontoam no solo sem parar. É isso que dá à floresta seu cheiro e seu valor de fertilidade. Mas esse perfume desaparece assim que a terra ressecada volta a esconder os igarapés em suas profundezas. Assim é” **[las hojas y flores de los árboles caen y se acumulan en el suelo sin parar. Esto es lo que da al bosque su olor y su valor de fertilidad. Pero este olor desaparece tan pronto como la tierra reseca vuelve a esconder los arroyos en sus profundidades. Así es]** (Kopenawa y Albert, 2015, p. 471).

⁵⁶⁹ El olfato, un sentido históricamente considerado de menor potencial, ha sido valorizado en estudios científicos recientes, especialmente después de la pandemia de SARS-CoV-2 en 2020, que han demostrado su fundamental importancia para la comprensión del mundo circundante por parte de las personas. De Groot et al. (2012), por ejemplo, plantean que los seres humanos tenemos la capacidad de reconocer incluso las emociones de otros a través de señales químicas recibidas por el olfato; es decir, podemos “oler emociones”.

⁵⁷⁰ Original en portugués: “Para os habitantes da floresta, as cidades dos brancos são empesteadas por um cheiro ruim de queimado e de epidemia *xawara*”.

⁵⁷¹ Original em português: “Aí ele fala assim ‘ai, a cidade é fedida’. A cidade é fedida. Os pequeninhos falavam. Quando eu vim para a cidade, eles falavam, ‘ai, que cidade fede’”.

No pretendo hacer un debate sobre una eventual “ontología de los olores” de la agricultura agroecológica, pero traigo estas reflexiones construidas conjuntamente con los entrevistados como un relato de la percepción de que el olfato y los otros sentidos son afectados de formas distintas en el *modo de vida* de los agricultores agroecológicos⁵⁷², quienes así vivencian *experiencias estéticas* laborales algo diferentes de aquellas vivenciadas por trabajadores *uberizados* en las grandes ciudades, por ejemplo, cuyas relaciones están mediadas cada vez más por pantallas electrónicas. Tacto, olfato, audición, visión y paladar se afectan así, como han afectado mi propia vivencia en la investigación de campo. He notado, a través de la utilización de todos los sentidos, que en los paseos por las parcelas con los campesinos se podían captar otras dimensiones de la vida en el campo distintas de aquellas transmitidas por las palabras en las entrevistas. La visita a la parcela de Albertina y Benício es un ejemplo importante. En la entrevista con Benício, un señor racializado con más de 70 años y poca instrucción escolar formal, sentí que poco pude entender sobre su modo de vida a través únicamente de la entrevista. Sin embargo, al caminar enseguida con él por la parcela, sentí que me insertaba en la trama de un mundo muy complejo y rico en diversidad. Donde yo veía solo un verde homogéneo de vegetación, él veía una infinidad de especies, hierbas buenas, árboles, cultivos, pequeños animales, etc. Él comentaba sobre los cantos de los pájaros, las relaciones complejas entre los seres y los cultivos, los consorcios, las sucesiones temporales entre ellos, y las relaciones de los cultivos con los animales y, por ende, con su propio trabajo, recuperado históricamente. He constatado así cómo él se insertaba en el territorio en una especie de relación de coautoría con la vida local. En este sentido, escribí la siguiente nota en el diario de campo en diciembre de 2023:

Cada parcela expresa mucho las identidades y los afectos movilizados por cada campesino y su familia, y que los movilizan a su vez. Siento esto al caminar por cada lote. Lo siento mientras el agricultor me muestra y explica

⁵⁷² Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023, p. 92) explica el uso de la visión para entender el suelo y decidir qué cultivar en la *agricultura quilombola* de este modo: “Ninguém fazia análises de solo, conhecíamos o solo só pelo olhar. Só de olhar para a terra já sabíamos o que plantar. Conhecíamos a vegetação. Numa terra que dá muita leguminosa nativa, plantava-se feijão; numa terra que dá muita gramínea nativa, plantava-se milho e arroz. É a linguagem cósmica. É simples. Não é preciso fazer análises de solo porque a terra já diz o que está disposta a oferecer” **[Nadie realizaba análisis de suelo, conocíamos el suelo solo con la mirada. Solo al mirar la tierra ya sabíamos qué plantar. Conocíamos la vegetación. En una tierra que produce mucha leguminosa nativa, se sembraba frijol; en una tierra que produce mucha gramínea nativa, se sembraba maíz y arroz. Es el lenguaje cósmico. Es simple. No es necesario hacer análisis de suelo porque la tierra ya dice lo que está dispuesta a ofrecer].**

las cosas durante las caminadas. Lo veo en la parcela y lo veo la parcela en él.⁵⁷³ (Diario de campo, 02/12/2023)

Giraldo y Toro, al tratar de los saberes ambientales de los campesinos, pescadores, pastores e indígenas por todo el mundo, afirman que una de sus características principales es:

el afinamiento agudo de los sentidos para conocer las proporciones, los equilibrios y demás configuraciones de lo conveniente, así como la seguridad de todo aquello que se encuentra desproporcionado y no es apropiado para el lugar. Esta empatía ambiental ha sido cultivada a través de la relación directa con el lugar, por la cual los pueblos aprendieron el arte de sintonizar con los estados afectivos y las composiciones estéticas del mundo en el cual moran. Lo apasionante de retomar los saberes vernáculos es que ayudan a nutrir una ética ambiental de otro tipo, por su capacidad de enseñar el criterio de la moderación y la suficiencia, el balance correcto entre las acciones propias y las acciones de otros cuerpos, y la confianza estética de que algo marcha bien cuando se *ve bien*, cuando se *escucha bien*, cuando *huele bien* o cuando *sabe bien*. (Giraldo y Toro, 2020, p. 16)

Se ve así como en el *habitar* campesino se confunden, además de la propia actividad laboral, la construcción de los saberes que depende de la relación directa con la sensibilidad estética. Por otro lado, esta(s) *experiencia(s) estética(s)* vivenciadas en las visitas me hicieron reflexionar sobre un aspecto importante que me llevó a cuestionar la propia *colonialidad del ser* inscrita en mi subjetividad a través del proceso de socialización que vivencié desde la infancia. Este aspecto es la propia noción de *belleza* en el medio rural. Cuando visitaba las parcelas, aunque fuesen todas tan diversas entre sí como lo eran los campesinos, tenía la impresión personal de que había mucho más “desorden” o hasta alguna “suciedad”, impresión que luego se ponía en cuestionamiento. En general, los cultivos no estaban divididos y delimitados en formas geométricas cerradas; había maleza por todos lados, frutos y hojas en el suelo degenerando, gallinas

⁵⁷³ El comentario del campesino “agroforestero” Pedro Oliveira de Souza, del municipio de Barra do Turvo (ubicado en la frontera entre los estados de São Paulo y Paraná), recogido por Siddique et al. (2017, p. 40), tiene el mismo sentido: “Cada pessoa vai ter uma forma de fazer e ainda que seja numa mesma direção, ninguém vai fazer igual. A agrofloresta de cada um vai ser uma marca pessoal” [**Cada persona tendrá una forma única de hacerlo, y aunque vayan en la misma dirección, nadie lo hará de la misma manera. La “agroforesta” de cada uno será una marca personal**].

seltas, etc. Hice una nota en mi diario de campo sobre el tema después de la visita a la parcela de Benício en diciembre de 2023:

En un momento, comenté que para alguien como yo, la parcela parecía desordenada o desorganizada, y él me mostró una calabaza creciendo en medio de la vegetación al lado del chiquero para aprovechar las heces de los cerdos. (Diario de campo, en 02/12/2023)



Benício caminando en su parcela



Calabazas al lado del chiquero y de araucarias jóvenes

También tomé una nota recordando que relacionaba este tipo de “desorden” con los pequeños terrenos donde vivían trabajadores rurales pobres que he conocido a lo largo de mi historia, que también cultivaban huertos al lado de la casa y mantenían gallinas, etc. Aquellos trabajadores, en general, eran racializados (*caipiras*,

caboclos, mestizos y negros), y la asociación que inconscientemente hacía era que estarían en *otro tiempo*, retrasados en la *línea del progreso*. En las grandes fincas, por el contrario, los propietarios *avanzados* nunca mantenían gallinas o huertos cercanos a la casa principal, sino especialmente plantas “ornamentales”, cultivadas por sus empleados rurales en terrenos con formas delimitadas y geométricamente homogéneas⁵⁷⁴.

Adélia, que es asentada y agrónoma de la EPAGRI, comentó el tema y mostró cómo la hegemonía del patrón estético ha sido construida incluso como política pública institucional derivada de la revolución verde, llegando a los pequeños agricultores familiares:

cuando vino la extensión rural, esa institución rural tradicional la cual es la extensión en la que trabajo, en la década de los 70, la gente solía plantar varios canteros con diferentes cosas en los huertos. Luego vinieron los extensionistas sociales y mencionaron que el cantero debía estar elevado, que no podía tener ninguna maleza, que solo debías plantar zanahorias, solo tomates, solo eso, solo... Y así fue como surgió esa “cosa bonita”, “toda cuadradita”, ya sabes, esos huertos cuadrados y “bonitos”. Decían que el tipo que tenía varias cosas en el huerto, ese era “feo”. Que el cultivo limpio era bonito, ¿verdad? Y hoy sabemos que no es así. Cuanta más diversidad, mejor, ¿no?⁵⁷⁵ (Adélia)

El campesino André de Lapa comentó, a su vez, cómo los propios agricultores familiares están informados por este patrón estético hegemónico que asocia el mato/maleza⁵⁷⁶ a lo pobre/feo/atrasado e incluso a un *vagabundeo* contrario a la *ideología del trabajo*:

¿Es tanto que cuando empezamos, la gente decía, esta gente, esta gente se va a morir de hambre? Esta gente no va a poder producir. **Esta gente no quiere**

⁵⁷⁴ “More than commercial exchanges, the Plantationocene refers to the era when the pursuit of plantations dictates the orientations of public institutions, universities, state services, and even the tastes of consumers, as Sidney Mintz has shown, meaning it ordered how people live together and inhabit the Earth. The result is an aesthetics of repetition, a uniformity of what is planted, of ways of consuming, of dressing, and of thinking about the world” (Ferdinand, 2022, p. 46).

⁵⁷⁵ Original en portugués: “Quando veio a extensão rural, essa instituição rural tradicional, que é a extensão que eu trabalho, quando o pessoal, na década de 70 ali, eles plantavam vários canteiros de várias coisas nas hortas, daí veio os extensionistas sociais e citaram que o canteiro tinha que ser elevado, que não podia ter nenhum tipo de praga, que você tinha que plantar só cenoura, só tomate, só isso, só... E aí veio aquela coisa bonitinha, toda quadradinha, sabe aquela horta quadradinha, bonitinha? E que o cara que tinha várias coisas na horta, esse era feio. Que a lavoura limpa era bonita, né? E hoje a gente sabe que não. Quanto mais diversidade tiver, melhor, né?”

⁵⁷⁶ Es interesante notar que el término “maleza” en castellano está inserto en un cuadro semántico binario (malo/bueno) que no tiene correspondiente en portugués.

trabajar, esta gente es vaga. Esta gente quiere dejar que vuelva, que vuelva a ser mato, que vuelva a ser capoeira, ¿verdad? Y es todo lo contrario. Es todo lo contrario. (André)

El campesino Célio de Lapa tocó el tema con un toque de humor:

Si hubiera hablado contigo... y no con los intermediarios, los facilitadores... Te habría dicho. ¿Estás preparado para venir... ¿Quieres conocer mato? Sí, aquí. Aún bromeo que para llegar aquí tienes que apartar el mato, ¿verdad? (...) Y digo así, no puedo, no es justificar, pero ya no puedo producir nada sin mato.⁵⁷⁷ (Célio)

Una reflexión importante sobre este *habitar* se relaciona con la crianza de gallinas. Las gallinas criadas alrededor de las casas de los trabajadores rurales de mi infancia, que representaban un *retraso* inconscientemente vinculado al racismo, conferían una característica de casi "suciedad"⁵⁷⁸ a aquellos espacios. Sin embargo, han sido retomadas como símbolo de resistencia y autonomía por los campesinos entrevistados. La campesina Ivonilde, de Curitibanos, me comentó, en tono crítico, que algunos vecinos habían dejado "incluso de tener gallinas" y ahora compraban carne de pollo y huevos en el mercado⁵⁷⁹, como si eso fuera el colmo de la degradación del modo de vida

⁵⁷⁷ Original en portugués: "Se eu tivesse conversado contigo... E não com os intermediários, os facilitadores... Eu ia falar para você. Você está preparado para vir... Quer conhecer capim? É, aqui. Ainda brinco que para chegar aqui tem que arredar o capim, assim, né? (...) E eu digo assim, eu não consigo, não é justificar, mas eu não consigo mais produzir nada sem capim".

⁵⁷⁸ Nego Bispo en su último libro (Bispo dos Santos, 2023, p. 18) comenta sobre las gallinas en las casas de *quilombos* (los campesinos visitados no criaban gallinas dentro de las casas): "Fui criado numa casa de chão batido, onde andava descalço. As galinhas e os outros animais conviviam conosco dentro da casa. Quando uma galinha estercoava na casa de chão batido, a parte úmida do esterco, das fezes da galinha, era absorvida pela terra. Tirávamos a parte sólida e jogávamos no quintal para servir de adubo. Para o povo da cidade, isso é um horror. Pisar as fezes da galinha? Impossível! Tem que ter uma cerâmica bem lisinha para poder enxergar qualquer outra vida, qualquer outro vivente que estiver ali, para poder desinfetar e matar qualquer microorganismo. Matar até o que não se vê. Para andar descalço, é preciso desinfetar o chão: a cerâmica foi criada porque humanos não podem pisar a terra. Os caçados foram criados porque humanos não podem pisar a terra. Porque a terra é o anseio original" **[Fui criado en una casa de suelo batido, donde caminaba descalzo. Las gallinas y otros animales convivían con nosotros dentro de la casa. Cuando una gallina defecaba en el suelo batido, la parte húmeda del estiércol, de las heces de la gallina, era absorbida por la tierra. Quitábamos la parte sólida y la arrojábamos al patio para que sirviera de abono. Para la gente de la ciudad, esto es un horror. ¿Pisar las heces de la gallina? ¡Imposible! Tiene que haber una cerámica bien lisa para poder ver cualquier otra vida, cualquier otro ser que esté allí, para poder desinfectar y matar cualquier microorganismo. Matar incluso lo que no se ve. Para caminar descalzo, es necesario desinfectar el suelo: la cerámica fue creada porque los humanos no pueden pisar la tierra. Los zapatos fueron creados porque los humanos no pueden pisar la tierra. Porque la tierra es el anhelo original].**

⁵⁷⁹ Una situación similar ha ocurrido con otros animales. Adélia, técnica de la EPAGRI, habla sobre la dificultad de criar cerdos cuando se cultiva maíz transgénico: "Tem gente que não tem porco, porque daí,

campesino⁵⁸⁰. Las gallinas *caipiras*, que sirven de alimento (carne y huevos), a diferencia de los pollos de granja⁵⁸¹, desempeñan una función importante en el control de insectos y otros animales, sin necesidad de ser alimentadas con pienso industrializado.

Esta era la situación de un agricultor visitado en la región de Curitibanos, quien acababa de iniciar el proceso de transición y aún producía de forma convencional: no había huerto para el consumo familiar, ni gallinas en la parcela. El escenario se asemejaba a un desierto, con una casa en medio del monocultivo, sin árboles ni sombra. Durante la entrevista, me comentó que comprar gallinas para la crianza sería uno de los primeros pasos para comenzar la transición agroecológica.

Por otro lado, Camilo de Lapa también hizo comentarios humorísticos, mostrando que existen acepciones y sensibilidades contrahegemónicas sobre la *belleza* en la agroecología, ligadas fundamentalmente al *habitar*:

Así que, a veces bromeo con la gente que viene aquí, para hacer agroecología, lo primero que tienes que perder es el miedo y lo segundo perder la vergüenza, ¿no? Entras en una zona con mato, ¿verdad? ¿Qué van a decir? Un holgazán, un perezoso, en un terreno no cuidado... Eso está ahí, ¿no?⁵⁸² (Camilo)

Debe ser algo hermoso. Vivir en el campo tiene que ser bonito, tiene que ser agradable. Quien llega aquí debería disfrutar quedándose aquí, ¿no? (...) Hace poco llegó un profesor, venía de Cataluña. Es militante, ¿no? Llegó aquí, miró

se você tiver porco, você tem que ter o milho, aí o milho tem que estar no paiol, aí tem que ser um milho que não carunche, aí você planta milho transgênico e o milho transgênico caruncha demais. Então, é bem complexo isso, né?" **[Hay personas que no tienen cerdos, porque entonces, si tienes cerdos, tienes que tener maíz, y el maíz tiene que estar en el granero, y tiene que ser un maíz que no se pudra, y entonces plantas maíz transgénico y el maíz transgénico se pudre demasiado. Entonces, es bastante complejo, ¿no es así?]**

⁵⁸⁰ "Porque quando eu cheguei aqui. Na verdade aqui era... O pessoal assim... Tinha gente que não tinha nem galinha! Mas no dia de hoje eu não sei. Mas eles tão mudando. Já tem gente que tá querendo produzir orgânico" **[Porque cuando llegué aquí. En realidad, aquí era... La gente así... ¡Había gente que ni siquiera tenía gallinas! Pero hoy en día, no sé. Pero están cambiando. Ya hay gente que quiere producir orgánico].**

⁵⁸¹ El agricultor Marlos así explica: "As galinhas caipiras não precisa de ração, tem que ter o milho. O que precisa é o frango, esse de fora, pra vender pra granja. Daí se precisa, ele já vem diferenciado. A galinha caipira, não. Ela fica solta à vontade, você debulha o milho, joga pra ela" **[Las gallinas "caipiras" no necesitan pienso, solo necesitan maíz. Lo que necesita es el pollo, ese de afuera, para vender a la granja. Ya viene diferenciado. Pero la gallina "caipira" no. Ella anda suelta libremente, tú desgranar el maíz y se lo echas].**

⁵⁸² Original en portugués: "Então, eu até brinco muitas vezes com o pessoal que vem aqui, pra você fazer agroecologia, a primeira coisa tem que perder o medo, e a segunda perder a vergonha, né? Você entrou ali numa capoeirada, né? Que que vão dizer? Um vadio, um preguiçoso, num carpe, num... Tem isso, né?"

alrededor, comenzamos a hablar y de repente lo miré y el hombre estaba llorando. Emocionado.⁵⁸³ (Camilo)

De forma antagónica a las dimensiones de la vida ecosocial moderna, problematizadas a través de conceptos como el de *necropolítica* (Mbembe, 2019), *modo de vida imperial* (Brand y Wissen, 2021) y *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres, 2007), que se orientan como *pulsiones de muerte* (Giraldo y Toro, 2020), la agroecología tiene la potencialidad —aunque con muchas contradicciones— de *afirmar el deseo de vida* (Giraldo y Toro, 2020) requiriendo la estética como una condición fundamental para tejer una ética ambiental: “Los registros estéticos son (...) los que hacen sintonizar la experiencia sensitiva, los afectos y los pensamientos para saber lo que más le conviene al lugar, para entonar con los gustos de los seres sensibles del mundo” (Giraldo y Toro, 2020, p. 18).

Es importante resaltar que esta valorización de patrones estéticos y socioecológicos ha sido mediada, en cierta medida, institucionalmente. El discurso agroecológico, especialmente su validación a través de sellos y certificaciones, vincula estos aspectos con el consumo de una clase media blanca "alternativa" y la mudanza de jóvenes de clase media al campo —los “neorrurales”— para producir de forma orgánica. Esto ha permitido la valorización en el imaginario social regional de los saberes y modos de vida campesinos e indígenas. Sin embargo, rescatar técnicas y saberes aislados o fragmentados de pueblos originarios e insertarlos en un modo de vida moderno, colonial y capitalista —y en algunos casos neoliberal— es muy distinto de vivir o habitar realmente de otra manera, a través de una organización colectiva y propuestas políticas de autonomía basadas en la reciprocidad y la interdependencia.

Para esta discusión, también es necesario considerar que los territorios cultivados se encuentran en distintos grados de transición agroecológica y que las transformaciones son graduales y, a veces, contradictorias. De todos modos, las transiciones agroecológicas en los territorios investigados evidencian un intento de rescate del *habitar*, así como un cambio en el *modo de vida* (también en el *ser* y en el *saber*). Durante la investigación, percibí que cuanto más profundizados estaban los

⁵⁸³ Original en portugués: “Tem que ser um negócio bonito. Morar no campo tem que ser bonito, tem que ser gostoso. Quem chega aqui tem que gostar de ficar por aqui mesmo, né? (...) Há pouco tempo chegou um professor, ele veio da Catalunha. É militante, né? Chegou aqui, olhou, começamos a conversar, de repente olhei para ele e o homem estava chorando. Emocionou”.

campesinos en el proceso de transición, más incisivos eran sus discursos en este sentido. Una situación específica me interesó especialmente: el campesino y guardián de semillas Gilson, de Frei Rogério, y la campesina Jennifer junto a su familia eran productores que no comercializaban productos orgánicos certificados. Gilson, que no era asentado ni integrante del MST, ni siquiera tenía certificación orgánica de su finca. Sin embargo, cultivaba de forma agroecológica, sin agrotóxicos, casi sin insumos externos, utilizando técnicas de consorcios y sucesiones, con trabajo exclusivamente familiar y seleccionando semillas ancestrales y autónomas. Producía en la finca casi todo lo que la familia necesitaba para su alimentación, comercializando lo restante de forma directa con personas de la región con quienes mantenía contacto. Sentía orgullo por no contraer préstamos bancarios y por mantener una producción a pequeña escala, defendiendo incluso que la pequeña escala sería condición *sine qua non* para una mayor diversidad, fundadora de un habitar sensible, en contraposición a la lógica expansionista colonial/capitalista:

Este año no voy a plantar trigo, ya sembré altramuces, voy a hacer una fertilización verde. Necesito hacer esto cada 2, 3 años. Comienza con trigo en invierno, luego cosecha el trigo, luego siembra frijoles, luego siembra maíz dentro, como los estilos de los antiguos pueblos que plantaban sus plantas amigas, aprovechando la misma área, plantando juntas. Se puede plantar arroz en asociación con maíz, frijoles con maíz y otras culturas juntas en la misma área, **porque en un área pequeña puedes producir más que un solo cultivo.**⁵⁸⁴ (Gilson)

La experiencia junto a la familia de Jennifer ha sido similar. Al llegar a la parcela, que mantenía una placa con el nombre de “Rancho Feliz”⁵⁸⁵, me surgió la duda, tras iniciar la entrevista con sus padres y comprender que basaban su renta principalmente

⁵⁸⁴ Original en portugués: “Esse ano eu não vou plantar trigo, já plantei tremoça eu vou fazer uma adubação verde. Tenho necessidade de fazer isso cada 2, 3 anos. Começa com trigo no inverno, depois colhe o trigo, daí planta feijão, aí planta milho dentro, como os estilos dos povos antigos que plantavam as suas plantas amigas, aproveitando a mesma área, plantando junto. Como dá de plantar o arroz consorciado com o milho, o feijão com o milho e outras culturas juntos na mesma área, porque a área pequena tu consegue produzir mais do que uma cultura”.

⁵⁸⁵ El padre de Jennifer, Renato, me comentó que le gusta reunir a la gente en su casa, para un asado o algo similar, y, tras la entrevista, salí del territorio con la impresión de que aquel lugar era un sitio de gente feliz. Sin embargo, Rení también me habló de las dificultades que tuvieron para conseguir la tierra a través de la lucha social; de cómo llegaron a una tierra completamente degradada y con poco dinero; y de la dificultad de construir la casa y de ayudar a sustentar a la familia en los primeros años, lo cual requirió mucho trabajo duro.

en la venta de fresas no orgánicas, sobre si acaso habría habido algún error en la organización de las visitas por parte de la ELAA. Sin embargo, a lo largo de la entrevista y de la visita a la parcela, noté que la familia tenía allí una producción mucho “más agroecológica” que la de algunas otras familias o fincas formalmente certificadas. En realidad, lo que cambió fue mi propio entendimiento⁵⁸⁶. En primer lugar, porque la fresa, a diferencia de los monocultivos de soja y maíz, exige mucho trabajo manual y artesanal, lo cual era ejecutado en conjunto por Jennifer, su madre y su hermana. En segundo lugar, porque, además de las fresas, la familia contaba con una gran variedad de cultivos para consumo propio, cuidados por su padre en distintos huertos (incluyendo uno específico de plantas medicinales), así como árboles frutales, gallinas y cerdos. También habían recuperado la naciente de agua y construido embalses para la cría de peces. En tercer lugar, porque la administración de la producción, incluyendo la gestión financiera, era llevada a cabo por las mujeres. Durante la entrevista, tuve la impresión de que las mujeres en la casa mantenían una relación de igualdad o mayor protagonismo en comparación con el padre o marido, lo que se diferenciaba de la mayoría de los agricultores de la región. En otras entrevistas, algunas mujeres habían preferido evitar ciertos temas o dejarlos para que el hombre de la casa contestara. En este contexto, Jennifer afirmó:

Aquí en casa, tenemos un consenso de que lo orgánico es un modo de producción. Pero la agroecología va más allá de eso, porque el modo de producción orgánico se centra más en el factor económico. Y la agroecología no. Ella influye en tu bienestar en casa, en la calidad de vida, en el tiempo que

⁵⁸⁶ Experimenté aquí algo similar a lo que vivenció Muraca (2015, p. 100) en su investigación etnográfica con campesinas de Santa Catarina, lo que pone de manifiesto la importancia del trabajo de campo (y de haber visitado las parcelas) para la investigación: “Houve uma transformação significativa nos estados de ânimo desapontados e julgadores, que experimentava no começo do processo, ao aprender que na unidade de produção não se praticava a agroecologia. Este amadurecimento nas minhas atitudes não se baseava exclusivamente em um conhecimento intelectual das dificuldades da transição da agricultura convencional para a agroecologia, que eu poderia ter adquirido através da leitura de livros. Este amadurecimento nascia de minha experiência dessa dificuldade, de uma compreensão mais complexa que tinha se alimentado do meu estar com as militantes do movimento, mesmo nos momentos aparentemente mais banais do cotidiano” [**Hubo una transformación significativa en los estados de ánimo desilusionados y críticos que experimentaba al inicio del proceso, al descubrir que en la unidad de producción no se practicaba la agroecología. Este cambio en mis actitudes no se basaba únicamente en un conocimiento intelectual de las dificultades de la transición de la agricultura convencional a la agroecología, el cual podría haber adquirido a través de la lectura de libros. Este cambio surgía de mi experiencia con esas dificultades, de una comprensión más profunda que se nutría de mi convivencia con las activistas del movimiento, incluso en los momentos aparentemente más cotidianos del día a día**].

tienes, en la salud, tanto mental como física. También pensamos en las relaciones entre las personas.⁵⁸⁷ (Jennifer)



Huerto comestible de la familia de Jennifer



Huerto medicinal de la familia de Jennifer

En la misma dirección, los siguientes fragmentos de las entrevistas con los campesinos Fabiana y Guilherme de Curitiba nos pueden sintetizar de manera muy ilustrativa en qué consiste el *habitar* agroecológico, al afirmar que no existe un lugar mejor o peor para cultivar, pues lo que se cultiva es la propia vida. Se convive y se *adapta*, pero no se conquista:

⁵⁸⁷ Original en portugués: “A gente aqui em casa tem um consenso que o orgânico é um modo de produção. Mas a agroecologia vai além disso, porque o modo de produção orgânico visa mais o fator econômico. E a agroecologia não. Ela vai influenciar no seu bem-estar de casa, qualidade de vida, no tempo que você tem, na saúde, mental, física. Também a gente vai pensar nas relações entre as pessoas”.

Y así, lo que nosotros nos proponíamos hacer también era diferente, tanto en la forma en que lo hacía mi padre como en la forma en que lo hacía mi madre, fuimos evaluando y seguimos haciéndolo. Es un proceso constante de ver qué se adapta al entorno y a lo que nosotros nos adaptamos a cultivar también.⁵⁸⁸ (Fabiana)

No hay una región mala para practicar la agroecología, porque la agroecología presume precisamente de ser la forma en que el ser humano se adaptará al lugar sin destruirlo. Entonces, donde sea que te encuentres, habrá una buena manera de practicar la agroecología, porque la agroecología es eso, es adaptación, adaptación del entorno para satisfacer las necesidades del ser humano, pero también adaptación del ser humano para sobrevivir con lo que el entorno proporciona. Así que es un intercambio entre estos dos agentes, que en realidad son innumerables, estoy simplificando, pero dentro de la agroecología tendríamos que vernos en igualdad de condiciones con todos los seres del entorno.⁵⁸⁹ (Guilherme)

Esta adaptación a la que se refieren implica, por tanto, la forma en que las personas campesinas se insertan en la trama local de la vida, como parte del ecosistema, en una interdependencia y eco-dependencia que no se fundamenta, al menos no únicamente, en la lógica de acumulación de capital y su racionalidad específica. Algunos pueden concebir este otro *horizonte histórico de sentido* como el *buen vivir*, *bien vivir* o *vivir bien* (Quijano, 2011), pero Marta, de Lapa, lo resume simplemente como un “(...) proyecto de vida. Cualquiera que quiera sumarse a este proyecto tendrá una vida mejor... Una vida de verdad”⁵⁹⁰. Por lo tanto, la posibilidad de criar a los niños de manera saludable en los territorios se presenta como un parámetro importante de la “coexistencia” de una “vida de verdad” en cada localidad.

⁵⁸⁸ Original en portugués: “E aí, como que a gente se propunha a fazer também era diferente, tanto da forma como o meu pai e diferente da forma como a minha mãe fazia também, a gente foi avaliando e segue fazendo isso. É um processo constante de ver o que se adapta ao ambiente e o que nós nos adaptamos a cultivar também”.

⁵⁸⁹ Original en portugués: “Não tem região ruim para fazer agroecologia, porque a agroecologia ela presume justamente a forma que o ser humano vai construir para se adaptar ao lugar, sem destruir o lugar. Então, onde você estiver vai ter uma boa forma de fazer agroecologia, porque agroecologia é isso, é adaptação, adaptação do ambiente para servir as necessidades do ser humano, mas adaptação do ser humano a sobreviver com o que o ambiente fornece. Então, é uma troca entre esses dois agentes, que na verdade são inúmeros agentes, estou simplificando, mas dentro da agroecologia a gente teria que se enxergar de igual para igual com todos os seres do ambiente”.

⁵⁹⁰ Original en portugués: “(...) projeto de vida. Quem quiser entrar dentro desse projeto vai ter uma vida mais... Vida de fato”.

Uso el término “coexistencia” porque, como se ha verificado, las transiciones agroecológicas en los territorios visitados se fundamentan en la expansión de la diversidad y, por ende, en una “co-construcción” de “mundos” en cada parcela que había sido degradada durante décadas, e incluso siglos, como *zonas de sacrificio* y *espacios de no-ser*. El campesino André, de Lapa, me contó un episodio ocurrido con sus nietos en la parcela, donde uno de los pequeños se refiere a ella como si fuera el mundo. El hecho de que lo recordara y le pareciera importante decirlo (*sentipensar*) revela un poco de qué trata este *habitar sensible*, el *modo de vida* en el territorio que ha resonado en mi escucha y en mi escritura personal. El comentario del niño a su abuelo en el territorio agroecológico refleja lo que ha planteado Giraldo:

Tomé al niño, ese ahí, ¿verdad? Él dijo “abuelo, toma a Lucas y llévalo afuera para que conozca el mundo”. Voy a mostrarle el mundo. Llévalo afuera. Mira, con cinco años, ¿qué significa eso? Dicen algunas cosas muy... Nosotros perdemos, ¿verdad?, esa apertura...⁵⁹¹ (André)

El comentario del niño a su abuelo en el territorio agroecológico refleja lo que ha planteado Giraldo:

La chacra, la parcela o la milpa para el agricultor no es espacio equiparable al resto de los lugares. Es el “aquí” desde el cual se construye “un mundo”. Es territorio en el que se dialoga con el sinfín de fuerzas vitales con las cuales co-existe. Es tierra arada que se ha vuelto cualitativamente diferente a la tierra colindante: un asentamiento consagrado por medio del trabajo. No es espacio homogéneo, desacralizado o profano (Eliade, 1981) como el de la producción fabril de alimentos. Es el lugar delimitado por el afecto construido durante las faenas de labranza. Tierra trascendente. Sitio desde el cual se rinde culto a las interconexiones de la vida. (Giraldo, 2013, p. 103)

6.4. “Cuando el campesino ve, hace fe”

⁵⁹¹ Original en portugués: “Peguei o nenê assim, esse ali, né? Falou, vô, pega o Lucas e leva pra fora pra ele conhecer o mundo. Pô, vou mostrar o mundo pra ele. Conhecer o mundo. Leva fora. Olha, cara, com cinco anos, cara, o que quer dizer isso, cara? Eles falam umas coisas muito... A gente perde, né, essa abertura....”.

*Con experiencias que realmente nos convenzan a partir de nuestra mirada, de nuestro hacer, de nuestro sentir.*⁵⁹² (Mestre Joelson Ferreira)

*Ellos tenían el curso y yo estaba allí junto. Y no recibía el diploma, ¿verdad? Solo un certificado de participación. Pero estuve allí, lo importante es lo que aprendiste. No es el papel. Y empecé a ponerlo en práctica. Y funciona.*⁵⁹³ (Ivonilde, campesina en Curitiba)

El conocimiento no es una ganancia, o al menos no es “mi” ganancia, ni es “mi” redención, sino la redención de lo “distinto”. El conocimiento es amor. La mirada amorosa, el conocimiento al que el amor guía redime a la flor de su carencia ontológica. El jardín es, por tanto, un lugar de redención. (Han, 2019)

En este apartado, sistematizo algunas de las aportaciones de la investigación para elucidar cómo se está articulando pedagógicamente la transformación en el *modo de vida* y de *habitar* sugerido en las transiciones agroecológicas en los territorios investigados, a partir de los análisis de los propios campesinos. En este sentido, debatimos cómo se ha promovido el “rescate de saberes” —característica omnipresente de los discursos agroecológicos— concretamente en los territorios, y cuáles son los obstáculos y contradicciones verificadas en el proceso.

Como hemos visto, la agricultura convencional, además de tener como resultado la destrucción ambiental —*ecocidio*— que, a su vez, transforma territorios *habitables* en espacios *hostiles a la vida*, se constituye a través de un *epistemicidio*: la destrucción de *saberes* de los pueblos campesinos e indígenas. Federici afirma que la destrucción de estos saberes no es solo un requisito para la transformación de la matriz agrícola, sino para la propia constitución y reproducción del capitalismo:

Indeed, parallel to the history of capitalist technological innovation we could write a history of the disaccumulation of our precapitalist knowledges and capacities, which is the premise on which capitalism has built the exploitation of our labor. The capacity to read the elements, to discover the medical properties of plants and flowers, to gain sustenance from the earth, to live in

⁵⁹² Original en portugués: “Com experiências que façam realmente a gente se convencer a partir do nosso olhar, do nosso fazer, do nosso sentir” (Ferreira, 2020, p. 8).

⁵⁹³ Original en portugués: “Eles tinham o curso e eu estava lá junto. E não ganhava o diploma, né? De participação. Mas eu estava lá, o que importa é o que você aprendeu. Não é o papel. E já fui praticando. E foi dando certo”.

woods and forests, to be guided by the stars and winds on the roads and the seas was and remains a source of ‘autonomy’ that had to be destroyed. The development of capitalist industrial technology has been built on that loss and has amplified it. (Federici, 2019, P. 218)

Como también hemos visto, esta destrucción de saberes campesinos e indígenas se ha acentuado con la revolución verde, posibilitando que en el campo se crease un gobierno *científico* de orientación *taylorista* sobre los cuerpos y la producción (Timmermann y Félix, 2015); una fuerza de trabajo fuertemente dependiente de insumos externos crecientemente controlados por un pequeño número de corporaciones; una creciente población de trabajadores descualificados y asalariados; y una devaluación también creciente del reconocimiento social respecto al trabajo en el campo, desincentivando a los jóvenes campesinos (Timmermann y Félix, 2015). Estos procesos sociales iniciados con la revolución verde, por otro lado, han durado décadas, y la pérdida de saberes campesinos ha sido drástica. Entre los agricultores entrevistados, pocos preservaban conocimientos ancestrales sobre el modo de cultivo y el *modo de vida* campesina en los territorios. Al contrario, solían replicar las prácticas de la agricultura convencional tras ser asentados en el territorio⁵⁹⁴. Clóvis, campesino de la región de Curitiba, así lo afirmó:

El tipo hoy no tiene edad. Tiene unos cincuenta y pico de años. Siempre ha vivido en el veneno, en lo convencional, trabajando como peón en las fincas, nunca ha tenido su propio pedazo de tierra. Él coge ese pedazo de tierra y lo primero que hace es multiplicar lo que aprendió. Aprendió a trabajar con

⁵⁹⁴ Al contrario, un campesinado fuerte facilita muchos los procesos de transición agroecológica, como ha observado Santiago Muiño sobre el caso cubano: “En otro ámbito relacionado con la agroecología, Cuba revela al mundo, y a sus propias concepciones desarrollistas, **la importancia social de un universo campesino vivo y culturalmente pujante**, cuyo potencial no es solo productivo, también es científico. El campesinado es una fuente de conocimiento tradicional de primera magnitud en un contexto de transición sistémica que implica también una reconfiguración de nuestras epistemologías. Y programas como el PIAL cubano arrojan luz sobre de qué manera puede la academia coordinarse con el campesinado en una relación de igualdad, como dos socios colaborativos. Esta alianza es imprescindible para sistematizar los nuevos saberes (un nuevo proceso de cognición metabólica, de signo orgánico) que han de sustituir a los viejos paradigmas mecanicistas, como el que desplegó la revolución verde, y hoy pretende hacer vencer la ofensiva biotecnológica de los Organismos Genéticamente Modificados” (Santiago Muiño, 2015, p. 813).

veneno, así que es lo que va a hacer. Va a trabajar con veneno.⁵⁹⁵ (Clóvis en entrevista en Curitiba)

Benício, quien atribuía su afecto (“agarramos amor”) por el campo y por la agricultura al recuerdo infantil de la vida con su padre en el campo⁵⁹⁶, comentó que, antes de ser asentado, había trabajado durante décadas como asalariado en fincas de la región de Lapa, y relaciona expresamente el *epistemicidio* que aquí trato a las relaciones de trabajo asalariado, distintas en sí de aquellas relaciones vinculadas al modo de vida campesino o *caboclo*:

Porque allí afuera hacía lo que el patrón mandaba, ¿no? Sí. Entonces allí, como se dice, no tenía experiencia en sentarse a discutir de la familia, ¿no? Percutir. Ver lo que estaba pasando con las plantas, qué se podía hacer para las plantas, afuera no tenía. **Aquí venía listo solo para coger y aplicar, ¿no?** Y hasta hoy es así, alguien tiene un problema... Apareció, no sé, por allá apareció una nueva cigarrilla que atacó todo...⁵⁹⁷ (Benício)

Adélia, que además de ser asentada es técnica de la EPAGRI, habla de la dificultad de algunos trabajadores rurales asentados que se dedicaban anteriormente a la extracción de yerba mate para cultivar en la parcela recibida:

Ellos trabajaban en la siega de hierba mate en el monte. Y cuando llegaban a los lotes allí, recuerdo que no sabían... Había gente que no sabía cómo manejar una azada para trabajar. Y así, por ejemplo, fueron asentados en la reforma agraria, tuvieron acceso a un lote, pero no sabían. Lo básico, no era culpa de ellos, es porque no sabían administrarse, entonces siempre trabajaban como

⁵⁹⁵ Original en portugués: “O cara hoje não tem a idade. Tem cinquenta e poucos anos. Sempre viveu no veneno, no convencional trabalhando de peão nas fazendas, ele nunca teve esse pedaço de terra. Ele pega o pedaço de terra e a primeira coisa que ele vai fazer é multiplicar aquilo que ele aprendeu. Ele aprendeu a trabalhar com o veneno, então é o que ele vai fazer. Ele vai trabalhar com o veneno”.

⁵⁹⁶ “Comecei a trabalhar com 5 anos. 5 anos. Meu pai ia me levar, arrumava um caminho depois, assim. Eu caminhava um pouco, outro pouco de verdinha e me levava pra roça. Mas foi bom que a gente agarrou amor. Eu tenho amor pela natureza, meu Deus, só Deus que sabe. Quando eu olho, eu sigo tudo isso que tá aí, que foi a gente que perguntou foi a gente que cultivou pra pra ter vida, né?” **[Comencé a trabajar a los 5 años. 5 años. Mi padre solía llevarme, encontraba un camino después, así. Caminaba un poco, otro poco entre las plantitas y me llevaba al campo. Pero fue bueno, porque agarramos amor. Tengo amor por la naturaleza, mi Dios, solo Dios sabe. Cuando miro, sigo todo eso que está ahí, que nosotros preguntamos, que nosotros cultivamos para tener vida, ¿no?]** (Benício).

⁵⁹⁷ Original en portugués: “Porque lá fora fazia aquilo que o patrão mandava, né? Uhum. Então ali, como diz, não tinha experiência de sentar para discutir de família, né? Percurar. Ver o que estava acontecendo com as pranta, o que podia fazer para as pranta, lá fora não tinha. Aqui lá vinha pronta só pegar e aplicar, né? E até hoje é assim, alguém está tendo um problema... Apareceu, sei lá, nessas banda apareceu uma cigarrinha nova lá que atacou tudo...”.

peones. Entonces, el tipo llegaba allí y el patrón decía: "Tienes que ir, tienes que ir allí y cortar esa hierba mate y traerla para mí". Entonces, lo que percibí en la reforma agraria, que no está directamente relacionado con la agroecología, es que **necesitaba que alguien le dijera lo que tenía que hacer**.⁵⁹⁸ (Adélia durante grupo focal en Curitiba)

Los agricultores de la agricultura convencional, por tanto, alejados de sus saberes tradicionales, se han convertido en trabajadores descualificados (y al mismo tiempo *disciplinados*). Tomando el concepto de Giraldo (2013) de *Agri-cultura*, siquiera podrían ser considerados *Agri-cultores*. Han sido sometidos a un proceso de *alienación* que busca constantemente reducirlos a mera mano de obra explotada 'científicamente' para la acumulación de capital, al mismo tiempo que también se reduce la naturaleza no-humana a simples objetos explotables (mercancías). La campesina Joaquina así afirmó:

Tengo la impresión de que el agricultor convencional, prácticamente, no conoce la tierra, ¿verdad? No tiene por qué saber. Para hacer agricultura, hay que conocer mucho. Hay que saber. Eso es lo que tengo que saber. ¿Cómo puedo decirlo? Observar, analizar, ¿verdad? Y muchas veces eso es lo que acaba... Muchas personas tratan la tierra como si fuera... **Como si no tuviera vida, ¿verdad?** En realidad, tiene vida, ¿verdad? Hay seres que están ahí, ¿verdad? Entonces solo lo ven como un negocio, ¿verdad?⁵⁹⁹ (Joaquina)

Por tanto, estos relatos muestran cómo un gran número de conocimientos y prácticas han quedado dispersos entre pocas familias campesinas. En este escenario de pérdida por parte de los campesinos y sus descendientes de los *saberes* que les permitían la coexistencia en equilibrio con la naturaleza no-humana, se hace necesario, como primer paso para iniciar un proceso metodológico del tipo *campesino a campesino*, rescatar los conocimientos y prácticas ancestrales, es decir, "descolonizar el conocimiento local"

⁵⁹⁸ Original: "Eles trabalhavam no corte da erva no mato. E quando eles chegavam nos lotes lá, a gente lembra, eles não sabiam... Tinha gente que não sabia pegar uma enxada para trabalhar. E aí, tipo assim, eles foram assentados na reforma agrária, tiveram acesso a um lote, mas não sabiam. O básico, não era culpa deles, é porque eles não se sabiam administrar, então eles sempre trabalhavam de peão. Então o cara chegava lá e o patrão dizia "você vai ter que ir, você tem que ir lá e cortar essa erva mata e trazer para mim". Então, o que eu percebi na reforma agrária, que não é diretamente na questão da agroecologia, é que ele precisava que alguém dissesse o que ele tinha que fazer".

⁵⁹⁹ Original en portugués: "Eu tenho a impressão que o agricultor convencional, ele praticamente não conhece a terra, né? Não tem o que saber. Pra fazer agricultura, tem que conhecer muito. Tem que saber. É isso que eu tenho que saber. Como é que eu posso dizer assim? Observar, analisar, né? E isso que muitas vezes acaba... Muitas pessoas tratando a terra como se fosse... Que não tem vida, né? Na verdade tem vida, né? Tem os seres que estão ali, né? Então só vê como um negócio, né?".

(Fernandes et al., 2021). En concreto, esto significa realizar un proceso de identificación de las familias que aún poseen estos conocimientos, sistematizando y socializando en el proceso con la comunidad involucrada (Fernandes et al., 2021). En los territorios visitados, se observa que esta sistematización de conocimientos ancestrales no se había producido acudiendo a los saberes de las familias locales, por lo menos de modo riguroso. Más bien, estos saberes han sido transmitidos/construidos principalmente a través de la visita de los asentados a otros territorios agroecológicos, de cursos sobre agroecología y de las redes de campesinos locales (Red Ecovida, cooperativas, etc.). Como excepción, el campesino Guilherme se sintió afortunado por haber recibido algunos conocimientos directamente de sus ancestros directos. Sin embargo, afirmó también que estos conocimientos no serían suficientes para la práctica específica de agroforestería en la región del altiplano catarinense:

En nuestro caso, por ejemplo, tuvimos mucha suerte de que mi abuelo me dejara muchas enseñanzas sobre cosas importantes. El abuelo de Fabiana todavía está vivo aquí, y su abuela también tiene mucho conocimiento que nos transmitieron, al igual que el padre y la madre de Fabiana, así que tuvimos acceso a personas que quizás, por suerte, conservaron ese conocimiento ancestral. Sin embargo, muchas personas que piensan en comenzar con la agroecología a veces no tienen acceso a este conocimiento más antiguo, lo cual es muy importante porque podemos descubrir todo de nuevo, pero lleva mucho más tiempo, como en el caso de la agroforestería. La idea de la agroforestería en el Altiplano Serrano... Es una idea que se difundió mucho en Bahía, en el Cerrado, y cuando la trajimos aquí, parecía que no se adaptaba, pero entonces fuimos construyendo otro camino relacionado con nuestra región. **Pero si tuviéramos acceso al conocimiento de los indígenas, de los caboclos que, por supuesto, practicaban este tipo de sistema... Ya tendríamos mucho conocimiento más tangible para comenzar el proceso.**⁶⁰⁰ (Guilherme)

⁶⁰⁰ Original en portugués: “no nosso caso, por exemplo a gente teve muita sorte que o meu avô me deixou muitas recordações de coisas importantes. O avô da Fabiana ainda vivo aqui e a avó dela também tem muito conhecimento que nos passaram e o pai da Fabiana também e a mãe da Fabiana também, então a gente teve acesso ainda a pessoas que talvez por sorte tal guardaram, mas é muita gente que pensa em começar com agroecologia e às vezes não tem acesso a esse conhecimento mais ancestral e isso é muito importante porque a gente pode descobrir tudo é novo, mas é bem mais demorado como é o caso de fazer a agrofloreza, essa ideia da agrofloreza no Planalto Serrano... É uma ideia que veio muito difundida na Bahia, no Cerrado e quando a gente trouxe pra cá a ideia, ela não parecia não se adaptar, mas aí a

Como he afirmado, el caso de Guilherme es una excepción. La gran mayoría de los agricultores necesitó construir el conocimiento para la transición agroecológica a través de cursos⁶⁰¹ y, en especial, de visitas a otros campesinos. Las visitas/intercambios suelen tener un gran e inmediato impacto sobre las representaciones de los visitantes, demostrando la fuerza del lema título del apartado (“cuando un campesino ve, hace fe”), uno de los lemas principales de la metodología *campesino a campesino*. Este impacto socializador de las experiencias con cursos o visitas a otros asentamientos es lo que se observa en los siguientes relatos (que también muestran la importancia de los movimientos sociales en tanto agentes organizadores de los intercambios y cursos):

Por eso **es necesario tener buenos ejemplos**. Porque a veces tenemos casos que no son tan exitosos. Entonces, el joven no querrá quedarse o continuar haciendo eso. Ahora, desde el momento en que tienes ejemplos en la práctica sucediendo, que funcionan, que tienen retorno, ahí creo que puedes tener un impacto pero un papel más importante.⁶⁰² (Bárbara en entrevista en Curitiba)

También en Rio Grande do Sul. También tienen allá. Estuvimos una semana allí. Queríamos ser certificados. Buscando conocimiento. El mayor productor de arroz orgánico está en Rio Grande do Sul. Producen leche. Allí tienen un montón, una infinidad incluso de huertos, huertos orgánicos. **Fui allí. Volví encantada. Llena de ideas**. Fue un grupo de mujeres. Tomé un autobús. Fue un autobús lleno de mujeres. Regresamos de allí. Con mil y una idea. Fue ahí donde comencé. Me uní al grupo de Ecovida, el Pingo d'Água⁶⁰³. (Ivonilde en entrevistas en la región de Curitiba)

gente foi construindo um outro caminho relacionado com a nossa região, mas se a gente já tivesse acesso aos conhecimentos dos indígenas, dos caboclos, é claro que eles praticavam esse tipo de sistema... Já teria muito conhecimento mais palpável pra se iniciar o processo”.

⁶⁰¹ Guilherme y Fabiana, en realidad, me han confesado que la participación en un curso sobre agroecología les ofreció una motivación inicial para volver al campo y cultivar de forma agroecológica.

⁶⁰² Original en portugués: “Mas por isso que tem que ter bons exemplos. Porque às vezes a gente tem casos que não são tão bem sucedidos. Então o jovem não vai querer ficar ou continuar fazendo aquilo. Agora, a partir do momento que você tem exemplos na prática acontecendo, que dá certo, que tem retorno, aí eu acho que você consegue ter um apelo mas um papel maior”.

⁶⁰³ Original en portugués: “Também no Rio Grande do Sul. Também tem lá. Nós ficamos uma semana lá. Quando queria ser certificado. Buscando conhecimento. Que o maior produtor de arroz orgânico é no Rio Grande do Sul. Eles produzem leite. Lá eles tem um monte, uma infinidade até de pomares, pomares orgânicos. Eu fui pra lá. Eu vim de lá encantada. Cheia de ideia. Foi um grupo de mulheres. Peguei um ônibus. Foi um ônibus de mulheres lotado. A gente veio de lá. Com mil e uma ideia. Daí foi aonde eu comecei. Entrei no grupo da Ecovida, o Pingo da Água”.

Lo que he hecho es buscar información. Y ponerme manos a la obra. Así que vivo en *YouTube*. Buscando cómo se hace la agroforestería. En el lugar, cómo lo están haciendo. Fui a visitar. Fui a Lapa. Que es un área de ciento ocho familias. Todos trabajaron al principio del asentamiento con agroforestería. Así que fui tres veces allí. Y volví a casa motivado, porque digo que la formación te ayuda a aclarar un poco. A veces es chocar y no ir a ningún lado. Pero así, abre este campo para que puedas hacerlo. Entonces vine y empecé a hacerlo. Lentamente. Ya avanzando un poco. La idea que tenemos crece.⁶⁰⁴ (Alberto en entrevista en la región de Curitiba)

Por otra parte, la continuación y profundización de los campesinos en las transiciones agroecológicas —que supone dificultades, contradicciones y regresos a la agricultura convencional por parte del campesinado local, como hemos visto— se ha realizado en permanente diálogo, nuevas visitas e intercambios de experiencias con otros campesinos, especialmente en los ámbitos de los grupos de certificación de la Red Ecovida, del MST, de las cooperativas y de la ELAA⁶⁰⁵, en el caso del asentamiento Contestado en Lapa. Esta (re)construcción de saberes, en la agroecología local, no solo se realiza en un proceso donde el *hacer* y el *saber* expresamente se realizan de forma no disociada⁶⁰⁶, sino también se entretajan con la propia transformación del *modo de ser* de los campesinos, lo que incluye, por supuesto, las perspectivas políticas y cosmovisiones

⁶⁰⁴ Original en portugués: “O que eu tenho é buscado informações. E fazendo. Então eu vivo no Youtube. Buscando pesquisar como que é feito a agrofloresta. Ao lugar, como que eles estão fazendo. Eu fui visitar. Fui na Lapa. Que é uma área de cento e oito famílias. Todos trabalharam no início do assentamento com agrofloresta. Então eu fui três vezes lá. E aí voltei para casa motivado, porque eu digo que a formação ela ajuda você a clarear um pouco. Às vezes é dar cabeçada e não ir a lugar nenhum. Mas assim, ela abre esse campo para você fazer. Aí eu vim e comecei a fazer. Devagarzinho. Já avançando um pouco. A ideia que a gente tem aumenta”.

⁶⁰⁵ La propia educación formal de estudiantes en la ELAA se realiza a través de una metodología de alternancia, donde los estudiantes pasan mitad del tiempo en la escuela, y en la otra mitad vuelven a sus comunidades para la práctica. La campesina Débora, una de las coordinadoras de la ELAA, me ha explicado de este modo: “eles estudam algumas questões aqui e vão para a base testar lá algumas coisas para ver como que é o recebimento da base para ver se futuramente consigam implementar essa questão agroecológica na base” [Ellos estudian algunos temas aquí y luego van a la base para probar algunas cosas y ver cómo la base las recibe, para determinar si en el futuro podrán implementar esta cuestión agroecológica en la base]. Este tipo de metodología, existente en otros casos, “respeto la identidad de los y las campesinos/as, habitantes de comunidades cuyanas, además de fortalecer y legitimar sus saberes para evitar el desarraigo” (Soto, 2019, p. 118). También pueden actuar como espacios de producción de relaciones de reconciliación con su pasado, su herencia, su cultura, proveyéndoles de herramientas cognitivas con las que representar su realidad de otra manera.

⁶⁰⁶ Para Maturana y Varela todo conocer es un hacer (2003).

de los agricultores⁶⁰⁷.. Esta disponibilidad para el cambio subjetivo aparece incluso como precondition necesaria para la transición agroecológica. Clóvis, en su análisis, parece explicar la expresión utilizada por Alberto anteriormente expuesta (“la idea que tenemos crece”):

La primera cosa que el ser humano tiene que cambiar es la mentalidad para producir agroecología. La primera cosa que tiene que cambiar es la mentalidad. Tienes que ser consciente de la diferencia entre uno y otro. Y eso va sucediendo con el tiempo. Desafortunadamente, no se aprende esto en nuestras escuelas. Hoy en día, lo que más quizás enseña estos cambios son los movimientos sociales, las ONG, las organizaciones fuera de la escuela. (...) Esta cuestión de la pasión por la agroecología viene después. De verdad, todo proviene de tu interior, después de que comienzas a cambiar tu conciencia, a conocer la naturaleza... Todo está interconectado. La transformación de los alimentos, de las cosas, todo se transforma. Comienzas a disfrutar y es entonces cuando surge la pasión.⁶⁰⁸ (Clóvis en entrevista en la región de Curitiba)

Esta transformación subjetiva e ideológica, denominada por Clóvis “cambio de mentalidad”, tiene, por tanto, gran importancia en los procesos sociales de transición agroecológica, especialmente cuando se tiene en cuenta que el modelo convencional de agricultura derivado de la *plantation* (con todos sus incontables brazos ideológicos descritos anteriormente) tiene profundas raíces dentro del propio campesinado. El aprendizaje, que suele partir de un discurso que se contrapone al *agronegocio*⁶⁰⁹, se articula así con un cambio subjetivo resultante de la percepción del

⁶⁰⁷ Blesh y Wolf (2014, p. 8) señalan que: “Transitioning to new management systems also involves internal, cognitive changes—such as thinking differently about the farm and farming”.

⁶⁰⁸ Original en portugués: “A primeira coisa que o ser humano tem que mudar é a cabeça para produzir agroecologia. A primeira coisa que tem que mudar é a cabeça. Você tem que ter consciência da diferença de um para o outro. E isso vai acontecendo com o tempo. Infelizmente não é nas nossas escolas que se aprende isso. Hoje o que mais ensina talvez essas mudanças são os movimentos sociais, são as ONGs, são as organizações fora da escola. (...) Essa questão da paixão pela agroecologia vem depois. você de verdade. tudo vem lá da tua cabeça, depois que você começa a mudança da tua consciência, você conhecer a natureza, ... Tudo é interligado. a transmutação dos alimentos, das coisas, tudo se transforma. você vai gostando e aí que vem a paixão”.

⁶⁰⁹ Por tanto, la condición para aprender es, en algún sentido, desaprender. “**Partir de una crítica a la agricultura convencional constituye un elemento central para la agroecología.** El discurso de los actores vinculados al manejo de los recursos naturales es desvelado por la agroecología a través de ‘técnicas cualitativas’, para mostrar la dimensión sociocultural de los procesos productivos; así como la necesidad de su incorporación, a través de ‘técnicas participativas’, para obtener un manejo ecológico de los recursos naturales. La ‘cualificación’ de los discursos y su ‘incorporación participativa’ al manejo es algo

sujeto agricultor como agente político transformador —y *resistente*—, y, por lo tanto, portador de *agencia*⁶¹⁰. Los procesos de aprendizaje y de construcción de conocimiento en las transiciones agroecológicas dentro de los asentamientos pudieron encajarse dentro de un marco teórico referencial más amplio que incluye las matrices pedagógico-políticas y político-pedagógicas de orientación, sobre todo *freireanas* ya construidas por el MST y otros movimientos sociales campesinos latinoamericanos desde hace décadas. Este pensamiento pedagógico “parte de los saberes de los sujetos, valorándolos y problematizándolos, para construir desde allí nuevos saberes y generar con ellos una nueva cultura que, además, es práctica y transformadora”⁶¹¹ (Guelman y Palumbo, 2015, p. 53). La agroecología, en realidad, parece completar el ciclo de una educación *descolonizadora* en el campo⁶¹², permitiendo que muchos de los supuestos de los procesos productivos de la agricultura convencional (de *poder*, *saber* y de *ser*) pudiesen ser desnaturalizados y la propia técnica puesta como objeto de crítica. Por ello, muchos historiadores de la agroecología sitúan la *praxis* de los movimientos sociales campesinos de Abya Yala como la génesis histórica de la agroecología, como hemos visto anteriormente. Guelman y Palumbo así concluyen:

que se mueve entre esta perspectiva y la de transformación social (que consideraremos a continuación); mediante técnicas desarrolladas desde el nivel de predio o explotación agrícola (historia predial y desarrollo participativo de tecnologías en finca) hasta el nivel de comunidad local (diagnósticos rurales participativos)” (Sevilla Guzmán, 2011, p. 19).

⁶¹⁰ Los discursos agroecológicos cuando exitosos suelen entretenerse con distintos aspectos de la vida social local: “Um discurso motivador e mobilizador é necessário para animar as famílias camponesas a se aventurar na transformação agroecológica. Há uma variedade de discursos eficazes ao redor do mundo, de acordo com a cultura local, a história organizativa e a realidade social. Dependendo de cada caso, dos elementos e valores espirituais, religiosos, políticos, ideológicos, ambientais, de saúde, de confronto, e mesmo econômicos, podem ser parte de um discurso efetivo para motivar a agroecologia” **[Un discurso motivador y movilizador es necesario para animar a las familias campesinas a aventurarse en la transformación agroecológica. Existe una variedad de discursos eficaces en todo el mundo, que tienen en cuenta la cultura local, la historia organizativa y la realidad social. Dependiendo de cada caso, elementos y valores espirituales, religiosos, políticos, ideológicos, ambientales, de salud, de confrontación e incluso económicos pueden formar parte de un discurso efectivo para motivar la agroecología]**⁶¹⁰ (Fernandes et al., 2021, p. 558).

⁶¹¹ Existe una amplia literatura sobre la pedagogía en el MST y de los movimientos sociales latinoamericanos, pero no es mi objetivo en esta investigación profundizar en el tema.

⁶¹² Walsh así se refiere a la “pedagogía de-colonial” (desde la perspectiva de la interculturalidad crítica): “una apuesta y práctica pedagógica que retoman la diferencia en términos relacionales, con su vínculo histórico-político-social y de poder, para construir y afirmar procesos, prácticas y condiciones distintos. De esta manera, la pedagogía se entiende más allá del sistema educativo, de la enseñanza y transmisión de saber, y como proceso y práctica sociopolítico productivo y transformativo asentado en las realidades, subjetividades, historias y luchas de la gente, vividas en un mundo regido por la estructuración colonial. (...) De hecho, estas perspectivas se alían con las de la llamada pedagogía crítica iniciada por Paulo Freire en los 60” (Walsh, 2009, p. 13-14).

Para Freire (...), en esta tarea de revisar crítica y creativamente supuestos, saberes y consecuencias, se van entrelazando teoría y práctica. La teoría transforma la práctica y es transformada por ella. Por eso la educación como intervención dialógica y transformadora es acto de conocimiento. Por otra parte, cuando la experiencia, los saberes y supuestos son valorados —aún para problematizarlos— se produce una re-unificación subjetiva de lo que el modelo ilustrado-positivista fracturó, se validan los sujetos y su historia como tales y, además, **se lleva adelante una deconstrucción de las relaciones de poder colonial, a partir de la puesta en sospecha de las verdades ilustradas, positivistas, académicas y escolarizadas**. Son modos de recorrer, según Fernández Mouján (2013) basado en Freire, las tramas de lo colonial, de la violencia, de la opresión, para desandarlas, de asumir el conflicto y la confrontación; de desmitificar las formas de reproducción alienantes en el plano simbólico del saber y en el plano material de la relación pedagógica y, en su lugar, asumir la contingencia y la indeterminación. (Guelman y Palumbo, 2015, p. 53)



Estos procesos pedagógicos en curso en los territorios visitados, como se observa de un modo general en las *praxis* educacionales de tipo *freirena*, son promovidos y se retroalimentan, por lo tanto, de cambios subjetivos como parte cotidiana de la experiencia laboral —y de la vida misma⁶¹³. Como no hay recetas (la agroecología propone principios y no recetas), ni procedimientos específicos de trabajo y fórmulas importadas, la *artesanía* suele ir desde la selección y elección de semillas criollas hasta la comercialización de alimentos, posibilitando que los campesinos actúen necesariamente como *agentes* pensantes en permanente eco e interrelación práctica con el ecosistema, de modo que el sujeto acaba cambiándose a sí mismo en la medida en que cambia el ecosistema. Esta relación pedagógica y política permite que, en la agroecología, los campesinos co-construyan un *saber práctico*, con alta carga crítica.

El agricultor orgánico, agroecológico, tiene que ser un profesional, pero no un profesional en el sentido de que simplemente haya hecho un curso y se considere experto, sino que debe entender de la Luna, de la lluvia, de si las nubes en el cielo indican que lloverá o no. Debe desarrollar esa habilidad. Y

⁶¹³ Los procesos pedagógicos suelen alcanzar incluso a los consumidores, quienes aprenden, después de entender los procesos de reificación de la producción de alimentos, a consumir alimentos tradicionales regionales “olvidados/ocultados” por la colonización capitalista, a saber, que determinados alimentos solo se cultivan (sin veneno) en determinadas estaciones del año, etc. Es lo que se muestra en las siguientes afirmaciones de agricultores de la región de Curitiba: “As pessoas vão lá no mercado e compram um óleo de soja. Ela simplesmente quer um óleo de soja. Ela não parte de entender o que é aquilo ali. De onde que vem, como que é produzido. Quem que produz. Não faz esse resgate histórico. Eu acho que essa relação é importantíssima” **[Las personas van al mercado y compran un aceite de soja. Simplemente quieren un aceite de soja. No parten de entender qué es eso. De dónde viene, cómo se produce. Quién lo produce. No hacen ese rescate histórico. Creo que esa relación es importantísima]** (Alberto); “Também tem que ter a paciência de às vezes mostrar um produto diferenciado para o cliente. Esses dias eu tinha uma cliente aqui com aquela batata doce, né? O pessoal quer batata doce de casca roxa e branca por dentro. Que é o que tem no mercado. Aí esses dias eu falei, a gente tem dessa também porque o pessoal tá querendo comprar, mas tem uma batata doce branca com a casca branca e ela é mais deformada, assim, não é tão visualmente bonita. Eu falei pra ela assim, então você leva uma dessa aqui, daí depois você me conta o que você acha. Então... Aí depois ela volta, sabe que eu gostei mais daquela batata doce? Sabe? Então também é esse... Tem muita gente que não conhece aquele produto ali também. Tem o desafio de apresentar coisas novas para as pessoas, né?” **[También hay que tener la paciencia de, a veces, mostrar un producto diferenciado al cliente. Estos días tenía una cliente aquí con esa batata dulce, ¿verdad? La gente quiere batata dulce con cáscara morada y blanca por dentro. Eso es lo que hay en el mercado. Entonces, estos días le dije, también tenemos de estas porque la gente está queriendo comprar, pero hay una batata dulce blanca con cáscara blanca y es más deformada, así, no es tan visualmente bonita. Le dije así, entonces, llevas una de estas aquí, luego me cuentas qué te parece. Entonces... Luego ella vuelve, ¿sabes? ¿Sabes que me gustó más esa batata dulce? ¿Sabes? Entonces también es eso... Mucha gente tampoco conoce ese producto ahí. Hay el desafío de presentar cosas nuevas a la gente, ¿no?]** (Bárbara).

los campesinos solían tener eso, ¿verdad? Con el tiempo, sin embargo, fueron perdiéndolo.⁶¹⁴ (Adélia)

En realidad, en la agroecología, siempre estás experimentando. Y debes hacerlo. Tienes que experimentar. Plantas algo diferente, pruebas un enfoque diferente, debes seguir experimentando. Esa es la ventaja de la agroecología. Puedes experimentar. Y así vas haciendo cosas nuevas, ¿verdad? **Son esas experiencias las que van cambiando las cosas. Van generando conocimiento, ¿sabes?** El conocimiento solo se crea si vas acumulando experiencias. Y, por supuesto, leyendo, estudiando, porque no puedes reinventar la rueda, ¿verdad? Si la rueda ya está inventada, no tiene sentido querer inventarla de nuevo.⁶¹⁵ (Clóvis)

Tienes que estar observando. Y a veces lo que funciona para mí quizás no funcione para otro, ¿verdad? Por eso, a veces, incluso dentro de la misma región, muchas cosas tengo que experimentarlas para ver si funcionan, ¿verdad? Porque no hay una receta. Los climas son diferentes, la tierra es diferente...⁶¹⁶ (Joaquina)

El trabajo con la diversidad defendido por la agroecología, como se vio, imposibilita la simple adopción de recetas. Esto impide que un método convencional y vertical de educación (y, por ende, de control del trabajo) sea adoptado en las transiciones agroecológicas. La planificación central y la transmisión de conocimiento de arriba-abajo tienden a no funcionar en este caso, como bien observó Santiago Muiño (2015) en el caso cubano. La autogestión estará necesariamente presente, al menos parcialmente. En otras palabras, significa reconocer que no se pueden crear mecanismos de transferencia administrativos centralizados desde el Estado o los mercados nacionales e

⁶¹⁴ Original en portugués: “o agricultor orgânico, agroecológico, ele tem que ser um profissional, mas não um profissional no sentido de que, ah, eu fiz um curso e eu sou o cara, mas entender de Lua, entender da água, se as nuvens estão no céu, vai chover ou não vai, ele vai ter que desenvolver a habilidade. E o camponês, ele tinha isso, né? E com o tempo, eles foram perdendo”.

⁶¹⁵ Original en portugués: “Na verdade, na agroecologia, você vai sempre fazendo experiência. Sempre fazendo experiência. E tem que fazer. Tem que fazer experiência. Planta uma coisa diferente, faz um enxergo diferente, tem que ir fazendo. Essa é a vantagem da agroecologia. É você poder fazer experiências. E vai fazendo coisa nova, né? É as experiências que vão mudando a coisa. Vai criando conhecimento, né? O conhecimento só cria se você vai criando experiência. E, claro, lendo, estudando, porque você não pode inventar roda, né? Se a roda está inventada, vai querer inventar de novo”.

⁶¹⁶ Original en portugués: “Tem que tá observando. E às vezes o que dá certo pra mim talvez não dá pro outro, né? Então por isso que às vezes mesmo dentro da mesma região, muitas coisas às vezes eu tenho que eu experienciar pra ver se vai dar certo, né? Porque Não existe uma receita, né? Os climas são diferentes, a terra tá diferente...”.

internacionales, pues las experiencias agroecológicas, al menos las más avanzadas, funcionan con fundamento en un principio de equilibrio fundado en “justos” intercambios energéticos y metabólicos entre todos los entes del sistema (incluyendo los campesinos con sus *saberes-haceres*), retroalimentando permanentemente. La campesina Bárbara resume así su experiencia:

Cuando estudié agroecología, fue un poco demasiado teórico. Vemos todo perfecto en la teoría. Pero cuando llegas al día a día, tienes muchas dificultades, muchas cosas que no son como se esperaba. Siempre supimos que no era una receta que simplemente podíamos seguir al pie de la letra. Siempre decimos que también hay que usar la cabeza. Nos formamos para que nadie llegue y diga "hazlo así". Tanto es así que hoy en día nuestros cultivos de fresas son suspendidos. Elaboramos nuestro propio sustrato. Entonces, no compramos nada ya preparado.⁶¹⁷ (Bárbara)

El ejemplo de Camilo, a su vez, es paradigmático de cómo los *saberes* agroecológicos son localizados —y *aterrizados*— en el ecosistema y cómo el aprendizaje ocurre siempre en una relación de *inter* y *ecodependencia*. El campesino observa que, de modo semejante a las plantas que llevan temporadas para aprender (alterando su código genético para adaptarse a cada localidad), los campesinos también necesitan tiempo para aprender a cultivar en cada localidad:

Fui criado en el oeste de Paraná. Las tierras no tenían agua. Las tierras de la cuenca del río Paraná son similares a las tierras de la cuenca del río Nilo en Egipto. Porque todo, esta región de Goiás, Minas Gerais, São Paulo viene drenando para traer esta fertilidad aquí. El río trae. Las aguas traen para acá. Así que aquí es una región extremadamente cálida. Entonces, caí en esta tierra aquí. **Lo que sabía allá no sirvió. Así que los conocimientos que tenía aquí tuvimos que aprender todo de nuevo. Y así con todos.** Otra cosa. Esta tierra era muy pobre. No entendíamos el clima. No entendíamos la tierra. Traje plántones de yuca de todas partes. No funcionaban, no producían. La batata dulce no funcionaba. La calabaza no funcionaba. Así que empecé a dejarlas. Dejarlas, no. Dejar la tierra así. Y entonces, cuatro, cinco años después, ¡oh!,

⁶¹⁷ Original en portugués: “Quando estudei agroecologia foi um pouco muito teórico. A gente vê aquela coisa assim na teoria é tudo muito perfeito. E aí quando você chega no dia a dia você tem bastante dificuldades, bastante coisa que não é e a gente já sempre soube que não era uma receitinha que ia chegar ali que você precisa pôr. E a gente sempre fala que também é colocar a cabeça pra pensar. A gente se formou pra ninguém chegar ali agora você faz assim. Tanto é que hoje o nosso morango é suspenso. E a gente elabora com o nosso próprio substrato. Então a gente não compra nada pronto”.

había yuca. **Porque esta yuca que vino era de otras regiones. De otro clima. De otra temperatura. Le llevó tiempo entender esto aquí. Igual que a nosotros. Pasan unas generaciones, ¿no? Sí. Porque la planta está viva. Tiene memoria.**⁶¹⁸ (Camilo en entrevista en Lapa)

El relato del campesino Alberto muestra, a su vez, que esta (re)construcción de los saberes prácticos y localizados necesita de una conjunción de aquellos campos de conocimiento que la modernidad/colonialidad ha fracturado/fragmentado, dotando así a los campesinos de más autonomía en contraposición a la mera sujeción a un control del trabajo ajeno y subalternizante, característico de las relaciones directa o indirectamente asalariadas de la agricultura convencional:

Y para ser productor orgánico, tienes que ser químico, tienes que ser biólogo, tienes que ser de todo, si no, no trabajas, no trabajas. Pensando así, ¿crees que los antiguos, tanto los caboclos como los indígenas, hicieron todo también? ¿Qué hicieron con el ser humano, no dividieron en algo, eras médico, eras dentista, eras veterinario, eras biólogo, verdad? En áreas. Ellos eran todo eso junto. Tenían que serlo. Esas medicinas alternativas con las que trabaja mi esposa, con las que trabaja mi suegro, con las que trabajaba mi abuela, curaban y mantenían la inmunidad de las personas a través de eso.⁶¹⁹ (Alberto)

Por otra parte, durante el trabajo de campo he constatado que espacios institucionales, como son las escuelas de agroecología y los programas de educación y de

⁶¹⁸ Original en portugués: “Eu fui criado no oeste do Paraná. As terras não tinham água. As terras da bacia do rio Paraná são semelhantes às terras da bacia do Egito, do rio Nilo. Porque tudo, essa região de Goiás, Minas Gerais, São Paulo vem drenando para vir essa fertilidade para cá. O rio vai trazendo. As águas vão trazendo para cá. Então aqui é uma região extremamente térmica. Daí eu caio nessa terra aqui. O que eu sabia lá que não valeu. Então os conhecimentos que eu tinha aqui. Chegamos a aprender tudo de novo. E assim com todos. A outra coisa. Essa terra era muito fraca. A gente não entendia o clima. A gente não entendia a terra. Eu trouxe muda de mandioca de tudo que é lugar. Não ia, não produzia. Batata doce não ia. Abóbora não ia. Daí eu comecei a largar. Largar não. Terra aí deixa. Aí não deixa. Aí passava quatro, cinco anos. Opa, tinha mandioca. Porque essa mandioca que veio era de outras regiões. De outro clima. De outra temperatura. Até ela entender isso aqui demorou. Igual a nós. Vai umas gerações, né? É. Porque a planta é viva. Ela tem memória”.

⁶¹⁹ Original en portugués: “E pra você ser produtor orgânico, você tem que ser químico, você tem que ser biólogo, você tem que ser de tudo, senão você não trabalha, você não trabalha. Pensando assim, você acha que os antigos, tanto os caboclos quanto os indígenas, fizeram tudo também? O que eles fizeram com o ser humano não, eles dividiram em alguma coisa, você é médico, você é dentista, você é veterinário, você é biólogo, né? Em áreas. Eles eram tudo isso junto. Tinha que ser. Essas medicinas alternativas que a minha esposa trabalha, o meu sogro trabalha, a minha avó trabalhava, curava e mantinha a imunidade das pessoas através disso”.

extensión en el campo con apoyo de técnicos gubernamentales, también tenían gran importancia para los procesos de transición, y los campesinos lo reconocían expresamente. Nilton, que es campesino y técnico agrícola, habla, por ejemplo, sobre la importancia de las escuelas y de los espacios institucionales del MST y sobre la necesidad de técnicos capacitados para las transiciones agroecológicas:

Teníamos allí en la escuela, todo. Eso, allí en la escuela. Y, como así, en el proceso del campamento, surgió esta oportunidad de ir a la escuela agrícola, ¿no? De tener acceso a la educación. Entonces, fuimos... Fuimos a estudiar, ¿no? Entonces, me gradué. Hice un intercambio. Fui a Noruega a hacer un intercambio, a través del movimiento, ¿sabes? Y luego, regresamos aquí más... Para poner en práctica, ¿no?⁶²⁰ (Nilton)

Entonces, comienza en ese sentido. La falta de conocimiento, de incentivo en esta área, ¿verdad? Hoy en día, hay muchos profesionales, incluso yo trabajé un tiempo en la tierra allí, profesionales específicos en esta línea. Para ayudar en este proceso de transición. **Este es un proceso que es bastante complicado, porque las familias tienen interés en pasar a la producción agroecológica, pero muchas veces se detienen debido a la falta de conocimiento, ¿verdad? A la asistencia técnica orientada hacia eso, ¿verdad?**⁶²¹ (Nilton)

Las afirmaciones muestran la dificultad del avance en escala de los procesos de transición agroecológica en los asentamientos de reforma agraria de la región del Contestado. Una minoría de campesinos que produce de forma agroecológica suele apoyarse en el intercambio con otros campesinos que producen de forma agroecológica, especialmente a través de la Red Ecovida y de otros – escasos - espacios institucionales citados. Aunque el discurso del MST y de los propios campesinos que han transitado a la agroecología tenga una franca hegemonía político-cultural dentro del movimiento social, la expansión de las experiencias ecológicas entre otros agricultores asentados no ocurre al ritmo necesario para el enfrentamiento de la crisis socioecológica del *siglo de la gran*

⁶²⁰ Original en portugués: “A gente tinha lá na escola, tudo. Isso, lá na escola. E, tipo assim, no processo de acampamento, aí surgiu essa oportunidade de ir pra escola agrícola, né. De ter acesso à educação. Aí, a gente foi... A gente foi estudar, né. Daí, me formei. Fiz um intercâmbio. Fui pra Noruega fazer um intercâmbio, através do movimento, né. E aí, a gente voltou aqui mais... Pra pôr em prática, né?”.

⁶²¹ Original en portugués: “Então, começa nesse sentido aí a falta de conhecimento, de incentivo nessa área, né? Hoje, muitos profissionais, a gente tinha, até eu trabalhei um tempo na terra ali, profissionais específicos nessa linha, né? Pra ajudar nesse processo de transição, né? Que muitos... Esse é o processo que é bem complicado, porque as famílias até tem interesse de vir pra produzir agroecologia, mas muitas vezes acaba barrando nesse conhecimento, né? Nessa assistência técnica voltada pra isso, né?”.

prueba. La experiencia descrita por Joelson Ferreira, exdirigente nacional del MST, en la transición agroecológica ocurrida en el asentamiento “Terra Vista” en el interior del estado de Bahia parece reflejar la realidad general de los procesos de transición en el país (y tal vez en el mundo):

Este fue un proceso muy doloroso, muy difícil, porque no tuvimos apoyo de los gobiernos ni de la sociedad. Para que tengas una idea, son dieciocho años sin recursos, sin crédito. Fue algo hecho con pura perseverancia, y con estos pensamientos, tanto de Ana Primavesi como de Confucio, que priorizan no solo el hablar, sino el hacer, la práctica. Y mostrar. Esto nos influenció mucho, nos ayudó mucho. Hace unos dos años que empezamos a salir, hablar, conversar. Pero fue un proceso muy difícil, muy duro. Primero, porque cuando llegamos en 2000, entre los asentados, nadie creía que fuera posible cambiar nada.⁶²² (Ferreira, 2020, p. 18-19)

6.5. “Lo de la agroecología es que las plantas se comunican”⁶²³”

Agroecology is a way of life and the language of nature that we learn as her children. It is not a mere set of technologies or production practices (Declaration of the International Forum for Agroecology, Nyéléni, Mali [LVC 2015a]). (Giraldo y Rosset, 2022, p. 20)

El régimen colonial ha cristalizado determinados circuitos y hay que limitarse, so pena de sufrir una catástrofe, a mantenerlos. Habría que recomenzar todo quizá, cambiar la naturaleza de las exportaciones y no sólo su destino, interrogar nuevamente al suelo, a los ríos y ¿por qué no también al Sol? (Fanon, 1983, p. 61)

Las voces de la tierra, acuosas, montañosas, pétreas, espesas, salvajes, meditativas, telúricas, sinuosas, cálidas, heladas, aéreas, reptantes, agudas, graves, profundas, celestiales, enraizadas, volátiles, marinas, ribereñas, cariñosas, amantes, filiales, fraternales, uterinas,

⁶²² Original en portugués: “Este foi um processo muito doloroso, muito duro, porque não tivemos apoio dos governos, nem da sociedade. Para você ter ideia, são dezoito anos sem recurso, sem crédito. Foi algo feito na base da perseverança mesmo, e com esses pensamentos, tanto da Ana Primavesi, como de Confúcio, que priorizam não o falar, mas o fazer, a prática. E o mostrar. Isso nos influenciou muito, nos ajudou muito. Há uns dois anos que a gente está começando a sair, falar, conversar. Mas foi um processo muito difícil, muito duro. Primeiro, porque, quando a gente chegou, em 2000, entre os assentados, ninguém acreditava que era possível mudar nada”.

⁶²³ La frase es del campesino Clóvis, durante entrevista en Curitiba.

maternales, paternales, amorosas, lacrimosas, cansadas, nacientes, agonísticas, murientes, nutricias, nutrientes... las voces la tierra aún no han sido escuchadas en su alteridad radical. (Noguera et al., 2023, p. 54-55)

*Quien no sabe leer el Libro de la Naturaleza es analfabeto de Dios.*⁶²⁴
(Monje João Maria)

Los *saberes* rescatados y contruidos en las prácticas agroecológicas en los territorios influyen, como hemos visto, en la adopción de una postura que reconoce la *relacionalidad* y *ecodependencia* entre los innumerables seres. En este apartado, intento sistematizar aportes de la investigación relacionados con el *lenguaje* —o los *lenguajes*— utilizado en las relaciones entre campesinos y seres no humanos en las parcelas cultivadas, buscando evidenciar cómo se da la comunicación y la relacionalidad en los territorios investigados.

La frase título del campesino Clóvis de Curitiba, en la entrevista, tiene una densidad semántica especial, capaz de alcanzar y relacionar distintos aspectos del tema. Con su uso, Clóvis pretendió resumir el propio concepto de agroecología a través de la comunicación y el lenguaje. Como hemos visto, en la agroecología —en tanto ciencia, técnica y movimiento social— se plantea la discusión y práctica crítica no solo sobre la productividad (cuánto), sino también sobre el tipo de producción (*qué*) y sobre qué relaciones socioecológicas engendra (*cómo* y *para quién*).

En primer lugar, se reconoce la no neutralidad de la producción agrícola convencional moderna/colonial tal como se ha desarrollado, especialmente a partir de la revolución verde: las lecturas agroecológicas afirman que la producción convencional se orienta esencialmente a la acumulación de capital y no tiene necesariamente correlación con la expansión de la capacidad de alimentar a las personas, y por tanto, de promover la seguridad alimentaria⁶²⁵.

En segundo lugar, la agroecología propone un nuevo *aterizaje* de la agricultura al (re)inscribirla dentro de los ciclos ecosistémicos. La tierra deja de ser un objeto vacío de espíritu, un material sin alma sobre el cual se desarrollan los procesos

⁶²⁴ Original en portugués: “Quem não sabe ler o Livro da Natureza, é analfabeto de Deus” (Felippe, 1995, p. 36).

⁶²⁵ Después de más de medio siglo de “revolución verde”, el hambre continúa pareciendo un problema irresoluble.

agrícolas humanos autónomos. Al contrario, lo que se propone epistemológicamente es una perspectiva *relacional* de los sujetos con el ecosistema (incluyendo a otras personas humanas) del tipo sujeto/sujeto. El ser humano deja de comprender la naturaleza como un objeto a ser conquistado por su trabajo, y su trabajo, en consecuencia, deja de ser entendido como una actividad *en contra* de la naturaleza —que resiste a los designios del *ego conquiro*— para volverse una *praxis* cuyo carácter relacional es inexorable.

En la *praxis* agroecológica, el atributo de la *relacionalidad* se concreta especialmente a través de la *observación*, concepto citado en toda la bibliografía a la que he tenido acceso, aparentemente sin excepción. En la agricultura convencional, por el contrario, el productor debe implantar procesos altamente estandarizados de monocultivos, con el uso intenso de pesticidas e insumos externos dependientes de combustibles fósiles. Allí, el trabajo puede ser definido como mera *subyugación* y *dominio* sobre el ecosistema local, considerado como objeto sin alma. Las actividades de limpieza de los terrenos consisten en la destrucción de la vegetación local con sus “malas hierbas”; el derrumbe de bosques; el arado de la tierra y la cosecha con grandes máquinas; el control de “plagas” mediante el uso de pesticidas, etc. En la agroecología, por el contrario, la comprensión de la diversidad de relaciones socioecológicas es un atributo esencial: los agricultores deben, como en los cuidados, *observar* constantemente las *sucesiones* e *interacciones* que ocurren en la comunidad de seres vivos, percibiendo cómo las relaciones entre cada una de ellas y los seres se establecen y van cambiando constantemente.

