

El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir¹

The project of food sovereignty: Building other economies for the *buen vivir*

Laura María Gutiérrez Escobar²

lgutierr@live.unc.edu

Resumen. Este artículo explora cómo las economías campesinas pueden no solamente cuestionar el modelo de la agroindustria multinacional (McMichael, 2009), sino también aportar elementos para imaginar y construir otras economías basadas en la solidaridad y el "buen vivir". En específico analizo el concepto de soberanía alimentaria, acuñado por La Vía Campesina, y cómo ha sido implementado por la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en Colombia. Argumento que el potencial contra-hegemónico de la soberanía alimentaria es que concibe la producción de comida no como una mercancía, sino como una forma de garantizar la reproducción social y el bienestar colectivo a partir de principios de solidaridad, reciprocidad, sostenibilidad ambiental y formas de democracia de base y autogobierno.

Palabras clave: soberanía alimentaria, La Vía Campesina, buen vivir, economía solidaria, Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

Abstract. My paper explores how peasant economies not only question the corporate food regime (McMichael, 2009) but also provide elements for imagining and constructing other economies that are based on solidarity and the "buen vivir". I analyze La Vía Campesina's concept of food sovereignty and how the Peace Community of San José de Apartadó in Colombia has implemented it. I argue that the counter-hegemonic potential of food sovereignty is that it conceives the production of food not mainly as a commodity, but as a way to guarantee social reproduction and collective well-being based on principles of solidarity, reciprocity, environmental sustainability, and forms of grassroots democracy and self-government.

Key words: food sovereignty, La Vía Campesina, *buen vivir*, solidarity economy, Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

Introducción

Este artículo propone que el concepto de soberanía alimentaria, acuñado por La Vía Campesina, puede no solamente cuestionar el modelo de desarrollo y bienestar occidental -en específico el promovido por la agroindustria multinacional- y las visiones hegemónicas

sobre el campesinado, sino también brindarnos elementos para pensar y construir otras economías y sistemas alimentarios. La soberanía alimentaria supone un nuevo sistema alimentario a partir de la reivindicación de prácticas y racionalidades socio-económicas alternativas que hacen parte del modo de vida campesino: la solidaridad social y la democracia de base

¹ Este artículo se basa en una ponencia para la conferencia "Otras economías para el bien común y el buen vivir en América Latina", Universidad Nacional de Costa Rica, 25-27 abril de 2012. Agradezco a Arturo Escobar, Marie-Josée Massicote, José Luis Coraggio, Natalia Robledo, Maura Brighenti, Natalia Quiroga, y Diana Gómez por sus comentarios y correcciones, así como a Juana Camacho y Michal Menser por permitirme incorporar sus textos. Este artículo se nutre de las discusiones de la conferencia en Costa Rica y del Social Movements Working Group y Latin American Political Imaginaries Working Group de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, EE.UU.

² Estudiante del doctorado en antropología de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. CB # 311, 301 Alumni Building. Chapel Hill, N.C., 27599, USA.

que buscan garantizar el bienestar colectivo; los conocimientos agrícolas de las comunidades rurales; y las relaciones más armónicas con la naturaleza. Estas prácticas y racionalidades que sustentan el proyecto de soberanía alimentaria contrastan, en gran medida, con las hegemónicas capitalistas que se basan en la acumulación de capital, la maximización de la ganancia en el corto plazo, la concepción de la naturaleza como un conjunto de recursos para ser explotados, y la promoción del interés individual basado en el cálculo de costo-beneficio, la competencia en el supuesto libre mercado y la primacía del conocimiento 'experto'.

En la primera parte, presento algunos postulados de la economía solidaria y el pensamiento decolonial latinoamericano sobre la importancia de valorar y teorizar la diversidad de prácticas y racionalidades económicas y políticas que surgen de grupos subalternos como los campesinos y sus movimientos sociales, específicamente La Vía Campesina (LVC). En la segunda, analizo cómo la soberanía alimentaria promueve y reivindica la solidaridad social mediante la conceptualización de la comida como un valor de uso común -es decir, un bien producido colectivamente para satisfacer las necesidades materiales y simbólicas de la comunidad en su conjunto-, y no como una mercancía. Igualmente exploro cómo LVC, a través de la agroecología, reivindica a las comunidades campesinas como productoras de conocimiento y reafirma la importancia de establecer relaciones más armónicas con la naturaleza, o lo que el economista ecuatoriano, Alberto Acosta, denomina el 'socio-biocentrismo'. En la tercera, me centro en la manera como La Vía Campesina ha desarrollado nuevas formas de poder que puedan sustentar un sistema alimenticio y unas relaciones sociales más justas y sostenibles basadas en la 'unidad en la diferencia', en la autodeterminación y en la reconceptualización del rol del Estado. En las conclusiones propongo algunos puntos de discusión. A manera de ejemplo somero, incorporo algunas reflexiones sobre la Comunidad de San José de Apartadó en Colombia.

Las racionalidades económicas alternativas como punto de partida para construir otras economías

El pensamiento hegemónico occidental ha presentado el triunfo global del capitalismo como el culmen del proceso civilizatorio humano. En consecuencia, el mercado auto-regulado, el modelo del 'individuo racional' y la supuesta capacidad del hombre para dominar la naturaleza, han sido concebidos como universales, 'naturales' y superiores. Uno de los resultados más perjudiciales de la hegemonía de este discurso (neo)liberal ha sido la supuesta imposibilidad de pensar otros sistemas económicos y tipos de sociedad al argüirse, por un lado, la inevitabilidad del capitalismo y, por el otro, la inferioridad de la diferencia económica o de todas aquellas formas económicas no-capitalistas o subsumidas dentro del capitalismo.

Las teorías sobre economía solidaria y el pensamiento decolonial que están surgiendo en Latinoamérica entienden al capitalismo como parte del origen y desarrollo de la modernidad y la estructura de dominación global (neo)colonial³. Igualmente han avanzado en teorizar otras economías a partir de las prácticas y racionalidades alternativas que han sido invisibilizadas por la modernidad, como las relaciones de solidaridad y reciprocidad entre las comunidades y entre éstas y la naturaleza, y las formas de democracia directa o de base que emergen de la cotidianidad social y laboral de estos grupos subalternos.

Los estudios sobre economía solidaria⁴ parten de reconocer las potencialidades de las experiencias cooperativistas y autonomistas que surgieron en Latinoamérica, como las fábricas tomadas en la Argentina, a raíz de la crisis provocada por las reformas neoliberales. A partir de estas experiencias populares, se delinearon las características de una economía solidaria que pudiera radicalizar y politizar estas tradiciones, prácticas y lógicas económicas alternativas dentro de un proyecto de transformación social más amplio.⁵

³ Para una perspectiva general sobre la economía solidaria, consultar Coraggio (2007). Para el pensamiento decolonial, Andreotti (s.f.).

⁴ En este artículo, utilizamos el término de 'economía solidaria' aunque estamos conscientes de que existen múltiples conceptos utilizados en esta vertiente teórica como Economía solidaria (Luiz Inácio Gaiger y Paul Singer), Economía de solidaridad (Luis Razeto), Economía social y solidaria (José Luis Coraggio) y Economía popular (Aníbal Quijano), entre otras.

⁵ Paul Singer (2007, *in* Coraggio, 2007), por ejemplo, ha identificado las características ideales de una cooperativa de producción. Entre estas, se destacan la posesión colectiva de los medios de producción, la gestión democrática en cuanto a la división del trabajo y del ingreso, así como del uso del excedente.

