

# REPENSAR (LA PRODUCCIÓN D-)EL PAN, REPENSAR (NUESTRA RELACIÓN CON) LA TIERRA. CLAVE PARA UNA RENOVACIÓN (Y RADICALIZACIÓN) DEL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS ENERGÍAS REVOLUCIONARIAS

*Bajo el Volcán*, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Horacio Alejandro Machado Aráoz  
Leonardo Rossi

Recibido: 1 de octubre, 2019  
Aprobado: 12 de diciembre, 2020

## RESUMEN

El siguiente trabajo busca dotar de estatuto teórico político a las prácticas agrícolas que tienden a la autonomía y re-comunalización alimentaria como eje sobre el cual repensar la propia idea de Reforma Agraria, no ya como reparto de la tierra sino como re-entramarse en la tierra en forma de comunidades. Entendemos que en las agroculturas se disponen posibilidades ciertas de emancipación de la actual dinámica capitalista, siendo que allí se abren otras perspectivas ontológicas para las prácticas políticas que el tiempo del Capitaloceno demanda.

*Palabras clave:* Reforma Agraria, ontología política, agroculturas.

## ABSTRACT

The following paper looks for a relevant place in political theory for the agrarian subjects trending on autonomy and communality inside the food relations. This is the beginning to suggest a new vision of Agrarian Reform, not only like a land distribution but us a possibility to link the web of the life between human communities and the earth. On this way, we

understand agrarian societies like seeds of alternative ontologies to struggle capitalism at this Capitalocene era.

*Keywords:* Agrarian Reform- political ontologies- agrarian societies

## A MODO DE INTRODUCCIÓN, RESITUAR LA AGRICULTURA Y EL ALIMENTO

El proceso de la democratización empieza con revoluciones campesinas que fracasan. Culmina durante el siglo xx con revoluciones campesinas que triunfan [...]. Para quienes saborean las ironías de la Historia, resulta ciertamente curioso que el campesinado, en la era moderna, haya sido tan agente de la revolución como la máquina.

Barrington Moore, 1973: 367.

Trato de rescatar de la enorme prepotencia de la posteridad al pobre tejedor de medias, al tundidor ludita, al “obsoleto” tejedor en telar manual, al artesano “utópico” e incluso al iluso seguidor de Joanna Southcott. Es posible que sus oficios artesanales y sus tradiciones estuviesen muriendo; es posible que su hostilidad hacia el nuevo industrialismo fuese retrógrada; es posible que sus ideales comunitarios fuesen fantasías; es posible que sus conspiraciones insurreccionales fuesen temerarias: pero ellos vivieron en aquellos tiempos de agudos trastornos sociales y nosotros no. Sus aspiraciones eran válidas en términos de su propia expe-

riencia y, si fueron víctimas de la historia, siguen siendo víctimas, si se condenan sus propias vidas. Nuestro único criterio no debería ser si las acciones de un hombre están o no justificadas a la luz de la evolución posterior. Al fin y al cabo, nosotros mismos no estamos al final de la evolución social. En algunas de las causas perdidas de las gentes de la Revolución industrial podemos descubrir percepciones de males sociales que tenemos todavía que sanar.

Edward Thompson, “La Formación de la clase obrera en Inglaterra”, Prefacio, 1963e.

La relevancia política de la problemática agroalimentaria ha sido insuficiente y superficialmente considerada por cierta tradición de izquierda. Nos referimos, específicamente, a las corrientes que fueran impregnadas por las concepciones evolucionistas y tecno-productivistas de la historia y las sociedades humanas y que, luego –tras el decisivo experimento stalinista– se consolidarían como la izquierda “oficial”. Para ésta –desde sus comienzos hasta nuestros días–, la cuestión agroalimentaria ha sido generalmente marginalizada, cuando no, directamente ignorada; sobre todo, en sus consideraciones sobre los *sujetos* y el modo de concebir los *cambios políticos*.

En el siglo XIX, muchos de los análisis clasistas veían en el campesinado un sector anacrónico, una clase “en vías de extinción”. El proletariado industrial concentraba todas las miradas en cuanto sujeto histórico revolucionario ‘destinado’ a ser el partero que pusiera fin al capitalismo y diera a luz una nueva era política en la historia de la humanidad. Si esas visiones eran ya polémicas en aquella época, hoy resultan francamente inadmisibles. En pleno siglo XXI, diversas evidencias históricas y perspectivas de análisis muestran que lo efectivamente anacrónico y lo políticamente perimido han resultado ser justamente aquellas visiones de una izquierda prometeica, afiliadas a la religión del “progreso indefinido”, a la fe ciega en

la neutralidad política del “desarrollo tecno-científico” y, sobre todo, aferradas a una concepción determinista de la historia.

Por un lado, centrando la atención respecto a los sujetos del cambio, si algo nos enseña la historia política de la Modernidad es que las grandes revoluciones de esta época fueron protagonizadas no por “trabajadores de las fábricas” sino por “trabajadora/es de la tierra”. Empezando por la propia revolución rusa (e incluso, la misma revolución francesa) y siguiendo por las revoluciones mexicana y china, hasta la revolución cubana y la sandinista, todas ellas estuvieron motorizadas por vastos grupos poblacionales básicamente dedicados a la (auto)producción de alimentos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vale acá la aguda reflexión de Armando Bartra sobre los presagios y los desvaríos ‘revolucionarios’ de la izquierda ortodoxa: “Paradójicamente, las revoluciones del muy revolucionario siglo XX —consumadas varias de ellas en nombre del visionario alemán— fueron un mentís a sus más caras predicciones. El asalto al cielo no se dio en los países industrializados de Europa donde las embarnecidas fuerzas productivas debían reventar las costuras de las relaciones de producción, sino en las orillas del sistema. Aunque pronosticada por el análisis económico, la revolución metropolitana no estalló. En cambio, la excéntrica y voluntarista revolución rusa fue el puente con insurrecciones igualmente precoces en países semicoloniales de Oriente. *Y si el proletariado industrial era la clase económicamente predestinada a encabezar las luchas por la liberación definitiva, fue el campesinado —desahuciado por la economía— quien protagonizó las grandes rebeliones del siglo pasado.* Y el marxismo se adaptó de grado o por fuerza a las insurgencias realmente existentes.

*”Llamado a suceder al capitalismo monopolista en los países más desarrollados, el socialismo resultó en la práctica un curso inédito a la modernidad neocapitalista, una vía de industrialización y urbanización recorrida casi siempre por pueblos mayoritariamente campesinos en países económicamente demorados. Anunciado como el principio del fin del Estado dictatorial de clase, el socialismo devino hiperestatismo autoritario. La revolución resultó una aventura fracasada en sus pretensiones liberadoras radicales y el nuevo orden acabó siendo inhóspita estación de tránsito”* (Bartra, 2014: 30; *Resaltados nuestros*).

Por otro lado, en cuanto al modo de concebir los cambios, también parece hoy ya caduca la idea de confiar la esperanza al “desarrollo de las fuerzas productivas”. En el siglo XXI no resulta admisible pasar por alto la indeleble huella de destructividad y contaminación a gran escala espacio-temporal dejada por el tan mentado “progreso tecnológico” de la modernidad capitalista. Suponer que sería posible desligar y neutralizar los efectos de destrucción y contaminación inherentes al metabolismo urbano-industrial del capital para redireccionarlo hacia una sociedad justa, igualitaria y sustentable; pensar que la “aceleración” de ese mismo curso de “desarrollo”, que ese mismo patrón tecnológico, generará la solución a los problemas que ha creado, se parece más a una apuesta ciega que a una vía racional, política y razonablemente fundamentada de concebir/construir el cambio.

Y estas consideraciones políticas sobre los supuestos y efectos del patrón tecnológico dominante son más graves y preocupantes en el específico plano del sistema agroalimentario mundial hegemónico. A casi sesenta años de la advertencia pionera de Rachel Carson (“*Silent Spring*”, 1960), no cabe hoy omitir la enorme cantidad y diversidad de evidencias empíricas acumuladas respecto a la toxicidad intrínseca y a los peligros y problemas no sólo sanitarios, sino también económicos, políticos y culturales propios de un modo de producir alimentos en base al uso masivo de herbicidas, insecticidas, antibióticos, sustancias químicas y organismos transgénicos, la sobresimplificación biológica de súper-extensiones cada vez más grandes y de regiones ecológicas enteras, el incremento constante de la escala de las maquinarias y de las distancias recorridas por los insumos –por tanto, de la quema de combustibles fósiles–, la uniformización de las dietas y el igualmente creciente control oligopólico de los flujos y cadenas agroalimentarias mundiales por parte de grandes corporaciones transnacionales.

Lamentablemente hasta ahora, a juzgar por las experiencias políticas recientes, estas cuestiones están lejos de formar parte de las agendas y los programas de acción de las fuerzas y organizaciones que se asumen de izquierda; sobre todo, de aquellas que siguen ape-

gadas a aquel sesgo decimonónico evolucionista-tecno-productivista y que, asimismo, se plantean como plano principal de lo político, la disputa en torno al control del Estado y el ejercicio del gobierno.

