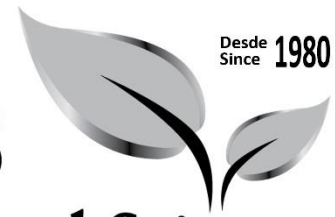




# Revista de CIENCIAS AMBIENTALES Tropical Journal of Environmental Sciences



**Indígenas y campesinos americanos haciendo "agricultura para la vida"**

***Indigenous and Peasants of the Americas Making "Agriculture for Life"***

***Deborah Leal<sup>a</sup> y Oscar Bonilla<sup>b</sup>***

<sup>a</sup> La autora es Deborah Leal es médica veterinaria y especialista en agroforestería, Brasil. <sup>b</sup> El autor es director del Observatorio de las Culturas y las Artes de Ecuador, Ecuador.

**Director y Editor:**

Dr. Eduardo Mora-Castellanos

**Consejo Editorial:**

Enrique Lahmann, UICN, Suiza

Enrique Leff, UNAM, México

Marielos Alfaro, Universidad Nacional, Costa Rica

Olman Segura, Universidad Nacional, Costa Rica

Rodrigo Zeledón, Universidad de Costa Rica

Gerardo Budowski, Universidad para la Paz, Costa Rica

**Asistente:**

Rebeca Bolaños-Cerdas



Los artículos publicados se distribuyen bajo una Creative Commons Reconocimiento al autor-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY NC SA 4.0 Internacional) basada en una obra en <http://www.revistas.una.ac.cr/ambientales>, lo que implica la posibilidad de que los lectores puedan de forma gratuita descargar, almacenar, copiar y distribuir la versión final aprobada y publicada (*post print*) del artículo, siempre y cuando se realice sin fines comerciales y se mencione la fuente y autoría de la obra.

# ÍNDIGENAS Y CAMPESINOS AMERICANOS HACIENDO "AGRICULTURA PARA LA VIDA"

RESUMEN

Se examina la relación entre, por un lado, cuatro procesos emergentes de desarrollo -agricultores ecológicos organizados en Costa Rica, indios kuna en Panamá, Programa Raíces en Brasil y Movimiento Indígena Ecuatoriano- y, por otro lado, la sostenibilidad de la vida y de las culturas, relacionando todo ello con la irrupción de una agricultura que rescata los conocimientos ancestrales y respeta los límites ecológicos de los sistemas productivos: ésta es la *agricultura para la vida*, la cual es caracterizada someramente. Se identifica una tendencia común a aquellos cuatro grupos: generación de procesos formativos e informativos enfocados en su problemática que conducen a su empoderamiento e incidencia en los contextos económico, político y sociocultural en que se encuentran inmersos.

*It's examined the relationship between, on one side, four emergent processes of development – organized ecological farmers in Costa Rica, Kuna indians in Panama, Roots Program in Brazil and Equatorian Indigen Movement – and, on the other side, the sustainability of life and of cultures, all of these related with the irruption of a farming that recovers ancestral knowledge and respects the ecological limits of the productive systems: this is the agriculture for life, which is briefly characterized. A common tendency is identified for those four groups: generation of formative and informative processes focused on their problematic which lead to their empowerment and incidence in the economic, politic and sociocultural contexts in which they are immersed.*

Deborah Leal es médica veterinaria y especialista en agroforestería ([delarodrigues@yahoo.com.br](mailto:delarodrigues@yahoo.com.br)) y Óscar Bonilla es director del Observatorio de las Culturas y las Artes de Ecuador ([opushomo@hotmail.com](mailto:opushomo@hotmail.com)).

por DEBORAH LEAL Y ÓSCAR BONILLA

Existe un abismo entre el para qué y el cómo se ha hecho agricultura antes y después de las revoluciones tecnológicas. La agricultura como conjunto de técnicas de manejo de los recursos ligados a la tierra nació de la comprensión de la complejidad de las relaciones entre organismos en los diversos ambientes y sistemas adaptativos (conjunto de prácticas para la supervivencia biológica y ecológica) de las culturas, cuando mujeres, hombres, ancianos y niños se relacionaban estrechamente consigo y con la tierra, al punto de considerarla un ente sagrado con quien todos estaban dialógicamente vinculados: Pachamama (Madre Tierra). A ella se pedía y se agradecía, con ella se trabajaba, se cosechaba y se construía la perdurabilidad de la vida.

En América Latina, después de la conquista europea, se establecieron las encomiendas y otras explotaciones agrícolas que no llegaron a suprimir totalmente las relaciones ancestrales de las comunidades con Pachamama, incluso si éstas producían alimentos según los gustos de los conquistadores. La fortaleza de las culturas indígenas, independientemente incluso del cataclísmico impacto de la derrota, permitió la subsistencia de las tecnologías agrícolas que han perdurado hasta hoy, sobreviviendo a la violencia de los más diversos regímenes de dominación. Desde ese tiempo la agricultura latinoamericana fue realizada en espacios interculturales, en que los conocimientos ancestrales se fusionaban con conocimientos y preferencias de la época.