Esta *observación*, característica fundante de la agroecología, se presenta como una forma de *negatividad*⁶²⁶ (Han, 2014a) y retoma así la contemplación como parte esencial de la *praxis*. Consecuentemente, los procesos de subjetivación proporcionados por la agricultura de base agroecológica —por lo menos en aquellas prácticas “emancipatorias” (Giraldo y Rosset, 2022)— tenderán a consolidarse de forma contrahegemónica frente a los procesos neoliberales fundados en el paradigma de *la activación* (Crespo y Serrano Pascual, 2011), donde el ideal moderno de autonomía es movilizado para despolitizar las cuestiones sociales relacionadas con el trabajo en el

⁶²⁶ “Hoy la negatividad desaparece por todas partes. Todo es aplanado para convertirse en objeto de consumo” (Han, 2014, p. 10-11)

capitalismo moderno posfordista⁶²⁷. Timmermann y Félix (2015, p. 17), desde un marco semántico liberal, denominan estos atributos como “good observational skills”, lo que significa que los agricultores son capaces de anticipar “desarrollos futuros”, “identificar cómo se relacionan entre sí diferentes organismos” y “adaptar” recetas y soluciones a la realidad local. Algunos campesinos entrevistados afirmaron lo siguiente:

En agroecología, tienes que pensar. Tienes que mirar. ¡Oye, allí hay una planta amarilla! Pero ¿qué pasó que no produjo frutos, no desarrolló raíces buenas y esta otra sí? ¿Por qué durante un año y medio no hubo producción? **Entonces, tienes que empezar a tomar notas. Vas a observar las cosas.** Solo tienes que observar las cosas, ¿verdad? Para ver si funciona o no, ¿verdad? Y siempre hay diferencias. Una cosa es diferente de la otra⁶²⁸ (Clóvis)

Para producir orgánico, es necesario pasar más tiempo observando que cuando se produce con pesticidas. Para ver qué está sucediendo. Con los pesticidas, puedes dejarlo más tiempo. Se necesita más tiempo porque al menos tres veces por semana estás observando. Tienes que estar aplicando productos. Orina de vaca. Leche. Hacemos cocimientos de plantas. Entonces, siempre estás aplicando algo. **Cuidando. Debes estar siempre cuidando**⁶²⁹ (Ivonilde)

Esta observación/contemplación se traduce, muchas veces, en un *no actuar* de inmediato, en un *dejar de hacer*, lo que se contrapone a los mandatos de *activación* característicos de la racionalidad neoliberal (y colonial). Es necesario entender y respetar ciclos naturales y no dominarlos, como han afirmado los campesinos entrevistados:

Y, como, **hay algunas cosas que toman tiempo para equilibrar el ambiente, ¿verdad? Entonces, como mínimo, ahí, de tres a cuatro años, ¿verdad?** Entonces, en muchos... Hoy, en el mundo en que vivimos, la gente quiere cosas

⁶²⁷ Lo que provoca que las contradicciones laborales dejen de ser entendidas en términos político-sociales y sean internalizadas – *psicologizadas* (Crespo y Serrano Pascual, 2011) – por los individuos, lo que permite ofrecer respuestas clínico-terapéuticas que acaban reforzando el sentimiento individualizado de culpa.

⁶²⁸ Original en portugués: “Na agroecologia, você tem que pensar. Você tem que olhar. Opa, lá tem uma planta amarela. Mas o que que deu que ela não carregou, não deu raiz boa e essa outra aqui deu? Por que um ano e meio não deu? Então, você tem que começar a anotar. Você vai observar as coisas. Tem que só observar as coisas, né? Então, para ver se dá certo ou não dá, né? E uma coisa sempre dá diferente. Uma coisa dá diferente da outra”.

⁶²⁹ Original en portugués: “Para produzir orgânico tem que passar mais tempo observando, do que produzir com veneno. Para ver o que está acontecendo. No veneno você pode deixar mais. É mais tempo porque Tu vê pelo menos três vezes por semana. Você tem que estar passando produto. Urina de vaca. Leite. A gente faz cozido de plantas. Então tu está sempre passando alguma coisa. Cuidando. Tem que estar sempre cuidando”.

muy inmediatas, ¿verdad? Entonces, ese es un gran problema. Porque, a veces... Es igual, por ejemplo, así, en la conquista de la tierra, ¿verdad? Nosotros llamamos a la lucha, ¿verdad? Pero sabiendo que un día íbamos a conquistar la tierra, ¿verdad? **Entonces, ahora, si quisiéramos la tierra de un momento para otro, no es así como funciona. Hay que pasar por ese proceso.**⁶³⁰ (Nilton)

Hoy lo primero que viene a la mente de una persona, de un pesticida, es usar el más fuerte que mata todo. Resuelve todo. Pero entonces mata a los beneficiosos y a los perjudiciales. Todo se va al traste. Entonces, esa cuestión de concienciación ahí, **el tipo tiene que sentarse y pensar. Nadie tiene tiempo para pensar.** Solo llega con el dinerito y dice, yo quiero ese que es el más fuerte, el de la franja roja, vamos en ese.⁶³¹ (Gilson)

Y también tienes que ser persistente, porque a veces la primera vez que siembras, no funciona. Si abandonas, no es así, ¿verdad? **El agricultor tiene mucho de eso. Tiene que tener paciencia y conocimiento, ¿verdad? Cada vez que siembras, vas aprendiendo.**⁶³² (Elisete)

Giraldo (2013) identifica en la *Agri-cultura* la comunicación directa entre campesinos y otros seres, a través de un lenguaje propio. De este modo, la actividad contemplativa va dirigida a escuchar y entender a la naturaleza, aprender su lenguaje y traducir sus expresiones. Según Giraldo, “el campesino conoce porque la naturaleza le habla” y es “por eso que existe el saber del campesino”:

Al interpretar su lengua, sabe del comportamiento de las lluvias y los cultivos adecuados al lugar donde ha fincado su morada; reconoce las semillas resistentes a las sequías o inundaciones; o la necesaria unión entre el bosque

⁶³⁰ Original en portugués: “E, tipo, tem algumas coisas que demoram a tempo pra você equilibrar o ambiente, né. Então, no mínimo, aí, de três a quatro anos, né. Então, em muitas... Hoje, no mundo que vivemos, as pessoas querem coisas muito imediatistas, né. Então, esse é um grande problema. Porque, às vezes... É igual, por exemplo, assim, na conquista da terra, né. Nós chamamos pra luta, né. Mas sabendo que um dia nós íamos conquistar a terra, né. Então, agora, se nós quiséssemos a terra, de uma hora pra outra, né, não é assim que funciona. Tem que passar por esse processo”.

⁶³¹ Original en portugués: “Hoje a primeira coisa que vem na cabeça de uma pessoa, de um pesticida, é usar o mais forte que já mata tudo. Resolve tudo. Mas aí mata os que são benéficos e os que são prejudiciais. Vai tudo para o belaléu. Então essa questão de conscientização aí, o cara tem que sentar e pensar. Ninguém tem tempo para pensar. Só chega com o dinheirinho e diz, eu quero esse aí que é o mais forte, o faixa vermelha, vamos nesse aí”.

⁶³² Original en portugués: “E também tem que ser persistente, porque às vezes a primeira vez que você planta, não dá. Se você abandonar, não é assim, né? O agricultor tem muito disso. Tem que ter paciência e conhecimento, né? Cada vez que você planta, você vai aprendendo”.

y el campo en el que ha establecido su plantío. El saber localizado supone un profundo conocimiento de las interacciones entre las especies y sus relaciones con el cosmos: es saber que su comportamiento está indisolublemente asociado a los acontecimientos lunares y los ciclos temporales. (Giraldo, 2013, p. 101)

En las entrevistas, he preguntado a los agricultores si “creían que las plantas hablaban”⁶³³, y las respuestas, en la casi totalidad, fueron en el mismo sentido, es decir, que las plantas y los animales sí que hablaban⁶³⁴:

Tenemos que aprender a hablar con las plantas. Lo que están tratando de decirnos. Ahí es donde viene una de las grandes diferencias entre la agroecología y lo tradicional. **Tienes que empezar a pensar, a observar que realmente la planta siempre va a hablar contigo.** Cuando está indicando que la tierra está buena, o tiene acceso a algo, o está faltando algo⁶³⁵ (Clóvis)

Pide permiso a la planta. Ella está viva. (...) Las plantas hablan. Por eso es necesario observarlas y respetarlas. Tienes que mirarlas y pensar que tienes que cuidarlas. Hay una intuición⁶³⁶ (Cida)

Conforme uno va envejeciendo... Yo vi esto con mi abuela... **Esta gente habla con las gallinas, habla con los animales. Uno ya está en la misma situación. Estoy en esa franja de edad y ya empezamos a conversar. Con el agronegocio, también hemos perdido esa... Esa interacción con los animales.** Porque todo el que está en el *agronegocio*, alguna vez, cuidaba de

⁶³³ La pregunta estaba en mi propio guion. Después de los primeros días de entrevistas en Curitiba, me cuestionaba si la pregunta podría parecer ingenua o, incluso, si podría sonar ofensiva para los campesinos. Un día, cuando la duda aún me envolvía, al llegar a la casa de Fabiana y Guilherme, donde me hospedé en el asentamiento “1° de Mayo”, me encontré con la respuesta sobre la mesa. Allí había un libro de Ana Primavesi, referencia nacional del movimiento agroecológico, con un capítulo titulado “Plantas se comunicam, plantas falam” [**Plantas se comunican, plantas hablan**] (Primavesi, 2009), de modo que no solo continué con la pregunta, sino que intenté profundizarla en las entrevistas siguientes.

⁶³⁴ Solo uno de los campesinos evitó contestar la pregunta. Era un hombre evangélico, de perfil aparentemente más conservador que los otros. También se percibe, a partir de los fragmentos citados, que las campesinas tendían a desarrollar más el tema que los hombres. Las personas mayores, como se observa en el comentario de Gilson, también expresaban una perspectiva diferente, lo que refleja un distanciamiento de la concepción moderna/colonial del envejecimiento como degradación y decadencia.

⁶³⁵ Original en portugués: “Nós temos que aprender a conversar com as plantas. O que elas estão querendo dizer pra nós. Aí vem uma das grandes diferenças da agroecologia para o tradicional. Tem que começar a pensar, observar que realmente a planta sempre vai conversar com você. Quando ela está dizendo que a terra está boa, ou tem acesso a alguma coisa, está faltando alguma coisa”.

⁶³⁶ Original en portugués: “Pede licença para a planta. Ela é viva. (...) As plantas falam. Por isso é preciso ser observada e ter um respeito com ela. Tem muito de você olhar para ela e você achar que tem que tomar ela. Tem uma intuição”.

un animal. Hoy en día ya no los cuida, los compra. Listo. En el estante del supermercado. Perdió ese vínculo, ¿verdad?⁶³⁷ (Gilson).

Cuando salgo y dejo que otros las rieguen, ya se nota la diferencia. **Parece que sienten tu energía. Son como niños.** Tienes que alimentarlos cuando quieren. Tienes que cuidarlos.⁶³⁸ (Iraní)

Ellas nos hablan. Es como si... Hice un curso de reiki. **De vez en cuando les hago un reiki.** Y así, parecen que brillan, ¿sabes? Se ponen verdes así, ¿sabes? Brillan. Aunque ahora, hace días que no lo hago. Pero se ponen así, diferentes.⁶³⁹ (Iraní)

Los relatos anteriores expresan que la comunicación parte de una apertura sensible a la *alteridad*, que utiliza todos los sentidos⁶⁴⁰ —y no solamente el habla o la visión, los sentidos hegemónicos de la modernidad— y promueve un *conocer afectivo* y/o corporificado. Para ello, se utilizan otros tipos de lenguaje —no hegemónicos. Nego Bispo, *sentipensador* y campesino, explica concretamente cómo esta comunicación se da y se articula con la vivencia de los *quilombolas* en las “roças de quilombo”⁶⁴¹ del nordeste de Brasil:

Nosotros escuchamos. La audición es una forma de lenguaje. El paladar es una forma de lenguaje. Muchos animales se entienden entre sí a través del paladar. Por ejemplo, aquellos de nosotros que vivimos en el bosque, observamos a los animales comiendo una determinada hoja, y entonces

⁶³⁷ Original en portugués: “A gente vai ficando numa certa idade... Eu vi isso da minha avó. Todo esse povo fala com as galinhas, fala com os bichos, fala com os animais. A gente já está na mesma situação. Eu estou nessa faixa de idade e já a gente começa a conversar. Com o agronegócio, também a gente perdeu essa... Essa interação com os bichos. Porque todo mundo que está no agronegócio, uma vez, tratava um animal. Hoje ele não trata mais, ele compra. Pronto. Prateleira de supermercado. Perdeu aquele vínculo, né?”.

⁶³⁸ Original en portugués: “Quando eu saio e deixo para os outros molharem, ele já dá a diferença. Parece que ele sente a sua energia. Ele é que nem uma criança. Você tem que dar de comer ele a hora que ele quer. Você tem que dar de comer. Tem que cuidar”.

⁶³⁹ Original en portugués: “Ela fala com a gente. É que nem assim... Eu fiz um curso de reiki. De vez em quando eu faço um reiki nele. Aí ele fica assim, parece que eles brilham, sabe? Ficam verdinhos assim, sabe? Ficam brilhosos. Até que agora, faz dia que eu não faço isso. Mas ele fica assim, diferente”.

⁶⁴⁰ “Para praticar agrofloresta é importante sensibilidade e observação. É necessário perceber a paisagem, entender como as coisas funcionam, estar aberto, observar, aprender com a natureza. Frequentemente fechamos nossos canais de comunicação, de percepção, mas ainda temos essa capacidade, se praticarmos e usarmos todos os nossos sentidos” [Para practicar agroforestería es importante tener sensibilidad y observación. Es necesario percibir el paisaje, entender cómo funcionan las cosas, estar abierto, observar, aprender de la naturaleza. A menudo cerramos nuestros canales de comunicación, de percepción, pero aún tenemos esa capacidad, si practicamos y usamos todos nuestros sentidos] (Peneireiro et al., 2008, p. 20).

⁶⁴¹ Agricultura tradicional de los *quilombos*, que se alinea con los principios agroecológicos.

observamos constantemente ese árbol. Y vamos experimentando. Si el animal comió y no murió, entonces yo experimentaré. A veces me gusta el paladar, a veces no. A veces siento algún efecto que el animal no siente, pero igual como de la misma hoja o del fruto del mismo árbol o del néctar que la abeja produjo de esa flor. El paladar es una forma de comunicación, al igual que el olfato, al igual que el tacto, es decir, la cosmofobia es la falta de tratar con estos otros lenguajes. Es la falta de tratar con los demás elementos.⁶⁴² (Bispo dos Santos, 2023)

Débora, campesina entrevistada en Lapa, parece confirmar esta *manera otra*⁶⁴³ de trabajar, conocer y habitar tratada por Nego Bispo en la práctica agroecológica en su propia parcela:

Y entonces digo, voy a interactuar con ellas, estoy aquí, estoy hablando, estoy oliendo, estoy tocando, estoy diciendo, oh, rompí una ramita, oh, disculpa, no era... Entonces, con nuestras cosas aquí alrededor de la casa, con los animales, tenemos una conexión, así, que **nos hace sentir** cuando ellos no... es esa

⁶⁴² Original en portugués: "Nós ouvimos. A audição é uma forma de linguagem. O paladar é uma forma de linguagem. Muitos animais se entendem um com os outros através do paladar. Por exemplo, nós que vivemos na mata, eu vejo os animais comendo uma determinada folha, eu vou observar aquela árvore o tempo todo. E vou experimentando. Se o animal comeu e não morreu eu vou experimentar. Às vezes eu gosto do paladar, as vezes não gosto. Às vezes eu sinto algum efeito que o animal não sente, mas ou eu como da mesma folha ou eu como do fruto da mesma árvore ou eu como do mel que a abelha produziu daquela flor. O paladar é uma comunicação, como é também o cheiro, como é também o tato, ou seja, a cosmofobia é a ausência de lidar com essas outras linguagens. É a ausência de lidar com os outros elementos".

⁶⁴³ "Una disolución del *ethos* en lo sensible y lo sensible como *ethos*, permite comprender cómo el diseño de artefactos y de maneras de habitar, para construir alternativas culturales, **maneras-otras de habitar la Tierra**, no emerge de una condición teórica, característica del conocimiento moderno, sino del sentir, de lo sensible, como contacto entre las pieles de la Tierra" (Noguera et al., 2019, p. 51).

energía misma, ¿verdad? **Se siente**⁶⁴⁴ cuando no está bien, cuando necesitan algo⁶⁴⁵ (Débora)

Reconocer los lenguajes de la naturaleza significa, por tanto, retomar la perspectiva de la *alteridad* en relación con otros mundos vivos. En este sentido, el ejercicio de *alteridad* puede ser entendido como el “amor” —en tanto que capacidad de descentramiento— al que han referido algunos entrevistados⁶⁴⁶. Se trata de un amor entendido como el retorno de Eros, que agoniza en las sociedades modernas neoliberales (Han, 2014a) - a través de un *habitar sensible* y un *conocer afectivo*⁶⁴⁷ potencialmente

⁶⁴⁴ La *contemplación* —que utiliza los sentidos— necesaria para el trabajo en la agroecología ha sido, en cierta medida, también fundamental para el trabajo de investigación, permitiéndome construir esta reflexión. Hubo momentos en el campo donde me sentí —a través de la utilización múltiple de los sentidos— inmersa en una trama compleja de vida, en relación con muchos otros seres. Tomo como ejemplo estos dos extractos del diario de campo, donde la reflexión sobre el lenguaje de la naturaleza atraviesa la propia metodología de la investigación: “DIÁLOGO CON EL ESPACIO: Después de la entrevista, salí a caminar con Benício por el lote. Ese momento resultó ser mucho más útil que la entrevista en profundidad para entender el proceso que estaba investigando. Benício pareció sentirse más tranquilo. Las preguntas pudieron ser ejemplificadas, y los argumentos y temas variaban según un guion parcialmente determinado por nuestra relación con la disposición física y material del lote. Me dejé llevar, pero intenté continuar con algunas preguntas para mantener el diálogo. De hecho, justo ahora, cuando escribo 'diálogo', siento cierta extrañeza, porque en realidad no me sentía en un 'diálogo', al menos no en un diálogo de solo dos vías: el cerdo gruñó al vernos, buscando interacción, y las plantas también hablaban a través de su presencia, percibidas por medio de miradas, olores, tactos y sabores, cambiando el rumbo de la conversación a cada momento” (nota en el diario de campo); “INVESTIGADOR EN CONVERSACIÓN CON LAS PLANTAS: Benício dijo, durante la entrevista, que era necesario tener amor para cultivar de forma agroecológica, pero no me convenció. Pensé que podría ser una respuesta estándar utilizada más con el propósito de eludir la pregunta que para expresar realmente algo. Solo creí entender un poco de este amor después, cuando él tocaba las plantas durante la caminata que hicimos por su sistema agroforestal” (nota en el diario de campo).

⁶⁴⁵ Original em português: “E daí eu falo, eu vou mexer com elas, eu tô aí, tô conversando, tô sentindo o cheiro, tô tocando, tô dizendo, ah, quebrei um galinho, ah, desculpa, foi, não era... Então, com as nossas coisas aqui em volta de casa, com os animais, a gente tem uma ligação, assim, faz com que a gente sinta quando eles não... que é essa energia mesmo, né? Sente quando não tá legal, quando tá precisando de alguma coisa”.

⁶⁴⁶ La campesina Joaquina de Curitibanos, por ejemplo, afirma: “Eu acho que mais do que você estudar, sei lá, 10 anos de agroecologia, tu tem que ter uma ligação com a terra. Tu tem que sentir que você é responsável pelo que você tá fazendo. Porque às vezes as pessoas veem só teoria, né? Aí você tem que ter essa ligação. Talvez muitas pessoas não tenham esse amor, essa relação com a natureza, ou pensar o todo, né? Talvez aí que às vezes as pessoas ficam no caminho. Não adianta você falar de agroecologia sem ter essa ligação com a terra, com a água, com a natureza” **[Creo que más allá de estudiar, no sé, 10 años de agroecología, debes tener un vínculo con la tierra. Debes sentir que eres responsable de lo que estás haciendo. Porque a veces las personas solo ven la teoría, ¿verdad? Ahí es donde necesitas tener ese vínculo. Quizás muchas personas no tengan ese amor, esa relación con la naturaleza, o no piensen en el conjunto, ¿verdad? Tal vez ahí es donde a veces las personas se desvían. No tiene sentido hablar de agroecología sin tener ese vínculo con la tierra, con el agua, con la naturaleza].**

⁶⁴⁷ “Conocer afectivamente, es comprender esa forma de hablar, es auscultar la relacionalidad entre seres vivos; es escuchar la complementariedad, la reciprocidad, la asociación solidaria y ayuda mutua, y todas esas maneras por las cuales la naturaleza se expresa. **Conocer** es descubrir cómo la semilla retorna en cada ciclo; comprender cómo la fertilidad regresa luego del descanso y la quietud del terreno; cómo el

verificado en las prácticas agrícolas de base agroecológica. Este se contrapone, por lo tanto, al *altericídio* moderno/colonial característico del *ego conquiro*, que también limita el reconocimiento de Eros a la relación entre humanos, al tratar a la naturaleza no-humana⁶⁴⁸ como mercancía o propiedad, como si “eros y amor fueran algo de lo que solo el hombre es capaz y que solo se puede dar entre humanos”, “asumiendo desde un narcisismo antropocéntrico en la mismidad del hombre la erosión del otro, de todo lo otro, incluido lo otro en nosotros” (Noguera et al., 2023, p. 40). Eros, o el amor, es lo que se suprime en las prácticas coloniales de la agricultura convencional de guerra y conquista.

En este sentido, supe, a través de la ponencia de una campesina en la “14ª Jornada de la Juventud” y de conversaciones con los agricultores de los territorios, de un hecho ocurrido hace pocos años, donde estudiantes de agronomía posaron en un evento oficial de su facultad con camisetas estampadas con el mensaje “menos amor, más glifosato, por favor”. La imagen (recuperada de *internet*) puede representar con fidelidad este imaginario social moderno/colonial.



periodo de lluvias o las estaciones vuelven periódicamente. **Conocer** afectivamente quiere decir también obedecer: entender cuándo no debe hacerse todo aquello que puede hacerse. Entender que no se rompen los equilibrios bióticos o se transgreden los nichos naturales de plantas y animales, y sus relaciones simbióticas, sin afectar al mismo tiempo nuestro **ser** y la posibilidad misma de seguir permaneciendo” (Giraldo, 2013, p. 100-101).

⁶⁴⁸ Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, las personas, al igual que la naturaleza no-humana, son cosificadas en la modernidad durante el proceso de colonización basado en fundamentos raciales.

Estudiantes de agronomía de la Universidad Federal de Goiás posan en evento oficial con camisetas estampadas con mensajes “menos amor, más glifosato, por favor” en 2017⁶⁴⁹ (fotografía reproducida de Túlio, 2017)

En la imagen se puede percibir una distinción entre los modos de representar a la naturaleza y producir identidades de los estudiantes y de los agricultores agroecológicos entrevistados. El mandato de “menos amor” se asocia directamente a la *individualidad* como forma de identidad hegemónica (Hernando, 2018), que presupone un intento de autonomía y, por lo tanto, es una identidad *dependiente* (Hernando, 2018). El mandato de “más glifosato”, a su vez, se asocia con la noción y actitud de *dominio* sobre la naturaleza, teorizada, por ejemplo, por Horkheimer y Adorno (2006) y por Marcuse (1983). Ambos mandatos y sus sentidos están entrelazados y fundamentan los procesos de subjetivación moderna descritos por Dussel (2008) a través del concepto de *ego conquiro*, que conforma la *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres, 2007). Aunque existen numerosas contradicciones en los procesos de transición agroecológica en el Contestado, se percibe, a través de lo expuesto, que la representación tanto interna como externa de la vida asume otros sentidos (y colores).



⁶⁴⁹ He tenido conocimiento de la fotografía durante la investigación de campo. En una intervención realizada en la “14ª Jornada de la Juventud” del MST, la funcionaria de la EPAGRI (posteriormente entrevistada), Adélia, citó una noticia que llegó a la región sobre un grupo de estudiantes de agronomía que había creado camisetas con la frase “menos amor, más glifosato, por favor”, la cual tomo como paradigmática para reflejar los imaginarios sociales modernos/coloniales.

6.6. “Los árboles son casi como animales y animales son casi como personas”⁶⁵⁰

Cuanto más densamente hayan recubierto los hombres con la red categorial lo distinto del espíritu subjetivo, tanto más afondo se habrán desacostumbrado del asombro por aquello distinto, y tanto más confiadamente habrán caído en el autoengaño que les hace perder lo ajeno. (Han, 2019, p. 30)

Humus también es eros, pues no es el entorno donde se da la vida, sino la vida misma. (Noguera et al., 2023, p. 52)

En este apartado, intento sistematizar algunas reflexiones construidas junto con los campesinos y los movimientos sociales de los territorios sobre un tema que ha permeado toda la investigación, desde la revisión bibliográfica hasta la propia escritura de la tesis: la *ecodependencia*. Como hemos visto en los apartados anteriores, este potencial de recuperación de la *alteridad* ocultada por la modernidad/colonialidad a través de la práctica agroecológica de los campesinos se liga al reconocimiento de la noción de *ecodependencia*, fundada en la *diversidad*. La *ecodependencia* puede conceptualizarse como el reconocimiento de la relación de dependencia de los seres humanos respecto a todo su entorno: la tierra, los astros, los animales, las plantas, los minerales. Este reconocimiento confiere al ser humano un estatus distinto al hegemónico colonial: en lugar de superioridad, su posición tiende a ser de igualdad. En vez de *dominio*, *adaptación*, pues son los hombres quienes dependen de la tierra, y no lo opuesto. Riechmann habla así sobre la *ecodependencia*:

Hay que insistir en ello: aunque a menudo se emplea la retórica de “salvar el planeta”, este seguirá adelante, con seres humanos o sin ellos. La Tierra no nos necesita a nosotros: nosotros necesitamos a la Madre Tierra. La vida como fenómeno biológico es extremadamente resistente (los biólogos hablan en este contexto de resiliencia, con un término que toman prestado de la psicología): ni siquiera la peor catástrofe imaginable causada por seres humanos – “antropogénica”, por emplear un adjetivo que oímos a veces –, una guerra

⁶⁵⁰ La frase es atribuida al monje João Maria (Felippe, 1995).

nuclear generalizada, acabaría con las formas más sencillas de vida, y la evolución continuaría luego su curso. Las bacterias seguirán ahí: son las posibilidades de vida buena para los seres humanos, e incluso nuestra mera existencia, lo que está amenazado. (Riechmann, 2016, p. 9)

Yayo Herrero (2018), a su vez, cita tres derivas importantes de la *ecodependencia*. La primera es que el territorio deja de ser un mero escenario de la vida de una comunidad humana (“no es solo el soporte que pisamos, delimitable a través de una línea más gruesa en un mapa o de una valla física”). Al contrario, para ella, el territorio “es un tejido vivo, que se autoorganiza, en el que la vida se reproduce y cambia”. La segunda deriva es que el territorio no conoce fronteras, es decir, nunca está aislado y fenómenos como la contaminación o el cambio climático afectan a todos. La tercera deriva implica reconocer la *interdependencia* entre las personas, pues “no podemos existir si no se garantizan y protegen los vínculos y relaciones (infancia, vejez, enfermedad, diversidad funcional, momentos críticos vitales, etc.) necesarios para asegurar la supervivencia”, ya que tenemos cuerpos “vulnerables y finitos” en los cuales “se encarna la vida”.

En las transiciones agroecológicas se enfatiza, como principio básico, la *recuperación del suelo*⁶⁵¹, lo que se considera como una especie de cuidado y sanación de la tierra, del *humus*. Esta tierra/*humus*, además de ser la representación máxima de *Eros* y de la *alteridad*, es entendida por muchos pueblos originarios como unidad proveedora y contenedora (la Madre Tierra, por ejemplo), y esta representación suele presentarse parcialmente en las experiencias agroecológicas. En este sentido, la práctica más básica de recuperación del suelo es, en todos los discursos agroecológicos, la recuperación de la cobertura vegetal, con el fin de impedir que el sol dañe al suelo, que es un ser vivo. Esta cobertura es llamada por los pueblos yanomami, por ejemplo, la “piel de la tierra”⁶⁵². Los

⁶⁵¹ “Contrary to industrialized agriculture, which focuses on nourishing plants in order to enhance their growth, agroecology nourishes the soil, which in turn nurtures the plants” (Betancourt, 2020, p. 4).

⁶⁵² “A pele da floresta é bela e cheirosa, mas se suas árvores forem queimadas ela resseca. Então, a terra se desfaz aos pedaços e as minhocas desaparecem. Os brancos sabem disso? Os espíritos das grandes minhocas são os donos do chão da floresta. Se forem destruídos, ele fica árido. Por baixo dele, aparece então uma terra vermelha, da qual só podem sair brotos de plantas ruins e capim ralo. Nós não arrancamos a pele da terra. Cultivamos apenas sua superfície, pois é nela que está a sua riqueza. Seguimos nisso as palavras de nossos ancestrais” [La piel del bosque es hermosa y aromática, pero si sus árboles son quemados, se seca. Entonces, la tierra se deshace en pedazos y los gusanos desaparecen. ¿Los blancos saben esto? Los espíritus de los grandes gusanos son los dueños del suelo del bosque. Si son destruidos, se vuelve árido. Debajo de él, entonces, aparece una tierra roja, de la cual solo pueden salir

campesinos de los territorios investigados, a su vez, reconocen la importancia de la cobertura -aunque no la definan utilizando los mismos términos- y de la recuperación del suelo (considerado un ser vivo y no un objeto⁶⁵³) como práctica inaugural de la transición agroecológica (y como un *saber* construido en cada localidad).

Era una tierra degradada. Solo campos quemados. Siempre fue así, ¿verdad? Nunca fue... Nunca se arregló el suelo, ¿verdad? Entonces, es parte de eso. Recuperar el suelo. Pensar en los pequeños animales. Considerar el aporte, que es lo que va a dar... Lo más rápido, ¿verdad? Y luego los cultivos anuales. Para que puedas estabilizarte. Eso es... Es el inicio del proceso. Para todos.⁶⁵⁴ (Alberto)

Por ejemplo, tenemos gente que practica la agricultura orgánica en Curitiba, no en los asentamientos, pero que no cubren el suelo. Porque si el agricultor que quiere ser agroecológico no entiende que el suelo es vida, ahí es donde no va a funcionar. ¿Entiendes? Y creo que, así, ese es el gran limitante para nosotros en la agricultura y es uno de los obstáculos de la propia cuestión de la transición ecológica: **si no tiene la concepción de que el suelo es vida y es la base de todo, que es fundamental, no va a avanzar, ¿sabes?**⁶⁵⁵ (Adélia)

A partir del reconocimiento de que el suelo tiene vida como *saber práctico* inaugural de la transición agroecológica, se puede dotar a los distintos elementos de la naturaleza (humana y no-humana) de un estatus diferenciado, tal vez de igualdad, en relación con los agricultores, subvirtiendo la noción binaria moderna/colonial de sujeto/objeto vinculada a los procesos capitalistas de mercantilización (y reificación) de la tierra y los cuerpos. El campesino Guilherme, de Curitiba, en su análisis, relaciona

brotos de plantas malas y hierba escasa. Nosotros no arrancamos la piel de la tierra. Solo cultivamos su superficie, porque en ella está su riqueza. Seguimos las palabras de nuestros ancestros en esto] (Kopenawa y Albert, 2015, p. 471).

⁶⁵³ Una frase de Ana Primavesi, que expresa claramente la ecodependencia, se ha convertido en un lema central para los movimientos agroecológicos de Brasil: “Solo sadio, planta sadia, ser humano sadio” [**Solo saludable, planta sana, ser humano sano**] (Primavesi, 2022).

⁶⁵⁴ Original en portugués: “Era uma terra degradada. Só campo queimado. Sempre foi, né? Nunca foi... Nunca foi arrumado solo, né? Então é parte disso. De você recuperar o solo. Pensar em pequenos animais. Pensar no aporte, que é o que vai dar... O mais rápido, né? E depois as culturas anuais. Para que você consiga se estabilizar. Esse é o... É o início do processo. Para todo mundo”.

⁶⁵⁵ Original en portugués: “Por exemplo, a gente tem um pessoal que é orgânico em Curitiba, não dos assentamentos, mas que não fazem cobertura do solo. Porque se o agricultor que quer ser agroecológico não entender que o solo é vida, ele... Ali que não vai dar certo. Entende? E eu acho que, assim, que é o grande limitante pra nós da agricultura e é um dos entraves da própria questão da transição ecológica é que se ele não tiver essa concepção que o solo é vida e que é a base de tudo, que é fundamental, não vai pra frente, sabe?”.

este aspecto con las cosmovisiones de los pueblos originarios latinoamericanos, que atribuyen un estatus de *parentalidad*⁶⁵⁶ entre los humanos y los elementos naturales no-humanos:

En mi opinión, la agroecología está estrechamente relacionada con la **visión de los pueblos originarios de las Américas**, que perciben a todos los seres vivos, e incluso a los objetos inanimados como piedras, como parientes. Esto, para mí, demuestra la conexión emocional, ya que cambias el estatus del objeto, de un ser por un ser, del objeto por un ser. **El árbol deja de ser un objeto que puede convertirse en tabla o en viga para ser un ser allí, un pariente tuyo.** Esto ya cambia precisamente la relación emocional con la naturaleza. Claro que las cosas tienen una función, cada una tiene su función y su necesidad. Y creo que en cierto modo, esto implica sacar de la naturaleza, quitar la vida de un animal o derribar un árbol en la medida en que sea necesario para nuestra vida.⁶⁵⁷ (Guilherme)

El análisis articulado por Guilherme no suele ser repetido en los mismos términos por los campesinos entrevistados. Sin embargo, se constata que este reconocimiento (emocional y cognitivo) de un estatus diferenciado, distinto al moderno/colonial, para con los otros seres y elementos naturales, es común entre los entrevistados, especialmente entre aquellos que se encuentran en grados más avanzados de las transiciones agroecológicas:

⁶⁵⁶ Los pueblos indígenas y los movimientos indígenas brasileños suelen referirse a otros indígenas como "parientes" y, en algunos casos, también extienden esta denominación a otros seres y elementos de la naturaleza no-humana. Giraldo explica este fenómeno a través del concepto de *ontologías relacionales*: "Las *ontologías relacionales* tienen que ver con la continuidad entre el cuerpo y el lugar, entre el sí mismo y el vecino, una perspectiva de sí, que a menudo está ligada a otros dimensionales donde habitan otro tipo de seres que también conforman a la persona y al territorio. De ahí, la vida sacralizada de los pueblos vernáculos, esa relación profunda con el cosmos, con los dueños de la montaña y la cueva, con esos otros cuerpos con los cuales se coexiste en el territorio. Esos seres son quienes dan el permiso para arar el suelo, adentrarse en la selva, cortar la leña, pero no de una vez para siempre: es necesario permanecer conectándose, pidiendo permiso y pagando a ese algo mayor que va cambiando de nombre. Para los mundos relacionales, las fronteras entre lo humano y lo no-humano son sutiles, pues en el territorio habitan vivos y muertos, familias y seres anímicos que dan significado a un lugar en el que habitan multitudes" (Giraldo, 2022, p. 40-41).

⁶⁵⁷ Original en portugués: "No meu ver a agroecologia está muito ligada a essa visão dos povos originários das Américas que percebem todos os seres vivos e os que não tem vida no caso pedras como parentes as montanhas isso já pra mim já demonstra a conexão emocional porque tu muda o status do objeto, do ser por um ser, do objeto por um ser a árvore deixa de ser um objeto que pode virar tábua, palanque pra ser um ser ali, um parente teu então isso já muda justamente a relação emocional com a natureza claro que as coisas tem função cada um tem função e tem necessidade e eu acho que um pouco é isso vai tirar da natureza vai tirar a vida de um animal vai derrubar uma árvore na medida que seja necessário na nossa vida a gente não vai deixar de matar um animal pra se alimentar porque todos são seres são parentes".

Aunque no sean como nosotros, los animales tienen sentimientos. Ellos te entienden. Tanto que tendré que contarte una historia, chaval. Mi marido vendió hace tres años un ternero a un hombre de la ciudad. El hombre vino y lo sacrificó. El resto del ganado estaba todo en el prado vecino. Solo trajeron al ternero. Lo sacrificaron aquí arriba. Tres días después, fui a buscar el ganado. Para ponerles sal. Y ellos sintieron el olor de la sangre de su hijo. Ya pasaron tres, cuatro días. Ella se arrodilló sobre esa sangre. Y rugía y se restregaba. ¿Qué es eso? Sentimiento, ¿verdad? El olor de la sangre que era de su hijo. Así que los animales tienen sentimientos. ¡Vaya cosa, ¿no?⁶⁵⁸ (Ivonilde)

La tierra es nuestra madre. La madre de la naturaleza. ¿Cómo puedes echar veneno a tu madre? Digamos que sería una metáfora. Nosotros consideramos a la madre. A la naturaleza. Somos parte de ella. Una parte muy pequeña. Somos una pequeña parte de ella que algún día incluso podría no estar allí⁶⁵⁹ (Alberto)

Creo que la agroecología te enseña a convivir. Tú con la naturaleza. Los animales. Es un conjunto entre personas, animales y la naturaleza. **Es emocionante.** Entender la agroecología implica entender los animales, las plantas y lo que produces, la conexión. Es una conexión⁶⁶⁰ (Ivonilde)

En esta dirección, es interesante destacar, a partir de las prácticas de los campesinos entrevistados, que la noción de *ecodependencia* implica ir más allá del propio planeta Tierra. La relación con el cosmos alcanza, por ejemplo, a la Luna, curiosamente símbolo de una era prometeica de conquista espacial. En las *praxis* agroecológicas, la Luna es (re)situada en relación directa con la Madre Tierra y la vida de los campesinos⁶⁶¹:

⁶⁵⁸ Original en portugués: “Mesmo que não seja igual a gente, o animal tem sentimento. E eles te entendem. Tanto que eu vou ter que contar uma história, rapaz. O meu marido vendeu já há três anos um boizinho pra um homem lá da cidade. O homem veio e carneou. O gado estava tudo no pasto vizinho. Daí só trouxeram o terneiro. Carnearam aqui de cima. Dali três dias eu fui buscar o gado. Pra ponhar sal pro gado. E eles sentiram o cheiro do sangue do filho dela. Isso já há três, quatro dias depois. Ela se ajoelhou em cima daquele sangue. E ela urrava e se esfregava. Isso é o que? Sentimento, né? O cheiro do sangue que era do filho dela. Então o animal tem sentimento. Que forte, né?”.

⁶⁵⁹ Original en portugués: “A terra é a mãe da gente. A mãe da natureza. Como você joga veneno na mãe? Vamos dizer assim, seria uma metáfora. A gente considera a mãe. A natureza. Nós somos parte dela. Bem pequena. Nós somos uma pequena parte dela que um dia ainda podemos nem estar ali mais”.

⁶⁶⁰ Original en portugués: “Eu acho que a agroecologia ensina você a conviver. Você com a natureza. Os animais. É um conjunto entre pessoas, animais e a natureza. É emocionante. Você entender a agroecologia, onde você entende os animais, as plantas e o que você produza, a ligação. É uma ligação”.

⁶⁶¹ Cuando utilizamos la noción de *aterrizaje* de Bruno Latour (2020), por lo tanto, no podríamos perder de vista a los otros astros.

Hay personas a las que les dices: "Debes plantar el maíz..." y **bromeamos y a veces decimos: "¡Oye, debes plantar el maíz en la luna!" - "No planto en la luna, planto en la tierra!"** Está bien. También, a veces la gente... Es demasiado grande. Pero así es, hay fases lunares que te están indicando. Y la agricultura campesina del pasado solía utilizar esto. **Debes retroceder en la historia antigua para hacerlo**⁶⁶² (Alberto)

Pero hay una luna... Cada actividad que realizas debes anotarla. **Hay una luna que favorece las hojas y hay una luna que favorece las raíces**⁶⁶³ (Alberto)

Los antiguos ya plantaban observando la luna. ¿Ah, tú no plantas en la luna, verdad? Lo sé, no plantas en la luna, pero plantas en la tierra, pero la luna tiene una gran influencia en la productividad. Y en la salud de las plantas. Los indígenas, parece que los guaraníes, utilizan mucho esta cuestión de la luna. Y en la agroecología, hoy en día, el 90%, diría yo, se basa en la luna.⁶⁶⁴ (Clóvis)

Por otro lado, el reconocimiento de la ecodependencia ha implicado reconocer una relación no fundada en el *dominio* sobre la naturaleza no-humana, ni siquiera entre una especie y otra, ocasionando un reposicionamiento de las nociones de *competición* y *cooperación* como criterios calificadores de las relaciones ecosociales. La agricultura convencional, como vimos, se basa en la noción de *competición* entre especies y seres. Los individuos no deseados son calificados como “plagas”⁶⁶⁵, “pestes”, “malezas”, “arvenses”, “malas hierbas” y “hierba dañina”, y el objetivo de la práctica es simplemente la eliminación/exterminio de esta *alteridad* indeseada. Los propios términos utilizados en lengua castellana -y europeas en general- para definir a estos tipos de plantas y animales parecen denunciar que se insertan dentro de un marco

⁶⁶² Original en portugués: “Tem gente que você fala... - Ah, você tem que plantar o milho... A gente brinca e às vezes fala: - Pessoal, você tem que plantar o milho na lua! - Eu não planto na lua, eu planto na terra! Tudo bem. Também, às vezes as pessoas. É grande demais. Mas assim, tem as luas que estão te dizendo. E a agricultura camponesa passada usava isso. Tem que voltar lá na história antiga para fazer”.

⁶⁶³ Original en portugués: “Mas tem uma lua... A toda atividade que você faz tem que anotar. Tem uma lua que ela favorece as folhas e tem lua que favorece raiz”.

⁶⁶⁴ Original en portugués: “Os antigos já plantavam observando a lua. Ah, você não planta na lua, não? Eu sei, não planta na lua, mas você planta na terra, mas a lua tem grande influência nessa questão da produtividade. E da sanidade das plantas. Os indígenas, parece que os guaraní, usam muito essa questão da lua. E na agroecologia, hoje, 90% eu digo, sim, está baseado na lua”.

⁶⁶⁵ “The definition ‘is’ the weed’s cultural story. How and why and where we classify plants as undesirable is part of the story of our ceaseless attempts to draw boundaries between nature and culture, wildness and domestication” (Mabey, 2010, p. 12).

colonial/judeocristiano⁶⁶⁶. Se trata de objetos -seres cosificados- que impiden o dificultan la reproducción de la vida humana en la Tierra (según los moldes coloniales) y, por lo tanto, deben ser simplemente eliminados.

Esta práctica -y el *saber* que la acompaña- que se inauguró, al menos de forma sistémica y global, con la *plantation* colonial, se ha radicalizado de manera drástica a partir de la revolución verde⁶⁶⁷. A partir de la segunda mitad del siglo pasado, la adopción de monocultivos extensivos asociados al uso de agroquímicos ha eliminado casi toda la diversidad de vida en los territorios, resultando en un desequilibrio ligado a la creciente necesidad de pesticidas (además de la reducción de la propia fertilidad del suelo), lo que ha sido acompañado de una creciente hegemonía cultural de la visión moderna/colonial, que niega el estatus ontológico a los seres indeseados (*competidores* indeseados), justificando el agravamiento del exterminio.

Esto conduce a algunas reflexiones preliminares. En primer lugar, podemos observar que estas nociones se relacionan con ciertas representaciones *darwinistas* que han explicado la *teoría de la evolución* como resultado de una *selección natural* basada en la *competencia* entre especies (lo que ha sido posteriormente incorporado en el campo socioeconómico con el advenimiento del *darwinismo social*, entendido como una especie de radicalización del *liberalismo*⁶⁶⁸). Sin embargo, hace

⁶⁶⁶ En este sentido, en el libro del Génesis se asume históricamente que la condena de la humanidad al trabajo fatigante se acompaña de la atribución moral y binaria de una negatividad (maleza) a estos seres: “17. Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. 18. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. 19. Con el sudor de tu rostro comerás el pan (...)” (La Santa Sede, s.f.). Richard Mabey, en su interesante obra sobre el tema *Weeds : in defense of nature's most unloved plants* (2010, p. 11), afirma: “Ever since Genesis decreed ‘thorns and thistles’ as a long-term punishment for our misbehaviour in the Garden of Eden, weeds have seemed to transcend value judgements, to be ubiquitous and self-evident, as if, like bacteria, they were a biological, not a cultural, category. For thousands of years they’ve strangled crops and broken backs. In the medieval period they caused outbreaks of mass poisoning, and were given names that suggested they were the Devil’s spawn”.

⁶⁶⁷ Los agricultores convencionales “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” (Giraldo, 2021, p. 165).

⁶⁶⁸ Para los debates que intento presentar en esta investigación, es importante reconocer que, tal vez, lo más relevante no sea la crítica a los intentos teóricos trazados en ciencia política y económica de importar el concepto de *selección natural* para legitimar y reforzar prácticas y procesos sociales liberales y coloniales, en lo que se ha denominado *darwinismo social*. Más bien, se trata de reconocer que las propias metáforas elegidas por Darwin para desarrollar sus teorías estaban influenciadas por el contexto socioeconómico de su época, con sus respectivos imaginarios sociales hegemónicos, donde la noción de *competencia* jugaba ya un papel crucial, como reconocen, por ejemplo, Abrantes y Bernal Castro (2020).

décadas que el papel de la *cooperación* en la evolución ha sido reconocido científicamente, especialmente a partir de Lynn Margulis (2002) en los años sesenta⁶⁶⁹, reduciendo así el peso otorgado a la *competición* como fundamento de la evolución. Se ha comprobado, a partir de sus aportes, que las formas de *simbiosis* y *coordinación* prevalecen claramente sobre las de *competencia* y *depredación*⁶⁷⁰, lo que ha vuelto inadecuadas las explicaciones de la evolución fundamentadas exclusivamente en la *competencia* entre especies.

En segundo plano, la ciencia contemporánea también ha demostrado, por lo menos desde los años sesenta del último siglo (Altieri et al., 1999), que la reducción epistémica de estas especies a meras “plagas” *competidoras* (además de su reducción ontológica a *no-seres*) es inadecuada, ya que, en general, pueden cumplir diversas funciones dentro de los agroecosistemas, funciones estas olvidadas con la expansión del colonialismo/capitalismo. Guzmán y Martínez-Ovalle (2019), por ejemplo, citan varias fuentes científicas que muestran su utilización como barreras protectoras, cultivos trampa, atrayentes naturales, fuente nutricional para suelos con baja fertilidad e incluso como fuentes de energía alternativa. Schonbeck (2022), a su vez, reconoce que pueden actuar en la protección del suelo, la reposición de la materia orgánica (alimentando el suelo y restaurando su vida), la absorción, conservación y reciclaje de los nutrientes solubles que, de otro modo, se filtrarían, la absorción del dióxido de carbono de la atmósfera, la restauración de la biodiversidad y la creación de un hábitat para insectos y animales.

Por otro lado, se ha comprobado que gran parte de la actuación “dañina” de algunas plantas y animales en los cultivos es el resultado de la propia reducción antropogénica de la *diversidad*, ya que en la diversidad se encontraban los “enemigos

⁶⁶⁹ “La vida no conquistó el planeta mediante combates, sino gracias a la cooperación. Las formas de vida se multiplicaron y se hicieron más complejas asociándose a otras, no matándolas” (Margulis, 2002, p. 108).

⁶⁷⁰ Riechmann (2023, p. 179) explica: “Hay sin duda conflicto, dolor y depredación en la naturaleza (...). Pero el error está en pensar que esa clase de fenómenos de competencia y depredación, muy reales, prevalecen en la naturaleza. Podemos ver que no es así examinando cómo se distribuye la vida en la Tierra. En términos de biomasa, los seres humanos formamos una fracción minúscula de la misma (...). Los animales –para quienes resulta más relevante la argumentación sobre la competencia, la depredación y el sufrimiento– sólo suponen el 0’4% de la vida en la Tierra... Plantas y bacterias suman más del 96% de la vida en la Tierra (y con los hongos, el 98%); ellas son lo esencial. En ese mundo vegetal, fúngico y bacteriano (al contrario que en el mundo animal) prevalecen ampliamente las formas de coordinación y simbiosis frente a la competencia y la depredación. La simbiogénesis (origen simbiótico de nuevas formas de vida – Lynn Margulis) es un proceso mucho más frecuente e importante de lo que imaginaron los darwinianos primeros (que enfatizaban la competencia en el proceso evolutivo)”.

naturales” de cada especie, impidiendo que algunas especies volvieran problemáticas para los cultivos, como ya se ha reconocido científicamente (Altieri et al., 1999).

De hecho, muchos de los pueblos originarios y campesinos de América Latina tienen prácticas distintas, que confieren a estos seres un estatus diferente del que se les otorga en la agricultura convencional: un estatus ontológico o, al menos, epistémico, que no se asocia con el *altericidio* como práctica central. Así lo afirman Altieri et al. (1999) citando ejemplos de “campesinos tradicionales” que deliberadamente mantienen algunas “malezas” junto a los cultivos ⁶⁷¹, y de pueblos originarios tarahumara⁶⁷², que practican un sistema de cultivo dual de maíz y malezas. Peralta (2017, p. 15), investigador y agricultor del pueblo *guaraní-kaiowá*, sigue esta misma línea al afirmar:

Porque para o branco se a banana está amarelando a folha ele manda arrancar e pôr fogo porque deu broca e o indígena ele apenas muda de espaço. É mesma coisa você ter uma frieira no pé e eu te matar para acabar com ela, como se você não servisse mais para nada por conta de um pequeno problema. A planta você cuida como você cuida do seu corpo, se o pé de banana tem uma folha ruim, você tem que retirar ela e cuidar do resto da planta, tem que operar toda ela, limpar, porque ela dá broca, mas a broca é porque a terra também está doente (...). A broca vem para te avisar que a terra está fraca, é um sintoma, igual você estar com dor de cabeça, alguma coisa, pra avisar que você não está bem, o sintoma mostra para você que algo. Não é a causa em si, é só um sintoma, ela não é o problema e sim o apontamento de um problema **[Porque para el blanco, si la hoja de plátano se está poniendo amarilla, manda arrancarla y quemarla porque tiene gorgojos, y el indígena simplemente**

⁶⁷¹ Altieri et al. (1999, p. 114) muestran cómo esta colonialidad del saber afecta a los estudios socioecológicos, lo que lleva a los científicos a explicarlos de forma inadecuada: “Los estudios realizados en los agroecosistemas tradicionales demuestran que los campesinos, deliberadamente, dejan algunas malezas junto a los cultivos, al no removerlas totalmente de sus sistemas de cultivo. Este desmalezaje «relajado» **generalmente es considerado por los especialistas como una consecuencia de la falta de mano de obra y de la poca rentabilidad obtenida por el trabajo extra**, sin embargo, si el comportamiento de los agricultores con respecto a las malezas se observa con detalle, éste revelará que las malezas se manejan e incluso se fomenta su existencia si tienen un propósito útil. En las zonas tropicales de las tierras bajas de Tabasco, México, existe una clasificación única de las malezas de acuerdo con su uso potencial, por un lado, y los efectos que producen en el suelo y en los cultivos, por otro” (Altieri et al. 1999, p. 114).

⁶⁷² “El derecho consuetudinario indígena lo entiende basando la resolución de sus conflictos a través del diálogo y el consenso, al igual que en el policultivo, porque a diferencia del sistema positivo occidental, no busca la exclusión del agraviante, ni el desplazamiento de las malezas, sino que pretende mantener el equilibrio comunitario mediante procesos argumentativos hasta encontrar un acuerdo entre las partes y restablecer la convivencia comunitaria” (Giraldo, 2013, p. 107).

se mueve a otro lugar. Es lo mismo que si tienes un hongo en el pie y te matara para acabar con él, como si ya no sirvieras para nada por un pequeño problema. La planta la cuidas como cuidas tu cuerpo, si el pie de plátano tiene una hoja mala, debes quitarla y cuidar el resto de la planta, debes operarla toda, limpiarla, porque tiene gorgojos, pero los gorgojos están porque la tierra también está enferma (...). Los gorgojos vienen a avisarte que la tierra está débil, es un síntoma, como tener dolor de cabeza, algo así, para avisarte que no estás bien, el síntoma te muestra que algo. No es la causa en sí, es solo un síntoma, no es el problema, sino la señal de un problema]

De aquí se percibe que, efectivamente, la agroecología (pre)supone un rescate de los saberes campesinos e indígenas subalternizados a lo largo de la historia por el avance colonial. En este sentido, se configura como una *praxis* que subvierte, al menos potencialmente, una de las concepciones más fundamentales de la agricultura capitalista, con su “mentalidad de guerra contra las malezas” que condena a los agricultores a una “guerra sin fin” en los campos de cultivo (Schonbeck, 2022). En la agroecología, por el contrario, el manejo orgánico de las “malas hierbas” puede compararse con una “danza con la naturaleza”, donde el campesino colabora con los procesos naturales para desarrollar estrategias más efectivas que cumplan con las funciones ecológicas de la vegetación existente (Schonbeck, 2022)⁶⁷³. Por supuesto, esto no significa que estos procesos carezcan de conflictos, sino que se promueven reorganizaciones y diálogos entre especies, además de una interacción genética continua para llegar a acuerdos de hibridación y adaptación (Giraldo, 2013).

Los campesinos entrevistados participan, algunos en mayor medida que otros, de esta *praxis*. Practican un saber (y saben una práctica) que posee una base epistemológica y ontológica distinta de la moderna/colonial, lo que los lleva a reconocer en lugar de “malas hierbas” y “plagas” a “hierbas indicadoras” y “seres indicadores”⁶⁷⁴

⁶⁷³ “Algunos ejemplos de este tipo de estrategias pueden ser los cultivos de cobertura, los cultivos intercalados e incluso el barbecho de maleza controlado para permitir que las malezas cubran el suelo y agreguen materia orgánica, pero que no depositen semillas” (Schonbeck, 2022).

⁶⁷⁴ Corrêa Neto et al. (2016), en su investigación sobre el asentamiento Contestado, denominan a estos seres como “Seres Renovadores”, ya que, al comprender su función en el equilibrio del ecosistema, consideran que la actuación humana de los agricultores debe orientarse a la inducción o auxilio de este equilibrio relacional: “Os Seres Renovadores são os animais e micróbios que tem a função de remover tudo o que não está contribuindo da melhor maneira possível para que a escalada em direção à fartura avance mais depressa. Desta maneira, controlam e otimizam os processos naturais. A função dos Seres

capaces de cooperar (ser “compañeros”) o competir (incluso ser “egoístas” u “odiar” unos a otros), aunque reconozcan la dificultad de relacionarse con ellos en estos términos:

A veces decimos que son las malas hierbas. Son hierbas indicadoras, en realidad. Que es una de las cosas más difíciles de trabajar. Va a venir igual, cuanto mejor sea la tierra, más va a ir (...). En realidad, la cuestión de la plaga, en realidad, es la cuestión de aprender a convivir con ella.⁶⁷⁵ (Clóvis)

Hay mucha plaga indeseada. Es un indicador de algún desequilibrio, ¿no? Algo que hice mal, algo que pasó allí o la naturaleza misma se desequilibró y nos está mostrando allí, ¿no? **Las plantas dañinas también que la gente habla, ¿no? Son plantas indicadoras, ¿no? Entonces muchas veces va de cómo tú entiendes eso, ¿no? Esta relación, ¿no?** Claro que a veces tienes que ir allí con la azada, ¿no? No hay manera. Para poder cosechar, ¿no?⁶⁷⁶ (Joaquina)

Este año vino un muchacho a trabajar en la agroforestería. Él pidió que yo plantara flor en la agroforestería. ¡Plantar flor! Ahora este año. Tenemos que invertir en este cultivo. Según él, para confundir a los insectos. Es una teoría que sacaron de algún campo. **Él dijo para confundir a los insectos.** Si plantas un girasol en la huerta, los crisomélidos, que son los depredadores, van al girasol. **Hacer este control biológico. Por eso que diversificas**⁶⁷⁷ (Alberto)

Renovadores não tem sido bem entendida. Desta maneira, eles, que receberam o nome de pragas e doenças, vêm sendo geralmente combatidos” **[Los Seres Renovadores son los animales y microbios que tienen la función de remover todo lo que no está contribuyendo de la mejor manera posible para que la escalada hacia la abundancia avance más rápidamente. De esta manera, controlan y optimizan los procesos naturales. La función de los Seres Renovadores no ha sido bien entendida. Por lo tanto, aquellos que han sido llamados plagas y enfermedades han sido generalmente combatidos]** (Corrêa Neto et al., 2016, p. 78).

⁶⁷⁵ Original en portugués: “Às vezes a gente diz, que são das ervas daninhas. São ervas indicadoras, na verdade. Que é uma das coisas mais difíceis de trabalhar. Ela vai vir igual, quanto a terra mais boa você tem, mais ela vai ir (...). Na verdade, a questão de praga, na verdade, é a questão de aprender a conviver com ela”.

⁶⁷⁶ Original en portugués: “Tem muita praga indesejada. É um indicador de algum desequilíbrio, né? Alguma coisa que eu fiz de errada, alguma coisa que aconteceu ali ou a natureza mesmo se desequilibrou e ela tá nos mostrando ali, né? As plantas daninhas também que o pessoal fala, né? São plantas indicadoras, né? Então muitas vezes vai de como você entende isso, né? Essa relação, né? Claro que às vezes você tem que ir lá com a enxada, né? Não tem jeito. Pra você poder colher, né?”.

⁶⁷⁷ Original en portugués: “Esse ano veio um rapaz trabalhar na agrofloresta. Ele pediu que eu plantasse flor na agrofloresta. Plantar flor! Agora esse ano. Temos que investir nesse plantio. Segundo ele, para confundir os insetos. É uma teoria que tiraram de algum campo. Ele disse para confundir os insetos. Se você plantar um girassol na horta, as vaquinhas, que são as predadoras, elas vão no girassol. Fazer esse controle biológico. Por isso que você diversifica”.

Si tomas nuestro bosque aquí, miras y tomas un metro cuadrado y miras, no va a haber solo una especie allí, va a haber algunas que son más dominantes, otras menos, pero van a existir y coexistir muchas especies. Entonces, **nosotros procuramos producir de esa forma, como las plantas compañeras, como las plantas que pueden ayudarse**, podemos plantar juntas o plantar una antes u otra después. Y como **evitamos, por ejemplo, la plantación de papas y girasol, que tienen un odio mortal, que si plantas a 50 metros uno del otro, tienen la capacidad de exterminarse**⁶⁷⁸ (Fabiana)

Por un lado, se puede observar en los extractos que los campesinos inician la práctica partiendo de la premisa de que los seres indeseados deben ser comprendidos y no exterminados. Tal necesidad es impuesta, en gran medida, por la imposibilidad de utilizar pesticidas (y no como un acto de “benevolencia” hacia las especies no-humanas). No obstante, la práctica tiende a orientar a los campesinos a conferir un estatus ontológico diferente a estos seres, que dejan de ser meros *competidores* para convertirse en *colaboradores* y *reguladores*, o, al menos, *indicadores* de desequilibrio en el sistema, y que pueden ser manejados.

Por otro lado, se puede entrever, a través de los verbatim seleccionados, que el manejo de estos seres es una tarea compleja (“una de las cosas más difíciles de trabajar”) y suele preocupar a todos. De esta manera, la metáfora de la “danza con la naturaleza” utilizada por Schonbeck (2022) parece estar distante de la agroecología en los territorios investigados, especialmente para aquellos agricultores que se encuentran al inicio de la transición agroecológica. Cuando el sistema aún no está maduro y los saberes del campesino no están consolidados, y para aquellos cuya familia no posee otra fuente alternativa de ingresos, se vuelven más vulnerables a las presiones del mercado y a los compromisos con los programas sociales.

Otro aspecto importante que debe destacarse, y que puede representar un revés, es que durante el trabajo de campo constatamos que el manejo de los sistemas agroecológicos en clave de *cooperación* —o en busca de equilibrio— por parte de los campesinos no suele recurrir a la técnica de “consorcio” (o asociación) entre especies

⁶⁷⁸ Original en portugués: “Se tu pegar a nossa mata aqui, tu vai olhar e pegar um metro quadrado e olhar, não vai ter só uma espécie ali, vai ter umas que são mais dominantes, outras menos, mas vão existir e coexistir muitas espécies. Então, a gente procura produzir dessa forma, como que as plantas companheiras, como as plantas que conseguem se ajudar, a gente pode plantar junto ou plantar uma antes ou outra depois. E como que a gente evita, por exemplo, o plantio de batatinha e girassol, que tem um ódio mortal, que se tu planta a 50 metros um do outro, eles têm a capacidade de se exterminar”.

distintas. De hecho, la mayoría de los campesinos no consorciaban especies en un mismo intervalo de tiempo (siendo más comunes las prácticas de *sucesión* de cultivos que, *lato sensu*, pueden entenderse como una especie de cooperación no concomitante). Aún más rara era la existencia activa de sistemas agroforestales —SAF's (*agroforestería*)—, que pueden considerarse la práctica más intensiva en cooperación entre especies (en la región de Curitibanos había solo dos activas, por ejemplo).

6.7. “Quizás la agroecología sea casi una religión, la religión de la diversidad”⁶⁷⁹

Escuchar el lenguaje de la naturaleza es atender que su voz – especialmente en áreas equinocciales– es la voz de la diversidad y que una Agri-Cultura no puede ser de otra forma sino diversa. (Giraldo, 2013, p. 101)

*Nosotros somos los que queremos vivir separados, pero no es lo que les gusta a las plantas.*⁶⁸⁰ (Comentario del campesino Benício en nota del diario de campo)

En este apartado, sistematizo los aportes y reflexiones construidos en el ámbito de la investigación sobre la cuestión de la *diversidad*, que ha permeado todo el trabajo desde su inicio. Como hemos visto en la revisión de los marcos teóricos de la agroecología, la *diversidad* puede considerarse su fundamento principal (y el de otros aspectos como la *ecodependencia*, la autonomía, el habitar, etc.). El propio reconocimiento de la *alteridad* radical, proporcionado por la agroecología, confiere a la *diversidad* un carácter matricial, lo que se contrapone a los monocultivos de la tierra y de la mente (Shiva, 2016):

Monocultures of the Mind, rooted in a reductionist, mechanistic paradigm, create a blindness to the diversity of the world. Based on mechanistic thought, these monocultures are blind to the evolutionary potential and intelligence of cells, organisms, ecosystems, and communities. They are blind to the ecological functions arising from the relationships and cooperation between diverse living components of an agroecosystem. And in a vicious cycle of

⁶⁷⁹ Esta frase es del campesino Guilherme, pronunciada durante una entrevista individual.

⁶⁸⁰ Original en portugués: “A gente é que quer viver separado, mas não é o que as plantas gostam”.

uniformity, these Monoculture of the Mind once again perpetuate monocultures on the land. (Shiva, 2016, p. 56-57)

Los cultivos agroecológicos dependen, en realidad, de la existencia de la *diversidad* y pueden tomarse como una metáfora de la reproducción de la vida en sí misma, que depende de la coexistencia de una casi infinita *diversidad* de seres y elementos, como veremos en el próximo apartado. Al no haber "inputs" externos —sobre todo derivados de energía fósil—, la cooperación entre organismos, incluido el humano, se vuelve necesaria para el desarrollo de los cultivos, lo que implica también un cambio en las temporalidades del trabajo y la vida. Los campesinos de los territorios visitados, especialmente aquellos en los estadios más avanzados de las transiciones, son conscientes de ello y así lo expresan:

Y a veces, en esta cuestión cultural, los agricultores siembran maíz, frijoles y ahora soja, ¿verdad? Así que son tres cultivos que creen que van a generar dinero. En la agroecología, no es así. Tienes una diversidad de productos que consideras durante el año, no solo en la temporada de verano. Tal vez las personas también tienen dificultades para avanzar en este proceso, ¿verdad? Va más allá de simplemente plantar la semilla en la tierra. Hay muchas otras cosas que... Están acostumbrados a llegar y obtener la cosecha, ¿verdad? Llegar allí y recoger todo rápidamente. En la producción orgánica, es un proceso gradual, ¿no es así?⁶⁸¹ (Nilton)

Creo que la agricultura convencional (...), creo que es un pensamiento nazi, quiere plantas todas iguales y todo lo que es diferente de lo que yo quiero lo extermino, y la agroecología no es así. La agroecología es el respeto, es la comprensión, sí, cómo manejas y comprendes la vida que ocurre allí en el suelo a partir de eso, y la naturaleza es plural, es diversa⁶⁸² (Fabiana)

⁶⁸¹ Original em português: “E às vezes os agricultores nessa questão cultural plantam milho, feijão e agora soja, né? Então são três culturas que eles acham que vão ganhar dinheiro ali. E na agroecologia, não. Você vai ter uma diversidade de produtos que você vai pensar no ano, que você não vai pensar só na safra de verão. Então, talvez também as pessoas não conseguem avançar nesse processo, né? Que vai além de você pôr a semente na terra, né? Tem um monte de outras coisas que... É que muito está acostumado a chegar e pegar... Safra, né? Chegar lá e pegar tudo ranido, né? E dentro da produção orgânica você vai aos poucos, né?”.

⁶⁸² Original en português: “Eu acho que a agricultura convencional (...), eu acho que ela é um pensamento nazista, ela quer plantas todas iguais e tudo que é diferente do que eu quero eu extermino, e a agroecologia não é assim. A agroecologia é o respeito, é a compreensão, sim, como que tu maneja e compreende a vida que acontece ali no solo a partir disso, e a natureza ela é plural, ela é diversa”.

De hecho, en los territorios se ha observado que las transiciones agroecológicas han proporcionado un aumento significativo de la biodiversidad, transformando *desiertos verdes* —o *zonas de sacrificio*— en espacios de vida. Sin embargo, también se observa que la necesidad de los campesinos de insertarse en los mercados —y, en menor medida, en los programas sociales de compra de alimentos como el PAA y el PNAE— acaba presionándolos a no diversificar demasiado la producción, concentrándose en aquellos cultivos más rentables. Los campesinos Joaquina y Nilton, de Curitiba, por ejemplo, comentaron que la estructuración de su producción se ha basado en el cultivo de fresas, de donde obtienen la mayor parte de su renta y a lo que dedican la mayor parte de su atención⁶⁸³. No obstante, esta concentración de la atención en una actividad no les ha impedido mantener en su parcela decenas de otros cultivos, incluyendo aquellos que plantan "solo para nosotros mismos"⁶⁸⁴. Jennifer y su familia, en Lapa, atravesaban una situación similar, pues el cultivo principal de la familia era la fresa (convencional). Sin embargo, también mantenían en la parcela decenas de otros cultivos para consumo propio y comercialización. Su hermana estudiaba en Curitiba, un gran centro urbano con casi dos millones de habitantes, y, a través de los vínculos y lazos de amistad con colegas y amigos, había creado un esquema de venta directa de los cultivos en la ciudad.

El caso de Fabiana y Guilherme, de Curitiba, es un poco distinto. Ambos habían vivido en la capital, Florianópolis, cuya región metropolitana tiene una población estimada de alrededor de 1.200.000 habitantes. A través de los vínculos y lazos de amistad que habían formado allí, mantenían un esquema de venta directa en la ciudad, con entregas bimestrales, de donde obtenían la mayor parte de su renta. En sus ventas

⁶⁸³ Joaquina comentó: "Por exemplo, assim, no início, assim, a gente tinha esse sonho da questão da agroecologia ali, mas aí a gente delimitou, por exemplo, o morango nosso carro-chefe, que ele seria o... economicamente, né? De renda, né? Isso, de renda. Então, claro que isso foi uma estratégia que a gente usou, né? As culturas de subsistência já tinham. Aí depois, claro, depois a gente diversificou, mas o início que a gente tomou o pontapé inicial foi o morango. Vamos produzir o morango, pensando na questão da renda, né? E também vai puxar outras coisas, né? Tanto é que puxou. Daí depois no segundo planejamento vem a uva também, daí não ficou só o morango, ficou a uva também, né? Então daí vem outras coisas também" [Por ejemplo, al principio, teníamos este sueño sobre la agroecología, pero luego delimitamos, por ejemplo, que nuestra principal fuente de ingresos sería la fresa, económicamente hablando, ¿verdad? En cuanto a los ingresos. Así que, por supuesto, esta fue una estrategia que utilizamos, ¿no es cierto? Las culturas de subsistencia ya estaban allí. Luego, por supuesto, diversificamos, pero al principio, dimos el primer paso con las fresas. Decidimos producir fresas pensando en los ingresos, ¿verdad? Y también impulsaría otras cosas, ¿no es así? De hecho, lo hizo. Luego, en la segunda planificación, también incluimos las uvas, así que no solo fueron las fresas, sino también las uvas, ¿verdad? Entonces, también vinieron otras cosas].

⁶⁸⁴ Original em português: "só para nós mesmos".

directas (he seguido sus ofertas durante casi dos años), buscaban llegar incluso a un nicho de mercado, sobre todo de la clase media local interesada en productos "diferentes" con ingredientes locales. Esta demanda de lo "exótico" era aprovechada por la pareja, paradójicamente, para ofrecer, además de otros productos, frutas y cultivos "nativos" del territorio, que generalmente las personas no conocían.



Publicaciones del perfil de Fabiana y Guilherme en *Instagram* promoviendo productos a base de las frutas nativas – y poco conocidas - “tarumã” y “guavirova”⁶⁸⁵ (no se cita la fuente para preservar el anonimato de los campesinos)

Es importante resaltar que la diversificación eco-sociocultural generada en los procesos de transición agroecológica mencionados, aunque se orienta y destina al mercado, se diferencia de la supuesta diversificación derivada de la "nueva lógica

⁶⁸⁵ Textos de las publicaciones en castellano: “¿Conoces el Tarumã? Esta fruta increíble, que en tupí-guaraní significa fruto negro para hacer vino. Aún no sabemos cómo sería un vino de tarumã, pero les contaré que el licor es increíble. Siempre soy un poco sospechosa al hablar de plantas nativas, pero con cada descubrimiento, me sorprende con el sabor y el potencial de las frutas de nuestra tierra”; “¿Sabías que Brasil tiene más de 300 frutas nativas? ¿Y que entre las 20 frutas más consumidas solo 3 son nativas? ¡La piña, la guayaba y el maracujá! Y es imposible pensar en preservación ambiental sin hablar de esto. ¿Cuántas frutas nativas conoces, consumes, tienes acceso?”. La experiencia ha sido compartida por Fabiana con los jóvenes en su intervención en la “14ª Jornada de la Juventud Sin Tierra”: “As pessoas também tem a curiosidade de experimentar as plantas nativas. E é mais fácil cultivar pêssego ou guavirova? E por que não fazemos geleia de guavirova?” [“As pessoas também têm curiosidade em experimentar as plantas nativas. ¿Y es más fácil cultivar duraznos o guavirova? ¿Y por qué no hacemos mermelada de guavirova? [Las personas también tienen curiosidad por experimentar las plantas nativas. ¿Y es más fácil cultivar duraznos o guavirovas? ¿Y por qué no hacemos mermelada de guavirovas?].

multicultural del capitalismo global" (Walsh, 2012, p. 64). Esta diversidad, en realidad, implica la continuidad de los procesos de homogenización⁶⁸⁶ ligados a la acumulación de capital⁶⁸⁷. Esta lógica:

reconoce la diferencia, sustentando su producción y administración dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado efectivo, y volviéndola funcional a este orden y, a la vez, a la expansión del neoliberalismo y los dictámenes del sistema-mundo. En este sentido, el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista (Walsh, 2012, p. 64)

Por el contrario, la diversidad generada en las transiciones agroecológicas se vincula —o al menos tiende a vincularse— a procesos de *resistencia* y transformaciones socioecológicas del territorio en un sentido contrahegemónico. Las especies de plantas y animales necesarias para la recuperación del territorio son comercializadas de manera que sostienen la transición, incluyendo la generación de ingresos. La actuación de Fabiana y Guilherme, por ejemplo, a través de publicaciones, transmisiones en vivo y el contacto directo con los consumidores (actividades que pueden considerarse parte del tiempo de trabajo y que ocupan gran parte de sus jornadas), puede entenderse como una especie de *pedagogía* que politiza social y ecológicamente las relaciones de consumo de alimentos⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ "La cultura actual del constante igualar no permite ninguna negatividad del *atopos*. Comparamos de manera continua todo con todo, y así lo nivelamos para hacerlo *igual*, puesto que hemos perdido precisamente la atopía del otro. La negatividad del otro *atópico* se sustrae al consumo. Así, la sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica a favor de diferencias consumibles, *heterotópicas*. La diferencia es una positividad, en contraposición a la alteridad" (Han, 2014, p. 10).

⁶⁸⁷ Un ejemplo es el uso del "diseño modular" en la industria textil multinacional (y en otros sectores económicos), donde una infinidad de productos "distintos" se producen a partir de la combinación variable de piezas consideradas como módulos. Esto se lleva a cabo mediante una organización del trabajo de tipo *toyotista*, que fragmenta y externaliza la producción, precarizando el trabajo.

⁶⁸⁸ El caso de Fabiana y Guilherme, sin embargo, está lejos de representar una realidad general en el Contestado. Ambos cultivan una de las (probablemente) dos únicas agroforesterías situadas en asentamientos rurales provenientes de la reforma agraria en todo el estado de Santa Catarina (según información proporcionada por ellos mismos). La obtención de ingresos exclusivamente a través de la comercialización es extremadamente rara, siendo más común la participación de los campesinos en programas sociales de compra de alimentos, como el PAA y el PNAE, como veremos.

Estas reflexiones evidencian que la agroecología se caracteriza por un discurso que podríamos calificar como *decolonial*, en tanto no solo se contrapone de forma directa al *altericidio* colonial, sino que también incluye a la naturaleza no-humana en esta *alteridad* rescatada, lo que, en otras palabras, significa cuestionar el binarismo humanidad/naturaleza. Fabiana concuerda con este argumento y relaciona la discusión sobre la diversidad (humana) dentro de la biodiversidad (agroecológica).

La agroecología es la vida, es diversa, entonces cuando miro a la naturaleza, aprendo, primero que nosotros también somos naturaleza, y siendo naturaleza, aprendemos que tenemos que relacionarnos, y que las relaciones son diversas y diferentes, entonces nuestras relaciones como humanos y entre humanos, también serán diversas y diferentes, entonces lograr o al menos buscar, muchas veces no logramos comprender al otro, el lugar del otro, pero principalmente aprender a respetar el lugar que el otro ocupa dentro de este mundo.⁶⁸⁹ (Fabiana)

En efecto, para la lectura *decolonial* que se plantea en este trabajo, que realiza una crítica de la *colonialidad del saber*, debemos siempre tener en cuenta el carácter indisoluble entre cultura y naturaleza. Vandana Shiva afirma, de hecho, que "biodiversity, food diversity, and cultural diversity go hand in hand" (Shiva, 2016, p. 56). A pesar de ello, entiendo que la crítica puede profundizarse al reconocer que toda *diversidad* es *biodiversidad* (y que la adición del prefijo "bio" al término "diversidad" es una operación lingüística pleonástica). Concretamente, Shiva ejemplifica mostrando cómo un sistema de agricultura (y de vida) originario de América Latina, como la *milpa*, promueve —y depende de— toda una *diversidad* socioecológica que se configura en una trama compleja:

In San Felipe del Agua, the *milpa* is more than just the fields and crops: it is a network of families, commerce, and practices, much of which is very old. The *milpa* of San Felipe comprises traditional knowledge, handmade tools, the zebu-crossed criollo cattle used for plowing, burros, dogs, backyard tortilla factories, kitchen tables, meals, and hard work—it is a way of life centered

⁶⁸⁹ Original en portugués: "A agroecologia é a vida, ela é diversa, então quando eu olho para a natureza, eu aprendo, primeiro que nós também somos natureza, e sendo natureza, a gente aprende que a gente tem que se relacionar, e que as relações são diversas e diferentes, então as nossas relações quanto humanos e entre humanos, também vão ser diversas e diferentes, então conseguir ou pelo menos buscar, muitas vezes a gente não consegue compreender o outro, o lugar do outro, mas principalmente você aprender a respeitar o lugar que o outro ocupa dentro desse mundo".

around maize, and a testament to not only biodiversity but also cultural diversity. Variations of this organic practice (organic in terms of crops but also in terms of being rooted within a community) can be found across cultures. (Shiva, 2016, p. 65)

En este sentido, se ha observado que los movimientos sociales y campesinos han percibido esta relación y han trabajado para ampliar el tema de la *diversidad* en agroecología, incluyendo la discusión política sobre diversidad sexual y de género, así como sobre configuraciones familiares no hegemónicas, de manera análoga al debate sobre la diversidad de *modos de vida* vinculados a la tierra. De este modo, cuestionan en cierta medida la *colonialidad del ser* en el ámbito rural, donde patrones conservadores tendientes a la homogeneidad suelen ser claramente hegemónicos y, habitualmente, resultan en diversas⁶⁹⁰ formas de violencia.

En este contexto, se reportó el brutal asesinato del joven campesino y profesor Lindolfo Komaski, de 25 años, el 1 de mayo de 2021 en São João do Triunfo (microrregión de Lapa), motivado por la homofobia (Cruz, 2021). El joven se había formado en 2018 en la Licenciatura en Educación del Campo y Ciencias de la Naturaleza, con especialización en Agroecología, por la ELAA. Además de las múltiples reacciones políticas por parte de campesinos y movimientos sociales en el campo, en la comunidad "Emiliano Zapata", situada en la cercana ciudad de Ponta Grossa, se inauguró el "Bosque de la Biodiversidad Lindolfo Kosmaski" en homenaje al joven campesino. Los asistentes plantaron árboles frutales en el bosque como tributo a Lindolfo, "para que en el futuro podamos cosechar los frutos que estamos plantando" (Souza, 2021).

⁶⁹⁰ "Neste sentido, a violência colonial, atravessa os tempos e persiste arraigada na dinâmica da vida, estabelecendo relações e noções de corpo, família e sexualidade (...). Fica claro que a comunidade camponesa, em geral, desenvolve uma espécie de pressão entorno das pessoas que fogem à regra da heteronormatividade, sobretudo quando essas pessoas se colocam como atores de suas vidas, e também uma pressão psicossocial sobre a família, o que torna o problema comunitário, tendo suas soluções também coletivas" [En este sentido, la violencia colonial atraviesa los tiempos y persiste arraigada en la dinámica de la vida, estableciendo relaciones y nociones sobre el cuerpo, la familia y la sexualidad (...). Queda claro que la comunidad campesina, en general, ejerce una especie de presión sobre las personas que no siguen la norma de la heteronormatividade, especialmente cuando estas personas se presentan como actores de sus propias vidas, y también una presión psicossocial sobre la familia, lo que convierte el problema en comunitario y requiere soluciones también colectivas] (Via Campesina-Brasil, 2020, p. 29-34).



“Bosque de la Biodiversidad Lindolfo Kosmaski”, situado en la comunidad “Emiliano Zapata”, municipio de Ponta Grossa, Paraná. Fotografía de Lucas Souza e Valmir Fernandes (Souza, 2021).

Otras acciones en el territorio del Contestado pueden ejemplificar cómo esta composición política está tomando forma en los procesos agroecológicos campesinos de la región (y también en otras partes del país y del mundo). Durante esta investigación, entre el 13 y el 18 de junio de 2023, la ELAA acogió un curso promovido por el “Colectivo LGBTQ+ Sin Tierra” sobre “Agroecología, Salud y Diversidad Sexual”. Amandha Silva Felix, de la dirección política de la escuela, afirmó que esta iniciativa:

ayuda a reposicionar estratégicamente el debate sobre la agroecología. La idea es que podamos superar el debate, que ha estado presente durante mucho tiempo, de que la agroecología está dirigida únicamente hacia la matriz productiva. **La idea es debatir quiénes son los sujetos que construyen la agroecología**, demostrando que estas personas, así como las cuestiones objetivas y subjetivas, **también forman parte de la construcción de nuestra transición agroecológica**.⁶⁹¹ (Lima, 2023)

⁶⁹¹ Original en portugués: “ajuda a reposicionar estrategicamente o debate da agroecologia. A ideia é que a gente consiga superar o debate, que se colocou por muito tempo, que a agroecologia é voltada apenas para a matriz produtiva. A ideia é debater quem são os sujeitos que constroem a agroecologia, demonstrando que essas pessoas, e as questões objetivas e subjetivas, também fazem parte da construção de nossa transição agroecológica”.

El 2 de diciembre de 2023, en el transcurso de la investigación, se celebró por primera vez en el ámbito de La Vía Campesina la reunión de “Hombres Contra el Patriarcado” y la de “Diversidades de Género” en la ciudad de Bogotá, Colombia (La Vía Campesina, 2023). Vinícius da Silva, militante del MST (organización que participa en La Vía Campesina), presente en la reunión, explicó con qué gramáticas el MST y los campesinos LGBTQIA+ han articulado conjuntamente esta discusión dentro de los procesos agroecológicos asociados a la lucha por la reforma agraria:

No se puede separar quiénes somos, nuestra orientación sexual, nuestra identidad de género de la lucha sin tierra, de la lucha *quilombola*, de la lucha de los pueblos del campo porque estamos hablando de sujetos (...). No se hace reforma agraria sin considerar a todos los sujetos, la diversidad de los cuerpos y sexualidades (...). Es importante pensar en otra afectividad, reflexionar sobre la construcción de los roles de género y sobre cuánto negamos el afecto y la libertad a nuestros cuerpos.⁶⁹² (Estanislau, 2023)

Este militante también reflexionó sobre las relaciones entre hombres y mujeres en el campo (“están muy marcadas y, a veces, no se abre espacio para otras configuraciones”), las cuales se estructuran en patrones monolíticos y conservadores. Relaciona la reproducción de estas características con el gran *agronegocio*, basado en los *monocultivos de la tierra y de la mente*:

Estas nociones también son alimentadas por el *agronegocio*, que vende un modelo no solo de producción, sino también de familia. Con sus estructuras, incluso culturales, va manteniendo y promoviendo una sexualidad y una concepción de familia hegemónicas, donde no cabe la diversidad. Y si hablamos de *agronegocio*, hablamos de monocultivo/monocultura, y esa monocultivo/monocultura también existe en los afectos, en los cuerpos, en la sexualidad, y eso es lo que necesitamos destruir (...) Queremos permanecer en el campo, construir organización como muchos estamos haciendo,

⁶⁹² Original en portugués: “Não se pode separar quem somos, nossa orientação sexual, nossa identidade de gênero da luta sem-terra, da luta quilombola, da luta dos povos do campo porque estamos falando de sujeitos (...). Não se faz reforma agrária sem considerar todos os sujeitos, a diversidade dos corpos e sexualidades (...). É importante pensar uma outra afetividade, refletir sobre a construção dos papéis de gênero e sobre o quanto negamos o afeto e liberdade aos nossos corpos”.

enfrentando la alianza de los sistemas de opresión que existen entre el capitalismo, el patriarcado, el racismo y el colonialismo.⁶⁹³ (Estanislau, 2023)

Los movimientos campesinos⁶⁹⁴ y sus colectivos LGBTQIA+ han comenzado a articular el tema de la *diversidad* desde una clave socioecológica, mostrando cómo la *colonialidad del ser*, que acompaña al *monocultivo de la tierra* (el término en portugués, "monocultura", podría ser más adecuado al incluir la cultura en la producción), también informa al *monocultivo de la mente*. El proceso colonial, que *condena* la *alteridad* humana (negros, indígenas, mujeres, personas LGBTQIA+ y otros colectivos), como describe Fanon (1983), alcanza también a la alteridad no-humana, resultando en la creciente destrucción de las condiciones de reproducción de distintas especies, incluida la humana, debido a la pérdida de *diversidad*⁶⁹⁵. Por tanto, el mismo proceso de homogenización y exterminio de la *alteridad* afecta tanto a las personas como a la naturaleza no-humana.