Las experiencias cooperativistas en Latinoamérica han mostrado la importancia de que los trabajadores recobren el control sobre sus formas de subsistencia y de transformar el trabajo para que no sea la fuente de degradación de la condición humana, sino que permita una vida digna donde se satisfagan las necesidades materiales y culturales, o lo que Coraggio ha denominado la 'reproducción ampliada de la vida de todos' (Coraggio, 2007, p. 21).

Coraggio enfatiza la necesidad de la 'desconexión cultural' respecto al capitalismo lo cual implica un nuevo lenguaje económico que reclame, bajos otros significados, conceptos clave como productividad, eficiencia, mercado, y acumulación de capital. Por ejemplo, Coraggio habla de 'suficiencia' (en vez de la sola eficiencia) sustentada en la solidaridad, así como de la "productividad y competitividad sistémicas, es decir medibles en avances de la colectividad y no sólo de individualidades sumadas" (Coraggio, 2007, p. 19). Igualmente, la economía social y solidaria se construye a partir de reconocer la pluralidad económica, que combine iniciativas estatales, privadas, comunitarias y cooperativas, entre otras. Esta pluralidad económica también se expresa en formas de intercambio alternativas, como el trueque, y las formas de trabajo y redistribución colectiva del excedente, basadas en la movilización de mano de obra y recursos a partir de la reciprocidad (Coraggio, 2007).

Para el pensamiento decolonial, la modernidad no puede entenderse sin su otra "cara oculta," la de la colonialidad del poder, que se estableció a partir de la oposición dicotómica entre 'nosotros' (blancos, civilizados, racionales) y los 'otros' (inferiores, salvajes, atrasados) (Quijano, 2007; Mignolo, 2002). Como resultado de esta colonialidad del poder, el capitalismo ha sido construido como hegemónico a partir de la invisibilización y marginalización de lo que Mignolo (2002) llama la 'diferencia colonial', o el hecho de que las prácticas y subjetividades económicas no-capitalistas, que correspondían a los pueblos no-blancos, fueran construidas como inferiores, siguiendo la lógica de la dominación a

partir de las jerarquías raciales establecidas desde la Colonia⁶.

El concepto del 'buen vivir' se ha constituido en uno de los aspectos clave de la crítica decolonial al modelo de desarrollo y las nociones de bienestar y riqueza del paradigma capitalista moderno desde los grupos subalternos, en especial indígenas (Acosta, 2010; Gudynas, 2011)⁷. Para el ecologista uruguayo Eduardo Gudynas, el buen vivir parte de que el bienestar y la riqueza no son únicamente un asunto de ingresos económicos o bienes materiales ni que se resuelve solamente en el mercado. El buen vivir está definido como el

reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en relación con la sociedad y con la naturaleza, los valores humanos [...] Lo humano se realiza (o debe realizarse) en comunidad, con y en función de otros seres humanos, sin pretender dominar a la naturaleza (Gudynas, 2011, p. 11-12).

El postulado central del buen vivir, según el cual la solidaridad debe ser la base del sistema económico y de la sociedad en general, se deriva de la institución de la *minka*. Esta, a su vez, se origina en los *ayllus* o comunidades indígenas andinas definidas partir de redes de parentesco (Muyolema, 2011). A través de la *minka* se establecen relaciones de reciprocidad que garantizan la sobrevivencia y el bienestar de todos los miembros del *ayllu* mediante el trabajo colectivo y la redistribución de la tierra y otros recursos comunes, de acuerdo con las necesidades de cada una de las familias (Gutiérrez Escobar, 2010).

El establecimiento de relaciones más armónicas con la naturaleza es también parte central del buen vivir. Alberto Acosta plantea la necesidad del 'socio-biocentrismo' por el cual nuestros sistemas económicos deben garantizar "la integridad de los procesos naturales, los flujos de energía y materiales de la biosfera y la biodiversidad del planeta sin dejar de mejorar las condiciones de vida de todos los habitantes" (Acosta, 2010, p. 19). De esta manera, se plantea una crítica al ambientalismo

⁶ En mi opinión, la teoría decolonial puede llevar a la reificación de la raza como el eje estructurador de la dominación en su afán por superar el determinismo de clase.

⁷ El buen vivir se relaciona con las ideas del pueblo quechua ecuatoriano sobre el *suma kawsay* y de los aymaras bolivianos de *Suma Qamaña*. Según Gudynas: "Mientras que el primero (*Suma Kawsay*) refiere a la idea de un buen vivir en sentido amplio, el segundo puede ser además interpretado como una buena vida en comunidad o 'buen convivir' [...]. En el caso boliviano también se recogen otras expresiones análogas provenientes de otros pueblos indígenas tales como *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena) de los guaraníes" (Gudynas, 2011, p. 2)

que no está cruzado por la pregunta sobre las desigualdades sociales y cómo estas tienen distintas implicaciones en la construcción de sociedades y sistemas productivos ecológicos y socialmente sostenibles y justos.

Finalmente, el buen vivir plantea la necesidad de repensar las estructuras políticas de la modernidad, en especial el Estado-nación y la democracia representativa. Para los investigadores Boris Marañón y Dania López no es posible construir sistemas económicos alternativos, basados en la solidaridad y la igualdad social, sin “una estructura de autoridad alternativa a la del estado capitalista [...] asociada a la democracia directa que apoye un sistema de control del trabajo basado en la reciprocidad” (Marañón y López, 2010). Esta democracia directa significa la devolución de poder desde las instituciones burocráticas y centralizadas -ya sean los partidos políticos o el Estado- hacia las organizaciones populares y las comunidades, y el cuerpo social en general, basadas en las prácticas organizativas de la vida cotidiana.

En síntesis, el buen vivir se enmarca en la búsqueda de lo que Arturo Escobar ha denominado una ‘sociedad otra’ post-capitalista y post-liberal donde “[...] el ‘post’ señala las nociones de que la economía no es esencial o naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es la única forma de instituir el poder social [...]” (Escobar, 2010, p. 12).

La centralidad del planteamiento del buen vivir para el debate público y académico sobre la necesidad de pensar y construir otras formas de economía hace evidente un nuevo relacionamiento con movimientos sociales como La Vía Campesina no como atrasados e inferiores y, por tanto, objeto de intervención y modernización, pero como espacios y sujetos productores de conocimiento, prácticas y racionalidades económicas alternativas o lo que Casas-Cortés *et al.* (2008) han llamado ‘conocimientos-prácticas’⁸. El proyecto de soberanía alimentaria de LVC demuestra lo

que Arturo Escobar ha planteado como la necesidad de que las ciencias sociales incorporen “[...] otras formas de conocimiento, como aquellas de los activistas-intelectuales que habitan los mundos de muchos de los actuales movimientos sociales [...]” (Escobar, 2010, p. 3, traducción mía)⁹.

A continuación discutimos los potenciales contra-hegemónicos del modo de vida campesino y del proyecto de soberanía alimentaria, según han sido planteados por LVC, para la construcción de otros sistemas alimentarios y otras sociedades más justas y ecológicamente sostenibles.

LVC y su proyecto de soberanía alimentaria como ejemplo de “otras economías”

LVC y la defensa del modo de vida campesino

La Vía Campesina, tal vez el movimiento transnacional de campesinos y otros productores agrícolas más importante de los últimos veinte años, ha analizado las inequidades del modelo de desarrollo o lo que José María Tortosa ha llamado ‘maldesarrollo’ (Tortosa, 2008 *in* Acosta, 2010, p. 9).