Por caso, las expresiones político-partidarias y gubernamentales surgidas de las luchas contra el neoliberalismo –con epicentro político en las experiencias latinoamericanas de este siglo– parecen haber omitido y/o renunciado a aspirar algún tipo de cambio en el plano del sistema agroalimentario hegemónico. Más bien, por el contrario, las políticas y lineamientos de los gobiernos progresistas contribuyeron decisivamente a su consolidación y profundización.

Entrampadas en el imaginario bienestarista de posguerra,<sup>2</sup> estas experiencias configuraron una expresión emblemática de absoluta desconsideración política sobre la cuestión agroalimentaria en particular, y sobre la cuestión ecológico-política en general. Para todos estos gobiernos, lo ecológico fue un irreductible punto ciego de sus políticas; y lo agroalimentario, un campo completamente cedido al *pool* de actores concentrados del capital agrario contemporáneo. De manera notoria en Brasil y Argentina, pero también allí donde el sector no es tan determinante de las economías nacionales como en los casos de Bolivia y Ecuador, los gobiernos progresistas de la región protagonizaron un ciclo de expansión inédita de la frontera del agronegocio. Hicieron de las exportaciones agrarias un pilar clave de su política económica

---

<sup>2</sup> Como planteamos en otros trabajos (Machado Aráoz, 2015), los “progresismos latinoamericanos” se centraron en la “lucha contra el neoliberalismo”, partiendo de una noción reduccionista y superficial del neoliberalismo. Así, focalizaron sus esfuerzos de “cambios” a nivel de una “recuperación de los niveles de actividad económica” y de “redistribución del ingreso”. En sus discursos y en sus prácticas las políticas gubernamentales estuvieron dirigidas a consolidar un proceso de crecimiento económico convencional, en base a la “recuperación del rol social del Estado” en el sostenimiento del nivel de empleos y salarios, y sobre todo, políticas sociales activas, financiadas justamente por la renta obtenida de las exportaciones primarias.

y de las políticas sociales con base en las cuales construyeron su ecuación de apoyo electoral. Más allá de ciertas incidencias conflictuales coyunturales,<sup>3</sup> estos gobiernos prestaron un apoyo estructural y sistemático al modelo de agronegocios. De modo inversamente proporcional, pese a la afinidad histórica de estos gobiernos con los movimientos campesinos y organizaciones de

---

<sup>3</sup> El caso del denominado “conflicto de la 125”, en Argentina, es un ejemplo paradigmático de los límites de la discusión dispuesta por estos gobiernos. Ese escenario de disputa en torno a la captación por parte del Estado de una mayor cuota de los derechos de exportación del sector sojero copó durante algunos meses de 2008 la agenda política institucional, con un campo semántico propuesto por el gobierno que operó principalmente bajo el registro “oligarquía versus pueblo”, pero que en el fondo nunca puso en cuestión la tenencia y uso de la tierra ni mucho menos cuestiones vinculadas a la soberanía alimentaria, los aspectos sanitarios del modelo de soja transgénica, y sus estructuras económicas profundas. En definitiva, como oportunamente señaló Norma Giarracca, el kirchnerismo no inventó el modelo sojero, pero “redobló la apuesta” y “decidió convertirse en socio vía retenciones” (Giarracca y Teubal, 2010: 351). Otro escenario de disputa entre un gobierno progresista y el agro hegemónico se dio en medio de la disputa entre Evo Morales y los prefectos y el establishment de la Media Luna Fértil en 2008. Algunos puntos de confrontación tuvieron que ver con la titulación de tierras a favor de comunidades indígenas y la decisión del Ejecutivo de frenar y/o restringir las exportaciones de producciones de origen agropecuario para priorizar el abasto interno de alimentos (OSAL, 2008. Disponible en: <https://bit.ly/31eazTP>). Estos lineamientos sumados al discurso de Morales hacia el exterior en defensa de la ‘madre tierra’ lo ubicaron en cierto imaginario progresista como un antagonista del agronegocios. Por el contrario, el balance de más de una década de gobierno del MAS deja a la vista una decidida política pública en favor de la expansión de la frontera del agronegocios, con introducción de nuevos transgénicos (<https://bit.ly/2B9s3WD>) y marcados avances sobre la floresta nativa (<https://bit.ly/33v9zMr>). Diversos análisis de Tierra (<http://www.ftierra.org>) ilustran de modo detallado esta complejidad.

pequeños productores rurales, las políticas desplegadas hacia el sector no pasaron el umbral de lo asistencial y el apoyo retórico.

Así, lejos de constituir un avance, la gestión de estos gobiernos en el plano agroalimentario significó un drástico retroceso ideológico y político. En los clásicos términos marxianos, circunscribieron sus (aspiraciones de) cambios al reducido campo de la *circulación* (redistribución), dejando inalterada e imperturbable la esfera de la *producción*. Plegados a los programas de transferencia condicionada de dinero como principal mecanismo redistributivo, estos gobiernos, en nombre de la izquierda, operaron en realidad un programa de la derecha. Se centraron en la lucha contra el hambre y no en la lucha contra la explotación.

Como sabemos, la preocupación por el hambre –así concebido aisladamente de las condiciones de producción, de Malthus en adelante– es un tema de la derecha. De la revolución francesa a la “primavera árabe”, la historia de la modernidad traza la constatación de una ley básica de los sistemas políticos: el decisivo poder desestabilizador de las hambrunas. Por eso, desde Bismarck al Banco Mundial,<sup>4</sup> la derecha aprendió –muy a pesar de sus propios deseos y ‘principios’– que muchas veces, para asegurar la dominación, es preciso “repartir el pan”. Aunque quizás lo hayan olvidado, lo que diferencia crucialmente a la izquierda de la derecha fue el pasaje de la lucha por el *reparto del pan*, a la lucha por el

---

<sup>4</sup> En el primer capítulo de su trabajo *Política y miseria* (2011), Raúl Zibechi da cuenta de la labor del Banco Mundial en los últimos cincuenta años y de la emblemática figura de Robert McNamara, como uno de los ideólogos clave de las “políticas sociales” que a derecha e izquierda lograron obturar el debate sobre la obscenidad del capitalismo para enfocar la atención de la política institucional en la crónica “lucha contra la pobreza”. Recupera Zibechi de McNamara (1972): “Cuando los privilegiados son pocos y los desesperadamente pobres son muchos, y cuando la brecha entre ambos grupos se profundiza en vez de disminuir, es apenas una cuestión de tiempo hasta que sea preciso escoger entre los costos políticos de una reforma y los costos políticos de una rebelión”.

*reparto de la tierra*. La reforma agraria fue el emblema del horizonte político buscado por las fuerzas revolucionarias del siglo pasado, en América Latina y en el mundo. El programa “Fome Cero” de Lula en Brasil y la AUH implementada por el kirchnerismo en la Argentina se financiaron paradójicamente con la ampliación del poder latifundiarío; la consolidación del control del capital sobre el proceso de producción agroalimentaria. Esto –que no es sólo una coyuntura del pasado sino que tiene relevancia para el horizonte de futuro que se prefigura desde las izquierdas– permanece sin ser suficientemente problematizado.

Bajo el trasfondo de este panorama y de estas problemáticas, en este texto nos proponemos plantear y argumentar a favor de la necesidad de repensar radicalmente la cuestión agro-alimentaria (la de los suelos, los cuerpos y las subjetividades) desde una perspectiva de ecología política como un punto neurálgico para la renovación del pensamiento crítico y la radicalización de las aspiraciones revolucionarias. Asimismo, a renglón seguido, queremos plantear que las múltiples experiencias de comunidades de producción agroecológica vivas en nuestra región (y también en el mundo) constituyen algo más que meras “prácticas de resistencia” y de alcance limitado para el cambio político. Al contrario, pretendemos justificar que se trata de fenómenos de gran relevancia política en cuanto plantean un camino y un horizonte realista y auténticamente poscapitalista.

El eje de nuestra argumentación parte de afirmar la centralidad que los regímenes agroalimentarios tienen en cuanto factor estructurador de los sistemas políticos y socioecológicos de las poblaciones humanas. Con base en ello, planteamos la necesidad imperiosa de pensar y proyectar una profunda y radical transformación integral del actual modo hegemónico de concebir y producir los alimentos, como paso clave, prioritario, indispensable y fundamental para poder avanzar –en términos realistas y maximalistas– hacia sociedades no sólo sustentables, sino también de justicia, de igualdad, de libertad y de fraternidad. La idea básica que queremos defender acá sería que no es posible imaginar o proyectar en términos realis-

tas un horizonte de superación de la barbarie capitalista, sin pensar seriamente y modificar radicalmente nuestros modos contemporáneos, hegemónicos y naturalizados de *producir el pan*.

Nuestra trama argumentativa parte de explicitar una ecología política radical de los sistemas agroalimentarios. En base a la noción marxiana de “sociometabolismo” procuraremos poner de relieve la trascendencia ontológico-política que revisten los modos de concebir y producir los flujos energético-vitales que unen a los organismos humanos vivientes con la Tierra. Y sobre ese trasfondo, buscaremos explicitar las implicaciones y consecuencias políticas y ecológicas, antropológicas y geológicas de los trastornos sociometabólicos que implica y supone la dinámica de la acumulación capitalista en general, y en particular, el proceso de mercantilización –mecanización– industrialización del pan, de la tierra y del trabajo.