Por el contrario, el cuerpo humano se considera también un objeto que, junto con la naturaleza no-humana, *resiste* la imposición de la *mente*, y el trabajo pasa a caracterizarse fundamentalmente por el *dominio*. En las experiencias agroecológicas en

⁶⁹³ Original en portugués: "Essas noções também são alimentadas pelo agronegócio, que vende um modelo não só de produção, mas também de família. Com suas estruturas, inclusive culturais, ele vai fazendo a manutenção e a promoção de uma sexualidade e de uma concepção de família hegemônicas, onde não cabe diversidade, e se estamos falando de agronegócio, estamos falando de monocultura e essa monocultura também existe nos afetos, nos corpos, na sexualidade e é isso que precisamos destruir. (...) Queremos permanecer no campo, construir organização como muitos estamos fazendo, enfrentando a aliança dos sistemas de opressão que existem entre o capitalismo, o patriarcado, o racismo e o colonialismo".

⁶⁹⁴ Así como el MST, La Vía Campesina también ha pasado a actuar institucionalmente contra las opresiones relacionadas con la diversidad sexual y de género, como se ve en el folleto sobre la diversidad sexual y de género titulado "Rompendo o silêncio sobre a existência das LGBTI no campo" [**Rompiendo el silencio sobre la existencia de las personas LGBTI en el campo**]: "A agroecologia é uma das ferramentas de luta essencial pelo fim de todas as formas de opressão, com raiz na luta pela emancipação de toda a vida humana, e também na diversidade das mulheres do campo, que também podem amar outras mulheres, ter outras formas de vivências sexuais e afetivas para além da heterossexualidade e monogamia, questões estas que compõem as mais lindas e variáveis diversidades que temos como sementes e pessoas. É necessária a transformação das relações humanas e também da relação destes com a natureza [**La agroecología es una de las herramientas esenciales en la lucha contra todas las formas de opresión, con raíces en la lucha por la emancipación de toda vida humana, así como en la diversidad de las mujeres del campo, que también pueden amar a otras mujeres, tener otras formas de experiencias sexuales y afectivas más allá de la heterosexualidad y la monogamia. Estas cuestiones forman parte de las más bellas y diversas diversidades que tenemos como semillas y personas. Es necesaria la transformación de las relaciones humanas y también de la relación de estas con la naturaleza**]" (Via Campesina-Brasil, 2020, p. 37).

⁶⁹⁵ "E, Brunno, se for falar tudo o que nós perdemos, desde a minha infância até agora, é um absurdo" [**Y, Brunno, si vamos a hablar de todo lo que hemos perdido, desde mi infancia hasta ahora, es un absurdo**] (Gilson, campesino y guardián de semillas en entrevista).

los territorios, por otro lado, se intenta construir un debate que promueva la búsqueda (muchas veces contradictoria y de alcance limitado, como hemos visto) de *otro modo de vivir y/o habitar*, fundado en el reconocimiento de la *alteridad* y la *diversidad*. Así lo expresa Benício, cuyo discurso parece vincular la forma de producir (fundada en la diversidad agroecológica) con la forma de vivir, como si fueran lo mismo:

Vemos tanta gente que no tiene un pedacito de tierra. A veces tienen ganas, pero no pueden. Un pedacito de tierra es importante para... Si la persona quiere... **Hay varias formas de vivir sobre la tierra, ¿no?**⁶⁹⁶ (Benício)

6.8. “Tu autonomía aumenta a medida que aumenta la autonomía de todos”⁶⁹⁷

Aquí en la parcela no hay dinero, pero lo tenemos todo. (Comentario del campesino Benício en nota del diario de campo)

En la parcela tenemos todo, solo no tenemos dinero. (Comentario de la campesina Marlete en una conversa informal en nota del diario de campo)

Agroecology is not just about how we work with the land, but also about how we work with each other as people. (La Vía Campesina, 2017)

*¿Cómo haces agroecología solo? Eso no funciona. La agroecología depende de varias personas.*⁶⁹⁸ (Campesino Alberto, en entrevista en Curitibaanos)

*Quien tiene, muele; quien no tiene, también muele y, al final, todos quedan iguales.*⁶⁹⁹ (Monje João Maria)

En este apartado, intento sistematizar los aportes y reflexiones construidos a lo largo de la investigación sobre cómo se han ampliado y visibilizado concretamente

⁶⁹⁶ Original en portugués: “A gente vê tanta gente que não tem um pedacinho de chão. Às vezes tem vontade, mas não consegue. Um pedacinho de chão é importante pra... Se a pessoa quiser... Tem vários jeitos de viver em cima da terra, né?” (Benício).

⁶⁹⁷ La frase es del campesino Clóvis, en entrevista en Curitibaanos.

⁶⁹⁸ Original en portugués: “Como que você faz uma agroecologia sozinho? Isso não funciona. Agroecologia depende de várias pessoas”.

⁶⁹⁹ Original en portugués: “quem tem, mói, quem não tem, também mói e no final todos ficam iguais”. La frase es popularmente atribuída al monje João Maria. Moler es una referencia a la actividad de moler el maíz en un pilón para hacer “beiju”, un alimento popular en la región (Machado, 2023c).

las interrelaciones entre personas humanas, reforzando los lazos de *interdependencia* – entendida como una forma de *ecodependencia* entre las personas humanas – que constituyen un supuesto básico de las transiciones agroecológicas. También sistematizo aquí reflexiones sobre cómo estas redes de relaciones han permitido un aumento de la *autonomía relativa* de los campesinos en relación con el mercado y la institucionalidad estatal, es decir, cómo han creado relativos “*espacios de si en el interior de un mundo organizado y gobernado por el otro*”⁷⁰⁰ (Ferdinand, 2022, p. 55), de un modo parcialmente *resistente* a la lógica colonial, capitalista y patriarcal representada por la agricultura convencional (y también a las formas individualizantes de organización del trabajo y la vida en las ciudades, descritas mediante el concepto de *uberización del trabajo*). Además, busco sistematizar los límites y contradicciones de este proceso, señalados en gran parte por los propios campesinos entrevistados.

Como hemos visto, la agricultura convencional en la región (similiar a la del resto del mundo) funciona mediante la adquisición de paquetes de insumos agrícolas. En este proceso, los agricultores suelen recurrir a financiamiento bancario para adquirir los insumos necesarios⁷⁰¹. Posteriormente, con este financiamiento, se dirigen a una “agropecuaria” (establecimiento comercial que compra y vende insumos agropecuarios), donde utilizan el dinero disponible para comprar los insumos requeridos o acceden a créditos específicos para realizar la compra (los insumos adquiridos incluyen semillas, fertilizantes, pesticidas y otros productos necesarios para la producción agrícola). Una vez adquiridos los insumos, los agricultores reciben asesoramiento por parte de personal especializado de la “agropecuaria” sobre cómo realizar la siembra, la cantidad de fertilizante a utilizar, el momento adecuado para aplicar cada insumo y los agroquímicos

⁷⁰⁰ “How the inside of their shack was organized, the food grown in the Creole gardens, the prepared dishes, the dances, the intimacy and complicity that could be formed with other enslaved people, the songs, laughter, prayers, and other spiritual practices, all constituted *spaces of one’s own within a world organized and governed by the other*” (Ferdinand, 2022, p. 55).

⁷⁰¹ Los bancos suelen exigir facturas de los insumos, incluyendo los agrotóxicos, para liberar los valores monetarios a los agricultores, lo que muestra que el capital financiero, además de controlar, induce la utilización de todos los paquetes de la agricultura convencional, incluyendo los agrotóxicos, como afirmó al agricultor Marlos de la región de Curitiba, que producía todavía de forma convencional: “Se não tiver veneno, eles não liberam o seguro e tal. Na verdade, um pouco é para ter o controle do que o cara vai usar na propriedade ou na lavoura (...). **Então, por isso que o banco faz o seguro, mas ele tem o rastreamento do que você vai usar dentro da lavoura.** Mas agora se você também não comprar, ele também vai te perguntar por que você não comprou o veneno” [Si no tiene veneno, no liberan el seguro y así sucesivamente. De hecho, en parte es para tener control sobre lo que el tipo va a usar en la propiedad o en el campo (...). Entonces, por eso el banco hace el seguro, pero tiene el rastreo de lo que vas a usar en el campo. Pero ahora, si tampoco compras, también te preguntarán por qué no compraste el veneno].

necesarios para combatir plagas y enfermedades. Este asesoramiento está orientado a maximizar la productividad y minimizar los riesgos. El pago de los insumos generalmente se realiza mediante la entrega de parte de la cosecha obtenida. Sin embargo, si se producen eventos climáticos adversos, como inundaciones, sequías o granizo, que resulten en la pérdida total o parcial de la cosecha, los agricultores siguen siendo responsables de saldar la deuda contraída por la compra de insumos. Además, los agricultores pueden enfrentar pérdidas financieras si los precios de los productos agrícolas en el mercado son inferiores al costo de producción, lo que reduce sus márgenes de ganancia. Este proceso coloca al agricultor en un estado de total dependencia de grandes multinacionales y sus intermediarios comerciales locales.

Esta dependencia ha transformado a los campesinos en productores cada vez más aislados, uniformados, desconfiados y competitivos. El agricultor se convierte en un individuo “desarraigado y despojado de significados, constituido a sí mismo bajo la racionalidad industrial de la línea de montaje” (Giraldo, 2013, p. 96). Es decir, la revolución verde también ha producido “formas del ser humano, congruentes con esas mismas prácticas que divorcian, desplazan y disciplinan la biodiversidad de la Tierra” (Giraldo, 2013, p. 96). Son subjetividades cada vez más informadas por la *identidad dependiente*, de la cual habla Hernando (2018), aunque se presenten y reconozcan como seres autoconstruidos y autosuficientes.

Los campesinos entrevistados, practicantes de la agroecología o en transición, son conscientes de esta dependencia y han elaborado análisis críticos (la crítica a la agricultura convencional suele ser el supuesto inicial de todos los procesos pedagógicos agroecológicos, como hemos visto), incluso mostrando que esta dependencia está relacionada con un cambio en el *modo de vida* y el *modo de ser* de los campesinos:

La dependencia llegó con el cambio en la cuestión genética de las semillas. **A partir del año 2000, entonces, se convirtió en una dependencia total. El individuo es esclavo.** Ya no puede trabajar para el sustento de su familia. Tanto es así que, cuando hablamos de la cuestión de la agroecología, de lo orgánico, en este tema, la gente hoy en día utiliza “Rundap”⁷⁰² dentro del

⁷⁰² Herbicida de multinacional Monsanto, a base de glifosato, el más utilizado en el mundo y clasificado por la Organización Mundial de la Salud – OMS como “probablemente cancerígeno” para humanos (OMS, 2018).

huerto. Por pereza de usar una azada, de tener su propio cultivo. Y hay personas que ya ni siquiera siembran en el huerto, lo han abandonado. No, ¡vamos al mercado! Hay de todo. Hay verduras, está todo ahí. Una situación que se ha invertido completamente. Las personas ya no se toman el tiempo para cultivar su propia comida, para cosechar. ¿Qué crees que pasó? Avaricia. **La cuestión es financiera. Siempre es financiera. Y dependencia. Porque desde el momento en que cambias tu forma de ser y la forma de vida de tu familia, ya no hay vuelta atrás.**⁷⁰³ (Gilson)

La promesa de la agroecología es la reducción crítica de esta dependencia, devolviendo la *autonomía relativa* (Van der Ploeg, 2009) a los campesinos. Es "crítica" porque implica una revisión de los fundamentos epistemológicos de la modernidad, como hemos visto. El incremento de la autonomía, que abordaré al final, se consigue a través del aumento de la *diversidad*, seguido por un crecimiento cuantitativo y una complejización cualitativa del entramado de relaciones socioecológicas, incluyendo las relaciones entre personas humanas⁷⁰⁴. Además del apoyo a la *diversidad* de plantas y animales, este incremento de autonomía se basa en la creación y refuerzo de las relaciones de cooperación entre personas humanas, que en los territorios se da principalmente a través de los grupos de la Red Ecovida, las cooperativas y el MST, pero también mediante el trueque de productos e insumos, la ayuda mutua y, en medida bastante reducida, el trabajo colectivo. Los campesinos diferencian claramente entre el modo de producir de la agricultura convencional (y la agricultura "orgánica" o biológica) y la agroecología:

La agroecología, no podemos hacerla solos. Tiene que haber un alcance mayor. Quizás las personas que tienen dificultades para convivir, para relacionarse con otras personas, quizás no puedan lograrlo... Porque, por

⁷⁰³ Original en portugués: "Veio a dependência com a mudança da questão genética das sementes. A partir de 2000, então, virou uma dependência total. O cara é escravo. Ele não consegue mais trabalhar para a subsistência da família. Tanto é que falemos da questão de agroecologia, de orgânico, nesse teu tema, o pessoal passa Rundap dentro da horta hoje. De preguiça de usar uma enxada, de ter o seu cultivo. E tem gente que nem planta mais a horta, abandonaram. Não, vamos no mercado. Tem de tudo. Tem hortaliça, tá tudo ali. Uma situação que se inverteu completamente. As pessoas não tiram mais tempo para fazer o plantio da própria comida, da colheita. O que você acha que aconteceu? Ganância. A questão é financeira. Sempre é financeira. E dependência. Porque a partir da hora que você muda o teu jeito de ser e o teu jeito de viver da tua família, já era".

⁷⁰⁴ "What we call autonomy, or sovereignty –more common in agroecology jargon–means re-appropriating the definition and satisfaction of what is considered sufficient to live, while deactivating the disabling effects of the logic of development. **This does not imply isolation; on the contrary, autonomy demands linking, articulation, assembly: weaving positive synergies between community autonomy and external allies.** This relationship is quite different from the redemption of the poor through the interventionist aid of modern institutions" (Giraldo y Rosset, 2022, p. 23).

ejemplo, si queremos hacer agroecología solos, aquí tienes un ejemplo, ahora solo nos vamos a encerrar aquí. Y luego diremos, tengo mis semillas, luego viene una sequía, ¿no es así? Entonces, si tenemos esta red, estas relaciones, este intercambio, si hacemos semillas, surge un imprevisto aquí, sé que mi vecino que vive aquí en el municipio, mi vecino allí no tuvo percances, tendré semillas para seguir adelante, ¿no es así?⁷⁰⁵ (Joaquina)

La agroecología es justamente eso, es recuperar estas cadenas y estas relaciones entre las personas que juntas resolverán una cadena de procesos. (...) porque la sociedad hoy en día ya piensa en la individualización, esa es la gran promesa también del agro, de no tener que negociar con nadie que esté cerca de ti. Viene alguien de lejos, compra, y luego nadie sabe cuánto perdiste, cuánto ganaste, porque también hay mucho de eso⁷⁰⁶ (Guilherme)

Por ejemplo, para producir de manera convencional, vas a la agropecuaria, compras el paquete, luego vienes y vendes a una persona. Un intermediario. Y generalmente toda la producción. **Y para la agroecología depende más de la cooperativa, hay movimiento social. Se suele crear una red más grande. Y hay que crearla. (...) Hay que buscar, estas cosas no vienen por casualidad⁷⁰⁷ (Alberto)**

La última frase de Alberto muestra que la *construcción* de la agroecología en los territorios se relaciona con una *resistencia – lucha –* contra la tendencia hegemónica neoliberal. Evidencia que las transiciones agroecológicas, al menos las *agroecológicas emancipatorias* (Giraldo y Rosset, 2022), son inexorablemente procesos

⁷⁰⁵ Original en portugués: “Agroecologia, nós não conseguimos fazer sozinho. Tem que ter uma abrangência maior. Talvez as pessoas que têm essa dificuldade de conviver, de ter relação com outras pessoas, talvez já não vão conseguir alcançar essa... Porque, por exemplo, se a gente vai querer fazer agroecologia sozinho, aqui um exemplo, agora só vamos se fechar aqui. E aí vamos dizer assim, tem minhas sementes, daqui a pouco dá uma seca, né? Aí você foi. Então, se a gente tem essa rede, essas relações, essa troca, a gente faz de sementes, deu um imprevisto aqui, eu sei que lá o meu vizinho que mora aqui no município, o meu vizinho ali não deu intempéries, eu vou ter sementes pra mim continuar, né?”.

⁷⁰⁶ Original en portugués: “**A agroecologia é justamente isso, é o resgate dessas cadeias e dessas relações entre as pessoas que vão juntas resolver uma cadeia de processo. (...) porque a sociedade hoje já pensa a individualização, essa é a grande promessa do agro também**, de tu não precisar negociar com ninguém que está perto de ti. Vem a pessoa lá de longe, compra, aí ninguém sabe quanto tu perdeu, quanto tu ganhou, porque tem muito isso também”.

⁷⁰⁷ Original en portugués: “Por exemplo, para produzir de forma convencional, você vai lá na agropecuária, compra o pacote, vem e depois você vende para uma pessoa. Um atravessador. E geralmente toda a produção. **E para a agroecologia depende mais da cooperativa, tem movimento social. Se costuma criar uma rede maior. E tem que criar. (...) Tem que buscar, essas coisas não vêm do acaso**”.

políticos. Este proceso de configuración y refuerzo de nuevas relaciones sociales de cooperación⁷⁰⁸ entre las personas, eco-sociopolíticamente construidas en las transiciones agroecológicas en los territorios, ha sido concretamente ejemplificado desde diferentes ángulos por los campesinos entrevistados. El papel de la Red Ecovida (construida por los propios campesinos), por ejemplo, es expuesto de la siguiente manera:

Estoy en un grupo aquí de familias, de 13 familias, que están todas certificadas, 13, y **cada mes una visita a la casa de cada productor. Estas familias pasan por aquí, ayudan a mirar, ayudan a dar ideas, intercambiamos experiencias, y así es.** Estamos certificados por una organización campesina, que es la Red Ecovida, pero también, amigo, tuvimos la oportunidad de crear una asociación. El paso siguiente fue crear la cooperativa Terra Livre, ¿no? Tiene 240 asociados, todos certificados⁷⁰⁹ (André)

El "pingo d'água"⁷¹⁰. Eso es nuestro grupo. Es un grupo muy unido, ¿sabes? Si, por ejemplo, uno necesita mercancía y yo la tengo. Tú la tienes ahí. Uno ayuda al otro. Estoy teniendo dificultades aquí, ¿verdad? En una siembra, en una cosecha. Así que es como el "Pingo d'água", muy unido (...). **Ellos fueron mis mentores. Mis brazos derechos. Ellos me orientan. Son los productores. Ellos están aquí**⁷¹¹ (Ivonilde)

Intercambias experiencias, lo que está sucediendo, desde el producto, desde el comercio. Es totalmente diferente de quienes no lo son, de quienes están aislados allí. Y quien va allí es el agrónomo que va a vender veneno y él va a

⁷⁰⁸ Podemos ver que hay, en algunos casos, incluso ejemplos de la construcción concreta de *relaciones intergeneracionales* de cooperación y/o solidaridad explícitas (de un modo general la agroecología trabaja con el principio de solidaridad intergeneracional). Benício, por ejemplo, afirmó que cuando fue asentado, decidió plantar araucarias entre los cultivos. Pero, como las araucarias llevarían por lo menos una década para producir piñones, muchos vecinos cuestionaron su decisión. Según él, en este momento pensó: "Ah, mas eu não sei, vou plantar pinheiro, vai. Se não alcançar, fica pra outro, né? Mas plantarei, hein?" **[¡Ah, pero no sé, voy a plantar araucarias, ¿sabes? Si no alcanzo, se quedará para otro, ¿verdad? Pero plantaré, ¿eh?].**

⁷⁰⁹ Original en portugués: "Eu tô num grupo aqui de famílias, de 13 famílias, que são todas certificadas, 13, e cada mês uma visita na casa de cada produtor. Essas famílias passam aqui, ajudam a olhar, ajudam a dar ideia, trocamos experiências, e é assim. Nós estamos certificados aí por uma organização camponesa, que é a Rede Ecovida, mas também, cara, nós tivemos a oportunidade de criar associação, O passo seguinte foi criar a cooperativa Terra Livre, né? Tem 240 associados, todos certificados".

⁷¹⁰ Cada grupo de la Red Ecovida tiene un nombre propio.

⁷¹¹ Original en portugués: "O pingo d'água. Ele, o nosso grupo. É um grupo muito unido, sabe? Se vamos supor que um tá precisando de mercadoria e eu tenho. Tu tem lá. Um ajuda o outro. Tô com uma dificuldade aqui, né? Num plantio, numa colheita. Então é o pingo d'água, ele é muito unido (...). Eles foram meus orientadores. Meus braços direitos. Eles que me orientam. São os produtores. Eles estão aí".

comprar ese kit y listo. **Y la cuestión de la agroecología ya comienza a ser diferente en las relaciones humanas. Es relacionarse en un grupo. Es conversar. Es durante la conversación que descubres las cosas y haces los cambios necesarios**⁷¹² (Clóvis)

Por otro lado, los campesinos no han dejado de tejer críticas y señalar las dificultades en la construcción de la Red Ecovida (y en la mejora de la calidad de las relaciones sociales), evidenciando algunas contradicciones en los procesos de transición agroecológica, en especial aquellas derivadas de la institucionalización de la agroecología como requisito para acceder a ciertos mercados:

Sí, a veces se convierte en un peso. Tienes que hacer reuniones mensuales, como es el caso de la certificación participativa, cuando no logras formar un grupo con tus vecinos de lote fronterizos, porque no puedes encontrar tantas personas interesadas en la agroecología en un espacio tan pequeño. Entonces tienes que formar un grupo a veces con una persona que está a 70 kilómetros de tu casa, y entonces cada mes tendrás que hacer 140 kilómetros para ir a una reunión...⁷¹³ (Guilherme)

La certificación es interesante, promueve el conocimiento, pero por otro lado, cuando la institucionalizas, ayuda por un lado, **pero por otro también genera esa identificación de la propia agroecología como solo una forma de producción económica**⁷¹⁴ (Jennifer)

Tienes que seguir un protocolo que ya está establecido. Es un sistema terrible, repugnante. Tienes que hacerlo. **No se acepta que lo hagas de forma agroecológica por tu cuenta. Tienes que seguir unos trámites. Para mí, la expresión para mí es repugnante.** Entonces, de todas formas, estás atrapado.

⁷¹² Original en portugués: “Você troca as experiências, o que está acontecendo, o que não está acontecendo, desde o produto, desde o comércio. É totalmente diferente de quem não é, de quem está lá isolado e quem vai lá é o agrônomo, que vai lá vender veneno e ele vai comprar aquele kit e pronto. E a questão da agroecologia já começa as relações humanas vão ser diferentes. É você relacionar num grupo. É você conversar. É durante a conversa você vai descobrindo as coisas e fazendo as mudanças necessárias”.

⁷¹³ Original en portugués: “Sim, às vezes se torna um peso. Tu tem que fazer reuniões mensais, como é o caso da certificação participativa, quando tu não consegue fazer um grupo com os teus vizinhos de fronteira de lote, porque tu não consegue achar tanta pessoa interessada em agroecologia num espaço tão pequeno. Aí tu vai ter que fazer um grupo às vezes com uma pessoa que está lá 70 quilômetros da tua casa, e aí todo mês tu vai ter que fazer 140 quilômetros para ir numa reunião...”.

⁷¹⁴ Original en portugués: “A certificação ela é interessante, ela promove o conhecimento, mas por outro lado também quando você institucionaliza, você ajuda por um lado, por outro também gera essa identificação da própria agroecologia como uma maneira só de produção econômica”.

Eres dependiente. Siempre lo digo. El agricultor hoy en día depende mucho de casi todo.⁷¹⁵ (Gilson)

El contenido y la intensidad de las críticas varían en función de las historias de vida y del lugar en que se encuentran los campesinos en las transiciones. Gilson no es asentado ni participa en movimientos sociales, desciende de colonos europeos establecidos en la región de Curitiba hace décadas, y comercializa su producción actualmente de forma directa y no certificada. Jennifer, asentada e integrante del MST, cultiva de forma agroecológica con su familia, aunque mantiene el cultivo convencional de fresa como principal fuente de ingresos. Guilherme, por su parte, además de ser asentado y militante de un movimiento social, practica la agroforestería y comercializa sus productos principalmente de forma directa.

Además de la Red Ecovida, la importancia de las cooperativas, los movimientos sociales y otras formas de cooperación social también es reconocida y descrita por los campesinos entrevistados:

Estamos en una región lejos del centro consumidor. Ahí es donde surge la cuestión. Pierdes tu individualismo. Tienes que cambiar tu condición, no puedes ser individual. Tienes que hacerlo. Vamos a producir en cadena. Nosotros 10 produciendo 5 va a dar 50, es posible encontrar comercio, mercado. **Ya comienzas a cambiar tu forma de convivir. No puedes pensar solo en ti, tienes que pensar como un grupo.**⁷¹⁶ (Clóvis)

Porque no puedo ver todos los logros que tenemos si no estuviéramos insertos en el MST. Si estuviéramos... Ni siquiera tendríamos acceso a la salud, ¿verdad? Entonces, no puedo ver... Ninguno de nuestros logros... **Porque no son logros individuales, ¿no? Son todos logros colectivos.**⁷¹⁷ (Débora)

⁷¹⁵ Original en portugués: "Então você está preso de qualquer forma. Você é um dependente. Eu sempre falo. O agricultor hoje é muito dependente em quase tudo".

⁷¹⁶ Original en portugués: "Estamos em uma região longe do centro consumidor. Aí que vem a questão. Você perde o seu individualismo. você tem que mudar a sua condição, não pode ser individual. Você tem que ter. Nós vamos produzir em cadeia. Nós 10 produzindo 5 vai dar 50, é passível de se achar comércio, mercado. já começa a mudar o seu jeito de conviver. Você não pode pensar só em você, tem que pensar como um grupo".

⁷¹⁷ Original en portugués: "Porque eu não consigo ver todas as conquistas que a gente tem se a gente não tivesse inserido no MST. Se a gente tivesse... Nem acesso à saúde teria, né? Então, não consigo ver a... Nenhuma das nossas conquistas... Porque não são conquistas individuais, né? São todas conquistas coletivas".

Los análisis críticos, por otro lado, también son evidentes, mostrando las contradicciones y dificultades en las transiciones agroecológicas en los territorios:

Y en la cooperativa es más sobre la relación con las personas. A veces queremos que sea de cierta manera, pero también tenemos que entender toda la experiencia de la persona, todo lo que ha pasado, por qué es así, o por qué hace las cosas de esa manera.⁷¹⁸ (Bárbara)

Pero aquí no tuvimos esa preocupación de organizar el colectivo. Hicimos un ensayo al principio, duró diez años. Y luego... Nuestro colectivo duró once años. Pero luego nos dimos cuenta de que... **Los que estaban de acuerdo con el colectivo, los que entendían eran los militantes.** Los militantes siempre estaban en el camino. Construimos muchas cosas. Construimos asentamientos, construimos una escuela latina, construimos una propuesta del movimiento. **Pero económicamente no pudimos dar la vuelta.** Entonces, llegamos a la conclusión de que esa forma de organización no era posible. **Pero no abandonamos la cooperación.** La cooperación es un principio nuestro. Y la cooperación no funciona si no tienes un instrumento y el instrumento es legal, que es la cooperativa o es la asociación.⁷¹⁹ (Camilo)

Se nota, por tanto, que las transiciones agroecológicas en los territorios investigados promueven y dependen del establecimiento de entramados de relaciones sociales de cooperación, lo cual no ocurre sin que surjan dificultades y contradicciones. La *interdependencia* entre los campesinos es así evidenciada y reconocida por ellos en el proceso, lo que conlleva un aspecto político y pedagógico⁷²⁰. indisociable. Por otro lado,

⁷¹⁸ Original en portugués: "E na cooperativa é mais parte de relação com as pessoas. Às vezes a gente quer que seja de uma forma, mas também tem que entender toda a vivência da pessoa, tudo que ela passou, por que que ela é assim, ou por que que ela faz desse jeito".

⁷¹⁹ Original en portugués: "Mas aqui nós não tivemos essa preocupação de organizar o coletivo. Nós fizemos um ensaio no início, durou dez anos. E daí... Deu onze anos o nosso coletivo. Mas daí nós fomos perceber que... Quem topava o coletivo, quem tinha compreensão eram os militantes. Os militantes estavam sempre na estrada. Construimos bastante coisa. Construimos assentamento, construimos a escola latina, construimos uma proposta do movimento. Mas economicamente não conseguimos dar volta. Então, daí chegamos à conclusão que daquela forma de organizar não era possível. Mas não abandonamos a cooperação. Cooperação é um princípio nosso. E a cooperação, ela não funciona se você não tem um instrumento, e o instrumento é legal que é a cooperativa ou a associação".

⁷²⁰ En un momento durante la investigación de campo, pude reconocer estas relaciones sociales interdependientes al caminar con Benício por su parcela. En un determinado instante, noté la gran diversidad y la complejidad de las relaciones entre toda esta diversidad no-humana en la parcela. Me pareció extraordinario que una pareja ya mayor hubiera (co)construido toda esta trama, y le pregunté a Benício, quien me respondió diciendo que no habían sido solo ellos quienes la gestionaron, sino que "allí había ideas de muchas otras personas". Es decir, una trama de relaciones entre personas humanas estaba

se observa que otros aspectos importantes de la experiencia de cooperación no se han desarrollado -o rescatado-, evidenciando un alejamiento de estas experiencias eco-socioeconómicas respecto a aquellas en las que prevalecía la *reciprocidad* (Polanyi, 1997) como forma predominante. Estas experiencias permitían consolidar las relaciones de *comunidad/comunalidad*, como se aprecia en muchos colectivos indígenas latinoamericanos o entre la población *cabocla* tradicional del Contestado, como vimos.

En los territorios investigados, la cooperación se lleva a cabo a través de los grupos de la Red Ecovida, de los espacios del MST y de las cooperativas de producción. En lo que respecta a la producción/cultivo, en estos espacios se comparten sobre todo experiencias y conocimientos, pero también semillas y otros insumos. Sin embargo, la *ayuda mutua* no es una práctica frecuente y el *trabajo colectivo* es raro. La práctica tradicional *cabocla* de los *puxirum* (trabajo colectivo)⁷²¹ no suele realizarse en los asentamientos visitados. Allí, la familia monogámica se configura como el núcleo central –si no el único– de la producción agrícola.

[Sobre los *puxirum*] Todavía hay quienes lo hagan, pero no como antes, ¿verdad? Era muy hermoso, imagina. Solíamos hacer los *puxirum* y cuando descubríamos que alguien cumplía años, le preparábamos una sorpresa, siempre. Era esa fiesta de cumpleaños, íbamos allí a sorprender al chico. Pero también era tradicional, **era cultura en la región, ¿verdad? Con el tiempo, el propio sistema fue cambiando...**⁷²² (Clóvis)

[Sobre la ayuda mutua] **Ahí es más común cambiar los días de servicio.** Así que terminas aprendiendo algo nuevo. Creo que fortalece la unión. ¿Recuerdas el año pasado? Hubo una gran tormenta aquí en el asentamiento. No quedó una casa intacta. Fue una tormenta de granizo que destrozó los techos.

inserta dentro de la trama de relaciones entre seres no-humanos, formando un entramado de relaciones socioecológicas. Además, aquí las relaciones entre las personas humanas (así como entre las no-humanas) tienen su importancia expresamente reconocida por los campesinos involucrados.

⁷²¹ Han sido descritas algunas experiencias de trabajo colectivo en el asentamiento Contestado, especialmente con el apoyo de los estudiantes de la ELAA, estudiantes técnicos y universitarios, etc. Participé personalmente de un “mutirão” (trabajo colectivo) de plantación inicial de agroforestería en un terreno situado a algunos kilómetros del asentamiento, recibido como donación por los campesinos organizados, y donde se objetivaba crear un espacio destinado a prácticas de salud. La actividad, que duró todo un día, contó con la participación de asentados y estudiantes de la ELAA.

⁷²² Original en portugués: “Ainda tem como a gente faz, mas não como era antes, né? Muito lindo, imagina. A gente fazia os mutirão e a vez que a gente descobria que tinha um aniversariante, fazia a surpresa, sempre fazia a surpresa. Era aquela festa de aniversário. Era aquela festa de aniversário, a gente ia lá fazer uma surpresa pro cara. Mas também era tradicional, era cultura na região, né? Daqui a pouco o próprio sistema foi mudando, né?”.

Entonces, necesitas gente para, no sé, reparar, ¿verdad? Pero fue así, ¿sabes? Entonces, terminas uniendo fuerzas. Llegó el material y dijimos: "Voy a añadir más manos aquí para ti". Dos, tres personas vinieron aquí. Dos, tres fueron allá. Y aquí llegó más gente. Mi hijo también fue a ayudar allá. Y cuando era hora de trabajar aquí, vinieron otros, ¿verdad? Vinieron los del Pingo d'água. Vinieron aquí, incluso las mujeres subieron al techo. Entonces, así es, es muy unido.⁷²³ (Ivonilde)

El *trabajo colectivo* suele estar presente de forma muy intensa y organizada en los campamentos (y, de manera excepcional, en algunos asentamientos⁷²⁴): cultivo colectivo, construcción de estructuras básicas, cocina y guardería comunitaria, etc. Sin embargo, con el asentamiento definitivo y la fragmentación y asignación jurídica –título de propiedad– de las parcelas para cada familia mononuclear, se desmiembra parcialmente el trabajo pedagógico del asentamiento, se refuerza la estructura patriarcal, y el trabajo colectivo suele reducirse drásticamente, prevaleciendo el aislamiento productivo de cada unidad familiar, que incluso debe afrontar sola los riesgos de la pérdida de las cosechas.

Entonces, en el campamento, cuando fuimos a acampar en Caçador, teníamos una cocina comunitaria donde cultivábamos verduras para todos, organizados por grupos familiares. Éramos 114 familias, y cada 10 familias formaban un núcleo. En ese núcleo, producíamos verduras colectivamente para las familias.

⁷²³ Original en portugués: "Isso aí de trocar dia de serviço é mais comum. Daí acaba aprendendo alguma coisa nova. Eu acho que aumenta a união. Tu sabe que teve o ano retrasado. Deu uma pedreira aqui no assentamento. Não ficou uma casa. Foi uma folha de brasilite em cima da casa, peneirou. Daí tu precisa de gente pra, não sei, cobrir, né? Mas foi muito assim, sabe? Que daí tu acaba se unindo. Daí veio o material a gente fez: vou colocar mais perna aqui pra senhora. Dois, três veio aqui. Dois, três foi ali. E aqui veio o pessoal. E o meu piá foram ajudar lá também. E quando foi pra trabalhar aqui veio o outro, né? Veio o pessoal do Pingo d'água. Veio pra cá, até as mulheres subiram pra cima da casa. Então, assim, é muito unido".

⁷²⁴ La campesina Fabiana de Curitiba ha hablado de una experiencia de asentamiento colectivo en la cual participaron sus padres en la ciudad de Campos Novos, en la región catarinense del Contestado: "Porque a gente é criado e educado num sistema que não é coletivo, né? E aí, quando tu vai pra viver dentro do coletivo, tu começa a ter muitas dificuldades e contradições naturais de pessoas que nunca se conhecer, não se conhecem e tudo mais, e depois determinam fazer algo junto. Então, teve... Hoje, esse assentamento não é mais coletivo. Passou várias pessoas, teve vários processos de troca de pessoas, mas... Acabou que não deu certo, assim. Uma ideia muito bonita, mas que, infelizmente, não... Não deu certo. Não deu certo" [**Porque somos criados y educados en un sistema que no es colectivo, ¿verdad? Entonces, cuando pasas a vivir dentro de un sistema colectivo, comienzas a enfrentar muchas dificultades y contradicciones naturales entre personas que no se conocen, que no tienen relación previa, y luego intentan trabajar juntas. Entonces, en este asentamiento... Hoy en día, ya no es colectivo. Hubo muchos cambios de personas, muchos procesos de intercambio, pero... Al final, no funcionó. Fue una idea muy bonita, pero, lamentablemente, no... No funcionó. No funcionó**].

Otro grupo se encargaba de otras cosas, como pollos, por ejemplo. Así que, **cuando estamos luchando por la tierra, surge la necesidad de trabajar de manera colectiva. El agricultor se siente obligado y motivado a trabajar de esta manera. Sin embargo, cuando pasa a tener un lote individual, especialmente los de origen italiano y alemán, noto que les resulta más difícil continuar con el trabajo colectivo en los asentamientos donde he trabajado.** Por otro lado, aquí tenemos la experiencia de los *caboclos* en Monte Carlos, que aún conservan su grupo y tienen un área destinada a sus festividades. Se reúnen para realizar actividades conjuntas, como cultivar plantas medicinales, bailar y celebrar el día del Divino, entre otras cosas. Sin embargo, **en las comunidades tradicionales, también observamos que cada vez se pierde más el sentido de lo colectivo.**⁷²⁵ (Adélia)

Algunos campesinos relataron que intentaron fomentar el trabajo colectivo dentro de los grupos de la Red Ecovida, pero no lograron obtener éxito, persistiendo el aislamiento característico de la organización del trabajo:

Nosotros hemos discutido mucho sobre hacer esto en el grupo. El grupo es para eso también. Pero es algo que aún no ha logrado avanzar. Yo tengo maíz para cosechar, por ejemplo. Tengo una hectárea de maíz para cosechar. No es tan fácil que uno coseche una hectárea de maíz. Intenté conseguir a algunos para ayudar allí. El año pasado hicimos una minga para cosechar el maíz de Clóvis. Fuimos allí un día y cosechamos su maíz. Él tenía un problema de salud.⁷²⁶ (Alberto)

⁷²⁵ Original en portugués: “Então, no acampamento, quando nós fomos acampar em Caçador, nós tínhamos uma estufa coletiva, que a gente produzia hortaliça para todos, a gente era por grupo de família. Nós éramos 114 famílias, e de cada 10 a gente tinha um núcleo. E nesse núcleo a gente tinha produção coletiva de hortaliça para as famílias. Aí o outro grupo tinha lá de outra coisa e tal, ou frango ou tal. Então, assim, **quando a gente está lutando pela terra, existe a necessidade de coletivizar. E o agricultor, ele se sente compelido e estimulado a estar coletivizando. Quando ele vai para o lote individual, principalmente o italiano e o alemão, o descendente de europeu, eu vejo que ele tem mais dificuldade de continuar no coletivo, nos assentamentos que eu trabalhei.** E eu vejo que, por exemplo, aqui nós temos uma experiência dos caboclos ali de Monte Carlos, que ainda tem o grupo deles, eles têm ainda uma área de festa dos caboclos. Eles se reúnem para fazer coisas juntos, plantas medicinais, a dança, o dia do divino e tal. E nas comunidades tradicionais, também a gente está vendo cada vez perdendo mais a questão do coletivo”.

⁷²⁶ Original: “Nós temos discutido muito de fazer isso no grupo. O grupo é para isso também. Mas é uma coisa que ainda não tem conseguido avançar. Eu estou com milho para colher, por exemplo. Tenho um hectare de milho para colher. Não é assim fácil que você colhe um hectare de milho. Eu tentei arrumar alguns para ajudar ali. O ano passado nós fizemos um mutirão para colher o milho lá do Clóvis. Nós fomos para lá um dia e colhemos o milho dele. Ele estava com um problema de saúde”.

En cuanto a las causas, podemos notar que un factor importante que induce al aislamiento y a la destrucción del *modo de vida* tradicional es la conversión de los campesinos a la agricultura convencional, lo que sucede tras la individualización de las parcelas en los asentamientos:

Al principio aquí hacíamos *mutirão*. Nos ayudábamos mutuamente en los cultivos. Cuando comenzamos aquí... Empezamos con frijoles. Hacíamos rotaciones. Hoy cosechaba en mi casa, luego cosechaba los frijoles del otro. Y también paramos... **¿Por qué paramos? Porque todos se fueron a la agricultura convencional.**⁷²⁷ (Alberto)

Si fuera a hacer un *puxirão*... En realidad, hoy en día, se ve así, poca gente que lo hace... La mayoría es con tractor. **Hoy en día, si miras ahí, el 100% del asentamiento es soja. No hay... Se pasa el herbicida y ya está, listo.** No hay más. Antes, nosotros aquí, era más con trabajo manual, con azada, con hoz.⁷²⁸ (Marlos)

También se destaca como factor importante inductor del aislamiento en el trabajo es la intensidad del trabajo necesaria para ejecutar la producción en cada unidad, la cual, en general, ya se encuentra esquilada por los modos de explotación anteriores a la reforma agraria:

Porque al encargarte de un espacio de unidad productiva vas a tener que esforzarte mucho para mostrar aquí. **Vas a organizar el espacio con el que tanto has soñado. No te quedará tanto tiempo para el colectivo. No es que no ayudes. A veces ayudas de otra manera: con alimento, con dinero...** Dentro de este trabajo más colectivo se ha vuelto así. Nos hemos vuelto más hacia el individualismo dentro de una necesidad de la unidad que has conquistado.⁷²⁹ (Nelson durante grupo focal en Lapa)

⁷²⁷ Original: “No começo aqui nós fazia *mutirão*. Ajudava nas lavouras um com o outro. No começo quando nós entramos aqui... O início foi feijão. Nós fazia *rodízio*. Hoje colhia aqui em casa, depois colhia o feijão do outro. E a gente também parou. Parou por quê? Porque o pessoal foi tudo para a agricultura convencional”.

⁷²⁸ Original: “Se fosse fazer um *puxirão*... Na verdade, hoje, se vê assim, pouca gente que lida... A maioria é com trator. Hoje, se tu pegar ali, 100% do assentamento é soja. Não tem... Passa a secar e pronto, fechou. Não tem mais. Antigamente, nós aqui, era mais no braçalmente, na enxada, na foice”.

⁷²⁹ Original: “Porque indo para cima de um espaço de unidade produtiva você vai ter que se desdobrar para mostrar aqui. Vai organizar o espaço que você tanto sonhou. Não vai sobrar tanto tempo para o coletivo. Não que não ajude. Às vezes ajuda de outra forma: o alimento, o dinheiro... Dentro desse trabalho mais do coletivo virou assim. A gente ir mais para o individualismo dentro de uma necessidade da unidade que você conquistou”.

La *solidaridad* destacada por Nelson se refiere a una serie de características de la organización de la producción en los asentamientos investigados, como las campañas de donación de alimentos y la comercialización a través de cooperativas, que, por otro lado, las distingue de la producción familiar totalmente aislada:

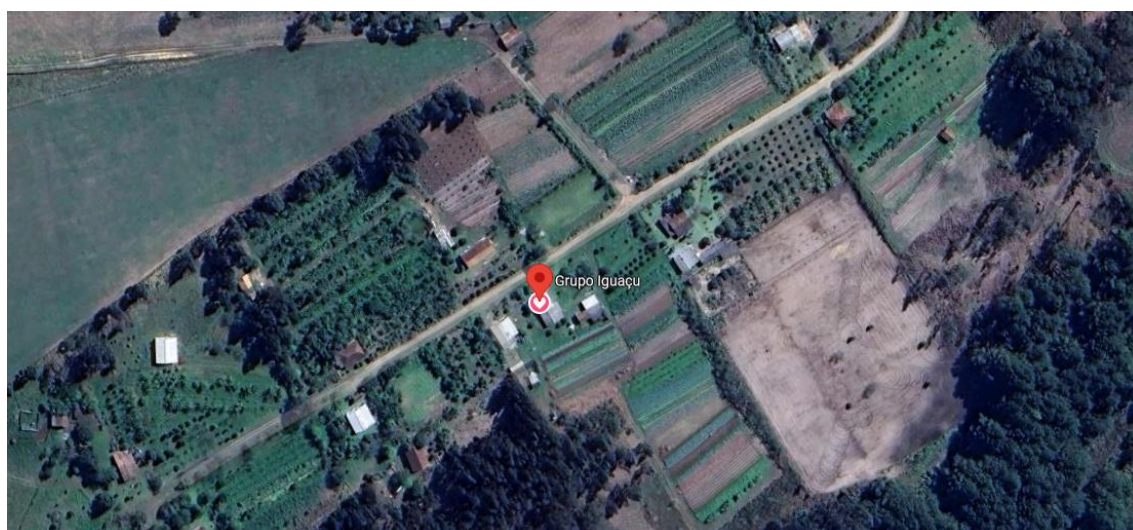
La gente del asentamiento quizás pueda tener otro problema, pero es solidaria en esta parte. Creo que estamos en otro nivel comparado con la comunidad del otro lado del campo donde vivíamos. Entonces podríamos hacer más, pero no lo hacemos. Y creo que eso también tiene que ver con el trabajo colectivo. Hoy en día, **en resumen, el trabajo en los lotes en las unidades de producción termina siendo individualizado. Pero ahí entra otro aspecto también, creo que es colectivo, que es la cooperación.** Entonces el esquema, por ejemplo, a partir de la cooperativa de recolectar el producto, de entregarlo, de comercializarlo, **también son sistemas colectivos de trabajo.**⁷³⁰ (Camilo en grupo focal en Lapa)

En este sentido, uno de los diez núcleos del asentamiento Contestado encontró una forma interesante de minimizar el aislamiento de los campesinos e incentivar una mayor cooperación entre las familias vecinas. La solución encontrada, como vimos, fue la división de las parcelas en forma de “agrovilla”, donde, a diferencia de lo que sucede generalmente en los asentamientos, las viviendas se construyeron cercanas unas de otras, aunque las parcelas están divididas por familia mononuclear. Camilo, habitante de la “agrovilla”, critica las motivaciones de esta configuración, analizando, según él, las características generales del campesinado:

La “agrovilla” es una orientación del MST, desde sus inicios, ¿verdad? **Porque el campesino es una persona muy aislada.** Como está aislado, su convivencia muchas veces, incluso dentro de la familia, es difícil. Bebe. **El campesino es autoritario, machista, un poco individualista, ¿no es así? Y entonces... Y entonces si la tierra es mía, la casa es mía, el perro es mío, la vaca es mía, la mujer es mía, si es mío, hago lo que quiero.** Entonces, un

⁷³⁰ Original: “O pessoal do assentamento talvez pode ter um outro problema, mas é solidário nessa parte. Acho que nós estamos em um outro nível comparando com a comunidade do outro lado do campo que a gente vivia. Então a gente poderia fazer mais, não faz. E eu acho que aí também tem a ver o trabalho coletivo. Hoje resumidamente, o trabalho nos lotes nas unidades de produção ele acaba sendo individualizado. Mas aí entra um outro caminho também, acho que é coletivo, que é a cooperação. Então o esquema, por exemplo, a partir da cooperativa de coletar o produto, de entregar, de comercializar também são sistemas coletivos de trabalho”.

poco así, la “agrovilla” está en el sentido de reunir para promover la convivencia social. Este grado de socialización es más fuerte. Además, es una cuestión de superar ciertos comportamientos del campesino. No puedo hacer lo que quiero. Estoy en un espacio en el que siempre tenemos que estar observando. Así que vivir más cerca, no tiene por qué ser una urbanización. No debería perder el aspecto campesino, rural, ¿verdad? Pero es bueno acercarse. **Y este acercamiento facilita la cooperación.** Ah, tengo que castrar un animal solo, no puedo hacerlo. Grito allí, la compañera me ayuda. Otro quiere castrar un cerdo, también lo hago. **Hay un trabajo, un árbol un poco peligroso, trabajemos juntos. Reparar el camino, trabajemos juntos. Entonces, tiene esa posibilidad de cooperar.**⁷³¹ (Camilo)



Núcleo Iguaçu donde se sitúa la “agrovilla” del asentamiento Contestado. Imagen extraída de Google Maps (Google Maps, s.f.)

⁷³¹ Original en portugués: “A agrovila, ela é uma orientação do MST, de lá dos seus inícios, né? Porque o camponês é um sujeito muito isolado. Como isolado, o convívio dele muitas vezes, inclusive dentro da família, é ruim. Bebe. O camponês é autoritário, é machista, é meio individualistão, né? E daí... E daí se a terra é minha, a casa é minha, o cachorro é meu, a vaca é minha, a mulher é minha, se é minha eu faço o que eu quero. Então um pouco assim, a agrovila é no sentido de você juntar para forçar a convivência social. Esse grau de socialização é mais forte. Outra, ela é uma questão de superar certos comportamentos do camponês. Eu não posso fazer o que eu quero. Eu estou num espaço que nós temos que estar observando sempre. Então morar mais próximo, não precisa ser um agrupamento urbano. Não deve perder o aspecto camponês, rural, né? Mas é bom aproximar. E essa aproximação, ela facilita para a cooperação. Ah, eu tenho que capar um animal sozinho, eu não faço o serviço. Dou um grito ali, a companheira me ajuda. O outro quer capar um cachaço, também faço. Tem um serviço, uma árvore meio perigosa, trabalhar com ela, vamos juntar. Consertar a estrada, vamos juntar. Então ela tem essa possibilidade de cooperar”.



La avenida de la “agrovila” (arborizada y de doble sentido). Fotografía del autor durante el trabajo de campo en 28/11/ 2023.

Como vimos, a pesar de dirigirse contra el sentido hegemónico individualizante, las transiciones agroecológicas en los territorios no han logrado todavía avanzar en el rescate de las formas colectivas de organización del trabajo y del *puxirum* característico del modo de vida *caboclo*. Sin embargo, la necesidad y el reconocimiento de la importancia de la colectivización de la producción han sido reforzados, como hemos señalado. Clóvis, de Curitibanos, por ejemplo, aunque produzca solo con su pareja en la parcela, denomina a su producción como colectiva, pues al final se pone en común a través de la cooperativa, y reconoce que la propia comercialización mediante la cooperativa acaba modulando “la forma de pensar” de los agricultores:

Es estar en tu propia parcela produciendo de manera colectiva. Es estar en tu parcela, produciendo de forma agroecológica. Yo produzco 20 sacos de frijoles orgánicos. Él produce otros 20. Así que tendrás miles de sacos de frijoles orgánicos en el mercado. **Tenemos una propiedad individual, pero nuestra producción es colectiva porque está organizada por la cooperativa. Está organizada. Entonces, cambias completamente la forma de producir, tu forma de pensar.**⁷³² (Clóvis)

⁷³² Original en portugués: “É você estar dentro do seu lote individual produzindo de forma coletiva. É você estar dentro do seu lote, produzindo agroecológico. Eu produzo 20 sacos de feijão orgânico. Ele produz mais 20. Você vai ter milhares de sacos de feijão orgânico no mercado. Nós temos uma propriedade individual, a nossa produção é coletiva porque era organizada pela cooperativa. é organizada. Então aí você muda totalmente a forma de produzir, a sua forma de pensar”.

La organización colectiva y el refuerzo de las relaciones de cooperación entre los campesinos, por tanto, juegan un papel central en las transiciones agroecológicas, diferenciándose de la organización de la producción –y del trabajo– en la agricultura convencional (y del trabajo urbano en general). Esta organización colectiva, además de facilitar la construcción y el rescate de los saberes necesarios para las transiciones, permite –o intenta permitir– a los campesinos insertarse en los mercados, obtener ingresos y, así, reforzar la autonomía (relativa) de los territorios. Sin embargo, en los territorios investigados, la mayoría de los agricultores que producen de forma agroecológica o están en transición comercializan su producción mayoritariamente a través de programas sociales estatales⁷³³ (PAA y PNAE), de los cuales obtienen la mayor parte de sus ingresos, aunque de forma intermediada por las cooperativas⁷³⁴. En un primer momento, esto podría llevarnos a interpretar este proceso como una mera indicación de dependencia, es decir, que los campesinos estarían cambiando una dependencia del mercado por una dependencia del Estado. De hecho, esta lectura procede en parte y causa preocupación, incluso entre los propios campesinos, que son afectados por los cambios de gobierno:

El gobierno anterior [de Jair Bolsonaro] vino e hizo recortes. Hizo recortes. Y ahora parece que están volviendo. Porque nosotros también producimos. **Entonces el gobierno recorta el presupuesto y luego tú no estás ahí con el producto listo...** Yo digo así, que no pierdo, porque lo que queda del huerto, doy a los cerdos, las gallinas, las vacas. Se alimentan los animales. No se tira nada.⁷³⁵ (Ivonilde)

⁷³³ Santiago Muíño (2015) analizando el caso cubano afirma que, desde su experiencia de campo en el país, notó que los campesinos agroecológicos que conoció, militantes que hicieron de la agroecología una “opción de vida”, salvo excepciones estaban “vinculados a algún programa de desarrollo agroecológico con apoyo institucional” (Santiago Muíño, 2015, p. 361). Narotzky (2016), citando a distintas fuentes, afirma que las fincas agroecológicas europeas frecuentemente dependen de subsidios de la Unión Europea, del agroturismo y proyectos de desarrollo regional y de salarios de empleo en otros sectores.

⁷³⁴ La campesina y funcionaria de la ELAA Débora lo explicó así: “A cooperativa foi criada e acho que 100% vai pros programas, 100%. Tem discussão de tentar criar outros modos de entrar no mercado, de outro jeito... É muito difícil, na verdade. Falta produção, porque as vezes a gente não consegue dar conta nem do projeto, do PNAE e aí tem a feira...” **[La cooperativa fue creada y creo que el 100% [de la producción] va para los programas. Se discute el intento de crear otros, de entrar en el mercado de otra manera, pero es muy difícil. En realidad, falta producción porque a veces no podemos cumplir ni siquiera con el proyecto, con el PNAE. Y luego está la feria...].**

⁷³⁵ Original en portugués: “O governo anterior [de Jair Bolsonaro] veio e deu uma cortada. Deu uma cortada. E agora parece que tá voltando. Que prejuízo a gente tem, né? Porque que nem a gente produz. Daí o governo corta a verba... E daí você tá lá com o produto pronto... Eu digo assim, que eu não perco. Porque o que sobra da horta tem o porco, tem a galinha... Tem a vaca... Se alimenta os bichos. Não joga nada fora”.

¿Causa dependencia? La causa. Por ejemplo, allí en Frei Rogério hay un productor que suministra al PNAE. Durante el año de la pandemia, casi murió de hambre. Bueno, para decirlo así, no murió de hambre, ¿verdad? No tuvo ingresos. Solo pudo tener su comida. Es decir, la comida, ¿no?⁷³⁶ (Adélia en grupo focal en Lapa)

Sin embargo, el proceso es ambiguo y complejo, y ni los campesinos ni el MST suelen interpretar la participación de los agricultores en los programas sociales como dependencia, sino todo lo contrario. En primer lugar, los campesinos reconocen que la existencia y continuidad de los programas sociales son frutos de la *lucha social*, tanto dentro como fuera del espacio estatal⁷³⁷. En segundo lugar, siguiendo a Polanyi (1997), entendemos que los mercados –al menos los grandes mercados nacionales– son indisociables de los Estados, algo evidente en la agricultura brasileña, donde los subsidios (en forma de inversiones, programas educativos, créditos, etc.) a la agricultura convencional y al *agronegocio*, que además externalizan grandes costos sociales y ambientales a la población, dificultan o destruyen la agricultura campesina y/o agroecológica, como hemos visto⁷³⁸. En tercer lugar, es interesante señalar que los

⁷³⁶ Original: “Causa dependência? Causa. Por exemplo, lá em Frei Rogério tem um produtor que entrega para o PNAE. No ano da pandemia, ele quase morreu de fome. Bem dizer assim, não morreu de fome, né? Não teve renda. Ele pôde ter é a comida dele. É a comida, né?”.

⁷³⁷ Cuando pregunté durante la entrevista con el campesino y guardián de semillas Gilson, de Frei Rogério, que ya era mayor, había heredado su propiedad (no era asentado tampoco militante del MST), comercializaba solo directamente la producción y tenía una visión extremadamente crítica sobre la Red Ecovida en tanto certificadora, si los campesinos agroecológicos no serían tan dependientes de los programas sociales de adquisición de alimentos que un recorte se les podría conducir a la ruina, recibí una respuesta un tanto distinta de la que esperada teniendo en cuenta mis prejuicios: “Vai depender dos comandantes, mas é uma coisa que daí cooperativas, cooperativas, associações vão ter que brigar por isso. Se eles têm esse mercado, que é a colocação pequena, é o início básico de cada município, vão ter que brigar por isso. E os comandantes lá em cima vão ter que ter noção da importância daquilo ali, de estar apanhando merenda de... produto de qualidade na merenda escolar. Está o filho, está o neto de todo mundo lá. Então tem que ser pensado essa situação. E muito, e muito bem. Comandantes não podem esquecer essa área” [**Dependerá de los comandantes, pero es algo en lo que luego las cooperativas, asociaciones tendrán que luchar por ello. Si tienen este mercado, que es la colocación local, es el inicio básico de cada municipio, tendrán que luchar por ello. Y los comandantes allá arriba tendrán que darse cuenta de la importancia de eso, de proporcionar alimentos de calidad en la merienda escolar. Están los hijos, están los nietos de todos allá. Entonces, esta situación debe ser considerada. Y muy, muy bien considerada. Los comandantes no pueden olvidar esta área**].

⁷³⁸ Tal vez algunos cambios legislativos y programas sociales podrían ser entendidos de forma análoga a las *barreras* físicas contra los agrotóxicos creadas en las fronteras de las parcelas como vimos. Giraldo y Rosset afirman en este sentido que: “**A common question is whether it is possible for the State to design programs or policies capable of empowering emancipatory social processes.** Instead of interventions generating dependency, demobilization, and the eclipse of the autonomy of the peoples, could they strengthen and energize existing emancipatory efforts and open the possibility for the emergence of new ones? The answer ought to be positive. Many possible state policies could support emancipatory processes, at least in theory” (Giraldo y Rosset, 2022, p. 23).

programas sociales estatales, en especial el PNAE y el PAA, permiten que la comida orgánica beneficie a la clase trabajadora, y no solo a nichos de mercado específicos de la clase media urbana de los grandes centros. En cuarto lugar, estos programas pueden liberar a los agricultores de los riesgos derivados de la fluctuación de precios en el mercado. En quinto lugar, el diseño de los programas sociales puede afectar incluso la estructuración patriarcal de los hogares, ya que valoran cultivos tradicionales de menor valor económico que históricamente han sido practicados por mujeres. Finalmente, es importante destacar que la propia reforma agraria, razón de ser de la lucha del MST, no deja de ser una demanda jurídico-estatal, de conquista y demarcación de territorios con una regulación legal específica. Los campesinos analizan así el papel de los programas sociales en las transiciones agroecológicas de la región:

Fue durante ese período, así es, cuando el PNAE estaba progresando. Entonces, inicialmente comenzamos con la agroecología, mucha gente se perdió en el proceso, hasta alrededor de 2008. Luego, **con la política pública, comenzó a volver a la agroecología. Porque comenzó a haber perspectivas de ingresos** también en el asentamiento, ¿verdad? Entonces, la agroecología comenzó a generar ingresos. Y este era un debate que teníamos aquí, muy interesante, porque... **Inicialmente, la agroecología era más una cuestión ambiental**, ¿verdad? "Vamos a cuidar de la naturaleza, preservar los manantiales, preservar el bosque". **Y no había discusión sobre los ingresos. Y quieras o no, para que una familia se mantenga, necesita ingresos**, ¿verdad? Porque si no, la gente se irá, abandonará el asentamiento, ¿verdad? Entonces, se unió la generación de ingresos con las políticas públicas. (...) Entonces, creo que el PNAE y el PAA fueron políticas muy bien pensadas, porque **aseguran que el productor obtenga un buen precio**. El precio del PNAE es bueno **y los productos son consumidos por los hijos de los trabajadores** en la escuela, así que van a tener una buena comida con productos orgánicos una vez al día en la escuela, ¿entiendes?⁷³⁹ (Nelson)

⁷³⁹ Original en portugués: "Foi bem no período, assim, que o PNAE estava avançando. Então, nós começamos inicialmente com a agroecologia, perdeu muita gente no processo, até 2008, por ali. Aí, com a política pública, começou a voltar para a agroecologia. Porque começou a ter perspectiva de renda também, no assentamento, né? Então, a agroecologia começou a gerar renda. E esse era um debate que a gente fazia aqui, bem legal, porque... Inicialmente, a agroecologia era aquela questão mais ambiental, né? Ah, vamos cuidar da natureza, preservar a nascente, preservar a mata. E não tinha discussão da renda. E o cara querendo ou não a família para se manter, tem que ter renda, né? Porque se não, o cara vai se tornar fora, vai abandonar o assentamento, né? Então, casou, assim, a geração da renda com as políticas

Producimos para meriendas [PNAE], para el PAA. Sabemos el valor. Incluso hay una lista aquí de los productos. (...). Entonces haces una estimación de costos y el valor que vas a ganar.⁷⁴⁰ (Alberto)

La merienda escolar [PNAE] y el PAA llevan alimentos a las personas más vulnerables que existen. Nuestros hijos, nuestros alumnos que están en la escuela. Personas que a menudo no tienen comida en casa.⁷⁴¹ (Alberto)

Y luego, con los proyectos del PNAE. **En la época en que comenzó con el PNAE, con 14 familias, el hombre se unió al huerto. Por lo general, el hombre se encargaba más de preparar el espacio más grande y la mujer se ocupaba más de los huertos. Entonces, el hombre también se unió al huerto.** Pero eso multiplicó la producción. Con variedad y cantidad. **Tuvo que aprender de la mujer.**⁷⁴² (Marta)

Tanto el PAA como el PNAE sirven también para la producción convencional (de la agricultura familiar), pero mantienen cuotas porcentuales para los productos orgánicos/agroecológicos, además de ofrecer precios diferenciados. La importancia crucial del PAA y del PNAE para el inicio, progresión, aumento de escala y sostenimiento de las transiciones agroecológicas en los asentamientos de reforma agraria de la región ha sido categóricamente afirmada por los agricultores:

[Hablando sobre motivaciones para producir orgánicos] Este proyecto del **PAA también tiene un precio diferenciado para los productos orgánicos.** Si tomas, por ejemplo, la calabaza “cabutiá”. La calabaza “cabutiá”, en el

públicas. (...) Então o PNAE e o PAA eu acho que foi uma política muito bem pensada porque garante com que o produtor ganhe bem o preço do PNAE é bom e que esse produto quem consuma é o filho do trabalhador na escola então o cara vai ter uma refeição boa com produto orgânico uma vez por dia na escola entendeu?”.

⁷⁴⁰ Original en portugués: “Nós produzimos pra merenda, pro PAA. Nós sabemos o valor. Inclusive tem uma lista ali do produto. PNAE é tanto. Pra venda direta é tanto. Pra rota é tanto. Tem gente que vem aqui em casa comprar produto o valor é isso. Digo gente, vamos plantar! Mas já sabe onde vai vender. E o valor inclusive. Aí tu faz uma estimativa de custo e o valor que tu vai ganhar. Tu já sabe...”.

⁷⁴¹ Original en portugués: “A merenda escolar [PNAE] e o PAA leva para as pessoas mais vulneráveis que tem. Nossos filhos, nossos alunos que estão lá na escola. Pessoas que por vezes não tem alimentação em casa”.

⁷⁴² Original en portugués: “E daí com os projetos do PNAE, na época que foi começado com o PNAE, com 14 famílias, o homem veio junto para a horta. Que o homem era mais de fazer o grande espaço e a mulher fica mais nas hortas. Então o homem veio para a horta também. Só que multiplicou a produção. Com variedade e quantidade. Teve que aprender com a mulher”.

precio convencional, es de R\$ 3,11, si no me equivoco. La orgánica es de R\$ 4,11. **Entonces, prácticamente se duplica, ¿verdad?**⁷⁴³ (Marlos)

Incluso dentro del movimiento tenemos estas discusiones, ¿verdad? **Vemos allí, en épocas del PAA, los asentamientos tienen huertos llenos de producción. Termina el PAA, se convierte en pasto. Es como me pasó a mí también. Terminó el PAA, todo se acabó, todo se detuvo. Y también se deja de comer. Se deja de comer también. No es fácil.**⁷⁴⁴ (Marlos)

Y el problema, nuestro límite aquí con los programas del gobierno, es que el valor es muy limitado, ¿verdad? (...) **Imagina si el PNAE duplicara el valor. En lugar de 40 mil, serían 100 mil al año. Guau. Todo el mundo empezaría a hacer la transición.**⁷⁴⁵ (Nelson)

Nosotros estuvimos siete años en lo orgánico. Hay mucha burocracia y a veces, si haces los cálculos, no compensa. Y está el problema del PAA. A veces lo toman, lo toman, lo toman. Ah, hubo un problema con el dinero del gobierno, no llegó el dinero. Estás tres, cuatro meses sin recibir. Entonces, ¿cómo vamos a entregar un producto y estar tres, cuatro meses sin

⁷⁴³ “Esse projeto do PAA, ele também tem um preço diferenciado para o orgânico. Se tu pegar, assim, a moranga cabutiá. A moranga cabutiá, no preço convencional, é R\$ 3,11, se não me engano. O orgânico é R\$ 4,11. Então, ele praticamente dobra, né?”.

⁷⁴⁴ “Até dentro do movimento a gente faz as discussões, né? A gente vê lá, épocas de PAA, os assentados têm as hortas repletas de produção. Terminou o PAA, vira capim. É do jeito que aconteceu comigo aqui também. Terminou o PAA, acabou tudo, parou tudo. E também para de comer. Para de comer também. Não é fácil”.

⁷⁴⁵ Original en portugués: “Então, é um limite. E o problema, o nosso limite aqui com os programas de governo, é muito limitado o valor, né? (...) Então, imagina se o PNAE dobrasse o valor, né? Em vez de 40 mil, quer dizer, 100 mil por ano. Poxa vida. Começava a transicionar todo mundo”.

recibirlo? Así que optamos por las fresas [convencionales⁷⁴⁶]. Con las fresas recibimos cada semana, ¿verdad?⁷⁴⁷ (Renato)

Como se percibe, son incontables los aspectos que atraviesan el debate sobre la dependencia de los programas sociales en las transiciones agroecológicas en los territorios de reforma agraria del Contestado. Además de los puntos ya abordados, habría que discutir las características de las familias (como la edad de los campesinos, género, número de hijos menores, etc.), la existencia o no de fuentes de renta alternativa, las opciones de comercialización directa y la distancia a grandes mercados (por ejemplo, el municipio de Lapa está en la región metropolitana de Curitiba, mientras que Curitiba está muy alejada de las grandes ciudades). Sin embargo, lo que se puede afirmar es que en los territorios investigados, los programas sociales PAA y PNAE han jugado un papel central en las transiciones agroecológicas, y la falta de alternativas para diversificar la comercialización agrícola es un problema importante, pues el mantenimiento y ampliación de estos programas depende de los gobiernos de turno y de la lucha político-institucional.

No obstante, el beneficio *relativo* de autonomía es incontestable cuando se comparan estas experiencias agroecológicas con el proceso de producción de la agricultura convencional, descrito al inicio de este apartado⁷⁴⁸. En primer lugar, destaca

⁷⁴⁶ El campesino Renato produce de forma agroecológica con su familia (incluyendo su hija Jennifer), conforme expusimos anteriormente, pero mantienen un cultivo de fresas convencionales en la parcela como estrategia central de obtención de ingresos. Jennifer, a su vez, expuso otras críticas a los programas: “O PNAE você faz um projeto de, vamos supor, 20 mil por ano. Se você tem excedente de produto para entregar, eles não pedem. E se você tem menos, acontece alguma coisa, chuva, clima e tal, você não consegue entregar muitas vezes e você perde o projeto. Porque eles não aceitam, por exemplo, trocar abobrinha por pepino, batata por inhame, e às vezes o clima desfavorece **[El PNAE implica hacer un proyecto de, digamos, 20 mil por año. Si tienes excedente de producto para entregar, no lo piden. Y si tienes menos, sucede algo, lluvia, clima y así, muchas veces no puedes entregar y pierdes el proyecto. Porque no aceptan, por ejemplo, cambiar calabacín por pepino, patata por ñame, y a veces el clima no favorece]**.” Por exemplo, agora eles colocaram uma cota que tem que ter um padrão, sabe? Por exemplo, a cenoura. De 12 a 15 centímetros. Não tem como você produzir agroecológico com um padrão. Aí não passa, entendeu? Perde uma parte da produção” **[Por exemplo, ahora han establecido una cuota que debe cumplir con un estándar, ¿sabes? Por ejemplo, la zanahoria, de 12 a 15 centímetros. No es posible producir agroecológicamente con un estándar. Entonces no pasa, ¿entiendes? Se pierde una parte de la producción]**.

⁷⁴⁷ Original en portugués: “A gente ficou 7 anos no orgânico. É muita burocracia e se for por na caneta, as vezes não compensa. E que dá aquele problema do PAA. Tem vez que eles pegam, pegam, pegam. Ah, deu um problema lá do dinheiro do governo lá, não saiu o dinheiro. Você fica três, quatro meses sem receber. Aí, pô, mas como é que você vai entregar um produto e ficar três, três, quatro meses sem receber? Daí a gente optou por moranguinho. Moranguinho a gente recebe toda semana, né?”.

⁷⁴⁸ La tensión entre el beneficio de autonomía de las cadenas de dependencia es expresada también por Narotzky: “The twin processes of repeasantization and agroecology point to forms of increased autonomy

la generación de *soberanía alimentaria*, un aspecto que cobra cada vez mayor importancia con el rápido agravamiento de la *crisis civilizatoria*, especialmente en un país donde el 58,7 % de la población vive con algún grado de *inseguridad alimentaria* (PENSSAN, 2022), particularmente en las zonas rurales, como vimos:

Vi recientemente un dato que muestra que donde hay más hambre es en el sector rural, más que en la ciudad, por increíble que parezca, pero es verdad... **Nosotros producimos nuestra alimentación, gracias a Dios. Al principio fue difícil, pero lo primero que te incentiva es la subsistencia**, es producir, tener tu huertita. Si tienes tu huertita, estás asegurando tu alimentación. Lo primero que hacemos en los campamentos es hacer una huerta colectiva para que aprendas a producir tu huertita y tener tu alimento⁷⁴⁹. (Clóvis)

Lo he dicho varias veces, yo no produzco para competir en el mercado. Yo produzco, en mi caso, especialmente para **escapar del mercado**. No necesito ir al mercado para comprar semillas. **No necesito ir al mercado para comprar dulces, porque los produzco. No necesito ir al mercado para comprar frijoles, mandioca, patatas...** Así que eso es autonomía. **Entonces, esa autonomía, es relativa al Estado. Es relativa al mercado.** No necesito tanto ir al mercado. Voy al mercado por algo. Y es una autonomía frente al sistema financiero. Entonces, si tengo comida, tengo semillas, y si hay una crisis y el dólar se dispara, estoy tranquilo. "Ah, porque la bolsa disolvió su patrimonio". ¿Qué me importa?⁷⁵⁰ (Camilo)

and empowerment in both the Global North and Global South. However, they are embedded in a food regime that is dominated by agribusiness where the pressure of competitive market prices and food regulation frameworks is paramount (...). Some alternatives rest on institutional support (...) and other localized specialty labeling as a form of promoting local and niche markets (...). Other alternatives rest on developing short food-supply chains through directly linking producers and consumers (box schemes) and promoting trust and care relations between them" (Narotzky, 2016, p. 309).

⁷⁴⁹ Original en portugués: "Eu vi um dado recente que onde tem mais fome é no setor rural, mais que na cidade, por incrível que pareça, mas é verdade... Nós produzimos nossa alimentação, graças a Deus. no início foi difícil, mas a primeira coisa que incentiva é a subsistência, é você produzir, ter sua horta. se você tem sua horta você está garantindo sua alimentação. a primeira coisa que a gente vai para os acampamentos é fazer uma horta coletiva para você aprender a produzir sua horta e ter seu alimento".

⁷⁵⁰ Original en portugués: "Eu falei várias vezes, eu não produzo pra disputar mercado. Eu produzo, no meu caso, eu produzo especialmente pra fugir do mercado. Eu não preciso ir no mercado pra comprar sementes. Eu não preciso ir no mercado pra comprar doce, porque eu produzo. Eu não preciso ir no mercado pra comprar feijão, mandioca, batata... Então isso é autonomia. Então, essa autonomia, ela é uma autonomia relativa em relação ao Estado. É uma autonomia relativa em relação ao mercado. Eu não preciso tanto ir no mercado. Eu vou no mercado pra alguma coisa. E é uma autonomia frente ao sistema financeiro. Então, se eu tenho comida, tenho semente, e deu uma crise que o dólar explodiu, eu estou tranquilo. Ah, "porque a bolsa dissolveu o seu patrimônio". O que me importa?"

Así que **creo que el 90% del consumo de alimentos, lo sacamos de aquí mismo, porque lo único que compramos es la sal, el azúcar.** Eso ya es un gasto, porque el gasto en comida hoy es pesado, ¿no? La comida está cara⁷⁵¹ (Ivonilde)

La pandemia de Covid-19, en particular, demostró cómo este aliciente de autonomía permitió a los campesinos agroecológicos atravesar todo el período sufriendo menos las consecuencias económicas y sociales de las medidas sanitarias adoptadas, sin la excesiva fragilidad de la agricultura convencional⁷⁵²:

Primero que tenemos que valorar más las cosas que tenemos, que a veces ya no valoramos, ¿verdad? Que tenemos, gracias a Dios, tenemos... **Por ejemplo, en la pandemia no vamos a salir a comprar cosas, ¿vale? No se puede salir. Vivimos sin el mercado, ¿entiendes? Tenemos un poco de todo.**⁷⁵³ (Elisete)

Como las personas de la ciudad, que quedaron pasando hambre de nuevo, se volvió otra cosa, ¿verdad? Entonces, nosotros no sentimos tanto eso. Lo veo mucho desde el lado del tema de la comida, ¿verdad? La pandemia, ¿no? **La pandemia que provocó, en general, mucho desempleo. Mucho desempleo, ¿verdad? Entonces, nosotros vivimos tranquilos. Tuvimos una vida tranquila. Porque producíamos. No dependíamos mucho de estar en el mercado.**⁷⁵⁴ (Renato)

⁷⁵¹ Original en portugués: “Então, eu acredito que 90% do consumo de alimentação, a gente tira daqui mesmo, porque a única coisa que comprar é o sal, o açúcar. Isso já é uma um gasto, que o gasto com a comida hoje tá pesado, né? A comida tá cara”.

⁷⁵² “Among **the dependencies evidenced by the pandemic, we can identify the great fragilities inherent in a food and agriculture model based on long-distance transport**, which triggered a discontinuity in terms of processed and packaged food available in rural towns, and in the distribution of external inputs for local agriculture. Also, we saw **dependence on intermediaries and agribusiness value chains**, which normally buy the crops and animals raised in peasant territories, but stopped showing up and buying the production;(...). At the same time, the pandemic made visible a world of capacities and strengths in terms of production and local economy, self-provisioning, collective self-defense, collective healthcare, and even self-government, all in the face of the institutional abandonment of communities. (...) The pandemic has highlighted the centrality of the peasantry in guaranteeing the production, trade and circulation of healthy food. Throughout the world, **we have observed the increase in agroecological peasant production during the period of the pandemic**” (Rosset y Barbosa, 2021, P. 48-63).

⁷⁵³ Original en portugués: “Primeiro que a gente tem que dar mais valor pras coisas que a gente tem, que às vezes já não dá, né? Que a gente tem, graças a Deus, a gente... Tipo, por exemplo, na pandemia não vamos sair pra comprar as coisas, tá? Não pode sair. A gente vive sem o mercado, entendeu? A gente tem meio que de tudo”.

⁷⁵⁴ Original en portugués: “Que nem as pessoas da cidade, que ficaram pra ter fome de novo, virou outra coisa, né? Então a gente não sentiu tanto isso. Eu vejo muito pelo lado que do negócio da comida, né? A pandemia, né? A pandemia que deu, em geral, muito desemprego. Muito desemprego, né? Aí a gente

No es el objetivo de esta investigación profundizar en el extenso debate teórico sobre *autonomía* y *dependencia*, por lo que cerraré este apartado utilizando las propias categorías de los campesinos entrevistados para intentar traducir el significado que ellos mismos confieren a la *autonomía*. Por tanto, presento dos extractos de entrevistas: uno que contiene una reflexión y otro que narra una pequeña historia. Los verbatimims muestran que la *praxis* agroecológica de los campesinos en los asentamientos investigados tiene una relación importante con el sentido de *autonomía* históricamente gestado en América Latina (Rosset y Barbosa, 2021). El campesino André, del asentamiento Contestado en Lapa, al señalarme un árbol, ofreció la siguiente reflexión para explicarme lo que era la autonomía para él y cómo se relacionaba con los árboles (estos seres exterminados en la agricultura convencional):

Si miras este árbol aquí frente a mí. Canela perfumada, una canela que utilizo para hacer té, pongo en el dulce. Una canela de la que puedo quitar la corteza, ¿sabes?, si quiero vender. Una canela que me da sombra. Una canela que me da leña para la estufa. Mira el valor de eso. Si se acaba el gas en el tanque allí, mi solución está aquí en este árbol. Si necesito una tabla o madera, esta madera me salvará. Tanto esta como otras. Esto es dinero, hombre. Es otra forma de entender el valor de esto. El valor de tener esto. Porque esta sombra, hoy, hombre, no imaginaba que hoy podríamos estar enfrentando un grado y medio de calor, casi. Ya estamos en eso. Esta sombra aquí, si quiero escapar del sol, está ahí. Si quiero sentarme allí, estudiar, descansar. Está ahí.⁷⁵⁵ (André)

La reflexión de André abarca y sintetiza muchos de los aspectos abordados desde el inicio de este apartado. Además del tema de la *autonomía*, puede vincularse al debate sobre el *habitar* y la *ecodependencia*, en un contexto de cambios climáticos intensos que empezamos a experimentar. La reflexión muestra un cambio en las subjetividades, contrastando con los procesos de subjetivación derivados del *ego*

viveu sossegado. A gente teve uma vida tranquila. Porque a gente produzia. A gente não dependia muito de estar no mercado. Esse negócio de estar em isolamento”.

⁷⁵⁵ Original en portugués: “Se tu olhar essa árvore aqui na minha frente. Canela cheirosa, uma canela que eu faço chá, eu boto na chimia. Uma canela que eu tiro a casquinha, né, cara, se eu quiser vender. Uma canela que, né, que eu posso ir na sombra. Uma canela que me dá lenha pro fogão. Olha o valor disso. Se terminar o gás ali no bojão, a minha solução tá aqui nessa árvore. Se eu precisar de uma tábua ou de uma madeira, essa madeira vai me salvar. Tanto essa como outras. Isso é dinheiro, cara. É uma outra forma de você entender, né, o valor disso. O valor de tu ter isso. Porque essa sombra, hoje, cara, eu não imaginava que hoje nós podíamos estar enfrentando um grau e meio já de calor, quase. Já tá nisso. Essa sombra aqui, se eu quiser me escapar do sol, tá ali. Se eu quiser sentar lá, estudar, descansar. Tá ali”.

conquiro colonial y, en particular, con el modelo de subjetivación neoliberal. La historia contada por Ivonilde, campesina de Curitibanos, confirma este análisis:

Siempre digo así. Que mi vaca, está ahí, ¿sabes? Y es... Es del gobierno de Dilma [presidenta Dilma Rouseff], porque fue mi seguro dedesempleo. **Con el seguro de desempleo compré la vaca, que es mi primer pago. Y la vaca sigue dando leche hasta hoy.** Y cada año sigue dando leche.⁷⁵⁶ (Ivonilde)

La vaca, conseguida con el dinero recibido del seguro de desempleo, confiere a Ivonilde una autonomía que le asegura no necesitar someterse nuevamente a un trabajo asalariado para sobrevivir⁷⁵⁷. La reflexión de Ivonilde va, en cierto modo, en dirección contraria al proceso ecosocial colonial/moderno que ha despojado a los campesinos de su autonomía y del imaginario social que lo acompaña, llevando a los campesinos a vender sus gallinas *caipiras* y comprar pollos en el mercado, como vimos. Su situación, en la región del Contestado, coincide, o mejor dicho, *confluye* (Bispo dos Santos, 2015), con la descrita en una anécdota zapatista contada por Omar Giraldo (Giraldo, 2023) en una entrevista, lo que muestra que ambos movimientos comparten muchos aspectos en común⁷⁵⁸. Según este autor, en una ocasión, un proyecto de cooperación canadiense en un caracol zapatista en México ofreció dinero para comprar medicamentos para una farmacia. Aunque los zapatistas aceptaron el dinero, meses después, la farmacia seguía con pocos medicamentos. Al ser preguntados, explicaron que habían usado el dinero para comprar vacas, “pues porque si no, se nos vencen los medicamentos y se nos acaban. Pues nosotros vamos a tener que volverles a pedirles a ustedes y eso no es autonomía, compañero” (Giraldo, 2023).

⁷⁵⁶ Original en portugués: “Eu sempre digo assim. Que a minha vaca, ela tá aí, né? E é... É do governo Dilma, porque foi o meu seguro-desemprego. Com seguro-desemprego que eu comprei a vaca, que é a minha primeira parcela. E a vaca segue dando leite até hoje. E todo ano ela tá dando leite”.

⁷⁵⁷ El campesino Alberto También explica: “Se você não tiver a subsistência, aí tu vai virar mão de obra de volta. Que inclusive vira também. Para a gente dar o início inclusive, tivemos que trabalhar de diarista. De Boia Fria, né? Tivemos que trabalhar para outras pessoas na região. Na colheita de feijão. Na colheita de alho. Na colheita de... É mais, né? Feijão, alho... Enfim... Colheita anual para poder ganhar um dinheirinho. Para poder... Dar continuidade no que você está plantando. Porque tu precisa de sementes. Precisa de corrigir o solo. Essas coisas” **[Si no tienes los medios para subsistir, entonces te conviertes en mano de obra nuevamente. Eso también sucede. Para empezar, incluso tuvimos que trabajar como jornaleros. Como trabajadores jornaleros, ¿verdad? Tuvimos que trabajar para otras personas en la región. En la cosecha de frijoles. En la cosecha de ajo. En la cosecha de... Hay más, ¿sabes? Frijoles, ajo... En fin... Cosechas anuales para poder ganar un poco de dinero. Para poder... Continuar con lo que estás plantando. Porque necesitas semillas. Necesitas corregir el suelo. Esas cosas]** (Alberto).

⁷⁵⁸ Para profundizar el debate sobre las semejanzas y diferencias entre los dos movimientos sociales en lo que se refiere a la autonomía, véase Vergara-Camus (2014).

6.9. “Debo cuidar del huerto de la misma manera en que cuido mi casa”

Women feed the world, not corporations (...). Women centered food systems are based on sharing and caring, and on conservation and well-being. (Shiva, 2016, p. 118)

El jardín me aleja un paso más de mi ego. No tengo hijos, pero con el jardín voy aprendiendo lentamente qué significa brindar asistencia, pre-ocuparse por otros. El jardín se ha convertido en un lugar del amor. (Han, 2014, p. 25)

*Solo sano, planta sana, hombre sano*⁷⁵⁹. (Primavesi, 2009, p. 99)

En este apartado, intento sistematizar las reflexiones construidas junto a los campesinos, en especial las campesinas, de los territorios investigados, respecto al tema del género⁷⁶⁰ y de los cuidados⁷⁶¹ en las transiciones agroecológicas, con el fin de ampliar la perspectiva en la comprensión de los procesos socioecológicos analizados.

