Apertura ontológica y lucha anticolonial en la soberanía alimentaria: un diálogo con las perspectivas indígenas de Abya Yala

*Ontological Openings and Anticolonial Struggle in Food Sovereignty: A Dialogue
with Indigenous Perspectives from Abya Yala*

Giovanna Micarelli

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/eces/5645>

DOI: 10.4000/eces.5645

ISSN: 1647-0737

Editor

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Referencia electrónica

Giovanna Micarelli, «Apertura ontológica y lucha anticolonial en la soberanía alimentaria: un diálogo con las perspectivas indígenas de Abya Yala», *e-cadernos CES* [En línea], 34 | 2020, Publicado el 09 julio 2021, consultado el 22 octubre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/eces/5645> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.5645>

GIOVANNA MICARELLI

APERTURA ONTOLÓGICA Y LUCHA ANTICOLONIAL EN LA SOBERANÍA ALIMENTARIA: UN DIÁLOGO CON LAS PERSPECTIVAS INDÍGENAS DE ABYA YALA

Resumen: Las discusiones en torno a la soberanía alimentaria en contextos indígenas muestran ciertas fricciones en cómo se entiende y se practica la soberanía alimentaria, comenzando por el significado de “soberanía” y “alimentos”. Estas fricciones nos invitan a poner bajo escrutinio los conceptos que damos por sentado. A través de una revisión de algunas transformaciones recientes del concepto de soberanía alimentaria y de un diálogo con las cosmovisiones de varias sociedades indígenas americanas, este artículo tiene el propósito de responder a los desafíos de ontologías alternativas para ampliar las posibilidades de una transformación social anticolonial. En particular, busca incorporar en la discusión sobre los derechos aquellas formas de relacionamiento con el mundo que no encajan en la separación ontológica entre humanos y naturaleza y sujeto y objeto instituida por la modernidad occidental dominante, separación que ha estructurado, de un lado, la comprensión de los “recursos naturales” como objetos, y del otro, la noción de los derechos como algo inherente a la persona.

Palabras clave: derecho a la alimentación, lucha anticolonial, ontologías relacionales indígenas, soberanía alimentaria, sociedades indígenas de Amazonía.

ONTOLOGICAL OPENINGS AND ANTICOLONIAL STRUGGLE IN FOOD SOVEREIGNTY: A DIALOGUE WITH INDIGENOUS PERSPECTIVES FROM ABYA YALA

Abstract: Discussions around food sovereignty in indigenous contexts show some frictions in how food sovereignty is understood and practiced, beginning with the meaning of both “sovereignty” and “food”. These frictions invite us to scrutinize concepts we take for granted. Through a review of recent transformations of the concept of food sovereignty and a dialogue with the worldviews of several indigenous societies of the Americas, this article aims to respond to the challenges raised by alternatives ontologies to expand the possibilities of an anticolonial social transformation. In particular, it seeks to incorporate into the discussion on rights those forms of relating to the world that do not fit into the ontological separation between humans and nature and subject and object established by the dominant Western modernity. This separation has structured, on the one hand, the understanding of “natural resources” as objects, and on the other, the notion of rights as something inherent to the person.

Keywords: Amazonian indigenous societies, anti-colonial struggle, food sovereignty, relational indigenous ontologies, the right to food.

INTRODUCCIÓN

Las luchas de los movimientos sociales por regímenes alimentarios más democráticos han puesto en evidencia el potencial radical de la soberanía alimentaria como una lucha anticolonial, y una lucha no solo en contra del régimen alimentario capitalista, sino a favor de espacios para imaginar las relaciones sociales de manera diferente (Grey y Patel, 2014). Si bien basado en un conjunto de principios comunes, el concepto de soberanía alimentaria es esencialmente un concepto plural, pues refleja la multiplicidad de las relaciones y significados que diferentes comunidades del alimento asocian a sus sistemas alimentarios. Las discusiones en torno a la soberanía alimentaria en contextos indígenas, por ejemplo, muestran ciertas fricciones en cómo se entiende y se practica la soberanía alimentaria, comenzando por el significado que la soberanía y el alimento adquieren entre los pueblos indígenas (Alfred, 2004; Daigle, 2019; Grey y Patel, 2014). Estas fricciones nos invitan a responder a los desafíos de otras formas de comprender el mundo. Soberanía y alimento parecen ser aquí un equívoco: “una falta de comprensión de que las comprensiones [...] no están relacionadas con formas imaginarias de ‘ver el mundo’, sino con los mundos reales que se están viendo”¹ (Viveiros de Castro, 2004: 11). El equívoco (cuyo opuesto no es la verdad, sino la univocidad) es una ocasión para reconocer las diferencias y malentendidos que surgen de la traducción intercultural y de allí ampliar la comprensión y las posibilidades de transformación social.

La presente discusión intenta potenciar las luchas anticoloniales por los derechos alimentarios y los derechos en general a través de un diálogo con la alteridad radical que se expresa en las cosmovisiones de varias sociedades indígenas del continente americano (Abya Yala). En particular, busca incorporar en la discusión sobre los derechos aquellas formas de relacionamiento con el mundo que no encajan en la separación ontológica entre humanos y naturaleza y/o sujeto y objeto instituida por la modernidad occidental dominante. Esta separación ha estructurado, de un lado, la comprensión de los “recursos naturales” como objetos, y del otro, la noción de los derechos como algo inherente a la persona. El diálogo intercultural pretende aquí brindar una oportunidad para cuestionar la universalidad de los supuestos que damos por sentado y, al mismo tiempo, dejar emerger puntos de convergencia ocultos bajo el poder hegemónico colonial occidental. De acuerdo con ello, la discusión que sigue procede por dos líneas enlazadas: de un lado mostrar un horizonte alternativo desde el cual problematizar la comprensión de “soberanía”, “alimento”, “dignidad” y “derechos humanos”; del otro, multiplicar las fisuras en el tejido de dominación abriendo un

¹ Todas las traducciones son mi responsabilidad.

espacio para el reconocimiento mutuo entre diferentes comunidades alimentarias que luchan contra el régimen alimentario capitalista.