A continuación, presentaremos en contraste, una hermenéutica política de algunas experiencias locales de producción agroecológica, como procesos de reconfiguración de las relaciones sociales y de organización política que se construyen como modelos antagónicos al régimen del capital. Por último, a modo de conclusiones, volvemos sobre la noción de Reforma Agraria como paso necesario para la superación del capitalismo. En función de las luchas y las experiencias por la reapropiación del pan (y del trabajo) explicitaremos los nuevos y más radicales sentidos en los que cabría repensar la Reforma Agraria.

## REGÍMENES AGROALIMENTARIOS, METABOLISMO SOCIAL Y ONTOLOGÍA POLÍTICA

El ser humano se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, momento que se haya condicionado por su condición

corpórea. Al producir sus medios de vida producen ya directamente su propia vida material [...]. Este modo de producción... es ya un determinado modo de vida de los seres humanos. Lo que son coincide con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen". Marx y Engels, *La ideología alemana*, 1846.

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar o modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto, sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (polis) de la comunidad (koinonia).

Bolívar Echeverría, "La forma 'natural' de la reproducción social", 1984.

Como punto de partida de nuestra argumentación, nos parece necesario enfatizar la centralidad no sólo política, sino ontológica que, en el caso de la especie humana, tiene el elemental, básico y cotidiano acto de procurar y producir sus propios alimentos. Más allá de constituir un obrar generalmente rutinizado –o precisamente por ello–, los distintos modos en que los humanos concebimos, producimos y consumimos los alimentos (esto es, los distintos tipos de *acoplamiento vital* que cada pueblo crea entre *cueros* y *territorio*; el modo de relacionamiento que cada población geohistórica concreta establece con la tierra, el agua, el clima y el conjunto de los seres vivos que hacen en general a la cadena de la biodiversidad en territorios habitados y producidos por agro-culturas específicas) están en la base de las formas específicas de relacionamiento social y organización política. Los modos histórico-concretos de tratar la

tierra, de producir y repartir los alimentos entre una cierta “comunidad de destinatarios”, involucran formas específicas de configuración de organismos humanos vivientes, de subjetividades, de sociabilidades/sensibilidades y, en definitiva, de estructuración, delimitación y “funcionamiento” de las colectividades políticas.

Dada la particularidad de las imbricaciones que en la materialidad de la vida específicamente humana se dan entre lo biológico y lo político, la alimentación tiene profundas implicaciones no sólo en el plano inmediato de la configuración recíproca y dialéctica que se verifica entre regímenes (agro-)alimentarios y regímenes políticos, sino ya también, en el plano de la larga duración de los procesos de vida, en términos antropológicos y geológicos. El modo como los humanos producimos los alimentos es el primer eslabón de cómo los humanos nos producimos a nosotros mismos, y de cómo –de tal modo, en cuanto fuerza geológica que somos– producimos/transformamos la Tierra en su integridad.

Desde la perspectiva de la ecología política que venimos trabajando –así, entendida como un nuevo paradigma centrado en la comprensión de los procesos geológico-políticos de (re)producción de la vida (Machado Aráoz, 2018)–, la alimentación en general tiene una relevancia ontológica fundamental, en cuanto acto y momento de realización (producción y transformación) de la Tierra como *comunidad-de-vida*; de la *vida* como *comunidad de seres y de especies* que, en su unidad y diversidad, conforman el sistema Tierra en tanto macro-organismo viviente (Lovelock, 1993; Margulis, 1995). Tomar nota de esto implica abrirse a la comprensión de que la diversidad de la vida se halla unida, conectada (diacrónica y sincrónicamente) por y a través de los flujos materiales y energéticos que van circulando por los organismos de todas las especies en el más básico acto de comer; acto por el cual, la totalidad nutre a cada individuo, sustenta la vida de cada ser vivo, pero también, por el cual, todos y cada uno de esos seres vivos se hacen partícipes del proceso general y común, de carácter microbiológico y macrogeológico, de re-producción de la Vida, en tanto bien común, por excelencia.

Pensar la alimentación en estos términos nos da una base para comprender lo político, desde una perspectiva radicalmente diferente a los de la teoría política moderna; pues implica, de partida, pensar al sujeto de la política no como individuo (aislado), sino como miembro de una comunidad; una comunidad de seres que no sólo involucra a la propia especie, sino que abarca a la biodiversidad toda, de la que insoslayablemente somos parte, en el mero acto de vivir. Permite tomar conciencia de hasta qué punto lo humano, es decir, lo político, está enraizado en la dimensión más general y compleja de la trama de la vida; pero también abre la posibilidad para (re)pensar o redefinir el lugar que lo humano y lo político tienen en el proceso de la vida en su conjunto.

En este plano, se vislumbra la particular relevancia ontológica que la producción alimentaria reviste en el caso de la condición específicamente humana. Por un lado, se ve el papel clave que tuvo la producción de alimentos en el propio proceso ontogénico de hominización y emergencia/irrupción de las agro-culturas. Lo humano emerge y se va moldeando como tal en y por el mismo tipo de actividad que la especie se ve compelida a desarrollar a fin de procurar y asegurar su subsistencia. En el acto de trabajar para producir –ante todo– sus propios alimentos, el *humanus* (que precisamente quiere decir “proveniente de la tierra”) se fue constituyendo a sí mismo, en tanto expresión o forma específica de la Tierra. Vale decir, *lo humano se produce en el proceso de producción del pan*. A lo largo de la historia, el alimento –la producción social de los alimentos humanos–, operó y opera así, como vector de comunión dialéctica y de co-constitución entre la *Naturaleza genérica* (el sistema Tierra, como entidad viviente) y la *naturaleza específica* (específicamente humana). Hoy, como organismos humanos vivientes, como expresión contemporánea de la especie, somos la condensación histórica-material de *lo que hemos comido*, pero, sobre todo, de *cómo hemos producido* lo que comimos.

Por otro lado, dada la extraordinaria capacidad transformadora (productiva o destructiva) que tiene el trabajo social humano, la irrupción de la especie marca un hito decisivo en el devenir geo-

lógico de la materia viviente en el planeta. A partir de entonces, la Tierra toda, desde sus entrañas más profundas hasta las altitudes últimas de su Biósfera, se haya sujeta al modo y sentido que adquiera la actividad productiva humana, sus ritmos, sus modos e intensidades, sus mediaciones tecnológicas, sus regulaciones sociales y políticas. El trabajo humano, siendo una fuerza telúrica, una expresión específica de la Tierra (naturaleza genérica), se vuelve sobre ella, provocando insoslayablemente una transformación integral de la misma. El trabajo humano transforma la Tierra a su imagen y semejanza (dicho con mayor precisión, la transforma a imagen y semejanza de los modos de producción vigentes en cada tiempo-espacio). Vale decir, el modo de producción social del sustento humano es al mismo tiempo un modo (geológico) de producción/transformación de la Tierra como totalidad viviente.

En definitiva, las afectaciones ontológicas de los regímenes agroalimentarios se evidencian o se plasman tanto en el plano micro-biopolítico (a nivel de los cuerpos y de la/s subjetividad/es) como en el macro-geológico-político (a nivel biosférico y de los procesos de larga duración de la materia viviente). El *modo de producción del pan* es un nodo clave en el proceso geo y sociometabólico de (re)producción de la vida en sí; de la vida *de* la Tierra y *en* la Tierra; y por supuesto, de la vida específicamente humana. El trato que le damos a la semilla, al suelo, al agua, a los micro-organismos, a todos y cada uno de los seres y procesos que intervienen y participan en nuestro proceso de producción del pan, es un acontecimiento tan políticamente relevante como el propio trato que le damos a nuestros congéneres, involucrados en el proceso de trabajo y también de consumo de ese pan. Los términos y condiciones de toda comunidad política se juegan y definen —en primer término— en ese lugar radical de la determinación de las condiciones de producción del pan y de la comensalidad; cómo, para qué y para quiénes se producen los frutos de la tierra fecundada por el obrar humano. El alimento sella material y espiritualmente la comunión vital entre Tierra y Trabajo; de allí que el modo como producimos el alimento afecta necesaria e insoslayablemente la vida en el plano genérica-

mente geológico y en el específicamente antropológico. El estado político y ecológico del mundo hoy, ya inmersos en el siglo XXI, bien expresa –a nuestro entender– los profundos trastornos derivados y resultantes del régimen agroalimentario del capital.

## CAPITALISMO, FRACTURA SOCIOMETABÓLICA Y PLANTACIONOCENO

...el capitalismo, con sus impulsos específicos a la acumulación y la maximización de ganancias, no nació en la ciudad, sino en el campo, en un lugar muy concreto y muy tarde en la historia humana. No bastó con la simple extensión o expansión del trueque y el intercambio, sino que fue precisa una transformación completa de las relaciones y prácticas humanas más básicas, una ruptura con patrones de interacción con la naturaleza para la producción de las necesidades básicas de la vida que contaban con siglos de antigüedad. Si la tendencia a identificar el capitalismo con las ciudades va asociada a una tendencia a oscurecer la especificidad del capitalismo, una de las mejores formas de comprender dicha especificidad es atender a los orígenes agrarios del capitalismo.

E.M. Wood, 2016

Existe una secreta armonía entre la tierra y los pueblos a los que nutre y, cuando las sociedades imprudentes violan esta armonía, siempre terminan lamentándolo.  
Eliseo Reclus, 1866; en Ross, 2016.