Según LVC, el régimen alimentario corporativo (McMichael, 2009)¹⁰ es en gran medida el responsable por las múltiples crisis que vivimos y, por tanto, es incapaz y no está interesado en encontrar verdaderas soluciones a las mismas. Las semillas transgénicas, los agro-combustibles, las prácticas de *dumping* y el monocultivo industrial no solamente producen la quiebra de los campesinos y su dependencia de las grandes corporaciones para sobrevivir como agricultores, sino también las crisis alimentarias mundiales, la ampliación de la frontera agraria a zonas altamente biodiversas como el Amazonas, y la contaminación de fuentes de agua y suelos que contribuyen al calentamiento global y la destrucción de la vida en el planeta.

⁸ Para Casas-Cortés *et al.*, los conocimientos-prácticas enfatizan el “carácter concreto, corporal, vivido y situado” del conocimiento lo que implica problematizar la distinción que existe, en las ciencias sociales, entre sujeto y objeto de estudio. Así mismo, para las autoras, al reconocer a los movimientos sociales como “espacios y procesos en los cuales se generan, modifican y movilizan conocimientos por diversos actores, se adquieren reflexiones políticas importantes, tanto sobre las dinámicas políticas de estos movimientos contemporáneos, como sobre las de la sociedad en su conjunto (Casas-Cortés *et al.*, 2008, p. 20, traducción mía).

⁹ Como afirma Arturo Escobar, es necesario preguntarse “[...] desde dónde piensa uno, con quién y con cual propósito [...] la investigación es, más que nunca, simultáneamente teórica y política” (Escobar, 2010, p. 3, traducción mía).

¹⁰ El término original es *corporate food regime*.

A partir de esta crítica al régimen alimentario corporativo, la Vía Campesina ha desafiado el lugar subordinado asignado por la modernidad a los campesinos y a sus formas de producción económicas como el 'otro' inferior al capitalismo y al sujeto racional empresarial. Por tanto, La Vía Campesina ha constituido su propio *locus* de enunciación¹¹, al desafiar esta visión capitalocéntrica y eurocéntrica del campesinado, para pasar a reivindicar su derecho a seguir viviendo como campesinos: "tenemos el derecho de continuar existiendo como campesinos y campesinas, y tenemos la responsabilidad de alimentar a nuestros pueblos. Estamos aquí [...] y nos negamos a desaparecer" (La Vía Campesina, 2008).

Igualmente, LVC ha defendido el modo de vida campesino porque produce, a diferencia del régimen alimentario corporativo, beneficios colectivos para la humanidad, como la preservación de la biodiversidad y la lucha contra el calentamiento global, a la vez que produce comida sana y culturalmente apropiada. LVC ha argumentado que los pequeños productores rurales son los verdaderos 'cuidadores' de la biodiversidad -en vez de la agroindustria multinacional- gracias al policultivo, los conocimientos tradicionales, la fertilización cruzada y la utilización de métodos naturales para el control de plagas y el abono del suelo:

Sólo la agricultura campesina alimenta a los pueblos, mientras que el agronegocio produce productos de exportación y agrocombustibles para alimentar a los automóviles en lugar de los seres humanos [...] sólo la producción campesina agroecológica puede desvincular el precio de los alimentos del precio de petróleo, recuperar los suelos degradados por la agricultura industrial, y producir alimentos sanos y cercanos para nuestros pueblos. La agricultura industrial calienta al planeta, y la agricultura campesina enfría al planeta (La Vía Campesina, 2008).

Finalmente, el concepto de soberanía alimentaria enfatiza que los campesinos y otros pequeños productores rurales no sólo tienen el derecho a sobrevivir, sino también a hacerlo en condiciones de dignidad y autonomía definidas soberanamente, o en sus propios térmi-

nos y a partir de sus propios procesos democráticos. La soberanía alimentaria representa entonces la lucha de los pequeños productores para recuperar el control colectivo sobre los sistemas agrícolas; control que ha sido apropiado por las corporaciones transnacionales y las instituciones de gobernanza neoliberal:

[La soberanía alimentaria] nos ofrece una estrategia para resistir y dismantelar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales (La Vía Campesina, 2008).

Mi intención no es promover visiones esencialistas sobre los campesinos que les adjudiquen un intrínseco *ethos* colectivo y ecológico que nos lleve a producir una versión campesina del "salvaje ecológico" o "comunitario". Es evidente que no todas las formas de economía campesina se basan en la politización consciente de prácticas y valores solidarios y ecológicos. La pobreza y marginalización de la economía de mercado podrían, en parte, explicar por qué las diversas formas colectivas de trabajo y distribución de excedentes, así como la producción ambientalmente sostenible, se han mantenido, en mayor o menor grado, en las comunidades campesinas. También es cierto que los campesinos elijen ciertos nichos de mercado -como el comercio justo u orgánico- no solamente a partir de consideraciones ecológicas, sino por una opción calculada en términos de las mejores oportunidades económicas que estos representan. Además, la producción de sus parcelas es, en parte, manejada de acuerdo con consideraciones de inversión de capital y cálculo de ganancia.

Puede decirse entonces que los campesinos no se encuentran completamente al margen de las lógicas y prácticas capitalistas dado que participan del mercado, aunque en posición subordinada. Mas bien, la economía campesina correspondería a la categoría de "economía popular" donde la solidaridad en momentos se restringe a estrategias de sobrevivencia de las personas directamente involucradas en la pro-

¹¹ El *locus* de enunciación es la "posición epistemológica desde donde se habla" (Andreotti, s.f., p. 3). Es decir, la manera en que la subjetividad, tomando en cuenta la condición de clase, el género, la identidad sexual, etc, influencia la manera en que los sujetos producen conocimiento. La propuesta de decolonizar el conocimiento parte de reconocer y hacer explícito el *locus* de enunciación de cada persona o grupo para revelar los procesos de dominación y las posibilidades de resistencia inscritas en la producción de conocimiento (Escobar, 2010, p. 3).

ducción, sin extenderse a un proyecto político más amplio (Coraggio, 2007). Según Coraggio:

Hay que diferenciar entre la solidaridad entre los miembros de una micro-organización y la solidaridad con la vida de todos los miembros de comunidades o sociedades más amplias, o como dice Lisboa, lo que hace una diferencia es la solidaridad ad-extra (Coraggio, 2007, p. 21, énfasis en el original).

Es importante resaltar, sin embargo, que las diversas formas que asume la economía campesina tienen en común un 'ethos barroco' en el que coexisten los valores substantivos y mercantiles (Melo de Lisboa, citado por Coraggio, 2007). En otras palabras, en la economía campesina hay una lógica alternativa a la del individuo racional que se rige por el análisis de costo-beneficio. Es precisamente esa lógica alternativa la que la LVC ha demostrado que es fructífera para pensar y construir otras economías y otros sistemas alimentarios.