Voy a comenzar por trazar una genealogía necesariamente parcial del concepto de soberanía alimentaria, para luego enfocarme en las posibilidades sugeridas por las ontologías indígenas para amplificar este concepto. Esta reflexión es un intento de poner a dialogar las perspectivas de diferentes realidades indígenas de Abya Yala con los resultados de una investigación colectiva sobre soberanía alimentaria y bienes comunes que en un equipo de investigadores indígenas y académicos realizamos en el municipio de Leticia, Amazonia Colombiana, entre 2017 y 2018.²

RESISTENCIAS Y RE-EXISTENCIAS EN LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

Desde sus inicios, el paradigma de la soberanía alimentaria tuvo que lidiar con el legado occidental moderno del concepto de soberanía, originalmente la autoridad que emana de un soberano para ejercer el poder sobre sus súbditos en un espacio geográfico delimitado. El concepto de soberanía alimentaria surge oficialmente en la década de 1990 como propuesta para rediseñar radical y democráticamente los sistemas alimentarios frente a la irrupción del régimen alimentario neoliberal y las limitaciones del modelo de seguridad alimentaria adoptado por la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura). En un sentido amplio, el marco de la soberanía alimentaria afirma que para lograr la plena realización del derecho a alimentación no es suficiente enfocarse en la disponibilidad y el acceso a los alimentos, sin tocar la cuestión de cómo los alimentos se producen y de quién los produce. Ya en la definición inicial por La Vía Campesina (LVC, 1996), la soberanía alimentaria abarcaba diferentes dimensiones: desde la autoridad del Estado para definir sus políticas alimentarias en contra de países terceros, hasta el derecho de las personas a la autodeterminación con respecto a sus sistemas alimentarios (Edelman *et al.*, 2014; Fairbairn, 2010; Patel, 2009; Trauger, 2017). A lo largo de los años, en una coyuntura marcada por la globalización y el consiguiente debilitamiento de la soberanía nacional, el diálogo intercultural ha ido gradualmente ampliando el significado y el alcance de la soberanía alimentaria hacia una producción y consumo biodiversos, locales, independientes, participativos, compartidos y culturalmente apropiados (Agarwal, 2014; LVC, 2003; Martínez y Rosset, 2020; Micarelli y Buainain

² La investigación hacía parte de un proyecto más amplio titulado Food Sovereignty and Communities' Valuation of Common Goods, que se llevó a cabo desde mayo de 2017 hasta marzo de 2018 en cuatro regiones de Colombia (Nariño, Guajira, Chocó y Amazonas), con la coordinación de Luis Alberto Suárez Guava, Claudia Cáceres, Paula Bak y la autora (Investigadora Principal) en equipo con investigadoras e investigadores locales. Se agradece el apoyo financiero de la Pontificia Universidad Javeriana (PPTA 7291).

Jacob, 2020; Wittman, 2011). Frente a la creciente privatización de los recursos alimentarios, recientemente los movimientos sociales han ubicado la defensa de los bienes comunes en el corazón de la soberanía alimentaria (LVC, 2016). Estas transformaciones, que son estratégicas para ampliar las bases del consenso, revelan también formas alternativas de concebir y valorar la relación entre alimentos, comunidades y territorios.

Vale la pena destacar dos elementos sustanciales en este respecto. Primero, los movimientos sociales han ubicado las redes de subsistencia y los sistemas de conocimiento locales en el centro de la soberanía alimentaria. Como sintetizado por la investigadora y activista mexicana Silvia Ribeiro en el Foro Nyéléni para la Soberanía Alimentaria: “quienes realmente tienen el conocimiento que se necesita para la soberanía alimentaria son los campesinos, los pescadores artesanales, los pastores, la gente que conoce cómo trabajar y vivir en los bosques” (Nyéléni, 2007). Los y las agricultoras ya no son vistos simplemente como quienes producen alimentos, sino como quienes poseen los conocimientos para gestionar los sistemas agroecológicos a través de prácticas que son mediadas por la cultura, además de ser atravesadas por el poder. Por ende, lo que está en juego no es simplemente la defensa de recursos naturales, sino de sistemas culturales enteros. El segundo elemento fue ampliar el énfasis desde la tierra al territorio. En efecto, las numerosas declaraciones de La Vía Campesina reivindican la soberanía alimentaria como el derecho de los pequeños agricultores a producir alimentos en su propio territorio. La Vía Campesina insiste en que la soberanía alimentaria implica el “cuidado y uso sostenible de la tierra, el agua y las semillas para preservar la biodiversidad”; se basa en “el derecho de los agricultores a utilizar y proteger libremente los recursos genéticos que han desarrollado”, a “defender sus territorios de las acciones de las corporaciones transnacionales”, a “utilizar y administrar [sus] tierras, territorios, aguas, semillas, ganadería y biodiversidad” (*ibidem*), “a controlar sus propias semillas, tierras, agua y producción de alimentos [...] a través de una producción local, autónoma (participativa, comunitaria y compartida) y culturalmente apropiada, en armonía y complementación con la Madre Tierra” (CIP-ALC, 2012: 5). Ubicar los bienes comunes en el centro de los derechos alimentarios revela la vía transformadora emprendida por los movimientos. Aquí el territorio no es simplemente un espacio geográfico delimitado, sino una construcción sociohistórica que incorpora conocimiento, cosmovisiones y diferentes formas de gestión colectiva desarrolladas a lo largo del tiempo por las comunidades que lo habitan (Martínez y Rosset, 2020). Contra la naturalización del territorio como equivalente al territorio del estado-nación, los enfoques territoriales de la soberanía alimentaria reconocen que dentro y a menudo a través de las fronteras estatales

coexisten diferentes territorialidades, por esta razón el ejercicio del poder político sobre el territorio no puede ser un derecho exclusivo del estado-nación. De esta manera, los defensores de la soberanía alimentaria establecen el marco para una noción de los derechos basada en el lugar (Patel, 2009; Porto-Gonçalves, 2009; Wittman, 2011). En Colombia, por ejemplo, los movimientos campesinos han estado defendiendo sus formas propias de territorialidad como parte de una estrategia política que apunta a una mayor autonomía y articulación regional. Si para las minorías étnicas indígenas y afrodescendientes el derecho a la autonomía es reconocido por el marco legal (en particular el Convenio 169 de la OIT ratificado por la mayoría de los países latinoamericanos), los movimientos campesinos deben crear nuevos arreglos políticos que desafíen la idea de soberanía que emana del Estado. Ejemplos de esto en Colombia son las Zonas de Reserva Campesina (ZRC) y los Territorios Campesinos Agroalimentarios (TECAM). Ante todo, herramientas para la defensa de los territorios campesinos contra el extractivismo y la expansión del latifundio a falta de una reforma agraria, estas experiencias organizativas promueven la defensa de las territorialidades campesina como constructos históricos de organización social, cultural, económica y política que vinculan un sentido de la identidad a prácticas agroecológicas sostenibles y recíprocas. Para los movimientos campesinos, esta es una forma de garantizar la protección de los sistemas alimentarios, la diversidad de semillas, las cuencas hidrográficas y cierto grado de autonomía.