El carácter ontológico que la alimentación tiene para la estructuración de la vida humana, incluida la organización y dinámica política de los pueblos, reside precisamente en la intensidad y profundidad de las *afectaciones* que –en su proceso de producción y consumo– se dan entre la *tierra*, sus *frutos* (producidos también en co-laboración humana) y los *cuerpos*. Estas afecciones operan en ambas direcciones; son recíprocas y señalan una dinámica dialéctica de co-evolución: las transformaciones que se dan en el suelo impactan necesariamente en los cuerpos y viceversa. Son afecciones que no sólo involucran aspectos materiales (las afectaciones inseridas en el flujo metabólico de nutrientes, sustancias y microorganismos que se dan a nivel biológico, físico-químico, bacteriano, intra e intercelular entre los suelos y los cuerpos), sino que también implican dimensiones inseparablemente espirituales y simbólicas: la ritualidad, la simbología y el modo de *concebir* y *sentir* el trato con la tierra inciden e involucran un determinado modo de configuración de la/s sensibilidad/es, las afectividades y los sentimientos propiamente humanos. Trabajar la tierra y nutrirse de ella implica todo un flujo de energías físicas, psíquicas, intelectuales y afectivas, donde están implicados saberes, sabores y sentires, tanto como nutrientes y sustancias biológicas y físicas (aquellas que pongamos en juego en el acto de cultivar).

Sólo teniendo conciencia de la radicalidad de los vínculos ontológico-políticos que se dan en el acto de producir y consumir los alimentos es posible dimensionar la envergadura histórica de los trastornos (antropológicos-políticos y ecológicos-geológicos) que supuso la irrupción de la agricultura capitalista en el devenir de lo humano en la Tierra.

Tal como lo advirtiera Marx –de modo pionero, en toda su complejidad–, los orígenes del capitalismo están intrínsecamente vinculados a las profundas implicaciones de la *gran fractura sociometabólica*, desencadenada a partir de las transformaciones que operó en la agricultura. Aunque superficialmente se lo identifique como un fenómeno urbano-industrial, el capitalismo tiene su origen y base de apoyo en el proceso de *enclosures*, por los cuales no sólo tiene lugar la abrupta mercantilización forzada de la tierra y el trabajo,

sino también una violenta fractura ontológica (antropológica y geológica) entre la economía circular del valor de uso y la emergente economía lineal del valor de cambio, como fin y propósito de todo el sistema de producción y de vida. La noción de fractura metabólica que tan necesariamente recuperara John Bellamy Foster (2004) del análisis de Marx, no tiene que ver, así, sólo con el análisis inmediato de los desajustes que la agricultura capitalista opera en el ciclo de nutrientes y su doble cara de erosión y pérdida de fertilidad de los suelos y los efectos de contaminación en los saturados ambientes urbanos.<sup>5</sup> En un nivel más profundo, la gran fractura sociometabólica que identifica Marx como clave de la acumulación capitalista refiere a la drástica alteración del sentido y la finalidad política de la producción: en el marco del sociometabolismo del capital, la producción deja de estar orientada (y regulada) por el imperativo de sustentar la vida y pasa a regirse por el automatismo de la incesante –y presuntamente ilimitada– búsqueda de *ganancias*.<sup>6</sup>

La gran fractura sociometabólica no acontece sólo a nivel de los ciclos bio-geoquímicos de los nutrientes del suelo, sino principalmente a nivel del vínculo simbólico-afectivo-religioso entre la tierra y el ser humano. Tiene que ver con el drástico cambio del estatus ontológico de la Tierra operado por la dinámica de objetiva-

---

<sup>5</sup> Dice el autor de *El Capital* (1867): “Con la supremacía sin cesar creciente de la población urbana, amontonada en grandes centros, paga la producción capitalista, de una parte, la potencialidad histórica de desarrollo de la sociedad y, de otra parte, perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, es decir, el retorno nutricional de los elementos extraídos de él por el hombre en forma de alimentación y vestido, entorpeciendo así lo que constituye la eterna condición natural para asegurar la fertilidad permanente de la tierra” (2014: Tomo I, libro I, 450).

<sup>6</sup> Como consecuentemente analiza Polanyi, la gran fractura consiste en una *gran transformación* de la subjetividad política que coordina y mueve todo el sistema de producción. Para Polanyi, la irrupción del capitalismo se resume en el imperativo de “un cambio en la motivación de la acción por parte de los miembros de una sociedad: la motivación de la subsistencia debe ser sustituida por la motivación de la ganancia.” (Polanyi, 2003: 90).

lización-cientifización-mercantilización-militarización de la Tierra, ahora concebida no como Ser sagrado, sino como mera dotación de “recursos naturales” (Machado Aráoz, 2010). El “desencantamiento del mundo” que plantea el análisis weberiano como clave para la conformación de la racionalidad (capitalista) es un paso previo necesario para la mercantilización del mundo. Desde esta óptica, la gran transformación/fractura es la de la *disolución* del mundo como *mundo-de-la-vida* y la correlativa implantación del mundo fetichizado de las mercancías.

En términos histórico-materiales, la transformación capitalista de la agricultura provocó —ya en la etapa temprana del mercantilismo— una fenomenal crisis socioecológica, de generalizadas hambrunas y correlativa degradación de la fertilidad del suelo (Moore, 2003). La transformación del sustrato subjetivo de la clase dominante (la sustitución de la “mentalidad” aristócrata por la burguesa) implicó una mayor presión tributaria (y en dinero) sobre el campesinado y sobre la fertilidad del suelo. La guerra de conquista aceleró los medios de enriquecimiento y los mapas del comercio. Finalmente, los *enclosures*, la presión demográfica y las guerras de conquista traspasaron las fronteras geográficas de la península europea y, desde 1492 en adelante, se convirtieron en la ley del mundo (Moore, 2003; Wolf, 1984; Federici, 2004). Así, la transformación capitalista de la agricultura fue clave en el ad-venir del capital como Ecología-Mundo (Moore, 2003).

Un ejemplo emblemático de las drásticas transformaciones implicadas lo hallamos en el régimen de plantación, tan claramente destacado por Donna Haraway (2016) como engranaje clave del capital. El sistema de plantación condensa los trastornos sociometabólicos del capital sobre el flujo de la vida en general. Implica la imposición y mundialización del monocultivo como patrón de la producción agrícola; la concepción de la cosecha, no como alimento sino como *commodity*; la sustitución de trabajo *autónomo*<sup>7</sup> por el trabajo esclavo; el mercado ve-

---

<sup>7</sup> En los trabajos de Edward Thompson como en los de Silvia Federici pueden hallarse evidencias de los amplios grados de autonomía de la

cial por el mercado mundial; los *compañeros*<sup>8</sup> concretos de carne y hueso, por los consumidores abstractos de la “demanda global”. En definitiva, la irrupción del capital implicó una gran ruptura en el devenir de lo humano; en el *proceso de humanización*. Signa el pasaje del mundo agro-cultural a la nueva Era del Plantacionoceno:<sup>9</sup> la agricultura deja de ser *fecundación* de la Tierra (incluida la forma específicamente humana) para pasar a significar *depredación* de recursos. Imposición del extractivismo como patrón civilizatorio.

## DE LA CRISIS DE LA AGRICULTURA, A LA CRISIS DE LA COMENSALIDAD Y DE LA *HUMUSIDAD*

La vida civilizada no es más que un sucedáneo de lo que podría ser la vida del hombre en la tierra. Empezaré por lo más bajo de la escala: por ese asunto tan ordinario y terrenal que es comer y beber ¿Es que hay sucedáneos en ese terreno? Demasiados, por desgracia.

William Morris, 1894.

---

que gozaba el campesinado europeo antes de la Gran Transformación.

<sup>8</sup> Etimológicamente, “compañero” significa los que comparten el pan; los que comen del mismo pan (del latín “com-edere”, comer; y “panis”, pan).

<sup>9</sup> Donna Haraway creó el neologismo de *Plantationocene* “para designar a la transformación devastadora de granjas, pasturas y bosques a escala humana en plantaciones extractivas y cerradas, basadas en trabajo esclavo –y otras formas de explotación–, alienado y, generalmente, desplazado espacialmente”. La conexión del régimen de plantación con los orígenes del Antropoceno está justificado en el hecho de que “el sistema de siembra basado en el trabajo esclavo fue el modelo y motor de los sistemas de producción basados en máquinas devoradoras de carbono, frecuentemente citados como punto de inflexión para el Antropoceno” (Haraway, 2016: 18).

Lo lógica monocultural del capital deja atrás la “flecha del tiempo circular y la lanza hacia un adelante progresivo” (Tapia, 2009: 49). Los ciclos de la naturaleza dejan de regular el ciclo de la producción humana. El valor abstracto implica esta fractura espacio-temporal, que ontológicamente, existencialmente, va produciendo un correlativo distanciamiento entre lo humano y lo terráqueo. Bajo el vértigo de la acumulación sin fin, se abre un abismo, donde lo humano se piensa y se siente, *racional y visceralmente*, abstraído de la Tierra. En cuanto patrón civilizatorio, el capital presupone una subjetividad humana que no se siente absolutamente parte de los ciclos vitales de la Naturaleza; da lugar, por eso, a una forma de habitar el mundo bajo el prototipo de la *depredación*.