Para empezar, es importante destacar y comprender que el confinamiento histórico patriarcal y colonial de las mujeres en las tareas de “reproducción” social, especialmente en el ámbito doméstico, también ha alcanzado. en el medio rural. algunas actividades agrícolas destinadas a la subsistencia de la unidad familiar. De este modo, aunque la mayor parte del campesinado ha hecho la transición hacia la agricultura convencional, basada en el monocultivo y el uso de agrotóxicos, las mujeres han mantenido pequeños espacios dedicados a huertos de subsistencia. Entre las actividades realizadas históricamente por las mujeres se incluyen el resguardo de semillas “criollas”, la preparación de alimentos, la siembra y cosecha de cultivos alimentarios, el

⁷⁵⁹ Original: “Solo sadio, planta sadia, homem sadio”.

⁷⁶⁰ “While both men and women are concerned about food availability and poverty, gender dynamics play a profound role in the transformative potential of agroecology, and have crucial implications for questions of agrarian change, food sovereignty and equity” (Bezner Kerr et al., 2019, p. 15).

⁷⁶¹ Según Artiaga, “las nociones de cuidados y de dependencia emergen como categorías políticas en las últimas décadas y se adoptan tanto desde el ámbito académico como desde los movimientos sociales y las instituciones políticas de la Unión Europea y de los estados nacionales. Tienen un carácter abierto, polisémico y disputado ya que son resultado de las luchas políticas entre diversos actores que pugnan por definir los mundos sociales del cuidar, los significados sobre la buena vida y las responsabilidades de atención a la vulnerabilidad social (Artiaga, 2015, p. 29). La autora afirma que su origen “se sitúa en la noción de trabajo doméstico o trabajo reproductivo que los movimientos feministas de los años sesenta acuñan para designar las actividades que las mujeres realizan en la familia para atender a sus miembros” (Artiaga, 2015, p. 53). Artiaga afirma, finalmente, que el concepto de cuidados ha permitido cuestionar las dicotomías modernas entre trabajo/no trabajo, público/privado y familiar/profesional.

aprovisionamiento de insumos, el cultivo y uso de plantas medicinales, así como su participación en ceremonias agrícolas (Trevilla Espinal et al., 2020). Los cultivos de los huertos domésticos estaban destinados a la alimentación de la pareja y los hijos, por lo que podrían considerarse conceptualmente como parte de la actividad “reproductiva”, mientras que los hombres se encargaban de la producción destinada a la comercialización, es decir, el trabajo “productivo”. Podemos afirmar, por tanto, que en la sociedad moderna capitalista, caracterizada por una división social y sexual del trabajo específica, las mujeres son las responsables de “alimentar al mundo”, como señala Shiva (Shiva, 2016).

Los campesinos y, en especial, las campesinas entrevistadas o participantes en la investigación reconocían de manera general esta relación histórica de las mujeres con los cultivos agrícolas “de subsistencia”, como se puede observar en los siguientes extractos:

Es la mujer quien se encarga, quien cuida las gallinas. Ellas son las que ponen los huevos y proporcionan la carne de pollo para el consumo. Generalmente, es la mujer quien cuida a los cerdos. Es la mujer quien ordeña. Así que es la mujer quien planta patatas, batatas, mandioca, maíz para palomitas, frijoles para el consumo, hortalizas, hierbas y plantas medicinales. Incluso en los lugares donde estos productos se cultivan de manera convencional, sigue siendo la mujer quien lleva a cabo este proceso. **La participación de los hombres en este proceso de subsistencia es mínima.** Existe, pero es muy pequeña. Es la mujer quien cocina. Ella es quien sabe lo que falta cuando no hay cebollino para poner en la comida. Es ella quien sabe lo que falta para un té cuando el hijo está enfermo. Es ella quien sabe lo difícil que es cocinar si no hay diversidad de alimentos. **Como ella es la responsable de hacerlo, al final, siente la responsabilidad de este proceso y nota su ausencia cuando falta. Así, es capaz de percibir estas necesidades.** Ella sabe que a media tarde o a media mañana, los hijos van a querer comer algo, y tendrá que haber palomitas, tendrá que haber algo así.⁷⁶² (Fabiana)

⁷⁶² Original: “Então, essa questão da subsistência, de forma geral, tanto nos assentamentos quanto fora, ela se dá pela mulher. É a mulher que cuida, que trata as galinhas. Que vão botar o ovo e que vão ter a carne da galinha para o consumo. É a mulher que geralmente trata os porcos. É a mulher que tira o leite. Então, é a mulher que vai plantar batatinha, batata doce, mandioca, pipoca, o feijão de consumo, as hortalças, os temperos, as plantas medicinais. Mesmo nos lugares onde isso é produzido de forma convencional, ainda quem faz esse processo são as mulheres. Pouco se tem a participação dos homens nesse processo da subsistência. Tem, existe, mas ele é bem pequeno. É a mulher que faz a comida. É ela

Porque, queramos o no, la mujer ya tiene eso. Ya tiene ese cuidado. Porque una madre no va a darle a su hijo leche envenenada. **Ya tenemos esa conciencia de que eso pertenece a la mujer.** Quizás, sin hablar solo de mujeres y hombres, porque también hay muchos hombres que están bastante involucrados en este sentido. Pero, viendo nuestra realidad aquí, **la mayoría de las mujeres del asentamiento, al menos, tienen su pequeño huerto, sus plantitas de té.** Entonces, aunque el marido, en el campo, utilice su veneno, ella tiene esa conciencia de cuidar a la familia.⁷⁶³ (Joaquina)

¿Qué es lo que siempre ha sido la parte de las personas encargarse de su propio alimento? **Como en la cuestión indígena, la mujer es responsable de la alimentación. Siembra, alimentación y cuidado de los niños.** Toda la alimentación, desde la mandioca, la yuca, esas cosas, todo. **Siempre son ellas las que más trabajan**⁷⁶⁴. Tienen la mayor parte de la responsabilidad sobre el alimento. **Son las principales guardianas de las semillas. En todos los encuentros a los que voy, el 95% son mujeres las que se encargan**⁷⁶⁵ (Gilson)

que sabe a falta que faz não ter uma cebolinha verde para pôr na comida. É ela que sabe a falta que faz num chá quando o filho está doente. É ela que sabe como é difícil cozinhar se tu não tem diversidade. Então, como ela que é responsável por fazer isso, acaba que ela, então, sente a responsabilidade desse processo, a falta desse processo. Então, ela consegue perceber. É ela que sabe que de meia-tarde, o meio de manhã, os filhos vão querer comer alguma coisa e vai ter que ter uma pipoca, vai ter que ter algo assim”.

⁷⁶³ Original: “Porque, querendo ou não, a mulher já tem isso. Ela já tem esse cuidado. Porque uma mãe não vai dar um leite envenenado por filho. A gente já tem essa consciência de que já é da mulher isso. Talvez, não falando só mulher e homem, porque tem muito homem também que tem bastante ligação nesse sentido. Mas, vendo aqui na nossa realidade, a maioria das mulheres do assentamento, pelo menos, tem lá sua horta, seu chazinho. Então, por mais que o marido, lá na lavoura, passe o seu veneno, mas ela tem essa consciência do cuidado ali com a família”.

⁷⁶⁴ Es lo que constató Rodrigues (2018) al investigar parcelas rurales vinculadas a campesinas de Paraná: “Em diálogos informais com as camponesas é recorrente ouvir a expressão; ‘as mulheres são escravas das vacas’. As mulheres são cativas em seus lares, com muitos trabalhos tanto na casa, quanto na produção e nos cuidados com crianças, idosos e doentes. As camponesas são as primeiras a despertar na manhã e as últimas a descansar a noite, o que configura a dupla e, por vezes, até tripla jornada de trabalho” [En diálogos informales con las campesinas, es recurrente escuchar la expresión: “las mujeres son esclavas de las vacas”. Las mujeres están cautivas en sus hogares, con múltiples trabajos tanto en la casa como en la producción y en el cuidado de niños, ancianos y enfermos. Las campesinas son las primeras en despertarse por la mañana y las últimas en descansar por la noche, lo que configura una doble e, incluso, a veces, triple jornada laboral].

⁷⁶⁵ Original: “O que que sempre foi a parte das pessoas cuidarem do alimento próprio? Como era a questão indígena, a mulher é responsável pela alimentação. Plantio, alimentação e cuidado das crianças. A alimentação toda, desde a mandioca, a macaxeira, essas coisas, tudo. Sempre são mais, as que mais trabalham. Tem a maior parte da responsabilidade do alimento. São as maiores guardiãs de semente. Todos os encontros que eu vou 95% são mulheres que cuidam”.

Sin embargo, se ha relatado que la práctica de los huertos de subsistencia ha seguido una tendencia de extinción, ya que muchos agricultores han preferido comprar los alimentos directamente en el mercado. Un ejemplo de ello es una pareja de campesinos en Curitibanos, que acababa de iniciar un proceso de transición agroecológica y que, en la actualidad, no contaban con ningún cultivo de subsistencia en su propiedad, más allá de la soja para comercialización (la soja no es de consumo común en Brasil). Adélia, agrónoma que visita propiedades rurales como parte de su trabajo, comenta:

Por ejemplo, aquella historia que te conté, de cuando llegamos al asentamiento en 1998, la mayoría de las familias cultivaban para el autosustento, separado del campo de frijol donde se aplicaba el veneno. Porque para él, él... Está vendiendo. **Y generalmente en ese campo más pequeño, que es para el autosustento, es la mujer quien trabaja. Sí. Y es algo que se está perdiendo, ¿verdad?**⁷⁶⁶ (Adélia)

Por otro lado, vemos que las transiciones agroecológicas tienden a resistir a estos procesos, orientándose en sentido contrario, es decir, hacia la valorización de los cultivos de subsistencia, el rescate y la valorización de los *saberes* confinados a las mujeres⁷⁶⁷, así como hacia el cuestionamiento de la separación binarista moderna entre los espacios y tiempos de producción y reproducción social. Esto se manifiesta en las propias dinámicas organizativas del MST, donde los espacios de dirección y coordinación deben ser ocupados de forma paritaria (siempre una mujer y un hombre), en las cooperativas⁷⁶⁸, y, especialmente, en la Red Ecovida, que también establece la obligatoriedad de la participación de las mujeres en sus espacios. Las campesinas y

⁷⁶⁶ Original: “Por exemplo, aquela história que eu te contei ali, de quando a gente entrou no assentamento ali, em 1998, a maioria das famílias, elas plantavam pro autossustento, separado da lavoura de feijão onde passa o veneno. Porque pra ele, ele... Ele tá vendendo. E geralmente essa lavoura menor ali, que é a do autossustento, é a mulher que trabalha. Sim. E é uma coisa que tá se perdendo, né?”.

⁷⁶⁷ “Women have vast knowledge of seed, biodiversity, and nutrition. The knowledge that governs women’s food is nonmechanistic, nonreductionist, and deeply rooted in the principles of agroecology. Women do more work than anyone else in growing and processing food, and their knowledge of farming is more sophisticated than industries and so-called ‘experts’ promoting industrial agriculture” (Shiva, 2016, p. 118-119).

⁷⁶⁸ Clóvis comenta sobre la resistencia y transformación de los campesinos en relación con la participación de las mujeres: “A questão da nossa cooperativa, é 50% de mulher. você tem que dar uma forçadinha na coisa não pode deixar só. daí de um ponto em diante você vê que muda totalmente o jeito de pensar. vai mudando totalmente com o tempo. no início era arrendio, mas depois ele próprio começa a defender essa ideia. ele próprio começa a defender a ideia da participação da mulher” [La cuestión de nuestra cooperativa es que el 50% son mujeres. Hay que dar un pequeño empujón, no se puede dejar así nomás. A partir de cierto punto, ves que cambia totalmente la manera de pensar. Va cambiando completamente con el tiempo. Al principio, había resistencia, pero luego ellos mismos empiezan a defender esta idea. Ellos mismos comienzan a defender la participación de la mujer].

campesinos reconocen y explican cómo se ha configurado este proceso, oscilando entre análisis desde perspectivas históricas y perspectivas esencialistas (y binaristas):

Cuando voy a las reuniones de la red Ecovida y cosas así, he visto que son más las mujeres quienes toman la iniciativa que los hombres. En las reuniones de la red, ¿verdad?, las mujeres llevan más la delantera. (...) La mujer está más preocupada por la comida saludable, ¿entiendes? Sí. Parece que ya es algo, digamos, ancestral, ¿no? De las abuelas, de las bisabuelas, ¿verdad? ¿Qué tipo de alimento vas a servir en la mesa?⁷⁶⁹ (Adélia)

Cuando participamos en una reunión, siempre se insiste en que vaya la familia junta, la pareja, ¿verdad? Pareja, ¿no? Lo que uno vio, lo ven los dos, ¿no? Si no va uno, el otro tampoco va, y cuando lleguen a casa, tendrán que contarse lo que se discutió, ¿verdad? Entonces, es importante que siempre participen los dos.⁷⁷⁰ (Albertina)

En la agroecología, no certificamos a nadie donde el hombre quiere mandar, donde solo el hombre participa... No lo aceptamos. Tenemos esa perspectiva. No lo aceptamos. Es el hombre y la mujer. Si solo está el hombre, algo anda mal en la familia. Si la mujer no participa, algo está mal. Debes tener a tu compañera a tu lado.⁷⁷¹ (Clóvis)

Débora, quien también ejerce una función de coordinación en la ELAA, comenta de manera más analítica el papel de las mujeres, comparándolo con la agricultura convencional, y señala el peso que tiene la generación de ingresos⁷⁷², ejemplificando con las actividades de las ferias, históricamente realizadas mayoritariamente por mujeres:

⁷⁶⁹ Original: “Quando eu vou em reunião da rede Ecovida e coisa, eu tenho visto mais as mulheres puxando a frente do que os homens. Nas reuniões da rede, né, a mulher puxando mais. (...) A mulher é mais preocupada com alimento saudável, entendeu? Sim. Parece que já é uma coisa, assim, ancestral, né? Das avós, das bisavós, né?”.

⁷⁷⁰ Original: “Quando a gente participa de reunião, sempre é cobrado na reunião que vá a família junto, o casal, né? Casal, né? O que um viu, os dois vão ver, né? Se não vai um, outro não vai, quando vai chegar em casa, vai passar o que foi discutido, né? Então é importante sempre os dois participarem”.

⁷⁷¹ Original: “Na agroecologia nós não certificamos ninguém onde o homem quer mandar, onde só o homem participa, nós nem aceitamos. Tem essa visão de olhar. nós nem aceitamos. É o homem e a mulher. Só for só o homem, tem coisa errada na família. Se a mulher não participa tem coisa errada. Você tem que ter a companhia junto”.

⁷⁷² Coradin y Schwendler (2023) afirman que una serie de investigaciones han llegado a la misma conclusión, es decir, que la agroecología parte de la monetización de actividades de subsistencia históricamente desarrolladas por las mujeres, las cuales han garantizado la seguridad alimentaria en los hogares. Asimismo, destacan los resultados de su propia investigación realizada entre mujeres campesinas en territorios de reforma agraria en Paraná.

Yo veo que las compañeras que están en la producción agroecológica son aún más activas que quienes están en la producción convencional, porque ellas logran participar en el debate, logran convocar a las compañeras para debatir y pensar juntas algunas propuestas. Porque, además de pensar en la producción y la comercialización, ellas organizan círculos de conversación, dialogan, tienen un colectivo de mujeres que están ahí reflexionando, y también están integradas en la cooperativa. La gran mayoría de las compañeras que están en la producción agroecológica están integradas en la cooperativa, por lo que es más fácil que participen de ese debate colectivo. **Y cuando se genera ingreso —porque la feria es un ingreso inmediato—, las compañeras toman un papel más protagónico.**⁷⁷³ (Débora)

Nos dábamos cuenta **en la feria**⁷⁷⁴, ¿verdad? Porque... La mayoría eran mujeres las que estaban al frente, también algunos hombres, **pero quienes realmente llevaban todo el proceso en sus manos eran las mujeres, ¿verdad? Desde la cosecha hasta ir a recoger el dinero.**⁷⁷⁵ (Joaquina)

Se puede entender que las propias características de la agricultura convencional actúan como un obstáculo para superar las opresiones basadas en el sexo y

⁷⁷³ Original: “eu vejo que as companheiras que estão na produção agroecológica elas são mais ativas ainda do que quem está na produção convencional porque elas conseguem participar do debate conseguem chamar as companheiras para debater para pensar junto algumas propostas porque além de pensar na produção na comercialização elas fazem roda de conversa elas dialogam, elas tem um coletivo de mulheres que estão ali pensando e elas também estão inseridas na cooperativa grande maioria das companheiras que estão na produção agroecológica estão inseridas na cooperativa então é mais fácil você partir desse debate junto e quando gera renda porque a feira é a renda imediata então quando gera renda as companheiras ficam mais à frente”.

⁷⁷⁴ La atribución de la actividad de la feria a las mujeres parece incluso generar cierta resistencia por parte de los hombres para asumir dicha tarea. Esto es lo que describe una campesina de Santa Rosa de Lima, en el sur de Santa Catarina, sobre su marido, en un reciente documental sobre la agroecología en el estado: “No começo ele tinha muita vergonha, de fazer feira. Porque todo mundo conhecia a gente, o município é pequeno. Daí eu dizia assim: ‘eu não tenho vergonha, eu tô vendendo comida, tô vendendo saúde para as pessoas, eu não tenho vergonha!’. E hoje em dia ele mudou tanto o pensamento dele, que ele ergueu a bandeira, como se diz assim, dos orgânicos, a gente vê o brilho no olhar dele hoje! Ele tem vontade de fazer. Mudou totalmente a saúde como se diz e o modo de pensar assim. Porque foi uma coisa muito boa” **[Al principio, él tenía mucha vergüenza de ir a la feria. Porque todo el mundo nos conocía, el municipio es pequeño. Entonces yo le decía: "Yo no tengo vergüenza, estoy vendiendo comida, estoy vendiendo salud a las personas, ¡no tengo vergüenza!". Y hoy en día, él ha cambiado tanto su forma de pensar que ha levantado la bandera, como se dice, de los productos orgánicos. ¡Se le ve el brillo en los ojos ahora! Tiene ganas de hacerlo. Cambió completamente su salud, como se dice, y su forma de pensar. Porque fue algo muy bueno]** (*Ser Sustentável, Caminhos da Agroecologia em Santa Catarina*, 2023).

⁷⁷⁵ Original: “A gente percebia lá na feira, né? Porque... E a maioria eram as mulheres que estavam lá na frente, os hominhos também, mas quem estava lá, a gente podia ver o processo todo estava nas mãos das mulheres, né? Desde colheita até ir lá pegar o dinheiro”.

el género⁷⁷⁶, ya que se fundamenta en la explotación de la tierra a través del uso de maquinaria e insumos químicos, y su producción se comercializa casi exclusivamente con empresas compradoras e intermediarios, mayoritariamente hombres, en estructuras profundamente patriarcales y mercantilizadas. Esto es lo que afirma Elisete, de Lapa:

Porque, mira, formamos parte de la producción, cuando se trata de agroecología. Porque en el sistema convencional, todo se hace con máquinas, entonces generalmente es el hombre quien las maneja, ¿no? La mujer no se involucra mucho. En la agroecología, la mujer está siempre presente... A veces, en la agroecología, la mujer está al frente de la producción, ¿entiendes?⁷⁷⁷
(Elisete)

Las características relacionales de la agricultura agroecológica descritas anteriormente, por tanto, tienen un potencial concreto para incluir a las mujeres en los procesos, incluso en la toma de decisiones, permitiéndoles “retomar su protagonismo, construir autonomía y desarrollar nuevas habilidades sociales”, según señalan Coradin y Schwendler (2023), quienes investigaron las repercusiones sexuales y de género en las transiciones agroecológicas en territorios de reforma agraria en Paraná. Ha sido en este contexto, al percibir que la agenda feminista se entrelaza con la agenda ecológica, que las mujeres Sin Tierra han asumido la construcción de la agroecología como una categoría constitutiva de la construcción feminista campesina y popular (Coradin y Schwendler, 2023).

Siliprandi (2009), confirmando la reflexión de la campesina Débora sobre la importancia de los ingresos financieros, afirma que la posibilidad de “autonomía económica” característica de la agroecología, la cual se constituye a través de la valorización de actividades histórica y culturalmente practicadas por las mujeres, puede permitir transformaciones de género en un sentido más igualitario. Esto indica una interdependencia entre la organización sociopolítica de las mujeres campesinas y la *autonomía socioeconómica* como condición para sustentar la igualdad de género en los

⁷⁷⁶ Una parte de la opresión se manifestaba en la forma de titulación de las parcelas en la reforma agraria: hasta 2003, solo el 13% de las parcelas estaban tituladas legalmente a nombre de mujeres (INCRA, 2012). En 2003, tras las reivindicaciones de las mujeres campesinas, se logró la promulgación de una resolución normativa por el INCRA (INCRA, 2003), que estableció la titulación conjunta de la parcela a nombre de ambos miembros de la pareja.

⁷⁷⁷ Original: “Porque assim, tipo, a gente faz parte da produção, né, quando é na agroecologia. Porque lá, no convencional, é tudo feito com máquina, então geralmente é o homem que vai mexer, né? A mulher não se envolve muito. Na agroecologia tá sempre a mulher... Às vezes na agroecologia a mulher é a frente da produção, entendeu?”.

territorios Siliprandi (2009, p. 123-124) enumera seis motivos por los cuales la agroecología favorece a las mujeres en sus conclusiones: 1) La agroecología revaloriza las actividades tradicionalmente realizadas por las mujeres en la producción familiar, como huertos, cría de pequeños animales y la transformación de productos; 2) Esta transición es percibida por agricultores y agricultoras como un cambio radical en la relación con la naturaleza y las personas, en una ética de cuidado que cuestiona las relaciones autoritarias, generalmente atribuida a las mujeres; 3) La transición hacia la agroecología requería la participación de todos los miembros de la familia, ya que implicaba la integración de todas las actividades de la propiedad, muchas veces bajo la responsabilidad de distintas personas, rompiendo así el monopolio gerencial del hombre; 4) En los últimos tiempos, ha habido presiones de entidades externas, como el Estado y movimientos de mujeres rurales, para aumentar la presencia femenina en espacios de discusión, como cursos y seminarios. 5) Su participación en la comercialización y en espacios públicos les permite adquirir nuevos conocimientos, mejorar su autoestima y obtener ingresos propios; y 6) El hecho de que las mujeres pudieran obtener ingresos más permanentes por sí mismas, recibidos de forma individual y como resultado directo de su trabajo, tendía a mejorar su poder de negociación dentro de las familias, permitiendo avances en su autonomía.

De este modo, se constata que la agroecología también promueve una valorización financiera del trabajo históricamente confinado a las mujeres⁷⁷⁸ y, consecuentemente, de la racionalidad que rige estas actividades, distinta de la racionalidad productivista, resemantizando, de este modo, los criterios que dan sentido y valor al trabajo y a la economía. Este proceso tende a empoderar, por tanto, a aquellas mujeres que antes estaban completamente invisibilizadas en la agricultura convencional. Siliprandi (2009), sin embargo, reconoció una paradoja en su investigación: a medida que el sistema productivo avanzaba hacia prácticas ecológicas e integraba más el mercado, las mujeres eran marginadas de las decisiones. Las actividades que antes controlaban pasaban a ser gestionadas por los hombres, lo que reducía el poder de negociación de las mujeres dentro de las familias. Esta tendencia, por otro lado, no se verificó en los

⁷⁷⁸ "Patriarchal economics, in turn, renders women invisible as farmers through the creation of an unjust 'production boundary', where the rules of GDP and **official "jobs"** mean that if you consume what you produce, you do not 'count' as a producer. (...) **Women's work in food and agriculture has been made invisible, even though it is the foundation of society.** Sustainable food systems shaped by women for sustaining their families, communities, biodiversity, and the Earth are thus reduced to zero in this patriarchal productivity calculus and the patriarchal scientific calculus" (Shiva, 2016, p. 119).

territorios de la reforma agraria en Paraná investigados por Coradin y Schwendler (2023). Según las autoras, eso se debe a una:

ampliação da sua agência e subjetividade ativa feminina, conquistadas por meio da luta política de gênero que as Sem Terra empreenderam nesse movimento social, em associação com a maior escolaridade alcançada, condições de transitoriedade campo-ciudad e menor idade das mulheres e casais” **[ampliación de su agencia y subjetividad activa femenina, conquistadas a través de la lucha política de género que las mujeres del Movimiento Sin Tierra emprendieron en este movimiento social, en asociación con un mayor nivel de escolaridad alcanzado, condiciones de transitoriedad campo-ciudad y la menor edad de las mujeres y las parejas]** (Coradin y Schwendler, 2023, p. 7)

Las mismas autoras, sin embargo, concluyen que:

embora haja evidências de que essas experiências agroecológicas analisadas, apesar de ampliarem a autonomia, agência e subjetividade ativa das mulheres, o que contribui com a decolonização das relações de gênero no campo, notamos que isso se dá de forma incompleta e parcial, na medida em que identificamos que essas experiências não vêm sendo acompanhadas de redefinições significativas em termos de divisão sexual do trabalho entre homens e mulheres, bem como de valorização das atividades ditas de “cuidado” com a vida, as quais geram ampliação de jornadas de trabalho para as mulheres, resultando em sobrecargas e exaustão de seus corpos” **[Aunque hay evidencias de que estas experiencias agroecológicas analizadas, a pesar de ampliar la autonomía, la agencia y la subjetividad activa de las mujeres, lo que contribuye a la decolonización de las relaciones de género en el campo, observamos que esto ocurre de manera incompleta y parcial. Esto se debe a que identificamos que estas experiencias no han ido acompañadas de redefiniciones significativas en términos de la división sexual del trabajo entre hombres y mujeres, así como de la valorización de las actividades denominadas de "cuidado" de la vida, lo que genera una ampliación de las jornadas laborales para las mujeres, resultando en sobrecarga y agotamiento de sus cuerpos]** (Coradin y Schwendler, 2023, p. 10)



“El lugar de la mujer es donde ella quiera”, “sé fuerte y valiente”. Escuela “25 de Mayo” (fotografía del autor).

Las contradicciones, por tanto, no se resuelven automáticamente en las transiciones agroecológicas y, en ocasiones, se reconfiguran a través de nuevas prácticas, tal como señala Siliprandi (2009). En nuestra investigación, constatamos que las relaciones de opresión continúan reproduciéndose, aunque la agroecología tienda a favorecer al colectivo de mujeres. En este sentido, observamos que en muchas unidades familiares las mujeres siguen siendo las principales responsables de las tareas de cuidado de los niños y del hogar, reproduciendo una marcada división sexual del trabajo. En algunos casos, resultaba incómodo ver cómo, durante las entrevistas con los hombres, se abordaba el tema del *género* y los *cuidados*, mientras que las mujeres se encargaban de preparar el almuerzo o de cuidar la casa y los niños⁷⁷⁹, aunque la defensa de la igualdad de género fuera un tema presente en el discurso de los hombres entrevistados. Como constató Rodrigues (2018), las transiciones agroecológicas que no cuestionan las divisiones sexuales del trabajo en los hogares pueden representar una intensificación del

⁷⁷⁹ En algunos casos, pedí expresamente que las mujeres participaran o comentaran las respuestas de sus maridos.

trabajo para las mujeres, que podrían enfrentar jornadas dobles o triples de trabajo⁷⁸⁰. Esto fue corroborado por Coradin y Schwendler (2023) recientemente en asentamientos de la reforma agraria en Paraná, incluyendo entrevistadas del asentamiento Contestado, aquí investigado. Cuando le pregunté a Iraní, campesina de Lapa, por qué creía que las mujeres estaban más a la frente de la agroecología, ella simplemente respondió: “Porque eu acho que é o serviço mais pesado” **[Porque creo que el trabajo es más pesado]**.

No obstante, también percibí que la opresión parecía ser menor que en otros contextos rurales, donde la violencia y las opresiones patriarcales son más evidentes. De hecho, tanto campesinas como campesinos atribuían esta diferencia al papel pedagógico ejercido por su participación en los movimientos sociales⁷⁸¹. Asimismo, observé que las parejas campesinas que se encontraban en etapas más avanzadas de las transiciones agroecológicas tendían a acentuar los discursos en favor de la igualdad de género en la división sexual del trabajo⁷⁸². Muchos campesinos compartían, en alguna medida, las tareas de cuidados del hogar y de los niños con sus parejas, algo poco común en el ámbito rural brasileño.

Por otro lado, es importante destacar el tipo de relación que se establece con los cultivos en la agricultura agroecológica, una relación que puede caracterizarse como de *cuidados* (entendido aquí como una categoría que involucra la maximización de aspectos sensibles, afectivos, emocionales y relacionales de los seres humanos)⁷⁸³. Esto

⁷⁸⁰ Un agricultor, al inicio de su transición, relata la división sexual del trabajo en su unidad familiar, sugiriendo una jornada triple para la mujer: “A gente trabalha coletivamente. Então, que nem... Quando é na horta, nós, tudo na horta. Quando é no quebrar o milho, é lá no milho. Não tem, assim, um vai pra um lado, outro vai pro outro. Na parte da casa, assim, dentro da casa, aí, na verdade, já fica mais pra mulher” **[Trabajamos colectivamente. Entonces, como... Cuando es en el huerto, todos estamos en el huerto. Cuando es para desgranar el maíz, estamos con el maíz. No es que uno vaya por un lado y otro por otro. Pero en la parte de la casa, dentro de la casa, ahí, en verdad, queda más a cargo de la mujer]**.

⁷⁸¹ Un campesino comentó en una conversación informal que había agricultores y militantes en el asentamiento que eran extremadamente machistas, pero que en los espacios del movimiento y del asentamiento silenciaban sus comentarios de ese tono.

⁷⁸² Esto muestra, por un lado, que aunque puedan persistir acepciones patriarcales, los agricultores afectados no se sentían con legitimidad para expresarlas en los espacios del asentamiento, y particularmente en aquellos destinados a prácticas agroecológicas. Por lo tanto, hay un reconocimiento implícito de que se trata de planteamientos susceptibles de ser cuestionados públicamente, lo cual es un paso imprescindible para su problematización. Por otro lado, es necesario problematizar el propio ritual de las entrevistas, que favorece el sesgo de “deseabilidad”, es decir, hace que el entrevistado hable de aquello que considera que el entrevistador desea oír.

⁷⁸³ “En dichos procesos, se generan estrategias de resistencia ante la violencia y precariedad, a través del cuidado en un sentido colectivo y socioambiental que incide en la articulación del tejido social de sus territorios. Es por eso, que **consideramos que sus prácticas agroecológicas muestran claves para sentipensar el cuidado más allá del espacio doméstico**. El conjunto de actividades mencionadas permite

contrasta claramente con las relaciones de mero *dominio* que caracterizan a la agricultura convencional, como hemos analizado en los apartados 6.5 y 6.6. Fabiana, por ejemplo, asocia la agricultura convencional al machismo:

La agricultura convencional es violenta, para mí es tan violenta que hay una frase de Pedro Baiano, que dice que la **agricultura convencional viola la tierra**⁷⁸⁴. Y después fue Guilherme, que hizo un taller con él, quien escuchó esto y me lo contó, y entonces comencé a prestar atención a **cómo los hombres se refieren al trato con la tierra en el cultivo convencional, y cómo ese mismo trato lo aplican al hablar de las mujeres**. Existe una construcción ligada a una **connotación sexual, extremadamente violenta y de falta de respeto, de dominación**. La agroecología es lo contrario de eso; no es dominio, es comprensión y respeto por alguien que entiende el entorno, y a partir de esa comprensión actúa y transforma el ambiente, pero dentro de un proceso de comprensión y no de dominación.⁷⁸⁵ (Fabiana)

De algún modo, podemos afirmar que la práctica agroecológica tiende a requerir un cambio subjetivo en los hombres, socializados bajo la masculinidad hegemónica —o *identidad dependiente*, como la denomina Hernando (2018). El campesino Clóvis, de Curitiba, al reconocer la mayor aptitud de las mujeres para la agroecología, describe esta transformación subjetiva masculina hacia configuraciones más sensibles en la agroecología mediante la extensión semántica del adjetivo “convencional” (originalmente vinculado a la agricultura) para abarcar también la educación y socialización masculina hegemónica:

identificar la interacción constante de relaciones, procesos y tiempo, que se llevan a cabo entre las personas, las comunidades (interdependencia) y los sistemas ecológicos (ecodependencia), los cuales son **fundamentales para regenerar y sostener la compleja trama de la vida**” (Trevilla Espinal et al., 2020, p. 633).

⁷⁸⁴ No logré confirmar la autoría de la frase. Sin embargo, Vandana Shiva también ha expresado lo mismo: “The same technological and economic systems that violate the Earth also violate the rights of communities to their natural resources” (Shiva, 2016, p. 142).

⁷⁸⁵ Original: “A agricultura convencional ela é violenta, para mim ela é tão violenta que tem uma frase que daí é do Pedro Baiano, que ele diz que a agricultura convencional faz o estrupo da terra, e depois que na verdade o Guilherme que fez uma oficina com ele, que ouviu isso e me contou, eu comecei a prestar atenção como que os homens se referem ao trato com a terra no cultivo convencional, e ao mesmo trato que os homens se falam em relação às mulheres, então há uma construção ligada com uma conotação sexual e extremamente violenta, e de desrespeito, de domínio. E a agroecologia é o contrário disso, não é o domínio, é a compreensão e o respeito de alguém que compreende o ambiente, e a partir dessa compreensão atua sim e transforma o ambiente, mas dentro de um processo de compreensão e não de dominação”.

La mujer, automáticamente, es más sensible a las cosas que el hombre. El hombre tiene que aprender o **reeducarse del sistema convencional en el que vivía para desarrollar esa sensibilidad** hacia las cosas.⁷⁸⁶ (Clóvis)

Aunque el discurso de Clóvis y el de otros campesinos y campesinas pueda parecer que esencializa a las mujeres, constatamos que, en general, se reconoce que las características asociadas a los cuidados fueron atribuidas por un proceso histórico y político. Como consecuencia, las mujeres son reconocidas como guardianas de *saberes* subalternizados, los cuales la agroecología ahora valoriza y reconoce como prácticas de cuidado de la vida, en contraposición a la mera explotación comercial de la tierra, abarcando tanto el ámbito del hogar como el de la producción de subsistencia y agroecológica:

Si voy a limpiar mi casa, la voy a cuidar. Si voy al huerto, tengo que cuidar del huerto de la misma manera que cuido de mi casa: con cariño⁷⁸⁷. (Ivonilde)

Intentas reproducir el mismo cuidado que tienes con la familia y los hijos. Y tratas de hacerlo también con las plantitas. Porque todo es un ser vivo, ¿verdad? Entonces, el cuidado es el mismo.⁷⁸⁸ (Joaquina)

"Elisete analiza desde una perspectiva que, por un lado, se muestra más crítica al incluir el aspecto de la alta demanda de trabajo en el hogar, pero, por otro lado, parece indicar una especie de colonización de los criterios con los que se da sentido y valor a la agricultura. Por ejemplo, menciona los “resultados” como criterio de valorización, una noción vinculada históricamente al productivismo:

Porque, mira, **a mí me gusta más cuidar del huerto, que cuidar de la casa. Porque es algo en lo que ves resultados**, ¿verdad? Estás ahí trabajando, las plantitas van creciendo. Me gusta mucho hacer plantones. Entonces, siembras ahí, y al día siguiente, en dos días ya está brotando. Es muy gratificante, ¿no? **Y el trabajo de la casa, de mantenerla, es siempre lo mismo, ¿verdad? Entonces... Eso se convierte en una rutina. Que generalmente recae más**

⁷⁸⁶ Original: “A mulher automaticamente ela é mais sensível às coisas, do que o homem. O homem tem que aprender ou se reeducar do convencional em que vivia, para ter essa sensibilidade das coisas”.

⁷⁸⁷ Original: “Se eu vou limpar minha casa vou cuidar. Se eu vou lá na horta, eu tenho que cuidar da horta do mesmo jeito que eu cuido da minha casa. com carinho”.

⁷⁸⁸ Original: “Você tenta reproduzir o mesmo cuidado que você tem com a família e os filhos. E tenta reproduzir lá com as plantinhas. Porque é um... Tudo é ser vivo, né? Então, o cuidado é igual”.

en nosotras, en las mujeres, ¿verdad? En las mujeres. Y... Pues, cansa, ¿no?⁷⁸⁹ (Elisete)

Esta adjetivación de la agroecología en términos de género podría, por otro lado, generar repercusiones negativas para las transiciones agroecológicas por parte de los hombres. Me he cuestionado si los agricultores convencionales varones se resistían a optar por la producción agroecológica debido a su asociación ideológica con una actividad femenina. La respuesta mayoritaria fue que, aunque parcialmente lo hacían, este no era generalmente el motivo principal para rechazar la agroecología. No obstante, es relevante señalar que este tipo de motivación subyace muchas veces de forma inconsciente, lo que hace difícil visibilizar y calificar el fenómeno. El campesino Guilherme, de Curitiba, comentó:

Entonces, **es un choque cultural**. Y la agroecología trae mucho de eso, así que eso sin duda incomoda. También muchas personas se sienten más cómodas en el entorno del “Agro”, con las armas, la parrillada, y demás, que en el entorno de la agroecología que incluye a las mujeres en la conversación, en las decisiones, en la producción. **Creo que sí, el machismo es un factor muy presente, sí.**⁷⁹⁰ (Guilherme)

Su afirmación se alinea con las conclusiones de Coradin y Schwendler, 2023), para quienes:

A reprodução social desse status de masculinidade, associada ao domínio da agricultura do ‘bastante’, do roçado, dos grãos e do uso intensivo das máquinas, reproduz um status de masculinidade colonizada, que impede que os homens valorizem os trabalhos produtivos e domésticos manuais realizados pelas mulheres, e se reconstruam como masculinidades decoloniais e emancipatórias como ser, saber e poder masculino, o que é fundamental para que eles passem tanto a assumir de forma mais igualitária a divisão do trabalho doméstico, quanto o trabalho produtivo do lar e fora do lar, bem como

⁷⁸⁹ Original: “Porque, tipo, eu gosto mais de cuidar da horta, por exemplo, do que cuidar da casa. Da casa. Porque é uma coisa que você vê resultado, né? Tipo, você tá lá trabalhando, as plantinhas estão crescendo. Eu gosto muito de fazer muda. Então você semeia ali, quando vai no outro dia, dali dois dias já tá nascendo. Então é muito prazeroso, né? E o serviço da casa, do manter, é muita mesma coisa, né? Então... Isso vira uma rotina. Que geralmente sobra mais pra gente, né? Pras mulheres, né? Pras mulheres. E... Então... Enche o saco, né?”.

⁷⁹⁰ Original: “Então é um choque cultural. E a agroecologia puxa muito isso, então isso incomoda com certeza. Também muitas pessoas se sentem melhor no ambiente do “Agro”, da arma, do churrasco ali e tal, do que no ambiente da agroecologia que engloba a mulher na roda de conversa, nas decisões, na produção. Eu acho que sim, que o machismo é um fator bem presente, sim”.

invistam em experiências agroecológicas [La reproducción social de este estatus de masculinidad, asociada al dominio de la agricultura del "bastante", del cultivo de granos y del uso intensivo de máquinas, reproduce un estatus de masculinidad colonizada. Esto impide que los hombres valoren los trabajos productivos y domésticos manuales realizados por las mujeres, y se reconstruyan como masculinidades decoloniales y emancipatorias en cuanto a ser, saber y poder masculino. Esto es fundamental para que ellos asuman de manera más equitativa tanto la división del trabajo doméstico como el trabajo productivo dentro y fuera del hogar, y para que inviertan en experiencias agroecológicas] (Coradin y Schwendler, 2023, p. 9)

Una dimensión central de esta caracterización de la agroecología como una actividad de *cuidados* es la relación semántica con la noción de *salud*⁷⁹¹. La salud fue descrita por muchos campesinos participantes de la investigación como el detonante inicial de las transiciones agroecológicas⁷⁹². Muchos de ellos habían sufrido intoxicaciones por el uso de agrotóxicos y otros buscaban un ambiente más saludable para sus familias. En gran parte de los casos —si no en la mayoría—, las mujeres estuvieron al frente de las transiciones agroecológicas, lo cual se comprende dado su papel histórico como *cuidadoras*, preocupadas por la *salud* de sus familiares. Esto confirma las conclusiones de Fernandes et al. (2021) en su investigación en el noreste de Brasil. Fabiana, por ejemplo, recordó el papel de su madre en su formación:

La cuestión de la agroecología siempre ha estado presente en mi vida, porque mi madre siempre fue una militante contra los venenos. Entonces, yo era niña y ya estaba junto a mi madre, participando en formaciones del MMC [Movimiento de Mujeres Campesinas] contra los venenos. En mi casa no consumíamos agrotóxicos. Mi madre llegaba y nos prohibía comer un

⁷⁹¹ Original: “E a alimentação é a base da sua saúde. É a alimentação. Conforme você se alimenta é o que você vai ser” [Y la alimentación es la base de tu salud. Es la alimentación. Conforme te alimentas, eso es lo que serás].

⁷⁹² Adélia, por ejemplo, afirma: “Eu acredito que tem que ter paixão e tem também... Eu sei de muitos casos... Não sei se você chegou a ouvir isso, mas muitas pessoas pararam de usar veneno porque eles se intoxicaram com veneno e não podem usar mais. Então, teve também, teve essa questão de se apaixonar pela produção mais sustentável, mas também a necessidade de mudança. Famílias que tiveram que mudar porque não podiam mais trabalhar com agrotóxico” [Yo creo que debe haber pasión, y también... Sé de muchos casos... No sé si llegaste a escuchar esto, pero muchas personas dejaron de usar veneno porque se intoxicaron y ya no pueden usarlo más. Entonces, también existió esa cuestión de enamorarse de la producción más sostenible, pero también la necesidad de cambio. Familias que tuvieron que cambiar porque ya no podían trabajar más con agrotóxicos].

pimiento del supermercado. Para poder comer un pimiento, un tomate, que son los productos que más veneno tenían, era una batalla. A pesar de que siempre cultivábamos de manera convencional, **siempre hubo áreas específicas en nuestro lote donde nunca usamos agrotóxicos, porque ella no lo permitía, y eran las áreas que ella manejaba.**⁷⁹³ (Fabiana)

Muchos hombres también mencionaron la intoxicación por agrotóxicos y el *autocuidado* como los principales motivos para la transición agroecológica. Marlos, por ejemplo, comentó:

Y aquello, yo notaba que me perjudicaba mucho, ¿verdad? El veneno. Lo sentía, incluso usando la máscara, todo eso, ¿verdad? Lo sentía, ¿verdad? Había un tipo de veneno que usábamos, que era para los insectos. Ese veneno, dependiendo de cómo soplaba el viento, te quemaba hasta la cara. Entonces, empecé a pensar, ¿verdad? Esto no es lo que quiero, ¿verdad? No quiero seguir con esto.⁷⁹⁴ (Marlos)

Adélia asocia el deterioro de la salud no solo con el uso de agrotóxicos, sino con la propia estructura del mercado y de la agricultura convencional:

Aquí en Frei Rogério tenemos un índice de depresión muy alto, ¿verdad? Mucha gente deprimida, ¿no? Y no quieren asociarlo, pero yo estoy segura de que está relacionado con el uso intensivo de agrotóxicos, el endeudamiento con el banco y el propio sistema de producción convencional, que es algo totalmente extractivista.⁷⁹⁵ (Adélia)

⁷⁹³ Original: “A questão da agroecologia sempre foi presente na minha vida, porque minha mãe sempre foi uma militante contra o veneno. Então, eu era criança e já estava junto com a minha mãe, participando em formação no MMC [Movimento de Mulheres Camponesas] contra o veneno. Então, na minha casa a gente não consumia. Minha mãe chegava e proibia a gente de comer um pimentão do supermercado. Pra conseguir comer um pimentão, um tomate, que são as coisas que tinham mais veneno, era uma guerra. Apesar de a gente sempre plantar convencional. Mas, sempre teve áreas determinadas no nosso lote que a gente nunca usou agrotóxico, porque ela não permitia e eram as áreas que ela manejava”.

⁷⁹⁴ Original: “E aquilo ali, eu notava que prejudicava, me prejudicava muito, né? O veneno. Sentia mesmo usando máscara, tudo ali, né? Sentia, né? Tinha um tipo de veneno que a gente usava ali, que era pro bichinho. Aquele veneno ali, conforme estava o vento, ele queimava até o rosto da gente. Então, eu comecei a pensar, né? Não é isso que eu quero, né? Não quero mais continuar com isso aí”.

⁷⁹⁵ Original: “Aqui em Frei Rogério nós temos um índice de depressão muito grande, né? Muita gente depressiva, né? E eles não querem associar, mas eu tenho certeza que está associado ao uso intensivo de agrotóxico, ao endividamento do banco, ao próprio sistema convencional de produção, que é aquela coisa extrativista”.

El comentario de Adélia parece confirmar una realidad que sugiere la posibilidad de realizar una investigación específica sobre el tema en la región de Curitiba, lo que ya ha comenzado en el asentamiento Contestado, en Lapa:

Hoy en día hay problemas de salud mental en el asentamiento, gente que necesita medicamentos controlados. La mayoría de los casos son de personas que trabajan en la agricultura convencional. La Universidad Federal de aquí tiene una investigación que... Están intentando hacer el vínculo, ¿no? Porque, ¿por qué es en la agricultura convencional donde hay depresión y no en la agroecológica? ¿Será que tiene que ver con el uso de veneno? Entonces, la gente está dialogando sobre eso. Están investigando, todavía está en proceso.⁷⁹⁶ (Nelson)

Otro aspecto importante relacionado con el tema de los cuidados fue el cultivo y uso de *plantas medicinales*. Esta práctica es ampliamente tratada en la literatura sobre agroecología y está directamente asociada a la noción de *salud* y a las actividades de *cuidados*. Aunque algunos hombres afirmaron tener conocimientos sobre el uso medicinal de plantas⁷⁹⁷, estos saberes y prácticas están prácticamente reservados a algunas mujeres de los territorios, quienes los heredaron de sus antepasadas o los aprendieron en cursos y colectivos de los asentamientos:

Hay incluso un huerto allí que es de plantas medicinales. Lo aprendí aquí dentro de los asentamientos, dentro del MST. Había cosas, claro, que venían de lo que aprendí con mi madre, con mi abuela. Pero fue aquí, dentro del MST, donde tuvimos el curso de hierbas medicinales⁷⁹⁸. (Ivonilde, en Curitiba)

⁷⁹⁶ Original: “Tem problema de saúde mental hoje no assentamento, assim, com uso de remédio controlado. A maioria são da agricultura convencional. Daí a Universidade Federal aqui tem uma pesquisa que... Estão tentando fazer o link, né? Porque... Por que que é no convencional que tá com depressão e não o agroecológico? Que usa remédio controlado/ Será que tem a ver com o uso do veneno? Então, o pessoal tá dialogando nesse campo aí, cara. Estão pesquisando, está em andamento ainda”.

⁷⁹⁷ El campesino Clóvis, de Curitiba, hizo un comentario interesante durante la entrevista. Cuando le pregunté si cultivaba plantas medicinales, me respondió que “todas las plantas son medicinales”. Esta frase se alinea con las afirmaciones de las campesinas de que la alimentación es la principal medicina, como lo expresó Marta, de Lapa: “Porque comendo melhor, com variedade e qualidade, vai comer um remédio. A orientação é de que as pessoas comam melhor e comam bem. Saúde entra pela boca **[Porque al comer mejor, con variedad y calidad, comes un remedio. La orientación es que las personas coman mejor y se alimenten bien. La salud entra por la boca]**. Esta perspectiva cuestiona, en alguna medida, la compartimentación moderna de la medicina como un campo del conocimiento separado de la vida cotidiana.

⁷⁹⁸ Original: “Tem até uma horta ali que é planta medicinal. Eu aprendi aqui dentro dos assentamentos. Dentro do MST. Tinha coisa sim, lógico que veio. Que eu aprendi com a mãe. Com a avó. Mas dentro aqui do MST foi onde que a gente teve o curso de ervas medicinais”.

Rose, una asentada con poca instrucción formal (y que probablemente nunca leyó a Silvia Federici), asocia sus conocimientos sobre las plantas medicinales con la brujería, y analiza críticamente cómo este proceso se inserta en un contexto más amplio de modernización y colonización que subalterniza a las mujeres y sus prácticas de forma patriarcal. Por otro lado, vincula la medicina “alternativa”, que practica con plantas medicinales, a los *saberes* contruidos a través de la *experiencia* en la agroecología:

Soy bruja. Me consideran una bruja. Sí... En aquella época, cuando quemaban a las brujas, ¿cómo se llamaba eso...? Es algo histórico. ¿Cómo se llama? ¿Inquisición? ¿Inquisición, verdad? Lo que le estaba diciendo a él es que ellos revirtieron el papel de los médicos de la época. **El papel de los brujos o brujas de entonces era hacer el trabajo de la medicina.** Encontraron un fallo en alguien... **Porque la medicina alternativa es igual a la agroecología. Hay que ir probando, ¿verdad?**⁷⁹⁹ (Rose, en Curitibanos)

Cida complementa el análisis de Rose bajo una perspectiva similar:

Hubo una época en la que la revolución verde prohibió todo eso, incluidas las parteras, las curanderas... **Ahora el rescate de las curanderas, de los tés medicinales, de esa sabiduría ancestral está más fuerte.** Todo comenzó con mi abuela. Seguro que ella lo aprendió de su madre, de su abuela, por parte de mi abuelo, por parte de mi padre. **Mi abuela, a quien no llegué a conocer, era indígena.** Entonces, esto fue boicoteado por el sistema capitalista, no se podía hacer nada. Y hoy en día todavía tenemos restricciones. **Así que estamos haciendo las cosas con esfuerzo propio. Es un rescate, y sabemos que funciona.**⁸⁰⁰ (Cida, en grupo focal en Lapa)

El cultivo de los huertos medicinales ha sido tradicionalmente llevado a cabo por las mujeres de manera individual en las parcelas familiares. Sin embargo, en el

⁷⁹⁹ Original: “Sou bruxa. Me consideram uma bruxa. É... Que lá, quando eles queimavam as bruxas, como é que chamavam aquele... É histórico aquilo lá. Como é que é o nome? Inquisição? Inquisição, né? O que eu estava falando para ele é que os caras revertem o papel dos médicos da época. Que o papel dos bruxos, ou bruxa, da época era fazer o trabalho da medicina. Eles pegaram uma falha de alguém... Porque a medicina alternativa é igual a agroecologia. Tem que ir testando, né?”.

⁸⁰⁰ Original: “Teve uma época que a revolução verde baniu tudo isso, inclusive as parteiras, as benzedadeiras... Agora está mais forte o resgate das benzedadeiras, do chazinho, dessa coisa... Aprendizado dos ancestrais. Começou pela minha avó. Com certeza ela aprendeu com a mãe dela, com a avó dela do lado do meu avô, do lado do meu pai. A minha avó, que eu não cheguei a conhecer. Mas ela era índia. Então assim, isso pelo sistema capitalista foi boicotado, não podia fazer nada. E hoje ainda nós temos restrição. Então nós estamos fazendo mais no peito mesmo. E um resgate E que sabemos que dá certo”.

asentamiento Contestado, en Lapa, se ha creado un huerto medicinal colectivo⁸⁰¹, situado junto a la unidad pública de salud “Chica Pelega”⁸⁰².



Unidad básica de salud “Chica Pelega”, a la izquierda, y el huerto medicinal, a la derecha.



Huerto medicinal colectivo del asentamiento Contestado.

⁸⁰¹ La campesina y terapeuta Marta, quien afirmó haber aprendido sobre las plantas medicinales de su abuela, comenta: “Porque o objetivo primeiro é ter a hortinha do chazinho, à parte da tua casa. Deu uma dor de dente, você vai lá e pega uma hortelã e faz um bochecho. Então está ali. É a ‘farmácia viva’ que a gente fala” [Porque el primer objetivo es tener el huertito con las hierbas medicinales, además de lo que tienes en casa. Te duele un diente, vas y coges una menta, haces un enjuague. Entonces está ahí. Es lo que llamamos la “farmacia viva”].

⁸⁰² El establecimiento de la unidad básica de salud “Chica Pelega” en el lugar fue una conquista de la lucha específica de las mujeres del asentamiento, especialmente de aquellas que integran el sector de salud. De forma paralela a la construcción de la guardería colectiva (la “Ciranda Curupira”), se ha reivindicado el establecimiento de la unidad de salud por parte del Estado. La diferencia es que la guardería no es estatal, sino que es responsabilidad del colectivo de asentados.

Entre las prácticas y técnicas utilizadas colectivamente para el uso de las plantas medicinales, hubo una que en particular me intrigó. Antes de llegar al asentamiento, al analizar la bibliografía existente sobre el territorio, encontré referencias a que la “**bioenergética**” (también denominada “bioenergía”, “terapia bioenergética” o “análisis bioenergético”) ocupaba un lugar especial entre las campesinas asentadas como práctica de salud vinculada directamente a la agroecología. Hasta ese momento, solo había tenido contacto con la bioenergética en el contexto urbano de Florianópolis, y la concebía como una práctica de moda, caracterizada por un evidente charlatanismo, ya que aparentemente no se fundamentaba en evidencias científicas (Hall, 2016). Observé que, en ese contexto urbano, se asociaba a sectores de las clases medias inmersos en una cultura neoliberal, pareciendo ser una especie de “coaching”, es decir, “profesionales” sin formación que buscaban ocupar el lugar de las profesiones históricamente establecidas, prometiendo resultados milagrosos.

Durante el trabajo de campo, especialmente tras la entrevista colectiva que realicé con tres integrantes del sector de salud que practicaban la bioenergética, y tras la sesión a la que me sometí (habiendo realizado un procedimiento cardíaco un mes antes, me consideraba aún debilitado), llegué a una comprensión muy distinta de lo que imaginaba. Percibí que el uso de la “bioenergética” por las campesinas locales, respaldado por su *pseudo-cientificidad*, confería legitimidad a sus prácticas ancestrales en el asentamiento (y también fuera de él, ya que atendían a pacientes de otros lugares). Esto es algo que no habrían logrado si se hubieran presentado simplemente como una práctica terapéutica basada en el uso de plantas medicinales (lo que paradójicamente sí tiene respaldo científico) o, menos aún, como curandería.

Las sesiones (como la que realicé) comenzaban con una *escucha* atenta, cuya importancia relacional –y, por tanto, *erótica*– fue descrita por una campesina y terapeuta del sector de salud:

El primer objetivo de la bioenergía es escucharte. Es escuchar a la persona. Escuchar las quejas de las personas. **Porque el sistema no te da tiempo para**

hablar con nadie. La bioenergía sí lo permite. En las terapias, lo permite. A través de tu habla, de tus quejas, se trabaja en tus puntos energéticos.⁸⁰³ (Marta)

A partir de las quejas del paciente, se presentaba un libro de enfermedades y luego un libro de medicamentos. Mientras el paciente pasaba su mano sobre las enfermedades, las terapeutas percibían “energéticamente” si la enfermedad estaba presente, y repetían el mismo procedimiento con el libro de medicamentos. Los medicamentos consistían fundamentalmente en plantas medicinales cultivadas en el huerto medicinal del asentamiento. Percibí que algunas hierbas que me recetaron coincidían con las que suelen recomendarse para los síntomas que mencioné, lo que me llevó a entender que la bioenergética era un medio a través del cual las terapeutas campesinas intentaban legitimar las prácticas ancestrales, aunque también valoraban la bioenergética en sus propios términos y deseaban realizar más cursos sobre esta práctica, aunque su alto costo se los impedía.

Desde mi perspectiva (no debatida con el grupo), este fenómeno puede comprenderse como una forma de “*acaboclamiento*”, donde prácticas subalternizadas encuentran formas de expresarse a través de términos y nociones del imaginario social hegemónico, resignificándolos en cierta medida. Un hecho particular me llevó a confirmar esta comprensión. Cuando pregunté a las terapeutas campesinas sobre sus religiones, todas se identificaron como católicas. No obstante, una de ellas era madre del sacerdote del colectivo local de *umbanda*, una religión afro-brasileña. En ese momento, ya sabía que, además de la iglesia católica y las iglesias evangélicas neopentecostales, había un grupo practicante de *umbanda* en el asentamiento. Los cultos solían realizarse en medio del bosque, especialmente cerca de una cascada del asentamiento. Sus miembros eran estigmatizados y sufrían discriminación, especialmente por parte de los grupos neopentecostales, según me relataron. La madre, formalmente católica, me confesó, tras percibir mi apertura religiosa, que durante las sesiones de bioenergética sentía que era guiada por un *preto velho* (**negro viejo**), una de las entidades espirituales de la *umbanda*.

⁸⁰³ Original: “O primeiro objetivo da bioenergia é te ouvir. É ouvir a pessoa. Ouvir as queixas das pessoas. Porque o sistema não dá tempo para você falar para ninguém. A bioenergia tem. Nas terapias tem. Através da tua fala, da tua queixa vai para os teus pontos energéticos”.



“Agroecología y bioenergía: cuidando de la tierra y promoviendo la vida”. Cartel situado dentro de la unidad básica de salud “Chica Pelega”

Por otro lado, las terapeutas campesinas relataron enfrentar mucha resistencia para continuar con la práctica en la unidad pública de salud, ya que, aunque la bioenergética haya sido reconocida por el estado brasileño como una de las “PICS – Práticas Integrativas y Complementarias de Salud” del “SUS – Sistema Único de Salud”, y se les haya asignado una sala en la unidad básica local, los médicos (que provenían de fuera del asentamiento) solían tener prejuicios respecto a estas prácticas y al uso de plantas medicinales, lo que entendemos como resultado, al menos parcial, del machismo y de la *colonialidad del saber*.

Pero si surge un problema de colesterol... Tendrás que tomar una pastillita. Pero habrá gente que diga "no quiero pastilla, necesito un té. ¿No conoces alguno?". Algunos médicos lo conocen y lo recomiendan, pero es solo el 2% de ellos⁸⁰⁴. (Marta)

⁸⁰⁴ Original: “Mas se deu lá um colesterol... Vai ter que tomar um comprimidinho. Mas vai ter gente que diz “eu não quero comprimido, um preciso de um chazinho. Você não conhece?” Alguns deles conhecem e indicam, mas é 2% dos médicos”.

VII –SENTIDOS DEL TRABAJO EN LAS TRANSICIONES AGROECOLÓGICAS DE LA REGIÓN DEL CONTESTADO

La crisis ecosocial lo cambia todo: también el trabajo. (Reyes et al., 2019, p.9)

Los deseos, en este caso, son un campo de disputa. (Reyes et al., 2019, p. 50)

En este último capítulo, hemos reflexionado sobre el tema del *trabajo*, que es una cuestión que sobrevolaba, por lo menos indirectamente, desde el inicio de la sección empírica de esta tesis. Este es el caso cuando hablamos sobre la reforma agraria, hablamos sobre el *habitar*, la *inter* y *ecodependencia*. No obstante, en este último capítulo intentaré sistematizar reflexiones construidas junto a los campesinos en los territorios investigados sobre los aspectos más directamente relacionados con el tema del *trabajo* en las transiciones agroecológicas. Aquí se incluirán reflexiones sobre cuestiones como la *demanda*, *intensidad* y *penosidad en el trabajo*; la *organización del trabajo*; la *actitud frente al trabajo*; la *satisfacción en el trabajo*; la *ética del trabajo*; y la propia *noción de trabajo* para los campesinos. Estas reflexiones fueron construidas teniendo en coherencia con la necesidad de establecimiento de marcos cognitivos y semánticos laborales alternativos o *decoloniales* en las transiciones ecosociales de un modo general, como una forma de reconsiderar radicalmente el papel que el trabajo ocupa en la sociedad como forma de hacer frente a la *crisis civilizatoria* de nuestro tiempo (Riechmann, 2016), y en el “siglo de la gran prueba”⁸⁰⁵. En especial, hemos reflexionado sobre el papel ocupado por la noción de trabajo en el imaginario social de los campesinos del Contestado que se encuentran en procesos de transición agroecológica, especialmente en los asentamientos de la reforma agraria.

⁸⁰⁵ “Contra las expectativas que alienta el sentido común dominante, será menester trabajar cada vez más (especialmente en el sector agrícola), a medida que avancemos en el descenso energético (el pico del petróleo crudo de mejor calidad se alcanzó hacia 2005, y muy pronto llegaremos al pico de todas las clases de petróleo y sus sucedáneos). Ciertamente, eliminar producciones superfluas puede ayudar a restablecer un equilibrio; y en cualquier caso una racionalidad ecosocial a la altura de las circunstancias aconsejaría repartir el empleo y redistribuir los tiempos (de trabajo, de cuidado, de ocio, de participación sociopolítica) como un proyecto de sociedad” (Riechmann, 2016, P. 18-19).

7.1. “En la agroecología solo había mucho trabajo”

*Las mismas fuerzas que causaron el abandono de los bosques rurales llevan a las personas al exceso de trabajo, al suicidio y a la fobia a los espacios públicos.*⁸⁰⁶ (Tsing, 2018, p. 378)

Para comenzar, me parece oportuno abordar la cuestión de la *demanda, intensidad y penosidad del trabajo* en la agricultura agroecológica⁸⁰⁷. Tal como vimos en la revisión de la literatura, la agroecología se define expresamente como una práctica en la que los insumos externos son sustituidos por trabajo vivo en las propias parcelas. La reducción del uso de combustibles fósiles en los procesos agrícolas solo sería posible a través de la intensificación del trabajo campesino, aunque algunos estudios muestran una disminución de la *demanda, intensidad y penosidad del trabajo* en transiciones agroecológicas específicas. No he encontrado —y no concluyo que no exista— ninguna referencia bibliográfica que tenga en cuenta el tiempo de *trabajo muerto* derivado de los insumos externos de la agricultura convencional en comparación con la agricultura agroecológica. Esto podría señalar que, de manera colectiva, la agricultura convencional podría requerir movilizar más trabajo —e intensidad de trabajo— social.

Destaco también que la diversidad regional, la gran variación de actividades, tipos de cultivos, mercados regionales y programas sociales involucrados tanto en la agroecología como en la agricultura convencional, hacen difícil establecer comparaciones generales. De todos modos, es importante resaltar que la posible intensificación del trabajo en las transiciones agroecológicas podría convertirse en un desafío para los agricultores, cuando se consideran de manera individual, y, por otro lado, presentarse como una solución al problema del desempleo estructural desde una perspectiva colectiva.

⁸⁰⁶ Texto original de la fuente traducida en portugués: “As mesmas forças que causaram o abandono das florestas rurais levam as pessoas ao excesso de trabalho, ao suicídio e à fobia de espaços públicos”.

⁸⁰⁷ Un hecho curioso ocurrió durante el trabajo de campo. El primer día, en la visita a la primera parcela cultivada agroecológicamente, me encontré con una pareja de agricultores que estaba realizando la tarea de remover una piedra del suelo donde iban a plantar. La piedra era grande, con aproximadamente un metro de diámetro. Participé en la tarea durante unas dos horas, con la ayuda de un pequeño tractor, sin que al final pudiéramos lograrlo. Durante la actividad, noté que la tarea se realizaba en contra de algunos principios ergonómicos con los que he trabajado en las últimas décadas, lo que representaba, en algunos momentos, considerables riesgos para nuestra integridad física. Al dejar atrás el reino de las lecturas, especialmente aquellas que celebraban la agroecología, y adentrarme en el territorio de la práctica y del trabajo, me enfrenté de inmediato a las dificultades que, en general, se presentan a lo largo de todo el proceso de transición agroecológica. Recordé de inmediato el verso de un poema clásico del célebre poeta brasileño Carlos Drummond de Andrade: “En el medio del camino había una piedra”.

Los campesinos entrevistados coincidieron casi unánimemente en caracterizar las transiciones agroecológicas como un proceso de intensificación del trabajo⁸⁰⁸, especialmente del trabajo manual y penoso, en consonancia con la gran mayoría de la literatura sobre el tema. Los extractos siguientes reflejan esta constatación desde distintos ángulos:

Muchos decían... Mira, la agroecología no es un juego. **Si ustedes en el primer montón de piedras se enredan, ya no avanzarán. Encontrarán muchas dificultades.** Y es verdad, ¿no?⁸⁰⁹ (Benício)

Hay que trabajar más. Vayan a trabajar manualmente para ver... Es más pesado. ¡Vaya! En la agricultura convencional, el tipo viene y pasa con el tractor en un día. Sí, después está un mes sin hacer nada... Trabajé siete años y medio haciendo mercado y producción de hortalizas. **Entonces, la mano de obra es terrible.** Hicimos feria en el municipio de Lages, en la universidad, y comencé en una feria en Curitiba (..) Pero era una novela, salíamos de aquí de madrugada, íbamos con una camioneta escolar. Desde aquí hasta el lugar donde entrabas, en el cementerio, en la plaza allí, llevaba con carretilla las cajas plásticas con las hortalizas. **Para trabajar agroecológicamente, se necesita más mano de obra. Si uno no es bueno, nadie aguanta.**⁸¹⁰ (Gilson)

Yo digo así "**¡Dios mío! ¿Cómo puede alguien vivir en el campo y no tener nada que hacer?**". **Porque hay muchas cosas que hacer.** Tienes que buscar leña. Es un trabajo. Tienes que cuidar del jardín. Es un trabajo. Si no, cuando te das cuenta, el mato están dentro de casa. Tienes que podar algunos árboles. Porque a veces están muy grandes. Es necesario podarlos. Es un trabajo. Tienes los animales que vienen a casa. Dios mío, es trabajo todos los días.

⁸⁰⁸ Cuya carga recae de manera más pronunciada sobre las mujeres, como se mencionó en el apartado 6.9.

⁸⁰⁹ En portugués: "Muitos diziam... Olha, agroecologia não é brincadeira pra fazer. Se vocês... No primeiro monte de pedra vocês se enroscarem, já não vão pra frente. Vão encontrar muitas dificuldades. E é verdade, né?".

⁸¹⁰ Original: "Tem que trabalhar mais. Vai trabalhar braçal para ver... É mais pesado. Nossa! No convencional o cara vem e passa com o trator em um dia. Sim, depois ele está com um mês sem fazer nada... Eu trabalhei sete anos e meio fazendo feira e produção de hortaliza. Então a mão de obra é terrível. Nós fizemos feira no município de Lages, na universidade, e comecei uma feira em Curitiba (..). Mas era uma novela, saía daqui de madrugada, ia com um comboio escolar. Daqui lá de onde tu entrou, lá no cemitério, na praça lá, eu levava de carrinho de mão as caixas plásticas com as hortalizas. Para trabalhar agroecológico, precisa mais mão de obra. Se o cara não for bom, ninguém aguanta".

Entonces, temprano y de noche. **Es mucho trabajo.**⁸¹¹ (Elisete, durante grupo focal en Lapa)

Quería comentar **que había otro compañero que venía a hacer una investigación aquí**, no sé si ustedes están leyendo, Edson, él era del turismo creo, de la sociología, ¿no? **De la universidad federal, y su investigación era sobre el tiempo libre en la agroecología. Abandonó el máster, desistió... En la agroecología solo había mucho trabajo.** Entonces, con toda la investigación que hizo, la hizo en varias familias aquí, fue concluyendo que la agroecología es un trabajo penoso muchas veces.⁸¹² (Nelson durante grupo focal en Lapa)

Por otro lado, los campesinos que participaron en la investigación no percibían la mayor *demanda de trabajo* como algo necesariamente negativo. Al contrario, elaboraban una reflexión similar a la enunciada en la bibliografía consultada, cuando se trataba teóricamente de la agroecología: la demanda de trabajo puede entenderse como una solución a problemas sociales y urbanos, y como un tema imprescindible para enfrentar la *crisis alimentaria y ecológica*:

En la agricultura convencional, vas, plantas, aplicas el veneno y ni vuelves al campo. Entonces, digo, el trabajo, **tal vez en la agroecología, quizás requiera más mano de obra. Pero no lo veo negativo que requiera más mano de obra.**⁸¹³ (Clóvis)

⁸¹¹ Original: “Eu falo assim ‘meu Deus como que a pessoa mora na roça e não tem o que fazer?’. Porque é muita coisa que você tem que fazer. Você tem que achar lenha. É um trabalho. Você tem que cuidar do jardim. É um trabalho. Se não quando você vê o mato está dentro de casa. Você tem que podar umas árvores. Porque às vezes ela está muito grande. É necessário podar. É um trabalho. Você tem os animais que vêm lá em casa. Meu Deus é trabalho todo dia. Então cedo e de noite. Então é muito trabalho. E também às vezes você vai lá olhar. Você vai lá olhar pensando no que você vai ter que fazer. Você já está olhando, mas já está pensando no trabalho. Por exemplo, você tirou uma verdura hoje. Aí você já vai lá dar uma olhada. Vai pensando assim ‘o que eu vou plantar aqui no lugar? Vou limpar e vou plantar mais’. Se for ver está trabalhando de novo”.

⁸¹² Original: “Quería comentar que tinha um outro companheiro que vinha fazer uma pesquisa aqui, não sei se vocês estão lendo, o Edson, ele era do turismo acho, da sociologia, né? Da universidade federal, e a pesquisa dele era sobre o tempo livre na agroecologia. Ele desistiu do mestrado, desistiu... Na agroecologia só tinha muito trabalho. Então com toda a pesquisa que ele fez, ele fez em várias famílias aqui, ele foi concluindo que a agroecologia é um trabalho penoso muitas vezes”.

⁸¹³ Original: “No convencional você vai lá, planta, trinca no veneno e nem volta para a lavoura. Então, eu digo, o trabalho, talvez, na agroecologia, talvez aí ela requer mais mão de obra. Mas eu não vejo mal isso. Eu não vejo por ruim, ela querer mais mão de obra. Eu digo, sim, só que tem que, é a essência de trazer mais mão de obra. Talvez mais. A mão de obra vai ficar mais na propriedade, né? Porque ela quer mais mão de obra na agroecologia”.

La agroecología tiene, y es muy importante, este factor de inclusión social. Nuestro asentamiento tiene 3 mil hectáreas. **Si estuviera en manos de un granjero, ¿cuántas personas habría aquí trabajando? Dos, tres. Dos, tres. Son 3 mil hectáreas, y estamos con 600 personas. Entonces, el factor social en la agroecología es muy importante.** Así que la población que está en las grandes periferias, si se dedicara a la agroecología en algún lugar, todos podrían vivir con dignidad. No tendrán una condición económica muy elevada, pero tendrán una buena calidad de vida.⁸¹⁴ (Camilo, durante grupo focal en Lapa)

Requiere [más trabajo]. Y esto es una de las cosas fundamentales, **porque cuando pensamos en la tierra y la producción de alimentos, y la producción de alimentos limpios, y la preservación ambiental, en fin, no se puede pensar en eso sin gente.** Entonces, sí, necesita gente para que suceda, necesita mucha gente. Necesitamos tener mucha gente en el campo, produciendo alimentos y realizando reforestación, si queremos tener un cambio significativo en esto.⁸¹⁵ (Fabiana)

Sin embargo, la mayor *demanda de trabajo* también es mencionada como un problema importante a considerar en las transiciones agroecológicas, especialmente debido a los cambios históricos en la configuración de las familias campesinas (que ahora tienen menos hijos), al éxodo rural de muchos jóvenes hacia las ciudades en busca de mayores ingresos, y al envejecimiento general de los campesinos asentados. Esto se ilustra en los siguientes extractos:

Como también el asentamiento [Contestado] fue envejeciendo, muchos ya no tenían más fuerza de trabajo, así que acabaron recurriendo a la agricultura convencional por una cuestión de supervivencia.⁸¹⁶ (Nelson)

⁸¹⁴ Original: “A agroecologia ela tem, e é muito importante, esse fator da inclusão social. O nosso assentamento é 3 mil hectares. Se eu estivesse na agulha de fazendeiro, quantas pessoas tinha aqui, trabalhando? Duas, três. Duas, três. É 3 mil hectares, nós estamos com 600 pessoas. Então, o fator social na agroecologia é muito importante. Então, a população que está nas grandes periferias, se for tocar fazer a agroecologia em algum lugar para todos viver com dignidade. Não vai ter uma condição econômica muito elevada, mas vai ter uma condição de vida boa”.

⁸¹⁵ Original: “Exige. E isso é uma das coisas fundamentais, porque quando a gente pensa a terra e a produção de alimento, e a produção de alimento limpa, e a preservação ambiental, enfim, não dá para pensar isso sem gente. Então, sim, ela precisa de gente para acontecer, precisa de muita gente. A gente precisa ter muita gente no campo, produzindo alimento e produzindo reflorestamento, se a gente quiser ter uma mudança significativa nisso”.

⁸¹⁶ Original: “Como também o assentamento [Contestado] foi envelhecendo, muitos não tinham mais força de trabalho, então acabaram indo pro convencional pra uma questão de sobrevivência mesmo”.

Pero creo que la mayor dificultad, que las personas dejaron de ser campesinos, es la cuestión de trabajar solos, muchas veces, en la propiedad, no tener un sucesor o no dar espacio para ese sucesor y acabar trabajando solos, entonces terminan usando veneno y mecanizando, y tal (...) Yo veo que la cuestión del trabajo es un problema en la agroecología, así, **muchas personas están dejando de trabajar porque están envejeciendo, o solo queda una pareja de ancianos en la propiedad**, a veces el joven todavía no se ha apasionado por eso, no ve eso como una necesidad, a veces el padre no proporcionó ese espacio para él.⁸¹⁷ (Adélia durante grupo focal en Curitiba)

Para los campesinos entrevistados, la concepción despectiva sobre el trabajo manual, a menudo relacionada con la *penosidad*, interpela especialmente a los jóvenes campesinos, que tienden a buscar otro tipo de vida más vinculada a los valores urbanos, los cuales, en el campo, están asociados al imaginario social del *agronegocio* (el “agro”), tratado previamente. El trabajo manual se asocia, en este imaginario social, al *anacronismo*, mientras que el uso de “tecnología”, que supuestamente ahorra trabajo, se vincula a la *modernidad* y al *progreso*.

Entonces, **hay muchos jóvenes que no están en la agroecología porque no hay tecnología, estoy seguro**. Todavía uso la azada y es mucho más manual, así que se necesita tecnología.⁸¹⁸ (Nelson)

Entonces hoy en día nadie quiere trabajar más con la azada. Y tenemos dificultades, por ejemplo, si queremos plantar un poco más, no podemos. Podemos sembrar, pero no podemos limpiar, por ejemplo. Ya hemos sembrado frijoles. Tuvimos que limpiar. Tuvimos que limpiar con la azada. Y no hay a quien le guste limpiar los frijoles, porque no es un trabajo pequeño,

⁸¹⁷ Original: “Mas eu acho que a maior dificuldade, que as pessoas deixaram de ser camponeses, é a questão de trabalhar sozinho, muitas vezes, na propriedade, não ter um sucessor ou não dar espaço para esse sucessor e acabar trabalhando sozinho, daí acaba usando veneno e mecanizando e tal (...) Eu vejo que a questão do trabalho é um problema na agroecologia, assim, muitas pessoas estão deixando de trabalhar porque está ficando idoso, ou está só um casal de idosos na propriedade, às vezes o jovem ainda não se apaixonou por aquilo, não vê aquilo como uma necessidade, às vezes o jovem não tem espaço na propriedade, o pai não deixou, não forneceu esse espaço para ele, isso é um pouco o que eu vejo lá de Frei Rogério”.

⁸¹⁸ Original: “Então tem muito jovem que não está na agroecologia porque não tem tecnologia tenho certeza eu ainda pego na enxada é que é muito mais manual então tem que ter tecnologia”.

es mucho campo, ¿verdad? Entonces tienes que limpiar con la azada, es bastante difícil así.⁸¹⁹ (Elisete, durante grupo focal en Lapa)

Yo veo que la cuestión del trabajo es, para algunas personas, un limitante, ¿no? No sé si en general, ¿no? Pero aún creo que la gente considera que desherbar, cosechar maíz a mano, **hay gente que encuentra eso horrible, penoso, ¿no?** Las personas que conozco, allá donde trabajo, ¿no? Pero la gente, ah, **pero cosechar maíz a mano, eso es como si fuera un retraso, ¿sabes? Algo retrasado...**⁸²⁰ (Adélia durante grupo focal en Curitiba)

Es mucho más difícil producir de manera agroecológica. Requiere mucho más trabajo manual, mucho más tiempo. Entonces, la juventud está buscando también calidad de tiempo, calidad de vida, sin tanto esfuerzo. Y es justo, ¿no es así? Porque la tecnología está aquí para ayudarnos, no para ser algo que nos impida producir mejor.⁸²¹ (Jennifer)

El carácter manual del trabajo, por lo tanto, aunque en otros momentos haya sido asociado por estos campesinos a un reconocimiento social —en alguna medida heredado de la *ética protestante del trabajo*—, parece ser ampliamente reconocido como un obstáculo y una gran dificultad, especialmente cuando las familias son pequeñas y los agricultores envejecen o enferman, lo que está directamente relacionado con la baja rentabilidad de la producción. Por el contrario, la adopción de nuevas tecnologías ha sido un deseo casi unánime entre los agricultores entrevistados⁸²² como herramienta necesaria para reducir la penosidad del trabajo y aumentar los ingresos. Un hecho repetido en muchas entrevistas fue la mención frecuente de un convenio internacional en negociación

⁸¹⁹ Original: “Então hoje em dia ninguém quer mais trabalhar na enxada. E a gente tem dificuldade, por exemplo, se quiser plantar um pouco mais, não consegue. Plantar a gente até planta, mas não consegue limpar, por exemplo. Nós já plantamos um feijão. Tivemos que limpar. Tivemos que limpar na enxada. E daí não tem quem goste mais de limpar o feijão, pois não é pouquinho, é uma roça, né? Aí você tem que limpar na enxada, é bem difícil assim”.

⁸²⁰ Original: “Eu vejo que a questão do trabalho é, para algumas pessoas, é um limitante, né, não sei se no geral, né, mas eu ainda acho que as pessoas acham que capinar, quebrar milho na mão, tem gente que acha isso horrível, penoso, né, nas pessoas que eu conheço, lá que eu trabalho, né, mas as pessoas, ah, mas quebrar milho na mão, isso é como se fosse um atraso, sabe, uma coisa atrasada, tipo...”.

⁸²¹ Original: “É muito mais difícil produzir agroecológico. É muito mais braçal, muito mais tempo. Então a juventude vem querendo qualidade de tempo também, qualidade de vida, sem muito esforço. E é justo, não é errado. Porque a tecnologia vem para ajudar a gente, não para ser uma coisa que vai impedir a gente a produzir melhor. Só que a gente precisa de investimento em maquinário pequeno, em estudos, em análises, porque tudo isso vai favorecer que a gente tenha menos tempo de trabalho com mais qualidade”.

⁸²² Raras fueron las excepciones, como por ejemplo Camilo, que ha afirmado en grupo focal en Lapa que “A máquina sempre é inimiga da diversidade” [La máquina es siempre enemiga de la diversidad].

entre Brasil y China para la compra —e importación de tecnología— de maquinaria agrícola destinada especialmente a la pequeña producción familiar, que actualmente no existe en Brasil, donde la producción y comercialización de tractores y otras máquinas se destina casi exclusivamente al monocultivo de gran escala. Durante la investigación, miembros del gobierno brasileño, junto con representantes del sector agrícola y del MST, realizaron visitas a China para conocer fábricas de pequeños tractores y otros equipos agrícolas. Posteriormente, treinta y una de estas máquinas fueron enviadas a Brasil para ser probadas en asentamientos rurales de la reforma agraria en la región noreste del país (RBA, 2024). Los campesinos entrevistados expresaron gran entusiasmo por el acuerdo y las expectativas que generaba⁸²³. A lo largo de las entrevistas y grupos focales, se desarrollaron algunas reflexiones sobre el papel de la tecnología en el trabajo agroecológico.

Entonces, **a veces necesitamos equipos que ni siquiera existen en la agroecología, porque los gobiernos no se preocupan por los pequeños, ¿verdad?** Sí. Por ejemplo, los tractores de la agricultura convencional son cada vez más modernos, las máquinas son cada vez más avanzadas, y ellos tienen acceso a recursos que nosotros, los pequeños agricultores, no tenemos, porque dicen que no tenemos dinero para pagar, en este caso...⁸²⁴ (Elisete)

Entonces, **nos falta tecnología para hacer agroecología, nos falta tecnología para hacer agroforestería, pero esto es una decisión política, ¿verdad?** Venimos de un modelo que favorece las máquinas pesadas, un modelo europeo que ha promovido este tipo de maquinaria y paquetes para vender lo que se produce. Sin embargo, tenemos dificultades para obtener maquinaria adecuada para la agroecología, por ejemplo, no hay sembradoras pequeñas adecuadas para siembra directa, solo están las grandes y así sucesivamente. (...) Creo que esto hace que el trabajo sea más físico, **como**

⁸²³ Camilo, de Lapa, comentó el hecho: “O movimento está fazendo uma negociação com o governo chinês o movimento pressionando o Lula e tal o Ministério do Desenvolvimento Agrário, e o Ministério da Agricultura para fazer esse intercâmbio o João Pedro Stedile diz no Brasil tem 8 fábricas de máquina enquanto na China tem 8 mil fábricas de máquina” [El movimiento está negociando con el gobierno chino, presionando a Lula, al Ministerio del Desarrollo Agrario y al Ministerio de Agricultura para llevar a cabo este intercambio. João Pedro Stedile (líder del MST) dice que en Brasil hay 8 fábricas de maquinaria, mientras que en China hay 8.000 fábricas de maquinaria].

⁸²⁴ Original: “Então às vezes a gente precisa de algum equipamento que nem existe na agroecologia, porque os governos não se preocupam, né, com os pequenos. Sim. E, por exemplo, o trator dos da agricultura convencional cada vez mais moderno, as máquinas cada vez mais modernas, e eles têm acesso a recursos que nós pequenos não temos, porque eles falam que a gente não tem dinheiro pra pagar, no caso”.

por ejemplo la limpieza con la azada, que siempre se asocia mucho con la agroecología, ocurre porque nos falta maquinaria adecuada.⁸²⁵ (Fabiana)

¿Ya has hablado con Paulo⁸²⁶? Paulo tiene 500 metros cuadrados de invernadero. Cultiva fresas de manera convencional y trabaja como un loco, ¿verdad? Pero hoy en día tiene un ingreso mayor que el de cualquier profesor universitario. Él, como es sin tierra y no tiene lote propio, trabaja en el lote de su hermano, ¿entiendes por qué? **Porque utilizó una tecnología, se capacitó en esa tecnología y está generando muchos ingresos, ¿entiendes? Así que a veces está ganando hasta 15 mil reales al mes, lo que equivale al ingreso anual de nuestro trabajo. ¿Ves la diferencia que hace el uso de la tecnología en lugar del trabajo manual?**⁸²⁷ (Nelson, durante grupo focal en Lapa)

Se percibe en estos extractos que el uso de tecnología que aumente la productividad y disminuya la *demanda, penosidad e intensidad del trabajo* es un anhelo generalizado entre los campesinos agroecológicos entrevistados. Es reconocida como un medio para facilitar el trabajo y generar más ingresos:

Pero, ah, el tipo quiere aumentar la productividad, no tienes máquina, no tienes tecnología, vas a tener que trabajar más horas al día, vas a tener que extender la jornada laboral diaria. Entonces el brazo no aguanta. Y entonces el brazo no aguanta, o vas a tener que trabajar más rápido, acelerar el ritmo del trabajo. Tampoco aguanta. Entonces, **si tengo una máquina, acelero el ritmo pisando un poco más el acelerador. ¿Cómo voy a acelerar la azada? Si tengo un caballo, ¿cómo acelero el proceso del caballo?** Entonces, son

⁸²⁵ Original: “Então, a gente carece de tecnologia para fazer agroecologia, a gente carece de tecnologia para fazer agrofloresta, mas isso é uma definição política, né, que a gente vem de um modelo que defende máquinas pesadas, que ele vem de um modelo que é europeu, né, que teve esse modelo de máquina e esse modelo de pacote para vender o que faz, mas com que a gente tenha dificuldade de maquinários adequados para fazer agroecologia, por exemplo, não tem uma plantadeira decente, de fato, que faça plantio direto, pequena, tem as grandes e tal. (...) Eu acho que faz com que tenha um trabalho mais braçal, como por exemplo a capina, que é sempre muito colocada no viés da agroecologia, ela acontece porque a gente carece de maquinário”.