Estas propuestas logran alterar el significado hegemónico del concepto de soberanía, pero solo parcialmente, pues esta sigue tomando como referente un modelo de autoridad pautado por el marco político y legal que emana del Estado. Como lo señala el investigador mohawk Taiaiake Alfred (2006), la descolonización real del concepto de soberanía significa desconectar sus raíces occidentales y cuestionar los supuestos de una idea del poder modelada en términos del Estado. Esto implica tratar de teorizar la soberanía más allá de la noción coercitiva clásica de estado-nación, en términos de la pluralidad de las comprensiones y compromisos con el mundo. En el apartado que sigue, la discusión de las relaciones alimentarias en las sociedades indígenas amazónicas es un intento de poner las bases para repensar la soberanía alimentaria y el derecho a la alimentación precisamente a través de una mirada hacia otras formas de entender el mundo.

LAS RELACIONES ALIMENTARIAS EN LAS SOCIEDADES INDÍGENAS AMAZÓNICAS

Desde mayo de 2017 hasta marzo de 2018, en un equipo de investigadores indígenas y académicos llevamos a cabo un proyecto de investigación sobre soberanía

alimentaria y bienes comunes en cuatro regiones de Colombia (Nariño, Guajira, Chocó y Amazonas). El equipo de Amazonía estaba conformado por Lidia Rodríguez y Yolanda Andoque, mujeres de las etnias nonuya y andoque respectivamente, Jair Agga, un joven uitoto-murui, y yo, una italiana con relaciones cercanas con los indígenas de la región desarrolladas a lo largo de más de dos décadas de trabajo en colaboración. La investigación se desarrolló con hombres y mujeres indígenas pertenecientes a diferentes grupos étnicos, principalmente Gente de Centro,³ Tikuna, Yukuna y Cubeo, que se han reubicado en el Municipio de Leticia a raíz de diferentes olas de desplazamiento causadas principalmente por la bonanza cauchera y cocalera, el conflicto armado y el extractivismo, así como por la búsqueda de servicios de educación y salud. El trabajo se llevó a cabo tanto en la ciudad de Leticia, donde existen varias organizaciones indígenas negociando con el gobierno la adjudicación de tierras, como en dos resguardos indígenas ubicados en la zona rural. Dada la diversidad del equipo, nuestra metodología se ajustó tanto a los objetivos, como a las diferentes formas de producir y validar conocimiento planteadas por sus miembros, e incluyó etnografía y autoetnografía, aprendizaje de prácticas alimentarias, conversaciones, entrevistas y recolección de historias de vida.⁴

De manera tentativa, habíamos identificado como bienes comunes alimentarios el agua, las semillas y los paisajes culturales biodiversos. Nuestro abordaje buscaba responder a ciertas limitaciones que hallamos en un análisis de los comunes centrado en las normas, las instituciones y las estrategias para la resolución de dilemas sociales (por ejemplo, Ostrom, 1990). Estos análisis parecen no tomar en cuenta que las normas no surgen en un vacío, sino que reflejan particulares visiones del mundo: los marcos cosmológicos y morales contruidos por los miembros de una sociedad para dar sentido e interactuar con su entorno. Ante todo, había que buscar desentrañar estos horizontes ontoepistemológicos de referencia, preguntando: ¿qué son y qué significan los bienes comunes en otras construcciones sicionaturales? Muy pronto se nos hizo evidente que los indígenas no consideraban relevante el concepto de “bienes comunes” y tendían a evitarlo. Estaban de acuerdo que lo que llamamos “recursos naturales” pueden ser utilizados por todos ya que nadie tiene sobre ellos un derecho exclusivo, pero se resistían a ver estos recursos como bienes u objetos. Más bien

³ La Gente de Centro es un ensamble supra-étnico que incluye Uitoto Muina-Murui, Bora, Muinane, Miraña, Nonuya, Ocaina, Andoke. Comprende aproximadamente 7500 personas que viven en los Departamentos del Caquetá, Putumayo y Amazonas en Colombia, y en el Departamento del Amazonas en Perú.

⁴ Lidia Rodríguez y Yolanda Andoque desarrollaron un método basado en la autoetnografía que consistía en indagar sobre los temas de interés con las personas que encontraban en el día a día, y en la noche compartir lo que habían aprendido, tejiendo en las conversaciones sus propios conocimientos, reflexiones, experiencias y deseos para el futuro. Solo estas conversaciones nocturnas eran grabadas.

hablaban de “bien común”, algo que explicaré más adelante. Por otro lado, tanto los líderes, como hombres y mujeres indígenas en general, se relacionaban inmediatamente con el concepto de soberanía alimentaria, que asociaban a la soberanía territorial y a la posibilidad de producir y consumir “nuestro propio alimento” de acuerdo con elecciones autónomas. Estas cuestiones nos llevaron en seguida a preguntar: ¿qué es el alimento para las comunidades indígenas? y ¿qué es soberanía?