Es en ese sentido que hemos referido al extractivismo como matriz civilizatoria del capital (Machado Aráoz, 2016; 2019). No es que el extractivismo sea apenas un fenómeno relativo a actividades intensivas en la explotación de materias primas con profundos impactos ecológicos, aunque por cierto las comprenda. Se trata más bien de un *patrón de vida* hegemónico, excluyente; mundializado. Por tanto, el “problema” del extractivismo no es apenas local, sino global; y no sólo “ambiental”, sino civilizatorio. La cuestión de fondo es la de “*la depredación capitalista del mundo de la vida como tal* y de cómo ese *habitus depredador* afecta también, no sólo a los territorios objeto de depredación, sino, más decisivamente, a los sujetos depredadores” (Machado Aráoz, 2019: 221).

En este plano cobra relieve la gravosa inflexión des-humanizadora que, en la historia geológica de la materia viviente, implicó la irrupción del capitalismo. La mercantilización del pan (por tanto, de la tierra y del trabajo) involucró una drástica desorientación del sentido político y ontológico de la condición humana. De ser la especie por cuyo lugar en el proceso evolutivo de la vida le cabe el rol primordial del *cuidado* (Boff, 1996), pasa a convertirse en el principal factor de degradación/devaluación de la vida en sí; de sus fuentes, de sus medios; de su sentido. Mercantilización del pan es alteración del sentido político del alimento. Sus efectos más radicales se materializan en el desprecio absoluto con que el mundo moderno

del capital trata a la esfera del cuidado y los trabajos reproductivos; al mundo campesino (al trabajo agrícola); a la vida comunal, como forma primordial de lo político (Tapia, 2009; Gutiérrez, 2017).

El *habitus* depredador tiene así una impronta insoslayablemente patriarcal. Se refracta en una ontología que inferioriza los trabajos de cuidados y el valor de la esfera reproductiva; la feminización y la campesinidad de esos roles hacen de estos roles/sujetos, los cuerpos más afectados por las formas modernas de la esclavitud. La degradación de esos roles y cuerpos es correlativamente degradación de las esferas vitales: de la crianza, de la producción alimentaria; de la sociabilidad comunal; de la sostenibilidad ecosistémica y política de la Tierra. Vale decir, es la propia humanidad de lo humano lo que se va degradando, a medida que avanza el proceso erosivo del *habitus depredador*.

El modelo urbano-industrial, individualista y patriarcal del capital se ontologiza en formas de socialidad atomizadas y “crecientemente insensibles ante los requerimientos más elementales de la reproducción y el cuidado de la Vida” (Machado Aráoz, 2019: 222). Su avance se expresa en la implosión de las comunidades, y en la ruptura vincular con la Tierra-Madre; “pone en marcha una desterritorialización afectiva, un redireccionamiento del deseo y las sensibilidades en el tiempo abstracto del progreso” (Giraldo, 2018: 114). El impulso incesante de competitividad degrada integralmente el tejido de la vida; impone formas de vida ontológicamente desterritorializadas (Giraldo, 2018: 114), extrañando los cuerpos y los afectos del espacio habitado y la comunidad compartida. La enajenación del pan es enajenación de la Tierra; de la sensibilidad; de la con-fraternidad; de la politicidad de lo humano.

Si, como señaló Bolívar Echeverría, “el modo capitalista de la reproducción social se basa en algo que podríamos llamar represión y enajenación fundamental de lo político” (Bolívar Echeverría, 1986: 214), la fractura con las relaciones primarias que hacen a la auto-reproducción de las comunidades está en el centro mismo de la enajenación/despolitización de los sujetos. La mercantilización del pan es enajenación de la vida; erosión de la politicidad como

condición distintiva de lo humano. En esta dirección Bolívar Echeverría plantea que:

El sujeto social que se reproduce de manera mercantil logra efectivamente mantenerse en vida, y este hecho hace que esa manera parezca ser la única adecuada y natural que pueda tener su reproducción. Esa supervivencia la consigue, sin embargo, mediante el sacrificio de lo que hay más esencial en él mismo; la consigue gracias a la represión de su capacidad política. Su vida podrá ser mejor o peor: nunca será efectivamente suya; nunca se organizará realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria (Echeverría, 1986: 217).

La erosión de la politicidad de lo humano implica la naturalización de la guerra como forma de lo político. Y esta civilización, como se ha dicho, ha nacido del grito “¡Tierra!” (Machado Aráoz, 2018b), como un grito de guerra; una guerra de conquista. El ataque a la tierra es ataque a nuestra vida como especie, pero es ataque a nuestra propia capacidad humana de auto-cuidarnos, es decir, a nuestras formas políticas de producir y reproducir vida en forma colectiva. Con precisión, Vandana Shiva plantea que:

cuando se aplica a la agricultura y al sistema alimentario, un paradigma que se sustenta en la violencia de la guerra y en unas estructuras mentales que se rigen por lo militar lo único que se hace es llevar la guerra a nuestros campos, a nuestros platos y a nuestro cuerpo (2017: 9).

Se vislumbra, así, la envergadura de los extravíos ontológicos implicados en el devenir capital del mundo; un devenir, cuyos orígenes están –como se planteó– en la drástica mercantilización del pan. La mercantilización del pan es ruptura ontológica de los vínculos de con-fraternidad. Su expresión más elemental se plasma, a nivel de los individuos, en la crisis sanitaria de los cuerpos; y a nivel colectivo, en la crisis de comensalidad. Sobre lo primero, no es

necesario abundar.<sup>10</sup> Sabido es que el paisaje contemporáneo está configurado por una sucesión de cosechas récord, pero al mismo tiempo, de desperdicio de alimentos récord, de obesidad récord, y de hambre récord; de multitudes que no tienen que comer y de inmensas mayorías que no sabemos qué comemos. Del miedo al hambre y del miedo a lo que estamos “obligados” a comer.

Sobre lo segundo, es preciso recalcar que la expresión más dramática de la erosión de lo humano se encuentra en la fenomenal *crisis de comensalidad* (Aguirre, 2017) que parece ser el síntoma emblemático de la época. Pues, la comensalidad (el sentido cultural de la comida compartida; de lo que se produce y se cocina para comer en-común-unión) constituye desde los orígenes de nuestra especie, la hebra más preciada del tejido de la vida específicamen-

---

<sup>10</sup> Sólo a modo ilustrativo, cabe consignar que la última encuesta de hábitos alimentarios de Argentina presenta un panorama realmente dramático en términos de exceso de peso –incluye las categorías de sobrepeso y de obesidad– tanto en niñas y niños (13.6%), adolescentes (41.1%) como adultos (67.9%). Entre los datos que destaca la encuesta, “la epidemia de sobrepeso y obesidad es la forma más frecuente de malnutrición y se confirma que continúa aumentando sostenidamente en Argentina”. Además, remarca que los sectores con menos ingresos son los más afectados, por ejemplo, en la población adulta, la prevalencia de obesidad fue un 21% mayor en el quintil de ingresos más bajos respecto del más alto (*Segunda Encuesta Nacional de Alimentación y Salud Argentina*; Secretaría de Salud, 2019). Este escenario de carácter global ya había sido advertido por P. Aguirre en su libro *Ricos flacos y gordos pobres* (2010); y desde entonces se intensificaron los marcos que alentaron el consumo de alimentos industriales. Como un símbolo queda la imagen celebratoria del aumento del consumo de gaseosas azucaradas por parte de la ex presidenta Cristina Fernández en 2015. Durante una ampliación de una planta de Coca-Cola, la entonces presidenta había destacado que la empresa “viene a atender una necesidad producto del aumento del consumo de las bebidas gaseosas”. “Este país es el que más consume gaseosas en todo el mundo. Duplicamos las gaseosas que consumíamos en 2003” (<https://bit.ly/35BIfOm>).

te humana; vale decir, la hebra de la politicidad. Compartir el pan es el acto fundamental constituyente de una comunidad política. Esa ha sido la norma, a lo largo de la historia de las agro-culturas, en las más diversas geo-grafías.

Ahora, por el contrario, el comensal devino mero comprador de 'alimentos'. En tal metamorfosis, el sujeto pierde autonomía sobre su propia ingesta cotidiana, como parte de un violento derrotero donde se pasó de ingerir alimentos frescos y preparados caseros, con base en la experticia transmitida de generación en generación al interior del hogar y de la comunidad, al consumo de alimentos industrialmente ultra-procesados/intervenidos (Aguirre, 2017: 270) y bajo el comando monopólico de grandes corporaciones transnacionales.

Las implicancias en ámbitos rurales y urbanos del modelo agroalimentario nos dan cuenta de esta profunda desafección política que se expresa en el alimento, en la agricultura y en la comensalidad. La erosión de este entramado socio-ecológico que hizo posible buena parte de la vida humana en los últimos diez mil años, en base al trabajo colectivo de comunidades indígenas y campesinas, es un campo sobre el que ha operado sistemáticamente el capitalismo, para horadar en el fondo nuestras formas políticas colectivas. Por eso justamente vemos ahí también una tierra fértil para pensar las alternativas, que incluyen, pero trascienden, aspectos agronómicos, ecológicos o económicos.