⁸²⁶ Paulo es un pseudónimo que utilicé para preservar la identidad del campesino que no hay participado directamente de la investigación.

⁸²⁷ Original: “Você já conversou com o Paulo? O Paulo tá com 500 metros quadrados de estufa. É morango convencional, também trabalha tipo um doido, né? Mas o cara tem uma renda hoje maior que qualquer professor universitário. O cara ali, porque ele é sem-terra não tem lote, trabalha no lote do irmão, percebe por quê? Porque ele usou uma tecnologia se qualificou naquela tecnologia e tá produzindo muita renda, percebe? Então ele tá produzindo às vezes 15 mil reais por mês que equivale a um ano inteiro do nosso trabalho de lucro. Percebe a diferença que tem entre o uso da tecnologia e não do trabalho manual?”.

cosas en las que tenemos que reflexionar.⁸²⁸ (Camilo en grupo focal en Curitibanos)

No se constata, por tanto, entre los agricultores, una actitud *en contra* del uso de nuevas tecnologías o un deseo puro de *rescatar* prácticas ancestrales que rechace lo que ha sido producido como tecnología en la modernidad. Sin embargo, evidencian el carácter no neutral de la tecnología agrícola disponible en un país periférico del *sistema-mundo* como Brasil, creado a partir de la *plantation* colonial: la tecnología —y toda la construcción institucional que la apoya, como los subsidios— está orientada casi exclusivamente a la producción de mercancías para la exportación, y no para la producción de alimentos destinados a la reproducción social de las personas.

Por otro lado, como hemos visto, los tractores y cosechadoras gigantes, que aparecen en los anuncios televisivos del “Agro”, son símbolos de esta explotación colonial y patriarcal de la naturaleza humana y no-humana, e informan las subjetividades colonizadas: la *colonialidad del ser*. Entre los mismos agricultores agroecológicos, escuché relatos de campesinos que quebraron al adquirir deudas por la compra de tractores y otras máquinas de gran tamaño. Según sus pares, al momento de contraer esas deudas, estaban más influenciados por un espejismo de vida —y de consumo— visiblemente ilusorio, ya que aún no existen máquinas adecuadas para la agricultura familiar en el país.

Retomando el tema de la *intensidad del trabajo*, es importante destacar que existen otros factores que influyen significativamente en la mayor o menor *demanda*, *intensidad* y *penosidad del trabajo*. En primer lugar, las condiciones ecológicas de cada localidad. En segundo lugar, los tipos de cultivos elegidos. Por ejemplo, el cultivo de fresa, que es el principal cultivo (convencional) entre los agricultores del asentamiento Contestado y el que ha generado mayor renta, es altamente intensivo en trabajo, incluso cuando se realiza de manera convencional y con el empleo de tecnologías que requieren

⁸²⁸ Original: “Mas, ah, o cara quer aumentar a produtividade, você não tem máquina, você não tem tecnologia, vai ter que trabalhar mais a hora por dia, vai ter que estender a jornada de trabalho diária. Aí o braço não aguenta. E daí o braço não aguenta, ou vai ter que trabalhar mais acelerado, acelerar o ritmo do trabalho. Não aguenta também. Então se eu tenho máquina, eu acelero o ritmo pisando um pouco mais no acelerador. Como é que eu vou acelerar a enxada? Se eu tenho um cavalo, como é que eu acelero o processo do cavalo? Então são coisas que a gente tem que refletir”.

inversiones considerables, como los invernaderos⁸²⁹. En tercer lugar, podemos concluir que la producción a pequeña escala, en lotes pequeños como los derivados de la reforma agraria, que suelen tener entre 10 y 20 hectáreas, y sin una inversión considerable de capital, no permite la acumulación de capital. Por tanto, una cierta *intensidad del trabajo* será siempre necesaria, dado el bajo precio de los alimentos, excepto en los casos en que la familia cuente con otras fuentes de ingresos (lo que también es una regla general en los territorios investigados, y que abordaré más adelante). Fabiana y Guilherme han reflexionado en este sentido:

Pero es una cuestión de perspectiva, ¿verdad? **Porque el producto agrícola no tiene valor agregado por lo que representa para la sociedad. Porque es un alimento**, ¿verdad? Estamos hablando de alimento (...). Quien va a plantar 60 hectáreas obviamente no va a trabajar con agroecología. Cómo **está muy relacionado con la distribución de la tierra**, ¿verdad? Y justamente ahí la persona ni siquiera tiene necesidad de tener estos ingresos. Entonces la cuestión es bastante compleja. **Porque no es simplemente trabajo agroecológico o trabajo convencional. Es que existe toda una cuestión del propio mercado. (...) Y la agricultura es algo que nunca fue pensado para sostener el país. Siempre ha sido una colonia exportadora de “commodities”.**
⁸³⁰ (Guilherme durante grupo focal en Curitiba)

Entonces, para que esto sea vendible y podamos comercializar, **el campesino hace mucho trabajo no remunerado**, hasta el proceso de comercialización, ¿verdad? Y asume todos los costos, de pérdida, de riesgo, lo asume solo, lo cual es mucho más alto que en el emprendimiento convencional (...).

⁸²⁹ Camilo, por ejemplo, lo comenta: “mas tem esses convencionais do morango essa gente é escrava. Produz três caixas de morango e vai ter que quitar dois para o cara da empresa e fica com um. Mas também assim estão fazendo os dinheiros, mas só que é escravo, não pode sair para nenhuma reunião não pode sair para um encontro, é morango o tempo inteiro” **[Pero esos convencionales del cultivo de fresa, esa gente es esclava. Producen tres cajas de fresas y tienen que entregar dos al dueño de la empresa, quedándose solo con una. Aun así, están ganando dinero, pero son esclavos, no pueden ir a ninguna reunión, no pueden asistir a un encuentro, están con las fresas todo el tiempo]**.

⁸³⁰ Original: “Mas é a questão da perspectiva mesmo, né? Dessa extração. Porque o produto agrícola não tem valor agregado pro que ele representa pra sociedade. Porque é um alimento, né? A gente tá falando de alimento (...). Quem vai plantar 60 hectares obviamente não vai trabalhar com agroecologia, né? Como que tá muito relacionado com a distribuição de terra, né? E justamente aí a pessoa não tem nem necessidade de ter essa renda, né? Então a questão ela é bem complexa. Porque não é simplesmente trabalho agroecológico ou trabalho convencional. É que existe toda uma questão do próprio mercado. (...) E a agricultura é uma coisa que nunca foi pensada pra sustentar o país. Sempre foi uma colônia exportadora, de commodities”.

Entonces, en realidad, lo que es difícil es la explotación del capital sobre nuestras espaldas, ¿verdad?⁸³¹ (Fabiana)

El trabajo más ligero o más pesado estará más relacionado con el acceso a la tecnología y a las herramientas, y con la remuneración por el trabajo o la posibilidad de producción de la vida proporcional al trabajo. Si tienes que trabajar mucho para ganar poco o para garantizar poco de tu vida, será pesado. Ahora, si es un trabajo manual pesado pero con el que trabajando poco tiempo en el día ya garantizas una vida digna, entonces no se convierte en un trabajo pesado.⁸³² (Guilherme)

La “posibilidad de producción de la vida proporcional al trabajo”, citada por Guilherme, es un tema sensible y fundamental que se relaciona con diversos debates teóricos, principalmente aquellos provenientes de la ecología política. Esta reflexión trasciende la mera crítica a la desigual distribución de la riqueza, abarcando también el consumo y el propio *modo de vida*. En este marco, podemos situar los debates y conceptos propuestos en la literatura sobre el *Buen Vivir* o *Vivir Bien* latinoamericano (Quijano, 2011), el *Decrecimiento* en Europa, el *modo de vida imperial* (Brand y Wissen, 2021), y otros, los cuales se basan en críticas al paradigma de desarrollo moderno/colonial. Este paradigma moldea las propias subjetividades, creando “patrones de vida buena”⁸³³ —y, por lo tanto, de consumo— que se asocian a la *colonialidad del ser*, como modelo de subjetivación hegemónico de la modernidad/colonialidad. En este sentido, es evidente

⁸³¹ Original: “Então, acaba que daí, pra que isso seja vendável, e a gente possa comercializar, a gente faz... O camponês, ele faz muito trabalho não pago, que não é remunerado, dentro da, até o processo de comercialização, né? E tu arca com todas os custos, de perda, de risco, tu arca sozinho, que são muito mais alto do que no empreendimento convencional. (...) Então, na verdade o que é difícil é a exploração capital em cima do nosso lombo, né?”.

⁸³² Original: “O trabalho mais leve ou mais pesado ele vai estar mais relacionado ao acesso à tecnologia e às ferramentas e a remuneração pelo trabalho ou a possibilidade de produção da vida proporcional ao trabalho se tu tiver que trabalhar muito pra ganhar pouco ou pra garantir pouco da tua vida ele vai ser pesado agora se for um trabalho braçal pesado mas que o pouco que tu trabalhe num período do dia já garanta uma vida digna daí ele não se torna um trabalho pesado”.

⁸³³ Citado por Mies y Shiva (2022), Max Neef y sus colegas han identificado nueve necesidades humanas fundamentales: “subsistence (for example, health, food, shelter, clothing); protection (care, solidarity, work etc.); affection (self-esteem, love, care, solidarity and so on); understanding (among others: study, learning, analysis); participation (responsibilities, sharing of rights and duties); leisure/idleness (curiosity, imagination, games, relaxation, fun); creation (including intuition, imagination, work, curiosity); identity (sense of belonging, differentiation, self-esteem and so on); freedom (autonomy, self-esteem, self-determination, equality)” (Mies y Shiva, 2022, p. 255). Según las autoras, estas necesidades humanas fundamentales son universales y “apply to rich and poor, to 'overdeveloped' and 'underdeveloped' countries. In overdeveloped or industrial societies these needs are almost exclusively catered for by satisfiers which must be bought in the market, produced industrially. These are often only pseudo satisfiers, which ultimately provide no real satisfaction” (Mies y Shiva, 2022, p. 255).

que el deseo o la necesidad de acceso a un mayor número de bienes de consumo, y en especial, los patrones de consumo históricamente construidos y socialmente reconocidos, tienen una relación directa con la *intensidad del trabajo* de los campesinos en sus parcelas. La reflexión sobre este tema, presente en el relato de Guilherme, se extendió a distintos aspectos adicionales:

En los movimientos sociales hemos aprendido mucho, hemos aprendido a conocer la vida, a valorar vivir. No hace falta tener mucho para vivir bien, ¿verdad? Y creo que esos son momentos en los que estamos siempre reflexionando sobre qué es vivir, qué es la vida. ¿Es apariencia o es vivir bien? **Porque vemos a muchos agricultores que viven de apariencia, compitiendo con el vecino. Yo tengo un coche, tú tienes que tener un coche mejor que el mío, lo mismo con la maquinaria, la mejor.** Entonces, tenemos que vivir esta cuestión de lo común, esta cuestión del compartir, y eso está muy olvidado.⁸³⁴ (Neli durante grupo focal en Curitiba)

Ahora ve a una persona más joven. “Necesito, tipo, necesito...”. Nos imaginamos que se necesita un coche, un bienestar, digamos, entonces casi te matas trabajando para poder tener ingresos. **Entonces no puedo analizar mucho si es posible trabajar tanto y luego tener una calidad de vida. O si mi estrés ha aumentado demasiado porque necesito tener... Tener cosas. Es complicado. Depende de cada cabeza.**⁸³⁵ (Elisete, durante grupo focal en Lapa)

Creo que depende mucho de lo que cada uno tiene en su subjetividad, que me parece que es un tema muy interesante para pensar, en el imaginario de las personas... Por ejemplo, hay el agricultor, hay la familia que produce un poco para alimentarse y llevar la vida, está bien. Entonces la subjetividad... **El sueño de esta persona está aquí, ¿no? Ahora, si quieres soñar un poco**

⁸³⁴ Original: “Nos movimentos sociais a gente aprendeu muito, aprendeu a conhecer a vida, valorizar viver. Não precisa ter muito, muito para a gente viver bem, né? E eu acho que isso é uma... São momentos de a gente estar sempre refletindo o que que é o viver, o que que é a vida. É aparência ou é o viver bem? Porque nós vemos aí muitos mesmos agricultores que vivem de aparência, de disputa de um vizinho com o outro. Eu tenho um carro, você tem que ter um carro melhor do que o meu, o maquinário a mesma coisa, o melhor. Então nós temos que viver essa questão do comum, essa questão da partilha, e que está muito esquecido, esquecido isso”.

⁸³⁵ Original: “Agora vai na pessoa mais nova. ‘Eu preciso, tipo, eu preciso...’. A gente imagina que se precisa de um carro, de um bem-estar, digamos, então você vai quase se matar de trabalhar para poder ter a renda. Daí eu não consigo analisar muito se é possível eu trabalhar tanto e daí ter uma qualidade de vida. Ou daí o meu estresse aumentou demais porque eu preciso ter... Ter coisas. É complicado. Depende de cada cabeça”.

más y tener más cosas, el trabajo manual, ese trabajo es muy pesado. Entonces esta cuestión de mejorar los ingresos, mejorar un poco más las posibilidades de poder hacer otras cosas además de trabajar, **tiene que haber tecnología**, sino no se puede tener un ingreso extra para poder comprarse un cochito mejor, poner gasolina en el coche para ir de paseo... Sino, no se logra.⁸³⁶ (Nelson, durante grupo focal en Lapa)

Guilherme, durante el grupo focal realizado en Curitiba, profundizó en el debate desde una perspectiva que podría clasificarse como *decolonial*, al relacionar directamente la cuestión de los “patrones de vida buena” con el *modo de vida* moderno/colonial, haciendo referencia explícita a *otros modos de vida*, en especial los de los pueblos indígenas de todo el mundo:

Veo que algunos siguen más enfocados en medir si su proceso agroecológico está dando buenos resultados por la cantidad de capital generado. Otros ya no se preocupan tanto por eso y piensan más en su calidad de vida. Esto varía mucho, pero la dificultad de la relación es que el beneficio de la agroecología es precisamente lo que el dinero no puede comprar ni necesita comprar porque lo que la agroecología proporciona es calidad de vida. **Claro que no es decir que no necesitaremos moneda, no necesitaremos relaciones de intercambio, pero teniendo un espacio donde puedes producir y relacionarte con la vida, como siempre han vivido todos los pueblos de la selva en todo el mundo, donde todos garantizaban y contribuían y no había nadie que solo mandara o solo usara su poder para pagar a las personas.**⁸³⁷ (Guilherme, durante grupo focal en Curitiba)

⁸³⁶ Original: “Acho que depende muito daquilo que cada um tem na subjetividade, que eu acho que o tema é bem legal de pensar, no imaginário das pessoas... Por exemplo, tem o agricultor, tem a família que se produziu um pouco pra se alimentar e conseguir levar a vida, tá bom. Então a subjetividade... O sonho dessa pessoa é aqui, né? Agora se você quer sonhar um pouco mais e ter mais coisas, o trabalho no braço, esse trabalho é muito pesado. Então essa questão da busca da renda, de melhorar a renda, melhorar um pouco mais as possibilidades de você poder fazer outras coisas além de trabalhar, tem que ter tecnologia senão não dá conta de ter uma renda extra pra você poder comprar um carrinho melhor, colocar gasolina no carro pra ir passear... Senão você não consegue”.

⁸³⁷ Original: “Eu vejo que alguns seguem mais focado ainda em medir se o seu processo agroecológico está dando certo pela quantidade de capital gerado. Outros já não se importam muito com isso só pensam mais na sua qualidade de vida, isso varia muito mas a dificuldade de relação é que o ganho da agroecologia é justamente o ganho do que o dinheiro não compra e nem precisa comprar porque o que a agroecologia fornece é a qualidade de vida. Aí claro que não é dizer que a gente não vai precisar de moeda, não vai precisar de relações de troca, mas tendo um espaço onde tu consegue produzir e se relacionar com a vida que é como todos os povos da floresta do mundo inteiro sempre viveram, onde todo mundo garantia e contribuía e não tinha ninguém que ficava só mandando ou só usando do seu poder para pagar pessoas”.

Camilo, por su parte, realizó un análisis interesante que abarca el tema de la calidad de vida, los patrones capitalistas de “vida buena” y la resistencia fundamentada en la crítica del consumo, citando el ejemplo simbólico de la bicicleta, que parece remitir directamente a las reflexiones de Jorge Riechmann, sistematizadas en su obra *El socialismo puede llegar solo en bicicleta* (2012)⁸³⁸:

Pero mi calidad, nuestra calidad de vida, en estos 25 años, ha cambiado mucho. Está mucho mejor. Entonces, por eso, si tenemos nuestras necesidades atendidas, tenemos una buena calidad de vida. Claro que para eso, tenemos un sistema capitalista y necesitamos dinero (...). **Entonces, uno de esos CEO del banco, ¿cómo se llama? CEO, ¿verdad? Dicen que uno de esos tipos dijo: “mira, el peligro para el sistema financiero, para el financiero mundial, es la bicicleta”.** ¿No gasta, no? ¿No gasta nada? Para comprar una bicicleta no hace falta hacer 70 pagos, gasta poco en neumáticos, no necesita de todos esos asfaltos, no paga impuestos, quien usa la bicicleta no gasta en comida, no hay circulación. (Camilo durante grupo focal en Lapa)

Finalmente, es importante retomar un aspecto previamente mencionado y de fundamental relevancia para la comprensión de los procesos de transición agroecológica en los asentamientos rurales de la región del Contestado, directamente relacionado con la renta y la intensidad del trabajo: la existencia de otras fuentes de ingresos. Algunos campesinos entrevistados relataron que realizaban diversas actividades paralelas para aumentar sus ingresos, especialmente de manera intermitente. Hablamos con campesinos que se desempeñaban, o lo habían hecho en el pasado, como profesores, directores de cooperativas, jornaleros en otras propiedades, *influencers* en *YouTube*, entre otras ocupaciones. Además, solían tener al menos algún familiar viviendo en la parcela y empleado como asalariado en la ciudad. Muchos de los campesinos también estaban jubilados y recibían ingresos fijos, y una gran parte contaba con ayudas de programas sociales destinados a la redistribución de la riqueza, como el programa “Bolsa Familia”⁸³⁹, además de otros programas⁸⁴⁰.

⁸³⁸ Después, en una conversa informal, comenté con Camilo sobre el libro que él no conocía, pero se luego se interesó.

⁸³⁹ El “Bolsa Família” es un programa brasileño de renta básica para personas pobres que ha tenido un papel importante en el combate del hambre en el país.

⁸⁴⁰ Orzekovski (2014) ofrece la dimensión precisa dentro del asentamiento Contestado: “Precisamos observar que no conjunto das 108 famílias deste Assentamento Contestado 59 acessam algumas políticas públicas do governo federal ex; bolsa família e bolsa verde, o valor recebido varia entre R\$ 70,00 a

La existencia de estas otras fuentes de renta y ocupaciones paralelas es un factor que complejiza aún más el debate sobre la intensidad y la productividad del trabajo, especialmente si se desea realizar mediciones cuantitativas. También complica el debate en una dimensión cuantitativa, ya que pueden surgir diversas consecuencias. En algunos casos, la existencia de una jubilación o de una renta paralela puede amortiguar las presiones y fluctuaciones del mercado, favoreciendo las transiciones agroecológicas. Sin embargo, en otros casos, la dedicación a actividades paralelas consume tanto tiempo que deja poco para las tareas necesarias para las transiciones. Finalmente, se podría cuestionar la posibilidad de que los agricultores mantengan su propia identidad campesina, debido al escaso tiempo disponible para dedicarse a la agricultura o al simple hecho de depender de ayudas de programas sociales de renta básica universal (a diferencia de lo que ocurre con los programas PAA y PNAE). Sobre este último punto, es esclarecedor el análisis de Orzekovski, campesino asentado en el asentamiento Contestado, en su tesis de máster:

O preocupante em acessar ou não as políticas públicas, são o comportamento destes sujeitos na relação e na vinculação com o mundo do trabalho. Esse processo de distribuição de renda causa no imaginário dos trabalhadores que o governo deve sim distribuir a riqueza e com isso se acomodam e não priorizam o trabalho como fonte de produção, de renda e de dignidade. Outro fator, no mínimo estranho, é a acomodação em participar dos espaços e debates coletivos, as formas que são distribuídas acabam sendo um dos principais problemas para as organizações, reforçam a lógica individual e enfraquece a lógica coletiva, forma amplamente conhecida dos movimentos populares. Essa característica reforça o individualismo trazendo problemas e dificuldades para as mobilizações, os sujeitos pensam que seus problemas se resolvem sem a participação coletiva, o indivíduo por si só, resolve seus problemas **[Lo preocupante de acceder o no a las políticas públicas es el comportamiento de estos sujetos en la relación y vinculación con el mundo del trabajo. Este proceso de distribución de renta provoca en el**

R\$ 500,00 e outras 35, tem pelo menos uma pessoa por família que recebe um salário de aposentadoria. Claro que a luta pela distribuição da riqueza através das políticas públicas são justas e são complementares na renda camponesa, mas para algumas famílias superam toda renda produzida com o trabalho camponês” **[Necesitamos observar que en el conjunto de las 108 familias de este Asentamiento Contestado, 59 acceden a algunas políticas públicas del gobierno federal, por ejemplo, “Bolsa Família” y bolsa-verde, el valor recibido varía entre R\$ 70,00 a R\$ 500,00 y otras 35, tienen al menos una persona por familia que recibe un salario de jubilación. Claro que la lucha por la distribución de la riqueza a través de las políticas públicas es justa y complementaria a los ingresos campesinos, pero para algunas familias supera todos los ingresos producidos con el trabajo campesino].**

imaginario de los trabajadores que el gobierno debe distribuir la riqueza y con ello se acomodan y no priorizan el trabajo como fuente de producción, de ingresos y de dignidad. Otro factor, al menos extraño, es la acomodación a participar en espacios y debates colectivos. Las formas en que se distribuyen terminan siendo uno de los principales problemas para las organizaciones, refuerzan la lógica individual y debilitan la lógica colectiva, forma ampliamente conocida por los movimientos populares. Esta característica refuerza el individualismo, trayendo problemas y dificultades para las movilizaciones. Los sujetos piensan que sus problemas se resuelven sin la participación colectiva, el individuo por sí solo resuelve sus problemas] (Orzekovski, 2014, p. 85)

Las consecuencias, tanto positivas como negativas, de los programas de distribución de renta —renta básica o renta universal— constituyen un tema clásico en el debate sociológico y ecológico. En el contexto concreto del campesinado, se hace evidente que las posibles consecuencias negativas, en el sentido de la destrucción de los *modos de vida* tradicionales y la ruptura de los lazos de solidaridad y reciprocidad, aunque poco frecuentes, no pueden ser ignoradas. No pretendo aquí exponer el extenso debate sobre la renta básica o universal, sino recordar que la defensa de esta, planteada por autores que abogan por el *rechazo* o la *abolición del trabajo*, como Weeks (2020)⁸⁴¹, contrasta con la posición contraria de autores como Bensaïd (2012) y Riechmann (2013). Estos últimos, en especial Riechmann, desde una perspectiva ecológica y en defensa de una *ética ecologista del trabajo*, señalan que, aunque atractiva, la solución de una “Renta básica universal – RBU” puede resultar contraproducente, ya que podría perpetuar un sistema económico insostenible sin cuestionar el modelo de producción y consumo capitalista. De este modo, desactiva las demandas de cambios estructurales profundos, además de poder ser utilizada para reducir derechos laborales y servicios sociales colectivos a simples subsidios individuales, como se observa en algunos casos concretos en los territorios.

Las consecuencias de los programas sociales de transferencia de renta básica (y eventualmente de renta universal), en el contexto específico de esta

⁸⁴¹ El texto de la autora es una fuente importante de consulta para el debate sobre el tema.

investigación⁸⁴², son radicalmente distintas —aunque tengan fines similares— a lo que proporcionan el PAA y el PNAE), tratados anteriormente, los cuales tienen el potencial de reforzar la soberanía alimentaria de los territorios, erradicar el hambre, proporcionar el consumo de alimentos saludables a las clases trabajadoras, crear lazos de solidaridad y, además, reforzar la identidad campesina. El caso concreto muestra que la configuración y el formato de cada uno de estos programas sociales pueden cambiar completamente sus repercusiones, pudiendo alterar *modos de vida* y formas de *organización del trabajo*.

7.2. “Aquí todo lo trabajamos, pero no trabajamos en vano”

He intentado abordar desde el principio la *organización del trabajo* en las transiciones agroecológicas. No obstante, aquí procuraré sistematizar algunos aportes más específicos de la investigación, especialmente en lo que respecta a la complejidad de los procesos de trabajo, la necesidad de planificación y la gestión del tiempo.

Destaco desde el inicio que, aunque se ha demostrado que la demanda de trabajo de los campesinos en los territorios investigados es intensa, generalmente solo se recurre al trabajo de la unidad familiar. En casos excepcionales se ha reportado la necesidad de contratar jornaleros para tareas específicas, como la cosecha. Como vimos anteriormente, al debatir la literatura sobre agroecología, el trabajo en este ámbito se caracteriza por ser *intensivo en conocimiento*, lo cual representa un obstáculo para la contratación de trabajadores, especialmente temporeros. Por otro lado, en esta investigación tratamos con campesinos descapitalizados, propietarios de pequeñas parcelas de tierra, y en general, incapaces financieramente de mantener empleados.

Muchos campesinos, durante la investigación, reflexionaron sobre la complejidad del trabajo y, por ende, sobre la *organización del trabajo*. Estas reflexiones coinciden con lo descrito en los textos científicos mencionados. En primer lugar, se ha

⁸⁴² Un análisis similar puede encontrarse en el reportaje de investigación realizado por *Prato Cheio* (2021), el cual muestra cómo la implementación del mismo programa de renta básica, “Bolsa Família”, reconocido internacionalmente por su capacidad para reducir drásticamente la pobreza y el hambre en Brasil, condujo a la destrucción del modo de vida de una comunidad tradicional *ribeirinha* en el norte del país. Este programa promovió el abandono de su forma tradicional de producción agrícola, lo que incluyó la pérdida de ritos culturales ancestrales relacionados con la agricultura y la alimentación, y, por lo tanto, la destrucción de su modo de vida, que fue sustituido por la compra de alimentos industrializados en el mercado, como alimentos enlatados y ultraprocesados. Esto deterioró la calidad de la alimentación y aumentó los índices de obesidad y enfermedades.

demostrado concretamente que las transiciones agroecológicas exigen que el campesino interactúe con un número creciente de procesos socioecológicos inter y eco-dependentes, tanto dentro como fuera de los territorios, a medida que avanza en la transición, de una forma ontológicamente distinta de la agricultura convencional, como observan Giraldo (2013) y otros autores citados previamente. Las reflexiones de Camilo sintetizan y ejemplifican cómo se manifiesta esta complejidad de manera concreta:

El agronegocio se preocupa solo por un proceso, el proceso de la soja. Nosotros no. Nosotros tenemos el proceso de la gallina, del cerdo, de la mandioca, de la patata. Son muchas cosas. Entonces, por eso, en cada uno de estos procesos, tenemos un proceso de trabajo.⁸⁴³ (Camilo durante grupo focal en Lapa)

Si tengo muchas variedades de frijol, por ejemplo, hay dificultades, ¿sabes por qué? Porque tengo que cuidar que no se crucen. Entonces, tengo que plantar una en una época y otra en otra. Lo mismo con el maíz. Hay que plantar uno lejos del otro. O separarlos en el espacio. Plantar una variedad aquí y cuando ésta florezca, la otra aún no está en flor. Existen estas cuestiones. **Entonces, hacer diversidad también es laborioso. Pero tiene una ventaja. Tienes trabajo todo el año.** Siempre hay algo que hacer. Así que no pierdes tiempo. Vas allí y haces una cosa. Vuelves aquí y haces otra. **Tiene esta complejidad de entender cada especie.**⁸⁴⁴ (Camilo en entrevista en Lapa)

Siempre pensaba que era más fácil para un obrero convertirse en campesino que para un campesino convertirse en obrero, pero no es así. El campesino... La naturaleza original del campesino... Tiene que entender del sol. Tiene que entender de la humedad. **Cuanto más diversificado, más complejo. Es una complejidad inmensa. Y también tiene que gestionar.** El *agronegocio* compra la soja. Tiene que gestionar la soja, llevar la contabilidad, etc. Pero el tipo tiene soja, tiene naranjas, tiene maíz, tiene moras... **Es mucho**

⁸⁴³ Original: “O agronegócio ele se preocupa com um processo somente, o processo da soja. Nós não. Nós temos o processo da galinha, do porco, da mandioca, da batata. São muitas pessoas. Então por isso, em cada processo desses, nós temos um processo de trabalho”.

⁸⁴⁴ Original: “Se eu tenho muitas variedades de feijão, por exemplo, tem dificuldade sabe por quê? Porque eu tenho que cuidar porque eles se cruzam. Então eu tenho que plantar uma época outro na outra. Mesma coisa o milho. Tem que plantar um longe do outro. Ou separar no espaço. Planta agora uma variedade daqui. A hora que o floresceu o outro ainda não está na flor. Tem essas questões. Então fazer diversidade ele também é trabalhoso. Mas tem uma vantagem. Você tem trabalho o ano todo. Sempre tem uma coisa ou outra para fazer. Então você não perde viagem. Você vai lá está fazendo uma coisa. Volta aqui está fazendo outra coisa. Ele tem essa complexidade de você entender cada espécie”.

más complejo llevar esa contabilidad y esa gestión.⁸⁴⁵ (Camilo en entrevista en Lapa)

La *organización del trabajo* es reconocida por los campesinos como una forma inexorable de gestionar esta complejidad en los procesos de transición agroecológica. La necesidad de *planificación* fue mencionada por muchos campesinos como un aspecto fundamental para manejar la complejidad del proceso. André lo resume de esta manera:

Todo lo trabajamos, pero no trabajamos en vano. Todo está planeado. Todo está pensado. Entonces, eso es la agroecología.⁸⁴⁶ (André durante entrevista en Lapa)

El campesino Célio, de Lapa, por su parte, asocia la inviabilidad de su “Sistema Agroforestal – SAF” a lo largo del tiempo con la falta de una planificación adecuada⁸⁴⁷:

En el SAF, la **naturaleza trabaja** a tu favor de la siguiente manera, depende mucho de lo que vayas a poner, introducir en tu SAF, y del tiempo disponible que tendrás para el manejo. **Hay que pensar en el SAF, pensarlo sabiendo el tiempo que podrás dedicarle.** Como aquí era un proyecto y vino de

⁸⁴⁵ Original: “Eu sempre achava mais fácil um operário virar um camponês do que um camponês virar um operário, mas não. O camponês... A natureza original do camponês... Tem que entender do sol. Tem que entender da umidade. Quanto mais diversificado mais complexo. É uma complexidade imensa. E também ele vai administrar. O agronegócio compra a soja. Ele vai administrar a soja. Fazer as contabilidades e tal. Mas o cara tem soja, tem laranja, tem milho, tem amora... É bem mais complexo você fazer essa contabilidade e essa administração”.

⁸⁴⁶ Original: “Tudo nós trabalhamos, mas não trabalhamos à toa. É tudo planejado. É tudo pensado. Então, a agroecologia é isso”.

⁸⁴⁷ En conversaciones con los campesinos del asentamiento Contestado, en Lapa, se concluyó que el abandono de decenas de sistemas agroforestales en el asentamiento ha sido principalmente resultado de la elección del eucalipto como especie leñosa para los estratos más altos. Su manejo, en particular las podas, demanda una *cantidad e intensidad de trabajo* que las familias no pueden asumir, y los ingresos generados son insuficientes. Nelson lo expresó de la siguiente manera: “O problema é que pra manter a agrofloresta com eucalipto ou com capim com gramínea é muito mão de obra (...) porque você tira a renda da agrofloresta principalmente em horta e em fruta, não em madeira (...). O trabalho que você gera pra manter a agrofloresta pra você manusear a agrofloresta é muito trabalhoso, então o pessoal não tem tempo de plantar agrofloresta, pois o tempo todo tem que fazer horta, plantar feijão...” [El problema es que para mantener la agroforestería con eucalipto o con pasto de gramínea es que se necesita mucha mano de obra (...) porque obtienes la renta de la agroforestería principalmente en huerta y en fruta, no en madera (...). El trabajo que se genera para mantener la agroforestería y manejarla es muy laborioso, entonces la gente no tiene tiempo de plantar agroforestería, pues todo el tiempo tiene que hacer huerta, plantar frijoles...].

imprevisto, **no hubo tiempo para planear muchas cosas.**⁸⁴⁸ (Célio en entrevista)

Joaquina, campesina de Curitibanos con formación en gestión y planificación, llegó a comparar la actividad de gestión y planificación con la actividad empresarial:

Entonces, tienes que tener ese planeamiento. Porque es como una empresa aquí, ¿no? Tenemos que gestionar, tenemos que delegar tareas. A veces una persona tiene que hacer una cosa, otra ya tiene que estar haciendo otra. Entonces, creo que el trabajo es esta dinámica que tienes que tener, ¿no? No puedes tampoco dejar de hacer, ni delegar todo a otra persona, pero también, ¿no? Hacer que las cosas sucedan, ¿no?⁸⁴⁹ (Joaquina en entrevista)

Otros campesinos describieron formas menos sistemáticas y más intuitivas de organizar el trabajo en la parcela, como Alberto, también de Curitibanos:

Intento variar durante el día. Porque si te pones a desyerbar todo el día es agotador. Si tomas una azada por la mañana, es muy agotador. **Salgo así, al azar. Mis funciones... Tengo los animales que tengo que cuidar. De repente, la propia naturaleza de los animales me indica que tengo que hacer otra cosa.** Si se escapa un cerdo, se escapa una vaca... O si estás trabajando, llega alguien, o tienes que salir por algún motivo...⁸⁵⁰ (Alberto en entrevista)

El *carácter intuitivo* de esta organización, tal como lo describe Alberto y lo observan otros campesinos, no significa la inexistencia de una *organización del trabajo* donde se establezcan divisiones de tareas y rutinas laborales, incluyendo la asignación de horarios de descanso. Alberto, por ejemplo, como muchos otros campesinos que

⁸⁴⁸ Original: “No SAF a natureza trabalha a seu favor da seguinte forma. Dependendo muito do que você vai colocar, introduzir no teu SAF. E o tempo disponível que tu vai ter para manejo. Tem que pensar o SAF. Pensar o SAF sabendo o tempo que você vai poder mexer. Como aqui era projeto. E veio de oba-oba. Não deu tempo de planejar muita coisa”.

⁸⁴⁹ Original: “Então, você tem que ter esse planejamento. Porque é meio que uma empresa aqui, né? A gente tem que gerenciar, a gente tem que delegar tarefas. Às vezes uma pessoa tem que fazer uma coisa, a outra já tem que estar fazendo uma outra. Então, acho que o trabalho assim é essa dinâmica que você tem que ter, né? Você não pode também nem deixar de fazer, nem delegar tudo pra outra pessoa, mas que também, né? Faça acontecer, né?”.

⁸⁵⁰ Original: “Eu tento variar durante o dia. Porque se você pegar e capinar o dia todo é exaustivo. Se pegar uma inchada de manhã. Ele é muito exaustivo. Eu saio assim aleatório. As minhas funções... Eu tenho os animais que eu tenho que cuidar. De repente, a própria natureza dos animais me indica que eu tenho que fazer outra coisa. Se tá lá, fugiu um suíno, fugiu um boi... Ou se tá lá trabalhando, chega alguém, ou você tem que sair por algum motivo...”.

participan en el programa social PNAE, me habló de su rutina semanal de trabajo, donde la entrega de alimentos para el programa social, que generalmente ocurre los lunes, lo lleva a él y a su pareja a trabajar intensamente los fines de semana, especialmente los domingos, lo cual también ocurre con Ivonilde:

Todos los lunes hasta las nueve y media entrego la merienda escolar. Significa que cosecho el sábado y domingo. Entonces, nuestro día libre no es el domingo. A Rose le pasó de ir a una fiesta y llegar de la fiesta e ir al huerto. Vamos de paso, vamos al huerto.⁸⁵¹ (Alberto)

El sábado trabajo en el teléfono. Ah, viendo lo que la gente quiere. Ah, ellos hacen el pedido entonces. Entonces el domingo es el día en que trabajo bastante. Trabajo más el domingo que cualquier otro día de la semana para preparar las entregas. Preparar las entregas, recoger, lavar...⁸⁵² (Ivonilde en entrevista en Curitiba)

La compleja dinámica entre *descanso* y *trabajo* en la organización del trabajo en los territorios investigados es, en general, una característica histórica del trabajo campesino. En las transiciones agroecológicas, esta complejidad se acentúa debido a la diversificación de la producción, como hemos visto, lo que genera la necesidad de manejar distintos procesos ecológicos de manera simultánea, frecuentemente interrelacionados entre sí:

La cuestión del compromiso que tienes con la propiedad no te permite salir dos, tres días. Tienes que salir por la mañana y volver por la tarde. Para hacer cualquier actividad. **Si tienes que ordeñar, la vaca no espera. No planeaste las vacaciones de las vacas. Pero hoy en día ya hay personas planificando.**⁸⁵³ (Clóvis durante entrevista)

Fue este fin de año pasado... Y me tomé, **nos fuimos 15 días a la playa. Entonces, tienes que conseguir a alguien para cuidar de los animales,**

⁸⁵¹ Original: “Toda segunda-feira até as nove e meia eu entrego a merenda escolar. Significa que eu colho no sábado e domingo. Então, o dia de folga nosso não é o domingo. Aconteceu com a Rose de ir em festa e chegar da festa e ir pra horta. Nós vamos passar, nós vamos pra horta”.

⁸⁵² Original: “No sábado eu trabalho no telefone. Ah, vendo o que as pessoas querem. Ah, eles fazem o pedido daí. Daí no domingo é dia de eu trabalhar bem. Eu trabalho mais no domingo do que qualquer outro dia da semana pra preparar as entregas. Preparar as entregas, colher, lavar...”.

⁸⁵³ Original: “A questão do envolvimento que você tem na propriedade, você não te permite sair dois, três dias. Você tem que sair de manhã e voltar de tarde. Para fazer uma atividade. Você ia ter que dar leite. A vaca não espera. Você não planejou as férias das vacas. Só que hoje já tem gente planejando”.

¿verdad? Te pones de acuerdo con el vecino. Allí con el vecino, con el amigo vecino...⁸⁵⁴ (Ivonilde)

Y el trabajo también implica mucho planificación, ¿verdad? **Porque a veces sucede que tienes semanas en las que trabajas continuamente, y a veces no logras descansar,** ¿verdad?⁸⁵⁵ (Joaquina en entrevista)

Podemos planificar el descanso. Ahora sí. Pero al principio, trabajábamos de domingo a domingo. Durante la transición inicial, es más exigente.⁸⁵⁶ (Bárbara en entrevista)

Por otro lado, esta organización de la complejidad es asumida necesariamente por los campesinos, quienes actúan concretamente para *autorregular* el trabajo de manera que se adapte a sus propios ritmos vitales, y no al contrario, como ocurre en el trabajo asalariado gobernado heterónomamente. Esta característica es destacada por los campesinos:

Ah, pero hay una diferencia, ¿verdad? Porque aquí, ¿sabes?, voy a la huerta. Si quiero, voy al campo. **Si quiero desmalezar media hora. Una hora, ¿verdad? Me canso y vuelvo a casa. Y cuando trabajabas como empleado, no.** Ese era tu horario. Tenías que cumplir con tu horario.⁸⁵⁷ (Ivonilde)

Hoy, **no necesito preocuparme por tener un jefe vigilando si estoy trabajando,** qué horario empecé a trabajar, y todas esas cosas. Aquí trabajo yo. Mi familia trabaja.⁸⁵⁸ (Clóvis)

Y la cuestión de la libertad de horarios, eso es real. **Tú haces tu horario.** Tipo, hoy voy a trabajar, mañana no quiero y no voy. **Pero también es exigente. Porque si no vas... Tú eres el patrón, ¿no? Tienes que saber que si no vas,**

⁸⁵⁴ Original: “Foi esse final de ano que passou... E eu tirei, nós ficamos 15 dias na praia. Daí tem que arrumar alguém pra cuidar das bichas, né. Combina com o vizinho. Combina com os vizinhos. Ali com o vizinho, com o vizinho velho.”

⁸⁵⁵ Original: “E o trabalho também é bastante planejamento também, né? Porque às vezes acontece de a gente ter semana que você trabalha direto assim, que às vezes você não consegue descansar, né?”

⁸⁵⁶ Original: “A gente consegue planejar o descanso. Agora, sim. Mas no início ali, a gente trabalhava de domingo a domingo. Na transição, no começo, exige mais”.

⁸⁵⁷ Original: “Ah, mas tem diferença, né. Porque aqui, né, eu vou lá na horta. Se eu quiser, vou lá na roça. Se eu quiser capinar meia hora. Uma hora, né. Cansei e venho pra casa. E quando você trabalhava de empregado, não. Aquilo lá é o teu horário. Tu tem que cumprir o teu horário”.

⁸⁵⁸ Original: “Hoje, eu não preciso ficar esquentando a cabeça porque tem um patrão lá me cuidando se eu tô trabalhando, que horário eu fui trabalhar, tudo isso. Aqui eu trabalho. A minha família trabalha”.

de repente vas a perder algo en el campo.⁸⁵⁹ (Elisete durante grupo focal en Lapa)

Se observa que la gestión de los horarios de trabajo es realizada directamente por los propios trabajadores, lo que no significa que estén exentos de influencias “externas”, como las presiones del mercado y las dinámicas de entrega de productos para los programas sociales, por ejemplo.

Finalmente, se muestra que, con el paso del tiempo, suele haber una profundización en los saberes agroecológicos y una ganancia de experiencia que permite a los agricultores manejar la práctica de manera que disminuya la *intensidad del trabajo*, ahorrando esfuerzo y aprovechando algunas ventajas de la agricultura agroecológica, como el cultivo diversificado en consorcios. Como se ha planteado, la agroecología es una agricultura *intensiva en trabajo e intensiva en conocimiento*, al contrario de los monocultivos convencionales de la *plantation*. Existe una dinámica importante entre estas dos intensidades, ya que un mayor conocimiento puede conducir a una menor demanda de trabajo.

Porque **hay gente que quiere ser orgánica, pero no quiere entender cómo funciona la naturaleza. Ahí se vuelve penoso**, claro que va a ser mucho más penoso, ¿no?⁸⁶⁰ (Adélia en grupo focal en Curitibanos)

Quería decir que Olívio siempre comenta que **hay que elegir la forma de trabajar para no sufrir**. Él ya planta y deja que pase el caballo para facilitar el uso de la azada, esas cosas, ¿sabes? Tienes que buscar la manera de sufrir menos en la práctica. Entonces, **él dice que hay que encontrar una manera de no sufrir mucho y trabajar menos, y una forma sería llenar el lote de frutas**. Así, cuando llegue la época de las frutas, las vendes y listo, obtienes el dinero.⁸⁶¹ (Zenita, en grupo focal en Lapa)

⁸⁵⁹ Original: “E a questão da liberdade dos horários, isso é real. Você faz o seu horário. Tipo, hoje eu vou trabalhar, amanhã eu não quero e não vou, né? Mas só que também ele é exigente. Porque se você também não for... Você é o patrão, né? Você tem que saber que se você não for também, de repente você vai perder alguma coisa lá no mato, né?”.

⁸⁶⁰ Original: “Porque tem gente que quer ser orgânico, mas ele não quer entender como é que funciona a natureza. Aí fica penoso, claro que vai ficar muito mais penoso, né?”.

⁸⁶¹ Original: “Eu queria falar assim, Olívio sempre comenta lá... Que tem que escolher jeito de trabalhar pra não sofrer. Tipo, ele já planta e larga pra passar o cavalo pra facilitar a enxada, essas coisas assim, sabe... Você tem que procurar para sofrer menos na prática. Daí ele fala assim, que tem que procurar um jeito para não sofrer muito e trabalhar menos e um jeito seria encher o lote de fruta daí quando chegar a época de fruta você vende e pronto, daí fica o dinheiro”.

Porque estarás regenerando el suelo y, **una vez que el ambiente esté equilibrado, muchas tareas dejarán de ser necesarias.** He plantado plátanos, no necesitan atención constante... Vas allí, cosechas frutas, en lugar de desmalezar, adelgazas las ramas, haces podas, ¿verdad? Estoy alimentando el suelo, cosechando, generando ingresos.⁸⁶² (Camilo durante entrevista en Lapa)

Voy allí a poner abono en el maíz ya estoy abonando el higo y el frijol juntos. Entonces con lo mismo... Voy a limpiar, limpio los tres al mismo tiempo. **Si fuera a limpiar el frijol luego el maíz luego el trigo daría mucho más trabajo. Así que los consorcios tienen esa potencialidad de aumentar la productividad del trabajo.**⁸⁶³ (Camilo durante entrevista)

7.3. “No podemos estar luchando así contra la vida”⁸⁶⁴”

Un aspecto importante del trabajo en la agroecología en los territorios investigados se refiere a la *actitud frente al trabajo*. En otras palabras, sistematizo aquí reflexiones críticas construidas por los campesinos, que remiten a potenciales desviaciones o posturas contrahegemónicas respecto a los modos de subjetivación propios del *ego conquiro* (Dussel, 2008), donde la naturaleza cosificada se concibe como un material inerte *resistente* al trabajo humano (Marcuse, 1983), y el trabajo se reconoce — y se practica—, principalmente, como una actividad de *dominio* (Horkheimer y Adorno, 2006) sobre esta naturaleza cosificada. Retomo parte de la teoría:

El mundo exterior, en cuanto limitación del yo, es percibido pues como hostil *a priori*. Hay aquí una considerable diferencia con respecto a las concepciones más antiguas, según las cuales el ser humano forma parte de una «cadena de los seres» o de un cosmos graduado en el que cada cual recibe su posición a través de su participación en una esencia superior. Para Descartes, la *res*

⁸⁶² Original: “Porque você vai regenerar o solo e o solo a partir do momento que o ambiente está equilibrado ali vem muita coisa que você não precisa estar fazendo. Eu plantei a banana, ela não precisa estar toda hora ali... Vai lá, colhe fruta outra, ao invés de carpir, desbasta um tanto de galho, faça as podas, certo? Estou alimentando o solo, estou colhendo, estou tirando a renda”.

⁸⁶³ Original: “Eu vou ali botar adubo no milho eu já estou adubando o figo e o feijão junto. Então com a mesma... Eu vou limpar eu limpo os três da mesma vez. Se eu fosse limpar o feijão depois o milho depois o trigo daria muito mais trabalho. Então os consórcios eles tem essa potencializar aumentar a produtividade do trabalho”.

⁸⁶⁴ Comentario del campesino Guilherme en entrevista.

extensa ni siquiera existe o no posee, en el mejor de los casos, más que una dignidad ontológica muy restringida. (Jappe, 2019, p. 48-49)

De hecho, todo trabajo humano implica una interacción metabólica entre la humanidad y la naturaleza, incluyendo las interacciones entre los seres humanos (entre sí, y entre cada uno con su propio cuerpo). Sin embargo, el trabajo asalariado en la sociedad capitalista y colonial se caracteriza por la *alienación*⁸⁶⁵ de los trabajadores respecto al proceso de trabajo y a la naturaleza, incluso en lo que respecta a su propio cuerpo, como hemos visto. La *ilusión de individualidad* (Hernando, 2018) crea la percepción de separación y autonomía de cada sujeto en relación con la humanidad —la *interdependencia*—, lo que priva a los individuos de lo *relacional*, algo que solo se logra mediante un supuesto alejamiento de todo lo que ha sido asociado con el ámbito emocional. No obstante, este metabolismo entre seres humanos y entre seres humanos y no-humanos (naturaleza) nunca se deshace, ya que es la condición ontológica de la vida misma, y en ciertas actividades, su ocultamiento se vuelve más difícil.

Es evidente que el trabajo agrícola, históricamente, ha sido configurado por una interacción directa e inmediata con el entorno, lo que proporciona una mayor visibilidad de estas relaciones metabólicas entre naturaleza humana y no-humana. Sin embargo, como vimos, con la revolución verde, la racionalidad urbana e instrumental se extendió al campo, alienando a los campesinos de los procesos de interacción metabólica descritos. Esto se ha reforzado en los últimos años en Brasil con los procesos neoliberales, que han propagado en el ámbito rural la idea del "*empresario de sí mismo*", un proceso descrito anteriormente y ejemplificado en campañas mediáticas nacionales.

La agroecología, en el contexto investigado, se ha vinculado a un proceso de *visibilización* —aunque parcial— y, por lo tanto, de politización de la relación metabólica inescapable entre humanidad y naturaleza, que también afecta la propia relación entre seres humanos. El alcance social de este planteamiento agroecológico, es decir, la politización de las relaciones entre las personas trabajadoras, es discutido en los

⁸⁶⁵Bellamy Foster, al abordar la alienación respecto al trabajo en la obra de Marx, afirma que para este, el extrañamiento del trabajador o de la trabajadora se da en relación con cuatro aspectos fundamentales: "(1) el objeto de su trabajo, (2) el proceso del trabajo, (3) el ser humano como especie (es decir, la actividad transformadora y creativa que definía a los seres humanos como una especie dada), y (4) la mutua relación - aspectos que conjuntamente constituían el **concepto que Marx tenía de la alienación respecto al trabajo - era inseparable de la alienación en la que los seres humanos se encuentran en relación con su naturaleza interna tanto como con la externa**" (Bellamy Foster, 2004, p. 120).

ámbitos locales de trabajo, como hemos visto. Sin embargo, también es importante señalar que los procesos de transición agroecológica en los territorios investigados no son uniformes, pudiendo clasificarse en distintos "grados de transición" según cada experiencia, y cambian constantemente en el tiempo, avanzando y retrocediendo. Además, están impregnados de ambigüedades y contradicciones intrínsecas, comenzando por la propia contradicción fundamental entre los objetivos de la agroecología y su enfrentamiento con la lógica *ecocida/altericida* del capitalismo y colonialismo global.

La investigación reveló que, en los territorios, se asigna a la naturaleza un papel, al menos parcialmente, diferente del conferido por el paradigma moderno/colonial, incluso en muchas perspectivas críticas. En lugar del *dominio* sobre una masa amorfa, se realizan prácticas de *manejo* de distintos procesos naturales que se interrelacionan con el entramado de la vida local. Se ha observado que esta noción/práctica se profundiza a medida que avanza la transición para cada campesino, de modo que los más avanzados muestran esta visión y discurso de manera más evidente.

Parte de estas constataciones fueron expuestas anteriormente cuando tratamos del *lenguaje* y la *comunicación*, analizando cómo se realiza el (multi)diálogo de los campesinos con otros seres en cada territorio, y la *negatividad* involucrada (Han, 2014a) en las actividades de *observación* y *contemplación* necesarias para este diálogo. No obstante, considero importante retomar parte de este debate para sistematizar aportaciones que permiten destacar aspectos cualitativos importantes del trabajo en la agroecología. Esta actitud de “no-dominio”, que se materializa en la noción de inserción en los ciclos ecosistémicos —a diferencia de lo que ocurre en la agricultura convencional— ha sido evidenciada en aspectos sencillos, como la conexión y el respeto de los campesinos por las estaciones solares:

Creo que en invierno no se siembra tanto. En invierno es como ahora. Pero es solo pasto realmente. Y el huerto. Porque hay verduras que se dan en invierno y otras en verano. Entonces, es menos trabajo. Menos trabajo.⁸⁶⁶ (Ivonilde)

Otras reflexiones construidas por los campesinos entrevistados de manera individual y por los participantes de los grupos focales permiten mostrar otros aspectos

⁸⁶⁶ Original: “Eu acho que no inverno não planta tanto. No inverno é que nem agora. Mas é só pastagem mesmo. E a horta. Porque tem as verduras que dá no inverno e as que dá no verão. Daí é menos trabalho. Menos trabalho”.

concretos importantes de esta (inter)relación de “no-dominación” en el manejo agroecológico:

Entonces se escapó de control. Simplemente se salió de control. **La naturaleza no se puede controlar como uno quisiera. Me vuelvo loco y no la controlo.**⁸⁶⁷ (Célio durante entrevista)

Porque la naturaleza no depende tanto de estar encima de ella, manipulándola para que vaya de aquí para allá. Pero cuidar de ella, ¿verdad?⁸⁶⁸ (Benício durante entrevista)

Porque la agricultura siempre está teniendo que envenenar algo, secar otra cosa, matar otra. **No podemos estar luchando así contra la vida, tenemos que estar ahí facilitando para que lo que nos interesa pueda encontrar su lugar al sol.**⁸⁶⁹ (Guilherme durante entrevista)

Entonces, mucho de lo que tenemos que hacer en la agroecología es como **imitar a la naturaleza**. Por ejemplo, algunas plantas que a veces llamamos “maleza”, no son realmente maleza, ¿verdad? Pero sí pueden interferir con nuestras plantas. A veces, si vas allí y les das un golpe, matas nuestras plantas y ya está. **Entonces, no es necesario que, quizás, desmalecemos, sufrir.** Yo estoy en esa línea de pensamiento. **A veces está esa “maleza” ahí, compitiendo con la lechuga, esa plantita suave, esa con un poquito de color amarillo. Voy allí, arranco los más grandes, les doy un golpe y ya la lechuga puede crecer.** Luego, un poquito después, hay que volver allí. Pero entonces, **no necesito limpiar todo de matojo en matojo. Voy arrancando los más grandes y voy dejando los más pequeños.**⁸⁷⁰ (Elisete)

⁸⁶⁷ Original: “Então ele fugiu do controle. Só que fugiu do controle, A natureza não tem como você querer controlar. Eu entro em parafuso e não controlo”.

⁸⁶⁸ Original: “Porque a natureza não depende de tanto ficar em cima dela, mexer para ela ir pra cá e pra lá. Mas cuidar, né?”

⁸⁶⁹ Original: “Porque a agricultura ela está sempre tendo que envenenar alguma coisa dessecar outra matar e a gente não pode estar lutando assim contra a vida a gente tem que estar ali facilitando para o que é do nosso interesse consiga o seu lugar ao sol”.

⁸⁷⁰ Original: “Então, muita coisa que a gente tem que fazer na agroecologia é meio que imitar a natureza. Tipo, por exemplo, alguns matos que às vezes a gente chama de praga, eles não são praga, né? Mas eles atrapalham a nossa planta. Mas às vezes se você vai lá e dá uma amassada lá, mata a nossa planta e já vem. Então, não precisa você, talvez, carpir, sofrer. Eu sou dessas ideias. Às vezes tem aquele mato lá, tá competindo a alface, aquele matinho mole, aquele da corzinha amarela. Eu vou lá e arranco os maiores, dou uma amassada e a alface já dá pra crescer. Daí, de um pouco, tem que voltar lá. Mas daí eu não preciso limpar tudo de patinho em patinho. Eu vou arrancando os maiores e vou deixando os mais pequenos”.

durante grupo focal en Lapa)

Los dos últimos extractos muestran paradigmáticamente cómo esta (inter)relación característica del cultivo agroecológico se aleja —objetiva y subjetivamente— del *altericidio* como característica fundamental de la agricultura convencional y de todo modo de vida fundado en la *plantation* colonial, es decir, en la *colonialidad* que produce subjetividades bajo el patrón del *ego conquiro*. Aquí no se busca el exterminio de una “maleza”, sino que se aprende a convivir con especies otras, en una convivencia/cooperación que tiende incluso a generar efectos productivos. Por supuesto, esto no se ha verificado en todas las prácticas, y el nivel de conciencia varía de campesino a campesino, lo que resulta en la adopción de prácticas muy diversas según el agricultor. Sin embargo, se percibe que este es el discurso orientador, adoptado ampliamente como modelo, y por lo tanto, se le ha tratado como “paradigmático”. Los extractos siguientes abordan el encuentro, por ejemplo, con la “noción andina de trabajo” como la de “criar la vida del mundo” (Giraldo, 2014, p. 167). Para el autor:

Hacer Agri-Cultura exige un cuidadoso entendimiento de la fertilidad de la tierra, las interrelaciones naturales necesarias para la siembra y cosecha, y de los ciclos de vida de los animales que habitan en el cultivo. **La Agri-Cultura no es dominación, manipulación, o sojuzgamiento; es, en cambio, diálogo, adecuación y congruencia entre la siembra y cría de animales con el ser de la naturaleza.** (Giraldo, 2013, p. 101)

En este paradigma, la extracción y explotación de la naturaleza amorfa e inerte es reemplazada metodológicamente por la *biomímesis*⁸⁷¹ (“imitar a la naturaleza”, en palabras de la campesina Elisete):

Segundo a teoria mimética, como já vimos, o sujeito não pode escolher entre ter ou não ter modelos. A escolha se faz entre os tipos de modelos. Existem modelos cuja imitação leva à rivalidade (mediação dupla) e outros modelos cuja imitação leva a uma relação mais pacífica, virtuosa e reconciliada do sujeito com o mundo. Ao nosso ver é o caso da imitação na agroecologia⁸⁷².

⁸⁷¹ Una serie de pensadores e investigadores, entre ellos Riechmann (2012), proponen la adecuación del metabolismo industrial planetario a criterios biomiméticos como fundamento elemental de las transiciones ecosociales necesarias en el “siglo de la gran prueba”.

⁸⁷² Un ejemplo práctico, por mi vivenciado durante una vivencia práctica en Lapa, fue la plantación de plántulas de árboles con la técnica de formación de “nidos”: A práxis agroflorestal é um contínuo aprendizado com a natureza. A sabedoria manifesta na natureza é infinita e as formas que ela adota são

Por isso, ela assume uma dimensão existencial que permite os sujeitos sentirem uma plenitude, uma realização pessoal e existencial **[Según la teoría mimética, como hemos visto, el sujeto no puede elegir entre tener o no tener modelos. La elección se hace entre tipos de modelos. Hay modelos cuya imitación conduce a la rivalidad (mediación dual) y otros modelos cuya imitación lleva a una relación más pacífica, virtuosa y reconciliada del sujeto con el mundo. En nuestra opinión, este es el caso de la imitación en la agroecología. Por lo tanto, asume una dimensión existencial que permite a los sujetos experimentar plenitud, realización personal y existencial]** (Aubin, 2017, p. 290)

Por otro lado, el dominio del *ego conquiro* es sustituido por la *co-laboración* entre los *co-productores/co-laboradores*⁸⁷³ humanos y no-humanos. La “naturaleza pasiva” es así transformada en el imaginario social agroecológico, de materia inanimada a agente que participa del proceso histórico e incluso *trabaja*, resignificando así el propio concepto moderno de trabajo (lo que será explorado más adelante). Algunos campesinos incluyen expresamente a los seres no-humanos entre los agentes del trabajo, en una definición que se aproxima de las consideraciones de Haraway (2008); Mies y

sempre muito importantes. Os animais fazem ninhos para proteger seus filhotes. Eles nos ensinam que a forma que moldamos a matéria orgânica ao aplicá-la nos canteiros é importante. O ideal é colocar a matéria orgânica sempre mais alta nas margens dos canteiros do que no seu centro, tornando os canteiros ninhos adequados à criação das jovens mudas. Se temos canteiros um do lado do outro, para formar ninhos, devemos colocar uma camada de matéria orgânica mais alta no espaço entre os canteiros, do que nos próprios canteiros. A forma de ninho traz a água das chuvas e os nutrientes nela dissolvidos para dentro dos canteiros e não para fora deles e protege as mudas e o solo dos canteiros dos ventos ressecantes **[La práctica agroforestal es un aprendizaje continuo con la naturaleza. La sabiduría manifestada en la naturaleza es infinita y las formas que adopta son siempre muy importantes. Los animales construyen nidos para proteger a sus crías. Ellos nos enseñan que la forma en que moldeamos la materia orgánica al aplicarla en los bancales es crucial. Lo ideal es colocar la materia orgánica más alta siempre en los bordes de los bancales que en el centro, creando así bancales que sean nidos adecuados para el cultivo de jóvenes plantas. Si tenemos bancales contiguos, para formar nidos debemos colocar una capa de materia orgánica más alta en el espacio entre los bancales que en los propios bancales. La forma de nido dirige el agua de lluvia y los nutrientes disueltos en ella hacia dentro de los bancales y no hacia afuera, protegiendo así a las plántulas y al suelo de los bancales de los vientos secantes]** (Corrêa Neto et al., 2016, p. 98).

⁸⁷³ “In the agroecological paradigm of knowledge, and in organic farming, food is the web of life. **Humans are part of this web, as cocreators and coproducers**, as well as eaters. When we save seed and replant it, we become part of the cycle of life. When we return organic matter to the soil, we are feeding the soil organisms. **Working according to nature’s laws is participating in nature’s processes of creation and production.** This is the basis of sustainability of food and agricultural systems. An agroecological knowledge system feeds the world, not a violent, reductionist paradigm of agriculture” (Shiva, 2016, p. 31).

Shiva (2022)⁸⁷⁴; Moore, (2020)⁸⁷⁵; Lanka et al. (2017)⁸⁷⁶; Kopenawa y Albert (2015)⁸⁷⁷; y Corrêa Neto et al. (2016)⁸⁷⁸. Este entendimiento aparece en el análisis del campesino Guilherme:

Entonces te darás cuenta de que hay árboles uno al lado del otro porque cada uno ejerce un trabajo. Si necesitas leña y cortas un árbol sin darte cuenta, luego tendrás que **asumir el trabajo que ese árbol realizaba** junto con esa planta. Si matas a una abeja que está allí polinizando, después no obtendrás frutos porque no habrá polinización. **Entonces, necesitas reconocer ese trabajo, favorecer para que la abeja siga trabajando. Ese es tu trabajo.** Así es como el ciclo cobra sentido en la vida. **Cuando competimos con los demás, sofocamos el trabajo del otro y no prestamos atención a nuestro propio trabajo.** Entonces, todo se convierte en una búsqueda de ingresos, en perseguir un número que, para mí, es algo que aprendemos en la escuela. La escuela nos enseña a hacer cosas sin sentido durante un tiempo determinado para obtener un valor, que primero se refleja en las notas del boletín y luego en términos de dinero. Acumular ese valor al

⁸⁷⁴ Las autoras muestran como el trabajo de la naturaleza y el trabajo de las mujeres son borrados bajo una misma lógica colonial y patriarcal capitalista: “There is no clear line between nature and human labour expended on the cultivated seed and nature and the human offspring. What the industrializing vision sees as nature is other people's social labour that it wants to denigrate by defining it as non-labour, as biology and nature, and defining both nature and women's work as passive” (Mies y Shiva, 2022, p. 25-26).

⁸⁷⁵ El autor trabaja desde una perspectiva marxista heterodoxa: “El «trabajo de la naturaleza» **no remunerado** —en el corto plazo de la agricultura, del tiempo intergeneracional de la crianza de la infancia, el tiempo geológico de la creación de los combustibles fósiles— **es la base sobre la que se desarrolla el «trabajo del capital» remunerado. Ambos elementos están plasmados en la ley del valor**” (Moore, 2020, p. 127).

⁸⁷⁶ Los autores utilizan la noción de “fuerza de trabajo de la naturaleza” dentro del campo de la *teoría del valor*: “By implementing the agroforestry project on their farms, the farmers are able to **utilise the labour of nature** and thereby save money from not having to purchase expensive chemical fertilisers, while also improving the soil ecology. (...) This shows the role that these techniques play in **activating the biodiversity** that is present in the soil, creating the appropriate conditions for it to **provide ecosystem services and fully utilise the labour provided by nature to fulfil the emancipatory potential of bringing together a community of subaltern indigenous farmers**” (Lanka et al., 2017, p. 1603).

⁸⁷⁷ Kopenawa en distintas ocasiones afirma que los animales y los espíritus (*xapiri*) **trabajan**: “As abelhas são muito inteligentes e trabalham sem descanso nas flores que vão procurar longe, de árvore em árvore, para fabricar seus méis. É por isso que eles são tão saborosos e que nós, tanto crianças quanto adultos, os apreciamos tanto” [**Las abejas son muy inteligentes y trabajan sin descanso en las flores que buscan lejos, de árbol en árbol, para fabricar su miel. Es por eso que son tan sabrosas y que tanto los niños como los adultos las apreciamos tanto**] (Kopenawa y Albert, 2015, p. 402.403); “Os *xapiri* também trabalham sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos” [**Los *xapiri* también trabajan sin descanso para evitar que la selva regrese al caos**] (Kopenawa y Albert, 2015, p. 197).

⁸⁷⁸ Los autores hablan expresamente del *trabajo* de los seres vivos y del trabajo del “Organismo Tierra” en la agroforestería en el asentamiento Contestado y otros.

final del año nos posiciona como ganadores.⁸⁷⁹ (Guilherme durante grupo focal en Curitiba)

Guilherme pudo sintetizar aspectos muy importantes de lo que discutimos aquí, permitiendo una visión amplia del conjunto moderno/colonial, que alcanza incluso el disciplinamiento de las personas —la *colonialidad del saber* y del *ser*— que produce seres humanos fundamentados en la idea de competencia, lo que termina por “sofocar” y no reconocer el trabajo de los otros, incluidos los seres no-humanos. Esta visión es compartida por otros campesinos, pero la técnica específica de la agroforestería, practicada por Guilherme en su parcela, se ha relacionado más directamente con esta profundización de la crítica analítica, en la medida en que plantea que los campesinos deben proporcionar las condiciones óptimas para que la propia naturaleza no-humana produzca de forma integrada⁸⁸⁰. En este sentido, Corrêa Neto et al. (2016), al tratar de la agroforestería en asentamientos rurales de Brasil, citan extractos de entrevistas con otros campesinos que, de manera similar, utilizan la noción del *trabajo de la naturaleza*. Véase, por ejemplo, lo que dijo el campesino Sezefredo, practicante de la agroforestería en un asentamiento en el estado de São Paulo:

É uma roça multiplicadora, em sistema da vida... Que chama a vida da natureza pra perto da gente... Os passarinhos e até alguns bichinhos pra perto da gente. Isto anima muito a gente. Eu digo isto, multiplicadora, porque a mãe natureza não pára de trabalhar hora nenhuma. E com este trabalho, a gente aproveita o serviço que ela faz para nós **[Es un campo multiplicador, en el sistema de la vida... Que acerca la vida de la naturaleza a nosotros... Los pájaros e incluso algunos animalitos cerca de nosotros. Esto realmente nos anima. Digo multiplicador porque la madre naturaleza nunca deja de**

⁸⁷⁹ Original: “Aí tu vai perceber que tem uma árvore do lado da outra porque ela exerce um trabalho. E se tu precisar de lenha, tu cortar aquela árvore, e não se der conta disso, depois tu vai passar o trabalho que aquela árvore resolvia tendo com aquela planta. Se tu matar a abelha, que está lá polinizando, depois tu não vai dar fruto, porque não vai polinizar. Aí tu precisa reconhecer esse trabalho, favorecer para que a abelha trabalhe. E esse é o teu trabalho. E aí o ciclo vai fazendo sentido na vida. Quando a gente está competindo com o outro, a gente vai sufocando o trabalho do outro, não presta atenção no nosso trabalho. E aí tudo vira renda, vira só uma busca de um número que, que para mim a gente aprende na escola. A escola nos ensina a fazer coisas sem sentido por um tempo determinado para receber um valor, que é dado primeiro na nota do boletim, depois na nota do dinheiro. E aí tu acumular aquele valor no fim do ano te coloca como um vencedor”.

⁸⁸⁰ “É fundamental seguir uma rota que garanta que, cada dia mais, os trabalhos sejam realizados pela própria vida do Organismo Lavoura e pelo discernimento dos seres humanos” **[Es fundamental seguir una ruta que garantice que cada día más, los trabajos sean realizados por la propia vida del Organismo Lavoura y por el discernimiento de los seres humanos]** Corrêa Neto et al. (2016, p. 92).

trabajar en ningún momento. Y con este trabajo, aprovechamos el servicio que ella nos brinda] (Corrêa Neto et al., 2016, p. 22)

En este sentido, también es importante señalar que el análisis del campesino Guilherme coincide con la definición que elabora Giraldo sobre el “cuidadoso entendimiento de la fertilidad de la tierra” (Giraldo, 2013, p. 101). Podemos interpretar que aquí se asume una *erotización* del mundo, donde el otro amorfo e inerte (la naturaleza) adquiere vida, agencia y ahora vuelve a *trabajar*. La *fertilidad* de la tierra, sin embargo, no es pasiva ni puede encuadrarse dentro del dualismo binario activo/pasivo. Al contrario, para que la fertilidad exista es necesario Eros, que siempre se configura en la relación y nunca en el *altericidio*. La naturaleza no-humana abandona, en alguna medida, su disfraz pasivo moderno/colonial. Estas nociones compartidas entre los campesinos y los autores citados, en última instancia, intervienen de forma *decolonial* al descartar el binarismo moderno, y representan una importante estrategia de *resistencia cultural*, aproximándose así a algunas cosmovisiones *animistas* de los pueblos originarios de Abya Yala, entre ellos el pueblo *yanomami*:

Os brancos não se perguntam de onde vem o valor de fertilidade da floresta. Nós o chamamos *ně rope*. Devem pensar que as plantas crescem sozinhas, à toa. Ou então acham mesmo que são tão grandes trabalhadores que poderiam fazê-las crescer apenas com o próprio esforço! Enquanto isso, chegam a nos chamar de preguiçosos, porque não destruimos tantas árvores quanto eles! Essas palavras ruins me deixam com raiva. Não somos nem um pouco preguiçosos! As imagens da saúva *koyo* e do lagarto *waima aka* moram dentro de nós e sabemos trabalhar sem descanso em nossas roças, debaixo do sol. Mas não fazemos isso do mesmo modo que os brancos. Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que desbastá-la sem medida só vai matá-la” **[Los blancos no se preguntan de dónde viene el valor de fertilidad de la selva. Nosotros lo llamamos *ně rope*. Deben pensar que las plantas crecen solas, sin razón. ¡O quizás realmente creen que son tan grandes trabajadores que podrían hacerlas crecer solo con su propio esfuerzo! Mientras tanto, incluso nos llaman perezosos porque no destruimos tantos árboles como ellos. Estas palabras malas me enfurecen. ¡No somos para nada perezosos! Las imágenes de la saúva *koyo* y del lagarto *waima aka* viven dentro de nosotros y sabemos trabajar sin descanso en nuestros cultivos, bajo el sol. Pero no lo hacemos de la misma manera que los blancos. Nos**

preocupamos por la selva y creemos que desforestarla sin medida solo va a matarla] (Kopenawa y Albert, 2015, p. 468-469)

7.4. “Pero lo que hice es lo que más me gusta hacer”

En este apartado, sistematizo algunos de las aportaciones de la investigación respecto al tema específico de la *satisfacción en el trabajo*. Analizaremos los aportes construidos junto a los campesinos en la investigación de campo principalmente a partir de tres aspectos fundamentales: el *sentimiento de pertenencia*; la *autonomía* y (no) *alienación del trabajo*; y el *sentimiento ético de contribución al bien colectivo*. Se puede adelantar que, tal y como se ha observado, las características del trabajo agroecológico citadas por Timmermann y Félix (2015); Mzoughi (2014); Bottazzi et al. (2020); y Dupré et al. (2017)⁸⁸¹ han sido asociadas a un aumento de la *satisfacción laboral*, confiriendo sentido al trabajo de los campesinos.

En el trabajo de campo, he entrado en contacto con una realidad que guarda cierta similitud con la descrita por Santiago Muíño (2015) en relación con la agroecología cubana, especialmente entre aquellos campesinos que se encontraban más avanzados en las transiciones y que militaban más activamente a favor de la práctica, reconociendo la agroecología como un *modo de vida* (no fundado en la *colonialidad*) y no solo como una matriz tecnológica:

Existen en Cuba, no obstante, patrones de vida buena sostenibles y con cierto arraigo cultural. Están presentes especialmente en el ámbito de la agroecología. **Las historias de vida de los pioneros agroecológicos cubanos están marcadas por un profundo enamoramiento: no solo de su trabajo;** también otra forma de entender la felicidad que ha sido, para ellas y para ellos, un parteaguas biográfico. (...) Desde el año 2008, como consecuencia del fomento de la entrega de tierras, la prensa cubana está llena de **testimonios de familias que han retornado al campo y nuevos guajiros fascinados con diversas prácticas de agricultura ecológica.** También la literatura

⁸⁸¹ Ver apartado “Aspectos socioeconómicos y laborales de la agroecología” para retomar el debate.

agroecológica **abunda en relatos sobre metamorfosis biográficas.**⁸⁸²
(Santiago Muiño, 2015, p. 763)

Ningún campesino entrevistado expresó en las entrevistas ni en los grupos focales su deseo de cambiar de profesión o de vivir en la ciudad, a pesar de todas las dificultades descritas por ellos mismos. Es importante (re)contextualizar esto recordando que tratamos aquí con campesinos que lucharon durante años por el acceso a la tierra, viviendo con sus familias en campamentos improvisados y precarios, en un país donde las estadísticas sobre la prevalencia del hambre en las zonas rurales son alarmantes, como ya hemos visto. Sin embargo, además de la posibilidad de garantizar la propia seguridad alimentaria y una renta básica para sus familias (lo cual, en el contexto brasileño, puede ser significativo), en los territorios investigados se presentan otros elementos inherentes a la *satisfacción laboral*, mencionados por los autores de la sociología del trabajo citados anteriormente.

En cuanto al *sentimiento de pertenencia*, se observa, a partir de los discursos de los campesinos vinculados a prácticas laborales concretas, que la posibilidad misma de que emerja este *sentipensar* parte de la *actitud* hacia el trabajo descrita en el apartado anterior, es decir, la *actitud* de interrelación en lugar de una actitud de *dominio* fundada en la *colonialidad del ser*. Esta misma actitud también se relaciona con el *habitar*, o el *habitar no-colonial* (Ferdinand, 2022), descrito en el capítulo anterior, ya que, por supuesto, el habitar y el pertenecer son conceptos que en gran medida se confunden. En el capítulo dedicado al *habitar*, presenté los debates sobre este tema y, en

⁸⁸² Algunos relatos recogidos por Santiago Muiño son semejantes a los que recogí en el campo: “**Con la permacultura yo creo que yo me encontré a mí misma**, sentí que podía ser útil. **La tierra te desgasta un poco, pero te da mucho placer, también felicidad.** No hay cosa que más me guste que levantarme por la mañana y ver que las matas dan flores, que hay frutos, que puedes conversar con las plantas, es como si descubrieras tu esencia. Yo estuve muy separada de la tierra, y descubrirla, eso es como volver a nacer, es muy bonito (Carla, pionera agroecológica y antigua ingeniera petrolera, entrevista). Yo no sabía nada de permacultura. Y cambió mi concepto de las cosas. Lo primero que me sorprendió fue cuidar la naturaleza. Yo antes a todos los desechos del jardín les metía candela. El agua lo mismo podía echar agua por el tragante y la planta necesitada. **En la permacultura todas las cosas son necesarias, ya uno se da cuenta de las cosas que son buenas y cosas que son malas.** Me sorprendió que se hacen las cosas con cultura. No es como tradicionalmente la agricultura, que son los canteros largos que se pierden por allá y solo es lechuga, lechuga, lechuga... En la permacultura me sorprendió que siempre tienes alimento (Sánchez, permacultor habanero, entrevista). Fue algo muy bonito, éramos como una guerrilla, un pequeño grupo de compañeros donde todos hacíamos todo (...) **Vivía muy entusiasmado con el trabajo**, con el sueño de hacer realidad la Agricultura Urbana (Mario García, productor de organopónico, refiriéndose al inicio del movimiento de los organopónicos) (Santiago Muiño, 2015, p. 764). Sosa et al., (2010, p. 67) constató lo mismo: “En nuestros recorridos y entrevistas **encontramos a muchas personas fascinadas – y hasta obsesionadas – con la agroecología.** Varios jóvenes, muchachas y muchachos, dijeron haberse quedado en el campo **por lo interesante y creativo que resulta su trabajo ahí**”.

particular, analicé cómo la agroecología puede actuar como un medio para (re)habitar y (re)aterrizar⁸⁸³ – los territorios, por lo que no retomaré los aspectos ya analizados. Lo que sistematizo aquí es cómo este *habitar* y *pertenecer* pueden estar asociados a un sentimiento de *satisfacción en el trabajo*, que en última instancia se fundamenta en la propia *erotización* del mundo cosificado y dominado.

Mies y Shiva (2022) defienden, en este sentido, que la creciente y aparente obsesión de las civilizaciones industriales con el acto sexual es una consecuencia directa de la alienación de los seres humanos respecto a la naturaleza no-humana, y más específicamente, de la falta de una interacción sensual con la naturaleza no-humana en la vida laboral cotidiana. El acto sexual se convierte, para las autoras, en un refugio fuera de la vida cotidiana, y la sexualidad se supone que es el “otro” total del trabajo: “sexuality should not interfere with work, should be strictly separated from the work life. Sexuality is the 'transcendence' of work. The 'heaven' after the 'valley of tears and sweat' of work. The real essence of leisure” (Mies y Shiva, 2022, p. 137). La realización de la sexualidad, a diferencia del mero *dominio* altericida colonial/capitalista que caracteriza la actitud hegemónica frente al trabajo moderno⁸⁸⁴, se basa en Eros, en el encuentro con el Otro (la Otra), que, en último grado, es la propia naturaleza apartada de la cultura. Por esta razón, la búsqueda íntima de esta *interrelación* persiste, aunque de manera poco consciente o coherente, e incluso de forma paradójica, en aquellas subjetividades neoliberales más individualistas, como plantean Mies y Shiva. Estas conclusiones parecen situar las ideas de Hernando (2018) sobre la *interdependencia* ontológica de los seres humanos en el marco más amplio de la *ecodependencia* en relación con toda la vida en el planeta:

What, then, is actually happening here? People who celebrate their own civilization and the subjection and control of Nature choose to spend their leisure time far away from these beautiful, modern cities. Why? Why this

⁸⁸³ Byung-Chul Han, que tan bien analiza la contemporánea *agonía del Eros* (2014), también describe la dicha del retorno a la tierra que, a menudo, le ha “asombrado por su extrañeza, su alteridad, su vida propia” (Han, 2019, p. 80) en “Loa a la tierra” (Han, 2019): “Desde que trabajo en el jardín me acompaña una extraña sensación, una sensación que antes no conocía y que también siento corporalmente con mucha fuerza. Es una sensación de la tierra, que me hace dichoso. Quizá la tierra sea un sinónimo de la dicha que hoy se aleja cada vez más de nosotros. Regresar a la tierra significa, por tanto, regresar a la dicha. La tierra es fuente de dicha. Hoy la abandonamos, sobre todo como consecuencia de la digitalización del mundo. Ya no recibimos esa fuerza vivificante de la tierra que nos hace dichosos. La tierra es reducida al tamaño de una pantalla de ordenador” (Han, 2019, p. 34).

⁸⁸⁴ El trabajo moderno capitalista asalariado, como ya se expuso anteriormente, se caracteriza por la *desexualización* del cuerpo, aunque esta nunca ocurre por completo y varía en grados según cada ocupación específica (Marcuse, 1983).

nostalgia, this seeking for untouched Nature? Can it be that white civilization, this apogee of modernity, has ultimately turned out to be 'a painted desert'? **This urban civilization obviously does not make for happiness. Rather it engenders deep feelings of malaise, even of despair and poverty in the midst of plenty.** And it seems that as more and more commodities are heaped on the supermarkets' shelves the deeper the despair and an inarticulate desire for some absent **basic element essential for a sense of fulfilment. People are not happy (...)** **The same can be said of the nostalgia for things rural. (...)** Like the external colonies, the land, where food for the urban population is grown, is not only ruthlessly exploited and destroyed by industrialized agriculture, it is also devalued as backward and unprofitable, like a colony. But paradoxically, this land is also the object of urban longing. (Mies y Shiva, 2022, p. 133)

Es principalmente a través de este aspecto ontológico, planteado por las autoras, que resulta oportuno vincular el mayor grado de *satisfacción en el trabajo* relatado por los campesinos entrevistados. La realización práctica, consciente y sensual, en su propio trabajo cotidiano y rutinario⁸⁸⁵, de los deseos de “satisfacción de las necesidades de arraigo y 'pertenencia', de calidez, maternidad, libertad y aventura” (Mies y Shiva, 2022, p. 143), está directamente vinculada a la (eco)interrelación con la *otredad*:

Ya sabes que he viajado mucho. He cambiado de ciudad en ciudad muchas veces. Pero es como le dije a mi marido sobre este lugar. **Aquí es vida eterna. La calidad de vida. La vida que llevo hoy es algo que no tiene precio.** No tiene precio. Soy feliz. **¿Sabes quién es una persona feliz y realizada? Soy yo.** Y además, voy a traer a todos mis nietos aquí cerca de mí. (...) Aquí, si me canso, me siento, pero trabajando como empleada no. Hay horario y se

⁸⁸⁵ Esta relación se diferencia de lo que sucede incluso con la clase obrera asalariada de los países centrales, que intenta realizar este deseo de retorno a través del turismo rural. En este caso, con la mercantilización capitalista del proceso, el “deseo de retorno” acaba sirviendo a la propia destrucción *altericida* de aquello que ha sido anhelado: “Within the existing industrial and patriarchal-capitalist society the satisfaction of these desires and needs for wholeness, interdependence, is not typically sought in a renaissance of earlier subsistence relations; instead people hope to satisfy them via the commodity market. Fulfilment of the desire for wild nature is satisfied not by working on the land but by adventure tourism (...). Their relationship to the land, as to distant, exotic countries is not a productive one. Instead they use up and consume this wild nature or the land as a commodity, and having consumed it they leave only a heap of waste, as they do when they consume other goods. Therefore the result of this yearning, which they hope to satisfy through consumptionist tourism, is: *They destroy what they yearn for* (Mies y Shiva, 2022, p. 133- 143).

debe cumplir. **Es mejor para el cuerpo.** Toda la vida. **Es como aquí. ¡La vegetación que ves aquí, ahí! ¡Es aire puro!**⁸⁸⁶ (Ivonilde)

Cuando haces lo que te gusta, **parece que ni siquiera es trabajo**, ¿verdad? Lo haces con amor.⁸⁸⁷ (Joaquina)

Él está allí con la máquina, hay gente que pasa un mes dentro de una máquina, solo él y la máquina y nadie más, ¿verdad? Entonces, **no tiene contacto ni siquiera con la tierrita, ¿verdad? Está allí, solo él, solo él. Pierde un poco la perspectiva de las cosas, ¿verdad?** Pierde. Aunque su propia familia esté con él.⁸⁸⁸ (Alberto)

No tengo lo qué decir que me entristezca. Pero lo que hice es lo que más me gusta hacer. Lo hice y no me arrepiento de lo que hice en el trabajo allá arriba en un pedazo de tierra. Conquisté... De cuidar de lo que está todo degradado. Cuidar. Y hoy ver lo que está ahí. **Puede ser que en la agricultura haya dificultades... Hoy en día, si se mira, ¿verdad? Pero así es la vida...**⁸⁸⁹ (Benício)

La *satisfacción laboral*, en segundo lugar, está asociada en las transiciones agroecológicas a una reapropiación de la *autoregulación* del proceso productivo y laboral por parte de los campesinos, conquistando así mayor *autonomía* para definir los modos en que manejan sus propios cuerpos y el territorio. Es cierto que el deseo de *autonomía* por parte de los trabajadores ha sido descrito en la literatura sociológica como un componente fundamental en la transformación social del trabajo verificada en el reciente proceso de *uberización*, que los lleva, paradójicamente, a una mayor sujeción y dependencia. Sin embargo, en este contexto, la *autonomía* tiene sentidos distintos, que comienza por el acceso y la relación directa con la tierra, y por la capacidad de

⁸⁸⁶ Original: “Tu sabe que eu viajei muito. Troquei muito cidade em cidade. Mas é que nem eu disse pro meu marido sobre aqui. É vida eterna. A qualidade é vida. A vida que eu levo hoje é uma coisa que não tem preço. Não tem. Sou feliz. Sabe quem é uma pessoa feliz, realizada? Sou eu. E ainda vou trazer meus netos todos aí perto de mim. (...) Aqui se eu cansar eu sento e trabalhando de empregada não. É horário e tem que ser batido. É mais saudável pro corpo. Toda a vida. É que nem aqui. O mato que tu vê aqui, ó. É ar puro!”.