De la agricultura de subsistencia y de los mercados ejidales a la estructuración de un mercado agroexportador en el siglo XIX, las variedades agrícolas, su manejo y los volúmenes de producción no sufrieron cambios o especializaciones radicales, por esto no representaban riesgos para los límites ecológicos de

Pachamama. Fue hasta la producción del nitrógeno químico que los límites productivos fueron incrementados radicalmente, iniciándose así la Revolución Verde que, trascendiendo la observación de su cara tecnológica, debe ser comprendida como una estrategia de multiplicación del capital.

En la Revolución Verde, propuesta como la expresión más avanzada del desarrollo tecnológico occidental dominante, la tierra pasó a ser vista como agregados de minerales, con características más o menos aptas a los caprichos humanos. Desde entonces la biodiversidad fue sustituida por variedades comerciales intrusas en la ecología de los sistemas. El último golpe, la Revolución del Gen, como cara biotecnológica de la globalización neoliberal, puede alterar estas relaciones radicalmente y posicionar a la humanidad como subordinante de la naturaleza, dando cabida a la pregunta: ¿En el contexto de la sostenibilidad de la vida será esto posible?

(Amazonía Sin Mitos 1992, Budowski 1992, Bush y Sachs 1981, Cardenal 1992, Ibarra 1999, Karakras 1990, Milla 1983, Radulovich y Karremans 1993, Ribeiro 1951, 1970 y 1995, Samaniego y Lok 1998, Watchel 1971).

En medio de los procesos globales del último siglo, a las oligarquías nacionales no les interesó la agricultura apta a la ecología y economía latinoamericanas, sino que sus inversiones fueran rentables. La calidad y cantidad de alimentos nunca importó -pues las inversiones se realizan sobre las ganancias por venta de agroquímicos y otras facilidades. Esto condenó a los pequeños

agricultores<sup>1</sup> a un ciclo kamikase de producción en que se gasta más de lo que se puede y, como la competencia no es perfecta, agricultores grandes y pequeños cayeron en el mercado común que, como un ente tan superior como incierto, compraría el producto más barato (Budowski 1992, Calderón y Laserna 1989, Camacho 1990, Cardenal 1992, Castro 1990, Jiménez 2004, Leal 2004, Segura 1992).

Hoy, las culturas latinoamericanas están afectadas y su capacidad de reaccionar está ligada a la calidad de sus relaciones con el ambiente y a las estrategias desarrolladas en la conciencia del riesgo.

En Costa Rica, los agricultores asociados a Cedeco (Corporación para el Desarrollo Costarricense) iniciaron su reconversión productiva, en fincas orgánicas integrales, volviendo a sus raíces campesinas (Jiménez 2003 y 2004). El Programa Raíces, del gobierno del Estado de Pará en Brasil, empodera a los quilombolas (remanentes de esclavos prófugos de las haciendas) e indígenas

marginados en la sociedad local a partir de sus relaciones con la tierra (Programa Raíces 2002, Souza de Araújo y Silva Julião, 2002 y Funes, 1995). La resistencia kuna (del pueblo de kuna yala: en archipiélago y zona continental sureste de Panamá) es posible por la permanencia de sus prácticas agrícolas tradicionales (Kantule 2003, y Herrera *et al.* 2000) (los kunas venden su mano de obra en Panamá pero lo que perciben por ello no lo usan principalmente en compra de comida; en las islas comen productos del mar y de sus sistemas agroforestales y compran principalmente granos, azúcar, galletas y algunos abarrotes). En



Mujeres qichwa de Cotopaxi negociando gallinas en Ambato, Ecuador. D. Leal

<sup>1</sup> Según nuestra experiencia esto tiende a ocurrir con campesinos -no indígenas- con posibilidades de acceder a la banca financiera. En Costa Rica este fenómeno fue masivo a partir de los sesenta, se intensificó en los setenta y ochenta y declinó por los cambios provocados por los ajustes estructurales. En la actualidad, las formas de agricultura que derivaron de este fenómeno en las dos últimas décadas tienden a ser reproducidas en otros países centroamericanos, aunque de forma más débil y con recursos económicos más limitados. La oposición de la tecnología agrícola de la Revolución Verde con la realidad latinoamericana es un problema de la imposibilidad de tener éxito con el uso de conocimientos foráneos sin adaptarlos; observando la sostenibilidad ecológica, cultural y económica en el marco de la realidad local, nuestra conclusión es que a la Revolución Verde nunca le interesó realmente el éxito de la agricultura (Leal 2004).

Ecuador, el movimiento indígena apuesta a la formación académica intercultural (énfasis en la agricultura, la salud y el manejo de los recursos naturales) para la reconstrucción de sus culturas desde la biodiversidad (Karakras 1990, Conaie 1989).

Estos procesos nacen con el reposicionamiento de los grupos desde sus identidades y con la emergencia de espacios interculturales que favorecen la reconstrucción de una agricultura para la vida y el buen vivir (concepto creado por el movimiento indígena ecuatoriano que se contrapone al concepto occidental de desarrollo). Los procesos se basan en una cultura de información que conforma masas críticas que se empoderan e inciden en sus contextos. Se discute la sostenibilidad de estas propuestas emancipatorias, desde la confrontación de culturas y a partir de su localidad.