## SOCIOMETABOLISMO DE LOS SISTEMAS AGROECOLÓGICOS: PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES OTRAS PARA ENFRENTAR LA CRISIS CIVILIZATORIA

...en cuanto empezamos a examinar cómo viven millones de seres humanos y estudiamos sus relaciones cotidianas, nos asombra, ante todo, el papel enorme que desempeñan

en la vida humana, aun en la época actual, los principios de ayuda y apoyo mutuo. A pesar de que hace ya trescientos o cuatrocientos años que, tanto en la teoría, como en la vida misma se produce una destrucción de las instituciones y de los hábitos de ayuda mutua, sin embargo, centenares de millones de hombres continúan viviendo con ayuda de estas instituciones y hábitos; y religiosamente las apoyan allí donde pudieron ser conservadas y tratan de reconstruirlas donde han sido destruidas.

P. Kropotkin, 1902.

En contraste con lo dicho, en este tramo queremos ahondar en la dimensión ontológico-política<sup>11</sup> de la agroecología, de las agroculturas campesinas-indígenas, y de modo general de las formas del hacer agrícola que han tenido como sentido de su existencia el alimentar nutricional y espiritualmente a las comunidades humanas. Debemos señalar la importancia de analizar estas prácticas desde la ontología política, ya que desde allí podemos ver por qué la disputa por el tipo de vínculo-ocupación de la naturaleza frente, por ejemplo, a proyectos extractivistas, es esencialmente un conflicto ontológico, es decir, expresan formas contrastantes de existir, de concebir y de producir mundos (Escobar, 2018). Sin desconocer la compleja, muchas veces contradictoria, y diversa gama de experiencias agroecológicas, se torna necesario insistir en la búsqueda de los elementos que esas prácticas nos aportan para repensar el sentido profundo de la política. No nos detendremos aquí en aspectos institucionales, políticas públicas o en diversos reflejos de las

---

<sup>11</sup> Para este abordaje tomamos la mirada de los últimos escritos de Arturo Escobar (2017, 2018) al respecto que, como el propio pensador colombiano ha señalado, abrevia en los trabajos previos de Mario Blaser y en abordajes conjuntos con este autor y con Marisol de la Cadena.

formas liberales de entender la política, que sin duda atraviesan y son atravesados por las prácticas e imaginarios agroecológicos que nos disponemos a analizar. Pero justamente nos alienta percibir la dimensión comunalizadora de la vida que germina en las agroecologías realmente existentes como marco desde donde dotar de sentido a la propia idea de política.

Desde una mirada agro-técnica la agroecología implica minimizar la dependencia de insumos externos al territorio productivo, mediante la autogeneración de semillas, fertilizantes orgánicos y el manejo biológico de plagas, intentando emular procesos de cooperación que surgen naturalmente (Altieri y Toledo, 2010). Desde una mirada económica y social, estas prácticas agroecológicas apuntalan la re-vinculación entre agricultores y consumidores, el comercio justo, la localización del alimento, la no explotación laboral, la eliminación de las jerarquías de género, entre otros puntos. En términos ambientales, la agroecología destaca por los circuitos cortos de circulación de alimentos, reducción de uso de petróleo, producir lo necesario para la demanda alimentaria (Calle, Soler y Rivera, 2010; Sevilla Guzmán, 2006). Todos estos tópicos se hermanan con la Soberanía Alimentaria, término difundido por la Vía Campesina en las últimas dos décadas para enfrentar la lógica verticalista de la 'Seguridad Alimentaria' promovida por los organismos multilaterales, gobiernos y corporaciones. El punto nodal de la Soberanía Alimentaria es que son las comunidades, agricultores y consumidores, quienes deben decidir qué, cómo y con qué sujeto se deben producir los alimentos como forma de democracia y justicia alimentaria (Mamen Cuéllar, Calle y Gallar, 2013; Holt Giménez, 2013).

Para pensar el actual rol de la agricultura en los términos propuestos entendemos que debemos hacer base en estos lineamientos, pero enmarcados en una profunda radicalización la dimensión política, como impulso a una urgente y necesaria migración civilizatoria. En este camino abrevamos en algunas tradiciones agrícolas que dan un punto de partida para situar la dimensión del trabajo humano. Un primer paso es revalorizar la ancestral ley de devolución, expresa en diversas culturas, en la que todos los seres

vivos toman y dan, y donde las comunidades humanas co-crean junto con la Madre Tierra (Shiva, 2017: 9). Junto con el recupero de las tradiciones debemos resignificar la técnica, como lo hace por caso la agroecología, pero una técnica que nos sitúe como hijas e hijos de esa tierra a la que siempre regresamos, como parte del incesante hilo de formas vivientes, y donde la agricultura es un campo desde donde co-diseñar un sostén profundo que implica nuevos sentidos, saberes y afectos que nos reconcilian con la vida (Giraldo, 2018: 176).

Como parte de esta búsqueda, apelamos a poner en el centro experiencias vivas<sup>12</sup> que caminan en estos senderos. A continuación compartimos algunas voces de la Asociación Campesinos del Abaucán (Acampa), del Bolsón de Fiambalá (Tinogasta, provincia de Catamarca, Argentina), agricultoras y agricultores que llevan adelante un proceso de recuperación y aprendizaje de saberes agroecológicos, revalorización de las semillas nativas y criollas a través de una feria de intercambio anual que lleva dos décadas, venta de alimentos de origen local, y cuidado colectivo del agua, entre otros ejes de trabajo.<sup>13</sup> Los siguientes extractos entendemos

---

<sup>12</sup> Los testimonios expuestos en este apartado son extractos de entrevistas en profundidad que han sido realizadas, entre 2017 y 2019, como parte del trabajo de campo de la tesis doctoral en curso de Leonardo Rossi, y en un marco general de proyectos encarados por el Colectivo Ecología Política del Sur (CITCA-CONICET).

<sup>13</sup> Situada en un área con una altura promedio de 1,500 metros sobre el nivel del mar, caracterizada por sus cerros, dunas, y un curso de agua principal como es el río Abaucán, Acampa se extiende por las localidades de Medanitos, Tatón, Chuquisaca, Palo Blanco, La Mesada, Punta del Agua, La Ciénaga, Antinaco y Fiambalá. Surgida formalmente en 2009, cuenta con antecedentes organizativos desde 1987, y en la actualidad representa a más de 130 socias y socios. La organización se define como un espacio para mejorar las producciones agrícolas, comercializarlas a un precio justo, organizar el trabajo colectivamente y reivindicar la identidad campesina local. Este colectivo se encuentra en una región que supo tener durante el siglo XX una época “exitosa” en

que dejan entrever sentidos antagónicos a la lógica del capital, y hacen parte de una semiosis donde la agricultura emerge como productora de vida.

Para mí la agricultura significa lo máximo, significa vida, significa alegría, significa alimento. Una cosecha y se pone tan contenta, cuando ve la producción que sale. Va a comer una ensalada producto de mis manos, de mi trabajo, y eso llena de satisfacción, y una mejora nuestra salud porque come productos sanos, hortalizas sanas, por eso para mí es una cosa grande la agricultura en todos los aspectos. Todas las cosas que se cosechan, por más que tenga una pequeña parcelita puede tener distintas plantas, distintas frutas. Eso es una alegría. Cada persona se alegra cuando va y tiene una buena cosecha, ¡uy!, contento se pone [...]. Acá la contaminación del medio ambiente pone en riesgo la agricultura, la minería... Pensando y pensando decía, qué será de los niños, que vienen por delante, qué va a quedar ¿van a poder comer una hortaliza si se contamina, si falta el agua? (Agricultora, 63 años, Tatón).

Acá componemos con abono orgánico y hacemos hortalizas, zapallo, choclo. Tenemos cabritas, ovejitas, terneros, guardamos y vendemos algo. Tenemos la leche, mi señora hace quesillo, los chicos lo venden y de eso se vive. A veces tengo zapallo angola, calabaza, tomate, lechuga, ajo, cebolla, de toda verdurita para consumo. Y con eso nos damos todo el año. Lo que compras de afuera es lo que no se puede adquirir aquí, entonces nos liberamos de comprar la carne, de la verdura. Las familias aquí tienen su porvenir propio de la zona. Su modo de vivir, cómo adquirir sus cosas. La agricultura es el sostén de cada familia, sin agricultura no

---

torno al monocultivo de uva, y que en la actualidad se ve presionada por la expansión de la minería para extracción de litio, en una provincia donde la mega-minería es política de Estado (Machado Aráoz, 2009).

tendríamos de que vivir, sin agricultura no alcanza para autoabastecerse. Algunos dicen “eso es de los viejos de antes, no lo voy a hacer”, y buscan un sueldo, pero ya vivís medido. Si tenés uva, tenés pasa, te hacés un vino sano, no le comprás a nadie. Tenés durazno, damasco, manzana y las comes todos los días. Aquí la agricultura, la crianza de animales mantiene a todos (Agricultor, 62 años, Medanitos).

Había tierras que ya no producían hasta que nos hemos organizado, recuperando la experiencia con otros. Y fuimos recuperando las tierras con abonos naturales, igual que para las plagas hacemos preparados naturales [...]. Y también hacemos la feria de semillas, la primera era pequeñita y hoy es una semilla gigante, hay alimentos, animalitos, plantas. Y tenemos nuestras semillas que son sanas. Tenemos frutos de las buenas semillas que son propias [...] acá tenemos para el consumo de uno, algo para vender o cambiar. La fruta y verdura en el verano no se compra, y por ejemplo con el tomate hacemos las conservas, y con las frutas uno guarda para el invierno y hace los dulces, jaleas, arropes (Agricultora, 62 años, Medanitos).