Para responder a estas preguntas desde una perspectiva indígena es necesario tomar en consideración las concepciones particulares de lo humano, el territorio, la comunidad y la propiedad y cómo estas se relacionan en un horizonte ontológico de referencia. En aquellas que han sido descritas como “ontologías relacionales indígenas” (Blaser, 2013; De la Cadena, 2015; Descola, 2013; Escobar, 2010), las entidades no son unidades preexistentes e independientes, sino que existen precisamente solo gracias a las relaciones que las conectan unas con otras; en otras palabras, las entidades emergen de las relaciones que las constituyen y por esto están “intra-relacionadas” en vez que interrelacionadas (De la Cadena, 2015; Haraway, 2008). Comenzando por lo humano, una idea compartida por diferentes sociedades indígenas de Amazonia es que la condición de ser humano no corresponde a una categoría fija e inmutable desde el nacimiento, sino que es algo que se logra progresivamente cultivando un punto de vista distintamente humano, y este punto de vista no reside en el alma sino en la especificidad de los cuerpos. El cuerpo humano no está dado, sino que es un acumulado laboriosamente producido de diversas sustancias y actos y, en cuanto tal, es una construcción frágil, incesantemente propensa a la desintegración, que debe ser mantenida mediante procesos intencionales y constantes de “fabricación” (McCallum, 2001; Rival, 2005; Viveiros de Castro, 1987). La dieta es un aspecto fundamental de dicho proceso. La ingestión de alimentos y bebidas forma gradualmente cuerpos dotados de los hábitos sociales y morales distintivos del “ser” humano.⁵ La dieta va de acuerdo con las diferentes etapas de la vida, comenzando desde antes del nacimiento, y varía según el género, la posición social y las condiciones de salud de una persona. Por ejemplo, entre los muinane, el primer alimento sólido que se le da a un niño o a una niña es un tipo de casabe⁶ de mandioca que es considerado distintivo del grupo étnico. El casabe es

⁵ “Ser” como verbo más que como sustantivo.

⁶ El casabe es un pan ácimo circular hecho de mandioca y asado sobre una plancha de barro o metal. Existen diferentes preparaciones a base de mandioca dulce o amarga, de tubérculos frescos o madurados y de almidón, o una combinación de los anteriores, para obtener un pan cuyo grosor varía de 0,5 cm a aproximadamente 5 cm. Se pueden agregar a la preparación otros ingredientes, como las semillas tostadas de mocambo (*Theobroma bicolor*).

“curado”⁷ para que la persona que lo recibe lo prefiera sobre otros alimentos a lo largo de su vida, de modo que se vuelve un emblema de su identidad. Las dietas –tanto la cantidad, como la cualidad de alimentos ingeridos– marcan la realización de tareas tales como abrir una chagra, cazar o sostener la formación del feto durante el embarazo. Cumplir con una dieta estricta es además un requisito indispensable en el proceso de aprendizaje de conocimientos culturales expertos, pues se considera que la alimentación afecta directamente las facultades mentales (Micarelli, 2015). Como lo explica un anciano yucuna: “Un niño que se está preparando para ser curandero tiene su cierta dieta. Un niño que se prepara para ser cantor tiene su cierta dieta. Un niño que se va a preparar para ser maloquero, tiene su dieta. Lo mismo las mujeres” (comunicación personal). La idea de que el cuerpo no es un soporte inerte sobre el cual se deposita lo social, sino que la formación del cuerpo, la identidad social y las facultades intelectuales y morales son un mismo proceso, aparece con frecuencia en la evaluación de los cambios en la dieta y en el apego ideal a la comida tradicional. Una anciana uitoto observaba preocupada que los jóvenes nunca “aprenderán a pensar como indígenas” porque comen arroz en lugar de la mandioca y otros tubérculos cultivados en las chagras (comunicación personal). De la misma manera, un anciano yucuna advertía que comer comida enlatada detiene la adquisición de conocimiento en los niños: ellos “no pueden memorizar, no pueden captar el conocimiento, porque la comida está tapada [es decir, enlatada]; no van a desarrollar *el cuerpo y la inteligencia del cuerpo indígena*” (comunicación personal; cursiva mía). Por el contrario, los alimentos que son el resultado de una transformación recíproca y conocedora de las relaciones socioambientales producen cuerpos dotados de habilidades morales, sociales e intelectuales que son el signo de una identidad verdadera. Literalmente, las personas están hechas de comida.

En estas perspectivas, la comida es aparentemente una sustancia que da conocimiento, identidad y cualidades morales a los humanos. Sin embargo, hay que evitar convertir los alimentos en “objetos”. En las ontologías amerindias, las categorías son inestables y cambiante y las cosas pueden poseer una “vida oculta” como agentes intencionales (Santos-Granero, 2009). Muchas plantas enseñan, son dotadas de conocimientos y emociones; si una persona humana las asusta se marchitan y mueren, por lo que hay que hablar suavemente cuando se está cerca de ellas (mujeres nonuya y bora, comunicación personal). La relación entre las personas y las plantas cultivadas se expresa a menudo a través del lenguaje del parentesco. Las mujeres bora, nonuya, andoke, y uitoto encienden fuegos en las chagras para calentar

⁷ Conjurar, rezar o curar es un acto performativo que transfiere una intención sobre una sustancia con el fin de producir un efecto.

los cultivos –al igual que calientan al bebé en el vientre con el vapor de las ollas– para que los cultivos “reconozcan a su mamá” (comunicación personal). Relaciones similares con las plantas se encuentran en otras regiones de Amazonia. Por ejemplo, las mujeres y hombres canela que viven en el estado brasileño de Maranhão consideran que sus cultivos son, literalmente, sus hijos, y cultivan relaciones amorosas con plantas parientes, amigas y amantes (Miller, 2019). Entre los runacuna de la Amazonía ecuatoriana, las mujeres alimentan las estacas de yuca que han plantado con una bebida roja hecha de achiote (*Bixa orellana*) para que crezcan bien. Mientras les dan a sus plantas la bebida de achiote, con la misma bebida se frotan la barbilla, “para que la yuca beba nuestra sangre” (Guzmán Gallegos, 1997: 76), un acto que establece una relación de consustancialidad entre las mujeres y las plantas.