### **Agricultura para la vida emerge de confrontación de culturas**

Los nuevos mundos pensados desde las necesidades y posibilidades de los grupos construyen e incorporan los conceptos surgidos del sentir colectivo, en relaciones que buscan ser recíprocas, correspondientes, complementarias y proporcionales y consideran el humano necesitado (Hinkelammert 2003). Este enfoque se contrapone a la sociedad del "Yo" (desde el iluminismo el ser humano pasó a ser visto como individualidad), en que eficiencia, tecnología y mercado demarcan el desarrollo, sin considerar las voluntades complejas de sus colectividades.

La familia es la base de la supervivencia de los pueblos y lo que importa es el buen vivir y no el desarrollo ad eternum, que es impuesto desde los intereses dominantes. El buen vivir tiene un comportamiento elíptico en que los ciclos de abundancia se repiten en estadios cada vez más complejos -sin que cambien infinitamente las condiciones materiales de la vida, comprendidas éstas como el poder de consumo-, y considera la organicidad de las relaciones humanas como el eje fundamental de la sostenibilidad. Según Viteri (2004), intelectual indígena qichwa del pueblo sarayacu, en la Amazonía ecuatoriana, "[e]n la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la

concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental".

Esta contraposición de visiones nos remite a la confrontación histórica entre culturas dominantes y dominadas y desde allí a la redefinición de etnia e identidad, como un punto inicial del empoderamiento de los grupos en la construcción y orientación de sus procesos interculturales. No puede existir una única interculturalidad si la etnia se redefine más allá de las fronteras de la herencia genética y pasa a ser concebida como un conjunto de posicionamientos, establecidos desde una ontología mucho más relacionada a la imagen proyectada por el individuo (Mires 1991). La situación actual de los pueblos latinoamericanos también es la condensación de la historia de sus conflictos, desde las encomiendas que reclutaron a los indígenas para el sistema agroproductivo colonial, hasta las formas de exclusión y exterminio contemporáneas (Alvarenga 1986, 1987 y 1995, Bolaños 1992, Ibarra 1999, Jones 1988, Leal 2004, Meléndez 1975, Molina 1986, Quirós 1993, Salas 1985).

Los agricultores costarricenses de hoy son híbridos del pasado de encomiendas, de la incursión del país como nación agroexportadora, de los sueños de riquezas de la agricultura tecnificada y del rescate de los conocimientos interculturales tradicionales, ahora presentes en sus sistemas adaptativos que, fusionados con otras tecnologías (tradicionales e institucionales foráneas), permiten la reconversión productiva de sus fincas (Jiménez 2004).

La historia de subordinación de los kunas cambió radicalmente después de la Revolución Kuna de 1925, cuando Nele Kantule ayudado por otros neles (hombres de conocimiento, chamanes) despojó de las armas a 18 cuarteles panameños, demostrando que los kunas ya no se doblegarían a los abusos de la sociedad nacional, dejando entonces éstos de ser vistos como cuerpos y almas pasibles de esclavización y pasaron a ser relativamente respetados por la sociedad panameña. Los kunas, desde los tiempos pre coloniales han huido de los combates corporales. Hoy apuestan al diálogo como arma de supervivencia y mantienen sus sistemas agroforestales



tradicionales como base material de su resistencia y eje central de su proceso intercultural (Herrera *et al.* 2000, Kantule 2003).

En la Amazonía brasileña el Programa Raíces ha empezado a revertir el exterminio impuesto por la burbuja circunstancial (supuesto aislamiento físico arbitrariamente creado para defender a las culturas indígenas y “monitorear” su integración a la sociedad nacional) manejada por la Funai (Fundación Nacional de Indio), puesto que la compulsión ecológica<sup>2</sup> sigue a pasos firmes y los caciques (jefes de clanes y tribus indígenas) continúan canjeando baratijas por autorizaciones para la exploración maderera y minera en sus territorios. A ello se añade el impacto de los “proyectos de desarrollo”, del gobierno y de la iniciativa privada, y la tendencia a la homogeneización cultural que lleva al indio tribal a la condición de indio genérico, aunque nunca a la de brasileño promedio (del indio tribal al indio genérico se llegaría a indios sin rasgos culturales específicos de una cultura, el brasileño promedio sería el individuo con habilidades para ingresar en la sociedad nacional que emergió [Darcy Ribeiro 1970] (Ribeiro 1951, 1970 y 1995, Pires 1999).

Al mismo tiempo, las comunidades quilombolas, con base en la reconstrucción de sus etnias e identidades y la agregación de valor a sus productos agroforestales, empiezan a empoderarse y a edificar su propio movimiento político en la Amazonía brasileña (Acevedo 2003, Funes 1995, Programa Raíces 2002).

En Ecuador, los indígenas de la sierra adaptaron sus sistemas de supervivencia a la esclavitud establecida en las mitas, encomiendas y obrajes

(formas de explotación colonial de los terrenos y mano de obra de los indígenas de la sierra ecuatoriana), mientras que los pueblos amazónicos confrontaron a las elites a partir de la exploración petrolera en los años setenta. Hoy, los indígenas ecuatorianos<sup>3</sup> se debaten entre la cotidianidad de la lucha política y la reconstrucción de sus culturas en procesos educativos emancipadores en los ambientes rurales de esta nación (Amazonía Sin Mitos 1992, ICCI 2003, Karakras 1980).