Soberanía alimentaria como buen vivir

El proyecto de soberanía alimentaria de LVC

La soberanía alimentaria ofrece una alternativa para reformar nuestros sistemas alimenticios en varios niveles. Primero considero que la soberanía alimentaria parte de lo que podría plantearse como la combinación de dos conceptos importantes de Marx: el 'valor de uso' y el 'metabolismo socrionatural'. Marx definió como valor de uso el valor que un objeto adquiere cuando ha sido producido para satisfacer las necesidades fisiológicas y sociales humanas y que, por tanto, se extingue o se realiza en el consumo del mismo (Marx, 1990 [1867]). En cuanto al metabolismo socio-natural, Marx entiende ya claramente cómo la agricultura industrial perturba las relaciones de dependencia de los seres humanos con la naturaleza y, en especial, la capacidad de las comunidades rurales para producir alimentos para sí mismas y para la sociedad en su conjunto:

[La producción capitalista] perturba la interacción metabólica entre el hombre y la tierra, es decir, impide que se devuelvan a la tierra los elementos constituyentes consumidos por el hombre en forma de alimentos y ropa, e impide, por lo tanto, el funcionamiento del eterno estado

natural para la fertilidad permanente del suelo [...] Todo progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no solamente de robar al trabajador, sino de robar al suelo (Marx, 1990 [1867] in Bellamy Foster, 2000, p. 241).

En un primer nivel, la soberanía alimentaria implica que la producción de comida debe orientarse por su valor de uso, en vez de por su capacidad para producir plusvalía o lo que podría entenderse, en términos de Coraggio, como la 'reproducción ampliada de la vida' (Coraggio, 2007); y por lo que Hanna Wittman llama la 'reparación de la ruptura metabólica' que implica el modelo de la agro-industria (Wittman, 2009). En este sentido, LVC ha argumentado que la producción de alimentos debe estar primordialmente orientada a suplir las necesidades humanas, tanto físicas como culturales, y en armonía con la naturaleza: "La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos [...], accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica [...]" (La Vía Campesina, 2008).

En un segundo nivel, la soberanía alimentaria es la defensa del acervo cultural de las comunidades rurales y de los pueblos del mundo. La Vía Campesina ha denunciado que el régimen corporativo busca homogenizar los hábitos alimenticios a nivel global con la cultura de la comida rápida y altamente procesada, atentando contra la diversidad de tradiciones culinarias que hacen parte de la reproducción cultural de los pueblos. Por esta razón, LVC ha defendido la supervivencia de las diversas formas de economía campesina, indígena, pastoril, entre otras, que mantienen la diversidad cultural:

Se intenta imponer el patrón alimentario de las corporaciones trasnacionales como el único viable, apropiado y correcto en un mundo global; se trata de un verdadero imperialismo alimentario que atenta contra la diversidad de las culturas alimentarias de los pueblos, sus identidades nacionales, culturales y étnicas (Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria, 2001).

LVC reconoce entonces las redes de solidaridad y los procesos culturales que se forjan a partir de la comida. En efecto, la producción y el consumo de alimentos atraviesa la construcción de identidades y memorias colectivas (Camacho, 2011, versión preliminar). Por ejemplo, gran parte de las identidades regionales y nacionales se expresan a partir de

los distintos platos y tradiciones culinarias. La antropóloga colombiana Natalia Robledo analiza como la panela, un endulzante natural derivado de la caña, fue considerado como “el producto insignia de la cultura colombiana durante el siglo XX”, a cuyo consumo se le atribuía, dado su alto valor nutricional, la “entereza y valentía del pueblo colombiano para superar las más duras adversidades” y un rol importante en la construcción de la nación (Robledo, 2010).

En un tercer nivel, la lucha por la soberanía alimentaria y de las nuevas visiones de LVC sobre el campesinado evidencian cómo la agricultura moderna ha implicado la dominación de la *metis* o el conocimiento práctico local de los campesinos por el *episteme* del conocimiento científico que se basa en el modelo cartesiano (Desmerais, 2007). Por tanto, LVC nos alerta sobre la imposibilidad de que otras economías -y en específico otros sistemas alimentarios- puedan emerger sin el desafío a las narrativas del desarrollo occidental, o lo que Coraggio (2007) denomina la ‘desconexión cultural’ y Maldonado Torres (2004, p. 6-7), la ‘desobediencia epistémica’. Así mismo sobre la necesidad de producir no solamente otros conocimientos sino también ‘conocimientos de otras maneras’ que no tienen la pretensión del paradigma científico moderno de ser universales y neutrales, sino que son ‘conocimientos situados’, en este caso, en las realidades y cosmovisiones de los pequeños productores rurales y sus dirigentes y organizaciones de base (Escobar, 2010).

LVC plantea entonces la importancia de recuperar las prácticas y conocimientos ancestrales campesinos, indígenas y de los pueblos afro-descendientes sobre la biodiversidad y las formas de cultivo:

Un verdadero modo de producción a futuro deberá estar basado en los conocimientos tradicionales de la gente que trabaja la tierra quienes hacen uso de los recursos disponibles sin dañar el medio ambiente. Esto no significa que las nuevas tecnologías serán rechazadas o que no se deberá permitir la exportación de productos. Pero si quiere decir que las nuevas tecnologías deberán apoyar y desarrollar a futuro modos de producción sostenible campesina en vez de destruirlo [...] (La Vía Campesina, 2002).

La soberanía alimentaria en la práctica: la Comunidad de Paz de San José de Apartado en Colombia

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó, en la región del Urabá antioqueño en Colombia, es un ejemplo interesante de soberanía alimentaria, aunque no está directamente relacionado con LVC¹². Esta comunidad ha implementado progresivamente su propio sistema educativo y justicia comunitaria, así como su autosuficiencia alimentaria en medio del conflicto armado en Colombia. En un principio, la autosuficiencia alimentaria surgió de la necesidad ante los continuos bloqueos de las vías por parte de los grupos armados que impedían la venta y compra de productos en los mercados locales y amenazaban con provocar hambruna dentro de la comunidad. En este contexto de guerra, la solidaridad y reciprocidad fueron fundamentales para la sobrevivencia de la comunidad. A medida que se fueron organizando como comunidad de Paz, los habitantes de San José fueron politizando estas estrategias de supervivencia para crear una forma de organización social distinta donde se garantizara el bienestar de todos los miembros de la comunidad:

Nuestra forma de trabajar tenía sentido no sólo porque necesitábamos subsistir sino porque la forma en que trabajábamos nos permitía crecer como comunidad [...] Para nosotros el trabajo es resistencia diaria, resistencia construida por nosotros mismos. Queremos vivir una lógica diferente a la del mercado, una lógica en la que lo importante es vivir dignamente sabiendo que todos en la comunidad estamos luchando juntos para lograrlo (CPSJA, 2006).

De esta manera, se estableció una forma de economía solidaria por la cual las familias forman grupos de trabajo para cultivar colectivamente, y de una forma ecológicamente sostenible, donde la comunidad en su conjunto garantiza el acceso a la tierra, las herramientas, las semillas y, a veces, la alimentación (Tuberquia, 2011; CPSJA, 2006). En San José de Apartadó, la producción agrícola está orientada principalmente a la autosubsistencia, pero también hay diversos cultivos comerciales orgánicos, en especial de cacao y banano, que se producen dentro de acuerdos de ‘comercio

¹² Desde el 2010, cuatro veredas (Guineo, Las Claras, Alto Joaquín y Puerto Nuevo) en el municipio de Tierralta, Departamento de Córdoba, son parte de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

justo' con distintas empresas de Europa y Estados Unidos¹³. La reinversión de las ganancias obtenidas de la venta para el mercado se decide de manera colectiva en las asambleas de la comunidad (Tuberquia, 2011; CPSJA, 2006). En "historia vivida", un documento sobre la historia de la Comunidad de Paz, se puede observar la lógica alternativa de su sistema productivo en la que la solidaridad no está dada, sino que se construye colectiva y democráticamente a partir de las prácticas cotidianas de resistencia:

Indudablemente este trabajo en grupos no ha sido fácil. Este esfuerzo nos ha costado años y seguimos en un trabajo constante ya que siempre existe el riesgo de que las posiciones individualistas quieran imponerse sobre el bienestar colectivo. No ha sido fácil que todos nos sintamos y nos pensemos como parte de una comunidad [...] Ha implicado días de encontrarnos todos y reflexionar, de hacer reuniones de grupos de coordinadores, han sido años y años de nuevas iniciativas, de estar en el lugar de trabajo como lugar de reflexión, como lugar de resistencia (CPSJA, 2006).