En este siguiente pasaje, sumamos testimonios de la provincia de Córdoba, jurisdicción referente a nivel país por su protagonismo en el modelo de agronegocios, con la siembra de soja (un tercio de la superficie provincial dedicada a ese cultivo) y maíz transgénico como actividades predominantes. En este caso las voces presentadas son reflejo de un creciente proceso de revalorización de prácticas agrícolas que ponen la producción de alimentos sanos para las comunidades locales como eje rector, con lo cual no sólo desafían la lógica agro-empresarial en la zona rural, sino que disputan sentidos frente a la avalancha supermercadista y de productos alimenticios ultraprocesados en áreas urbanas. Ferias agroecológicas y redes de compra de alimentos de la agricultura ecológica; cátedras de soberanía alimentaria (Córdoba y Río Cuarto), municipios y comunas que promueven distintas líneas de transición o

promoción a la agroecología (Colonia Caroya, Adelia María, Bulnes, Monte de los Gauchos, Acequias, Ucatcha, entre otras); colectivos de agricultores y técnicos que promueven una agricultura que vuelva a sus fuentes (Nueva semilla, Grupo de Agroecología de Colonia Caroya, Agricultores Urbanos, Cooperativa San Carlos, entre otros) son parte de un proceso aún limitado en ocupación territorial pero creciente en términos simbólicos, que se expandió de forma acentuada en los últimos diez años frente a la ya innegable crisis ecológica en los campos, por un lado, y a la crisis sanitaria en los platos, por otro.

Durante treinta años trabajamos con venenos, pero uno de mis hermanos estuvo jodido. Hicimos una transición a la agroecología, que no fue fácil. Nosotros somos grandes, no vemos todos los frutos, pero esto está encarado para que sigan nuestros hijos, que puedan abastecer al territorio. Yo tomo como una artesanía lo que hacemos, preparamos humus, hacemos intercambio con otras personas que hacen biopreparados y le damos verdura, y de a poco vamos a hacer nuestra propia semilla, y eso quiebra todo un sistema. Le ponemos mucho al campo, y hoy somos personas que estamos feliz con tener para comer (Agricultor, 65 años, periurbano de la ciudad Córdoba).

El primer año que empezamos a producir sin químicos teníamos temor de perder la cosecha... y cada año fue mejor y mejor. Cada vez hay menos plagas, el suelo está cada vez más sano, no tengo que tirar fertilizantes químicos ni nada. El suelo está más sano, las verduras están más sanas, yo estoy más sano. Y cada lugar tendría que tratar de vivir así con los alimentos que producen ahí. En nuestro caso vamos trabajando con el vecino: cuando no tiene te paga la semana siguiente o cuando a vos te sobra verdura se la das, sabiendo que no se tira (Agricultor, 56 años, Las Tapias).

Queríamos producir alimentos saludables y desde otra perspectiva. Y fuimos probando. Acá en la costa de la zona de las

Sierras de los Comechingones no había diversidad de producciones. Sabíamos que queríamos hacer huerta, aromáticas, apicultura. No había árboles, así que plantamos. Y así fuimos desde 2002 hasta la actualidad. Sabíamos que la cosa dominante no funcionaba muy bien: millones de litros de agrotóxicos volcándose en la comida para después comerla no me parecía lo más sustentable, lo más saludable. A partir de esa premisa arrancamos, entonces acá no se fuma el campo y no hay insumos industriales. La base del proyecto es cuidar el alimento y la salud; primero alimentar a la familia, después el barrio, después el pueblo, después hacia afuera en círculos concéntricos (Agricultor, 54 años, Alpa Corral).

Desde nuestra mirada, los relatos precedentes, tanto de Catamarca como de Córdoba nos dejan testimonio de la actualidad y vigencia en variadas geografías, de sentires e imaginarios que en la práctica re-comunalizan la naturaleza y el alimento, por tanto, abren espacio a otra semiosis. Hay una diversidad de sentidos explícitos (la protección del agua, la salud de la comunidad, en el porvenir de las generaciones siguientes, el sostener el suelo a largo plazo) que implican un *continuum* de cuidado y co-construcción del territorio. Poner la atención de la teoría crítica, dotar de sentido teórico-político estas enseñanzas, sacarlas de la “marginalidad” a la que buena parte del denominado pensamiento de izquierda las ha relegado, entendemos que es un desafío ineludible. Son estas comunidades campesinas, indígenas y familias neo-rurales arraigadas en la senda histórica de las agroculturas que nos exhiben diversidad de prácticas agro-productivas, denotan circularidad eco-temporal en tanto buscan reponer naturalmente la fertilidad de los suelos, gestionan, conciben o resguardan en un sentido colectivo el uso del agua, sostienen en muchos casos procesos de “intercambio” (no monetarios), y entienden que el alimento sano debe ser parte de una gramática de la cotidianeidad. Como se mencionó, en un mundo que insiste en privatizar, cuantificar y fracturar cada elemento que compone el frágil equilibrio ecológico, no puede dejar

de ser central dar relevancia política profunda a quienes apuestan por sanar la tierra-alimento, y consecuentemente los flujos de agua, tierra y aire que nos habitan y habitamos en forma colectiva.

Es allí donde a veces de forma más explícita (con un discurso instituido) o bien en la práctica cotidiana podemos hallar huellas hacia otras ontologías en construcción, pero en diálogo con aquellas ontologías relacionales (Escobar, 2017) que aún perviven en comunidades indígenas, afros y campesinas –cada cual con sus especificidades– donde la separación mujeres/hombres (comunidad)-naturaleza que gravita en las mentes y cuerpos pierde rigidez para re-entramarse en complejas interacciones de reciprocidad como ser mujer-hombre-tierra-agua-árbol-insecto. En otras palabras, en estas fincas, campos, mingas, chacras, encuentros de semillas y ferias, podemos hallar prácticas que se desplazan de la semiosis de individualidad, competencia y cálculo que hegemonizan la socialidad neoliberal. En este camino la agricultura nos abre caminos para transitar a un cambio ontológico para re-concebir a la naturaleza, ya no como depósito infinito de recursos, sino como soporte físico y espiritual de nuestras vidas.

Estas voces, cuerpos y saberes agricultores, pero sobre todo las implícitas percepciones del mundo entramado dan cuenta de la trascendencia de la autonomía alimentaria, de contar con la semilla propia como cuestión clave, de la diversidad agrícola como forma de vida, del vínculo entre tierra, cuerpo y alimento como urdimbre de la salud en términos holísticos, de la posibilidad certera de abastecer a las poblaciones cercanas con alimentos de calidad, del sentirse parte de comunidades. En definitiva, lo que nos enseñan es poner en tensión las formas de habitar las propias subjetividades urbano-modernas-capitalistas. Y lo hacen con el alimento como nudo madre, re-entramando a las comunidades y a la naturaleza. Valorar el sentido que imprimen estas prácticas a la concepción del mundo, como marcas de subjetivación de otra politicidad, son un paso inevitable para enfrentar la actual crisis civilizatoria, cuando urge dejar de lado la cultura de la resolución individual y privada de la habitación de nuestras propias vidas, es decir, cuando urge un radical desplazamiento ontológico.

Desde la práctica investigativa y teórica debemos hacer parte en esta tarea. Aproximar el cuerpo y los sentires hacia estos territorios en busca de formas clave de praxis política frente a la hiper-ponderación de los procesos electorales, de las mega-instituciones del Estado-nación o del quehacer de las estructuras partidarias y sus réplicas de tercer sector es desafiar todo un corpus que niega o, en el mejor de los casos, deja un lugar decorativo a la valoración del vínculo primario que nos hace vida, comunidad, es decir, a nuestra interacción como parte de la naturaleza como esencialmente política. Discutir, reflexionar y disputar el sentido y el potencial de estas prácticas es ir al origen del asunto para encontrar futuros posibles. Como sostiene Arturo Escobar, frente a la violencia de la modernidad capitalista que ocupa territorios e imaginarios sobre los humanos y no humanos, se torna de vital relevancia el diseño ontológico de la concepción misma de lo que se entiende como político (2017: 363).

Entendemos entonces que el desafío ecológico es desafío político, pero es desafío hondamente ontológico. Cuando nos aproximamos a una experiencia que retoma el sentido profundo de la agricultura, se llame agroecológica, campesina o rur-urbana, podemos rastrear allí cómo aumenta la vida del suelo, reconocer diversidad de sabores y colores, ponderar infinidad de beneficios para la salud. Hay muchas lecturas posibles, sea en términos agronómicos, paisajísticos, sanitarios o culturales, pero de lo que se trata centralmente en nuestro planteo es de poder rastrear en estos territorios semillas de otras formas del conocer, del estar, del sentir y del decir con el cuerpo-tierra. *No es posible practicar la agroecología sin la búsqueda permanente de resguardar el entorno ecológico, lo que redunde en el cuidado de la parcela propia, pero indefectiblemente hace de la vida y el territorio compartido por otras y otros un espacio de mayor dignidad, en el terreno más próximo y en lo inmediato, pero también más allá en tiempo y espacio.*

Desde estos marcos, sostenemos que quienes practican la agricultura en su sentido genuino tal vez estén marcando otros sentidos civilizatorios, transformaciones ontológicas, esenciales para comprender nuestra propia esencia humana, para germinar otras políticas que sirvan para curar las desgarradas tramas de la vida; que nos ha-

gan más dignos en nuestro pensar, nos sanen en nuestro ser, y reconecten nuestras fibras sensitivas con el alimento. En estos pedacitos de mundo, como en tantas experiencias a lo largo de América Latina “*el territorio es sujeto de ‘cuidado’, no objeto de desarrollo*” (Escobar, 2018: 170; cursivas del original), un sentido y un sentir antagónico a la retórica del crecimiento y la generación de divisas, de sus zonas de sacrificio implícitas y sus contingentes de desplazados. Aquí, en las tierras de las agroculturas, “lo que se cuida es todo un mundo, es decir, una manera de crear y vivir la vida: una manera de ‘mundificar’ la vida, de hacerla mundo comunal” Escobar, 2018: 170).