Las luchas de los grupos deben ser vistas desde la emergencia de espacios y procesos inter-



Anciana kayapo rayando yuca para fiesta de cosecha, Pará, Amazonia. D. Leal

culturales que surgen en medio del caorden (orden en el caos) de la complejidad de sus culturas y de las circunstancias bióticas, ecológicas, políticas y económicas, en contextos locales que de ninguna forma pretenden converger en la construcción de realidades perfectas, donde la interculturalidad sería el producto del encuentro idílico entre culturas y una expresión más del evolucionismo necesario (las confrontaciones tampoco presuponen el encuentro idílico entre grupos estáticos y diametralmente contrapuestos, pues los actores

pueden ubicarse en diferentes bandos de acuerdo a las circunstancias) (Hinkelammert y Mora 2001).

### Los grupos reconstruyen su futuro

Cedeco emergió como una *oenegé* para el desarrollo campesino pero rebasó los límites de la ruralidad hacia la confrontación con la economía y la política nacional y regional. Sus acciones inicialmente enfocaron la reconversión productiva (en aspectos biológicos, ecológicos, socioculturales y económicos) de las

<sup>2</sup> Disputas entre poblaciones por recursos diferentes de un mismo territorio, que culminan con el exterminio intencional de los indígenas o la transformación de su hábitat de una forma tan drástica que hace inoperante su antiguo sistema adaptativo (Darcy Ribeiro 1970).

<sup>3</sup> Hay una jerarquía institucional encabezada por la Conaie (Confederación de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador), compuesta de federaciones y asociaciones de los pueblos y nacionalidades indígenas.

fincas con resultados productivos y ecológicos positivos, que no concluyeron con la venta de los productos. Esto determinó el nacimiento de un actor social campesino que se asocia y crea su resistencia en la formación de un mercado de consumidores alternativos. Este movimiento hoy se proyecta como modelo para los otros países centroamericanos y encuentra interlocución en el Maela (Movimiento Agroecológico Latinoamericano), que lucha por el desarrollo de mercados justos latinoamericanos y transoceánicos. Los grupos han construido su postura a la luz de la agudización de sus tensiones con el gobierno nacional que anunciaban la imposibilidad de su sobrevivencia (Alfaro 2000, Auna *et al.* 2002, Jiménez 2003 y 2004) (véase cuadro 1).

La sostenibilidad de la vida y de la resistencia kuna se basa en las habilidades de negociación de un Congreso General y de los congresos comunales compuestos por los saylas (sabios kunas) y el pueblo. La cotidianidad kuna se erige sobre una estructura clánica matriarcal que cruza todos los ejes de un sistema de vida en que es fundamental una identidad concebida como intercultural, pero que ha sido a la vez construida desde su autorreconocimiento como etnia. Las estrategias de supervivencia incluyen la agricultura migratoria para la producción de granos y tubérculos, la producción del coco para la venta (venden su variedad ancestral de coco san blas directamente a las ciudades de Panamá y a barcos colombianos), el manejo de sistemas agroforestales multiestrato para la subsistencia, la pesca cerca de las islas y en mar abierto (venden pulpo, cangrejo, langosta y calamar directamente a compradores japoneses; cada tarde pasa un avión camaronero comprando mariscos en Ustupu), la confección de artesanías y el trabajo en Panamá (Herrera *et al.* 2000, Kantule 2003).



Mujer kuna con cangrejos extraídos en su territorio, Panamá. D. Leal

En Ecuador, las formas contemporáneas de la resistencia indígena surgieron junto a la formación originaria de sus intelectuales, desde cinco vectores: (1) la influencia y asistencia de intelectuales de tendencia marxista en los sesenta (en luchas de carácter campesino-gremial), (2) los programas de educación bilingüe a partir de los setenta, (3) las misiones religiosas y sus procesos de investigación y recuperación lingüística (como los salesianos y el Instituto Lingüístico de Verano en los sesenta, principalmente), (4) la autoinserción en universidades nacionales y (5) los proyectos de desarrollo con componentes de autosustentabilidad a partir de los setenta.

Estos procesos generaron los cuadros políticos y técnicos del movimiento indígena ecuatoriano que apuntalan hoy sus procesos de reconstrucción cultural, a través de proyectos de educación intercultural de nivel universitario, entre otros. La Unidae (Universidad de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, en Puyo y con acciones en las comunidades amazónicas) es uno de estos proyectos y tiene casi una década de actividades en que egresa estudiantes que pasan a ocupar diferentes cargos en el gobierno nacional, los gobiernos locales y en las federaciones y asociaciones indígenas<sup>4</sup>.

Los casos descritos muestran rutas similares que se resumen en la tendencia a generar procesos informativo-formativos, que crean actores sociales conformando masas críticas empoderadas de su realidad, e incidiendo en escenarios interculturales preestablecidos. La ruta citada debe ser considerada opuesta a la clásica transmisión de verdades desde una supuesta cultura universal, en la que la translocalidad de los conocimientos es de una única vía -del mundo desarrollado al subdesarrollado (véase figura 1).

<sup>4</sup> La carrera es de cuatro años, en modalidad semipresencial: módulos presenciales y postpresenciales. Los módulos presenciales son de ocho días en los cuales reciben clases magistrales, ejecutan diferentes actividades interactivas y elaboran sus investigaciones para los postpresenciales.