La comunidad de Paz de San José de Apartadó es un ejemplo concreto de cómo la implementación de la soberanía alimentaria, mediante la democratización de la toma de decisiones sobre la producción de comida y la incorporación de técnicas de cultivo que se basan en los ciclos naturales, puede llevar a una transformación de las subjetividades económicas que impulsen la producción guiada por el valor de uso, nuevas relaciones sociales solidarias y el intento por restaurar el metabolismo socio-natural (Wittman, 2009, p. 819).

Soberanía alimentaria y la construcción de sistemas de poder alternativos

LVC como 'soberanía radicalmente democrática y de-centrada'

Si partimos de una visión holística de la sociedad en la que la economía no se constituye como una esfera separada de los demás procesos sociales, es necesario plantearnos nuevas

formas de organización política que puedan democratizar nuestros sistemas económicos. LVC, a partir de la soberanía alimentaria, ha planteado que la única forma de construir sistemas alimenticios más justos es a partir de la democratización del proceso por el cual se toman decisiones sobre la forma de organizar dichos sistemas, desde la producción hasta el consumo:

La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos [...] a decidir su propio sistema alimentario y productivo [...] La soberanía alimentaria da prioridad a las economías locales y a los mercados locales y nacionales, y otorga el poder a los campesinos y a la agricultura familiar, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional, y coloca la producción alimentaria, la distribución y el consumo sobre la base de la sostenibilidad medioambiental, social y económica [...] La soberanía alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdades entre los hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones (La Vía Campesina, 2008).

El concepto de soberanía alimentaria de LVC implica una multiplicidad de espacios de soberanía que cuestionan la supremacía del Estado-nación y se oponen al modelo de la gobernabilidad neoliberal transnacional, o lo que Antonio Negri ha llamado la 'soberanía imperial de-centrada' (Negri, 2008). LVC en sí misma implica diferentes niveles de la soberanía: a pesar de que se ha comprometido a defender los derechos de las comunidades rurales sobre la producción de alimentos, su circunscripción transnacional -que incluye los consumidores y los trabajadores migrantes- hace que sea imposible e indeseable restringir el significado de la soberanía a lo 'local' o la comunidad, ya que ambas se insertan en los múltiples espacios y redes de lo urbano, rural, regional y transnacional (Patel, 2009).

De esta manera, la soberanía alimentaria puede entenderse como una propuesta de 'soberanía radicalmente democrática y de-centrada', donde la soberanía debería dispersarse por todos los actores del sistema alimenticio de modo que una amplia gama de comunidades locales y pequeños productores de alimentos y consumidores puedan decidir de manera

¹³ La comunidad tiene una posición crítica frente al comercio justo dado que, si bien pueden vender sus productos a precios superiores que en otras redes mercantiles, las ganancias son muy desiguales entre la comunidad y las empresas con las que comercian. Incluso, con la reciente crisis económica, las empresas extranjeras estaban ofreciendo precios de compra inferiores a los del mercado nacional (Tuberquia, 2011).

autónoma y democrática la forma en que se producen, distribuyen y consumen alimentos. Por lo tanto, LVC está luchando por el control democrático popular sobre el régimen de alimentos que limita la concentración y la centralización del poder de decisión en instituciones no representativas de los intereses de la mayoría de la población mundial tales como las ONGs, las instituciones financieras internacionales, las empresas multinacionales y los órganos de gobierno neoliberal, como la OMC. Con respecto al Estado-nación, la posición de LVC es más compleja, como veremos más adelante.

LVC podría entenderse como un proyecto político para 'dispersar el poder' (Zibechi, 2010) -más no realmente anti-estatal- a partir de las dinámicas de organización interna que reflejan su compromiso de mantener el proceso de toma de decisiones de la forma más colectiva y horizontal posible, sin apelar a un poder centralizador o a estructuras jerárquicas. Según Raj Patel:

[...] uno de los rasgos centrales que caracteriza a la organización es la ausencia de un secretariado encargado del diseño de las políticas [...] la ausencia de una autoridad soberana que puede determinar lo que cualquier miembro, organización o país [miembro de LVC] puede hacer (Patel, 2009, p. 669, traducción mía).

Asimismo, Paul Nicholson define a LVC como "[...] un movimiento que, en términos de su organización ha seguido siendo autónomo, independiente, y horizontal. Es un movimiento desde abajo" (Nicholson, 2009, p. 677, traducción mía).

Según Desmerais, los mecanismos de consulta y rendición de cuentas en todos los niveles organizativos de LVC son claves para asegurar que el proceso de toma de decisiones entre las distintas organizaciones y regiones sea democrático (Desmerais, 2007)¹⁴. Este proceso democrático se sustenta en las Conferencias Internacionales y las Asambleas de Mujeres que se reúnen cada tres o cuatro años para discutir los objetivos, las estrategias y las campañas de LVC a nivel general. Las Conferencias Internacionales son precedidas por encuentros regionales y locales donde se busca garantizar que los representantes de las distintas organizaciones están enterados de las problemáticas

y propuestas de sus constituyentes y han sido legitimados por los mismos (Desmerais, 2007).

La cuestión del Estado

La Vía Campesina apoya a las organizaciones de base comunitaria y busca inspiración en luchas pasadas que subordinan la lógica del mercado al bienestar social reflejado en prácticas de ayuda mutua, reciprocidad y solidaridad. Las iniciativas auto-gestionadas de los campamentos del MST son un buen ejemplo de cómo grupos de campesinos han fomentado las invasiones de tierra y promovido los mercados campesinos, la agricultura comunitaria, los bancos de comida y el intercambio de semillas, entre otros (Wittman, 2009, p. 815).

Con todo, la LVC incluye la soberanía nacional como parte de la soberanía alimentaria y, por tanto, reconoce la legitimidad y poder del Estado, siempre y cuando sus políticas reflejen procesos democráticos. En la primera declaración de LVC en Mons, Bélgica, en 1993, se afirma el "derecho de cada país a definir su propia política agrícola de acuerdo al interés nacional y en *concertación* con las organizaciones campesinas e indígenas, garantizando su real participación" (LVC, 1993, en Desmerais, 2007, p. 77, traducción mía).