⁸⁸⁷ Original: “Quando você faz o que você gosta parece que nem é trabalho, né? Você faz com amor”.

⁸⁸⁸ Original: “Ele está lá com a máquina, tem gente que fica numa máquina, um mês dentro da máquina, só ele e a máquina e mais ninguém, né? Então, ele não tem nem contato com a terrazinha, né? Está ali, só ele, só ele. Perde um pouco o horizonte das coisas, né? Perde”.

⁸⁸⁹ Original: “Eu não tenho o que dizer que me entristece. Mas aquilo que eu fiz é o que eu mais gosto de fazer. Fiz e não me arrependo daquilo que eu fiz no trabalho aí em cima de um pedaço de chão. Conquistei... De cuidar do que está todo degradado. De cuidar. E hoje ver o que está aí. Pode ser que na agricultura tenha dificuldade.... Hoje se for ver aí, né? Mas é a vida...”.

subsistencia autónoma en el territorio. En última instancia, se trata de una “reducción” de la *alienación del trabajo*⁸⁹⁰, anticipando, “aunque dentro de los límites materiales posibles y que deberán ser superados en el futuro”, “la condición de trabajo no alienado, considerando que el campesino agroecológico debe ser un productor-experimentador”, pues “lleva consigo esta semilla cargada de significado de coevolución socioambiental” (Monerat, 2015, p. 222). Es lo que señalaron los campesinos en transición agroecológica entrevistados en los territorios investigados:

Esto aquí lo produzco yo, ¿verdad? Yo lo produzco. Yo decido. **Tal vez allá, trabajando como cocinera, podría ganar un poco más financieramente. Pero no sería tan gratificante, ¿verdad?** Aquí no, aquí produzco con amor, con cariño. **La satisfacción es mucho mayor.** Sí, la satisfacción es mayor.⁸⁹¹ (Ivonilde)

Principalmente cuando tienes contacto con el consumidor. Es más placentero. Llegar allí y **contar lo que hiciste**, sabiendo que compartirás con la persona que consumirá tu producto. **Y si a la persona le gusta lo que haces, creo que es gratificante.**⁸⁹² (Bárbara)

Esta característica del trabajo campesino en la agroecología de la región permite un mayor uso de la *creatividad*, incluso en la comercialización de los productos. La posibilidad de emplear la creatividad, que suele ser descrita como un aspecto importante de la *satisfacción en el trabajo*⁸⁹³, fue afirmada y ejemplificada por los campesinos en las entrevistas, quienes la reconocían como una fuente de placer. Cuando

⁸⁹⁰ “De lo que se deduce que **la alienación es, al mismo tiempo, el extrañamiento de la humanidad respecto a su propia actividad laboral y a su papel activo en el proceso de transformación de la naturaleza**. Esa alienación, según Marx, ‘enajena al hombre de su propio cuerpo, de la naturaleza tal como existe fuera de él, de su esencia espiritual, y de su esencia humana’. Por otra parte, se trata siempre de un extrañamiento social: ‘toda autoalienación del hombre respecto a sí mismo y a la naturaleza se manifiesta en la relación que establece entre otros hombres y él mismo, y con la naturaleza’” (Bellamy Foster, 2004, p. 121).

⁸⁹¹ Original: “Isso aqui sou eu que produzo, né. Eu que produzo. Eu que mando. Talvez lá, né, trabalhando lá de cozinha lá, que até daria um pouco mais, né, financeiramente. Mas de prazer não, né? E aqui não, aqui eu produzo com amor, com carinho. A satisfação é muito maior. É, a satisfação é maior”.

⁸⁹² Original: “Principalmente quando você tem o contato com o consumidor. É mais prazeroso. Você chegar ali e contar o que você fez, sabendo que você vai compartilhar com a pessoa que vai consumir o teu produto. E se a pessoa gosta do que ela faz, acho que é prazeroso”.

⁸⁹³ Por ejemplo, Sosa et al. (2010). Esto es importante porque “the modern lifestyle leaves little to people's own creativity and work, everything is preplanned and organized, there are no more adventures. We are entertained, animated, fed, stimulated by professional experts” (Mies y Shiva, 2022, p. 141).

les pregunté si sentían alguna presión para ser creativos, la totalidad de los entrevistados respondió que no:

Lo bueno es que aprendemos. Por ejemplo, aprendimos a hacer vinagre y enviamos nuestro vinagre a São Paulo para vender. Aprendimos cómo se hace. Si tienes la fruta aquí y se echa a perder, está fermentando... Por ejemplo, ganamos un litro de pulpa de mango y la olvidamos fuera de la nevera y fermentó. ¿Qué hacemos entonces? Vamos a probar haciendo vinagre. ¡Guau! **Y así fuimos probando con el tiempo... Vamos a crear nuestro eslogan y hacer un vinagre aromático.**⁸⁹⁴ (Débora)

Entonces, creo que **para nosotros no es una presión, es algo fluido.** La presión no viene por la cantidad de productos que creamos, sino todo lo contrario. **Nos gustaría innovar mucho más y producir mucho más contenido** enseñando a las personas a hacer estos productos, a cultivar y todo lo demás. Pero no tenemos tiempo porque necesitamos producir una cantidad más elevada para obtener el mínimo retorno suficiente.⁸⁹⁵ (Guilherme)

Creo que en la agroecología automáticamente te vuelves creativo. Siempre estás probando algo nuevo. Quieres un producto nuevo... Quieres algo diferente... Experimentas con un producto, pruebas con otro... Creo que eso es automático en los seres humanos. Cuando son conscientes, quieren algo nuevo; si no pueden lograrlo solos, van al grupo, y el grupo lo logra. De hecho, ahora estamos en un grupo para establecer una agroindustria de

⁸⁹⁴ Original: “O bom é a gente aprender. Por exemplo, a gente aprendeu a fazer vinagre e o nosso vinagre a gente mandou para São Paulo para vender. A gente aprendeu como é que a gente faz. Está com a fruta aqui a fruta estragou, está fermentando... Por exemplo, a gente ganhou um litro da polpa da manga a gente esqueceu fora da geladeira e fermentou, o que a gente vai fazer? Vamos testar fazendo vinagre. Nossa! E daí foi testando futuramente... A gente vai criar aí o nosso slogan e fazer um vinagre aromático”.

⁸⁹⁵ Original: “Então eu acho que para a gente não é uma pressão não, é uma coisa fluida a pressão vem não pela quantidade de produto a se criar bem pelo contrário, a gente gostaria de inovar muito mais e de produzir muito mais conteúdo ensinando as pessoas a fazer esses produtos e cultivar e tudo mais só que a gente não tem tempo porque a gente precisa produzir uma quantidade mais elevada para conseguir o mínimo de retorno suficiente”.

biofertilizantes, bio-insecticidas y cosas así. **Entonces, creo que en grupo**⁸⁹⁶
puedes fortalecer y desarrollar algo nuevo.⁸⁹⁷ (Clóvis)

Por fin, también fueron numerosos los relatos que relacionaban la *satisfacción* de los campesinos por su trabajo en virtud de estar *en favor de un bien colectivo*, para la sociedad y para el medio ambiente, en conformidad con lo planteado por autores anteriormente citados⁸⁹⁸:

Creo que lo más gratificante es tener un producto que sea diferenciado y que llegue a las personas. **Como aquí, por ejemplo, en la merienda escolar. O cuando un miembro de mi familia va y come una fresa, tengo la seguridad de que es un producto de calidad que esa niña está consumiendo. Entonces, esa parte es muy gratificante. Pero también es bueno saber que estamos haciendo algo diferente en el contexto del planeta.**⁸⁹⁹ (Bárbara)

Pero la agroecología para nosotros, a quienes nos gusta, es el camino, ¿verdad? También es algo placentero, ¿no es así? Para quienes disfrutan trabajar la tierra y además saben que no están envenenándose ni envenenando a las personas que les importan, ¿verdad? A tus compañeros. A tus seguidores. **Eso es algo muy importante, ¿no crees?**⁹⁰⁰ (Elisete en grupo focal en Lapa)

⁸⁹⁶ Es interesante señalar cómo el campesino Clóvis, pionero en la agroecología en la región de Curitiba, relacionó la creatividad directamente con el proceso **colectivo** de construcción de la autonomía. Su interpretación del tema difiere notablemente del sentido estrictamente individualista que, en el sentido común, se le suele atribuir a la creatividad y que ha fundamentado procesos discriminatorios basados en la noción de meritocracia.

⁸⁹⁷ Original: “Eu acho que na agroecologia automaticamente você vai ficando criativo. Você vai sempre estar fazendo uma coisa nova. Você quer um produto novo... Você quer uma coisa nova... Você vai fazer um teste com um produto, vai fazer um teste com outro... Acho que isso é automático no ser humano. Quando ele tem consciência, quer uma coisa nova, se ele não consegue sozinho, ele vai no grupo, e o grupo consegue. Tanto é que a gente está agora em grupo, vamos fazer uma agroindústria de biofertilizantes, bioinseticidas, coisa assim. Então acho que em grupo você consegue ir fortalecendo uma coisa nova”.

⁸⁹⁸ Federici (2018, p. 295), por ejemplo, hace el siguiente comentario: “Only when men begin seriously to share in caring for children, the old, the weak, and for nature, when they recognize that this life-preserving subsistence work is more important than work for cash, will they be able to develop a caring, responsible, erotic relationship to their partners, be they men or women”.

⁸⁹⁹ Original: “Acho que é o mais gratificante é você ter um produto que é diferenciado e que você chega até as pessoas. E que chega, que nem aqui no nosso caso, na merenda escolar. Ou que vai lá uma pessoa da minha família por exemplo, comer um morango e eu tenho certeza que é um produto de qualidade que aquela criança geralmente está consumindo. Então, essa parte é bem gratificante. Mas também saber que a gente está fazendo alguma coisa diferente no contexto do planeta”.

⁹⁰⁰ Original: “Mas a agroecologia pra gente, quem gosta é o caminho, né? E uma coisa prazerosa também, né? Pra quem gosta de mexer com a terra e também pode saber que você não tá se envenenando e não

Voy a hablar un poco de la historia, de lo que he observado a lo largo de estos años. Siempre veo que **la persona que comienza a producir de manera más sostenible se siente mejor como ser humano. Está contribuyendo con algo a la sociedad... Creo que eso es lo que ofrece, no es solo trabajo.** Está desempeñando un papel. Como ser social, está cumpliendo un papel de retorno para esa sociedad.⁹⁰¹ (Adélia durante grupo focal en Curitiba)

7.5. “Uno tiene que trabajar, es salud”⁹⁰²

En este apartado, busco sistematizar las reflexiones construidas junto a los campesinos en los territorios investigados sobre el contenido mismo de la *noción de trabajo* y, como consecuencia, sobre la(s) *ética(s) del trabajo*.

A partir de lo expuesto en los apartados anteriores, ya es posible concluir que el *trabajo* recibe significados, al menos parcialmente, diferentes de aquellos concebidos hegemónicamente en las sociedades industriales coloniales y neoliberales. Se ha reivindicado que el trabajo específico de cuidados domésticos, por ejemplo, sea considerado, al menos discursivamente, como trabajo, y su importancia ha sido reconocida, especialmente por los campesinos que se encuentran en los estadios más avanzados de las transiciones agroecológicas. La valorización del trabajo doméstico y la agenda feminista, en general, han sido incorporadas por el MST y otros movimientos sociales del campo, como vimos, visibilizando este debate en los espacios e instancias del movimiento social. En cualquier caso, se puede afirmar que el reconocimiento del trabajo doméstico como trabajo, es decir, la ampliación de la *noción de trabajo* más allá del trabajo productivo, fue unánime en las entrevistas y grupos focales.

Asimismo, observamos que tareas y actividades no expresamente *activas* también fueron entendidas como trabajo en los discursos de los campesinos entrevistados,

tá envenenando as pessoas que você lembra, né? Os teus companheiros. Os teus seguidores. Isso é uma grande coisa, né? A gente tem os filhos agora, os netos, e a gente tá passando assim pros filhos a importância de não estar envenenando tudo”.

⁹⁰¹ Original: “Vou falar um pouco da história, do que eu acompanho ao longo desses anos. Eu sempre vejo que a pessoa que começa a produzir de forma mais sustentável, ela se sente melhor enquanto ser humano. Ela está contribuindo com alguma coisa na sociedade... Eu acho que é isso que ela oferece, não é o trabalho. É estar fazendo um papel. Ela enquanto ser social está fazendo um papel de retorno para essa sociedade”.

⁹⁰² Frase de la campesina Ivonilde, entrevista individual.

como las actividades relacionadas con la *observación* —y el diálogo— del entramado de la vida en el territorio.

Por otra parte, en sintonía con las reivindicaciones de gran parte de los feminismos, otras actividades no usualmente comprendidas como trabajo fueron incluidas en la *noción de trabajo*, como la militancia o simplemente el diálogo con los compañeros:

Todo es trabajo. Veo todo como trabajo. Lo que estamos haciendo aquí en este momento, conversando, es una forma de trabajar. Interactuar. Cuando vas a **una reunión, una discusión, es trabajo. Cuando vas y miras el cultivo, es trabajo. Cuando observas la planta, es trabajo.** Mi compañera va allí y observa el cultivo. Está trabajando. Está mirando, observando. **Mucha gente no ve esto como trabajo. Creo que en la grandeza de la agroecología, esto es trabajo.**⁹⁰³ (Clóvis durante grupo focal en Lapa)

Porque a veces, así... Solo trabajo, trabajo, pero el diálogo es importante. Entonces, si trabajo mucho... A nadie en casa le gusta, porque no salgo del campo, del trabajo... Pero entonces, así... Es importante que la persona vaya allí... Y va a tener un **trabajo de dialogo** ¿verdad? Junto con el mate, junto con el té, con no sé qué más. Es... Y eso cambia. **Y eso es parte. Pero a veces no lo consideramos...**⁹⁰⁴ (Marta durante grupo focal en Lapa)

Esta ampliación de la categoría de trabajo, que abarca e incluye otras actividades dentro de la noción, no solo se opone a la noción hegemónica que considera únicamente el trabajo “productivo” como tal, sino que también desdibuja, en cierta medida, la separación binaria moderna entre *tiempo de trabajo* y *tiempo de vida*, o en otras palabras, entre el horario laboral y el destinado al ocio/descanso. Cuando pregunté a Fabiana si lograba planear días y horarios de descanso, sintetizó en su respuesta lo que

⁹⁰³ Original: “Tudo é trabalho. Eu vejo tudo como trabalho. O que nós estamos fazendo aqui nesse momento, conversando, é uma forma de trabalhar. Interagir. Quando você vai fazer uma reunião, uma discussão, é trabalho. Você vai lá olhar para a lavoura, é um trabalho. Você vai lá observar a planta, é um trabalho. Minha companheira vai lá e olha ela vai lá e olha a lavoura. Ela está trabalhando. Está olhando, observando. Muita gente não vê isso como trabalho. Acho que na grandiosidade da agroecologia, isso é trabalho”.

⁹⁰⁴ Original: “Porque as vezes, assim... Só trabalho, trabalho, mas o diálogo é importante. E daí, se eu trabalho muito... Que ninguém gosta lá em casa, porque eu não saio da roça, do trabalho... Mas daí, assim... É importante que a pessoa vá lá... E vai fazer um trabalho de diálogo, né? Junto com o chimarrão, junto com o chazinho, com não sei o que. É... E isso muda. E isso faz parte. Mas que as vezes a gente não considera...”.

parece ser una condición general del trabajo en las parcelas agroecológicas de la reforma agraria de la región:

Es difícil pensar en un día. Es difícil porque **es complicado distinguir lo que es trabajo, lo que es ocio**, lo que es... Por ejemplo, cuando trabajas en un empleo donde vendes tu fuerza de trabajo, vas allá, realizas ese servicio durante ciertas horas, que generalmente son 8 horas al día, sumado al tiempo de desplazamiento. Luego tendrás un fin de semana o quizás un día y medio para descansar, que **no es realmente descanso, ya que debes limpiar la casa, lavar la ropa y hacer todo eso. Eso es trabajo**. Dentro de eso, intentas incluir momentos de ocio. Aquí, como no tenemos esa distinción tan clara entre trabajo y ocio, **a veces decides no trabajar, pero luego sales afuera y comienzas a observar algunas plantas, haces algo de jardinería, limpias algo, o ves que hay frutas para cosechar y decides hacerlo**, aunque también sea para preparar tu almuerzo. Entonces, la línea entre lo que es trabajo y lo que es la vida diaria no está tan definida. **Creo que esto me otorga autonomía sobre mi vida**⁹⁰⁵ (Fabiana).

Lo que Fabiana sintetiza es la relación del trabajo con el tiempo campesino, algo tratado clásicamente en la sociología rural y del trabajo, y que, por tanto, no se restringe a las experiencias agroecológicas en los territorios investigados. Este tipo de relación, fundada en el tiempo cíclico vinculado a las estaciones del año y anclada en un espacio concreto, contrasta con el tiempo abstracto y lineal del trabajo en la modernidad. En este sentido, como hemos visto, la agroecología se concibe como un instrumento de rescate del *modo de vida* campesino, lo que convierte el desdibujamiento de la frontera rígida entre trabajo y vida en un aspecto diferenciador entre la agroecología y la agricultura convencional. Es una característica de las parcelas *cuidadas y habitadas*

⁹⁰⁵ Original: “É difícil de pensar um dia. É difícil porque é difícil pensar o que é trabalho, o que é lazer, o que é... Então, que nem quando a gente trabalha num emprego que a gente vende a nossa força de trabalho, você vai para lá, vai fazer aquele serviço por determinadas horas, que geralmente são 8 horas diárias, vai ter o tempo de deslocamento, e aí você vai ter um fim de semana ou um dia e meio para descansar, que não é descanso, que você vai ter que limpar a casa, lavar roupa e fazer tudo. Isso que é um trabalho. E, dentro disso, você vai colocar espaços de lazer. Aqui, como a gente não tem essa questão do trabalho, às vezes, você vai lá e decide que não vai trabalhar, mas aí você sai ali fora e começa a ver alguma planta, alguma coisa, vai lá, tira o mato, limpa alguma coisa, ou viu que tinha uma fruta para colher e acaba indo colher, mas, às vezes, é algo que é para fazer o seu almoço. E aí, então, essa questão do que é o trabalho está muito... Ela não está separada do que é o trabalho da vida do que o trabalho remunerado. Eu acho que isso me dá uma autonomia sobre a minha vida”.

(de modo no-colonial), y por lo tanto, se aproxima históricamente a las experiencias de las mujeres y de los pueblos indígenas:

el trabajo en sentido amplio es una actividad que se desarrolla de manera continua y que forma parte de la naturaleza humana. De hecho, entendemos el trabajo como la práctica de creación y recreación de la vida y de las relaciones humanas. **En la experiencia de las mujeres, trabajo y vida son la misma cosa.** El trabajo nos permite crear las condiciones adecuadas para que se desarrolle la vida humana partiendo de las condiciones del medio natural. (Bosch et al., 2005)

En lugar de reducir el tiempo de trabajo o hacer un «elogio de la pereza», se trata de **superar la propia distinción entre el «trabajo» y las demás actividades. Sobre este punto, las culturas no capitalistas están preñadas de enseñanzas.** (Jappe, 2019, p. 314)

Esta reunificación crítica de actividades históricamente separadas por el binarismo productivo/reproductivo ha integrado el programa político de distintas tradiciones contemporáneas del pensamiento que abordan las transiciones ecosociales frente a la *crisis de civilización*, de modo que el trabajo en la agroecología campesina puede ser considerado un paradigma general para el trabajo en las transiciones. Reyes et al. (2019), desde España, propugnan una “**reintegración entre el trabajo productivo y el reproductivo**” (2019, p. 49) relacionada con “**un replanteamiento radical del trabajo como expresión de una idea de civilización basada en un productivismo constante**” (2019, p. 11). Asimismo, Marañón Pimentel y López-Córdova (2019, p. 176), desde México, apoyados en la noción latinoamericana de *Buenos Vivires*, afirman:

una **propuesta de definición del trabajo des/colonial sería una actividad que conjugue el trabajo y la vida, reinstale la alegría del trabajo** basado en la reciprocidad entre los seres humanos y con la Madre tierra, vincule a todos los seres vivos sin jerarquías de sexo-género, de “raza” y “clase”.

Guelman y Palumbo (2015, p. 54), analizando los principios formativos del trabajo en movimientos campesinos argentinos, concluyen de manera similar a lo observado en los territorios investigados, señalando que en estos espacios (como el MST y otros movimientos campesinos brasileños), las acciones consideradas “políticas” o de “formación política” han pasado a ser entendidas propiamente como trabajo:

se amplía el concepto de trabajo conjuntamente con el de formación. Se retoma un concepto de trabajo que excede al de empleo —anclado en la relación salarial capitalista— donde no sólo el proceso de su producción tiene un sentido porque quien trabaja interviene en él con su intelecto, su fuerza y su voluntad provoca un proceso de crecimiento personal, sino además porque **la lucha y la organización son consideradas también como trabajo**. Una concepción de trabajo **amplia borra barreras entre el tiempo de trabajo y el tiempo del no trabajo**. En las cooperativas, productivos, trabajos autogestionados, empresas recuperadas, el trabajo no está relacionado únicamente al proceso productivo, **lo relacionado con las dimensiones ética y política son parte del trabajo**. (Guelman y Palumbo, 2015, p. 54)

Por supuesto, la ampliación de la *noción de trabajo*, al incluir otras actividades y borrar la distinción entre tiempo laboral y tiempo de descanso, puede, en contextos urbanos, servir a la precarización e intensificación del trabajo —y a la explotación capitalista—, como se ha visto con la profundización de la racionalidad neoliberal en el fenómeno de la *uberización del trabajo*, por ejemplo. De manera similar, nada impide que, incluso en contextos rurales, la dilución —o inexistencia— de límites para las jornadas laborales pueda también acentuar la explotación capitalista del trabajo. Por lo tanto, no se puede generalizar acríticamente esta noción. Además de la necesaria contextualización de cada situación, es importante entender que hablamos de nociones de trabajo tomadas como paradigma para *modos de vida* otros, *decoloniales* y/o en transición, en sociedades o experiencias donde la *solidaridad* y la *reciprocidad* ganan vigor, y el *empleo* deja de ser la norma, debilitando el *trabajo abstracto* como forma hegemónica de sociabilidad⁹⁰⁶.

Un problema similar puede presentarse en el debate sobre el *trabajo infantil* en el medio rural. El contexto puede diferenciarse y los *sentidos del trabajo* orientarse hacia direcciones opuestas. El debate público entre una postura institucionalizada que considera el trabajo infantil como uno de los fenómenos más abominables del “mundo del trabajo” moderno —y que ha sido objetivo de las primeras normas laborales en el mundo— y una postura conservadora, fundada en la *ética protestante del trabajo*, que defiende la importancia de la socialización frente al ocio a través del trabajo, adquiere mayor complejidad cuando se trata del trabajo campesino, un

⁹⁰⁶ Marañón Pimentel y López-Córdova (2019, p 176-177) trazan estrategias para ello fundadas en el refuerzo de la *solidaridad económica*.

tema clásicamente discutido por la sociología rural (de manera similar a los debates sobre *trabajo infantil* en la antropología). En este contexto, la socialización a través del trabajo puede contener elementos que no se reducen simplemente a la *ética protestante del trabajo*, sino que se caracterizan por la propia socialización en el *modo de vida* campesino, donde el trabajo no se separa claramente de la vida (un elemento cultural que puede ser aprovechado para la explotación capitalista del trabajo infantil). Muchos campesinos relataron en sus historias de vida que trabajaban desde niños:

Siempre ayudé, siempre, desde que vinimos aquí, desde los 9, 10 años, siempre cuidábamos de los animales, ayudábamos a ordeñar. Y luego, después de que nació mi hermano, cuidaba de él. En las labores de cultivo, siempre ayudábamos a plantar y cosas así. **Después de que nació mi hermano, terminé haciendo menos estas cosas de cultivo, porque entonces mi mamá hacía más y yo pasaba más tiempo con él.**⁹⁰⁷ (Fabiana)

Empecé a trabajar en la agricultura a los seis años. Mi padre mandó hacer en el herrero una pequeña azadita para cada hijo y empezamos. Para enseñar desde pequeño, que es la agricultura, hay que aprender desde temprano. Ahora, **el trabajo sí... Si lo llevas, claro, de forma lúdica, como juego, comienzas de forma lúdica, luego en el juego le das una herramienta y se sentirá motivado para hacer lo que le enseñas. En el campo, ¿verdad? Hablando del campo...**⁹⁰⁸ (Gilson)

Los extractos expuestos recuerdan, por un lado, los *modos de vida* de los pueblos indígenas de Abya Yala. Peralta (2017), agricultor agroecológico y profesor guaraní-kaiowá, por ejemplo, afirma:

No meu tempo, quando era garoto, meus pais me levavam para o campo para brincar, me divertir, comer milho assado, mandioca, subir em árvores, então isso era lazer. Mas também aprendia a trabalhar, a limpar o campo, capinar, aprendia brincando. O campo não é um lugar de sofrimento, é um lugar de

⁹⁰⁷ Original: “Sempre ajudei, sempre, enfim, desde que a gente veio pra cá, desde 9, 10 anos, a gente sempre tratava os bichos, ajudava tirar leite. Aí depois que nasceu meu irmão, cuidava do meu irmão. Nas coisas de consumo, a gente sempre ajudou a plantar e tal. Depois que meu irmão nasceu, eu acabava fazendo menos essas coisas de plantio, porque daí minha mãe fazia mais e eu que ficava mais com ele”.

⁹⁰⁸ Original: “A trabalhar com agricultura com seis anos. O pai mandou fazer no ferreiro uma enxadinha minúscula para cada filho e vamos embora. Para ensinar desde pequeno, que é a agricultura, tem que aprender desde cedo. Agora o trabalho sim... Se você levar, claro, na forma lúdica, na brincadeira, começa com forma lúdica, depois na brincadeira você dá uma ferramenta e ele vai se sentir motivado pra fazer a sequência do que tu dá. No campo, né? Falando de campo isso”.

lazer, é o caminho de Deus, onde Deus fez seu caminho de produção de alimentos [En mi época, cuando era niño, mis padres me llevaban al campo para jugar, divertirme, comer maíz asado, yuca, trepar árboles, eso era diversión. Pero también aprendía a trabajar, a limpiar el campo, a desmalezar, aprendía jugando. El campo no es un lugar de sufrimiento, es un lugar de recreo, es el camino de Dios, donde Dios creó su camino para la producción de alimentos] (Peralta, 2017, p. 4)

Por otro lado, no se puede olvidar que los campesinos contemporáneos de la región del Contestado están mucho más insertados —y *dependientes*— del *modo de vida* colonial/capitalista, especialmente en términos económicos y culturales, por lo que la transmisión de la intensificación —y explotación— del trabajo puede afectar más fácilmente a los niños de las familias campesinas locales⁹⁰⁹. La experiencia de trabajo infantil de la campesina Fabiana, por ejemplo, puede no ser celebrada por ella del mismo modo que lo hace el *guaraní-kaíowá* Peralta. No obstante, el debate sigue siendo relevante para reflexionar sobre las transiciones no solo agroecológicas, sino también ecosociales de un modo general, como espacio *prefigurativo* para imaginar cambios radicales en el trabajo y la vida ecosocial moderna.

Finalmente, es importante resaltar que este relajamiento de las rígidas fronteras entre vida y trabajo, característico de la práctica agroecológica y del *modo de vida* campesino en general, tiene, para los campesinos entrevistados, importantes implicaciones para la salud, lo que ofrece conclusiones relevantes para ampliar el concepto de trabajo y fundamentar una *ética ecologista del trabajo*. Como hemos visto, la *salud* ha sido citada con frecuencia como una motivación central inicial para las familias que realizan las transiciones agroecológicas, funcionando como un primer detonante de las experiencias⁹¹⁰. Muchos agricultores relataron experiencias traumáticas de intoxicación y enfermedades resultantes del uso de agrotóxicos en la agricultura convencional, y la agroecología aparece como un instrumento de salud —y de *vida*— que les permite seguir dedicándose a la agricultura. En una entrevista con Mirian, campesina

⁹⁰⁹ Ver, por ejemplo, Reis y Moraes (2016).

⁹¹⁰ Aunque posteriormente surjan, como vimos, cuestiones mucho más amplias que abarcan la reivindicación de nuevos modelos ontológicos, una reformulación del concepto de necesidad, una deconstrucción de algunos pilares del mundo moderno y una reivindicación de la autonomía, etc. Es decir, se transita de un marco sanitario (salud biológica) a otro político (la necesidad de deconstruir y/o reconstruir el paradigma de relación con la naturaleza, incluida la propia).

agroecológica de Santa Catarina e integrante del Movimiento de Mujeres Campesinas - MMC, realizada por Muraca (2015, p. 297), se asocia, la amenaza a la salud con la “ilusión de trabajar menos”, característica de la agricultura convencional:

[Mi hijo] con esa **ilusión de trabajar menos** y hacer más roza, ¡con esa cayó! **Usó agrotóxicos para combatir las malas hierbas [...], pero para él fue el peor resultado. Quedó perjudicado, hasta le dio depresión.** Escuchamos tantas conversaciones que salen, pero el fundamento creo que era esto: los agrotóxicos que usó y sin protección [...]. Lo contó a los médicos y los médicos coincidieron en que esto fue perjudicial. Y no sé cuántas personas en el tiempo que estuvo internado, cuántas había en esos años con el mismo problema, con el mismo síntoma y resultante del mismo producto [...]. En aquel tiempo [...], el mismo día trabajaba con arado, con la sembradora y a veces desbrozaba. [... Después] muchas veces fue internado [... y hoy] cuántas veces se levanta temprano: "voy a hacer un cultivo", y se queda media hora, desbroza un pedacito, vuelve a casa y se va a la cama.⁹¹¹

La afirmación de Mirian sobre la “ilusión de trabajar menos” coincide con las reflexiones construidas por los campesinos durante esta investigación. Marta, de Lapa, amplía la definición de Mirian al profesar ya una ética que no se restringe solo al ámbito de la producción, sino que se refiere al *modo de vida*, utilizando la metáfora de los “caminos tortuosos” o “caminos más fáciles”:

Tiene que dedicarse al trabajo. **Tiene que trabajar. Si no, va a buscar caminos tortuosos... Sí... Los caminos más fáciles...** Pero que llevan al otro lado. **Que a veces no duran mucho... Y no tendrá salud.**⁹¹² (Marta durante grupo focal en Lapa)

⁹¹¹ Original: “[Meu filho] com essa ilusão de trabalhar menos e fazer mais roça, com essa ele caiu! Ele usou agrotóxico para combater as ervas daninhas [...], mas para ele foi o resultado pior. Ele ficou prejudicado, deu até depressão nele. A gente olha tantas conversas que sai, mas o fundamento eu acho era isso: os agrotóxicos que ele usou e sem proteção [...]. Ele contou para os médicos e os médicos concordaram que isto foi prejudicial. E não sei quantas pessoas no tempo que ele tava internado, quantos tinha naqueles anos com o mesmo problema, com o mesmo sintoma e resultante do mesmo produto [...]. Naquele tempo [...], no mesmo dia ele trabalhava com arado, com a plantadeira e às vezes roçava. [... Depois] muitas vezes ele foi internado [... e hoje] quantas vezes ele levanta cedo: “vou fazer uma roça”, aí fica meia hora, roça um pedacinho, volta para casa e vai na cama” (Muraca, 2015, p. 297).

⁹¹² Original: “Tem que ter trabalho. Tem que trabalhar. Diferente é isso, né? Vai buscar caminhos tortuosos... É... Os caminhos mais fáceis... Mas que leva pro outro lado. Que as vezes não dura muito... E não vai ter saúde”.

Es muy representativa también la reflexión de Ivonilde, citada parcialmente en el título del apartado, en la que se asocia el trabajo con la “continuidad de la vida” —la *saúd*— o, en otras palabras, se le reconoce como una constante antropológica en los seres humanos.

Es como se dice... **“El trabajo dignifica al hombre”. Dice el hombre, pero también a la mujer. Creo que una persona solo no va a trabajar si está en una cama.** Ahora, hasta que pueda andar. Cosas así, tiene que trabajar. No te voy a decir que, como yo con 60 años, aguantaré un día entero. No voy a estar en el arado. O en la azada, **pero uno tiene que trabajar. Es salud.**⁹¹³
(Ivonilde en entrevista en Curitiba)

Un ejemplo concreto de la salud aportada por el trabajo en la agroecología (el trabajo no separado de la vida), y que se refiere a la alimentación y al ejercicio corporal, fue proporcionado por la campesina Fabiana, quien compara la vida que llevaba en la ciudad como asalariada con su vida actual como campesina agroecológica:

Nosotros consumíamos algunas cosas orgánicas, pero por lo demás, no teníamos la posibilidad de acceder. Entonces, consumíamos. Así que físicamente, creo que hay varios elementos además de la alimentación. **Para poder hacer algo de actividad física, íbamos al gimnasio,** y a veces durante un tiempo, luego lo dejábamos por otro tiempo, en fin. Así que **hoy en día tengo una mejor disposición física a los 30 y pico que a los 20 y pico.**⁹¹⁴
(Fabiana)

Podemos reflexionar a partir de este extracto sobre la irracionalidad de la dedicación de millones de personas a actividades físicas en los gimnasios, como correr en cintas, cuyos elementos son extraídos a través del trabajo en la minería y cuyo uso consume energía derivada de la extracción fósil. El gimnasio forma parte del “tiempo

⁹¹³ Original: “É que nem diz outro... ‘O trabalho dignifica o homem’. Diz o homem, mas a mulher também. Eu acho que uma pessoa ela só não vai trabalhar se ela tiver numa cama. Agora até que ela puder andar. Coisa assim, ela tem que trabalhar. Não vou te dizer que que nem eu com 60 anos. Que eu vou aguentar um dia inteiro. Não vou no cabo do arado. Ou na inchada, mas você tem que trabalhar. É saúde”.

⁹¹⁴ Original: “A gente consumia algumas coisas orgânicas, mas, no mais, a gente não tinha condição de acessar. Então, a gente consumia. Então, fisicamente, eu acho que tem vários elementos para além da alimentação. Para poder ter alguma atividade física, a gente fazia academia, e aí tu faz um tempo, larga outro tempo, enfim. Então, eu hoje estou com uma disposição física melhor com 30 e poucos do que com 20 e poucos”.

libre” o del tiempo de la vida, separado de los límites del trabajo. En otras palabras, en la sociedad moderna, la salud se busca fuera del tiempo-espacio del trabajo.

Por otro lado, cuando propuse el extracto de la entrevista con Ivonilde para la reflexión en el grupo focal de Lapa, Marta explicó de manera muy perspicaz y sencilla la relación entre salud y trabajo:

La salud forma parte del trabajo. **Y si hablas de trabajo, significa que tienes salud. Si estás enfermo, no tienes cómo trabajar, ¿verdad?** Entonces, el simbolismo del trabajo... Trabajo y salud es eso, ¿verdad?⁹¹⁵ (Marta durante grupo focal en Lapa)

Y continúa:

Porque si comemos bien con calidad y variedad. Ni siquiera necesitamos tomar té medicinal. Así lo pienso yo. **Amigos, el ser humano no nació para tomar té. No nació para tomar medicamentos. Nació para comer, para producir, para trabajar. Y producir y comer bien.** Comes bien y duermes bien. Porque ya conseguimos una tierra. Conseguimos una casa. A diferencia de mucha gente que aún no lo ha logrado. Entonces tienes todo para tener salud. Porque tienes una farmacia dentro de tu propia alimentación.⁹¹⁶ (Marta durante grupo focal en Lapa)

Podemos decir, en cierta medida, que Marta comprende, de manera compartida por sus colegas, que el trabajo es la propia substancia del ser humano. El discurso aquí opera tendencialmente para deshacer la *ficción* de la mercancía-trabajo (Polanyi, 1997). Lo mismo se observa en las reflexiones de otros campesinos:

Nosotros somos trabajo. Dependemos del trabajo para sobrevivir. Hablando tanto de la cuestión económica, que hoy es más fuerte. Yo digo, antes las personas trabajaban para vivir de verdad. La persona produciendo todo. Para tener lo básico. Tener la alimentación, en nuestro caso, saludable.

⁹¹⁵ Original: “A saúde faz parte do trabalho. E se você fala trabalho, significa que você tem saúde. Se tá doente, você não tem como trabalhar, né? Então, o simbolismo do trabalho... Trabalho e saúde é isso, né?”.

⁹¹⁶ Original: “Porque se a gente comer bem com qualidade e variedade não precisa nem tomar chá medicinal. Que eu penso assim. Gente, o ser humano não nasceu para tomar chá. Não nasceu para tomar remédio. Nasceu para comer, para produzir, para trabalhar. E produzir e comer bem. Você come bem e você dorme bem. Porque nós já conseguimos uma terra. Conseguimos uma casa. Diferente de muita gente que ainda não conseguiu. Então você tem tudo para ter saúde. Porque você tem uma farmácia dentro da própria alimentação”.

Queremos que sea lo más saludable posible. Para que nuestra salud también, de alguna manera, se beneficie de ello.⁹¹⁷ (Alberto durante entrevista en Curitiba)

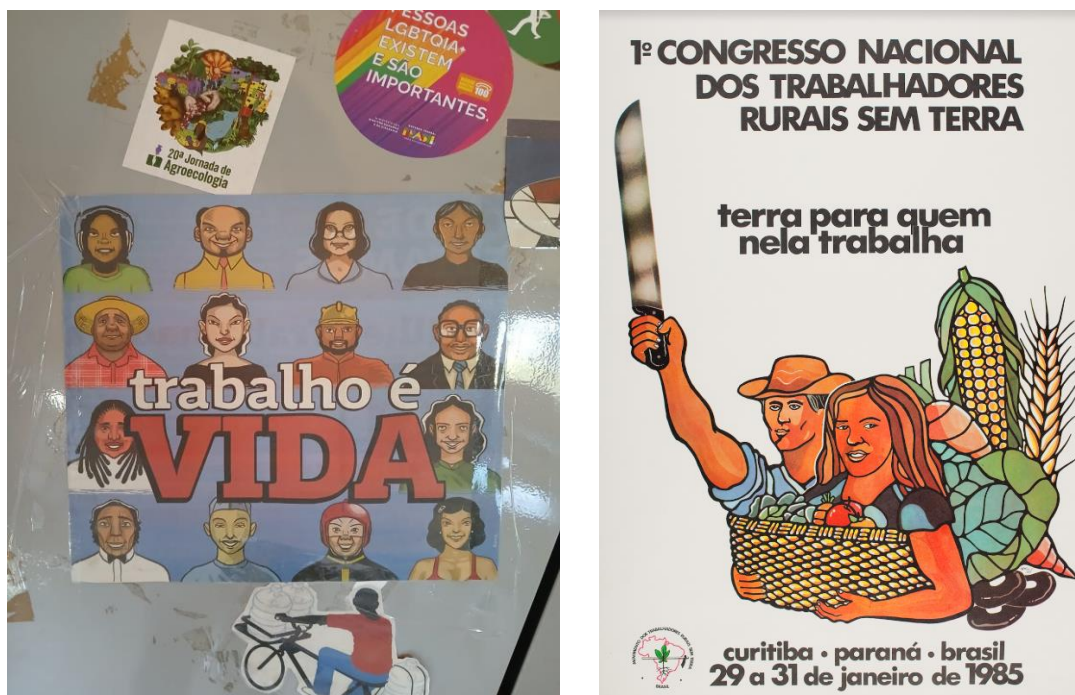
El trabajo es el elemento fundacional del ser humano, ¿verdad? Y de la mujer también... Sin el trabajo, no existiríamos. **¿Quién creó al hombre? ¿Fue Dios? No, quien creó al hombre fue el trabajo.**⁹¹⁸ (Camilo, durante grupo focal en Lapa)

En los análisis realizados por los campesinos en el territorio, se percibe que su propia *noción de trabajo* impide un simple rechazo de toda la *ética del trabajo*, pues, en este caso, estarían rechazándose a sí mismos. Los modernos “sueños compensatorios de prosperidad sin esfuerzo, emancipados no solo de la esclavitud sino del trabajo mismo”⁹¹⁹ (Mumford, 2004, p. 104) no aparecen aquí. Contra la tesis del *rechazo al trabajo* (Weeks, 2020a), los campesinos de los territorios investigados han profesado, de manera unánime, una *ética del trabajo* particular, que han reconocido como uno de los elementos centrales de la reproducción social en el territorio, de manera similar a lo que plantean distintos autores que se dedican a la ecología y a los retos de la *crisis ecológica*, como Riechmann (2013). Durante el trabajo de campo, pude constatar que la *noción de trabajo* ha sido fundamental, desde el inicio, para la propia articulación político-semántica de la lucha de los sin tierra, comenzando con el nombre del MST: Movimiento de los **Trabajadores** Rurales Sin Tierra, y continuando con la mística, las pautas políticas, los lemas y las consignas, como la clásica expresión "tierra para quien en ella trabaja", por ejemplo.

⁹¹⁷ Original: “A gente é trabalho. Depende do trabalho pra você sobreviver. Tanto falando da questão econômica, hoje que é mais forte. Que eu digo, antigamente as pessoas trabalhavam pra viver mesmo. A pessoa produzindo tudo. Pra ter o básico. Ter a alimentação, no nosso caso, saudável. Nós queremos que ela seja o mais saudável possível. Para que a saúde da gente também, de certa forma, ganhe com isso”.

⁹¹⁸ Original: “O trabalho é o elemento fundante do homem, né? E da mulher... Sem o trabalho nós não existiríamos. Quem criou o homem? Foi Deus? Não, quem criou o homem foi o trabalho”.

⁹¹⁹ Federici, al abordar este tema, trata la incompatibilidad de ese sueño con la reproducción de la vida humana (lo que también se extiende a la agricultura agroecológica): “Si el trabajo reproductivo solo se puede mecanizar en parte, el programa de Marx por el que la expansión de la riqueza material depende de la automatización y la consiguiente reducción del trabajo necesario se desbarata, porque el trabajo doméstico, y especialmente el cuidado de los niños, constituye la mayor parte del trabajo en este planeta” (Federici, 2018, p. 102).



A la izquierda, “Trabajo es vida”, cartel pegado en el armario de un aula de la ELAA (fotografía del autor); a la derecha, “Tierra para quien en ella trabaja”, cartel oficial del “1º Congreso nacional de los trabajadores sin tierra, 1985 (recuperado de <https://mst.org.br/cartazes/>)

Las reflexiones construidas por los campesinos en las entrevistas y, especialmente, en los grupos focales, donde el tema fue objeto de debate específico, mostraron también que la *noción de trabajo* y de *esfuerzo*⁹²⁰, lejos de ser rechazada, ocupa un lugar central en la articulación de los discursos agroecológicos. El campesino André, de Lapa, por ejemplo, al hablar sobre la mecanización de la producción agroecológica, afirmó de manera categórica, a través de los símbolos de la lucha campesina —la unión campesino-obrera—, la continuidad de la condición laboral en la *praxis* campesina⁹²¹ (aunque aparentemente confundiera el hacha con el martillo):

⁹²⁰ Esto recuerda lo señalado por Kopenawa, cuando afirma que los yanomami pueden trabajar sin descanso en sus cultivos porque las imágenes de la saúva *koyo* y del lagarto *waima aka* viven dentro de ellos (Kopenawa y Albert, 2015).

⁹²¹ Como hemos defendido, estas nociones están vinculadas a las prácticas laborales agroecológicas y, en los casos específicos de esta investigación, también a la participación en movimientos sociales. Palumbo reflexiona sobre las potencialidades pedagógicas de las prácticas sociolaborales: “Por consiguiente, la **formación en el trabajo en la economía popular** demarca un **gesto de ampliación en dos sentidos**: de una parte, requiere **abrir el concepto de trabajo para visibilizar trabajos distintos al empleo asalariado**; de otra parte, invita a una concepción amplia de lo formativo que no seduzca a los ámbitos sistemáticos. A contramano, lo pedagógico se juega también en el devenir de las prácticas sociolaborales en las que los sujetos se encuentran inmersos. **En estas prácticas, tiene lugar una intencionalidad formativa con capacidad de provocar aprendizajes, generar nuevas experiencias e incidir en los sentidos, prácticas y discursos de los sujetos acerca de su tarea**”. (Palumbo, 2023, p. 129).

En la agroecología... Nosotros... Nosotros no vamos a perder ese símbolo de la hoz. No vamos a perder el símbolo del hacha, con el que cortas leña, ¿verdad? No vamos a perder el símbolo del... ¿verdad? Sabemos que eso ayuda en espacios pequeños, en pequeña escala.⁹²² (André)

Por supuesto, la *noción de trabajo* profesada por los campesinos se nutre, aunque no completamente, del sentido cristiano hegemónico del trabajo dentro del imaginario social contemporáneo. El extracto del discurso del campesino Ramón⁹²³ podría remitir, por ejemplo, a un discurso conservador de sentido común emitido en cualquier ciudad de cualquier país del norte geopolítico:

Así que, valoro mucho el trabajo. Porque... Si no estás trabajando, vas a terminar metiéndote en cualquier desgracia, ¿entiendes? Drogas o cualquier cosa así... Te vas a meter en problemas. Entonces, si no valoras el trabajo, ya estás en el camino para caer en desgracia. Siempre he intentado... Tengo cuatro hijos. Siempre he intentado guiarlos para que sigan el camino correcto. Trabajar es lo mejor. Y estudiar. Si te sales del camino, aquí, no vas a conseguir nada (Ramón en grupo focal en Lapa)

Por otro lado, la profesión de una *ética del trabajo* en el territorio no ha sido tomada, en las reflexiones construidas durante el trabajo de campo, como un simple y acrítico inductor de la explotación capitalista del trabajo. Esto se evidencia en la reflexión de la campesina Elisete, cuya familia obtiene ingresos exclusivamente de la agricultura:

Estoy de acuerdo en que el trabajo es salud. Porque... Me imagino qué pasaría si, por ejemplo, no pudiera trabajar. **Porque si eso forma parte de mi cuerpo, eso me hace bien. Lo que quizás no hace bien es esa búsqueda constante en la que estamos inmersos.** Por ejemplo, si quieres vivir mejor... Si quieres ponerle combustible al carro, quieres pasear, quieres ir lejos. Pero entonces, de alguna manera... **¿Cómo trabajas para que ese trabajo sea salud y no te perjudique?** Tienes que estar ahí bajo el sol más ardiente posible. Tienes que estar ahí para dar lo mejor de ti. **Entonces, es un poco contradictorio también, ¿no? Así que, estoy de acuerdo en parte. Pero**

⁹²² Original: “Na agroecologia... Nós... Nós não vamos perder esse símbolo da foice. Não vamos perder o símbolo do machado, que você corta uma lenha, né? Nós não vamos perder o símbolo do... Né? Nós sabemos que isso ajuda em pequeno espaço, em pequena escala”.

⁹²³ Pseudónimo conferido a un campesino que participó en el grupo focal de Lapa, sin haber dado una entrevista previa.

deberíamos poder trabajar sin sufrir tanto. Para no perder la salud tampoco. Trabajando, ¿verdad? Así que... Es bastante complicado, así...⁹²⁴
(Elisete durante grupo focal en Lapa)

Marta concuerda:

Entonces, esas cosas son parte de la vida. **No se puede ser esclavo del trabajo.**
(Marta durante grupo focal en Lapa)

Cuando se habla de una *ética ecologista del trabajo* desde una perspectiva *decolonial*, se refiere a una ética que, a diferencia de la *ética protestante del trabajo*, reconoce al propio ser humano y su cuerpo como naturaleza viva sobre la cual debe actuarse con cuidado. El “trabajo es actividad de cuidado, conservación y creación” (Riechmann, 2013, p. 52), que reproduce y produce la vida, de modo que la *intensidad del trabajo* no debería atentar contra la salud. Sin embargo, en el *sistema-mundo* capitalista, el trabajo también es un modo de extracción de *plusvalor*, que tiende a *esquilmar* cuerpos/tierra (Marx, 2008b). Esta es la contradicción presente en los territorios investigados. No obstante, el reconocimiento de esta contradicción por parte de los campesinos no les impide profesar su *ética ecologista del trabajo* como parte del discurso agroecológico, aunque sea una ética fundada en el *esfuerzo* y el *trabajo manual*⁹²⁵, alejándose también de una noción inalcanzable —y cristiana— de un trabajo completamente placentero⁹²⁶, una noción que solo puede existir en sociedades fundadas en la explotación colonial del trabajo ajeno (incluyendo la naturaleza “gratuita”). Es lo que afirma Giraldo:

Sin desconocer la imposibilidad de que todos y cada uno de los trabajadores puedan contar algún día con una labor enteramente placentera y realizadora,

⁹²⁴ Original: “Eu concordo que o trabalho é saúde. Porque... Eu fico me imaginando se eu, por exemplo, não conseguisse trabalhar. Porque se isso faz parte do meu corpo, isso me faz bem. O que não faz bem talvez é essa coisa que a gente fica... Buscando e que tem que buscar. Por exemplo, se você quer viver melhor... Se você quer. ponhar um combustível no carro, quer passear, quer ir longe. E... Mas daí tipo assim... Como que você trabalha a ponto de que sesse trabalho seja saúde e não te prejudique. Que você tem que ficar lá no sol mais ardente que tiver. Você tem que estar lá pra você dar conta. Então, tipo assim, é meio contraditório também, né? Então, tipo... Concordo, assim, numa parte. Mas que a gente conseguisse trabalhar a ponto de não sofrer tanto. Pra não perder a saúde também. Trabalhando, né? Então... É bem... Bem complicado, assim”.

⁹²⁵ “(...) capaz de revalorizar el trabajo manual que produce y reproduce el mundo” (Riechmann, 2013, p. 18).

⁹²⁶ “La propuesta de abolición del trabajo y su sustitución por actividades lúdicas libres y creativas, en el fondo, ¿no se basa en un rechazo de la ambigüedad de la condición humana que quizá conduzca al rechazo de la condición humana *tout court*?” (Riechmann, 2013, p. 18).

también es cierto que la lógica del desarrollo y el progreso conduce a un extremo totalmente contrario al pregonado por la utopía del Buen Vivir (...). De modo que la discusión de hoy no se restringe a que el trabajo de las personas sea robado por otros, sino al fin mismo del trabajo, el cual contribuye a perpetuar la alienación y a destruir la naturaleza. (...) La meta es que por medio de la crítica a las ideologías del Vivir Mejor, las políticas se concentren en crear trabajo no para producir siempre más y postergar la felicidad en un horizonte que nunca se alcanzará, sino para Vivir Bien en economías del cuidado – de los otros cuerpos naturales y humanos– y que nos permitan reconocer la felicidad en el presente. (Giraldo, 2014, p. 168)

De modo similar, el campesino Guilherme de Curitiba nos:

Para mí, el trabajo es, como dice el poeta Atahualpa Yupanqui, algo bueno, es lo mejor de la vida, pero la vida se pierde trabajando en tierra ajena. Entonces, cuando trabajamos, hacemos lo que queremos, pero lo que queremos depende de lo que necesitamos hacer. **También tenemos que alejarnos un poco de la idea infantil de simplemente querer lo que deseamos. Tenemos que querer hacer lo que necesitamos para sobrevivir y luego decidir cómo queremos hacerlo y cómo queremos sobrevivir. Para mí, este trabajo es pura gratificación**, que es diferente de cuando haces algo y simplemente realizas una sola tarea, como si eso fuera a resolver toda tu vida. No sé, no me veo mucho en eso, prefiero lidiar con la dinámica de todas las necesidades diarias y saber que soy capaz de resolver casi todo lo que me rodea, lo que también me da cierta tranquilidad de que cualquier cosa que suceda, si todo se derrumba, fui yo quien lo construyó, puedo construir de nuevo. Si se daña la herramienta, la arreglo, ya la he arreglado antes... Así que creo que este trabajo es la construcción de la vida, el trabajo es cultura, es la construcción de la vida... Este trabajo dignifica.⁹²⁷ (Guilherme)

⁹²⁷ Original: “Trabalho para mim é, como diz o poeta Atahualpa Yupanqui, trabalho é coisa boa, é o melhor da vida, mas a vida é perdida trabalhando em terra alheia. Então quando a gente trabalha a gente faz o que a gente quer, só que o que a gente quer, depende do que a gente precisa fazer. Isso também a gente tem que sair um pouco da ideia infantil do que a gente quer simplesmente do que a gente deseja. A gente tem que querer fazer o que a gente precisa fazer para sobreviver e aí a gente decide de que forma a gente quer fazer e de que forma a gente quer sobreviver. Para mim esse trabalho é pura gratificação que é diferente de quando tu faz uma coisa só realiza uma coisa só, como se aquilo ali fosse resolver toda a tua vida. Não sei, eu não consigo me ver muito nisso, eu prefiro ficar lidando com a dinâmica de todas as necessidades do dia a dia e saber que eu sou capaz de resolver quase tudo que está ao meu redor já me dá também uma certa tranquilidade de que qualquer coisa que acontecer, se a casa cair fui eu que construí, eu faço outra. Se estragar a ferramenta, eu arrumo, já arrumei antes... Então acho que esse trabalho é a construção da vida, trabalho é cultura, é a construção da vida... Esse trabalho, ele dignifica”.

Finalmente, una intervención del campesino Camilo, durante el grupo focal realizado en Lapa, sintetizó gran parte de lo que hemos discutido desde el inicio de esta investigación, provocando reflexiones con satisfacción en los otros campesinos presentes (tanto en Lapa como posteriormente en Curitibanos, cuando cité el extracto):

Entonces, esta idea de que "el trabajo dignifica"... ¡No! El trabajo encuadra a la persona. Quien tiene trabajo, tiene que tener noción del tiempo. A cierta hora debe estar ahí. A cierta hora debe dormir. A cierta hora voy a almorzar. Tengo horarios. ¿Para qué necesita horarios quien no tiene trabajo? Por eso disciplina. Otra cosa. **El trabajo da noción del espacio.** Trabajo en tal horario y tengo que estar en ese lugar. Si uno no tiene trabajo, no tiene noción del espacio.⁹²⁸ (Camilo durante grupo focal en Lapa)

Para Camilo y los campesinos que participaron en los grupos focales, el *trabajo* es la actividad a través de la cual el ser humano se inserta en el ecosistema, la actividad a través de la cual *atterriz*a (Latour, 2020). Sin embargo, este *atterrizaje* espacial se realiza también en el tiempo, no fuera de él. La *interdependencia* y *ecodependencia* entre los seres en el entramado de la vida, por lo tanto, ocurre en el tiempo-espacio, y el *trabajo* es el medio principal, siendo la noción central en la articulación del discurso socioecológico de los campesinos agroecológicos del Contestado. El rechazo y las posiciones anti-trabajo, por el contrario, parecen vagar aún en los cielos cristianos de la historia, o en las nubes virtuales del mundo contemporáneo, alejados del *tiempo de la cosecha*, citado por Camus⁹²⁹ (1991). Una *noción de trabajo* que profesa una *ética ecologista del trabajo*, aquí parece recuperar aspectos de las enseñanzas del monje João Maria⁹³⁰ y del *modo de vida caboclo*, estableciendo límites a los seres humanos, límites

⁹²⁸ Original: "Então essa coisa de "o trabalho dignifica"... Não! O trabalho enquadra a pessoa. Quem tem trabalho tem que ter noção do tempo. Tal hora tem que estar lá. Tal hora tem que dormir. Tal hora eu vou almoçar. Eu tenho horário. Quem não tem trabalho tem horário para quê? Então ele disciplina. A outra coisa. O trabalho... Ele dá noção do espaço. Eu trabalho lá tal horário. Tem que estar lá naquele lugar. Se o cara não tem trabalho, ele não tem noção do espaço".

⁹²⁹ "If the duration of history is not synonymous with the duration of the harvest, then history, in effect, is no more than a fleeting and cruel shadow in which man has no more part. He who dedicates himself to this history dedicates himself to nothing and, in his turn, is nothing. But he who dedicates himself to the duration of his life, to the house he builds, to the dignity of mankind, dedicates himself to the earth and reaps from it the harvest that sows its seed and sustains the world again and again. Finally, it is those who know how to rebel, at the appropriate moment, against history who really advance its interests" (Camus, 1991, p. 150).

⁹³⁰ Así afirmó el monje João Maria: "Outros, precipitados, a colheram verde; muitos deixaram passar o tempo da colheita, por relaxamento ou preguiça. Apenas uns poucos capricharam e fizeram tudo certinho. Colheram com abundância. Logo, quem fez o destino de cada um? Não foi ele mesmo?" [Otros,

de autocontención⁹³¹ —y *buen vivir*— indispensables para que puedan definirse y relacionarse *eróticamente* con la *otredad*. Una historia que se inscribe en el *tiempo de la cosecha* es, sobre todo, una historia que se inscribe en el *tiempo (circular) del cuidado*.

precipitados, la cosecharon verde; muchos dejaron pasar el momento de la cosecha, por descuido o pereza. Solo unos pocos se esmeraron y lo hicieron todo correctamente. Cosecharon con abundancia. Entonces, ¿quién determinó el destino de cada uno? ¿No fue él mismo?] (Tomazi, 2016, p. 273).

⁹³¹ Como afirmó el campesino Camilo: "Porque o desejo, o sonho, está na frente do real. Isso é capitalista" [Porque el deseo, el sueño, está delante de lo real. Eso es capitalista].

VIII – CONCLUSIONES FINALES

*Y esto tiene un trasfondo bíblico, porque Dios es padre, pero no es abuelo. La cosmología de ese pueblo tiene comienzo, medio y fin. Nosotros tenemos comienzo, medio y comienzo de nuevo.*⁹³² (Bispo dos Santos, 2024)

He reflexionado durante algún tiempo sobre cómo debería escribir esta conclusión, leyendo conclusiones de otras tesis, conversando con mi tutora y buscando más información. Sentí que sería más un “capítulo duro”, difícil de comenzar, como lo fueron todos los demás; sin embargo, a medida que escribía, la tensión se aflojaba bastante. Los cuatro años que estuve dedicado a esta tesis fueron demasiado difíciles para mí, como comenté en la introducción. Pasé por diversas situaciones personales y ecosociales que dificultaron considerablemente el avance de la tesis. En un momento de extremo cansancio, aún durmiendo poco después del nacimiento de mi hija, me inscribí en un curso de *capoeira angola* como forma de autocuidado. La maestra me sugirió, en un momento de fatiga física, lo siguiente: “*ginga*⁹³³ blando que se descansa”. La frase, que causa una extrañeza inicial al vincular el descanso con el movimiento de forma contraria al sentido común, se relacionaba también con todo aquello que venía estudiando e investigando, especialmente sobre la disciplina colonial que endurecía el cuerpo como objeto para el trabajo subordinado, imprimiéndole un ritmo cada vez más acelerado en la reproducción del capital. De algún modo, yo, socializado en un ambiente colonial y patriarcal y habiendo recibido una educación familiar y escolar extremadamente rígida, venía (y todavía vengo) endureciendo el cuerpo para el trabajo doctoral, intentando dominar la situación en los más variados aspectos antes de que comience, y tal vez también impulsado por una cierta disposición personal hacia el pensamiento utópico, artístico y la fantasía. Esta tentativa rígida de dominio del cuerpo, de algún modo, me encerraba aún más en una espiral descendente de trabajo solitario y pensamiento racional, lo que dificultaba el avance de la tesis. Esta *actitud* frente a mi trabajo era también incompatible con los momentos dedicados a los cuidados de mi hija. A veces, cuando

⁹³² Original: “E isso tem um fundo bíblico, porque Deus é pai, mas não é avô. A cosmologia desse povo tem começo, meio e fim. Nós temos começo, meio e começo de novo”.

⁹³³ El término “ginga” es una palabra de origen portugués. En Brasil está estrechamente relacionada con la capoeira. En este contexto, “ginga” se refiere a un movimiento básico de balanceo y evasión, representando la flexibilidad y la agilidad características de esta práctica. No existe una traducción exacta para el castellano. Sin embargo, se podría describir como un “movimiento rítmico y flexible” o “balanceo”.

salía de la investigación para dedicarme a los cuidados, tardaba un tiempo en “cambiar el chip” y reincorporar la suavidad necesaria para cuidar, lo que se hace *gingando*⁹³⁴.

Por otro lado, la frase de la maestra de capoeira evocaba el hecho de que la *resistencia* política se ha dado históricamente en forma de movimiento, de balanceo, que avanza y retrocede de manera flexible y no rígida. Es lo que ha sucedido con los pueblos indígenas y *quilombolas* supervivientes, en un sentido general, de Abya Yala, de donde proviene la capoeira, práctica cultural relacionada con un *modo de vida* y de un *saber* perseguido durante siglos e incluso criminalizado durante muchos años. Es lo mismo que ocurrió con las “religiones” afrobrasileñas, especialmente la *umbanda*, que adoptaron el sincretismo como forma de supervivencia. Estos pueblos lograron, durante siglos, hablar sobre el orisha *Oxalá* utilizando el término “Jesús”. Bispo dos Santos (2015, p. 45) afirma en un poema: “Mesmo que queimem os símbolos / não queimarão os significados” [**Aunque quemen los símbolos / no quemarán los significados**].

De este modo, decidí —y creo que necesité, desde mi *sentipensar*— abrir esta conclusión de un modo menos rígido y formal, tejiendo ya *metareflexiones* sobre el propio proceso de investigación. La *rigidez* en el trabajo, sobre la cual hablo, se aflojó especialmente durante los trabajos de campo, las entrevistas y las conversaciones con los campesinos, así como en los almuerzos y las cenas colectivas. En otras palabras, en los momentos de desenfado y relajación⁹³⁵. Este sentimiento también estaba presente durante muchas de las lecturas y cuando sentía que los capítulos estaban bien encaminados.

Busco, a partir de estas consideraciones, entender cuál sería el *comienzo* al cual llegué con la investigación, primero desde mi propia percepción corporal. Aunque trabaje como inspector del trabajo y tenga formación en derecho, me siento bastante inclinado a “incorporar al cuerpo” (cuerpo/persona y cuerpo/tierra), de una forma más consciente y *autocuidada*, en las prácticas que vaya a desarrollar a partir de ahora. Por eso, me parece justo que inicie las conclusiones partiendo del cuerpo y de mis emociones para hablar de los hitos de la investigación. De algún modo, y utilizando las palabras de Bispo dos Santos, vislumbro un *comienzo* que repite el inicio de hace cuatro años, cuando

⁹³⁴ Hoy le dije a mi hija que falta poco para acabar el trabajo que estoy haciendo y que tendré más tiempo para jugar en las próximas semanas. Ella me contestó diciendo que yo podría ya empezar a jugar más, puesto que bastaba que yo llevara “el trabajo” (que ella asocia al notebook) junto al juego.

⁹³⁵ En portugués existe la palabra “descontração” que traduce de manera no tan precisa el desenfado (en gallego “descontracción”), pero que puede expresar de forma bastante exacta este sentimiento de relajación muscular.

comenzaba esta investigación a partir del reconocimiento de una *crisis de civilización*, intentando debatir y reunificar la relación escindida entre humanidad y naturaleza como parte del propio marco analítico. *Incluir al cuerpo*. Aterrizar (Latour, 2020).

Esta *retomada* de la tierra y del territorio —del *cuerpo*— en el marco analítico de esta investigación no surge de la nada, por supuesto. Ella sigue una *retomada* política realizada en el contexto de las luchas concretas de los movimientos ecosociales de Abya Yala, que Svampa (2011) ha denominado de *giro ecoterritorial*, como vimos, y que ha afectado profundamente la concepción y las estrategias políticas del MST a partir de su propia *conversión agroecológica*, transitando colectiva y semánticamente hacia otros imaginarios sociales.

De este modo, la investigación buscó identificar y analizar, en las transiciones agroecológicas de los asentamientos rurales de la región del Contestado, procesos de subjetivación en el trabajo que proporcionaran aspectos *contrahegemónicos* y/o *resistentes* a aquellos coloniales y neoliberales en curso. Es decir, procesos de subjetivación que articulasen aspectos de imaginarios sociales distintos, con características *relacionales* evidenciadas y no ocultadas, y que se vinculasen directamente a las prácticas agrícolas agroecológicas.

Para la investigación de este tema, he mostrado la importancia de la selección —y construcción— de un marco teórico fundado en el diálogo entre las *teorías decoloniales* y *teorías* críticas europeas, como forma de evidenciar la escisión epistemológica colonial y binaria entre humanidad y naturaleza, y tejer de nuevo un entramado de relaciones de *inter* y *ecodependencia*. Así, en el **capítulo 3**, concluyo, a partir de la puesta en diálogo entre distintos autores, que la llegada de las carabelas ibéricas provocó un cataclismo en el imaginario social europeo y americano de la época. Muestro que el *genocidio* de los pueblos indígenas y africanos estuvo acompañado de un *epistemicidio* y de la destrucción de otros *modos de vida*. Muestro cómo la colonización —y la *colonialidad*—, en tanto que proceso ecosocial, ha estado siempre vinculado al exterminio —*altericidio/ecocidio*— de la *diversidad*, diversidad que, en última instancia, es la propia materia de la *vida*. Muestro cómo este proceso se vuelve también contra los propios actores de la colonización, en cuanto seres inexorablemente corporales, aunque se establezcan regímenes de explotación y de opresión interna a partir de divisiones epistemológicas/ontológicas. Analizo cómo la influencia cristiana, especialmente la proveniente de algunas escuelas del pensamiento católico de la Península Ibérica, como

la Escuela de Salamanca, dio inicio a una revolución en el pensamiento europeo (y entonces mundial) a partir del impacto de la conquista de América, inaugurando así la *modernidad*.

Trato, también en el **capítulo 3**, de la relación entre el nacimiento del pensamiento moderno y la colonización de Abya Yala, concluyendo que se trata de un único fenómeno, representando la *colonialidad* el “otro lado de la moneda” moderna. Trato, a partir de distintos autores, de la institución, en este mismo periodo, del *racismo* como categoría universal de clasificación de las personas —y de los *modos de vida*— en el *sistema-mundo* capitalista, especialmente centrándome en la célebre *Disputa de Valladolid* y sus antecedentes y reflejos. Muestro cómo las conclusiones registradas en este debate influyeron en el imaginario social moderno/colonial a través de la creación de binarismos que han justificado la explotación de seres convertidos en objetos. Muestro también cómo este proceso se vincula al establecimiento del capitalismo, el sistema económico colonial, y de la *ciencia*, el modo propio del saber moderno, que se apropia, reconfigura y expande las relaciones patriarcales existentes.

Posteriormente, señalo que la *objetificación* de la naturaleza, en su forma moderna, colonial, capitalista y patriarcal, se vuelve a un mismo tiempo contra los propios cuerpos (y mentes) humanos. Muestro cómo se inicia en este momento un proceso global de explotación y dominio de indígenas, de la naturaleza no-humana, de mujeres y de los propios trabajadores europeos, considerados *recursos humanos*, denotando una extensión de la fórmula *cosificante* propia del *racismo*. A partir de una pequeña genealogía de la *ciencia*, evidencio que esta forma de *saber* tiene una relación directa con la consolidación del poder en el *sistema-mundo* capitalista recién inaugurado: la *colonialidad del saber*. Analizo cómo este saber, androcéntrico y *eurocéntrico*, ha articulado gramáticas y marcos semánticos que, al enunciarse como *universales*, ocultan y legitiman las relaciones de poder y opresión. Más allá de eso, analizo de qué forma se ha vinculado este tipo de saber a un *altericidio* —y a una *monocultura* a la cual se ligán los monocultivos agrícolas— al representar los otros pueblos y *modos de vida* no solo como situados espacialmente en las *periferias* del *sistema-mundo*, sino también en el *pasado*, en una línea temporal del *progreso*, noción heredada del cristianismo, una cosmovisión específica. Vimos cómo este reconocimiento ha servido para legitimar el proceso de modernización —en cuyo espacio semántico se vincula la noción de *desarrollo* en el posguerra— y el secuestro de los cuerpos para el trabajo bajo la lógica de acumulación de capital.

Finalmente, analizamos en el **capítulo 3** cómo todo este proceso se vincula a la transformación de las personas en *recursos* destinados al trabajo. Vimos cómo, dentro de este contexto, se ha hegemonizado el *trabajo asalariado* como “el trabajo” propio de la modernidad y del capitalismo, lo que ha subalternizado otras formas de trabajo que se articulan entre sí, estructurando desde siempre la reproducción capitalista. En este sentido, vimos cómo esta hegemonía del trabajo asalariado inserto en el mercado se vincula a la consolidación de un imaginario social en el que las otras formas de trabajo, como el *trabajo campesino*, son consideradas *atrasadas* y, por lo tanto, destinadas a desaparecer tras la modernización/desarrollo, incluso por sectores de las izquierdas políticas. Concluyo que estas nociones se inscriben en un cuadro semántico colonial — *colonialidad del saber*— que promueve el ocultamiento de relaciones de opresión, en especial del *racismo*, que, a su vez, están intrínsecamente articuladas con la *crisis ecológica* derivada de la adopción de la *plantation* como paradigma de organización ecosocial de la vida a escala mundial. Identifiqué, por fin, el modo a través del cual este proceso se reconfigura y se intensifica actualmente bajo el neoliberalismo, que, por medio de la psicologización política del trabajo (Crespo y Serrano Pascual, 2011), induce la autoexplotación de los trabajadores al producir subjetividades orientadas a conducir sus vidas personales bajo una racionalidad empresarial, a través de nociones como la de *empresario de sí mismo*.

En el **capítulo 4**, intenté ofrecer una visión detallada de la *agroecología*, destacando su desarrollo como *ciencia, práctica y movimiento social* que cuestiona la agricultura convencional y, en alguna medida, la propia *matriz civilizatoria moderna*. Vimos que la agroecología surgió como respuesta a una *crisis ecológica* en el ámbito rural, provocada por la intensificación del modelo agrícola industrial, basado en el uso de insumos químicos y técnicas de monocultivo intensificadas por la revolución verde. Muchos campesinos habían verificado, en numerosas ocasiones, que la agricultura convencional resultaba en la *esquilma* del suelo (al igual que de los trabajadores), consecuencia lógica de la propia reproducción del capitalismo, como ya había notado Marx (2008). Esta constatación servía de incentivo al desarrollo de una *praxis* alternativa capaz de mantener a los trabajadores en la tierra y garantizar su propia supervivencia.

Como se vio, un aspecto importante a ser destacado es que la agroecología se dirige a la promoción de una *praxis contrahegemónica* que busca rescatar los *saberes* —y *modos de vida*— ancestrales de campesinos, indígenas y otros pueblos “originarios”

subalternizados tras la modernización, en especial la revolución verde. Este hecho, conforme se ha reflexionado, tiene una importancia crucial para este trabajo, que parte de un marco teórico que dialoga con *teorías decoloniales* y que propone explorar la *crisis de civilización* (y *crisis ecológica*) en curso, lo que presupone la crítica a la propia modernidad. En este sentido, se ha concluido que la agroecología tiene un potencial de restablecimiento de los campesinos como sujetos de sus propias vidas y, por lo tanto, como agentes de transformación ecosocial. Se ha evidenciado que este *saber* se asocia también a la reincorporación en los territorios de etapas productivas exteriorizadas tras la modernización agrícola, es decir, que la agroecología, en tanto práctica *intensiva en saberes* —*knowledge intensive*— tiene el potencial de sustituir los insumos externos industrializados por *conocimiento y trabajo*. Estos hitos sugieren una potencialidad *decolonial* de la agricultura en sus propios términos teóricos y enunciados políticos.

Concluí, enseguida, tras una extensa revisión bibliográfica, que la agroecología tiene una capacidad comprobada de *mitigación y adaptación* respecto a los efectos de la *crisis ecológica* en curso (y de la *crisis energética* que empieza a dificultar la utilización de insumos agrícolas derivados del uso de energía fósil) en incontables aspectos, como, por ejemplo, la recuperación de los suelos, la reducción de la contaminación, la promoción de la *seguridad y soberanía alimentaria*, la recuperación de la biodiversidad, etc. Mostré, además, que la agroecología ha sido asumida por los científicos de la ecología y del clima como práctica *indispensable y urgente* del presente para todas las transiciones ecosociales, de pequeña o de gran escala, lo que debería ser incluido en todas las agendas políticas a fin de movilizar gobiernos, partidos políticos, universidades y movimientos sociales por todo el mundo.

Destaco, también en el **capítulo 4**, que la agroecología se enuncia como práctica capaz de promover beneficios económicos, sociales y laborales. Se ha asumido políticamente, por ejemplo, que la agroecología puede aumentar los ingresos y la renta de las familias agricultoras, reducir la pobreza, el hambre y la malnutrición, promover relaciones más igualitarias en el campo, empoderar a las mujeres reduciendo las opresiones patriarcales, promover la solidaridad y valores comunitarios, incrementar relaciones sociales, promover autonomía, crear trabajo decente, dar sentido al trabajo, promover la satisfacción laboral, etc. Sin embargo, se ha constatado tras la revisión bibliográfica que estos aspectos no suelen ser investigados. Al contrario, vimos que las investigaciones científicas suelen limitarse a los aspectos estrictamente “ecológicos”

(como, por ejemplo, la recuperación de la fertilidad del suelo, el incremento de biodiversidad, etc.), lo que evidencia que la fractura binaria humanidad/naturaleza — ciencias biológicas/sociales— se mantiene vigente en los estudios de este campo, aunque se enuncie de otra manera. Constatamos que son escasos – casi inexistentes - los estudios desde el campo de la *sociología del trabajo* sobre el tema de la agroecología y que, desde los científicos de la ciencia agroecológica, parece no haber interés en investigar los aspectos sociales, y en especial los aspectos laborales (con excepción de los resultados de las transiciones agroecológicas en los ingresos y en la renta de los agricultores). Concluyo que esta constatación puede ser entendida en la clave de la *colonialidad del saber*, donde se considera la tierra como un *escenario* objetificado de la historia humana y, de este modo, no se reconoce a la vida como un entramado de relaciones entre todos los seres (Morton, 2018).

En el **capítulo 5**, busqué mostrar cómo se ha configurado el proceso de colonización/modernización en la región investigada, el altiplano del Contestado, cuyos aspectos centrales han sido listados en el capítulo 3. Inicié el análisis de la población indígena que allí vivía, especialmente de los pueblos *kaingang* y *laktlãñ-xokleng*. Demostré cómo estos pueblos y sus ancestros habían construido todo un *modo de vida* a partir de la relación con el ecosistema local (co-creado por ellos), específicamente el *bosque de araucarias*. Observamos que el primer pueblo mestizo que comenzó a habitar la región tras el inicio de la colonización, el *pueblo caboclo*, adoptó muchos aspectos del *modo de vida* indígena, preservando y relacionándose con el *bosque de araucaria* como forma de vida no destinada a la acumulación, basada en prácticas comunitarias, el uso común de la tierra y la práctica del *catolicismo popular*. Este modo de vida predominó en la población local hasta comienzos del siglo XX, aunque coexistía con el poder de los grandes terratenientes y oligarcas de la región.

A continuación, traté el periodo de la “Guerra del Contestado” (1912-1916) para mostrar cómo la colonización avanzó de forma acelerada y devastadora a partir de la llegada del capital internacional, ocasionando una masacre que puede leerse en las claves de *genocidio*, *ecocidio*, *altericidio* y *epistemicidio*, debido a la abrupta destrucción de un *modo de vida* a través de la *subalternización* o incluso del apagamiento de sus *saberes*. Vimos que la destrucción del *modo de vida* incluyó aspectos "culturales" que se devastaban concomitantemente con la destrucción del ecosistema (la tala del bosque de araucarias para la exportación de madera), lo que impedía que los *caboclos* reprodujesen

su modo de vivir, resultado, en gran medida, de su expulsión de los territorios que habían ocupado históricamente, tras el proceso de mercantilización de la tierra.

Por otro lado, observamos que, en el Contestado, la transformación de la tierra y del trabajo en mercancías ficticias (Polanyi, 1997) fue un proceso extremadamente violento, que contó con una *resistencia*, en algunos momentos organizada, por parte del pueblo local. Analicé cómo distintos aspectos del *modo de vida caboclo* fueron movilizados para la *resistencia* frente a la colonización/modernización, como las prácticas colectivas/comunitarias y el *catolicismo popular*, que habían generado líderes comprometidos con el *modo de vida* "tradicional" local, en contra de las transformaciones que rápidamente se imponían con la llegada del capital internacional.

En este sentido, evidenciamos cómo el *epistemicidio* se perpetuó en el Contestado a través del *silenciamiento* de la población local y la destitución de sus saberes, como forma de sometimiento al trabajo asalariado, convirtiendo a las personas en *recursos humanos* cosificados (y alienados). Observamos que, después de décadas de *silenciamiento*, esta *resistencia* emergió en el periodo posterior a la dictadura empresarial-militar (1964-1985) en la región, representándose en las luchas de los movimientos sociales, en especial del MST, que se auto-reconoce como "heredero del Contestado". Notamos que, además del aspecto territorial, es decir, la lucha por las tierras usurpadas tras la colonización, el MST promueve conscientemente una *lucha por la memoria*, buscando recuperar aspectos ocultos/silenciados de la resistencia *cabocla* y campesina, utilizando y celebrando símbolos de la Guerra del Contestado en su propia *mística*, que además posee un aspecto pedagógico en la orientación crítica del movimiento.

A continuación, observamos que, a finales de los años 90 y principios de los 2000, el MST inició una *conversión agroecológica*, lo que le ha permitido avanzar en su análisis crítico desde la crítica a la concentración de tierras en el país hacia el cuestionamiento del propio modelo tecnológico de la agricultura capitalista. Concluyo que este giro ha tenido una importancia crucial, pues permite ampliar la mirada crítica más allá del productivismo característico de las sociedades capitalistas y socialistas "realmente existentes", cuestionando algunos supuestos coloniales naturalizados que son incompatibles con las tentativas de reparar la *ruptura metabólica* capitalista, capaces de contrarrestar la *crisis ecológica*. Esta *conversión* resalta el hecho de que ninguna tecnología es políticamente neutral, ni siquiera la agricultura, como se abordó

analíticamente en el capítulo 3, dedicado al marco teórico de la investigación. Esta transformación también puede abrir potencialmente el debate sobre la *colonialidad del poder/saber*, con el fin de entender los supuestos raciales de las prácticas/saberes vinculados a la agricultura convencional, ya que la revolución verde también se basa en un criterio racial. Así, el rescate de la *memoria cabocla* podría incorporar, de manera *decolonial*, aspectos del *modo de vida caboclo* como parte de la praxis de los movimientos sociales, además de abordar la cuestión de la lucha por la tierra. Estos aspectos se vinculan a imaginarios sociales distintos, caracterizados por nociones ecológicas que evidencian los aspectos relacionales de la existencia y, de este modo, se contraponen a los procesos subjetivantes neoliberales en curso, pregunta central de nuestra investigación empírica.

Los **capítulos 6 y 7**, por su parte, se dedican a la fase propiamente empírica de la investigación. En el **capítulo 6**, sistematizo los aportes de la investigación respecto a los imaginarios sociales y procesos de subjetivación en el trabajo agroecológico en los territorios investigados, de manera amplia. A partir de *atractores* o *espacios semánticos* que he considerado cruciales para entender los procesos regionales, construí, junto a los campesinos, un análisis sobre diversos aspectos de las experiencias que, de todos modos, se relacionan entre sí. En este sentido, comienzo el capítulo tratando de la dualidad binaria ***campo/ciudad*** ("**Si el campo no siembra, la ciudad no cena**"). En este capítulo retomo la discusión teórica sobre los procesos coloniales de división territorial y establecimiento de regímenes de explotación/dominación que fundamentan y son fundamentados por *dependencias* socioeconómicas, culturales, epistemológicas, ontológicas, etc. Concluimos que el MST actúa políticamente para reforzar la importancia del campo con relación a la ciudad, con el fin de subvertir el orden moderno/colonial del discurso que sitúa la ciudad en el centro de la relación y el campo en la periferia, mostrando que la dependencia concreta se da en sentido opuesto. Esto es análogo a la relación que se establece, según Hernando (2018), entre la *individualidad* o *individualidad dependiente* (generalmente asumida por hombres) e *identidad autónoma* (generalmente asociada a mujeres), así como a otras relaciones binarias fundamentadas en el poder colonial.

En el mismo apartado, analizamos cómo se configura actualmente el embate ideológico, identitario y cultural entre los agricultores familiares y campesinos y el gran *agronegocio*. Observamos que los intereses de los dos grupos son, en última instancia, contradictorios, y que la estrategia del MST y de otros movimientos sociales ha sido evidenciar políticamente esta diferencia. De este modo, se contribuye a la

construcción de una *identidad campesina*, principalmente a partir de su *conversión agroecológica*, que se afirma en contraposición al *agronegocio*, mediante una operación cognitiva que deshace la supuesta *universalidad* de los agricultores brasileños. Concluimos que, en los territorios, las transiciones agroecológicas han reforzado esta politización, recuperando y/o reforzando una *identidad campesina*. Por otro lado, se ha evidenciado cómo el *agronegocio* ha actuado política y culturalmente para, en clave de metonimia, despolitizar el debate, asumiendo universalmente la representatividad no solo de la agricultura nacional, sino del país y de la totalidad (como en la campaña publicitaria que afirma que "el Agro es todo"). En este discurso, los campesinos son situados temporalmente en la línea moderna/colonial del *progreso*, de manera que cada campesino o agricultor familiar aspire a alcanzar el estatus de gran terrateniente, poseedor de grandes máquinas agrícolas y de empleados rurales. Observamos que este embate ocurre en los territorios de la reforma agraria y que muchos agricultores han sido seducidos por este discurso. Concluimos que la agroecología proporciona nociones, conceptos y marcos interpretativos *contrahegemónicos* que politizan los procesos identitarios.

A continuación, traté el aspecto de la *lucha social* y el *territorio* en el apartado 6.2, titulado “**La lucha por la Madre Tierra es la madre de todas las luchas**”. Siguiendo el sentido argumentativo del apartado anterior, reflexionamos sobre el hecho de que el poder colonial proviene del control de la tierra (Charbonnier, 2021) y que la *resistencia* anticolonial/decolonial debe pasar necesariamente por la discusión sobre el *acceso a la tierra*. Así, concluimos que el *acceso a la tierra* debe considerarse como una *lucha central* frente al capitalismo y al colonialismo, lo que, histórica y concretamente, ya es el caso para el MST. De hecho, las parcelas de los agricultores entrevistados están situadas en asentamientos rurales provenientes de la lucha por la tierra llevada a cabo por el movimiento social, en la cual se han empleado tácticas como de las *ocupaciones de tierra*.

En este apartado, reflexionamos sobre el hecho de que la agroecología puede ser entendida y practicada como un *movimiento social* que lleva a cabo una *lucha política* (y no simplemente como un conjunto de técnicas agrícolas), tal como han comprendido los campesinos de los territorios investigados. Se ha evidenciado, desde distintos ángulos, que este reconocimiento proporciona una lectura diferente de los campesinos sin tierra entrevistados respecto a los objetivos de las transiciones agroecológicas, evidenciando la existencia de un *horizonte* que no se limita a la

consolidación de un beneficio personal en términos de renta financiera. Asimismo, se practica un discurso orientado hacia la construcción de una expansión en escala de la práctica, que tensiona los procesos neoliberales en curso, incluso dentro de los espacios institucionales del Estado. Constatamos que, en los discursos de los campesinos, la agroecología no es entendida como una mera *inclusión*, sino como una forma de *resistencia y transformación ecosocial*.