Figura 1. Educación, masa crítica, empoderamiento e incidencia frente al contexto dominante.

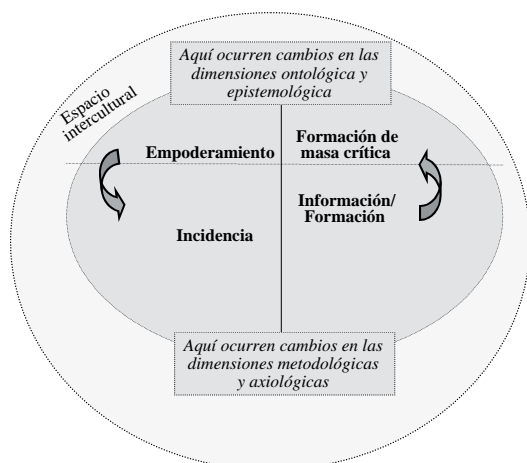
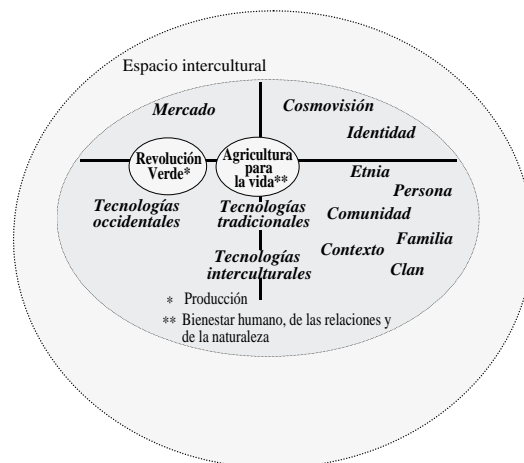


Figura 2. Enfoques de la agricultura según la Revolución Verde y según la agricultura para la vida.



### Carácter de la agricultura para la vida

Las sustanciales contradicciones entre los conceptos que construyen la agricultura para la vida y los que sustenta la Revolución Verde se observan en la conversión de las fincas campesinas en empresas rurales que implantan el uso de tecnologías e insumos externos comerciales, para sistemas de monocultivo, y no contemplan la finca como un complejo productivo y reproductivo, compuesto de subsistemas en los cuales los seres humanos se incluyen. La agricultura para la vida desde su base, entendida como el escenario familiar en que se inserta la agricultura, reivindica las fincas campesinas, institucionalmente pensadas como las *foic* (concepto desarrollado por Cedeco, de Costa Rica) y las proyecta como propuesta de sobrevivencia del agricultor-actor social.

La agricultura de la Revolución Verde se ha sustentado en dos ejes: el mercado –en diferentes sentidos- y el desarrollo de tecnologías occidentales, ignorando la realidad intercultural en que debería desarrollarse y las necesidades de las culturas subordinadas. El diálogo con la Pachamama fue suprimido y con él la organicidad. Aun más distancia se creó entre la agricultura de la Revolución Verde y las culturas, entendiéndose que éstas se desarrollan bajo los mandatos de cosmovisiones que son productos de las vivencias pasadas y presentes, que dan origen y se nutren de las identidades establecidas en los cauces de la etnia o, desde una perspectiva contemporánea, de las sociedades que emergen, renacen, se reconstruyen en las nuevas condiciones de la dominación (véase figura 2).

Estos elementos representan el macrocosmos en que se establece la cotidianidad de la vida de las personas, de las familias nucleares y extendidas (clanes), de las comunidades y de sus contextos específicos. Las realizaciones concretas de las vidas se manifiestan en el microcosmos. Las colectividades desarrollan sus sistemas adaptativos con sus diferentes soluciones tecnológicas que pueden venir del pasado o ser producto de fusiones en el contexto de las necesidades inmediatas y de las posibilidades ofrecidas por los contextos interculturales, en respuesta a demandas específicas generadas en la localidad y en la singularidad de los contextos.

No proponemos una definición única de agricultura para la vida, pero se puede considerar algunas premisas: la agricultura para la vida contempla al ser humano como causa y fin del proceso, su bienestar pasa a ser el eje orientador de los trabajos y no la producción o la eficiencia del mercado. Al considerar al ser humano en el centro del concepto agricultura para la vida, en las visiones sociales de las culturas ancestrales, se adentra en las fronteras de la reconstrucción de la etnia, de las identidades y, finalmente, de los procesos organizativos de las comunidades indígenas, mestizas y campesinas; de esta forma se trasciende los límites de las problemáticas de la ruralidad, comprendiéndolas como una complejidad cuyos ejes constitutivos reposan en escenarios económicos y políticos nacionales. Ésta es la apropiación del contexto por parte de los grupos.

Respecto de la técnica, el concepto agricultura para la vida muestra en forma evidente la

intención de los procesos emergentes de restablecer o hacer visible su diálogo con la naturaleza. Este diálogo se ha mantenido en los sistemas agroforestales kuna, quilombolas e indígenas de Brasil y de Ecuador. En realidad, lo que ha cambiado es el uso textual de este diálogo, como parte de la propuesta de sostenibilidad de su cultura, y esto también es parte de sus estrategias de confrontación con los modelos de desarrollo impuestos, en los cuales se incluye la agricultura de la Revolución Verde -hoy vista por los

campesinos latinoamericanos, y por las culturas indígenas que con ella tuvieron contacto, como una “bomba atómica” que el capitalismo lanzó sobre su humanidad. Es por esto que la agricultura para la vida se establece también como una bandera de los movimientos campesinos e indígenas -que desde estas formas rescatadas y reivindicadas de respeto y de diálogo con toda la vida, busca encontrar el sentido de la vida de todos (véase cuadro 1).