## SOBRE LA IDEA DE REFORMA AGRARIA, EN LOS UMBRALES DEL CAPITALOCENO/PLANTACIONOCENO

Las formas políticas que tenemos están fuertemente vinculadas al modo en que se organiza la transformación de la naturaleza y, en ese sentido, el modo en que reformemos la vida política puede tener una fuerte influencia en el modo en que reformemos nuestro modo de transformar la naturaleza y de transformarnos a nosotros mismos en el proceso de trabajo.

Luis Tapia, “Pensando la democracia geopolíticamente”, 2009.

El huerto es el futuro, pero un futuro que se remonta al cronotopo de una sociedad de reproducción simple y a la naturaleza cíclica de sus procesos, cuyos ritmos provienen de la naturaleza.

K. Ross, *Lujo Comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, 2016.

A lo largo del texto hemos procurado poner en evidencia la correlación históricamente existente entre mercantilización/industrialización del pan y des-humanización/despolitización de la condición humana, fenómenos ambos intrínsecamente vinculados, como origen y efecto, de la dinámica geosociometabólica del capital. Frente a la ontología de la deshumanización echada a andar bajo la deriva del capital, se ha contrapuesto la ontología ecológico-política de los territorios/cuerpos agro-culturales, aún, en pleno siglo XXI, alternativas vivas, re-existentes, que están marcando rumbos posibles de otros horizontes civilizatorios.

Hemos puesto énfasis en este contraste para llamar la atención sobre lo que entendemos como un gravoso equívoco epistémico-político de las izquierdas; de ciertas izquierdas, todavía apegadas a un imaginario eurocéntrico, colonial, productivista e industrialista; tecnólatra; vale decir, una izquierda decimonónica; no una que esté mirando al futuro. Bajo esa mirada, el mundo agroalimentario aparece bajo el estigma del atraso; contempla, en cambio, pasiva, en forma indolente o ya resignada al “costo del progreso”, el paisaje contemporáneo de una Era que “prosigue con creciente ferocidad en la producción de carne industrializada, en el agronegocio de la monocultura, y en la sustitución de bosques multiespecies, que sostienen tanto a humanos como a no-humanos, por inmensas plantaciones que producen, por ejemplo, aceite de palma” (Haraway, 2016: 18), soja, maíz transgénico, caña de azúcar, en fin, un largo etcétera de *commodities* de exportación.

Frente a ella, hemos procurado argumentar que, si en verdad, en términos realistas y radicales buscamos un horizonte emancipatorio, “*el huerto es el futuro*”. En el trasfondo de nuestra argumentación queremos plantear la necesidad de repensar la noción de Reforma Agraria como vía revolucionaria de superación del capitalismo. Una drástica transformación del sistema agroalimentario se impone como una necesidad de nuestro tiempo. La reapropiación de las condiciones de producción de los alimentos emerge como factor clave para una transición emancipatoria hacia sociedades donde la dominación y la explotación de clase sea una cosa del pasado.

En función de las luchas y las experiencias por la reapropiación del pan (y del trabajo), la idea de Reforma Agraria no puede limitarse hoy al reparto de la Tierra. Es preciso radicalizar esa noción. Y radicalizarla implica volver a enraizar la política en el suelo de la trama de vida; volver a acoplar el ritmo de las sociedades humanas a los tiempos y ciclos de la Naturaleza; re-centrar el mundo de la producción en el mundo de la vida y re-situar al individuo en el tejido de la comunidad, por la que es y existe como ser viviente. El mundo monocultural debe dar lugar al paisaje de la biodiversidad. Lo humano, sentirse y saberse hija/o de la Tierra; perteneciente a la gran cadena comunal de la vida. En definitiva, la radicalización de la idea de reforma agraria, significa pasar de la idea de repartir la propiedad de la tierra a la aspiración por suprimir absolutamente toda idea de propiedad privada sobre la Tierra; reafirmar la necesidad de un nuevo pacto, una nueva alianza entre la humanidad y la Tierra, que ponga fin a la noción antropocéntrica de “producción como explotación” y que inaugure una nueva Era donde producir signifique criar, cuidar y restablecer las relaciones de reciprocidad en la comunidad de la Vida. Imaginar un mundo donde “la propiedad privada del planeta en manos de individuos aislados” nos parezca “tan absurda como la propiedad privada de un hombre en manos de otro hombre” (Marx, 1981: 987). Un mundo, una sociedad, donde sepamos y sintamos, con plena consciencia y en nuestra piel, que al cultivar el pan estamos cultivando también el suelo donde germinan las formas elementales de lo político.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, P. (2017). *Una historia social de la comida*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Altieri, M. y Toledo, V. (2010). *La revolución agroecológica en América Latina. Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino*. Biblioteca CLACSO.

- Bellamy Foster, John (2004). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. España: El Viejo Topo.
- Calle, A.; Soler, M. & Rivera, M. (2010). *Soberanía alimentaria y Agroecología Emergente: la democracia alimentaria. Aproximaciones a la democracia Radical*. Barcelona: Icaria.
- Cuéllar, M.; Calle, Á. & Gallar, D. (2013). *Procesos hacia la soberanía alimentaria. Perspectivas y prácticas desde la agroecología política*. Barcelona: Icaria.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde abajo.
- Giraldo, O. F. (2018). *Ecología política de la agricultura: Agroecología y posdesarrollo*. San Cristóbal de las Casas: El Colegio de la Frontera Sur.
- Gutiérrez, R.; Linsalata, L., & Navarro, M. (2017). “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”. En: *Modernidades Alternativas* (pp. 377-417). México: UNAM.
- Holt-Giménez, E. (2013). *¡Movimientos alimentarios uníos! Estrategias para transformar nuestros sistemas alimentarios*. Barcelona: Icaria.
- Lovelock, James (1993) *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Madrid: Hermann Blume.
- Machado Aráoz, H. (2010). “La ‘Naturaleza’ como objeto colonial”. *Onteaiken*, 10, Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, noviembre, 35-47.
- Machado Aráoz, H. (2016). “Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad ‘América’ y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de Especie”. *Revista Actuel Marx Intervenciones*, 20, primer semestre. LOM Ediciones, Santiago de Chile. 205-230.
- Machado Aráoz, H. (2018a). “La insustentabilidad del capital”. En Eschenhagen, María Luisa y Maldonado, Carlos Eduardo (Eds.), *Epistemologías del Sur para germinar alternativas al desarrollo*. Bogotá: Universidad del Rosario/Universidad Pontificia Bolivariana.
- Machado Aráoz, H. (2018b). “‘América Latina’ y la Ecología Política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migra-

- ción civilizatoria”. En Alimonda, Héctor; Toro Pérez, Catalina y Martín, Facundo (Coords.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: CLACSO/UAM/Ciccus.
- Machado Aráoz, H. (2019). “Post-extractivismo y alternativas sistémicas. Sobre las relaciones entre sustentabilidad y justicia social”. En: *Resistencia o integración. Dilemas de los movimientos y organizaciones populares en América Latina y Argentina*. Buenos Aires: Herramienta, 197-228.
- Margulis, Lynn (1995). *Microcosmos: cuatro mil millones de años desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets.
- Marx, Karl (1981 [1867]). *El Capital*. Tomo III, vol. 8. México: Siglo XXI.
- Moore, J. (2003). “La Naturaleza y la Transición del Feudalismo al Capitalismo”, trad. de D. Piedra (2011). *Revista Nature and the Transition from Feudalism to Capitalism, XXVI(2)*.
- Morris, W. (2016). *La era del sucedáneo*. Pepitas de calabaza.
- Ross, K. (2016). *Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*. México: Akal.
- Schmidt, A. (2014). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.
- Sevilla-Guzmán, E. (2006). “Agroecología y agricultura ecológica: Hacia una ‘re’ construcción de la soberanía alimentaria”. *Agroecología*, 1, Murcia, Sociedad Española de Agroecología, 7-18.
- Shiva, V. (2008). *Los monocultivos de la mente*. Monterrey: Fineo.
- Shiva, V. (2017). ¿Quién alimenta realmente al mundo? El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología. Madrid: Capitán Swing.
- Tapia, L. (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Wood, E.M. (2016). “Los orígenes agrarios del capitalismo”. *Monthly Review. Selecciones en castellano*, 3ª época, 2, 195-220.
- Zibechi, R. (2011). *Política y miseria. La relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Buenos Aires: La Vaca editora.