Para LVC, la soberanía alimentaria incluye la capacidad de las naciones, especialmente en el sur global, para garantizar la producción nacional de alimentos y diseñar e implementar políticas de desarrollo agrario que no estén subordinadas al interés de las corporaciones multinacionales, instituciones financieras internacionales y organismos de gobernanza global (OMC, Banco Mundial, FMI, etc.). En su concepto, la reducción del papel del Estado en la agricultura y la importación de comida barata han atentado contra la calidad de vida de los campesinos, dejándolos a merced de los mecanismos del mercado internacional donde no pueden competir con las multinacionales. La eliminación progresiva de las políticas de redistribución de recursos estatales ya limitados -especialmente los subsidios y el acceso a créditos blandos-, junto con las importaciones masivas de alimentos baratos, como parte de acuerdos de libre comercio, y los programas de ayuda alimentaria, se han traducido en ma-

¹⁴ LVC está dividida en ocho regiones: el sureste y oriente asiático, el sur de Asia, Norteamérica, América central, Suramérica, el Caribe, Europa y África (Desmerais, 2007, p. 28).

yores costos de producción y reducción de la demanda local y nacional para los pequeños productores agrícolas que, a su vez, los ha llevado a la quiebra y la pérdida de sus tierras (Borras, 2009):

La concepción promovida por el neoliberalismo sobre las ventajas comparativas produce graves perjuicios para los sistemas alimentarios. Dentro de esta lógica, la importación de alimentos básicos tiende a dismantelar la producción doméstica para comprarlos "más baratos" a los países ricos, induciendo a la reorientación de sus recursos productivos y de mayor valor agregado" para los mercados del Primer Mundo. Es una mentira que los países no deban preocuparse por establecer y conducir políticas de Estado que garanticen la seguridad alimentaria de sus ciudadanos. Los neoliberales argumentan que el supermercado global de los países exportadores les resuelve cualquier pedido sin problema alguno (Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria, 2001).

Evidentemente la posibilidad de que la soberanía alimentaria sea impulsada o apoyada desde el Estado depende en gran medida de si existen gobiernos críticos del neoliberalismo y de la agricultura corporativa. En países como Venezuela y Cuba, el Estado ha jugado un rol importante en la promoción de la soberanía alimentaria. Si bien el gobierno venezolano tiene relaciones con multinacionales y existen problemas de escasez de comida, también ha sido promotor de la soberanía alimentaria mediante el apoyo directo e indirecto a las cooperativas agrícolas con programas de distribución de tierra, créditos blandos, educación y salud, investigación en agroecología y regulación de precios que facilitan a los pequeños productores el vivir de su trabajo (Menser, 2012 [en prensa]).

Por el contrario, en países como Colombia, los gobiernos desde la década de los noventa han sido profundamente neoliberales y, por tanto, enemigos de la soberanía alimentaria. Sin embargo ha habido iniciativas localizadas

importantes, como los mercados campesinos y el Plan Maestro de Abastecimiento de Alimentos y Seguridad Alimentaria de Bogotá que han sido promovidos por las administraciones de izquierda de Luis Eduardo Garzón y Samuel Moreno¹⁵.

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó es una experiencia de soberanía alimentaria campesina que cuestiona radicalmente la legitimidad del Estado, dada su participación directa e indirecta en la violación de derechos humanos en el contexto del conflicto armado¹⁶. Por tanto, esta comunidad afirma el derecho a la autodeterminación y ha implementado progresivamente su propio sistema educativo y justicia comunitaria, así como su autosuficiencia alimentaria (Tuberquia, 2011; CPSJA, 2006).

El proceso de la Comunidad de Paz muestra la importancia de democratizar los procesos productivos, y la sociedad en general, para poder sostener formas socio-económicas alternativas como la economía comunitaria. Las formas de democracia de la comunidad se entienden como:

[...] búsquedas participativas [donde] el liderazgo es un compromiso que no puede traer ni privilegios, ni gamonalismos. Los grupos de trabajo han sido la realidad de la comunidad en cuanto a participación; las decisiones estructurales y de principios de la comunidad las toman los grupos, quienes reflexionan conjuntamente y luego entre todos se debate para decidir (CPSJA, 2006).

La comunidad de Paz podría pensarse como una forma de poder disperso que construye formas de democracia directa, a través de asambleas comunitarias, que impiden la centralización y burocratización del proceso de toma de decisiones y ejercen control sobre los líderes, en semejanza con la 'democracia del *ayllu*' en las comunidades aymaras de Bolivia¹⁷. Si bien la Comunidad de Paz es enfática en afirmar su soberanía frente al Estado actual colombiano que "pretende cada vez más ahogar la organización de las comuni-

¹⁵ Para mayor información, ver: <http://www.alimentabogota.gov.co/>.

¹⁶ Frente a las continuas violaciones de derechos humanos perpetradas por los distintos grupos armados, esta comunidad se declaró neutral frente a todos los actores armados y exigió que los mismos cumplieran con las estipulaciones del derecho internacional sobre la protección de la población civil en escenarios de conflicto como el colombiano (Tuberquia, 2011).

¹⁷ La estructura organizativa de la comunidad parte de comités de trabajo sobre diferentes áreas de interés como educación, salud, formación política y derechos humanos, entre otros. Los miembros de estos comités presentan hasta 10 candidatos para conformar el consejo interno de la comunidad que se compone de 8 personas y que debe buscar la paridad de género. Después de múltiples elecciones directas de toda la comunidad se reduce la lista de candidatos a los 8 requeridos que deben ser ratificados por toda la comunidad reunida en asamblea y obtener una aprobación del 98% (CPSJA, 2006).

dades y sus alternativas de resistencia”, también plantea dentro de su horizonte político la “búsqueda de la justicia y de un Estado legítimo” (CPSJA, 2006).

Construir ‘unidad en la diferencia’: la microfísica del poder

La Vía Campesina está comprometida con la agricultura sostenible a pequeña escala y la soberanía alimentaria, basadas en principios de solidaridad y alianzas en la diferencia entre una variedad de organizaciones. En Vía Campesina convergen los movimientos de mujeres, feministas, indígenas y ecologistas, asociaciones de consumidores, iniciativas de agricultura urbana, y representantes de comunidades de pescadores y pastores, entre otros. Los documentos presentados en las conferencias internacionales de Vía Campesina son notables por la diversidad de sus demandas que incluyen la condenación del patriarcado, el racismo y el neocolonialismo; el derecho a la autodeterminación y el territorio para los pueblos indígenas; y condiciones de trabajo dignas para los trabajadores inmigrantes en los Estados Unidos y Europa (La Vía Campesina, 2007, 2008).

Esta heterogeneidad de movimientos sociales que convergen en LVC representa un compromiso de reconocer y luchar contra las diversas formas de opresión que no se pueden reducir a la explotación económica o de clase, sino que incluyen el género, la identidad sexual, el racismo, etc. LVC abiertamente discute sobre asuntos de género, raza, clase, etnicidad y relaciones norte-sur promoviendo un respeto mutuo por la diferencia (Desmerais, 2007).

La redefinición de los campesinos no solamente en el sentido de clase como trabajadores agrícolas, sino como un modo de vida, es uno de los resultados más interesantes del compromiso de la Vía Campesina con una política de la unidad en la diferencia. Según Paul Nicholson, el campesino tiene que ser entendido no como una identidad fija, sino como contingente, como un proceso social, en función del contexto cultural y geográfico.

[...] La palabra “campesino” tiene un significado claro en el contexto de América Latina y la palabra “campesino” tiene una realidad en el contexto

de la India, por ejemplo, que no tiene en Inglaterra, en los Estados Unidos o Canadá. Llamamos a nuestro movimiento La Vía Campesina, entendiéndolo que se trata de un proceso de la cultura campesina, una “forma” campesina (Nicholson, 2009, p. 678, traducción mía).