**Cuadro 1. Cara agroecológica de los procesos estudiados.**

Proceso	Prácticas implementadas	Origen	Destino
Cedeco	Trabaja con las <i>foic</i> que son reconstrucciones de la finca campesina tradicional espontánea que, en muchos casos, ya solo hace parte del imaginario colectivo, aunque los conocimientos tradicionales concretos en cultivos criollos permanecieran vigentes. La principal problemática es la aceptación por parte del agricultor de la necesidad de manejar la diversidad. En Costa Rica ha sido difícil para los agricultores reencontrarse con la complejidad.	Se conforma a partir del rescate y reconstrucción de conocimientos tradicionales e introducción de tecnologías foráneas e institucionales, que pasan por procesos de adaptación y experimentación campesina.	Los agricultores asociados trabajaron en la construcción de un mercado alternativo de productos ecológicos. Hoy se proyectan internacionalmente en el Maela y en la Cooperativa Sin Fronteras.
Pueblo kuna	Viven en islas, cultivan y manejan bosques en el continente y pescan en diferentes profundidades. Todos sus sistemas son ancestrales y realizados con insumos locales. Cultivan el coco en las playas y tienen huertos caseros en las pendientes, donde cultivan musáceas, piña, cacao, cítricos, medicinales y otros; los almácigos son hechos con sus propias semillas. Entre la playa y la pendiente hacen agricultura migratoria en una única época del año; este terreno es utilizado principalmente para cultivos de maíz y también de yuca y ñame. Pescan peces pequeños en aguas cercanas y crustáceos y pulpos en alta mar, bucean hasta 25 metros sin carga de oxígeno.	Coincide con el origen mismo de los kunas, cuando hubo confluencia con otros pueblos indígenas que los influenciaron. Su asentamiento en las islas supuestamente fue paulatino, así que la superespecialización de la vida kuna puede estar basada en procesos de cronologías muy extendidas (más de 1.000 años).	Los kunas consideran haber arribado a su destino, entendido este como el buen vivir en sus comunidades. La sustentabilidad de la vida kuna se establece sobre la protección de la autonomía de sus sistemas productivos, los que se realizan con base en sus conocimientos ancestrales, el uso de manejos locales bajo los límites de la productividad de la Pachamama.
Programa Raíces	Trabaja en cuatro ejes de empoderamiento de los grupos: titulación de tierras, proyectos agroproductivos e infraestructura, capacitación dirigida e incidencia de los grupos. Con los quilombolas buscan potencializar el valor de sus productos agrícolas en la búsqueda de mercados y precios, fortalecen las cooperativas y el desarrollo de identidades individuales y colectivas. Entre los indígenas se diagnostica el proceso y se formula propuestas de manejo de recursos y la sostenibilidad de las comunidades.	Surge del trabajo social, técnico y político del grupo gestor del programa, junto a la asesoría de las diferentes secretarías de gobierno y de consultores especializados para la sistematización de las prácticas ancestrales de los grupos quilombolas e indígenas que permiten la reproducción y potencialización de las sostenibilidad de sus vidas.	Empoderar y emancipar a los grupos étnicos de las zonas rurales del Estado de Pará y lograr que resistan económica y ecológicamente a las presiones del entorno dominante.
Movimiento indígena ecuatoriano	Desde sus inicios, a finales de los setenta, se ha establecido en escenarios de confrontación con las culturas dominantes en las arenas políticas nacionales, conquistando importantes espacios de representación y de negociación. En la actualidad despliega su proceso de reconstrucción cultural a través de proyectos universitarios interculturales. La Unidae enfoca sus actividades en la formación de estudiantes indígenas amazónicos y la sistematización de los saberes de las culturas.	Se inicia como movimiento étnico con las confrontaciones sociales ecuatorianas, operadas en los años setenta, a partir de reivindicaciones culturales como la recuperación de la lengua y posteriormente de la cultura en su sentido integral.	Empoderar y sostener la perdurabilidad de la vida de las comunidades y nacionalidades indígenas de Ecuador, como parte constitutiva y reconocida por el estado y la sociedad.



La información que ofrecen los movimientos sociales rurales, recuperada en el trabajo de campo por los técnicos y cooperantes para el desarrollo, ha permitido la reivindicación del concepto de agricultura para la vida y su incorporación en los escenarios técnicos y de la academia (universidades y espacios académicos y técnicos, locales y nacionales) -los técnicos revisan materiales necesarios para la comprensión de sus problemáticas (biología, ecología, antropología, historia, geografía y, después, agroecología y ciencias y construcciones académicas especializadas contemporáneas), conocen los alcances de la praxis comunitaria en sus áreas de trabajo y entablan un diálogo con el contexto que se transforma en revisión de conceptos, desde la academia o desde la técnica. Así se ha constituido el diálogo de saberes entre técnicos y campesinos en la reconversión productiva de las foic en el caso de Cedeco, por ejemplo.

