

Post-alimentario

Post-alimentary

Noelia Billi

milcrepusculos@gmail.com

UBA-CONICET. Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde enseña Antropología Filosófica en el Departamento de Filosofía. Se desempeña como Investigadora Adjunta del CONICET. Su principal área de investigación es el materialismo posthumano, dentro del cual se dedica al examen de las ecologías críticas y las lógicas vegetales de la existencia.

Resumen

En este trabajo desarrollamos la idea de que la relación entre seres humanos y plantas obedece a un régimen post-alimentario. Tomando como base diferentes elaboraciones de la frase "somos lo que comemos" (en Plumwood y Campos), revisamos la importancia de la manera en que se ha definido tradicionalmente la posición humana en la cadena trófica y cómo el comer puede considerarse un principio ontológico. Luego recorremos el modo en que se ha planteado la idea de que la agricultura implica un modelo lógico, anclado en la relación humanos-plantas, en expansión (en Manning, Morton y Tsing). Por último, señalamos algunas consecuencias que el régimen post-alimentario implica para una refiguración ecológica de la naturaleza humana.

Palabras clave: Agrilogística; Ecología Materialista ; Escalabilidad

Abstract

In this paper, we explore the idea that the relationship between humans and plants is determined by a post-dietary regime. Drawing on different interpretations of the phrase “we are what we eat” (in Plumwood and Campos), we examine the importance of how the human position in the trophic chain has traditionally been defined and how eating can be considered an ontological principle. We then explore how the idea that agriculture involves a logical model -anchored in the expanding human-plant relationship- is presented (in Manning, Morton and Tsing). Finally, we distinguish some consequences that the post-dietary regime implies for an ecological reevaluation of human nature.

Keywords: Agrilogistics; Materialist Ecology; Scalability

Somos lo que comemos

Se dice con cierta frecuencia que *somos lo que comemos*. Desde el punto de vista de la cadena trófica, y de la manera en que nos hemos exceptuado de ser alimento para otros salvo de formas aberrantes o trágicas, nuestra relación con las plantas parecería ser la de la nutrición. En tanto *locus* donde lo inorgánico se transforma en orgánico, el mundo vegetal autotrófico suele localizarse en el inicio de esa cadena concebida de manera lineal y de eslabones consecutivos. Desde el punto de vista predominante de la tradición occidental, el ser humano sería su último eslabón, como heterotrófico omnívoro. El sistema trófico también ha sido figurado como una pirámide, una arquitectura jerárquica en cuya cúspide se encuentra el hombre. Ambos casos dan cuenta del proyecto humano de comer sin ser comido, un rasgo que se proyecta filosóficamente en la excepcionalidad de la naturaleza humana y que se traduce históricamente en la práctica de eliminar los posibles predadores naturales de seres humanos. Val Plumwood relaciona esta exceptuación de la red trófica con otra idea que la filosofía ha transitado con esmero desde sus

inicios: la resistencia a morir. Morir en un sentido *propriadamente humano* sería la manera en que filosóficamente se ha idealizado (y sobre todo resistido) el proceso de integración en ese sistema que eventualmente nos convierte en alimento para otros. De allí surgirían los desdoblamientos que intentan hacer vivir a lo humano más allá de su muerte material (bajo la forma de un ultramundo donde las almas seguirían existiendo), organizando así la forma humana bajo los preceptos de un dualismo dicotómico (cuerpo-alma) cuyas reformulaciones epocales pueden rastrearse en la filosofía occidental. Esta dicotomía, en la modernidad occidental, se reformula en los términos del dualismo naturaleza-cultura e incluye, además de las versiones de la continuidad álmica post-terrenal, la versión de los materialismos reduccionistas que conciben que la muerte de un ser humano implica un final *absoluto* en la medida en que resulta en

“una unidad con un orden de la naturaleza concebida como lo otro dualizado [respecto de la cultura], como privada en sí misma de significado, como mera materia... la muerte es una nada, un vacío, un final terrible y siniestro, cuyo único sentido es que no hay sentido alguno” (Plumwood, 2012, p. 94).

68

Como señala Plumwood, la tesis del excepcionalismo humano implica una excepción del mutualismo alimentario (que, sin embargo, es el punto de vista que solemos adoptar respecto de la naturaleza) y ha sido importante en la manera en que se han desarrollado las prácticas humanas en torno a la constitución de la identidad personal, las mercancías, la materialidad y la muerte³.