Sin embargo, esta política de la ‘unidad en la diferencia’ ha tenido resultados ambivalentes dado que las relaciones de desigualdad en nuestras sociedades no solamente se expresan al nivel estructural, sino que permean nuestras subjetividades y están encarnadas en nuestros cuerpos, en especial el de las mujeres que, como ha mostrado el feminismo, es un territorio de control político. Por lo tanto, este ha sido un proceso difícil y desigual en LVC. Las desigualdades regionales han sido marcadas dado que las organizaciones afiliadas a LVC en Latinoamérica y Europa han dominado la formulación de sus políticas y la geopolítica de sus acciones; aunque esta situación está cambiando lentamente con la mayor participación de Asia y la reciente creación de la regional en África. Igualmente, las cuestiones de raza/racismo y la identidad sexual han sido poco abordadas (Desmerais, 2007). La preocupación por la igualdad de género -y, en menor medida, la inclusión de las cosmovisiones indígenas y las políticas de etnicidad- ha logrado mayor prominencia y visibilidad en LVC.¹⁸

La cuestión de género ha permeado el discurso y la práctica política de LVC a partir de un proceso liderado por las organizaciones feministas y de mujeres. En específico, las mujeres presionaron porque la soberanía alimentaria incluyera la producción orgánica, libre de pesticidas y otros químicos, como resultado de su papel en la producción y preparación de comida y en el cuidado de los niños, es decir, como responsables del bienestar de la familia (Desmerais, 2007).

Igualmente, la Comisión de Mujeres lanzó en el 2010 la “Campaña Mundial por el Fin de la Violencia hacia las Mujeres del Campo”, donde se promovió la discusión de las formas específicas en que las mujeres del campo son objeto de violencia y dominación en todos los ámbitos:

Las mujeres del campo vivimos asechadas por las múltiples expresiones de violencia capitalista y patriarcal que se replican en el cotidiano

¹⁸ La influencia de las organizaciones indígenas en LVC se encuentra en la defensa y recuperación no sólo de la tierra, sino del territorio, de los conocimientos tradicionales y de la autodeterminación (La Vía Campesina, 2007).

de nuestras vidas, en la casa, en la sociedad, en las relaciones personales y políticas, en la negación de la validez de nuestros conocimientos, trabajo y contribución económica (La Vía Campesina, 2010).

La perspectiva de género en LVC ha sido también significativa para desafiar la construcción patriarcal de la economía y la producción agrícola que marginaliza las contribuciones de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo y, por tanto, a la viabilidad de nuestros sistemas económicos; así como define el espacio de lo doméstico, asociado a las mismas, como no productivo:

El patriarcal modelo capitalista homologante y estandarizador anula toda posibilidad de reconocimiento al trabajo de las mujeres campesinas que se ocupan de la recreación de la biodiversidad alimentaria, de la manutención de los sistemas de conocimientos para la salud, de su contribución en el cuidado de los ecosistemas, en la transmisión de los saberes agrícolas (La Vía Campesina, 2010).

En este sentido, LVC contribuye a redefinir a la mujer cómo sujeto económico, lo cual es un paso importante no solamente para corregir los sesgos patriarcales de la economía política, sino como un aporte teórico-político a la construcción de otras economías. La actividad doméstica de las mujeres muestra la importancia de la solidaridad dado que se rige por la orientación hacia el cuidado; su lógica productiva es la reproducción de la familia basada en el bienestar físico (alimentación, higiene) y emocional (el afecto, la protección, la solidaridad).

En cuanto a la 'unidad' en esta política de la 'unidad en la diferencia', ésta se construye a partir de la oposición al sistema capitalista y procesos estructurales de dominación como el neocolonialismo, el neoliberalismo, el racismo y el patriarcado, que amenazan la subsistencia de campesinos en todo el mundo. Este carácter contra-hegemónico es precisamente lo que diferencia LVC de otras organizaciones agrarias reformistas, y a la soberanía alimentaria de la 'seguridad alimentaria', propuesta por la FAO, que sólo se refiere al derecho de todas las personas a tener alimentos suficientes y nutritivos, pero sin preocuparse por la forma en que estos alimentos son producidos y distribuidos (Borras, 2009; Desmerais, 2007). Por lo tanto, en el centro de la unidad en la diferencia existe todavía un fuerte énfasis en la economía política, y el reconocimiento de que, a pesar de

la fragmentación y la heterogeneidad inherente de la vida social, existen procesos estructurales que afectan negativamente a la población rural de manera similar:

Esta base común es que entendemos que la crisis de la agricultura familiar campesina es la misma en todo el mundo. Las causas son las mismas, ya sea en Wisconsin o São Paulo. La realidad es la misma, y las mismas políticas neoliberales, o más bien capitalistas, han causado esta crisis (Nicholson, 2009, p. 678, traducción mía).

Esta unidad en la diferencia sugiere interrogantes sobre cómo transformar los sistemas socio-económicos teniendo en cuenta todos los aspectos del poder y cómo están relacionados: tanto los procesos estructurales de dominación como las actualizaciones de esta dominación en la vida cotidiana, en las subjetividades individuales y en las relaciones interpersonales; en la macro y microfísica del poder (Foucault, 2003).

Conclusiones

Las múltiples crisis que vivimos, como la alimentaria, energética y ambiental, apuntan a una crisis civilizatoria de la modernidad capitalista occidental (Escobar, 2010).

Movimientos como LVC y la Comunidad de Paz de San José de Apartadó representan la posibilidad de crear otras economías basadas en el buen vivir, a partir de la politización de seis elementos que están presentes, en mayor o menor medida, en las comunidades rurales:

Primero, la producción de comida por su valor de uso, es decir, para satisfacer las necesidades físicas y sociales de los seres humanos y no por su capacidad para producir plusvalía.

Segundo, la solidaridad social que se expresa en las relaciones interpersonales, las prácticas económicas cotidianas basadas en la reciprocidad, el trabajo y la propiedad colectiva, y la preocupación por el bienestar del otro.

Tercero, la concepción no utilitaria de la naturaleza, que reconoce la interrelación y dependencia entre ésta y los seres humanos, al tiempo que busca la justicia social o lo que Alberto Acosta denomina el 'socio-biocentrismo'.

Cuarto, la reivindicación de otras formas de producción de conocimiento que emergen de los grupos subalternos, en este caso, el conocimiento situado en las formas de vida y producción de las comunidades campesinas, indígenas y afro-descendientes.

Quinto, las tradiciones de democracia directa o de base y las prácticas de resistencia de los grupos subalternos, que permiten la producción de manera colectiva y auto-gestionada para garantizar el bienestar común.

Sexto, la política de la 'unidad en la diferencia', en la cual se cuestione el reduccionismo de clase, se incluyan las distintas reivindicaciones de movimientos como el feminista y el indígena, y se aborden las relaciones de dominación que se reproducen al interior de los movimientos sociales, en la vida cotidiana y en las relaciones interpersonales, o lo que Foucault llamó la 'microfísica' del poder (Foucault, 2003).

A manera de reflexión final, quisiera identificar algunos desafíos importantes que plantea el proyecto de la soberanía alimentaria para la construcción de economías solidarias y cuyo estudio valdría la pena profundizar en trabajos posteriores:

- Reconocer las potencialidades contrahegemónicas de la soberanía alimentaria sin caer en la idealización de las comunidades rurales y los movimientos sociales como LVC.
- Reformar el Estado nacional para que sea realmente un promotor de la diferencia económica, la soberanía alimentaria y los procesos democráticos de las comunidades, sin caer en la lógica del multiculturalismo neoliberal ni profundizar las relaciones de dominación entre las grandes potencias y el sur global.
- Lograr la transformación de los sistemas alimentarios desde las subjetividades y la cotidianidad, así como desde los procesos estructurales.
- Conectar las distintas iniciativas locales de soberanía alimentaria sin eliminar las particularidades de sus luchas y demandas, para lograr procesos más amplios a nivel regional y global que estén en la capacidad de proveer la alimentación de ciudades e incluso de naciones enteras.