Las acciones en agricultura para la vida, desde la técnica, además de determinar la sobrevivencia y la resistencia histórica y contemporánea de los pueblos indígenas, también se nutre de estrategias políticas de acción, como en el caso del Programa Raíces, en que diferentes frentes de empoderamiento son librados en apoyo a las comunidades.

## Conclusiones

El concepto de agricultura para la vida debe ser considerado un producto de los movimientos sociales y de las corrientes agroecológicas de las últimas dos décadas, impulsadas por gran parte de la cooperación para el desarrollo, pues valora -desde que las fusiones sean sostenibles frente a la vida como un todo- la recuperación, reconstrucción y adaptación de sus propios saberes a los foráneos.

A partir de los instintos profesionales que se refinaban al confrontar sus problemáticas y los diálogos que incipientemente se establecieron entre las disciplinas y la producción de productos comunes, la amplitud del concepto agricultura para la vida se limitaría sin los aportes de cada disciplina (informes técnicos, manuales de campo, artículos...). Desde las metáforas institucionales de la máquina, hasta los arreglos

metafóricos institucionales emergentes<sup>5</sup>, vemos la agricultura para la vida como un concepto intercultural, interétnico y transdisciplinario, producto del posicionamiento de los que inicialmente trabajaron la interdisciplinariedad y luego llegaron al abordaje de sus problemáticas desde la complejidad.

Los espacios interculturales nacen como una respuesta necesaria, como resistencia a la homogenización de una humanidad diversa en culturas y recursos. La interculturalidad desafía el paradigma positivista occidental y presencia su caída en medio de la construcción de nuevos mundos, que se levantan desde las necesidades y posibilidades de las culturas y desde la definición de nuevas estrategias basadas en la multiplicación de los peces, entendida como la reciprocidad, la proporcionalidad, la complementariedad y la correspondencia que permiten la vida solidaria en las comunidades.

Es así que el buen vivir de los pueblos latinoamericanos se edifica en la localidad de las culturas y en una estrecha relación con la calidad del diálogo con la Pachamama, en que se inserta el manejo sostenible de sus recursos naturales. Desde sus albores, estos espacios constituyen iniciativas contrahegemónicas totalmente nuevas en el universo latinoamericano y que, por tener sus propios tiempos, condiciones y recursos, son caóticas y orgánicas y por esto prodigiosas (Paz 1971).

Desde la perspectiva de las ciencias, estas nuevas visiones se basan en un tránsito del reduccionismo hacia el holismo, del objetivismo hacia el contextualismo y también del positivismo hacia el constructivismo; finalmente, hacia un abordaje complejo de la realidad, en el que los grupos dejan de concebir el futuro como una proyección perfecta y "utópica" y pasan a construir sus nuevos paradigmas a partir de lo concreto.

## Referencias bibliográficas

- Acevedo, E. 2003. *Itancõa, nosso sitio no Baixo Acará*. Programa Raíces. Belém.
- Alvarenga, P. "Las explotaciones agropecuarias en los albores de la expansión cafetalera", en *Revista de historia* 14, 1986.
- Alvarenga, P. "La composición de la producción agropecuaria en el Valle Central costarricense. Un estudio comparativo de

<sup>5</sup> En la metáfora de la máquina no habría diálogo entre sus partes. Entre los arreglos institucionales metafóricos emergentes, postinterdisciplinariedad, se puede pensar en modelos organizacionales que se aproximan a la física de un coloide: no se ven las partes cuando la mezcla se agita, o sea en el momento de la acción, luego las partes ocupan su espacio original. Las diferentes densidades, son las diferencias entre personas y habilidades.