³El dualismo humano/naturaleza concibe al ser humano no sólo como superior a lo no humano, sino también como diferente en cuanto a su especie, que como esfera inferior existe como mero recurso para la esfera superior humana. Esta ideología ha sido funcional para la cultura occidental al permitirle explotar la naturaleza con menos restricciones, pero también crea ilusiones peligrosas al negar la imbricación en la naturaleza y la dependencia de ella. Esto puede verse en nuestra negación de la inclusión humana en la red alimentaria y en nuestra respuesta a la crisis ecológica (Plumwood, 2012, 15)

Ser lo que se come, como advierte Valeria Campos (2023), ha sido considerado un principio ontológico de constitución del ser humano (y, por analogía, como principio ontológico *tout court*) que tiene tanto un aspecto factual-fisiológico como normativo: “aunque el principio opera como una explicación causal de mi ser *actual* a partir de lo que como *de hecho*, siempre es posible, mediante una inversión de la causalidad explicativa del principio, determinar lo que es bueno para comer a partir de lo que considero bueno para ser” (p. 91-92). Así, no se trata ya meramente de comer para seguir existiendo (como mero ejercicio de supervivencia) sino que la alimentación estaría regida por la cualificación normativa de lo *bueno*. No ya querer seguir existiendo, sino estar en condiciones de reflexionar y elegir *para qué* se come (y, en consecuencia, *qué* y *cómo*), sería un rasgo que diferencia a la especie humana del resto de los seres vivos y que, eventualmente reconduce a uno los orígenes de la ya mencionada excepcionalidad humana, como muestran las extensas investigaciones antropológicas en torno a la definición de una cultura a partir de sus hábitos alimenticios, que incluyen prácticas cognitivas, sociopolíticas y espirituales.

El principio normativo que involucra la alimentación ofrece una vía de acceso a las nociones de lo humano a través de sus prácticas para darse esa forma. En el contexto del tema de este dossier sobre el prefijo POST- en la Antropología Filosófica, queremos plantear una posible vía de investigación: aquella que señalaría que la relación predominante en occidente con el cultivo de vegetales (la agricultura extensiva y sedentaria) determina un régimen *post-alimentario* cuyo análisis puede ser de utilidad para comprender ciertas maneras de relacionarse con el mundo vegetal (que exceden el vínculo aparentemente inmediato entre cultivar y comer), ya la vez ofrece herramientas para entender la manera en que la agencia humana se configura interespecíficamente en la proyección y producción de mundos.

¿Por qué agricultura?

En el mundo contemporáneo (superpoblado y signado mucho más intensamente que hace doce siglos por la escasez) el cultivo planificado de vegetales a gran escala suele narrarse como la única alternativa al problema del “hambre”. Si bien la proliferación de este modelo ha sido muy exitosa, no menos cierto es que su impacto para solucionar los altos índices de pobreza no ha sido tan efectivo (cf. Castro et al., 2020). En este marco, adquiere sentido la pregunta aparentemente simple que aborda Richard Manning en *Against the grain. How agriculture has hijacked civilization* desde un punto de vista evolutivo: ¿por qué la agricultura?

“La agricultura fue el determinante fundamental de la calidad de vida humana (o falta de ella) durante los últimos diez mil años. Nos hizo, y nos hace, lo que somos. Durante mucho tiempo hemos asumido que esta tecnología fundamental era el progreso, y que el progreso implica una mejora de la condición humana. Sin embargo, plantear la cuestión de este modo carece de sentido. A la biología y a la evolución no les importa mucho la calidad de vida. Lo que cuenta es la persistencia o, más apropiadamente, la resistencia, una palabra mejor porque tiene varios significados: para perdurar como especie, tenemos que soportar algunas dificultades. Lo que cuenta para la biología es el éxito de una especie, definido como el hecho de que sus miembros vivan lo suficiente para reproducirse de forma robusta, para ser fructíferos y multiplicarse. Está claro que la agricultura favoreció este proceso. Aprendimos a cultivar alimentos en paquetes densos y portátiles, para que nuestras sociedades se volvieran densas y portátiles. Se estima que nuestra especie utiliza por sí sola el cuarenta por ciento de la productividad primaria del planeta. Es decir, de toda la energía solar que incide sobre la superficie, casi la mitad fluye a través de nuestra cadena alimentaria, para alimentar a una sola especie entre los millones existentes. Sin embargo, esto es exagerado, ya que unas pocas plantas (trigo, arroz y

maíz, sobre todo) y unos pocos animales domésticos (vacas, pollos, cabras y ovejas en su mayoría y, como caso especial, los perros) también se benefician de la ubicuidad humana. Nosotros y estas especies formamos una coalición, y la coalición en su conjunto juega según las reglas biológicas.” (Manning, 2004, cap. 2)