Referencias

- ACOSTA, A. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS. (Policy Paper, 9).
- ANDREOTTI, V. [s.f.]. Engaging the (Geo)political Economy of Knowledge Construction: Towards Decoloniality and Diversity in Global Citizenship Education. Consortium for Peace Studies, Calgary University. Disponible en: [http://www.ucalgary.ca/peacestudies/files/peacestudies/Engaging%20the%20\(gео\)political%20economy%20of%20knowledge%20construction.pdf](http://www.ucalgary.ca/peacestudies/files/peacestudies/Engaging%20the%20(gео)political%20economy%20of%20knowledge%20construction.pdf). Acceso en: 16/03/2011.
- DESMERAI, A.A. 2007. *La Vía Campesina: Globalization and the Power of Peasants*. London, Pluto Press, 238 p.
- BELLAMY FOSTER, J. 2000. *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. Madrid, El Viejo Topo, 448 p.
- BORRAS, S. 2009. Agrarian Change and Peasant Studies: Changes, continuities and Challenges: An Introduction. *Journal of Peasant Studies*, 36(1):5-31. <http://dx.doi.org/10.1080/03066150902820297>
- CAMACHO, J. 2011. *Embodied Tastes: Food and Agrobiodiversity in the Colombian Andes*. Athens, GA. Tesis de doctorado. Universidad de Georgia.
- CASAS-CORTES, M.I.; OSTERWEIL, M.; POWELL, D. 2008. Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements. *Anthropological Quarterly*, 81(1):17-58. <http://dx.doi.org/10.1353/anq.2008.0006>
- COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSE DE APARTADO (CPSJA). 2006. Historia vivida. Disponible en: <http://cdpsanjose.org/?q=node/10>. Acceso en: 05/04/2011.
- CORAGGIO, J.L. 2007. Introducción. In: J.L. CORAGGIO (org). *La economía social desde la periferia: contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires, Altamira, p. 17-58.
- ESCOBAR, A. 2010. Latin America at a Crossroads. *Cultural Studies*, 24(1):1-65. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380903424208>
- FORO MUNDIAL SOBRE SOBERANÍA ALIMENTARIA. 2001. Por el derecho de los pueblos a producir, a alimentarse y a ejercer su soberanía alimentaria. Declaración final del La Habana, Cuba, Sep. 7.
- FOUCAULT, M. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York, Picador, 310 p.
- GUDYNAS, E. 2011, en impresión. Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir. En: I. FARAH; L. VASAPOLLO (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, CIDES-UMSA y Plural, p. 231-246.
- GUTIÉRREZ ESCOBAR, L.M. 2010. Desafiando la gobernalidad neoliberal: el levantamiento de octubre en El Alto, Bolivia. In: J.L. HERNÁNDEZ; M. ARMIDA; A. BARTOLINI (comp.), *Bolivia, conflicto y cambio social (1985-2009)*. Buenos Aires, Newen Mapu.
- LA VIA CAMPESINA. 2002. Propuestas de la Vía Campesina para una agricultura campesina sostenible. Disponible en: http://viacampesina.org/sp/index.php?option=com_content&view=article&id=356:propuestas-para-una-agricultura-campesina-sostenible&catid=17:agricultura-campesina-sostenible&Itemid=42. Acceso en: 28/03/2011.
- LA VIA CAMPESINA. 2007. Declaración de Nyéléni. Nyéléni, Malí. Febrero 27. Disponible en: <http://www.nyeleni.org/IMG/pdf/DeclNyeleni-es.pdf> Acceso en: 24/03/2011.

- LA VIA CAMPESINA. 2008. La agricultura campesina y la soberanía alimentaria son las soluciones a la crisis global. Carta abierta desde Maputo, Mozambique: V Conferencia internacional de La Via Campesina. Disponible en: http://www.ecoportat.net/Temas_Especiales/Desarrollo_Sustentable/carta_de_maputo_agricultura_campesina_y_soberania_alimentaria_frente_a_la_crisis_global. Acceso en: 22/03/2011.
- LA VIA CAMPESINA. 2010. Por el fin de la violencia hacia las mujeres de campo. Tegucigalpa, Honduras. Marzo 8. Disponible en: <http://www.cloc-viacampesina.net/es/reforma-agraria/505-saludo-a-todas-las-mujeres-en-lucha-hoy-8-de-marzo-desde-la-coordinacion-internacional-de-la-campana-permanente> Acceso en: 13/03/2012.
- McMICHAEL, P. 2009. A Food Regime Genealogy. *Journal of Peasant Studies*, 36(1):139-169. <http://dx.doi.org/10.1080/03066150902820354>
- MALDONADO-TORRES, N. 2004. The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality. *City*, 8(1):29-56. <http://dx.doi.org/10.1080/1360481042000199787>
- MARANON, B.; LOPEZ, D. 2010. Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina: hacia una agenda de investigación desde la colonialidad. *Alternativ@s*, RMALC, V(66). Disponible en: <http://www.tau.org.ar/html/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/ALTS66.pdf>. Acceso en: 25/03/2011.
- MARX, K. 1990 [1867]. *Capital, Volume 1*. London, Penguin Books, 1141 p.
- MENSER, M. 2012. Transnational Self-Determination, Food Sovereignty and the State. In: J. AYRES; M. BOSIA; M.J. MASSICOTTE, (coords.), *Globalization and Food Sovereignty: Global and Local Change in the New Politics of Food*. Toronto, University of Toronto Press. [en prensa].
- MIGNOLO, W. 2002. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1):57-94. <http://dx.doi.org/10.1215/00382876-101-1-57>
- MUYOLEMA, A. 2011. Reunión con el Grupo de Trabajo sobre Movimientos Sociales. UNC Chapel Hill. Abril 7.
- NEGRI, A. 2008. *Empire and Beyond*. Cambridge, Polity Press, 239 p.
- NICHOLSON, P. 2009. Interview with Hannah Wittman. *Journal of Peasant Studies*, 36(3):676-682
- PATEL, R. 2009. What does food sovereignty look like? *Journal of Peasant Studies*, 36(3):663-673. <http://dx.doi.org/10.1080/03066150903143079>
- QUIJANO, A. 2007. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21(2):168-178. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601164353>
- ROBLEDO, N. 2010. Higiene y panela: cambios en el discurso y las políticas del Estado colombiano, en el marco de las transformaciones neoliberales. *Revista Maguaré*, 24:197-231.
- TUBERQUIA, J.E. 2011. Struggling For Peace Amidst War: A courageous experiment in non-violent resistance. Conferencia presentada en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Abril 4.
- WITTMAN, H. 2009. Reworking the Metabolic Rift: La Vía Campesina, Agrarian Citizenship and Food Sovereignty. *The Journal of Peasant Studies*, 36(4):805-826. <http://dx.doi.org/10.1080/03066150903353991>
- ZIBECCHI, R. 2010. *Dispersing Power: Social Movements as Anti-State Forces*. Oakland and Edinburgh, AK Press, 163 p.

Envío: 30/08/2011
Acepto: 23/10/2011