- las Regiones de Oriente y Occidente 1785-1805", en *Revista de historia* 16, 1987.
- Alvarenga, P. "Resistencia campesina y formación del mercado de bienes básicos. Cartago. 1750-1820", en *Revista de historia* 31, 1995.
- Amazonía Sin Mitos. 1992. *Amazonía Sin Mitos*. Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente. Brasil.
- Auna et al. 2002. *Memoria II Taller: Buscando la equivalencia entre comercio justo y orgánico*. Cedeco. San José.
- Bolaños, M. "Los indígenas y la conservación de la biodiversidad: 500 años de resistencia", en *Revista de historia* 23, 1992.
- Borge, C. y R. Castillo. 1997. *Cultura y conservación en la Talamanca indígena*. Euned. San José.
- Budowski, G. "Sección I: Política económica y desarrollo sostenible: comentarios", en Segura, Olman (comp.). 1992. *Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina*. Dei. San José.
- Bush, L. y C. Sachs. "The agricultural sciences and the modern world system", en 1981. *Science and agricultural development*. Allanheld, Osmun & Co. Publishers, Inc. Montclair, NJ, USA.
- Calderón, F. y R. Laserna. "Nación, Estado y Movimientos Sociales Regionales en Bolivia (1917-1983)", en Camacho, D. (comp.). 1989. *Los movimientos populares en América Latina*. Siglo veintiuno editores.
- Camacho, D. "Los movimientos populares", en Camacho, D. 1990. *América Latina hoy*. Siglo veintiuno editores.
- Cardenal, L. "Oportunidades para el desarrollo sostenible: una perspectiva ecologista", en Camacho, D. 1992. *Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina*. Dei. San José.
- Castro, S. "Estado, privatización de la tierra y conflictos agrarios", en *Revista de historia* 21-22, 1990.
- Conaie. 1989. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: Nuestro proceso organizativo*. Ediciones Tincui – Abya Yala. Quito.
- Funes, E.A. 1995. *Nasci nas matas nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas*. USP. São Paulo.
- Herrera, H. et al. 2000. *El espíritu de la tierra: plantas y animales en la vida del pueblo Kuna*. Idiky - Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales. Ciudad de Panamá.
- Hinkelammert, F. y H. Mora. 2001. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana: preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. Colección *Economía-teología*. Dei. San José.
- Hinkelammert, F. 2003. *Solidaridad o suicidio colectivo*. Ambienticoediciones. Costa Rica.
- Ibarra, E. 1999. *Las manchas del jaguar: huellas indígenas en la historia de Costa Rica (Valle Central, siglos XVI-XX)*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José.
- ICCI. 2003. *Boletín ICCI-ARY Rímay*, 46, Año 5. Quito.
- Jiménez, W. 2003. *Recuento histórico del trabajo de atención de fincas, conceptualización y estrategia actual de acompañamiento de fincas orgánicas integrales campesinas (foic)*. Cedeco. Costa Rica.
- Jiménez, W. "Los sistemas diversificados de producción en fincas de pequeños productores en la región noratlántica de Costa Rica", en *Perspectivas rurales* (5) 2, 2004.
- Jones, J. R. "Colonization in Central America", en Manshard, W. y W. B. Morgan (eds) 1988. *Agricultural expansion and pioneer settlements in the humid tropics*. The United Nations University. Tokio.
- Kantule, J. S. 2003. *Anmar mali wascan: nuestras raíces*. Comisión centenaria de la historia del pueblo ustub.
- Karakras, A. 1990. *Las nacionalidades indias y el estado ecuatoriano*. Editorial Tincui – Conaie. Quito.
- Leal, D. "Cambios en la investigación y acción en desarrollo rural y medio ambiente", en *Perspectivas rurales* (5) 2, 2004.
- Leal, D. "Origen de los huertos caseros en Costa Rica y sostenibilidad", en *Ambientales* 26, 2004.
- Meléndez, C. "Formas en la tenencia de la tierra en Costa Rica durante el régimen colonial", en *Revista de historia* 1, 1975.
- Milla, C. 1983. *Génesis de la cultura andina*. Fondo editorial C.A.P. Lima.
- Molina, I. "El Valle Central de Costa Rica en el ocaso de la Colonia: estructura productiva, progreso agrícola y capital comercial", en *Revista de historia* 12-13, 1986.
- Mires, F. 1991. *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina*. Dei. San José.
- Paz, O. "Prólogo: La mirada anterior", en Castaneda, C. 1971. *Las enseñanzas de Don Juan*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- Pires, M. L. 1999. *Parque indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Editora Unicamp. São Paulo.
- Programa Raíces. 2002. *Relatorio de actividades*. Programa Raíces. Belém.
- Quirós, C. "Los pueblos de indios encomendados y su organización como productores directos de productos autóctonos", en Quirós, C. 1993. *La era de la encomienda*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José.
- Radulovich, R. y J. A. Karremans. 1993. *Validación de tecnologías en sistemas agrícolas. Serie técnica. Informe técnico/ Catie; no. 212*. Catie. Costa Rica.
- Torres, J. "Sección III Experiencias internacionales en estrategias de desarrollo sostenible: Comentario", en Segura, Olman. 1992. *Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina*. Dei. San José.
- Ribeiro, D. 1951. *Diarios indios*. Companhia das Letras. São Paulo.
- Ribeiro, D. 1970. *Os índios e a civilização*. Companhia das Letras. São Paulo.
- Ribeiro, D. 1995. *O povo brasileiro*. Companhia das Letras. São Paulo.
- Salas, J. A. "La búsqueda de soluciones al problema de la escasez de tierra en la frontera agrícola: aproximación al estudio del reformismo agrario en Costa Rica, 1880-1940", en *Revista de historia* No. especial simposio: 97-149, 1985.
- Samaniego, G. y R. Lok. "La valorización sociocultural del huerto y del café con árboles entre la población ngöbe de Chiriquí, Panamá", en Lok, R. 1998. *Huertos caseros tradicionales de América Central: características, beneficios e importancia, desde un enfoque multidisciplinario*. Catie. Costa Rica.
- Segura, O. "Introducción", en Segura, Olman. 1992. *Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina*. Dei. San José.
- Souza de Araújo, L. M. y M. R. Silva Julião. 2002. *Educación escolar indígena. Relatorio. Seção de educação escolar indígena*. Secretaria Executiva de Educação. Governo do Estado do Pará.
- Vilar, S. 1997. *La nueva racionalidad: comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Kairós. Barcelona.
- Viteri, C. 2003. *Visión indígena del desarrollo en la Amazonia. Modulo Amazonía contemporánea*. Escuela de Derechos Indígenas, CDES. Ecuador.
- Watchel, N. 1971. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Universidad. Madrid.