Por fin, trato en el apartado sobre cómo la *conversión agroecológica* del MST y de los campesinos de los territorios investigados ha proporcionado una resemantización de la propia *lucha por la tierra*, que pasa a tener un doble significado: la lucha histórica por el *acceso a la tierra* y, ahora, la lucha por la vida de la tierra (lucha por la Madre Tierra). En otras palabras, las conversiones/transiciones agroecológicas se han vinculado a un proceso semántico de *des-cosificación* de la tierra y de la naturaleza no-humana, lo que se acentúa entre los campesinos situados en fases más avanzadas de las transiciones. El revés principal, sin embargo, es que la agroecología en los dos territorios investigados se muestra como práctica minoritaria entre los campesinos y hasta ha retrocedido (como en el asentamiento Contestado), siendo la agricultura convencional cuantitativamente hegemónica en ambos casos.

En el apartado 6.3, “**Allí puedes dejar que los niños jueguen en medio de la tierra**”, debatimos el tema del *habitar*. Mostramos que la modernidad/colonialidad se vincula a una escisión entre los territorios (supuestamente) destinados a la vida y las *zonas de sacrificio* (Klein, 2014), espacios destinados a la mera extracción de recursos. Vimos que la agricultura convencional posee esta característica acentuada, derivada inicialmente de la propia utilización de agrotóxicos, pero también de otras formas de transformación del territorio que se vinculan estrictamente a la lógica capitalista de producción de monocultivos a gran escala. Asimismo, concluimos que esta agricultura convierte las parcelas rurales en *zonas de sacrificio y espacios de no-ser* (Ferdinand, 2022), lo que se evidencia por la precaución de los campesinos al prohibir la entrada de los niños en espacios “cultivados”.

Por otro lado, concluimos que la agroecología tiene la potencialidad de *reconvertir* estos espacios en espacios del *habitar*, caracterizados por una relación de cuidado y no altericida de los campesinos con los seres del ecosistema (Giraldo, 2013). Esta reconversión necesita del desarrollo de sensibilidades distintas por parte de los campesinos. Vimos que esta transición objetiva/subjetiva implica, de este modo, el

cuestionamiento de aspectos centrales de los imaginarios sociales modernos, como la *actitud de dominio* humano sobre la naturaleza. Notamos, en este sentido, que este *habitar* agroecológico no-colonial implica una resistencia *estética*, pues la no compartimentalización de las parcelas y el aumento de biodiversidad local se asocian, a menudo, en el imaginario social hegemónico, con lo *feo*, *sucio* e incluso a la *holgazanería*. Esto evidencia un desafío de la agroecología a la *ética del trabajo* hegemónica. Analizamos cómo los campesinos han manejado semánticamente e *in loco* estas contradicciones, especialmente a través de la construcción de nociones estéticas distintas.

El apartado 6.4, “**Cuando el campesino ve, hace fe**”, se dedica al tema específico de la construcción de los *saberes* en las prácticas agroecológicas en los territorios, partiendo de una frase propia de la metodología latinoamericana *campesino a campesino*, que cuestiona el modelo pedagógico verticalizado de la agricultura convencional, basado en recetas y que promueve, en última instancia, la propia destrucción de los *saberes campesinos*, transformando a estos sujetos en meros ejecutores de prácticas diseñadas desde otros espacios. Vimos que la agroecología se enuncia como *praxis* que parte de un *rescate de saberes* ancestrales. Sin embargo, constatamos que, de un modo general en los territorios, estos saberes no han sido sistematizados entre los propios campesinos (hay excepciones), sino que son “buscados” en otros espacios, especialmente en intercambios con campesinos de otros asentamientos rurales, en intercambios con integrantes de la Red Ecovida y en cursos promovidos por el MST. Esto muestra, por otro lado, que la construcción de estos saberes se hace a través de espacios y organizaciones no hegemónicas en primer plano. También se evidenció, por otro lado, el papel importante, aunque no central, de las universidades públicas, especialmente en el asentamiento Contestado en las alianzas con la ELAA.

En este apartado, analizamos también cómo se configura la relación entre una “búsqueda” externa de los *saberes* necesarios para las transiciones y la *experiencia* práctica de los campesinos en cada parcela, en cada microecosistema. Vimos que esta relación dialéctica tiende a promover la construcción de *saberes enraizados* o *aterrizados* en los territorios. Constatamos que no se logra simplemente importar “recetas”, por lo que la construcción de los *saberes* es una necesidad inexorable en las transiciones agroecológicas, lo que tiene el potencial de transformar pedagógicamente a los campesinos en *sujetos* de su propia práctica y vida, es decir, en agentes conscientes de la

transformación socioecológica, de modo congruente y amplificador con la *pedagogía freireana* históricamente adoptada por el MST.

El apartado 6.5, “**Lo de la agroecología es que las plantas se comunican**”, se dedica a analizar el *lenguaje* a través del cual se construye la *comunicación* que permite las relaciones de *ecodependencia* explícita entre todos los agentes del entramado de la vida en cada territorio. Notamos que esta *comunicación*, en la *praxis* agroecológica, presupone una *observación contemplativa* por parte de los campesinos como forma de entender y relacionarse con su entorno, de un modo distinto a las prácticas agrícolas convencionales. Vimos que esta *observación contemplativa* se ha traducido, para los campesinos, muchas veces, en un no-actuar de inmediato, en un dejar de hacer. Además, constatamos que la práctica de la *observación* se presenta como *negatividad* (Han, 2014a), haciendo que, consecuentemente, los procesos de subjetivación en las transiciones agroecológicas tiendan a consolidarse de manera *contrahegemónica* o incluso opuesta a los procesos neoliberales fundados en el paradigma de la *activación* (Crespo y Serrano Pascual, 2011). Finalmente, constatamos que, en los territorios, esta práctica se presenta como condición necesaria para una actitud *desobjetivadora* de la naturaleza no-humana y para la construcción de una *relacionalidad reflexiva* con el entorno.

En el apartado 6.6, “**Los árboles son casi como animales y los animales son casi como personas**”, analizamos cómo se ha representado y construido, en los territorios, el tema de la *ecodependencia*, es decir, el reconocimiento de la relación de dependencia de los seres humanos con respecto a todo el entorno: la tierra, los astros, los animales, las plantas, los minerales, etc. Constatamos que, confirmando los enunciados políticos y teóricos de la *ciencia agroecológica*, las prácticas se han iniciado con un tratamiento diferenciado del paradigma colonial en relación al *suelo*, que es denominado por los indígenas yanomami como *la piel de la tierra* (Kopenawa y Albert, 2015). En este sentido, reflexionamos sobre cómo las relaciones corporales se dan, de un modo general, por el contacto con la *piel*, de modo que podemos hacer una analogía con la relación *erótica*, que aquí tiende a recuperarse entre agricultor y tierra. Observamos, en este sentido, la importancia que los agricultores dan al suelo como *cuidado* inicial destinado a garantizar la *fertilidad*, que se entrelaza en las prácticas con una *resignificación* necesaria desde un *recurso amorfo* a un *organismo vivo*, de modo *decolonial* y *contrahegemónico* a las tendencias inscritas en el imaginario social moderno

hegemónico. Vimos que esta *resignificación* se ha vinculado, en alguna medida, a la atribución de un estatus emocional y cognitivo distinto al que se le confiere hegemónicamente/colonialmente a lo “humano”: en vez de *superioridad*, su posición tiende a ser de *igualdad*. En lugar de *dominio*, *adaptación*, especialmente entre los campesinos que se encuentran en grados más avanzados de las transiciones agroecológicas.

A partir de estos supuestos, constatamos también en este apartado que las nociones de *competición* y *cooperación*, que funcionan como *atractores semánticos* en el discurso, son *reposicionadas* en alguna medida en el contexto de las transiciones agroecológicas en los territorios investigados. De este modo, la propia noción hegemónica de *selección natural*, fundada en la *competición* entre especies y que ha justificado posturas políticas como el *liberalismo*⁹³⁶ y el *darwinismo social*, pierde relevancia frente a la noción de *cooperación*, que opera como articuladora de la *praxis* agroecológica, en la medida en que orienta a los campesinos a actuar —hacer el *manejo*— de forma que maximicen los beneficios proporcionados por las relaciones entre especies específicas, buscando la asociación de las plantas “amigas” y el alejamiento de las “enemigas”. Sin embargo, constatamos también que, aunque este *reposicionamiento* de las nociones aparezca en el discurso, los campesinos de los territorios investigados prácticamente no han utilizado el cultivo *consorciado* (en asociación de especies), incluso en aquellas parcelas que se encuentran en etapas más avanzadas de las transiciones.

En el apartado 6.7, “**Quizás la agroecología sea casi una religión, la religión de la diversidad**”, se sistematizan los aportes de la investigación relacionados con la noción de *diversidad*, donde buscamos definir los contornos que esta idea ha tomado en las *praxis* agroecológicas locales. Observamos que la *diversidad* funciona técnicamente como un concepto estructurador de la práctica y de la teoría agroecológica, asociándose directamente a la noción de *ecodependencia*. De este modo, las relaciones entre distintos seres son observadas y reconocidas en los territorios por los campesinos, quienes, a su vez, buscarían teleológicamente, a través del *manejo*, amplificar y complejizar estas relaciones. Por lo tanto, la frase seleccionada para titular el apartado es especialmente representativa.

⁹³⁶ Como vimos, el movimiento ocurrió históricamente en sentido opuesto, es decir, el liberalismo ofreció sus metáforas a Darwin.

Por otro lado, constatamos que la necesidad de comercializar la producción y obtener ingresos, especialmente a través de programas sociales como el PAA y el PNAE, presiona a los campesinos a disminuir la *diversidad*, simplificando el proceso para aumentar la productividad de aquellas especies con mayor valor de mercado. Además, encontramos que algunos campesinos han respondido a estas contradicciones separando un espacio/tiempo destinado al cultivo de una o algunas especies de mayor valor de mercado, como forma de obtención de renta, y reservando otro espacio/tiempo para cultivos que complementen secundariamente los ingresos, o incluso para el consumo propio de la familia.

Finalmente, constatamos que el MST y movimientos del campo han comenzado a articular, dentro del espacio semántico de la *diversidad*, la relación entre agroecología y *diversidad* sexual y de género (ya que toda *diversidad* es *biodiversidad*). Esta articulación discursiva tiene gran importancia debido al notorio -y violento- conservadurismo hegemónico en el campo, incluso en los asentamientos rurales provenientes de la reforma agraria y vinculados al MST. Concluimos que, de acuerdo con el marco teórico de esta investigación, esta relación no es solo un artificio políticamente exploratorio, sino que los temas se vinculan directamente, ya que el colonialismo (y la *colonialidad*) tiene como característica fundacional el *altericidio* de las diferencias, lo que permite, en última instancia, la homogeneización del mundo para su transformación en mercancías intercambiables.

En el apartado 6.8, “**Tu autonomía aumenta a medida que aumenta la autonomía de todos**”, abordamos los aportes de la investigación relativos a la *autonomía* y la *interdependencia* en los dos territorios. Observamos que la agricultura convencional atrapa a los agricultores en un mecanismo de *dependencia* progresiva y articulada, en la medida en que crea la necesidad de comprar semillas, maquinaria y agrotóxicos a grandes multinacionales para la producción. Notamos que este mecanismo de dominación/explotación tiene brazos regionales y locales que actúan ideológicamente en la seducción de los agricultores, y vimos que este proceso representa un *epistemicidio*, pues destituye a los campesinos de sus *saberes*, transformándolos en meros ejecutores de recetas elaboradas en el centro del *sistema-mundo* capitalista.

Por otra parte, observamos que la agroecología permite la creación de una *autonomía relativa* (Van der Ploeg, 2009), gracias a la capacidad de garantizar la *seguridad* y la *soberanía alimentaria*, y por tanto la supervivencia, en los territorios. En

un país altamente desigual y con un gran contingente poblacional en situación de hambre, este hecho se revela de gran importancia. De hecho, constatamos que la práctica de los cultivos de *subsistencia* es incentivada pedagógicamente por el MST desde los campamentos, y se vuelve posterior y excepcionalmente más frecuente en las parcelas destinadas a la agroecología en comparación con aquellas donde se practica la agricultura convencional, así como en las parcelas en etapas más avanzadas de transición en comparación con aquellas en etapas iniciales. Muchos de los campesinos agroecológicos entrevistados afirmaron que alrededor del 80 al 90% de su alimentación proviene de sus propios cultivos en la parcela. Podemos entender esta *seguridad y soberanía alimentaria*, por lo tanto, como un aspecto fundamental en la creación de lo que Ferdinand denomina “espacios de sí en el interior de un mundo organizado y gobernado por el otro” (Ferdinand, 2022, p. 55).

También constatamos en este apartado que las transiciones agroecológicas, fundadas en la diversificación biológica como se expuso anteriormente, exigen una cierta intensificación y ampliación de las relaciones sociales de *interdependencia*. Estas relaciones se establecen entre los campesinos que promueven directamente el intercambio de *insumos*, como semillas, y de *saberes*, organizándose principalmente a través de la Red Ecovida, el MST y las cooperativas. Observamos que estas prácticas actúan de manera *resistente* y *contrahegemónica* con respecto a los procesos de subjetivación verificados en la agricultura convencional (y en las urbanas neoliberales), que han transformado a los agricultores en productores cada vez más aislados, uniformados, desconfiados, competitivos, desarraigados y despojados de significaciones (Giraldo, 2013).

Por otro lado, constatamos que la constitución y reproducción de estas relaciones sociales enfrenta dificultades derivadas de la cultura *-modo de vida-* individualista moderno/colonial/neoliberal. Vimos que esta tensión parece introyectarse subjetivamente en cada campesino, socializado bajo dispositivos coloniales/neoliberales. Así, algunos requisitos para la certificación agroecológica de la Red Ecovida, como la necesidad de reuniones mensuales entre los miembros de cada grupo, pueden ser eventualmente percibidos como fardos y deberes burocráticos penosos. También vimos que la división de los territorios en parcelas (mono)familiares representa una contradicción importante entre el *modo de vida* moderno y los horizontes de sentido agroecológicos.

Adicionalmente, percibimos que las regulaciones de los organismos colectivos, como las exigencias de la Red Ecovida, pueden actuar como dispositivos que promueven una *institucionalización de la agroecología* que homogeniza la *diversidad* y los *modos de vida* en cada territorio, de forma contradictoria a los enunciados agroecológicos, induciendo a algunos agricultores a identificar la agroecología "solo como una forma de producción económica"⁹³⁷, lo que también representa una tensión importante en los territorios investigados.

En este apartado, concluimos que este mismo *modo de vida*, en especial el aspecto de la división del territorio en unidades (mono)familiares y la necesidad de participación en los mercados para garantizar la renta, se vincula a la configuración de una organización del trabajo estrictamente familiar. De este modo, el *trabajo colectivo*, como práctica estructuradora del *modo de vida cabloco* tradicional de la región, no es recuperado en las transiciones agroecológicas de los territorios. Algunos campesinos recordaron un pasado lejano, cuando aún se practicaban los *puxirum* (trabajo colectivo) y las *ayudas mutuas*, pero relatan su desaparición, señalando que las raras tentativas de experimentación en este sentido fueron infructuosas debido a las características culturales individualistas de los agricultores, así como a la configuración del mercado y de los programas sociales.

En este sentido, notamos la existencia de una importante tensión entre *autonomía* y *dependencia* respecto a la relación de los campesinos con los programas sociales de compra de alimentos, en especial el PAA y PNAE. Observamos que, por un lado, los campesinos dependen casi exclusivamente de estos dos programas para comercializar su producción y obtener ingresos, lo que hace que un mero cambio de gobierno pueda hacer retroceder considerablemente las transiciones agroecológicas, como de hecho ha sucedido. Por otro lado, vimos que los campesinos también reconocen estos programas como fruto de la *lucha social* (y no como mera benevolencia), sin excluir la institucionalidad estatal como un escenario de disputa política, incluso porque las propias condiciones del mercado para sus productos están influenciadas directamente por los subsidios estatales concedidos a la agricultura convencional en detrimento de la agricultura familiar y, aún más, de la agricultura agroecológica. Finalmente, constatamos que los campesinos entienden que estos programas tienen una gran potencialidad para

⁹³⁷ Comentario de la campesina Jennifer (original en el apartado 6.8).

promover una rápida ampliación de la escala de la agroecología brasileña y también se sienten satisfechos al saber que los alimentos son destinados, a través de estos programas, a las clases trabajadoras.

En resumen, concluimos que en la noción dual de *dependencia/autonomía* se inscribe una gran tensión semántica, aunque se observa una resemantización de los términos en relación a sus significados hegemónicos. Así, la *autonomía*, en este imaginario, aparece en primer plano asociada a la noción -y práctica- de *interdependencia*, de modo semejante a lo que observamos respecto a la *ecodependencia*. El sentido de la *autonomía* aquí construido, por lo tanto, se distingue del sentido inscrito en el ideario moderno hegemónico, donde la autonomía se vincula discursivamente a una *identidad dependiente (individualidad)*, como señala Hernando (2018). Al contrario, en las experiencias agroecológicas investigadas, la noción se asocia al refuerzo de las relaciones y al reconocimiento de la *inter* y *ecodependencia* con respecto a la naturaleza humana y no-humana. Además, vimos que la construcción de la *autonomía* enfrenta obstáculos culturales, económicos y jurídicos, representados por la participación en mercados, la división de los territorios y la dependencia de los programas sociales.

En el apartado 6.9, titulado “**Debo cuidar del huerto de la misma manera en que cuido mi casa**”, sistematicé los aportes de la investigación relacionados con los temas de *género* y *cuidados*. Hemos observado que, históricamente, las mujeres han cultivado huertos destinados a la subsistencia de la familia, aunque ubicados en parcelas y lotes dedicados a la agricultura convencional. Concluimos, en consonancia con otras autoras, que esta práctica agrícola de subsistencia familiar puede considerarse inserta en una racionalidad del cuidado. Identificamos que, históricamente, a través de la práctica de los huertos de subsistencia, se ha delegado a las mujeres la conservación de *saberes* ancestrales, los cuales se alinean con los principios agroecológicos. Concluimos que estos *saberes*, a menudo subalternizados, tienden a ser valorizados y legitimados con las transiciones agroecológicas, principalmente debido a la monetización de los productos que antes se destinaban exclusivamente a la subsistencia. Esto permite, por un lado, un empoderamiento de las mujeres, especialmente cuando se organizan políticamente en colectivos feministas y movimientos sociales, lo que les permite distanciarse y reflexionar sobre otros sentidos de sus prácticas. En este sentido, constatamos que tanto la Red Ecovida como el MST refuerzan dicho empoderamiento al establecer criterios paritarios de representatividad. Por otro lado, constatamos que este empoderamiento como

resultado de la monetización de la actividad implica en el reconocimiento de que sigue otorgándose al dinero y al mercado como una de las más importantes – si no la más importante – fuentes de valor al trabajo. En este sentido, observamos también que este empoderamiento tiende a incrementar la carga de trabajo de las mujeres, quienes pueden enfrentarse a jornadas dobles o triples cuando las transiciones no van acompañadas de una discusión y redefinición de la división sexual del trabajo en los hogares.

Por otro lado, notamos que las sensibilidades atribuidas a las actividades de cuidados, distintas de la actitud de *dominio* característica del *ego conquiro* colonial, son cada vez más requeridas en las prácticas agroecológicas, lo que resalta el papel de las mujeres al frente de estos procesos. Este fenómeno, por otro lado, puede representar un desafío para los hombres socializados bajo el modelo de masculinidad hegemónica o *identidad dependiente* (Hernando, 2018).

En el **capítulo 7** sistematicé aportes de la investigación más directamente ligados a los aspectos *laborales* de las experiencias en los territorios, con el fin de identificar y analizar qué sentidos se han conferido en torno al trabajo durante los procesos de transición agroecológica. En este sentido, comencé el capítulo tratando, en el apartado 7.1, “**En la agroecología solo había mucho trabajo**”, un tema crucial para definir la capacidad de ampliar la escala de la agroecología: la ***demanda, intensidad y penosidad del trabajo***.

En la bibliografía consultada, aun aparecían algunas raras referencias a una eventual capacidad agroecológica de reducir la *demanda* y la *intensidad del trabajo* agrícola, aunque prevalecían, de forma clara, las investigaciones que señalaban lo contrario⁹³⁸. En las entrevistas y grupos focales, constatamos que los campesinos unánimemente afirman que la agroecología demanda más trabajo en comparación con la agricultura convencional, confirmando la afirmación científica de que la agroecología, además de ser una práctica intensiva en conocimiento – *knowledge intensive* – es una práctica intensiva en trabajo – *labor intensive*. Así, evidenciamos que los campesinos reconocen una considerable mayor *demanda e intensidad de trabajo*, y también reconocen la mayor *penosidad*, que asocian a la mayor necesidad de trabajo manual en comparación con la agricultura convencional.

⁹³⁸ Como vimos, en las comparaciones no se ha incluido el trabajo *muerto* inscrito en los insumos externos.

Vimos también que, por un lado, los campesinos reconocen que la mayor *demanda de trabajo* en la agricultura agroecológica representa un potencial para la ocupación de la población desempleada que vive en condiciones precarias en las ciudades. Entienden la cuestión de la *demanda de trabajo* como una posibilidad política para tratar problemas socioeconómicos, en conformidad con la mayor parte de la bibliografía consultada y expuesta anteriormente. Por otro lado, también constatamos que, a nivel de las parcelas, la *demandas, intensidad y penosidad del trabajo* acaban representando un obstáculo para los campesinos a la hora de iniciar y mantener las transiciones agroecológicas. Se ha citado, por ejemplo, al envejecimiento de los campesinos en los asentamientos, lo que requiere la reducción de la intensidad y penosidad del trabajo, como un problema en las transiciones agroecológicas que, frecuentemente, se asocia al desinterés de los hijos en continuar trabajando en la agricultura.

Por otro lado, constatamos que los campesinos, de forma casi unánime, reclaman soluciones “tecnológicas” (en especial maquinaria agrícola) que actúen para reducir la *demandas, intensidad y penosidad del trabajo*. Esto muestra que los discursos no se ubican radicalmente en un “retorno al pasado” ancestral. Al contrario, los campesinos hacen una lectura crítica del desarrollo tecnológico, observando que la maquinaria producida y/o disponible en el país se destina exclusivamente a la producción agrícola convencional en gran escala, y no a la agricultura familiar de pequeña escala, y aun menos a la agricultura agroecológica.

Concluimos, por fin, que los campesinos explican la mayor *demandas, intensidad y penosidad del trabajo* en la agricultura agroecológica, además de por la ausencia de tecnología específica, por las propias condiciones creadas en el mercado (que suele subvalorar los alimentos y subsidiar la agricultura convencional) y por los “patrones de buena vida” de cada familia, muchas veces seducidas por los deseos de consumo celebrados en el imaginario social hegemónico. La existencia de esta última reflexión, construida incluso de forma colectiva en los grupos focales, tiene una importancia crucial para las transiciones ecosociales de un modo general, pues aquí se cuestiona, en última instancia, el propio *modo de vida* y el *modo de ser* colonial, alcanzando no solo al espacio de la producción, sino también al del consumo. Esta importancia también deriva del reconocimiento científico de la necesidad urgente de reducción global de los patrones de consumo.

En el apartado 7.2, “**Aquí todo lo trabajamos, pero no trabajamos en vano**”, tratamos específicamente de la **organización del trabajo** en las transiciones agroecológicas de los territorios. Vimos cómo esta organización se hace mucho más compleja en comparación con la agricultura convencional, en virtud de la diversificación de los cultivos. Los campesinos tienen que actuar en el manejo de distintos procesos ecológicos que se entrecruzan en cada territorio, lo que dificulta la organización de las tareas, conforme reconocen. Constatamos que, como forma de contornar esta dificultad, los campesinos buscan *planificar* en alguna medida las tareas de forma consciente, aunque esta planificación no elimine los rasgos intuitivos de la práctica.

Por otro lado, constatamos que la organización del trabajo es llevada a cabo en cada parcela por cada familia agrícola, que *autorregula su trabajo*, lo que ha sido descrito históricamente como una característica general del trabajo campesino. Este aspecto es destacado positivamente por los campesinos de los territorios investigados como un refuerzo de su *autonomía*, y como un factor que posibilita la adaptación del trabajo a sus ciclos vitales, aunque represente para ellos también un refuerzo de la responsabilidad.

Por fin, constatamos que los campesinos asocian la *experiencia* y los *saberes* agroecológicos que se consolidan con el tiempo con la posibilidad de una gestión del trabajo – concretamente verificada en los territorios – que permite reducir la *demanda*, *intensidad* y *penosidad del trabajo*.

En el apartado 7.3, “**No podemos estar luchando así contra la vida**”, tratamos la **actitud frente al trabajo** en las transiciones agroecológicas de los territorios investigados, sistematizando las reflexiones críticas y contrahegemónicas construidas por los campesinos respecto a los modos de subjetivación propios derivados del ego conquiro colonial (Dussel, 2008) – colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) – donde la naturaleza no humana y objetificada es pensada como material inerte *resistente* al trabajo humano, de modo que el trabajo se reconoce – y se practica – como actividad de *dominio* sobre esta naturaleza.

Constatamos que los procesos de transición agroecológica se fundan, al menos parcialmente, en imaginarios sociales distintos, donde los seres humanos son puestos en una posición relacional diferente, debido al reconocimiento de la *inter* y *ecodependencia*, conforme vimos. Como ya se expuso en el apartado dedicado al *lenguaje*

y a la *comunicación*, vimos que las transiciones agroecológicas se han vinculado a procesos de subjetivación que enuncian el *diálogo* como principio relacional entre los seres, de modo que los campesinos actúan a través del *manejo*, y no del dominio, *observando* y entendiendo las relaciones que se dan en el territorio.

Constatamos que la adopción de esta *actitud frente al trabajo* acaba por cambiar la propia noción de trabajo, transformando, en algunos casos, a los seres de la naturaleza no-humana en agentes y *trabajadores*. Es decir, parte de los campesinos acaban por resemantizar la noción de trabajo para posibilitar la conclusión de que *la naturaleza trabaja*, lo que ya es teorizado por distintos autores, como vimos. Esta reconceptualización representa, de hecho, una importante estrategia de *resistencia cultural*.

Constatamos, por fin, que la perspectiva agroecológica, que se vincula a una *visibilización* de la *ecodependencia*, promueve la *politización* de la relación metabólica inescapable entre humanidad y naturaleza, que alcanza a la propia relación entre seres humanos. El alcance social de este planteamiento agroecológico, es decir, la politización de las relaciones entre las personas trabajadoras, es discutido en los ámbitos locales de trabajo, como vimos, de modo que los campesinos pueden reconocerse como colaboradores de la naturaleza no-humana en los procesos de trabajo.

En el apartado 7.4, “**Pero lo que hice es lo que más me gusta hacer**”, tratamos el tema de la **satisfacción laboral** en las transiciones agroecológicas de los territorios investigados. Para analizar el asunto, utilizamos tres categorías que se interrelacionan entre sí: el *sentimiento de pertenencia*; la *autonomía* y la (no) *alienación del trabajo*; y el *sentimiento ético de contribución al bien colectivo*. Constatamos que la agroecología tiende, según afirman los campesinos, a acentuar este *sentimiento de pertenencia*, aumentando la satisfacción en el trabajo. El *sentimiento de pertenencia* se asocia íntimamente con todo el contenido de la noción de *habitar* (Giraldo, 2013) y de *habitar no-colonial* (Ferdinand, 2022), tal y como fue analizado en el apartado 6.3. Lo que constatamos aquí es que este habitar se vincula con la satisfacción personal de los campesinos en su trabajo, ya que le confiere sensualidad y promueve la “satisfacción de las necesidades de arraigo y 'pertenencia', de calidez, maternidad, libertad y aventura” (Mies y Shiva, 2022, p. 143).

Constatamos también que el aumento de la *satisfacción laboral* en los procesos socioecológicos investigados se relaciona con la reconquista de la *autonomía* y la *desalienación del trabajo*. Es decir, se vincula con la reapropiación de la *autorregulación* del proceso productivo/laboral por parte de los campesinos a través de las transiciones agroecológicas. Esta *autonomía* para organizar el trabajo, ya descrita anteriormente, está unánimemente vinculada a la satisfacción personal de los campesinos con su labor, ya que permite la experimentación, el uso de la creatividad (un aspecto frecuentemente relacionado con la satisfacción laboral en la sociología del trabajo), y el diálogo directo tanto con seres humanos (por ejemplo, con los consumidores) como con seres no-humanos.

Por último, constatamos que la agroecología tiende a promover un *sentimiento ético de contribución al bien colectivo*, y que los campesinos asocian de manera consciente y explícita este sentimiento con el aumento de su *satisfacción laboral*, lo cual resulta congruente con diversos estudios agroecológicos citados anteriormente. Más allá de los estudios específicos, observamos que la propia crítica de la *colonialidad del ser* presupone una *erotización* de las relaciones ecosociales, algo que solo puede lograrse cuando los seres humanos reconocen que el "trabajo de subsistencia que preserva la vida" es más importante que trabajar por dinero (Federici, 2018, p. 295). Los campesinos expresaron y analizaron la satisfacción que experimentaban al entender que estaban contribuyendo, tanto social como ecológicamente, con la comunidad local y con el planeta.

En el apartado 7.5, **“Uno tiene que trabajar, es salud”**, finalizamos la sección empírica tratando la resemantización de la *noción de trabajo* y de la profesión de una *ética del trabajo* en los territorios investigados. Constatamos que la *praxis* agroecológica se ha vinculado a una ampliación de la noción hegemónica de trabajo, incluyendo actividades como la observación, el trabajo doméstico, la militancia y los diálogos con los compañeros, entre otros. Esta ampliación se aproxima al debate que hace décadas sostienen teóricas y movimientos sociales feministas (Bosch et al., 2005), así como al debate sobre el *modo de vida* de los pueblos indígenas (Jappe, 2019).

Constatamos, por otro lado, que la agroecología también produce en los territorios una dilución de las fronteras entre el *tiempo de trabajo* y el *tiempo de descanso*, una característica tradicional del *modo de vida campesino* que ha menguado con el avance del *agronegocio* y de la agricultura convencional. Los campesinos reconocen esta

característica asociándola a un aumento de la *autonomía* y a un *aterrizaje* (Latour, 2020) en el ecosistema local, aunque también reconocen que puede facilitar la (auto)explotación del trabajo a través de los mecanismos de mercado. Concluimos que esta reunificación de trabajo y vida en los territorios agroecológicos puede considerarse paradigmática en las transiciones ecosociales en general, ya que responde a reivindicaciones básicas de diversos proyectos político-ecológicos de transición, como señalan Reyes et al. (2019) desde España y Marañón Pimentel y López-Córdova (2019, p. 176) desde México, en un enfoque decolonial.

Sistematizamos también, en este apartado, los aportes de la investigación sobre la relación establecida entre las nociones de *trabajo* y de *salud* por los campesinos. Vimos que la noción de *salud* es reconocida como un detonador primario y mayoritario de las transiciones agroecológicas para muchos agricultores, quienes sufrieron o buscan evitar episodios de contaminación e intoxicación por agrotóxicos en la agricultura convencional, lo que se asocia a una “ilusión de trabajar menos”. Esta noción sanitaria inicial es sustituida, en el curso de las transiciones agroecológicas, por cuestiones más amplias, políticas y existenciales, permitiendo que los agricultores lleguen a cuestionar ontológicamente el *modo de vida* moderno/colonial.

Por otro lado, constatamos que la *noción de trabajo* es clave para articular los procesos agroecológicos en los territorios. Los campesinos, en sus reflexiones, reconocen el trabajo como la sustancia de la vida, un principio y medio a través del cual se realizan las relaciones metabólicas de *interdependencia* y *ecodependencia* en el entramado de la vida, realizando una *desalienación del trabajo* y cuestionando la *ficción* característica de la mercancía trabajo (Polanyi, 1997). El trabajo es asumido por los campesinos como eje central articulador de los discursos socioecológicos, en contra de posiciones de *rechazo* o *anti-trabajo*, lo que ha llevado a los campesinos a no descartar toda la *ética del trabajo*, sino a construir una *ética ecologista del trabajo* (Riechmann, 2013) propia, al menos parcialmente alternativa a la *ética protestante del trabajo*. Esta *ética ecologista* puede considerarse crítica respecto a la *ética protestante*, en la medida en que reconoce a la *noción de salud* como un indicador cualitativo de la práctica: el esfuerzo en el trabajo no es rechazado en sí mismo, sino solo aquel esfuerzo que resulta perjudicial a la salud. Este aspecto de la ética permite que no se suprima en los territorios la posibilidad de criticar los procesos de extracción de plusvalor que suelen darse a través de la intensificación del trabajo de los campesinos.

En suma, pudimos concluir que, en los dos casos investigados en la región del Contestado, los procesos agroecológicos promueven —y son promovidos por— procesos de subjetivación que se fundan en imaginarios sociales distintos y contrapuestos al imaginario social moderno/colonial y neoliberal. Constatamos, en este sentido, que los discursos se articulan sobre nociones, conceptos y marcos de interpretación *contrahegemónicos*, *resistentes* y, en cierta medida, *decoloniales*. Por otro lado, analizamos algunas contradicciones del proceso, en especial el conflicto estructural *capital/vida* (Pérez Orozco y Mason-Deese, 2022) que, debido a la necesidad de participar en el mercado (y en la sociedad del mercado), limita y cercea los procesos de transición, cuando no simplemente los destruye. Como observamos en los dos territorios estudiados, las parcelas agroecológicas son francamente minoritarias en número y se han reducido en los últimos años. Esta conclusión me hace pensar, como analogía, que los pueblos de la región continúan luchando con espadas de madera contra las armas de fuego, cañones y aviones de guerra del capital, como en el episodio de la Guerra del Contestado. Las *semillas* y los *significados*, sin embargo, continúan siendo *cuidados* y *trabajados* mientras resisten bravamente.

Algunas **implicaciones para la práctica y la política** pueden inferirse de las conclusiones de esta investigación. En primer lugar, reforzamos la comprensión de que la transición de la vida social en el planeta hacia un metabolismo agrícola parece imprescindible para lidiar con los retos del *siglo de la gran prueba*. Lo que aquí constatamos es que la agroecología, que debe ser considerada como una herramienta fundamental para tal tarea (IPCC, 2019), puede vincularse a procesos de subjetivación en el trabajo que poseen aspectos pedagógicos *contrahegemónicos*, capaces de producir subjetividades que se relacionan de modo distinto con el entramado de la vida, modos que se fundan en otros imaginarios sociales, retroalimentando así las transiciones y colaborando con eventuales “reformas morales” que son necesarias para la crítica del *modo de vida* colonial y sus patrones de consumo socialmente establecidos y celebrados.

Por otro lado, vimos que en los territorios investigados, las transiciones agroecológicas han sido dificultadas, además de por la imposición ideológica fomentada por el *agronegocio* como brazo del capital en el medio rural⁹³⁹, por las condiciones de

⁹³⁹ Me parece importante destacar también el preocupante avance de las iglesias *neopentecostales* que practican la *teología de la prosperidad*, y han ocupado rápidamente el espacio de la *teología de la liberación* en los asentamientos rurales.

mercado creadas institucionalmente, no solo por los propios actores del mercado, sino principalmente por la regulación estatal de estos mercados, especialmente a través de los elevados subsidios financieros dirigidos al *agronegocio*, a la importación de insumos químicos, a la compra de agrotóxicos, a la adquisición de maquinaria pesada, etc. De este modo, es necesario reconocer al Estado nacional como un espacio importante para la lucha social/política por la transición agroecológica y en contra del *ecocidio* que nos afecta directamente, lo que el MST ya comprende.

En este mismo sentido, concluimos que los programas sociales de compra de alimentos, especialmente el PAA y el PNAE, son de extrema importancia para la ampliación de la escala de la agroecología en el país. Al *desmercantilizar* parcialmente⁹⁴⁰ los alimentos⁹⁴¹, se puede promover también una *desmercantilización* parcial del trabajo de los campesinos, distribuyendo renta, ofreciendo alimentos de calidad para la población pobre del campo y de las ciudades, y fortaleciendo las redes de *seguridad y soberanía alimentaria* en el país. Vimos que estos programas tienen un sentido político-ecológico un tanto distinto de los programas de mera redistribución de renta básica/universal, como el “Bolsa Familia” en Brasil, al promover otras formas de relacionarse con la tierra y con las demás personas, como en el caso de la agroecología. Me parece posible que la asignación de una pequeña parte de los subsidios concedidos al *agronegocio* (y a los programas de renta básica) a los programas agroecológicos podría promover una significativa ampliación de la agroecología en el país, lo que podría ser objeto de investigaciones futuras.

Otra reflexión importante resulta de la constatación de que la titulación individual de propiedad de cada parcela en la reforma agraria actúa como un obstáculo significativo para las transiciones agroecológicas, pues debilita los lazos de *comunidad y reciprocidad*, y deja a los campesinos mucho más susceptibles al asedio del *agronegocio* en cada territorio, aunque las parcelas originarias de reforma agraria ya tengan un estatus jurídico diferenciado y parcialmente *desmercantilizado*. De nuevo se evidencia aquí que la regulación estatal ejerce una función importante en el refuerzo de tendencias modernizantes/mercantilizantes. Por el contrario, es fundamental defender una titulación colectiva (o una *no-titulación*) de la propiedad de la tierra, además de la defensa necesaria

⁹⁴⁰ Digo parcialmente porque los precios dejan de ser definidos directa y oscilantemente por los mercados para ser fijados por el Estado nacional.

⁹⁴¹ “(...) the decommodification of food to reclaim food as our being, our nourishment, our identity, and our human right” (Shiva, 2016, p. 116).

y urgente de la ampliación de la reforma agraria agroecológica y de la *demarcación* de tierras indígenas y *quilombolas* como una de las principales políticas públicas ecosociales en el país, ya que refuerzan los procesos de *desmercantilización* de la tierra y del trabajo. La titulación individualizada de las parcelas actúa como obstáculo para la expansión del *trabajo colectivo* (y el rescate del *pixirum caboclo*) como práctica característica de pueblos no colonizados, que “permiten un encuentro intersubjetivo de mayor profundidad” (Guelman y Palumbo, 2015, p. 60). En este sentido, es necesario considerar la reforma agraria agroecológica como una de las principales, sino la principal, *reforma laboral* actualmente reivindicada en el seno del Estado Democrático de Derecho brasileño (y probablemente en todo el mundo).

Por otro lado, para los movimientos sociales del Contestado, especialmente el MST, considero oportuno destacar que, en el trabajo de rescate y reconstrucción de la *memoria*, además de la asociación directa entre los *caboclos* del pasado y los sin tierra a través de la cuestión agraria y la lucha por la tierra, se refuerzan los aspectos relacionados con el *modo de vida caboclo* en el territorio, vinculándolo con las prácticas agroecológicas del presente. Esto permitiría comprender el carácter racista del *epistemicidio*, *altericidio* y *genocidio* característicos del proceso modernizador y colonizador. En otras palabras, se debe reconocer que la agroecología es antirracista, no solo porque propone la no discriminación y la *inclusión* de negros e indígenas, sino porque busca construir *modos de vida* basados en el rescate de saberes y prácticas subalternizadas durante la modernización y colonización del territorio, lo que requiere, sobre todo, orientarse hacia la desmercantilización del trabajo, de la tierra y de las necesidades básicas. En este sentido, he propuesto la realización de un taller el próximo año sobre este tema para los alumnos de la ELAA en Lapa.



“Si hay racismo, no hay agroecología”. Escuela “25 de mayo” en Fraiburgo. (Fotografía del autor)

Por último, también como implicación política, considero pertinente considerar el trabajo —y sus significados— tal como se ha observado en la agricultura agroecológica, como un paradigma clave en los debates sobre las transiciones ecosociales en general. A partir de aspectos como los aquí analizados: la *ecodependencia*, la *interdependencia*, la *autonomía*, los *cuidados*, el *habitar*, entre otros, se puede enriquecer la crítica orientada a *ecologizar el concepto de trabajo*.

Por otra parte, me parece oportuno listar algunas de las **limitaciones de la investigación**. Destaco, en primer lugar, una limitación teórica importante: el hecho de que se privilegió el diálogo con autores latinoamericanos de fuera de Brasil y de Europa, en parte debido al uso del castellano en la tesis. Existen autores, en especial en sociología y antropología, que podrían contribuir decisivamente a la investigación, aunque personalmente conozco poco de sus obras, como Lélia Gonzales, Florestan Fernandes, Milton Santos, Sueli Carneiro, Clóvis Moura, Ruy Marini y Paulo Freire.

Otra limitación se refiere al enfoque adoptado desde el inicio de la investigación, que buscó identificar y analizar aspectos *contrahegemónicos*, *resistentes* y/o *decoloniales* en los discursos formulados por los campesinos. Esto incluyó entender

cómo estos aspectos se han confrontado con los imaginarios sociales hegemónicos y de qué forma los campesinos han manejado esta tensión. Para ello, identifiqué consensos y sentidos en los procesos de transición agroecológica, especialmente entre los agricultores en inicio de transición y aquellos más avanzados. Aunque el énfasis en la identificación de los aspectos consensuales contrahegemónicos/decoloniales no significó que se omitiesen intencionalmente las contradicciones internas de los procesos investigados, reconozco que no se prestó suficiente atención a la relación de opresión y explotación que también existe internamente, en grados similares a los de la sociedad en general. Algunos campesinos afirmaron: “los asentamientos están en el mundo”, lo que parece ser una consigna general utilizada por los sin tierra para expresar que, en los asentamientos del MST, también se presentan problemas de machismo, racismo, LGTBIfobia, tráfico de drogas, alcoholismo, crímenes diversos, etc. No obstante, mi objetivo prioritario fue entender cómo se construyen y formulan estos discursos contrahegemónicos en los territorios y cómo se relacionan con el patrón de poder moderno y colonial.

En este sentido, aunque busqué identificar los consensos, hice hincapié en diferenciar entre los distintos grados en que se encontraban los campesinos en las transiciones agroecológicas (principiantes, intermedios y avanzados) como forma de comprender los procesos de subjetivación⁹⁴² que se producen a partir de la profundización de la praxis agroecológica, que es uno de los objetivos centrales de la investigación⁹⁴³. Excepcionalmente, cuando consideré necesario, señalé diferencias entre los discursos de campesinos asentados (integrantes del MST) y los de los no asentados, así como entre los emitidos por mujeres y los de hombres, aunque no era un objetivo específico de la investigación. Sin embargo, considero que no investigué a fondo estas contradicciones/opresiones internas en cada territorio, lo que resultó en una escasa atención y casi ningún análisis específico de la *colonialidad del poder/ser/saber* que allí se reproduce.

Por otro lado, me faltó tiempo para articular más profundamente la relación entre *racismo* y *patriarcado*, tanto a nivel teórico como empírico. Esta articulación es de

⁹⁴² Santiago Muño (2015) se refiere al gran “potencial para la conversión biográfica” característico de la agroecología.

⁹⁴³ Lo que también justifica la utilización del ACD para el análisis discursivo: “Las estructuras discursivas específicas, como tópicos, argumentos, metáforas, elección léxica y figuras retóricas, entre muchas otras estructuras que veremos luego, pueden influir sobre los contenidos y las estructuras de los modelos mentales” (Van Dijk, 2016, p. 211).

extrema importancia para ampliar la perspectiva sobre el proceso social investigado. Esta falta se asoció a las limitaciones derivadas de la identificación de consensos como eje del análisis mencionado anteriormente; al partir de consensos, se produjo discursivamente, en clave de metonimia y en la mayor parte del trabajo, una comunidad de campesinos supuestamente homogénea, cuando sabemos que las relaciones de opresión se sienten, perciben y representan de formas distintas según el sexo, género y raza de cada persona campesina. También podrían identificarse diferencias entre campesinos con repertorios culturales más amplios y aquellos provenientes de sectores más pauperizados de la clase trabajadora, así como entre dirigentes del movimiento social y no-dirigentes.

Esta limitación, por otro lado, puede considerarse una de las posibles líneas futuras de investigación a partir de las reflexiones aquí construidas. Otro tema de interés sería la comparación entre la *cantidad* (demanda e intensidad) de trabajo en la agricultura convencional y en la agroecológica, *considerando el trabajo muerto inscripto en los insumos externos*; esta falta se constató luego en la revisión bibliográfica. Esta comparación sería imprescindible para ofrecer diagnósticos que fundamenten propuestas políticas de transición ecosocial a gran escala.

Otra línea futura de investigación podría centrarse en la comparación entre los programas sociales y las políticas públicas de compra de alimentos y los programas de renta básica/universal, analizando sus efectos en los *modos de vida* de los pueblos, incluidos los aspectos laborales. También considero que una investigación más profunda sobre las consecuencias de los programas de compra de alimentos para las transiciones agroecológicas sería de extrema importancia, bajo numerosos aspectos.

Por último, entiendo que otro tema relevante para una investigación futura sería el papel ejercido por las iglesias *neopentecostales* en la articulación o desarticulación de las transiciones agroecológicas en los asentamientos rurales. Estas iglesias se fundamentan en la *teología de la prosperidad*, que, en sus propios términos, contradice los objetivos de la agroecología, al menos de las *agroecologías emancipadoras* (Giraldo y Rosset, 2022). Por otro lado, se podría investigar los aspectos religiosos de la agroecología mencionados en esta investigación, aunque se consideren como una forma de “espiritualidad laica”.

BIBLIOGRAFÍA

- Abílio, L.C., Amorim, H., Grohmann, R., 2021. Uberização e plataformação do trabalho no Brasil: conceitos, processos e formas. *Sociologias* 23, 26–56. <https://doi.org/10.1590/15174522-116484>
- Actis, A., 2024. “Toda la cadena agroalimentaria depende de los combustibles fósiles, no somos conscientes de esta vulnerabilidad” / Entrevista con David González Sánchez [Página web]. LaPolíticaOnline. URL <https://www.lapoliticaonline.com/espana/entrevista-es/no-somos-conscientes-de-la-vulnerabilidad-alimentaria-a-la-que-nos-enfrentamos/> (consultado en 1.23.24).
- Agro Bayer Brasil, 2023. Prepare a lavoura para os desafios climáticos! [Página web]. YouTube. URL <https://www.youtube.com/watch?v=89siGKQxczE> (consultado en 1.22.24).
- Agro Bayer Brasil, n.d. Agro Bayer Brasil - YouTube [Página web]. URL https://www.youtube.com/channel/UC_bOedVzvi5s7t0Unl1hCGw (consultado en 1.24.24).
- Ajayi, O.C., Akinnifesi, F.K., Sileshi, G., Kanjipite, W., 2009. Labour inputs and financial profitability of conventional and agroforestry-based soil fertility management practices in Zambia. *Agrekon* 48, 276–292. <https://doi.org/10.1080/03031853.2009.9523827>
- Aliaga, L., Maranhão, F., 2021. O MST e a agroecologia: entre autonomia e subalternidade. *Rev. katálysis* 24, 576–584. <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e79736>
- Alimonda, H., 2011. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana, in: *La Naturaleza Colonizada: Ecología Política y Minería En América Latina*. Ediciones CICCUS : CLACSO, Buenos Aires.
- Almeida, L.K., 2004. “História dos antigos” como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang, in: *Novas Contribuições Aos Estudos Interdisciplinares Dos Kaingang*. Eduel, Londrina.
- Altieri, M.A., 2002. Fatal harvest: old and new dimensions of the ecological tragedy of modern agriculture. *J. Bus. Adm. Policy Anal.* 30–31, 239–264.
- Altieri, M.A., Funes-Monzote, F.R., Petersen, P., 2012. Agroecologically efficient agricultural systems for smallholder farmers: contributions to food sovereignty. *Agron. Sustain. Dev.* 32, 1–13. <https://doi.org/10.1007/s13593-011-0065-6>
- Altieri, M.A., Hecht, S., Liebman, M., Magdoff, F., Norgaard, R., Sikor, T.O., 1999. *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Nordan, Montevideo.
- Altieri, M.A., Toledo, V.M., 2011. The agroecological revolution in Latin America: rescuing nature, ensuring food sovereignty and empowering peasants. *Journal of Peasant Studies* 38, 587–612. <https://doi.org/10.1080/03066150.2011.582947>
- Álvarez-Uría, F., 2015. *El reconocimiento de la humanidad: España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Ediciones Morata, Madrid.
- Anzaldúa, G., 2016. *Borderlands: la frontera*, Colección Ensayo. Capitán Swing, Madrid.
- Aranha, A., Rocha, L., 2019. “Coquetel” com 27 agrotóxicos foi achado na água de 1 em cada 4 municípios [Página web]. Por trás do alimento. URL <https://portrasdoalimento.info/2019/04/15/coquetel-com-27-agrotoxicos-foi-achado-na-agua-de-1-em-cada-4-municipios/> (consultado en 7.8.22).
- Artiaga, A.L., 2015. *Producción política de los cuidados y de la dependencia: políticas públicas y experiencias de organización social de los cuidados* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

- Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 2021. Institui a Política Estadual de Agroecologia e Produção Orgânica (PEAPO). ALESC.
- Aubry, C., Bressoud, F., Petit, C., 2011. Les circuits courts en agriculture revisitent-ils l'organisation du travail dans l'exploitation ?, in: *Le travail en agriculture : son organisation et ses valeurs face à l'innovation*. L'Harmattan, Paris, pp. 19–36.
- Bacon, C.M., Getz, C., Kraus, S., Montenegro, M., Holland, K., 2012. The Social Dimensions of Sustainability and Change in Diversified Farming Systems. *E&S* 17, art41. <https://doi.org/10.5751/ES-05226-170441>
- Ballestrin, L., 2013. América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* 89–117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- Barraqui, D., 2016. Guerra do Contestado (1912-1916). *Histo é História*. URL <https://doughnahistoria.blogspot.com/2016/04/guerra-do-contestado-1912-1916.html> (consultado em 8.10.23).
- Bellamy Foster, J., 2004. *La Ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona.
- Bellwood-Howard, I., Ripoll, S., 2020. Divergent understandings of agroecology in the era of the African Green Revolution. *Outlook on Agriculture* 103–110. <https://doi.org/10.1177/0030727020930353>
- Benjamin, W., 2008. Tesis sobre la historia y otros fragmentos, Primera edición. ed. Universidad Autónoma de la Ciudad de México : Editorial Itaca, Juarez, México.
- Benjamin, W., 1987. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, in: *Obras Escolhidas, Volume 1: Magia e Técnica, Arte e Política – Ensaio Sobre Literatura e História Da Cultura*. Brasiliense, São Paulo, pp. 204–205.
- Bensaïd, D., 2012. *La sonrisa del fantasma: cuando el descontento recorre el mundo*. Sequitur, Madrid.
- Bento, B.A. de M., 2024. *Abjeção: a construção histórica do racismo*. Editora Bregantini, São Paulo.
- Bezner Kerr, R., Hickey, C., Lupafya, E., Dakishoni, L., 2019. Repairing rifts or reproducing inequalities? Agroecology, food sovereignty, and gender justice in Malawi. *The Journal of Peasant Studies* 46, 1499–1518. <https://doi.org/10.1080/03066150.2018.1547897>
- Bilbao, A., 1996. La racionalidad económica y la secularización. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. 225–243. <https://doi.org/10.2307/40183893>
- Bispo dos Santos, A., 2024. Começo, meio e começo - Entrevista [Página web]. URL <https://revistarevestres.com.br/entrevista/comeco-meio-e-comeco/> (consultado em 9.11.24).
- Bispo dos Santos, A., 2023. *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora / PISEAGRAMA, São Paulo.
- Bispo dos Santos, A., 2015. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. INCTI/UnB, Brasília.
- Blesh, J., Wolf, S.A., 2014. Transitions to agroecological farming systems in the Mississippi River Basin: toward an integrated socioecological analysis. *Agric Hum Values* 31, 621–635. <https://doi.org/10.1007/s10460-014-9517-3>
- Bombardi, L.M., 2023a. *Agrotóxicos e colonialismo químico*, Primeira edição. ed. Elefante, São Paulo, Brasil.
- Bombardi, L.M., 2023b. Larissa Bombardi: Agrotóxicos criam colonialismo que chega às células.
- Bombardi, L.M., Changoe, A., 2022. *Comércio Tóxico. A ofensiva do lobby dos agrotóxicos da União Europeia no Brasil*.

- Borges, J.L., 2007. A Transição do MST para a Agroecologia (Trabalho de fin de máster). Universidade Estadual de Londrina, Londrina.
- Bosch, A., Carrasco, C., Grau, E., 2005. Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo, in: *La Historia Cuenta. El Viejo Topo*, Barcelona, pp. 321–345.
- Bottazzi, P., 2019. Work and Social-Ecological Transitions: A Critical Review of Five Contrasting Approaches. *Sustainability* 11, 3852. <https://doi.org/10.3390/su11143852>
- Bottazzi, Patrick, Boillat, S., Marfurt, F., Seck, S.M., 2020. Channels of Labour Control in Organic Farming: Toward a Just Agroecological Transition for Sub-Saharan Africa. *Land* 9, 205. <https://doi.org/10.3390/land9060205>
- Bottazzi, P., Boillat, S., Marfurt, F., Seck, S.M., 2020. Channels of labour control in organic farming: Toward a just agroecological transition for Sub-Saharan Africa. *Land* 9. <https://doi.org/10.3390/LAND9060205>
- Brand, U., Wissen, M., 2021. Modo de vida imperial: vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo. Tinta Limón, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Brandão, C.R., 2007. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e Cultura* 10, 17.
- BRASIL, 1891. Coleção das Leis do Brazil de 1808.
- BRASIL, n.d. PNAE - Programa Nacional de Alimentação Escolar [Página web]. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. URL <https://www.gov.br/fnde/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/pnae/pnae-home> (consultado en 8.24.23).
- Brunat, D., 2016. Trabajar para ser pobre: “Mi único ocio es ir a McDonald’s una vez al mes” [Página web]. *El Confidencial*. URL https://www.elconfidencial.com/empleo/2016-12-08/trabajar-para-ser-pobre-salario-minimo_1298348/ (consultado en 9.24.24).
- Buttel, F.H., 2003. Envisioning the Future Development of Farming in the USA: Agroecology Between Extinction and Multifunctionality. *New Directions in Agroecology Research and Education* 1–14.
- Caldas, A.C., 2020. Com fim do Pronera, Bolsonaro ataca educação dos povos do campo [Página web]. *Brasil de Fato*. URL <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/28/com-fim-do-pronera-bolsonaro-ataca-educacao-dos-povos-do-campo> (consultado en 8.20.24).
- Câmara dos Deputados da República Federativa do Brasil, 2015. Anvisa: um terço dos alimentos consumidos no Brasil está contaminado por agrotóxico [Página web]. Portal da Câmara dos Deputados. URL <https://www.camara.leg.br/noticias/467365-anvisa-um-terco-dos-alimentos-consumidos-no-brasil-esta-contaminado-por-agrotoxico/> (consultado en 1.24.23).
- Campigoto, J.A., 1996. Roças, empresas e sonhos: jogos e discursos (a CPT em Santa Catarina) (Trabalho de fin de máster). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Camus, A., 1991. *The rebel: an essay on man in revolt*. Vintage Books, New York.
- Cardoso, T., 2022. Como o lado mais obscuro do agronegócio impulsionou o sertanejo universitário. *Pragmatismo Político*. URL <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2022/06/como-lado-obscuro-agronegocio-impulsionou-sertanejo-universitario.html> (consultado en 1.23.24).
- Carvalho, H.M. de, 2013. Uma resignificação para a reforma agrária no Brasil, in: *A questão agrária no Brasil: debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000*. Expressão Popular, São Paulo, pp. 127–140.

- Carvalho, M.M.X. de, 2018. O Instituto Nacional do Pinho e a questão do reflorestamento, in: *Fronteiras Fluidas: Florestas Com Araucárias Na América Meridional*. Oikos Editora, São Leopoldo, pp. 77–97.
- Carvalho, M.M.X. de, 2010. Uma grande empresa em meio à floresta: a história da devastação da floresta com araucária e a Southern Brazil Lumber and Colonization (1870-1970) (Tesis doctoral). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Casara, J.C., 2021. Movimentos sociais dos Caboclos (as) no Contestado: identidades e repertórios 100 anos depois da guerra (Trabajo de fin de máster). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Castoriadis, C., 2013. La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores S.A., México.
- CEPA, C. de S. e P.A., 2019. Síntese anual da agricultura de Santa Catarina 2017-2018. EPAGRI/CEPA, Florianópolis.
- Césaire, A., 2006. Discurso sobre el colonialismo. Ediciones Akal, Madrid.
- Chã, A.M. de J., 2016. Agronegócio e indústria cultural: estratégias das empresas para a construção da hegemonia (Trabajo de fin de máster). Unesp, São Paulo.
- Chagas, Stropasolas, P., 2024. Macali, Brilhante e Natalino: a retomada da luta pela terra durante a ditadura que deu origem ao MST [Página web]. Brasil de Fato. URL <https://www.brasildefato.com.br/2024/01/31/macali-brilhante-e-natalino-a-retomada-da-luta-pela-terra-durante-a-ditadura-que-deu-origem-ao-mst> (consultado en 8.12.24).
- Charbonnier, P., 2021. Affluence and freedom: an environmental history of political ideas, English edition. ed. Polity Press, Cambridge, UK ; Medford, MA.
- Cidral da Costa, L.A., s.f. História. Prefeitura de Curitiba. URL <https://curitiba.sc.gov.br/pagina-2128/> (consultado en 8.30.24).
- Clastres, P., 1978. La sociedad contra el estado, 1. ed. ed, Coleccion estudios. Monte Avila Editores, Barcelona.
- Conde, F., 2010. Análisis sociológico del sistema de discursos, Cuadernos metodológicos. CIS, Madrid.
- Congresso Nacional da República Federativa do Brasil, 2003. Ley 10.831 de 2003.
- Conway, G.R., 1987. The properties of agroecosystems. *Agricultural Systems* 2, 95–118. [https://doi.org/10.1016/0308-521x\(87\)90056-4](https://doi.org/10.1016/0308-521x(87)90056-4)
- Coradin, C., Schwendler, S.F., 2023. Histórias de vida de mulheres Sem Terra: divisão sexual do trabalho na agroecologia. *Rev. Estud. Fem.* 31, e83307. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n283307>
- Coronil, F., 2000. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo, in: *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Corrêa Neto, N.E., Messerschmidt, N.M., Steenbock, W., Monnerat, P.F., 2016. Agroflorestando o mundo de facão a trator. Gerando práxis agroflorestal em rede (que já une mais de mil famílias camponesas e assentadas). Barra do Turvo.
- Corso, J.C., 2022. A memória do Contestado fermentando a luta pela terra. Apresentado en el XVI Encontro Estadual de História ANPUH-RS, Online.
- CPT, C.P. da T., s.f. Romarias da Terra e Água [Página web]. CPT. URL <https://www.cptnacional.org.br/romarias> (consultado en 8.13.24).
- Crespo, E., Serrano Pascual, A., 2011. Regulación del trabajo y el gobierno de la subjetividad: la psicologización política del trabajo, in: *Psicología social crítica*. 978-84-9940-202-4, Espana, pp. 246–263.

- Cruz, M.A.D., 2021. Gay Professor Shot Dead, Left In Burning Car In Heinous Killing In Brazil [Página web]. Latin Times. URL <https://www.latintimes.com/gay-professor-shot-dead-left-burning-car-heinous-killing-brazil-471452> (consultado en 4.26.24).
- Cusicanqui, S.R., 2018. Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis, Colección Nociones comunes. Tinta Limón, Buenos Aires, Argentina.
- Dallanora, C., 2019. Conflitos no ex-Contestado: coronelismo e bandoleirismo numa região de fronteira (Tesis doctoral). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Dallossi, B.M., 2018. El canto de la sirena: los accidentes laborales en la pesca marítima asalariada brasileña y el papel del Tribunal Marítimo en su naturalización y en la culpabilización de los trabajadores (Trabajo de fin de máster). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- D'Angelis, W., Veiga, J., 2009. Alimentação dos Kaingang, ontem e hoje. Portal Kaingang. URL http://www.portalkaingang.org/Alimentacao_Kaingang.pdf (consultado en 8.18.23).
- D'Annolfo, R., Gemmill-Herren, B., Graeb, B., Garibaldi, L.A., 2017. A review of social and economic performance of agroecology. *International Journal of Agricultural Sustainability* 15, 632–644. <https://doi.org/10.1080/14735903.2017.1398123>
- Davis, A., 2005. Mujeres, raza y clase (cuestiones de antagonismo), 2a ed. Akal Ediciones, Madrid.
- de Groot, J.H.B., Smeets, M.A.M., Kaldewaij, A., Duijndam, M.J.A., Semin, G.R., 2012. Chemosignals Communicate Human Emotions. *Psychol Sci* 23, 1417–1424. <https://doi.org/10.1177/0956797612445317>
- De Olho nos Ruralistas, 2022. De Olho nos Ruralistas lança dossiê sobre financiamento da bancada ruralista. De Olho nos Ruralistas. URL <https://deolhonosruralistas.com.br/2022/07/18/de-olho-nos-ruralistas-lanca-dossie-sobre-financiamento-da-bancada-ruralista/> (consultado en 1.22.24).
- Domingues, F.C., 2004. Os navios do mar oceano: teoria e empiria na arquitectura naval portuguesa dos séculos XVI e XVII. Centro de História da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- Du Pisani, J.A., 2006. Sustainable development – historical roots of the concept. *Environmental Sciences* 3, 83–96. <https://doi.org/10.1080/15693430600688831>
- Duarte, D.R., Romero, R., Torres, J., 2021. Cosmologias da Imagem: Cinemas de Realização Indígena. Associação Filmes de Quintal, Belo Horizonte.
- Dupré, L., Lamine, C., Navarrete, M., 2017. Short Food Supply Chains, Long Working Days: Active Work and the Construction of Professional Satisfaction in French Diversified Organic Market Gardening: Short food supply chains, long working days. *Sociologia Ruralis* 57, 396–414. <https://doi.org/10.1111/soru.12178>
- Dussel, E., 2013. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. *RCT* 39–51. <https://doi.org/10.19176/rct.v0i4.14105>
- Dussel, E., 2008. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa* 9, 153–197.
- EEA, E.E.A., 2021. Pesticides in rivers, lakes and groundwater in Europe [Página web]. European Environment Agency (EEA). URL <https://www.eea.europa.eu/ims/pesticides-in-rivers-lakes-and> (consultado en 7.8.22).
- ELAA, E.L. de A., s.f. ELAA [Página web]. URL <https://elaa.redelivre.org.br/sobre/> (consultado en 8.19.24).

- Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, 2006. Marco referencial em agroecologia. Embrapa Informação Tecnológica, Brasília.
- EPAGRI, E. de P.A. e E.R. de S.C., s.f. Quem somos – Epagri. URL <https://www.epagri.sc.gov.br/index.php/a-epagri/quem-somos/> (consultado em 8.20.24).
- Escobar, A., 2014. Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia, Primera edición. ed, Colección pensamiento vivo. Ediciones Unaula, Medellín, Colombia.
- Escobar, A., 2007. La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo. Fundación Editorial el perro y la rana, Venezuela.
- Espig, M.J., 2023a. Brazil Railway Company: apogeu e decadência do “Syndicato Farquhar,” in: A Guerra Santa Do Contestado Tintim Por Tintim. Letra e Voz, São Paulo.
- Espig, M.J., 2023b. O trem do futuro e suas ciladas: a construção da ferrovia do Contestado, in: A Guerra Santa Do Contestado Tintim Por Tintim. Letra e Voz, São Paulo.
- Espig, M.J., 2022. A santa religião do Contestado: contribuição para um debate, in: O Lugar Do Contestado Na História Do Brasil. Editora Milfontes, Vitória, pp. 145–171.
- Estadão, 2012. Primeiro aviador de guerra brasileiro morre antes do ataque final [Página web]. Estadão. URL <https://www.estadao.com.br/politica/primeiro-aviador-de-guerra-brasileiro-morre-antes-do-ataque-final/> (consultado em 9.27.23).
- Estanislau, L., 2023. Via Campesina realiza encontro por diversidade sexual e de gênero: “Agro também é monocultor nos afetos.” Brasil de Fato. URL <https://mst.org.br/2023/12/03/via-campesina-realiza-encontro-inedito-por-diversidade-sexual-e-de-genero-agro-tambem-e-monocultor-nos-afetos/> (consultado em 1.15.24).
- Esteva, G., 1996. Desarrollo, in: Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder. PRATEC - Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Perú, pp. 52–79.
- Etienne, M., Rapey, H., 1997. Simulating integration of agroforestry into livestock farmers’ projects in France, in: Auclair, D., Dupraz, C. (Eds.), Agroforestry for Sustainable Land-Use, Forestry Sciences. Springer Netherlands, Dordrecht, pp. 257–272. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0679-7_16
- Eurich, G., 2019. A fé que move os indígenas: o monge São João Maria e os “ecos” do contestado na luta Kaingang pela terra no interior do Paraná (Tesis doctoral). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Guarapuava.
- Fairclough, N., Wodak, R., 2011. Critical Discourse Analysis, in: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. SAGE Publications, London, pp. 258–284.
- Falcade-Pereira, I.B., 2021. Semeando autonomia e resistências cotidianas no planejamento comunitário: mulheres camponesas e cuidadoras do Contestado – Lapa, PR. Projectare - Revista de arquitetura e urbanismo 201–220.
- Fanon, F., 2009. Piel negra, máscaras blancas. Akal, Madrid.
- Fanon, F., 2008. Pele negra, máscaras brancas. EDUFBA, Salvador.
- Fanon, F., 1983. Los condenados de la tierra, 7a. reimpresión. ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- FAO, F. and A.O. of the U.N., IFAD, I.F. for A.D., UNICEF, U.N.C.F., WFP, W.F.P., WHO, W.H.O., 2022. The state of food security and nutrition in the world 2022. FAO, Roma. <https://doi.org/10.4060/cc0639en>

- FAO, F. and A.O. of U.N., 2018a. The 10 elements of agroecology. Guiding the transition to sustainable food and agricultural systems.
- FAO, F. and A.O. of U.N., 2018b. FAOSTAT [Página web]. URL <https://www.fao.org/faostat/en/#home> (consultado en 9.19.22).
- FAO, F. and A.O. of U.N., 2015. Agroforestry [Página web]. Agroforestry. URL <https://www.fao.org/forestry/agroforestry/80338/en/> (consultado en 7.16.22).
- FAO, F. and A.O. of U.N., 2011. Energy-smart food for people and climate. Issue paper. FAO, Roma.
- Fasano, P., 2015. La investigación en comunicación comunitaria y popular: el uso de la etnografía como enfoque. AVATARES de la comunicación y la cultura.
- Federici, S., 2018. El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Federici, S., 2010. Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva, Historia. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Feifel, B., 2023. Conheça o MST: movimento oferece alimentação a indígenas no Acampamento Terra Livre em Brasília [Página web]. Brasil de Fato. URL <https://www.brasildefato.com.br/2023/04/27/conheca-o-mst-movimento-oferece-alimentacao-a-indigenas-no-acampamento-terra-livre-em-brasilia> (consultado en 1.31.24).
- Felippe, E., 1995. O último jagunço: folclore na história da Guerra do Contestado. UnC, Curitiba.
- Ferdinand, M., 2022. Decolonial ecology: thinking from the Caribbean world, Critical south. Polity Press, Cambridge.
- Fernandes, B.M., 2000. A formação do MST no Brasil. Vozes, Petrópolis.
- Fernandes, G.D.M., Facco, V.A.B., 2015. Agroecologia e MST no leste paranaense: as experiências do assentamento Contestado (Lapa/PR) e do acampamento José Lutzenberger (Antonina/PR). RP 16, 89–101. <https://doi.org/10.33026/peg.v16i0.3524>
- Fernandes, I.F., Barbosa, L.P., Damasceno, C.D.S., Rosset, P.M., 2021. Inventário de Práticas Agroecológicas na Metodologia “de Camponês/a a Camponês/a” no Ceará: um instrumento para descolonizar o território e (re)valorizar o conhecimento camponês. Desenvol. Meio Ambiente 58. <https://doi.org/10.5380/dma.v58i0.77777>
- Ferrarotti, F., 2007. Las historias de vida como método. Convergencia 14, 15–40.
- Ferreira, J., 2021. O MST está na trincheira da luta pela demarcação das Terras Indígenas. MST. URL <https://mst.org.br/2021/12/16/o-mst-esta-na-trincheira-da-luta-pela-demarcacao-das-terras-indigenas/> (consultado en 1.31.24).
- Ferreira, J., 2020. Terra Vista, Terra-mãe: existência grandiosa no campo, in: Caderno de Leituras n. 111, Políticas da Terra. Chão de Feira, Belo Horizonte, pp. 03–27.
- Figuerola Sarriera, H.J., 2011. ¿Análisis de contenido o análisis de discurso? Blog SPMI. URL <https://spmiupr.wordpress.com/2011/02/04/analisis-de-contenido-o-analisis-de-discurso/> (consultado en 8.7.24).
- Filho, 2022. A aliança lucrativa do agro, sertanejo e direita dá as caras de novo. Intercept Brasil. URL <https://www.intercept.com.br/2022/06/04/agro-sertanejo-direita-alianca-lucrativa/> (consultado en 1.23.24).
- Forest History Society, n.d. Funderburke, Kenney P. Photographs (Tres Barras, Brazil) [Página web]. Forest History Society. URL <https://foresthistor.org/envira/funderburke-kenney-p-photographs-tres-barras-brazil/> (consultado en 9.28.23).

- FPA, n.d. História da FPA. FPA. URL <https://fpagropecuaria.org.br/historia-da-fpa/> (consultado em 1.22.24).
- Fraga, N.C., 2006. Mudanças e permanências na rede viária do Contestado: uma abordagem acerca da formação territorial no sul do Brasil (Tesis doctoral). Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Fraga, N.C., Chiaretto, J.P., Souza, C.V.M., Lima, R.O.R., 2020. Por uma geografia do contestado paranaense: o sertão desprezado e mundo caboclo negado. Apresentado em el II Congresso Brasileiro da Guerra do Contestado; IV Colóquio de Geografias Territoriais Paranaenses; XXXVI Semana de Geografia da UEL, Universidade Estadual de Londrina, pp. 65–82.
- Fraga, N.C., Ludka, V.M., 2012. 100 anos da guerra do contestado, a maior guerra camponesa na América do sul (1912/2012): uma análise dos efeitos sobre o território sul-brasileiro. Apresentado em el XII Colóquio de Geocrítica, Bogotá.
- Francis, C., Lieblein, G., Gliessman, S., Breland, T.A., Creamer, N., Harwood, R., Salomonsson, L., Helenius, J., Rickerl, D., Salvador, R., Wiedenhoeft, M., Simmons, S., Allen, P., Altieri, M., Flora, C., Poincelot, R., 2003. Agroecology: The Ecology of Food Systems. *Journal of Sustainable Agriculture* 22, 99–118. https://doi.org/10.1300/J064v22n03_10
- Freire, P., 1993. Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido. Siglo Veintiuno Editores, Madrid.
- Freitas, S.T. de, 2006. A face oculta do caboclo de curitibanos, Santa Catarina, perdas e rupturas em sua peregrinação da economia de subsistência para o trabalho precarizado (Tesis doctoral). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Fuentes Llanillo, R., Telles, T.S., Soares Junior, D., Kaweesa, S., Mayer, A.-M.B., 2020. Social benefits of Conservation Agriculture systems, in: *Advances in Conservation Agriculture Volume 2: Practice and Benefits*. Burleigh Dodds Science Publishing, Cambridge, pp. 375–390. <https://doi.org/10.19103/AS.2019.0049.12>
- Funes-Monzote, F.R., 2009. Agricultura con futuro: la alternativa agroecológica para Cuba. Estación experimental Indio Hatuey, Matanzas.
- Furtado, L., 2021. Sem Reforma Agrária Popular não há democracia. Site oficial do MST. URL <https://mst.org.br/2021/01/22/sem-reforma-agraria-popular-nao-ha-democracia/> (consultado em 1.30.24).
- Galt, R.E., 2013. The moral economy is a double-edged sword: explaining farmer earnings and self-exploitation in Community Supported Agriculture. *Economic Geography* 341–365.
- Gazzola, R., Gomes, E.G., Souza, G. da S. e, 2014. Renda, gênero e escolaridade da agricultura orgânica e convencional de Santa Catarina, in: *Grupo de pesquisa: agricultura familiar e ruralidade*. Apresentado em el 52º Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural, Goiânia, p. 9.
- Gemelli, D.D., 2018. “Onde planta o Pinus não dá mais nada”: degradação da natureza e do trabalho no Contestado e a necessidade da reunificação homem/mulher natureza (terra-trabalho) (Tesis doctoral). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.
- Gerhardt, C., 2021. Da sociedade do agronegócio à cosmologia Agro: subjetivação e conquista de novos territórios. *Contemporânea - revista de sociologia da UFSCar* 11, 1025–1056. <https://doi.org/10.4322/2316-1329.2021032>
- Gerring, J., 2019. Pesquisa de estudo de caso: princípios e práticas. Vozes, Petrópolis.

- Giraldo, O.F., 2023. Presentación “Multitudes Agroecológicas” [Página web]. YouTube. URL <https://www.youtube.com/watch?v=XYilSOarVrs> (consultado en 5.7.24).
- Giraldo, O.F., 2022. Modernos, demasiado modernos: conflictos ontológicos y desencuentros de proporción, in: *Conflictos Entre Mundos: Negación de La Alteridad, Diferencia Radical, Ontología Política*, Proa. Secretaría de Cultura, INAH, ENAH ; ECOSUR, Ciudad de México, pp. 29–47.
- Giraldo, O.F., 2021. *Multitudes agroecológicas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Yucatán.
- Giraldo, O.F., 2018. *Ecología política de la agricultura: agroecología y posdesarrollo*, Primera edición. ed. ECOSUR, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Giraldo, O.F., 2013. Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. *Polis* 12, 95–115. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682013000100006>
- Giraldo, O.F., Rosset, P.M., 2022. Emancipatory agroecologies: social and political principles. *The Journal of Peasant Studies* 1–31. <https://doi.org/10.1080/03066150.2022.2120808>
- Giraldo, O.F., Toro, I., 2020. *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*, Primera edición. ed. ECOSUR ; Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, Chetumal, Quintana Roo : Xalapa, Veracruz.
- Gliessman, S.R., 2015. *Agroecology: the ecology of sustainable food systems*, 3a. ed. CRC Press - Taylor & Francis Group, Boca Raton.
- Gliessman, S.R., Rosemeyer, M. (Eds.), 2010. *The Conversion to sustainable agriculture: principles, processes, and practices*. *Choice Reviews Online* 47. <https://doi.org/10.5860/CHOICE.47-6238>
- Godin, R., 2017. «La seule option raisonnable est l’abolition du capitalisme» [Página web]. Mediapart. URL <https://www.mediapart.fr/journal/economie/131117/la-seule-option-raisonnable-est-labolition-du-capitalisme> (consultado en 8.23.21).
- Gomes, J.C.C., Barbieri, R.L., Antunes, I.F., Silva, S.D. dos A., Neumann, E.L.F., 2010. *Milpa: Estratégia Pré-Colombiana para a produção de alimentos*.
- Gondim, S.M.G., 2002. Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. *Paidéia (Ribeirão Preto)* 12, 149–161. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2002000300004>
- Google Maps, s.f. Google Maps [Página web]. Google Maps. URL <https://www.google.com/maps/@-27.3588565,-50.7045397,10z?authuser=1&entry=ttu> (consultado en 8.17.24a).
- Google Maps, s.f. Google Maps [Página web]. Google Maps. URL <https://www.google.com.br/maps/@-25.6276438,-49.6960008,346m/data=!3m1!1e3?entry=ttu> (consultado en 11.23.23b).
- Google Maps, s.f. Assentamento Contestado · Rua Jose Merchiori - Mariental, Lapa - PR [Página web]. Assentamento Contestado · Rua Jose Merchiori - Mariental, Lapa - PR. URL <https://www.google.com.br/maps/place/Grupo+Igua%C3%A7u/@-25.6208227,-49.7311724,339m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0x94dd6d3946c79585:0x689c7722b5e09a94!8m2!3d-25.6211089!4d-49.7314198!16s%2Fg%2F11rf5zppt8!5m1!1e4?entry=ttu> (consultado en 5.10.24c).
- Gramsci, A., 1999. *Selections from the Prison Notebooks*. The Electric Book Co., London.
- Green, M., Maynard, R., 2006. The employment benefits of organic farming, in: 79. Presented at the Aspects of Applied Biology, Association of Applied Biologists, Bristol, pp. 51–55.

- Guelman, A., Palumbo, M.M., 2015. Prácticas pedagógicas descolonizadoras en experiencias productivas autogestionadas de movimientos sociales: el principio formativo del trabajo. *Revista Interamericana de Educación de Adultos* 37, 47–64.
- Guimarães, J., 2019. Maior concentração de terras revelada pelo Censo Agropecuario incentiva desmatamento e conflitos [Página web]. *Repórter Brasil*. URL <https://reporterbrasil.org.br/2019/11/maior-concentracao-de-terras-revelada-pelo-censo-agropecuario-incentiva-desmatamento-e-conflitos/> (consultado en 1.23.24).
- Guisard, L.A.D.M., 1999. O bugre, um João-Ninguém: um personagem brasileiro. *São Paulo Perspec.* 13, 92–99. <https://doi.org/10.1590/S0102-88391999000400010>
- Guthman, J., 2004. *Agrarian dreams: the paradox of organic farming in California*, California studies in critical human geography. University of California Press, Berkeley.
- Guzmán, G.I., González de Molina, M., 2015. Energy efficiency in agrarian systems from an agroecological perspective. *Agroecology and Sustainable Food Systems* 39, 924–952. <https://doi.org/10.1080/21683565.2015.1053587>
- Guzmán, M., Martínez-Ovalle, M.J., 2019. Las malezas, plantas incomprendidas. *CTS* 6, 68–76. <https://doi.org/10.36829/63CTS.v6i1.485>
- Hackbardt, 2022. MST e Apib constroem cozinha unitária para 7 mil indígenas em Brasília [Página web]. APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. URL <https://apiboficial.org/2022/04/07/mst-e-apib-constroem-cozinha-unitaria-para-7-mil-indigenas-em-brasilia/> (consultado en 1.31.24).
- Hall, H., 2016. Barefoot in Sedona: Bogus Claims About Grounding Your Feet to Earth Promote Medical Pseudoscience [Página web]. *Skeptic*. URL https://www.skeptic.com/reading_room/bogus-claims-grounding-bare-feet-to-earth/ (consultado en 10.2.24).
- Han, B.-C., 2019. *Loa a la tierra: un viaje al jardín*. Herder, Barcelona.
- Han, B.-C., 2014a. *La agonía del Eros*, 1. ed., 3. impr. ed, Pensamiento Herder. Herder, Barcelona.
- Han, B.-C., 2014b. *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Pensamiento Herder. Herder, Barcelona.
- Han, B.-C., 2012. *La sociedad del cansancio*, 1. ed., 6. impr. ed, Pensamiento Herder. Herder, Barcelona.
- Haraway, D.J., 2008. *When species meet*, Posthumanities. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Harvey, D., 2005. El “nuevo” imperialismo : acumulación por desposesión. *The Socialist Register* 2004 99–129.
- Hernando, A., 2018. *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Traficantes de Sueños. ed. Madrid.
- Herrero, Y., 2018. Organizar la vida en común en el Antropoceno [Página web]. Biodiversidad en América Latina. URL <https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Organizar-la-vida-en-comun-en-el-Antropoceno> (consultado en 4.24.24).
- Hird, V., 1997. *Double yield: jobs and sustainable food production*. S.A.F.E. Alliance, London.
- História da Embrapa [Página web], s.f. . Embrapa. URL <https://www.embrapa.br/memoria-embrapa/a-embrapa> (consultado en 1.20.23).
- Hoekstra, D.A., 1987. Economics of agroforestry. *Agroforestry Systems* 293–300.