Así que las dinámicas sociales de producción, preparación, intercambio y consumo de alimentos son también el medio para relacionarse con el mundo y con los diferentes tipos de sujetos humanos y no humanos, que lo habitan. Esta multiplicidad ontológica –las personas como acumulados de alimentos, y los alimentos que se convierten en personas por medio del cultivo y la comensalidad– incluye también a los “dueños” o “madres” de los recursos. Estas entidades espirituales, asociadas generalmente a elementos del paisaje tales como formaciones rocosas, salados o manantiales, cuidan los recursos (no objetos, sino sujetos, pues son sus hijos) y son responsables de regular su disponibilidad. Los humanos deben negociar con estos seres para poder obtener beneficios y deben acatar restricciones y obligaciones para protegerse de las enfermedades que los recursos selváticos, potencialmente tóxicos, pueden causar. La verdadera comida depende tanto de un proceso de detoxificación (física y espiritual a la vez),⁸ como de la obligación de pagar de vuelta a la “naturaleza” por los bienes obtenidos. Una de las formas con las que se ratifican los acuerdos con los dueños de la naturaleza es compartir el alimento en ciclos de reciprocidad, en particular en los rituales de baile, cuyo propósito primario es “curar el mundo” restaurando una condición de equilibrio, abundancia y salud generalizada.

Estas perspectivas, necesariamente resumidas, muestran que la producción, preparación, intercambio y consumo de alimentos no son meros actos sociales, sino actos que definen a la sociedad humana a partir de la calidad de las relaciones con el entorno. Mientras que en el mito fundacional de Occidente la sociedad se establece por medio del control sobre la naturaleza, entendida como objeto, las perspectivas amerindias rehúsan los dualismos entre sociedad y naturaleza y sujeto y objeto. Si en las definiciones occidentales dominantes el territorio es una porción del espacio

⁸ Entre otros, la detoxificación incluye el proceso por el cual se elimina el ácido cianhídrico contenido en la yuca amarga, el desangrar las presas y la curación de los alimentos antes de ingerirlos.

geográfico de pertenencia a un sujeto que ejerce sobre él sus derechos exclusivos –su soberanía–, en las perspectivas indígenas el territorio es un entramado que abarca diferentes dominios, sujetos a diferentes jurisdicciones, luego su mantenimiento requiere la toma permanente de acuerdos entre todos sus constituyentes, humanos y no humanos. Por consiguiente, la ocupación del espacio natural no es equivalente a propiedad o tenencia (Brightman *et al.*, 2016). Si las personas pueden expresar sus derechos sobre espacios cultivados o selváticos en términos de propiedad, estos no son entendidos como objetos naturales, y “cada categoría de espacio [...] tiene la forma de una comunidad de seres relacionados entre sí como poseedores y poseídos” (Gow, 1991: 80).

Las perspectivas relacionales indígenas nos invitan a repensar los contornos y alcances de la “comunidad” más allá de lo humano. Pero más que eso, los indígenas sostienen que el territorio no es un espacio externo a los humanos: “el territorio es uno mismo, un órgano más del cuerpo humano”, “el cuerpo humano es el mismo planeta, el mismo territorio” (hombre muinane, comunicación personal). Cuidar el cuerpo y el territorio son una y la misma cosa. En una concepción del mundo que establece una interdependencia substancial entre todo lo que existe, la vida es un tejido y su reproducción y permanencia sólo son posibles gracias a la relación equilibrada entre todos los elementos del tejido. Los humanos comparten la responsabilidad de cuidar el tejido del cual dependen y que es su misma vida, y probablemente es a esto que se refieren los indígenas cuando hablan de bien común: al hacer la vida en común.

SOBERANÍA Y DERECHOS ALIMENTARIOS EN UNA PERSPECTIVA RELACIONAL

¿Por qué es importante incorporar una apertura ontológica en la lucha anticolonial? Creo que la pregunta debe ser formulada de otra manera: ¿Puede haber lucha anticolonial sin apertura ontológica? La respuesta, en mi opinión, es no. No se trata de repetir el tema trillado de la aceptación de la diferencia cultural, en que la cultura “implica que aunque los seres humanos pueden diferir en sus ideas o puntos de vista sobre el mundo y otros objetos materiales o naturales, tales objetos en sí mismos no varían con estas ideas. Las ‘culturas’ pueden diferir, pero la naturaleza no” (Heywood, 2017: 1). Las perspectivas ontológicas no son meras representaciones diferentes del mismo mundo, sino fabricaciones a través de las cuales otros mundos son traídos a la existencia. ¿Qué mundos se hacen posibles más allá de un mundo ordenado por prácticas biopolíticas que separan sujeto y objeto, naturaleza y sociedad, cuerpo y mente? ¿Y qué sentidos de lo humano y la dignidad se nos revelan? El desafío para una práctica anticolonial no es aferrarse a una postura relativista, sino someter a un escrutinio radical los conceptos que damos por sentado y que nos ordenan, y admitir la

no-universalidad de los supuestos ontológico de Occidente, no más naturales que cualquier otro objeto artificial (Alfred, 2004; Deloria, 1999).

Por ejemplo, el sentido indígena de co-pertenencia entre personas, tierra y alimentos sugiere una noción de soberanía como cuidado o protección, en lugar de autoridad o control. Para el investigador mohawk Taiaiake Alfred repensar la soberanía parte de una consideración de las concepciones indígenas de la naturaleza y del orden natural, que él identifica como referentes básicos para pensar el poder, la justicia y las relaciones sociales desde las perspectivas indígenas. Las formulaciones indígenas mantienen el principio de mancomunidad y coexistencia equilibrada, y “construyen marcos de convivencia respetuosa al reconocer la integridad y la autonomía de los diversos elementos constitutivos de la relación” (Alfred, 2004: 471). El investigador cherokee Jeff Corntassel (2012: 96) añade que: “refutando una economía basada en la extracción de recursos, los pueblos indígenas practican y honran sus relaciones sostenibles”. En cherokee una relación sostenible puede expresarse a través de la palabra *digadatsele’i*, esto es, “pertenecemos el uno al otro”. Pertenecer el uno al otro significa ser responsable el uno del otro y del mundo natural (*ibidem*). Un anciano yucuna de la Amazonía colombiana sintetizó de manera potente estas ideas cuando, a la pregunta ¿qué es la soberanía?, respondió sin dudar: “¡la soberanía es responsabilidad!” (comunicación personal). La soberanía es indisociable del trabajo de cuidado y constituye una práctica política diferente, plural porque conjura a los no-humanos como actores en la arena política (De la Cadena, 2010: 334).

Puntos de vista similares se encuentran en el núcleo del concepto del buen vivir, o vivir bien, movilizadas por una miríada de comunidades locales en Latinoamérica en contra del desarrollo neoliberal y sus múltiples formas de destrucción de territorios y medios de vida: minería, represas, extracción de petróleo, deforestación, etc. (Escobar, 2010: 39). Estas luchas por la autonomía defienden concepciones de la vida y la dignidad que no se expresan necesariamente en términos de derechos humanos, básicamente porque los derechos humanos convencionales están arraigados en, y universalizan, el supuesto ontológico de un individuo independiente separado de la naturaleza (Aguiló Bonet, 2009; Santos, 2012). Por otra parte, convertir a la Naturaleza en un sujeto de derechos,⁹ aún si revela un cambio fundamental desde una noción de la naturaleza como propiedad hacia el reconocimiento de su valor intrínseco, por afirmar que la naturaleza tiene derechos al igual que los seres humanos termina reproduciendo la vieja dicotomía; a fin de cuentas, la visión economicista de los

⁹ Ver, por ejemplo, el estatus legal recientemente otorgado al río Whanganui de Nueva Zelanda, el río Vilcabamba de Ecuador, los ríos Ganges y Yamuna de la India, y los ríos Atrato y Magdalena de Colombia, entre otros.

recursos naturales, y la visión antropomorfizada de la naturaleza, son dos caras de la misma moneda ontológica. Las demandas indígenas que articulan la defensa del territorio como defensa de la vida abren un camino alternativo para repensar los derechos humanos y los derechos de la naturaleza simultáneamente. Esta ruta se basa en el reconocimiento de la interdependencia de la vida humana y la vida de los ecosistemas. La responsabilidad de las personas de salvaguardar la vida para esta generación y las futuras se convierte en fuente de derechos y establece un sujeto de derecho colectivo y biocultural.

Las nociones indígenas de soberanía permean por supuesto su comprensión de la soberanía alimentaria. El grupo de trabajo sobre soberanía alimentaria de los pueblos indígenas de Canadá, por ejemplo, afirma que la soberanía alimentaria depende de la interacción de una multitud de comunidades naturales que funcionan en conjunto.¹⁰ El alimento es un don sagrado¹¹ y en este respecto el derecho a la alimentación no puede ser restringido por leyes, políticas e instituciones coloniales. La soberanía alimentaria se logra fundamentalmente cultivando la responsabilidad de nutrir relaciones saludables e interdependientes con la tierra, las plantas y los animales. A partir de lógicas similares, las organizaciones indígenas en Amazonía están movilizándolo el concepto de soberanía alimentaria no sólo para cuestionar los programas de asistencia nutricional implementados por el Estado, sino para fortalecer su autonomía, territorio y cultura. En el municipio de Leticia, la soberanía alimentaria incluye afianzar las redes de intercambio, los mercados informales, la recuperación de semillas y recetas, el reconocimiento político de las organizaciones indígenas y sus territorios, los sistemas tradicionales de educación, salud, economía, manejo territorial y gobierno propio, y los rituales. En el fondo de estas iniciativas, está el significado de los alimentos en producir personas distintivamente humanas y con identidad, alimentando lo común a través de relaciones bioculturales sostenibles y recíprocas. Un cambio de perspectiva es particularmente urgente cuando se confronta la situación de inseguridad alimentaria de los pueblos indígenas, cuyos índices doblan los de la población no indígena (FAO, 2015), no solo en Latinoamérica sino a escala global. A pesar que los territorios indígenas mantienen la mayor diversidad y riqueza genética del continente, el hambre y la malnutrición se deben a la pérdida de territorios, a la degradación ambiental, al deterioro de los sistemas productivos y de las economías tradicionales, al conflicto armado y al desplazamiento, y a la expansión del sistema alimentario y extractivista neoliberal.

¹⁰ Ver <https://www.indigenousfoodsystems.org/food-sovereignty>, consultado el 05.05.2020.

¹¹ Robin Wall Kimmerer, bióloga y miembro de la nación Potawatomi, sugiere substituir la palabra “recursos” con “dones terrenales”, *earthly gifts*.

La descolonización del derecho a la alimentación no se resuelve con la noción de aceptabilidad cultural de los alimentos, un aspecto del contenido normativo del derecho a la alimentación que, sin embargo, no va más allá del reconocimiento de la variabilidad cultural de los hábitos y preferencias alimentarias. En discusiones recientes se ha enfatizado que la aceptabilidad cultural también implica tener en cuenta valores asociados con los alimentos que no están basados en la nutrición y que contribuyen a la imagen completa del individuo y la comunidad (Kuhnlein, 2009). Claramente, el derecho de los pueblos indígenas a la alimentación es inseparable de sus derechos a los territorios, a la cultura y a la autodeterminación (Cunningham, 2013: x), e incluir los saberes culturales y las diferentes formas de significar y relacionarse con el territorio en la discusión sobre la soberanía alimentaria es un paso adelante hacia una conceptualización pluralista del derecho a la alimentación. Pero hay más en esto una vez que se reconoce que para las sociedades indígenas el derecho a la alimentación va más allá de lo humano; *es el derecho de una colectividad de seres unidos en una red de relaciones de la cual depende la vida de todos*.

Las motivaciones de los indígenas para promover la soberanía alimentaria desarticulan la división entre sujeto y objeto, sociedad y naturaleza, individuo y comunidad sobre la cual se han estructurado tanto la conceptualización economicista de los recursos naturales como objetos, como la definición de los derechos humanos. Prestar atención a estos mundos relacionales puede ampliar las posibilidades de una transformación contrahegemónica en el campo del derecho a la alimentación. Frente al modelo de seguridad alimentaria, evidentemente inadecuado para garantizar el derecho a la alimentación para todos, la soberanía alimentaria brinda un mayor alcance para involucrar a puntos de vista alternativos en la discusión sobre el derecho a la alimentación, pero solo si permite ampliar el significado tanto del alimento, como de la soberanía. Aún más importante, es situar el derecho fundamental a la dignidad en el reconocimiento de mundos alternativos en los cuales los derechos toman sentido. Apelar a la dignidad, en el sentido del valor inherente al ser humano, permea las luchas por la soberanía alimentaria. De allí que es preciso preguntar por el verdadero sentido de lo humano.