- Horkheimer, M., Adorno, T.W., 2006. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, 8. Aufl. ed, Colección estructuras y procesos. Trotta, Madrid.
- IAASTD, I.A. of A.K., Science and Technology for Development, 2009. *Agriculture at a Crossroads*. In: *International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development Global Report*.
- iG Último Segundo, 2021. Justiça prorroga prisão de Paulo Galo por incêndio à estátua de Borba Gato [Página web]. URL <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2021-07-31/prisao-paulo-galo-borba-gato.html> (consultado en 8.17.23).
- IHAC - UFBA, 2023. Mestre Joelson Ferreira toma posse como professor visitante da UFBA: Viva Mestre Joelson e a luta dos povos! Instituto de Humanidades, Artes e Ciências (IHAC). URL <https://ihac.ufba.br/pt/44111/> (consultado en 2.8.24).
- ILO, I.L.O., FAO, F. and A.O. of the U.N., IUF, I.U. of F. and A.W.A., 2007. *Agricultural workers and their contribution to sustainable agriculture and rural development*. ILO, Geneva.
- INCRA, 2012. Cresce o número de mulheres titulares de terra da reforma agrária [Página web]. IRIB. URL <http://irib.org.br/noticias/detalhes/cresce-o-numero-de-mulheres-titulares-de-terra-da-reforma-agraria> (consultado en 10.1.24).
- INCRA, I.N.D.C. e R.A., 2024. Produção agroecológica é destaque nos 25 anos do assentamento Contestado (PR) [Página web]. Incra. URL <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/noticias/producao-agroecologica-e-destaque-nos-25-anos-do-assentamento-contestado-pr> (consultado en 8.19.24).
- INCRA, I.N.D.C. e R.A., 2020a. O Incra [Página web]. Incra. URL <https://www.gov.br/incra/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/o-incra> (consultado en 8.20.24).
- INCRA, I.N.D.C. e R.A., 2020b. Educação - Pronera [Página web]. Incra. URL <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/educacao> (consultado en 8.20.24).
- INCRA, I.N.D.C. e R.A., 2016. *Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária - Manual de Operações*.
- INCRA, I.N.D.C. e R.A., 2003. Portaria INCRA nº 981 de 02/10/2003.
- INCRA, I.N.D.C. e R.A., s.f. Painel dos Assentamentos - Incra [Página web]. URL <https://painel.incra.gov.br/sistemas/index.php> (consultado en 8.17.24).
- Ingold, T., 2018. *Anthropology: why it matters*. Polity press, Cambridge.
- Institute on the Environment, University of Minnesota, 2009. *Big Question: Feast or famine?* [Página web]. YouTube. URL <https://www.youtube.com/watch?v=F1IWkbU0SG4> (consultado en 12.29.22).
- International federation of organic agriculture movements, Forschungsinstitut für biologischen Landbau (Eds.), 2021. *The world of organic agriculture: statistics & emerging trends 2021*. FiBL IFOMA-Organics international, Frick Bonn.
- IPBES, P.I.C.-N. sobre D.B. y S. de los E., 2019. *El Informe de la Evaluación Mundial sobre la diversidad biológica y los servicios de los ecosistemas. Resumen para los encargados de la formulación de políticas*.
- IPCC, 2022. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. [H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, M. Tignor, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Löschke, V. Möller, A. Okem, B. Rama (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge.
- IPCC, I.P. on C.C., 2019. *Climate change and land: an IPCC special report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food*

- security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems: summary for policymakers. Intergovernmental Panel on Climate Change, Geneva.
- IPCC, T.I.P. on C.C., s.f. About the IPCC [Página web]. About the IPCC. URL <https://www.ipcc.ch/about/> (consultado en 6.30.22).
- IPEA, I. de P.E.A., 2023. Estudos revelam impacto da redistribuição de renda no Brasil [Página web]. URL <https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/13909-estudos-revelam-impacto-da-redistribuicao-de-renda-no-brasil> (consultado en 9.17.24).
- Isto É Dinheiro, 2023. Gestão Bolsonaro pagou R\$ 1,1 mi a Gustavo Lima por campanha da Mega da Virada [Página web]. Isto É Dinheiro. URL <https://istoedinheiro.com.br/gestao-bolsonaro-pagou-r-11-mi-a-gusttavo-lima-por-campanha-da-mega-da-virada/> (consultado en 1.23.24).
- Jacques, L., 2022. Perda da araucária ameaça cultura indígena Kaingáng. Nosso Futuro Roubado. URL <https://nossofuturoroubado.com.br/perda-da-araucaria-ameaca-cultura-indigena-kaingang/> (consultado en 8.31.23).
- Jansen, K., 2000. Labour, Livelihoods and the Quality of Life in Organic Agriculture in Europe. *Biological Agriculture & Horticulture* 17, 247–278. <https://doi.org/10.1080/01448765.2000.9754845>
- Jappe, A., 2019. La sociedad autófaga: capitalismo, desmesura y autodestrucción. Pepitas de calabaza, Logroño.
- Jiménez-Chaves, V.E., 2012. El estudio de caso y su implementación en la investigación. *Rev. Int. Investig. Cienc. Soc.* 8, 141–150.
- Karam, K.F., 2004. A mulher na agricultura orgânica e em novas ruralidades. *Rev. Estud. Fem.* 12, 303–320. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000100016>
- Karsbur, A., 2023. Monge João Maria de Agostini: o eremita das Américas, in: *A Guerra Santa Do Contestado Tintim Por Tintim*. Letra e Voz, São Paulo.
- Klein, N. (Ed.), 2014. This changes everything: capitalism vs. the climate, First Simon&Schuster export edition. ed. Simon & Schuster, New York.
- Kopenawa, D., Albert, B., 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Companhia das Letras, São Paulo.
- Koselleck, R., 2012. Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, Colección Estructuras y Procesos. Trotta, Madrid.
- Kruidhof, H.M., Gallandt, E.R., Haramoto, E.R., Bastiaans, L., 2011. Selective weed suppression by cover crop residues: effects of seed mass and timing of species' sensitivity: Selective weed suppression by cover crop residues. *Weed Research* 51, 177–186. <https://doi.org/10.1111/j.1365-3180.2010.00825.x>
- La Santa Sede, s.f. Génesis [Página web]. La Santa Sede. URL https://www.vatican.va/archive/bible/genesis/documents/bible_genesis_sp.html (consultado en 5.1.24).
- La Via Campesina, 2023. Unidad en la diversidad: Jóvenes campesinxs cambian el mundo - Via Campesina [Página web]. La Via Campesina. URL <https://viacampesina.org/es/unidad-en-la-diversidad-jovenes-campesinxs-cambian-el-mundo/> (consultado en 4.29.24).
- La Via Campesina, 2017. Agroecology is not just about how we work with the land, but also about how we work with each other as people [Página web]. Via Campesina English. URL <https://viacampesina.org/en/agroecology-not-just-work-land-but-also-about-we-work-as-people/> (consultado en 9.7.22).
- La Via Campesina, 2011. American Continental Encounter of Agroecology Trainers in La Via Campesina: Via Campesina [Página web]. Final declaration. URL

- <https://viacampesina.org/en/final-declaration-of-the-2nd-continental-encounter-of-agroecology-trainers-in-la-via-campesina/> (consultado en 6.6.22).
- La Via Campesina, 2003. Que es la soberania alimentaria - Via Campesina [Página web]. La Via Campesina. Movimiento Campesino Internacional. URL <https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/> (consultado en 7.23.22).
- Lajo, J., 2006. Qhapaq ñan: la ruta inka de sabiduría, 2. ed. ed. Abya Yala [u.a.], Quito.
- Lampkin, N., Padel, S., 1994. The economics of organic farming: an international perspective. CAB International, Wallingford.
- Lampkin, N.H., Pearce, B.D., Leake, A.R., Creissen, H., Gerrard, C.L., Girling, R., Lloyd, S., Padel, S., Smith, J., Smith, L.G., Vieweger, A., Wolfe, M.S., 2015. The role of agroecology in sustainable intensification.
- Lander, E., 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, in: La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO ; UNESCO, Buenos Aires, pp. 4–22.
- Lanka, S.V., Khadaroo, I., Böhm, S., 2017. Agroecology accounting: biodiversity and sustainable livelihoods from the margins. AAAJ 30, 1592–1613. <https://doi.org/10.1108/AAAJ-12-2015-2363>
- Latouche, S., 2005. Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa. Bollati Boringhieri editore, Italia.
- Latour, B., 2020a. Onde Aterror? - Como se orientar politicamente no Antropoceno. Bazar do Tempo, Rio de Janeiro.
- Latour, B., 2020b. Onde aterror? PISEAGRAMA 14, 100–109.
- Latour, B., 2012. Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política. Cuadernos de Otra Parte 67–76.
- Laval, C., Dardot, P., 2015. La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal, 1ª edición, reedición. ed. Gedisa, Barcelona.
- Le Goff, J., 2003. Trabajo, in: Diccionario Razonado Del Occidente Medieval. Akal, Madrid, pp. 781–790.
- Leipper, F., Darmaun, M., Bernoux, M., Mpheshea, M., 2020. The potential of agroecology to build climate-resilient livelihoods and food systems. FAO and Biovision. <https://doi.org/10.4060/cb0438en>
- Lima, M., 2007. Modelo agrário é tema principal do terceiro dia de Congresso. MST. URL <https://mst.org.br/2007/06/13/modelo-agrario-e-tema-principal-do-terceiro-dia-de-congresso/> (consultado en 2.1.24).
- Lima, W., 2023. Escola Latino Americana recebe Curso de Agroecologia, Saúde e Diversidade Sexual. Página do MST. URL <https://mst.org.br/2023/06/14/escola-latino-americana-recebe-curso-de-agroecologia-saude-e-diversidade-sexual/> (consultado en 1.15.24).
- Lima, W., 2014. Trabalhadores Sem Terra debatem a identidade camponesa e a luta pela terra. MST. URL <https://mst.org.br/2014/11/21/trabalhadores-sem-terra-debatem-a-identidade-camponesa-e-a-luta-pela-terra/> (consultado en 1.29.24).
- Longhini, G.D.N., 2022. Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. (Tesis doctoral). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Löwy, M., 2011. Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo, Buenos Aires.
- Lugones, M., 2008. Colonialidad y Género. Tabula Rasa 9, 73–101.

- Luxemburgo, R., 2007. La acumulación de capital. Edicions Internacionals Sedov/GERMINAL, España.
- Mabey, R., 2010. Weeds: in defense of nature's most unloved plants. HarperCollins, New York.
- Machado, P.P., 2023a. Apropriações do Contestado: de assunto maldito a ícone identitário. *Letra e Voz*, São Paulo, pp. 383–388.
- Machado, P.P., 2023b. Apropriações do Contestado: de assunto maldito a ícone identitário, in: *A Guerra Santa Do Contestado Tintim Por Tintim*. Letra e Voz, São Paulo, pp. 383–388.
- Machado, P.P., 2023c. Apresentação: a aventura e a tragédia do Contestado, in: *A Guerra Santa Do Contestado Tintim Por Tintim*. Letra e Voz, São Paulo, pp. 13–28.
- Machado, P.P., 2022. Os militares e a questão agrária no Contestado, in: *O Lugar do Contestado na História do Brasil*. Editora Milfontes, Vitória, pp. 185–200.
- Machado, P.P., 2018. A aventura cabocla do Contestado: o conflito e seu desfecho [Página web]. Que República é essa? Portal Estudos do Brasil Republicano. URL <http://querepublicaeessa.an.gov.br/temas/97-tema-contestado.html> (consultado en 9.15.23).
- Machado, P.P., 2004. Lideranças do Contestado: a formação das chefias caboclas (1912-1916). Editora da Unicamp, Campinas.
- Machado, P.P., Rodrigues, R.R., 2023. “É verdade esse bileti”: fake news no Contestado, in: *A Guerra Santa Do Contestado Tintim Por Tintim*. Letra e Voz, São Paulo.
- Macieira, L., 2021. ‘Formamos um mutirão de pertencimento à terra’, afirma Ailton Krenak [Página web]. Universidade Federal de Minas Gerais. URL <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/formamos-um-mutirao-de-pertencimento-a-terra-afirma-ailton-krenak> (consultado en 3.28.24).
- MAELA, M.A.L. y del C., s.f. Quienes somos - Historia [Página web]. MAELA Agroecología. URL <http://maela-agroecologia.org/quienes-somos/article/historia/> (consultado en 5.24.22).
- Malanski, P.D., Schiavi, S., Dedieu, B., 2019. Characteristics of “work in agriculture” scientific communities. A bibliometric review. *Agron. Sustain. Dev.* 39, 1–16. <https://doi.org/10.1007/s13593-019-0582-2>
- Maldonado-Torres, N., 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, in: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 127–167.
- Marañón Pimentel, B., 2017a. La colonialidad del trabajo. *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas* 9, 20–36.
- Marañón Pimentel, B., 2017b. Una crítica descolonial del trabajo, Primera edición. ed. Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Marañón Pimentel, B., López-Córdova, D., 2020. Des/colonialidad del poder, crisis del “progreso”-“desarrollo” y emergencia de los buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico. *Bajo el Volcán* 77–112.
- Marañón Pimentel, B., López-Córdova, D., 2019. Solidaridad económica y des/colonialidad del poder. apuntes desde México para acercarse a las “economías otras.” *Revista Iberoamericana de Economía Solidaria e Innovación Socioecológica* 2, 169–188.
- Marcon, T., 2008. Cultura e religiosidade: a influência dos monges do Contestado, in: *A guerra santa revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Editora da UFSC, Florianópolis, pp. 139–169.
- Marcuse, H., 1983. Eros y civilización. Sarpe, Madrid.

- Margulis, L., 2002. Una revolución en la evolución. Universitat de València, Valencia.
- Marini, R.M., 1973. Dialéctica de la dependencia. Série Popular Era, México.
- Marquese, R. de B., 2004. Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. Companhia das Letras, São Paulo.
- Marx, C., Engels, F., 2010. Tesis sobre Feuerbach. El perro y la rana, Caracas.
- Marx, K., 2008a. El capital: crítica de la economía política. Tomo 1 - Vol. 1., 28. reimp. ed. Siglo XXI Editores, México.
- Marx, K., 2008b. El capital: crítica de la economía política. Tomo 1 - Vol. 2., 24. reimp. ed. Siglo XXI Editores, México.
- Marx, K., 2004. Manuscritos económico-filosóficos de 1844, 3. reimp. ed. Colihue, Buenos Aires.
- Marx, K., 1971. Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Siglo XXI, Madrid.
- Marx, K., 1853. The Future Results of British Rule in India. New-York Semi-Weekly Tribune.
- Marx, K., Engels, F., 2014. La ideología alemana. Akal, Madrid.
- Marx, K., Engels, F., 2008. El manifiesto comunista. Herramienta, Buenos Aires.
- Marx, K., Engels, F., 1975. Selected correspondence. Progress Publishers.
- Maturana, H., Varela, F.J., 2003. El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano. Lumen, Buenos Aires.
- Mazoyer, M., Roudart, L., 2006. A history of world agriculture: from the Neolithic Age to the current crisis, 1. publ. ed. Earthscan, London.
- Mbembe, A., 2019. Necropolitics, Theory in forms. Duke University Press, Durham London.
- McHarg, I.L., 2006. The essential Ian McHarg: writings on design and nature. Island Press, Washington DC.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Iii, W.W.B., 1972. The Limits to Growth, 5a. ed. Universe Books, Estados Unidos de América.
- Merchant, C., 1989. The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution. Harper & Row, New York.
- Mhlanga, B., Chauhan, B.S., Thierfelder, C., 2016. Weed management in maize using crop competition: A review. Crop Protection 88, 28–36. <https://doi.org/10.1016/j.cropro.2016.05.008>
- Mies, M., Shiva, V., 2022. Ecofeminism, Critique influence change. Bloomsbury Academic, London New York Dublin.
- Mies, M., Shiva, V., 1998. La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción, Icaria Antrazyt. Icaria, Barcelona.
- Mignolo, W.D., 2008. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos 7–38.
- Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Brasil, Ministério da Pesca e Aquicultura, 2011. Normas Técnicas para os Sistemas Orgânicos de Produção Aquícola.
- Ministério da Educação do Brasil, 2023. Reajuste no PNAE supera 40% em alguns estados [Página web]. Ministério da Educação. URL <https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2023/marco/reajuste-no-pnae-supera-40-em-alguns-estados> (consultado en 8.19.24).

- Mitcham, C., 1995. The concept of sustainable development: its origins and ambivalence. *Technology in Society* 17, 311–326. [https://doi.org/10.1016/0160-791X\(95\)00008-F](https://doi.org/10.1016/0160-791X(95)00008-F)
- Monerat, J.C.P., 2015. Insustentabilidade do capital e potencialidades emancipatórias de um campesinato agroecológico. *RCT* 10, 202–226. <https://doi.org/10.14393/RCT102027250>
- Moore, J.W., 2020. El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital. *Traficantes de Sueños*, Madrid.
- Morais, J.F.A. de, 2023. Faroeste Caboclo no sertão: o assalto ao trem pagador, in: *A Guerra Santa Do Contestado Tintim Por Tintim*. Letra e Voz, São Paulo, pp. 149–157.
- Morison, J., Hine, R., Pretty, J., 2005. Survey and analysis of labour on organic farms in the UK and Republic of Ireland. *International Journal of Agricultural Sustainability* 3, 24–43. <https://doi.org/10.1080/14735903.2005.9684742>
- Morton, T., 2018. *Being ecological*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- MST, 2019. Durante encontro nacional, MST reafirma compromisso com luta indígena e quilombola. MST. URL <https://mst.org.br/2019/01/28/durante-encontro-nacional-mst-reafirma-compromisso-com-luta-indigena-e-quilombola/> (consultado en 1.31.24).
- Mumford, L., 2004. La técnica y la naturaleza del hombre, in: *Filosofía y tecnología*. Ediciones Encuentro, Madrid, pp. 93–111.
- Muraca, M., 2015. *Práticas pedagógicas populares, feministas e decoloniais do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina. Uma etnografia colaborativa* (Tesis doctoral). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Mzoughi, N., 2014. Do organic farmers feel happier than conventional ones? An exploratory analysis. *Ecological Economics* 103, 38–43. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2014.04.015>
- Narotzky, S., 2016. Where Have All the Peasants Gone? *Annu. Rev. Anthropol.* 45, 301–318. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100240>
- Navarrete, M., Dupré, L., Lamine, C., 2015. Crop management, labour organization, and marketing: three key issues for improving sustainability in organic vegetable farming. *International Journal of Agricultural Sustainability* 13, 257–274. <https://doi.org/10.1080/14735903.2014.959341>
- Navarro-Miró, D., Blanco-Moreno, J.M., Ciaccia, C., Chamorro, L., Testani, E., Kristensen, H.L., Hefner, M., Tamm, K., Bender, I., Jakop, M., Bavec, M., Védie, H., Lepse, L., Canali, S., Sans, F.X., 2019. Agroecological service crops managed with roller crimper reduce weed density and weed species richness in organic vegetable systems across Europe. *Agron. Sustain. Dev.* 39, 1–13. <https://doi.org/10.1007/s13593-019-0597-8>
- Nexo Jornal, 2024. MST protesta contra assassinato de indígena no sul da Bahia [Página web]. Nexo Jornal. URL <https://www.nexojornal.com.br/extra/2024/01/22/mst-protesta-contra-assassinato-de-indigena-no-sul-da-bahia> (consultado en 1.31.24).
- Nietzsche, F., 2004. *El Anticristo*. El Cid Editor, Córdoba.
- Nisbet, R.A., 1980. *Historia de la idea de progreso*. Gedisa, Barcelona.
- Nodari, E.S., 2018. Florestas com Araucárias: uma história do Antropoceno, in: *Fronteiras Fluidas: Florestas Com Araucárias Na América Meridional*. Oikos Editora, São Leopoldo, pp. 12–27.

- Noguera, A.P., Bernal Arias, D.A., Echeverri Noguera, S.M., 2019. Voces y silencios de la tierra en la composición polifónica de las geografías ético-poéticas sur-sur. *Azafea* 21, 33–54. <https://doi.org/10.14201/azafea2019213354>
- Noguera, A.P., Bernal, D.A., Echeverri, S., 2023. Eros-humus: La tierra-vida que florece y permanece, in: *A La Búsqueda de Una Po(i)Ética Del Sentir*. Universidad de Santiago de Chile, Santiago, pp. 35–60.
- Nossa, L., Júnior, C., 2012. Esquecida, região ainda vive na miséria [Página web]. Estadão. URL <https://www.estadao.com.br/geral/esquecida-regiao-ainda-vive-na-miseria-imp-/> (consultado en 10.4.23).
- Novos Paradigmas, s.f. Rede Ecovida - Agroecologia com selo de certificação participativa. Novos Paradigmas. URL <https://www.novosparadigmas.org.br/pratica/agroecologia-com-selo-de-certificacao-participativa/> (consultado en 8.20.24).
- Núcleo de Divulgação Científica da USP, 2015. Paisagem da Amazônia atual mostra ambiente alterado pelos povos antigos da floresta, diz artigo. *Jornal da USP*. URL <https://jornal.usp.br/ciencias/amazonia-alterada/> (consultado en 8.10.23).
- O joio e o trigo, 2021. Prato Cheio | Quando a Faria Lima encontra a boiada [Página web]. Prato Cheio. URL <https://ojoioeotrigo.com.br/2021/11/quando-a-faria-lima-encontra-a-boiada/> (consultado en 1.19.24).
- Observatório de Justiça & Conservação, 2020. Projeto de lei ameaça a sobrevivência da já vulnerável Floresta com Araucária do Brasil. *Conexão Planeta*. URL <https://conexaoplaneta.com.br/blog/projeto-de-lei-ameaca-a-sobrevivencia-da-ja-vulneravel-floresta-com-araucaria-do-brasil/> (consultado en 8.10.23).
- Oliveira, C. de, 2022. Governo Bolsonaro liberou mais de um agrotóxico por dia [Página web]. Rede Brasil Atual. URL <https://www.redebrasilatual.com.br/ambiente/2022/03/governo-bolsonaro-liberou-mais-de-um-agrotoxico-por-dia/> (consultado en 7.8.22).
- Oliveira, G. de L.T., 2009. Uma descrição agroecológica da crise atual. *Rev. NERA* 66–87. <https://doi.org/10.47946/rnera.v0i15.1375>
- OMS, O.M. de la S., 2018. IARC Monograph on Glyphosate [Página web]. URL <https://www.iarc.who.int/featured-news/media-centre-iarc-news-glyphosate> (consultado en 5.13.24).
- Orzekovski, N., 2014. Relações de trabalho no Assentamento Contestado (PR): contradições de classe e desafios analíticos (Trabajo de fin de máster). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.
- Ospina Ante, A., 2006. Agroforestería aportes conceptuales, metodológicos y prácticos para el estudio agroforestal. Asociación del Colectivo de Agroecología del Suroccidente Colombiano, Santiago de Cali.
- Oyèwùmí, O., 2017. La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Editorial en la frontera, Bogotá.
- Pablo VI, 1967. *Populorum Progressio* [Página web]. Encíclicas. URL https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (consultado en 2.3.23).
- Padilla, J.R., Pérez-Rincón, M.A., 2013. Servicios ecosistémicos: ¿un enfoque promisorio para la conservación o una paso más hacia la mercantilización de la naturaleza?, in: *Sociedad y Servicios Ecosistémicos: perspectivas desde la minería, los megaproyectos y la educación ambiental*. Programa Editorial Universidad del Valle, Colombia, pp. 29–59.

- Página do MST, 2014. A luta do Acampamento Encruzilhada Natalino. MST. URL <https://mst.org.br/2014/06/18/a-luta-do-acampamento-encruzilhada-natalino/> (consultado em 8.12.24).
- Página do MST, s.f. Nossa Produção. MST. URL <https://mst.org.br/nossa-producao/> (consultado em 8.12.24).
- Palumbo, M.M., 2023. La formación en el trabajo en la economía popular rural organizada de Concordia, Argentina. *Hallazgos* 20, 118–146. <https://doi.org/10.15332/2422409X>
- Palumbo, M.M., 2022. Reflexiones epistémicas acerca del estudio de la subjetividad en movimientos populares. *CUHSO* 32, 464–482. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v32n1-art2314>
- Papa Francisco, 2015. Carta Encíclica “Laudato si” [Página web]. URL https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (consultado em 8.28.24).
- Parodi, G., 2018. Agroecological transition and reconfiguration of horticultural work among family farmers in Buenos Aires, Argentina. *Cah. Agric.* 27, 1–7. <https://doi.org/10.1051/cagri/2018020>
- Payen, J., Lieuw-Kie-Song, M., 2020. Desk review study on Employment Impact Assessment (EmpIA) potential of Natural Resource Management (NRM) investments on employment creation.
- Peneireiro, F.M., Amador, D.B., Marçal, M.F.M., Pinho, R.Z., Ramos Filho, L.O., Canuto, J.C., Junqueira, R.B., Pellegrini, J.B., Vieira, H.B., Nobre, H.G., Franco, V.F., 2008. Liberdade e vida com agrofloresta [Página web]. URL <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/203521/1/Peneireiro-liberdade.pdf> (consultado em 5.6.22).
- Penha, D., 2019. Negros são 82% dos resgatados do trabalho escravo no Brasil. *Repórter Brasil*. URL <https://reporterbrasil.org.br/2019/11/negros-sao-82-dos-resgatados-do-trabalho-escravo-no-brasil/> (consultado em 6.19.24).
- PENSSAN, ede B. de P. em S. e S.A., 2022. II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil: II VIGISAN: relatório final/Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar – PENSSAN. Fundação Friedrich Ebert: Rede PENSSAN, São Paulo.
- Peralta, A., 2017. A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. *MovimentAção* 4, 01–19. <https://doi.org/10.30612/mvt.v4i06.7542>
- Peres, J.A., 2018. Indígenas, não indígenas e pinhões: fartura e conflitos em Santa Catarina no século XIX, in: *Fronteiras fluidas: florestas com araucárias na América Meridional*. Oikos Editora, São Leopoldo, pp. 134–151.
- Pérez Orozco, A., Mason-Deese, L., 2022. Ecofeminist Degrowth for Sustaining *Buen Convivir*. *Hypatia* 37, 223–240. <https://doi.org/10.1017/hyp.2022.16>
- PESA - Centroamérica, P.E. para la S.A., Proyecto Food Facility Honduras, 2011. *Seguridad Alimentaria y Nutricional - Conceptos Básicos*.
- Pico, D.M., 2016. Pueblos sin religión: la falacia de la controversia de Valladolid. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 18, 87–110.
- Pinhoni, M., Croquer, G., 2023. Censo 2022: Pela 1ª vez, Brasil se declara mais pardo que branco; populações preta e indígena também crescem [Página web]. G1. URL <https://g1.globo.com/economia/centso/noticia/2023/12/22/centso-2022-cor-ou-raca.ghtml> (consultado em 6.19.24).

- Polanyi, K., 1997. La gran transformación crítica del liberalismo económico. Ediciones de la piqueta, Madrid.
- Pomian, K., 1979. The Secular Evolution of the Concept of Cycles. Review (Fernand Braudel Center) 2, 563–646.
- Popolo, F. del (Ed.), 2017. Los Pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad. Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile.
- Postone, M., 2016. Repensando o capitalismo e seus futuros. Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas 76–89.
- Postone, M., 2006. Tiempo, trabajo y dominación social. Marcial Pons, Madrid.
- Presidência da República Federativa do Brasil, 2012. Decreto 7.794 de 2012.
- Presidência da República Federativa do Brasil, 2007. Decreto 6.323 de 2007.
- Pretty, J.N. (Ed.), 2005. The pesticide detox: towards a more sustainable agriculture. Earthscan, London ; Sterling.
- Pretty, J.N., Morison, J.I.L., Hine, R.E., 2003. Reducing food poverty by increasing agricultural sustainability in developing countries. Agriculture, Ecosystems & Environment 95, 217–234. [https://doi.org/10.1016/S0167-8809\(02\)00087-7](https://doi.org/10.1016/S0167-8809(02)00087-7)
- Priberam, D.P. da L.P., n.d. Caipira. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa.
- Primavesi, A., 2022. Manual do solo vivo, 2a. ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Primavesi, A., 2009. O solo tropical: casos. Perguntando sobre o solo. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST, São Paulo.
- Primavesi, A., 1984. Manejo ecológico del suelo: la agricultura en regiones tropicales. El Ateneo, Buenos Aires.
- Quiggin, J., 2020. O caminho da servidão de John Locke. Jacobin Brasil. URL <https://jacobin.com.br/2020/09/o-caminho-da-servidao-de-john-locke/> (consultado en 5.30.24).
- Quijano, A., 2020. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO, Buenos Aires.
- Quijano, A., 2014a. Colonialidad del poder y clasificación social, in: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 285–327.
- Quijano, A., 2014b. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, in: Cuestiones y Horizontes: De La Dependencia Histórico-Estructural a La Colonialidad/Descolonialidad Del Poder: Antología Esencial, Colección Antologías. CLACSO, Buenos Aires, pp. 777–832.
- Quijano, A., 2013. El Trabajo. Argumentos 26, 145–163.
- Quijano, A., 2011. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. Ecuador Debate 77–87.
- Quijano, A., 2007. ¿Sistemas alternativos de producción?, in: Leite, L.V. (Tran.), La Economía Social Desde La Periferia. Contribuciones Latinoamericanas. Editorial Altamira, Argentina, pp. 145–164.
- Quijano, A., 2001. La colonialidad y la cuestión del poder.
- Quijano, A., 1999. ¡Que tal raza! Ecuador debate 141–152.
- Quijano, A., 1992. Colonialidad y modernidad/racionalidad. Perú Indígena 13 (29), 11–20.
- Quijano, A., 1989. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina, in: ¿Nuevos Temas Nuevos Contenidos?: Las Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe Ante El Nuevo Siglo. Unesco / Nueva Sociedad, Venezuela.
- Quijano, A., 1969. Mano de Obra Marginal y Polo Marginal de la Economía. CEPAL.

- Quijano, A., Wallerstein, I., 1992. Americanity as a concept, or the americas in the modern world. *International Social Science Journal* 4, 549–557.
- Quintero, P., 2015. *Antropología del desarrollo : perspectivas latinoamericanas*. Kula Ediciones, Buenos Aires.
- RBA, 2024. Acordo com a China entrega 31 máquinas à agricultura familiar. *Rede Brasil Atual*. URL <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/acordo-do-consorcio-nordeste-com-a-china-ja-da-frutos-e-entrega-31-maquinas-a-agricultura-familiar/> (consultado en 7.2.24).
- Redação BdF - PB, 2023. Movimento Indígena da Paraíba e o MST fazem ato contra o Marco Temporal, nesta quarta-feira (7) [Página web]. *Brasil de Fato*. URL <https://www.brasildefatopb.com.br/2023/06/06/movimento-indigena-da-paraiba-e-o-mst-fazem-ato-contr-o-marco-temporal-nesta-quarta-feira-7> (consultado en 1.31.24).
- Reis, M.S. dos, Zechini, A.A., Mattos, A.G., Montagna, T., Lauterjung, M.B., Vieira-da-Silva, C., Siminski, A., Mantovani, A., 2018. Moldando as paisagens nas Florestas com Araucárias: paisagens culturais para a produção de alimento, in: *Fronteiras Fluidas: Florestas Com Araucárias Na América Meridional*. Oikos Editora, São Leopoldo, pp. 218–233.
- Reis, T.B., Moraes, M.D.C. de, 2016. Trabalho infantil e cultura camponesa: interpelações às políticas públicas[1]. *Ciências Sociais Unisinos* 52, 244–252.
- Repórter Brasil, A., Agência Pública, s.f. Você bebe agrotóxicos? Descubra se a água da sua torneira foi contaminada, de acordo com dados do Sisagua. Por trás do alimento. URL <https://portrasdoalimento.info/agrotoxico-na-agua/> (consultado en 7.7.22).
- Reyes, L.G., Gómez, A.A., Fernández, Á.L., Mazzola, W.A., Morera, L.M.B., Ayerra, C.M., Santiago Muiño, E., Morán, C. de B., 2019. *Escenarios de trabajo en la transición ecosocial 2020-2030*. Ecologistas en Acción, Madrid.
- Ribeiro Neto, C.P., 2018. *Formação política do agronegócio* (Tesis doctoral). Unicamp, Campinas.
- Riechmann, J., 2020a. Necesitamos pensamiento extramuros. *Tiempo de Paz* 25–39.
- Riechmann, J., 2020b. Entrevista al pensador y ecologista Jorge Riechman [Página web]. *Crític*. URL <https://www.elcritic.cat/entrevistes/jorge-riechmann-despues-del-colapso-climatico-probablemente-habra-un-genocidio-51276> (consultado en 2.3.23).
- Riechmann, J., 2016. ¿Derrotó el “smartphone” al movimiento ecologista? para una crítica del mesianismo tecnológico, Mayor. Catarata, Madrid.
- Riechmann, J., 2013a. *El siglo de la gran prueba*, Textos del desorden. Ediciones de Baile del Sol, Tegueste, Tenerife.
- Riechmann, J., 2013b. ¡Peligro! Hombres trabajando: el trabajo en la era de la crisis ecológico-social, Mayor. Los libros de la Catarata, Madrid.
- Riechmann, J., 2012. *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta: ensayos ecosocialistas*, Los libros de la catarata. Los Libros de la Catarata, Madrid.
- Riechmann, J., 2011. *Tiempo para la vida: la crisis ecológica en su dimensión temporal*, Primera edición colombiana. ed, Colección Bolsillo de duende. Taller de Edición Rocca, Colombia.
- Riechmann, J., 1997. *Agricultura ecológica y rendimientos agrícolas: aportación a un debate inconcluso*.
- Robinson, M., Gregorio de Souza, J., Maezumi, S.Y., Cárdenas, M., Passenda, L., Prufer, K., Corteletti, R., Scunderlick, D., Mayle, F.E., De Blasis, P., Iriarte, J., 2018. Uncoupling human and climate drivers of late Holocene vegetation change in

- southern Brazil. *Scientific Reports* 1, 1–10. <https://doi.org/10.1038/s41598-018-24429>
- Rodrigues, G., 2020. Ecologia sem luta de classes é jardinagem. *Jacobin Brasil*. URL <https://jacobin.com.br/2020/12/ecologia-sem-luta-de-classes-e-jardinagem/> (consultado em 7.16.22).
- Rodrigues, S.M. da R., 2018. Agroecologia e sua materialidade na vida das mulheres camponesas, in: *Mulheres Camponesas Semeando Agroecologia, Colhendo Saúde e Autonomia*. redeunida, Porto Alegre, pp. 35–52.
- Rosset, P., 2009. Food Sovereignty in Latin America: Confronting the ‘New’ Crisis. *NACLA Report on the Americas* 42, 16–21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2009.11722233>
- Rosset, P.M., Barbosa, L.P., 2021. Peasant autonomy: the necessary debate in Latin America. *Interface* 13, 46–80.
- Rubbo, D.A., 2018. Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui. *Estud. av.* 32, 391–409. <https://doi.org/10.1590/s0103-40142018.3294.0025>
- Ruiz-Rosado, O., 2006. Agroecología: una disciplina que tiende a la transdisciplina. *Interciencia* 2, 140–145.
- Sadowski, R.F., 2020. On Religious and Cultural Principles of Environmental Protection. *Probl. Ekorozwoju* 15, 75–81. <https://doi.org/10.35784/pe.2020.2.08>
- Saitō, K., 2017. Karl Marx’s ecosocialism: capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy. *Monthly Review Press*, New York.
- Santana, G., Pereira, P.B., Botler, A.M.H., 2023. Decolonialidade e estudos de caso: articulações teórico-metodológicas. *Reflexão e Ação* 31, 215–231.
- Santiago Muíño, E., 2015. OPCIÓN CERO. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética: estudio de una transición sistémica ante al declive energético del siglo XXI (Tesis doctoral). Universidad Autonoma de Madrid, Madrid.
- Santos, B. de S., 2009. Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social, *Sociología y política*. Siglo Veintiuno; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), México : Buenos Aires.
- Sartorato, D., 2021. BlackRock, o gigante devorando a colheita [Página web]. *Brasil de Fato*. URL <https://www.brasildefato.com.br/2021/11/30/blackrock-o-gigante-devorando-a-colheita> (consultado em 1.19.24).
- Scalco, A.R., Pigatto, G.A.S., Souza, R., 2017. Commercialization channels of organic products in Brazil: analysis at the first level of the production chain. *Gest. Prod.* 24, 777–789. <https://doi.org/10.1590/0104-530x2189-16>
- Scheler, M., 2000. *Sociología del saber*. Ediciones elaleph.
- Schonbeck, M., 2022. Una aproximación ecológica a las malezas. *eOrganic’s articles*. URL <https://eorganic.org/node/35265>
- Schüller Sobrinho, O., 2000. Taipas, origem do homem do Contestado: o caboclo. *Letras Contemporâneas*, Florianópolis.
- Schwendler, S.F., Rielli Vieira, C., Ribeiro Do Amaral, M., 2017. Relações de trabalho, gênero e geração das jovens camponesas em assentamentos de reforma agrária. *Mediac. Rev. Cien. Soc.* 23, 248. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2018v23n3p248>
- Sepúlveda, J.G. de, s.f. *J. Genesii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Ser Sustentável, *Caminhos da Agroecologia em Santa Catarina*, 2023.

- Serrano, A., Zurdo Alaguero, Á., 2023. El análisis del discurso en la investigación social: teorías y prácticas. Síntesis, Madrid.
- Serrano Pascual, A., 2016. Colonización política de los imaginarios del trabajo: la invención paradójica del ‘emprendedor,’ in: Sociólogos contra el economicismo. Los Libros de la Catarata, España, pp. 110–128.
- SERVINDI, 2019. Guajajara: “La lucha por la Madre Tierra es la madre de todas las luchas” [Página web]. Servindi - Servicios de Comunicación Intercultural. URL <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/15/10/2019/guajajara-la-lucha-por-la-madre-tierra-es-la-madre-de-todas-las> (consultado en 1.16.24).
- Sevilla Guzmán, E., 2015. La participación en la construcción histórica latinoamericana de la Agroecología y sus niveles de territorialidad. *Política Soc.* 52, 351–370. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45205
- Sevilla Guzmán, E., 2011. Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario, 1a ed. ed. AGRUCO : Plural Editores : CDE, Centre for Development and Environment : JACS-Sud America, La Paz.
- Sevilla Guzmán, E., Woodgate, G., 2013. Agroecología: fundamentos del pensamiento social agrario y teoría sociológica. *Agroecología* 2, 27–34.
- Sevilla Guzmán, R.G., Ottmann, G., 2000. La agroecología como estrategia de recampesinización de la agricultura latinoamericana: hacia la otra modernidad. *Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES-UMSA* 22–52.
- Sheldon, A., 1988. Can Small-Scale Development be Large-Scale Policy?, Anis Sheldon e Peter Hakim (orgs.), *Direct to the Poor*. Boulder: Rienne, in: *Direct to the Poor*. Rienner, Bolder.
- Shiva, V., 2016. Who really feeds the world? The failures of agribusiness and the promise of agroecology. North Atlantic Books, Berkeley, California.
- Shiva, V., 1996. Recursos, in: *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. PRATEC - Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, pp. 319–336.
- Siddique, I., Dionísio, A.C., Simões-Ramos, G.A., 2017. Rede SAFAS: construído conhecimentos sobre agroflorestas em rede, *Agroflorestas Agroecológicas do Sul em Rede*. UFSC, Florianópolis.
- Siliprandi, E., 2009. *Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar* (Tesis doctoral). Universidade de Brasília, Brasília.
- Silva, M.B. da, 2022. Influência da Teologia da Libertação no MST durante as décadas de 1970 e 1980. *Conversas Controv.* 9, 1–9. <https://doi.org/10.15448/2178-5694.2022.1.43446>
- Silveira, S., n.d. Início da colonização da região catarinense [Página web]. Blog personal. URL <https://testo.mus.br/PT/Ensino-Fundamental/Santa-Catarina-Historia-Geografia-26> (consultado en 8.16.23).
- Sims, B., Friedrich, T., Kassam, A., Kienzle, J., 2009. Agroforestry and Conservation Agriculture: complementary practices for sustainable development. Presentado en el II World Congress of Agroforestry, Nairobi, Kenya.
- Smith, A., 1996. *La riqueza de las naciones*, 1a. reimpresión. ed. Alianza Editorial, Madrid.
- Sociedade Nacional de Agricultura, s. f. Legislação de orgânicos [Página web]. Centro de Inteligência em Orgânicos. URL <https://ciorganicos.com.br/organicos/legislacao-de-organicos/> (consultado en 1.10.23).
- SOCLA, S.C.L. de A., s.f. SOCLA [Página web]. Sobre nosotros. URL <https://soclaglobal.com/about> (consultado en 6.2.22).

- Sosa, B.M., Jaime, A.M.R., Lozano, D.R.Á., Rosset, P.M., 2010. *Revolución agroecológica: el movimiento de Campesino a Campesino de la ANAP en Cuba*. ANAP; Via Campesina, La Habana.
- Soto, O., 2019. Re-existencias y lucha política en América Latina: un registro de las temporalidades campesino/indígena desde el Sur Global. *Cienc. politi.* 14, 103–127. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79080>
- Souza, B., 2023. Maior parte dos motoristas e entregadores de aplicativos são negros, diz pesquisa [Página web]. *Notícia Preta*. URL https://noticiapreta.com.br/pesquisa-motoristas-entregadores-aplicativos-negros/?utm_source=substack&utm_medium=email (consultado en 6.19.24).
- Souza, A.C. de M. e, 2001. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Duas Cidades, São Paulo.
- Spengler, W., 2016. Lembrai-vos da guerra... Guerra do Contestado (1912-1916) [Página web]. *Deviante*. URL <https://www.deviante.com.br/noticias/ciencia/lembrai-vos-da-guerra-guerra-do-contestado-1912-1916/> (consultado en 9.27.23).
- Stratton, A.E., Wittman, H., Blesh, J., 2021. Diversification supports farm income and improved working conditions during agroecological transitions in southern Brazil. *Agron. Sustain. Dev.* 41, 1–22. <https://doi.org/10.1007/s13593-021-00688-x>
- Studio Caparroz, 2019. Mapa: A região da Guerra do Contestado (1911). *Veredas do Tempo*. URL <https://veredastempo.blogspot.com/2019/07/mapa-regiao-da-guerra-do-contestado-1911.html> (consultado en 9.15.23).
- Svampa, M., 2011. Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?, in: *Más Allá Del Desarrollo*. Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburg, Quito, pp. 185–218.
- Teixeira, S.S., Machado, A.L.T., Reis, Â.V. dos, Oldoni, A., 2009. Caracterização da produção agroecológica do sul do Rio Grande do Sul e sua relação com a mecanização agrícola. *Eng. Agríc.* 29, 162–171. <https://doi.org/10.1590/S0100-69162009000100016>
- Terra Cabocla, 2015.
- Timmermann, C., Félix, G.F., 2015. Agroecology as a vehicle for contributive justice. *Agric Hum Values* 32, 523–538. <https://doi.org/10.1007/s10460-014-9581-8>
- Toledo, V.M., 1995. Peasantry, agroindustriality, sustainability. The ecological and historical basis of rural development., in: *Working Paper 3*. Apresentado en el Interamerican Council for Sustainable Agriculture, Morelia.
- Tomazi, G., 2016. *A mística do Contestado: a mensagem de João Maria na experiência religiosa do Contestado e dos seus descendentes* (Trabajo de fin de máster). Pontíficia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Tomporoski, A.A., 2015. Os costumes no planalto catarinense: dos embates no movimento sertanejo do Contestado à luta contra as imposições do capital estrangeiro (1912-1919). *RBHCS* 7, 27–56. <https://doi.org/10.14295/rbhcs.v7i14.277>
- Tomporoski, A.A., 2013. *O polvo e seus tentáculos: A Southern Brazil Lumber and Colonization Company e as transformações impingidas ao planalto contestado, 1910-1940* (Tesis doctoral). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Tonon, E., 2008. *Os monges do Contestado: permanências históricas de longa duração das predições e rituais no imaginário coletivo* (Tesis doctoral). Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Torres de França, F., 2021. Metodologias decoloniais: um museu de grandes novidades? *CEsc* 2, 77–88. <https://doi.org/10.55028/cesc.v2i24.11699>

- Trevilla Espinal, D.L., Estrada Lugo, E.J., Soto Pinto, M.L., 2020. Agroecología y cuidados: reflexiones desde los feminismos de Abya Yala. *Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales* VII, 621–646.
- Tripp, R., 2006. *Self-sufficient agriculture: labour and knowledge in small-scale farming*. Earthscan, London ; Sterling.
- Truman, H.S., 1949. Inaugural Address | Harry S. Truman [Página web]. Truman Library. URL <https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address> (consultado en 4.6.22).
- Tsing, A.L., 2018. Paisagens Arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). *Cad. LEPAARQ* 15, 367–382. <https://doi.org/10.15210/lepaarq.v15i30.13315>
- Túlio, S., 2017. Foto de alunos da UFG com camiseta pedindo “menos amor” e promovendo agrotóxico repercute na web [Página web]. G1. URL <https://g1.globo.com/goias/noticia/foto-de-alunos-da-ufg-com-camiseta-pedindo-menos-amor-e-promovendo-agrotoxico-repercute-na-web.ghtml> (consultado en 1.15.24).
- TVCâmara, 2023. CPI do MST - João Pedro Stédile, líder do movimento, responde perguntas dos deputados [Página web]. YouTube. URL <https://www.youtube.com/watch?v=MGDwaTijlQ> (consultado en 1.12.24).
- United Nations, D. of S. and E.A., 1951. *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries*.
- UOL, 2019. Morador de bairro rico vive 23 anos a mais que o da periferia em São Paulo [Página web]. URL <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2019/11/05/sp-morador-de-bairro-rico-vive-23-anos-a-mais-que-o-da-periferia.htm> (consultado en 7.17.24).
- Urchei, M.A., 2022. Criada para desenvolver a produção de alimentos, Embrapa é desmontada. Rede Brasil Atual. URL <https://www.redebrasilatual.com.br/blogs/blog-na-rede/criada-para-desenvolver-a-producao-de-alimentos-embrapa-e-desmontada-por-bolsonaro/> (consultado en 1.20.23).
- Van der Linden, M., 2010. Re-constructing the origins of modern labor management. *Labor History* 51, 509–522. <https://doi.org/10.1080/0023656X.2010.528973>
- Van der Ploeg, J.D., 2009. *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. Earthscan, London.
- Van Dijk, T.A., 2016. *Análisis Crítico del Discurso*. Revista Austral de Ciencias Sociales 203–222.
- Vaticano, 1990. La Biblia [Página web]. URL https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM (consultado en 5.27.24).
- Vergara-Camus, L., 2014. *Land and freedom: the MST, the Zapatistas and peasant alternatives to neoliberalism*. Zed Books, London.
- Via Campesina - Brasil, 2020. *Diversidade sexual e de gênero na Via Campesina: Rompendo o silêncio sobre a existência das LGBTI no campo*.
- Vich, V., Zavala, V., 2004. *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- Vilela, G.F., Mangabeira, J.A. de C., Magalhães, L.A., Tôsto, S.G., 2019. *Agricultura orgânica no Brasil: um estudo sobre o Cadastro Nacional de Produtores Orgânicos*. Embrapa Territorial, Campinas.
- Vilela, P.R., 2022. Mulheres negras são 65% das trabalhadoras domésticas no país [Página web]. Agência Brasil. URL <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-04/mulheres-negras-sao-65-das-trabalhadoras-domesticas-no-pais> (consultado en 6.19.24).

- Villa, P.M., Martins, S.V., Delgado Monsanto, L., Oliveira Neto, S.N. de, Mota Cancio, N., 2015. La agroforestería como estrategia para la recuperación y conservación de reservas de carbono en bosques de la Amazonía. *Bosque (Valdivia)* 3, 347–356. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-92002015000300002>
- Villarreal Larrinaga, O., 2007. La Estrategia de Internacionalización de la Empresa. Un Estudio de Casos de Multinacionales Vascas (Tesis doctoral). Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao.
- Vitoria, F. de, 1975. Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra, 3ª. ed. ESPASA-CALPE, S. A., Madrid.
- Viveiros de Castro, E., 2017. Os involuntarios da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. *Caderno de Leituras / Série Intempestiva* 65, 1–9.
- Viveiros de Castro, E., 2016. El nativo relativo. *Avá* 29–69. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
- Viveiros de Castro, E., 2015. O recado da mata. Prefacio, in: *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, São Paulo, SP, pp. 11–43.
- Waldron, A., Garrity, D., Malhi, Y., Girardin, C., Miller, D.C., Seddon, N., 2017. Agroforestry can enhance food security while meeting other sustainable development goals. *Tropical Conservation Science* 10, 1–6. <https://doi.org/10.1177/1940082917720667>
- Walker, A., 1988. *Living by the Word: Selected Writings (1973–1987)*. Harcourt, Brace, Jovanovich, San Diego.
- Wallace, R.G., 2016. Big farms make big flu: dispatches on infectious disease, agribusiness, and the nature of science. Monthly Review Press, New York.
- Wallerstein, I.M., 2006. *Análisis del sistema-mundo: una introducción*, 2a ed. Siglo XXI, México D.F.
- Wallerstein, I.M., 1999. *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, 2a ed. Siglo Veintiuno Editores, México, D.F.
- Walsh, C., 2009. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir y re-vivir. *UMSA Revista (entre palavras)* 3, 1–29.
- Weber, M., 2001. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ciencias Sociales Sociología. Alianza, Madrid.
- Weeks, K., 2020a. El problema del trabajo: feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo. *Traficantes de Sueños*, Madrid.
- Weeks, K., 2020b. El problema del trabajo: feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo. *Traficantes de Sueños*, Madrid.
- Wenzel, F., Papini, P., 2020. Estudo revela como BNDES e BlackRock financiam a violência contra indígenas no Brasil [Página web]. ((o))eco. URL <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/604165-estudo-revela-como-bndes-e-blackrock-financiam-a-violencia-contra-indigenas-no-brasil> (consultado en 1.19.24).
- Wezel, A., Bellon, S., Doré, T., Francis, C., Vallod, D., David, C., 2009. Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. *Agron. Sustain.* 503–515. <https://doi.org/10.1051/agro/2009004>
- White, L., 1967. The historical roots of our ecological crisis. *Science* 155, 1203–1207.
- WHO, W.H.O. (Ed.), 1992. *Our planet, our health: report of the WHO Commission on Health and Environment*. World Health Organization, Geneva.
- Wiik, F.B., Muchalovski, E.G., 2023. No mesmo tempo e no mesmo espaço: a propósito da (in)visibilidade indígena no Contestado, in: *A guerra santa do Contestado tintim por tintim*. Letra e Voz, São Paulo, pp. 69–76.
- Wikipédia, 2023. Caipira. Wikipédia, a enciclopédia livre.

- Wodak, R., 2003. De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos., in: *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa, Barcelona, pp. 17–34.
- Wolkmer, A.C., 2012. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*. Saraiva, São Paulo.
- World Bank, 2021. Employment in agriculture, in: *World Bank Data*.
- World Bank, 2008. *Agriculture for development*. Washington.
- Worster, D., 1977. *Nature's economy: the roots of ecology*. Sierra Club Books, San Francisco.
- Yin, R.K., 2009. *Case study research: design and methods*, 4th ed. ed, Applied social research methods. Sage Publications, Los Angeles.
- Zarth, P.A., 2018. Agricultura na floresta com araucária, in: *Fronteiras fluidas: florestas com araucárias na América Meridional*. Oikos Editora, São Leopoldo, pp. 113–134.

ANEXOS

Anexo I – Guion de entrevistas

BLOQUES TEMÁTICOS	CUESTIONES ESPECÍFICAS	PREGUNTAS POSIBLES
1. Perfil sociodemográfico	- Edad; - Grupo Étnico; - Sexo; - Lugar de nacimiento; - Situación familiar; - Nivel de estudio;	
2. Narrativas biográficas	- Hitos que conforman sus relatos de vida; reconstrucción de la coherencia de una narrativa sobre sí mismo/a; proyecciones personales y sedimentos del pasado que articulan sentidos. -- Historia familiar y personal hasta el presente, empezando por los antepasados; - Descendencia europea/<i>cabocla</i>; - Recuerdos familiares de la Guerra del Contestado; - Memorias familiares del modo de agricultura ancestral y en qué medida cree que se vinculan con su compromiso y participación en el movimiento; - Recuerdos de la lucha por la tierra, movimientos sociales y llegada al asentamiento;	¿Podrías contar tu historia personal comenzando por la historia de tu familia y tus antepasados hasta donde tengas conocimiento? ¿Cuáles eran sus ocupaciones antes de llegar a la parcela? ¿Cómo fue su llegada a la parcela? ¿Cómo era el entorno ambiental en aquella época?; ¿Qué decidieron producir inicialmente y por qué?; ¿Cómo se comercializó?
3. Transición agroecológica	- Relación ancestral con la colonización del territorio; - Motivos de la transición agroecológica; - Presencia de posibles referencias familiares, culturales y sociales; - Cambios percibidos en la trayectoria vital;	- ¿Cuándo y por qué decidió producir de forma agroecológica?; ¿Cree que fue una buena decisión?; ¿Qué le motivó?; ¿Quién te apoyó?; ¿Alguna experiencia familiar previa ayudó en la transición?; ¿Crees que la agroecología se parece a la agricultura <i>cabocla</i>, indígena o

	- Trayectoria laboral; - Dificultades, miedos y angustias.	colona en algún aspecto?; ¿Qué cultivabas inicialmente y qué cultivas actualmente y por qué?; ¿Dónde y cómo comercializa o intercambia sus excedentes de producción?; ¿Tienes alguna otra actividad remunerada? En caso afirmativo, ¿cuál?; ¿Cuáles fueron las dificultades iniciales para producir de forma agroecológica?; ¿Cuáles son las dificultades actuales?
4. Significado y cultura agroecológica	- Espacio semántico cubierto por esta noción; - Ejes articuladores de la cultura agroecológica; - Distancia respecto a otros (contra)conceptos; - Proceso de subjetivación en la práctica agroecológica; - Emociones implicadas en el proceso.	- ¿Qué significa para usted la agroecología?; ¿Qué la diferencia de la agricultura convencional?; ¿Qué ha cambiado en tu vida cotidiana después de empezar a producir de forma agroecológica?; ¿Ha cambiado tu forma de ver el mundo tras el contacto con la agroecología?; ¿Te sientes orgulloso de producir de forma agroecológica?; ¿Crees que los aprendizajes de la agroecología se pueden aplicar a tu vida personal?; ¿Por qué razones crees que algunos agricultores prefieren mantener la producción convencional?; Si pudieras imaginarte el futuro, a unos años vista, ¿Cómo te gustaría verte? ¿De qué depende?
5. Espiritualidad	- Acepciones sobre las nociones de sagrado y espiritualidad; - Relación entre espiritualidad y práctica agroecológica; - Enraizamiento o distanciamiento de la noción de sagrado en relación con la tierra; - Aspectos emocionales implicados en la práctica agroecológica.	¿Practica alguna religión o tiene una espiritualidad específica?; ¿Tienes fe en el monje João Maria?; ¿Participas en rosarios, peregrinaciones y en la “Fiesta del Divino”?; ¿Crees que la agroecología está relacionada con los principios espirituales en los que crees?; ¿Crees que tener fe ayuda a dedicarse a la agroecología?; ¿Promueve tu Iglesia la agroecología?; ¿Independiente de la fe que profesas, crees que el cuidado de la tierra y la naturaleza puede entenderse como un acto sagrado o mandamiento divino?; ¿En qué lugares y situaciones te sientes más conectado con tu lado espiritual?; ¿Qué y dónde es sagrado para ti?; ¿Crees que la prosperidad económica puede ser

		el resultado de tu conducta religiosa?
6. Comunidad, reciprocidad, autonomía e interdependencia	- Redes Sociales; - Vínculos Sociales y agencia; - Solidaridades formales e informales.	RELACIONALIDAD - ¿Qué importancia tienen las relaciones con otras personas para el éxito de la producción agroecológica? (cooperativas, consumidores, mercados, etc.); ¿Qué importancia tienen las relaciones con tus compañeros para la satisfacción y bienestar en la actividad agroecológica?; ¿Crees que la producción agroecológica depende más del fortalecimiento de las relaciones comunitarias y locales para su éxito, en comparación con la producción convencional?; ¿Puedes dar algún ejemplo?; ¿Te has relacionado con más gente o crees que has tenido que profundizar en algunas relaciones debido a la transición agroecológica?; ¿Has hecho nuevos amigos como resultado de tu implicación en la agroecología? AUTONOMÍA/DEPENDENCIA - ¿Crees que la agroecología te da más autonomía que la agricultura convencional?; ¿En relación con las fluctuaciones del mercado? ¿En relación con los programas estatales y las políticas públicas?; ¿Te has vuelto más dependiente de algo de lo que no dependías o de otras personas para producir de forma agroecológica?; ¿Qué significa para ti ser libre? COMUNIDAD - ¿Crees que la transición agroecológica que se está llevando a cabo en tu parcela tiene la capacidad de beneficiar a más personas que a tu propia familia? ¿De qué manera?; ¿Qué importancia tiene la reunión de personas en asociaciones, cooperativas y movimientos sociales para la transición a la agroecología?; ¿Sueles intercambiar productos/cultivos con tus vecinos?; ¿Existe algún tipo de ayuda comunitaria para los

		que han perdido la producción o están necesitados? ¿La alimentación en el asentamiento se centra en la familia o existen cocinas colectivas?; ¿Se suele comer o cenar en casa de los vecinos o los invita a casa?; ¿Las casas familiares se construyen individualmente (por familia)?
7. Ecología y ecodependencia	- Significado y polisemia del concepto de naturaleza; - Conciencia de los ciclos naturales; - Nociones sobre ecodependencia.	- ¿Es la región del altiplano un buen lugar para la agroecología (cultivo y comercio)?; Ha habido cambios climáticos en la región?; ¿Ha afectado a la producción?; ¿Siguen siendo muy marcadas las estaciones en la región?; ¿Cómo afectan a su trabajo y a su vida personal los cambios de estación a lo largo del año?; ¿Cómo elige las especies que cultiva?; ¿Cultiva muchas especies (policultivo o monocultivo)?; ¿Cómo ves la relación de cooperación y competencia entre las especies cultivadas?; ¿Cuál es el papel de y del agricultor en la gestión entre las especies?; ¿Experimenta mucho con nuevos cultivos?; ¿Son frecuentes las situaciones en las que tienes que sustituir alguna de las especies por incompatibilidad con el ecosistema local? ¿Podría ejemplificar?; ¿Crees que la temporalidad de cada cultivo influye en tu vida personal?; ¿Crees que la rutina personal de los agricultores cambia mucho en función de las especies que cultivan?; ¿Crees que en la agroecología es necesario dedicar más tiempo a observar y comprender los cultivos que en la agricultura convencional?; ¿Puedes organizar los cultivos por estaciones para hacerlos más compatibles con tus otras actividades?; ¿Crees que las plantas hablan o envían señales? ¿Cómo hablas con ellas?; ¿Crees que los animales y las plantas pueden tener sentimientos, aunque sea de otra manera?; ¿Crees que la capacidad de conocer y sentir mejor las necesidades de cada especie te permite dirigir mejor la

		producción?; ¿Cómo te enfrentas a las especies no deseadas que solemos llamar "plagas"? ¿Crees que el proceso de aprendizaje en agroecología, especialmente la relación de cooperación entre las distintas especies de plantas y animales ha cambiado tu forma de ver las relaciones entre las personas?; ¿Ha cambiado la agroecología tu forma de relacionarte con la gente?
8. Nociones de progreso y desarrollo	- Explorar las nociones de progreso y desarrollo - Relación con los pueblos indígenas y <i>caboclo</i> - Nociones de resistencia y buena vida - Campo vs. ciudad - Proyecto político de la agroecología	- ¿Qué es para usted el progreso?; ¿Cree que el progreso ha mejorado la vida de la gente en general?; ¿Cree que la influencia indígena y <i>caboclo</i> puede haber contribuido para el desarrollo o para el atraso de la región del "altiplano del Contestado"?; ¿Cuál es el papel de la agroecología en la recuperación de los saberes ancestrales de los campesinos?; ¿Crees que la agroecología es una forma de resistencia? ¿Por qué?; ¿Te gustaría que tus hijos fueran agricultores o preferirías que encontraran otro trabajo en la ciudad?; ¿Cuáles son para ti las ventajas y los inconvenientes de vivir en el campo lejos de las grandes ciudades?; ¿Qué entiendes por "vivir bien"?; ¿Qué entiendes por abundancia?; ¿Cuál es el papel de la agroecología en la creación de un mundo mejor y más justo?; ¿Y cómo puede la agroecología mejorar la vida en la región en disputa?
9. Cuidados y género	- Representación de la mujer en la cultura agroecológica - Presencia de la ética de los cuidados en la agroecología - Nociones sobre límites y convergencias entre trabajo productivo y reproductivo.	- ¿Cree que cualquiera puede ser agricultor agroecológico?; ¿Qué cualidades debe tener una persona para cultivar de forma agroecológica?; ¿La decisión de producir agroecológicamente la tomó el hombre, la mujer o la pareja?; ¿Quién tiene la última palabra a la hora de elegir qué cultivar y cómo hacerlo, el hombre, la mujer o de común acuerdo? ¿Cómo es el proceso interno de toma de decisiones?; ¿Crees que la opinión de las mujeres tiene más peso en la toma

		de decisiones en la agricultura agroecológica que en la convencional? ¿Por qué crees que es así?; ¿Crees que una mujer tiene más dificultades o facilidades que un hombre para producir agroecológicamente? ¿Por qué?; ¿Crees que las mujeres tienen más afinidad con la agricultura agroecológica que con la convencional? ¿Por qué?; ¿Por qué crees que hay más agricultores agroecológicos hombres que mujeres?; ¿Cómo te repartes en casa el cuidado de los niños, los ancianos y la limpieza del hogar?; ¿Crees que tu experiencia con la agroecología ha podido influir en repensar la distribución del cuidado?; ¿Crees que hay similitudes entre el cuidado de los niños y del hogar y el cuidado de los cultivos en la agricultura agroecológica? ¿Y en la agricultura convencional?; ¿Crees que las tareas domésticas de cuidado del hogar, de los niños y de ti mismo son tareas integrales de la producción agroecológica en su conjunto?
10. Salud, soberanía y seguridad alimentaria		- ¿En qué medida se alimenta de su propia producción?; ¿Necesita comprar muchos productos en el mercado o intercambiarlos con otros productores?; ¿Qué ha cambiado en tu alimentación y en la de tu familia desde la llegada de la agroecología?; ¿Sientes que tienes mejor salud y ánimo desde que empezaste a producir agroecológicamente?; ¿Suele utilizar plantas medicinales para tratar problemas de salud? ¿Dónde las busca?
11. Cuestión de la tierra y reforma agraria	- Nociones sobre la propiedad de la tierra (función social de la tierra); - Propiedad colectiva o parcelas familiares.	- ¿Cree que la tierra debe pertenecer a quienes la trabajan?; ¿Qué relación cree que existe entre la reforma agraria y la agroecología? ¿Qué importancia tienen el acceso a la tierra y la protección de la tenencia de los agricultores para las transiciones agroecológicas?; Para usted, ¿cuáles son los pros y los contras

		de los sistemas de parcela individual o de propiedad colectiva?
12. Condiciones de trabajo percibidas	- Nociones sobre el trabajo; - Organización del trabajo en general; - Ritmos de trabajo; - Exigencias laborales; - Intensificación del trabajo; - Ingresos; - Descanso y ocio; - Satisfacción laboral; - Procesos de subjetivación neoliberal; - Agroecología y trabajo sobre uno mismo; - Presiones del mercado y precariedad laboral; - Trabajo colectivo.	NOCIONES SOBRE EL TRABAJO - ¿Qué significa trabajar para ti?; ¿Crees que es importante trabajar más allá de la satisfacción de necesidades físicas?; ¿Crees que trabajar es sagrado? ¿Y el descanso?; ¿Crees que trabajar duro es un mandamiento divino o una forma de alcanzar la salvación? JORNADA - ¿Podría describir su horario de trabajo?; ¿Dispone de descanso semanal y de vacaciones?; ¿Se fija objetivos para su trabajo?; ¿Qué le gusta hacer en los descansos?; ¿Su horario de trabajo está bien definido y separado de su tiempo de descanso?; ¿Cómo concilia la vida familiar y laboral?; ¿Puede planificar tiempo con su familia, por ejemplo para las vacaciones y los fines de semana? INTENSIDAD - ¿Crees que la agroecología exige más tiempo de trabajo que la agricultura convencional con uso de agroquímicos?; ¿Crees que el trabajo en agroecología es más pesado o más ligero que en la agricultura convencional? ¿Por qué? La diversificación de la producción afecta la intensidad del trabajo?; ¿Has sufrido algún tipo de accidente laboral? ¿Conoces a alguien que lo haya sufrido?; ¿Has enfermado alguna vez como consecuencia de tu trabajo? ¿Conoce a alguien que lo haya sufrido? ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO - ¿Qué ha cambiado en su forma de trabajar?; ¿Qué tareas adicionales necesita realizar para comercializar la producción (como envasado, feria, redes sociales, etc.)?; ¿Tienes un

		empleado contratado o eventualmente necesitas contratar a alguien por horas o días?; ¿A quién contrata esos días?; ¿Intercambia días de trabajo con colegas del asentamiento?; ¿Participa de “puxirum” o acoge “puxirum” en su unidad?; ¿Cree que el trabajo colectivo en las parcelas, el “puxirum” (por ejemplo, un día a la semana o cada quince días) podría mejorar la producción o reforzar los lazos comunitarios?; ¿Participa en la cooperativa?; ¿Intercambias experiencias de tu producción con otros agricultores? ¿Cómo y cuándo lo haces?; ¿Cree que es importante intercambiar experiencias con otras agricultoras? INGRESOS - ¿Cree que la opción por la agroecología tiende a aumentar o a reducir la rentabilidad económica?; ¿Cree que el rendimiento financiero ha sido suficiente para vivir bien con la familia?; ¿Cree que sus ingresos son superiores a los de los trabajadores agrícolas asalariados de la región?; ¿Siente mucha presión para hacer los repartos?; ¿Y las condiciones de trabajo?; ¿Puede ahorrar para cubrir sus necesidades futuras?; ¿Está cubierto por la Seguridad Social (cobra para la jubilación?); ¿Si aumentara la rentabilidad financiera, ¿qué le gustaría hacer con el excedente? ¿Tiene deseo por algún objeto de consumo?; ¿Considera que la agroecología puede ser importante para las políticas públicas de trabajo y renta en el campo? SATISFACCIÓN - ¿Le resulta más placentero el trabajo en agroecología que en agricultura convencional?; ¿Le resulta más o menos satisfactorio el trabajo en agroecología que en agricultura convencional?; ¿Qué

		le produce satisfacción durante su trabajo en agroecología?; ¿Cree que conocer todo el proceso de producción, desde el origen de las semillas hasta quiénes son los consumidores, hace que los agricultores estén más satisfechos?; ¿Cree que se podría hacer algún cambio para que trabajar en agroecología fuera más fácil o agradable?; ¿Cree que la forma de trabajar en agroecología puede ser un modelo para otras actividades? ETNICIDAD: - ¿Crees que los descendientes de caboclos e indígenas tienen una visión diferente del trabajo y una forma diferente de trabajar que los descendientes de europeos en la región hoy en día? PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN NEOLIBERAL: - ¿Cree que el éxito del agricultor depende más de su dedicación y competencia individual o de las condiciones sociales y ambientales, como el mercado, las condiciones del suelo, el clima?; ¿Qué factores conducen al éxito o al fracaso?; ¿Qué crees que es necesario para ser un buen agricultor agroecológico?; Cuando te sobra tiempo, ¿prefieres dedicarte a alguna actividad encaminada a aumentar o mejorar el cultivo o prefieres descansar y hacer otra actividad no productiva?; ¿Qué le gusta hacer en su tiempo libre?; ¿Cuándo te reúnes con otras personas fuera del trabajo?
13. Agroecología y mercado	- Procesos de subjetivación derivados de las exigencias del mercado; - Presión del mercado sobre las personas y el ecosistema; - Enfoques de subjetivación de tipo "empresario de sí mismo";	- ¿Siente que el futuro mercado de los productos (cómo comercializar la producción) ejerce mucha presión sobre su trabajo?; ¿Siente presión para ser creativo en las formas de comercialización?; ¿Cree que esta presión es mayor que en la agricultura convencional?; ¿El uso de la creatividad en la comercialización

	- Uso de la creatividad; - Resistencia y políticas públicas.	más le estimula o le cansa?; ¿Cree que tener ideas innovadoras o creativas puede aumentar sus ingresos?; ¿Crees que la mayoría de los agricultores tratan este tema de forma individual o buscan alternativas colectivas o compartidas para aumentar su rentabilidad económica? ¿Cómo funciona en tu asentamiento?; ¿Intercambias experiencias de venta con tus vecinos?; ¿Cree que produciría especies diferentes si tuviera la comercialización de productos con valores garantizados de antemano?; ¿Tienes algún cultivo que no tenga valor comercial o función importante para el ecosistema por mero placer?; ¿Cree que los programas sociales pueden ayudar a los agricultores a diversificar más la producción?
14. Repertorios emocionales y expresiones afectivas de las tensiones vivenciadas	- Emociones legítimas - Emociones inhibidas	- ¿Sentiste estrés, ansiedad o depresión en algún momento del proceso de transición agroecológica?; ¿Más o menos que antes de producir agroecológicamente?; ¿El futuro te produce algún tipo de miedo?; ¿Cómo lo afrontas?; ¿Crees que es un proceso de aprendizaje?; ¿Crees que hace falta pasión para ser agricultor agroecológico?; ¿Qué es lo que más te entusiasma de la agroecología?; ¿Y lo que más te entristece?; ¿Te consideras más feliz, más realizado y más libre que antes de empezar?; ¿Te consideras ahora una persona más positiva?; ¿Recuerdas -y te importaría contarnos- algún sueño reciente?

Anexo II – Guion de grupos focales

GUIÓN DE GRUPOS FOCALES

Introducción:

- Saludos y agradecimientos a los participantes por dedicar su tiempo.
- Breve explicación sobre el propósito del grupo focal y su importancia para la investigación.

1. Contextualización:

- Ofrecer una breve visión general del tema a discutir en el grupo focal.
- Explicar por qué la opinión de los participantes es valiosa para la investigación.
- Establecer un marco de referencia.
- Informar sobre la grabación y solicitar consentimiento.

2. Presentación:

- Pedir a los participantes que se presenten brevemente.

3. Discusión de los Temas:

- Iniciar la discusión sobre los temas principales relacionados con el tema de la investigación.
- “La agroecología trabaja con la diversidad, aquí también hay una diversidad de experiencias”.
- Hacer preguntas abiertas para estimular la discusión e incentivar a los participantes a compartir sus experiencias, percepciones y opiniones.
- Pedir a los participantes que compartan ejemplos específicos de sus propias experiencias relacionadas con el tema en discusión.
- Incentivar a proporcionar detalles y contexto para enriquecer la discusión.

4. Cierre:

- Recapitular los puntos principales discutidos durante el grupo focal.

- Dar a los participantes la oportunidad de hacer observaciones finales o agregar algo que no se haya abordado.
- Agradecer nuevamente a los participantes por su contribución y tiempo.

5. Post-Grupo Focal:

- Anotar las conclusiones principales y los *insights* obtenidos durante el grupo focal.
- Considerar la transcripción o grabación de la sesión para análisis posterior.

TEMAS PARA DEBATE (A PARTIR DE EXTRACTOS DE LAS ENTREVISTAS):

1) Intensidad del trabajo

- “En agroecología hay que trabajar más. Vas a trabajar a mano para ver. Es más pesado. ¡Vaya! En el convencional, el tipo viene y pasa con el tractor un día. Sí, después está un mes sin hacer nada”.
- "Pero hay diferencia, ¿verdad? Porque aquí, ¿verdad?, voy a la huerta. Si quiero, voy al campo. Si quiero, desyerbo media hora. Una hora, ¿verdad? Me canso y vuelvo a casa".
- **Pregunta:** Muchos mencionaron la facilidad de trabajar en la forma de “agronegocito”, de monocultivos, ya que requiere mucho menos trabajo. ¿No es tentador ceder? ¿Por qué hacer algo más laborioso? ¿Por qué seguir el camino difícil?

2) Alienación del trabajo:

- “Aquí trabajamos en todo. Pero no trabajamos en vano”.
- “Esto aquí lo produzco yo, ¿no? Yo lo produzco. Yo mando. Quizás allí, ¿no?, trabajando de cocinera, ganaría un poco más, ¿no?, económicamente. Pero de placer, no, ¿no?”

3) Concepto de trabajo:

- “Todo es trabajo. Yo veo todo como trabajo. Lo que estamos haciendo aquí en este momento, conversando, es una forma de trabajar. Interactuar. Cuando vas a hacer

una reunión, una discusión, es trabajo. Mi compañera va y observa la cosecha. Ella está trabajando. Está mirando, observando. Mucha gente no ve eso como trabajo. Creo que en la grandeza de la agroecología, esto es trabajo”.

4) Ética del trabajo:

- “Pero uno tiene que trabajar, es salud”.
- “El trabajo es el que dignifica al hombre, el empleo no”.

5) Ética del trabajo y buen vivir

- “El *caboclo* sobrevivía muy bien, gracias, digamos así, ¿no? Tenían una alimentación saludable, su trabajo estaba racionado. La gente dice mucho... ‘Ah, el *caboclo* no trabajaba’. Trabajaba sí. Solo que no era en el apuro que hay hoy en día. El *caboclo* vivía. Incluso un amigo mío bromea, si quieres conocer a esa persona, es el *caboclo*, ve a visitarlo. Porque deja lo que está haciendo, se sienta, toma un mate, conversa. Ese es el *caboclo*. Si vas a la casa de un italiano, lo conoces porque llena la mesa con todo tipo de comida. Parece que quiere que tú... Si quieres conocer al alemán, no vayas durante la semana, ve el domingo. O el sábado, porque durante la semana quiere estar en actividad. Son cosas... Entonces, el *caboclo* es así. Entonces, el *caboclo* vivía bien...”

6) Trabajo colectivo

- “Y le dije al padre, hagamos un trabajo colectivo. El padre, vamos a sacrificar un cerdo, vamos a hacer carne, una ensalada, arroz, frijoles, mandioca, y vamos a invitar a la gente. Y vino, en la época, todo el asentamiento. Las 20 familias. Claro que eran 20 familias, ahora que cambió, cada uno ya viene con ese espíritu del agronegocio. Entre el personal del campamento, ya había una mayor unión”.

7) Comercialización y dependencia de los programas sociales:

- “Pero ¿qué pasa, no? Incluso dentro del movimiento hacemos las discusiones, ¿no? Vemos allí, épocas de PAA, los asentados tienen las huertas llenas de producción. Terminó el PAA, se convierte en pasto. Es como me pasó aquí también. Terminó el PAA, se acabó todo, todo paró. Y también dejan de comer. No es fácil”.

8) Buen Vivir:

- “Veo que algunos siguen más enfocados en medir si su proceso agroecológico está funcionando por la cantidad de capital generado. Otros ya no se preocupan mucho con eso, solo piensan más en su calidad de vida”

Anexo III – Informe de consentimiento

Versión traducida

INFORME DE CONSENTIMIENTO

Entrevistada/Entrevistado: _____

Para la realización de esta investigación sobre relaciones y organización del trabajo en la agroecología, en el ámbito del programa de Doctorado en Sociología y Antropología Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, informo que la grabación en audio de la entrevista que se realizará será utilizada exclusivamente por el investigador abajo firmado, no pudiendo ser expuesta a terceros, garantizando la total privacidad e intimidad de la entrevistada o del entrevistado en los términos de la legislación brasileña en vigor.

Se informa además que en ningún momento se publicarán los datos personales, garantizando la plena confidencialidad y cumpliendo estrictamente con los deberes éticos profesionales en el uso y manipulación de la información y material obtenidos. Eventual referencia textual a la persona de la entrevistada o del entrevistado que se realice en el trabajo de conclusión escrito se hará bajo la forma de pseudónimo, exceptuando aquellos casos en que la o el propio entrevistado opte por la utilización del primer nombre.

Localidad: _____

Fecha: ____/____/____

Investigador: BRUNNO MANFRIN DALLOSSI
RG: 33.895.175-1 SSP/SP / CPF 299.257.908-40
Tel: (48) 99111-8150
bmanfrin@ucm.es / manfra@protonmail.com

Versión original

INFORME DE CONSENTIMIENTO

Entrevistada/Entrevistado: _____

Para a realização desta pesquisa sobre relações e organização do trabalho na agroecologia, no âmbito do programa de Doutorado em Sociologia e Antropologia Social da Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia da Universidade Complutense de Madri, informo que a gravação em áudio da entrevista a ser realizada será utilizada exclusivamente pelo pesquisador abaixo assinado, não podendo ser exposta a terceiros, garantindo a total privacidade e intimidade da entrevistada ou do entrevistado nos termos da legislação brasileira em vigor.

Informa-se ainda que em nenhum momento serão publicados os dados pessoais, garantindo a plena confidencialidade e cumprindo estritamente os deveres éticos profissionais no uso e manipulação da informação e material obtidos. Eventual referência textual à pessoa da entrevistada ou do entrevistado a ser realizada no trabalho de conclusão escrito será feita sob a forma de pseudônimo, excetuando-se aqueles casos em que a ou o próprio entrevistado opte pela utilização do primeiro nome.

Local: _____

Data: ____/____/____

Pesquisador: BRUNNO MANFRIN DALLOSSI
RG: 33.895.175-1 SSP/SP / CPF 299.257.908-40
Telefone: (48) 99111-8150
bmanfrin@ucm.es / manfra@protonmail.com

Anexo IV - Otros actores sociales y políticas públicas relevantes en los territorios

Este anexo se dedica a la exposición de algunos de los principales programas sociales, políticas públicas y agentes colectivos involucrados en las transiciones agroecológicas en el contexto de la investigación.

PNAE – Programa Nacional de Alimentación Escolar

Nombrado inicialmente con el nombre de “Campaña de Merienda Escolar”, en 1955, el “PNAE - Programa Nacional de Alimentación Escolar” es la más antigua política pública de seguridad alimentaria de Brasil (Ministério da Educação do Brasil, 2023). El PNAE tiene como objetivo la oferta de alimentación escolar y las acciones de educación alimentaria y nutricional. El programa atiende a todos los estudiantes de la educación básica (guarderías, escuela primaria, escuela secundaria y educación de jóvenes y adultos) en las redes municipales, distritales, regionales y federales, así como en las entidades calificadas como filantrópicas o mantenidas por ellas, en las escuelas confesionales mantenidas por entidades sin fines de lucro y en las escuelas comunitarias asociadas a los Estados, el Distrito Federal y los Municipios, con el objetivo de “contribuir al crecimiento y desarrollo biopsicosocial, el aprendizaje, el rendimiento escolar y la formación de hábitos alimentarios saludables de los alumnos” (BRASIL, n.d.). Datos oficiales señalan que el programa atendía en 2023 a 40 millones de estudiantes en 150 mil escuelas (Ministério da Educação do Brasil, 2023). Con la publicación de la ley n.º 11.947 de 2009, el 30% del valor transferido por el PNAE debe ser invertido en la compra directa de productos de la agricultura familiar, lo que incentiva este tipo de producción⁹⁴⁴. El programa también paga un precio superior por alimentos orgánicos y agroecológicos, lo que estimula a los agricultores a iniciar la transición agroecológica. El PNAE, junto con el PAA, representa para los casos aquí investigados, la principal forma de comercialización de la producción.

PAA – Programa de Adquisición de Alimentos

⁹⁴⁴ El programa tuvo los valores “congelados” a partir de 2017, luego después de la destitución de la presidenta Dilma Rouseff del Partido de los Trabajadores – PT. Los valores solo volvieron a ser actualizados en 2023 durante el gobierno de Luis Inácio Lula da Silva, del mismo partido político.

El PAA – Programa de Adquisición de Alimentos fue creado en 2003, durante el primer año del gobierno del presidente Lula. El programa tiene oficialmente (Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, s.f.) dos objetivos principales: facilitar el acceso a la alimentación para las personas más vulnerables y fomentar la producción de la agricultura familiar. A través de este programa, el Gobierno Federal compra alimentos producidos por agricultores familiares y los dona a organizaciones en las redes socio-asistenciales, públicas y filantrópicas en los ámbitos de educación, salud y justicia, así como a equipos de seguridad alimentaria y nutricional, como los restaurantes populares, las cocinas comunitarias y los bancos de alimentos. Estas entidades ayudan a personas en situación de inseguridad alimentaria, es decir, aquellos que no tienen acceso regular y adecuado a alimentos (Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, s.f.).

Inicialmente establecido por la ley n.º 10.696 de 2003, y reinstaurado por la ley n.º 14.628 de 2023, el PAA es un programa estratégico para el país, tanto en la lucha contra el hambre como en la promoción de la seguridad alimentaria y nutricional (Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, s.f.). El programa destaca por su carácter transversal y está presente en diversas iniciativas, como la implementación de la Estrategia Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional en las Ciudades (Decreto n.º 11.822/2023), el Programa Cocinas Solidarias (creado en julio de 2023 mediante la Ley 14.628/2023 y establecido por el Decreto n.º 11.937/2024 y las Ordenanzas n.º 977 y 978), y en las acciones para promover una alimentación adecuada y saludable en el entorno escolar (Decreto n.º 11.821/2023), entre otros (Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, s.f.).

Red Ecovida de Agroecología

La Red Ecovida de Agroecología, o simplemente “Ecovida”, se formó en 1998 para unir fuerzas para consolidar el movimiento agroecológico de la agricultura familiar en el sur de Brasil, buscando fortalecer políticamente la causa. Esta red está integrada por una variedad de actores como consumidores, técnicos, comerciantes y agricultores. Estos miembros se agrupan en cooperativas, asociaciones, ONGs y otros colectivos informales para promover la agroecología. En la actualidad, la red está compuesta por 27 núcleos regionales que se extienden en aproximadamente 352

municipios. Su trabajo une a cerca de 340 grupos de agricultores, involucrando alrededor de 4.500 familias, así como a 20 ONGs (Novos Paradigmas, s.f.).

Tanto la Red Ecovida de Agroecología como la Asociación Ecovida de Certificación Participativa están compuestas por diversas agrupaciones y núcleos regionales que agrupan a miembros de zonas similares para facilitar el intercambio de información, la certificación participativa y la “promoción del comercio justo” (Novos Paradigmas, s.f.). Aunque la Ecovida cuenta con coordinaciones a nivel estatal y una coordinación para toda la Región Sur, estas tienen una importancia secundaria en comparación con los grupos y núcleos locales (Novos Paradigmas, s.f.). Organizativamente, la Ecovida funciona como una red multidimensional con procesos decisionales horizontales y descentralizados. Además de esta estructura en red, la Ecovida trabaja en el desarrollo de un nuevo modelo de certificación denominado "Certificación Participativa en Red - CPR, que ofrece una alternativa al enfoque tradicional de auditoría mediante inspecciones externas (Novos Paradigmas, s.f.).

Todos los campesinos agroecológicos certificados⁹⁴⁵ entrevistados en los territorios participaban de algún grupo de la Ecovida, y, a través de la red, conseguían la certificación de sus productos (la certificación es exigida incluso para participar de los programas PAA y PNAE). En la región de Curitibanos, los entrevistados participaban y se organizaban en 3 grupos distintos. En el asentamiento Contestado, en Lapa, se organizaban en 10 grupos distintos, uno para cada núcleo del asentamiento.

EPAGRI - Empresa de Investigación Agropecuaria y extensión Rural de Santa Catarina

La “EPAGRI – Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina” [**Empresa de Investigación Agropecuaria y Extensión Rural de Santa Catarina**] es una empresa pública vinculada al Gobierno del Estado de Santa Catarina a través de la “Secretaría de Estado de Agricultura, Pesca y Desarrollo Rural”. La creación de la empresa en 1991 unió los trabajos de investigación y extensión rural y pesquera, acumulando décadas de experiencia en diferentes áreas (EPAGRI, s.f.). La empresa posee técnicos agrónomos y programas destinados a fornecer soporte técnicos a agricultores

⁹⁴⁵ Conforme veremos, no todos los campesinos que cultivaban de forma agroecológica estaban certificados en los territorios investigados.

familiares de todo el estado de Santa Catarina. En la investigación han participado dos técnicas de la EPAGRI, la primera en entrevista individual y la segunda en grupo focal.

INCRA - Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria

El “INCRA - Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria” es una entidad federal con el objetivo primordial de implementar la reforma agraria y gestionar el ordenamiento territorial a nivel nacional. Fundado por el Decreto n.º 1.110 del 9 de julio de 1970, el INCRA está presente en todo Brasil mediante 29 superintendencias regionales y 49 unidades avanzadas, además de colaborar con estados y municipios para ofrecer sus servicios (INCRA, 2020a).

En la práctica, el INCRA desempeña un papel crucial en los asentamientos. Su labor incluye la planificación y ejecución de la distribución de tierras a familias asentadas, la regularización de propiedades y la promoción de programas de apoyo técnico y financiero para los agricultores. Además, el INCRA oficialmente facilita la implementación de políticas de desarrollo rural sostenible, brinda asesoría en la gestión de los recursos naturales y apoya la formación de cooperativas y asociaciones de productores. También se encarga de la mediación de conflictos agrarios y del seguimiento del cumplimiento de las normativas agrarias.

PRONERA – Programa Nacional de Educación en la Reforma Agraria

El “PRONERA - Programa Nacional de Educación en la Reforma Agraria” fue creado en 1998 a partir de las luchas de movimientos sociales y sindicales del campo para asegurar el acceso a la educación para miles de jóvenes y adultos trabajadores de áreas de reforma agraria. Hasta entonces, estos trabajadores no habían tenido garantizado el derecho a la alfabetización ni a continuar sus estudios en diversos niveles y modalidades educativas (INCRA, 2016). El PRONERA apoya y financia proyectos educativos centrados en el crecimiento y desarrollo de las regiones bajo reforma agraria. Esta estrategia pública se enfoca en adultos y jóvenes que viven en asentamientos formales o reconocidos por el INCRA, comunidades quilombolas, y profesionales educativos que colaboran en la enseñanza para estas familias, incluyendo también a individuos que reciben asistencia del “PNCF - Programa Nacional de Crédito Fundiário” [Programa Nacional de Crédito Agrario] (INCRA, 2020b).

El PRONERA se lleva a cabo mediante la colaboración con centros educativos tanto públicos como privados sin ánimo de lucro, además de asociaciones con gobiernos regionales y locales. Los programas educativos que ofrece incluyen: enseñanza y alfabetización de adultos y jóvenes en niveles básicos y medios en regiones de reforma agraria; formación de educadores para la enseñanza básica en estos contextos; capacitación inicial y continua para maestros que aún no tienen formación en zonas de reforma agraria; educación secundaria, que puede ser simultánea o integrada con formación profesional; cursos técnicos a nivel secundario; estudios superiores y posgrados, incluyendo tanto programas de especialización como maestrías y doctorados (INCRA, 2020b).

El programa ha capacitado hasta 2020 a cerca de 9.000 estudiantes en la finalización de la educación secundaria. Además, ha facilitado la graduación de 5.347 individuos en educación superior en asociación con universidades públicas. De estos, 1.765 han alcanzado el nivel de especialización, mientras que 1.527 están actualmente inscritos en el programa de Residencia Agraria Nacional (Caldas, 2020).