REFLEXIONES FINALES

Hemos argumentado que existe un choque cosmológico entre una comprensión profunda de lo que significa la soberanía alimentaria en la práctica para los pueblos indígenas, y los tipos de prácticas de los estados capitalistas democráticos liberales modernos (Agarwal, 2014). El choque acusa a la democracia liberal en sí misma, sugiriendo que sus mecanismos para lidiar con

valores humanos incompatibles están lejos de ser neutrales, y que sus resoluciones son arreglos para los valores del capitalismo (Grey y Patel, 2014: 442).

Mientras escribo estas líneas, la pandemia de COVID-19 nos confronta, una vez más, con la aberración de un modelo económico que exalta el crecimiento a toda costa, la explotación de la naturaleza y el trabajo, y la acumulación obscena de riqueza por parte de pocos. Convulsionando una seguridad ilusoria a cambio de la cual se han ido socavando derechos y libertades, el virus es sólo una manifestación de la insostenibilidad y la profunda iniquidad del modelo capitalista neoliberal (Santos, 2020). Al mismo tiempo, pone al desnudo la fragilidad de lo humano tal como lo conocemos.

La ciencia occidental está confirmando lo que los indígenas siempre han dicho: los virus son activados por el mal manejo de las relaciones con la “naturaleza”; la salud del cuerpo humano y de la tierra están íntimamente relacionados; el ser humano es el peor virus de todos (Nejedeka, 2019). En el aumento de zoonosis –infecciones humanas de origen animal– hay un nexo causal que reenvía directamente a las relaciones entre humanos y ecologías. La destrucción de los ecosistemas crea las condiciones ideales para la propagación de virus al reducir las barreras naturales entre los animales huéspedes y los humanos (Vidal, 2020). La presión de la actividad humana en ecosistemas previamente no alterados ha aumentado el número de zoonosis en las últimas décadas, como ha sido documentado para Ébola y VIH (Spinney, 2020). Bajo acusación está especialmente el sistema agroalimentario industrial, el mayor responsable de la deforestación y de la pérdida de biodiversidad, junto con la proletarianización y desplazamiento de las familias campesinas y la pérdida de sistemas alimentarios más biodiversos y sostenibles (Wallace, 2016).¹²

Pero mientras el mundo paró, podemos oír el zumbido de una miríada de conexiones reticulares que proliferan y enlazan alternativas sustentadas en la interdependencia en lugar de la competencia: pequeñas iniciativas agroalimentarias locales y mercados solidarios, trueques entre el campo y la ciudad, huertas urbanas y mingas de alimentos. Otro mundo nos muestra su resiliencia frente a la crisis, con respuestas gestadas en lo local y nutridas en lo colectivo. Desafiando la visión de la

¹² En China, la industrialización de la producción alimentaria expulsó progresivamente a los pequeños productores de cerdo y aves de corral, quienes, para sobrevivir frente a la presión económica creciente por parte de los productores de alimentos industriales a gran escala, optaron por criar animales salvajes que podrían venderse en nichos de mercado (y en los *wet-markets*). A medida que la ganadería intensiva ocupaba más tierra, los pequeños productores fueron también desplazados físicamente hacia áreas antes no cultivadas a los límites del bosque, aumentando el riesgo de zoonosis entre especies selváticas y domésticas (Fearnley y Lynteris, 2020).

economía, el desarrollo y la democracia promovida por el mercado y el estado, *ver y experimentar el mundo como Nosotros* (Esteva, 2021) se convierte en un principio transformador, quizás el único realmente capaz de sacarnos de la catástrofe permanente en la que nos hallamos.

Revisado por Alina Timóteo

GIOVANNA MICARELLI

Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana
Cra. 7, No. 40-62, Edificio 95, Piso 3, 111711 Bogotá D. C., Colombia
Contacto: gmicarelli@javeriana.edu.co

Recibido: 11.05.2020

Aceptación comunicada: 14.12.2020

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agarwal, Bina (2014), "Food Sovereignty, Food Security and Democratic Choice: Critical Contradictions, Difficult Conciliations", *The Journal of Peasant Studies*, 41(6), 1247-1268.
- Aguiló Bonet, Antoni J. (2009), "Los Derechos Humanos como campo de luchas por la diversidad humana: un análisis desde la sociología crítica de Boaventura de Sousa Santos", *Universitas Humanística*, 68, 179-205.
- Alfred, Taiaiake (2004), "Sovereignty", in Philip J. Deloria; Neil Salisbury (orgs.), *A companion to American Indian History*. Malden/Oxford: Blackwell, 460-474.
- Blaser, Mario (2013), "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology", *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Brightman, Marc; Fausto, Carlos; Grotti, Vanessa (2016), "Introduction: Altering Ownership in Amazonia", in Marc Brightman; Carlos Fausto; Vanessa Grotti (orgs.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonia Property Relations*. New York/Oxford: Berghahn, 1-25.
- CIP-ALC – Comité Internacional para la Soberanía Alimentaria-Coordinación Regional América Latina y el Caribe (2012), *Declaración – III Conferencia Especial para la Soberanía Alimentaria, por los Derechos y por la Vida*. Buenos Aires: CIP-ALC.
- Consultado el 20.04.2020, en [http://www.radiomundoreal.fm/get.php?file=IMG/pdf/Declaracion III Conf mov sociales x sob alimentaria.pdf&type=application/pdf](http://www.radiomundoreal.fm/get.php?file=IMG/pdf/Declaracion%20III%20Conf%20mov%20sociales%20sob%20alimentaria.pdf&type=application/pdf).

- Corntassel, Jeff (2012), "Re-envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-Determination", *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 86-101.
- Cunningham, Myrna (2013), "Preface", in Harriet Kuhnlein; Bill Erasmus; Dina Spigelski; Barbara Burlingame (orgs.), *Indigenous People Food Systems and Well Being. Interventions and Policies for Healthy Communities*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations/Centre for Indigenous Peoples' Nutrition and Environment, IX-X.
- Daigle, Michelle (2019), "Tracing the Terrain of Indigenous Food Sovereignities", *The Journal of Peasant Studies*, 46(2), 297-315.
- De la Cadena, Marisol (2010), "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'", *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De la Cadena, Marisol (2015), *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- Deloria Jr., Vine (1999), *Spirit and Reason: The Vine Deloria Jr. Reader*. Golden, CO: Fulcrum Publishing.
- Descola, Philippe (2013), *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Edelman, Marc; Weis, Tony; Baviskar, Amita; Borrás Jr, Saturnino M.; Holt-Giménez, Eric; Kandiyoti, Deniz; Wolford, Wendy (2014), "Introduction: Critical Perspectives on Food Sovereignty", *The Journal of Peasant Studies*, 41(6), 911-931.
- Escobar, Arturo (2010), "Latin America at a Crossroads", *Cultural Studies*, 24, 1-65.
- Esteva, Gustavo (2012), "Hope from the Margins", in David Bollier; Silke Hekfrich (comps.), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. Amherst, MA: The Commons Strategies Group/Levellers Press, 192-198.
- Fairbairn, Madeleine (2010), "Framing Resistance: International Food Regimes and the Roots of Food Sovereignty", in Hannah Wittman; Annette Aurelie Desmarais; Nettie Wiebe (comps.), *Food Sovereignty: Reconnecting Food, Nature and Community*. Halifax/Oakland: Fernwood Publishers/Food First Books, 15-32.
- FAO – Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2015), *Los Pueblos Indígenas y las Políticas Públicas de Seguridad Alimentaria y Nutricional en América Latina y el Caribe: una visión regional*. s.l.: FAO. Consultado el 23.05.2019, en <http://www.fao.org/3/i4678s/i4678s.pdf>.
- Fearnley, Lyle; Lynteris, Christos (2020), "Why Shutting Down Chinese 'Wet Markets' Could Be a Terrible Mistake", *theconversation.com*, 31 de enero. Consultado el 17.04.2020, en <https://theconversation.com/why-shutting-down-chinese-wet-markets-could-be-a-terrible-mistake-130625>.
- Grey, Sam; Patel, Raj (2014), "Food Sovereignty as Decolonization: Some Contributions from Indigenous Movements to Food System and Development Politics", *Agriculture and Human Values*, 32, 431-444.

- Gow, Peter (1991), *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Guzmán Gallegos, María Antonieta (1997), *Para que la yucca beba nuestra sangre: trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Haraway, Donna (2008), *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heywood, Paolo (2017), "Ontological Turn, The", in Felix Stein (comp.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Consultado el 30.05.2022, en <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>.
- Kuhnlein, Harriet V. (2009), "Why Are Indigenous Peoples' Food Systems Important and Why do They Need Documentation?", in Harriet V. Kuhnlein; Bill Erasmus; Dina Spigelski, et al. (orgs.), *Indigenous Peoples' Food Systems: The Many Dimensions of Culture, Diversity and Environment for Nutrition and Health*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations/Centre for Indigenous Peoples' Nutrition and Environment, 1-8.
- LVC – La Vía Campesina (1996), "The Right to Produce and Access to Land", Rome, 11-17 de noviembre. Consultado el 23.05.2019, en <http://safsc.org.za/wp-content/uploads/2015/09/1996-Declaration-of-Food-Sovereignty.pdf>.
- LVC – La Vía Campesina (2003), "Qué es la Soberanía Alimentaria", 15 enero. Consultado el 23.05.2019, en <https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/>.
- LVC – La Vía Campesina (2016), "There Can Be no Declaration on the Rights of Peasants without the Right to Land", 9 de diciembre. Consultado el 23.05.2019, en <https://viacampesina.org/en/there-can-be-no-declaration-on-the-rights-of-peasants-without-the-right-to-land/>.
- Martínez, María Elena; Rosset, Peter (2020), "Diálogo de saberes en La Vía Campesina: soberanía alimentaria y agroecología", in Giovanna Micarelli; Luciana Buainain Jacob (eds.), *Soberanía alimentaria: prácticas y saberes locales para un movimiento global contrahegemónico*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 20-39.
- McCallum, Cecilia (2001), *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford: Berg.
- Micarelli, Giovanna (2015), "Finding the Taste of Knowledge: Embodiment in Indigenous Epistemologies", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 13(2), 74-90.
- Micarelli, Giovanna; Buainain Jacob, Luciana (eds.) (2020), *Soberanía alimentaria: prácticas y saberes locales para un movimiento global contrahegemónico*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Miller, Theresa L. (2019), *Plant Kin: A Multispecies Ethnography in Indigenous Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Nejedeka, Célimo Ramón Jifichú (2019), *Cultivando la ciencia del árbol de la salud: educación tradicional para el buen vivir*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Nyéléni (2007), "Buscando la autonomía y la soberanía alimentaria", *nyeleni.org*, 25 de febrero. Consultado el 20.04.2019, en <https://nyeleni.org/spip.php?article243>.
- Ostrom, Elinor (1990), *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Actions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patel, Raj (2009), "Food Sovereignty", *The Journal of Peasant Studies*, 36(3), 663-706.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009), "De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana", *Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), 121-136.
- Rival, Laura (2005), "Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3(2), 105-110.
- Santos, Boaventura de Sousa (2012), *Derecho y emancipación*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición.
- Santos, Boaventura de Sousa (2020), *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: Clacso-Biblioteca Masa Crítica.
- Santos-Granero, Fernando (2009), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Spinney, Laura (2020), "Is Factory Farming to Blame for Coronavirus?", *The Guardian*, 28 de marzo. Consultado el 05.04.2020, en <https://www.theguardian.com/world/2020/mar/28/is-factory-farming-to-blame-for-coronavirus>.
- Trauger, Amy (2017), *We Want Land to Live: Making Political Space for Food Sovereignty*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Vidal, John (2020), "Destruction of Habitat and Loss of Biodiversity are Creating the Perfect Conditions for Diseases Like COVID-19 to Emerge", *Ensia*, 17 de marzo. Consultado el 17.04.2020, en <https://ensia.com/features/covid-19-coronavirus-biodiversity-planetary-health-zoonoses/>.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1987), "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", in João Pacheco de Oliveira Filho (comp.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 31-41.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004), "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Wallace, Rob (2016), *Big Farms Make Big Flu: Dispatches on Infection Disease, Agribusiness, and the Nature of Science*. New York: New York University Press.
- Wittman, Hannah (2011), "Food Sovereignty. A New Rights Framework for Food and Nature?", *Environment and Society: Advances in Research*, 2(1), 87-105.