La pregunta de Manning nos reconduce al aspecto normativo de la alimentación que mencionamos en la sección anterior. Si la agricultura no tiene una explicación simple como estrategia biológica evolutiva es porque es necesario tener en cuenta que la evolución siempre se da no solo en la dimensión genética sino también en la cultural, ya se trate de seres humanos o no humanos, es decir, una coevolución. De acuerdo con la hipótesis de Manning, podremos explicar la agricultura si explicamos primero su condición de posibilidad: la domesticación. Esta no es equivalente al mero uso (algo que obviamente sucede en cualquier circunstancia alimentaria), sino que se define por la evolución de una especie dirigida por seres humanos, quienes ejercen una presión selectiva lo suficientemente fuerte como para alterarla visible e irreversiblemente. Si bien cualquier especie podría ser el objeto de un proceso de domesticación, no cualquiera lo es a una velocidad útil. Por eso, históricamente la domesticación supuso la existencia de candidatos cuya aptitud se ancla históricamente en la selección de vegetales tolerantes a las perturbaciones radicales del ambiente. En efecto, una catástrofe desde el punto de vista biológico (un incendio o una inundación) no es tolerada por una gran cantidad de especies, y su efecto más inmediato en términos de poblaciones competidoras es inclinar la balanza en favor de aquellas que han desarrollado herramientas adaptativas al reseteo del reloj biológico. Entre estas últimas se destacan las plantas anuales, de cuerpo ligero y raíces poco desarrolladas, que completan su ciclo vital en menos de un año y luego mueren. Su estrategia consiste en invertir sus recursos en la producción de una gran cantidad de semillas que se desprenden y diseminan fácilmente, y tienen un gran poder de resistencia a las inclemencias del clima (ya se trate del fuego, el anegamiento o simplemente el frío). Entre las plantas anuales,

se destacan la mayoría de las gramíneas: el trigo, la cebada, el arroz, el centeno, etc., es decir, aquellas especies productoras de granos que han sido objeto de la domesticación agrícola. Manning, entonces, señala la conexión intrínseca entre situaciones de “catástrofe” (biológica) y el nacimiento de la agricultura, situaciones de desastre a las que adiciona las perturbaciones ecosistémicas que supone el asentamiento de poblaciones humanas de manera permanente en el mismo sitio. En efecto, la hipótesis de Manning incluye invertir el orden causal en que habitualmente se ha concebido la relación sedentarismo-agricultura. Él afirma que la evidencia arqueológica sugiere que fue el sedentarismo lo que habilitó la agricultura, y no al revés. En esta línea, no sería la necesidad y escasez la precondition de la agricultura, sino más bien la *abundancia* de poblaciones que podían vivir sin desplazarse periódicamente y, por lo tanto, podían experimentar sistemáticamente con los vegetales que serían su sustento. Dichos experimentos habrían consistido, en principio, en imitar las condiciones de los resets del reloj biológico de manera forzada: incendiar parcelas, inundar de forma planificada, exterminar progresivamente plantas de menor interés, favoreciendo la predominancia de las plantas de cultivo.

Los registros arqueológicos, así como las evidencias que surgen de las comunidades recientes de cazadores-recolectores, muestran que hay toda una serie de condiciones de vida que empeoraron con el establecimiento de la agricultura sedentaria. Además de aquellas relacionadas con los cuerpos individuales (deformidades de los huesos, enfermedades endémicas, déficits nutricionales) y con la organización social (establecimiento de sociedades jerárquicas con grandes conjuntos de la población reducidas a la esclavitud), Manning señala que la pobreza como fenómeno solo se da para la especie humana. Si bien es cierto que en otras especies de animales sociales puede haber jerarquías que incluyen el orden en que los diferentes miembros pueden comer, la pobreza como fenómeno social solo puede definirse en relación con su opuesto, el de riqueza, lo que supone una novedad puesto que la especie humana es la única en la cual “un individuo de la comunidad tiene

acceso a cincuenta, cien, mil veces más, o el doble, de recursos que otro” (Manning, 2004, cap. 2).

Manning revisa en su libro las evidencias arqueológicas que muestran que, en efecto, las condiciones de vida de la humanidad mejoraron pero solo para ciertos sectores de las sociedades humanas, razón por la que afirma que el supuesto progreso que la tecnología agrícola supuso para la especie humana en verdad debe ser analizada de forma segmentada e interespecífica: implicó un beneficio para la coalición formada por algunos humanos y algunos vegetales, lo que redundó en la instauración de sociedades jerárquicas sedentarias cuya tasa de reproducción más elevada sólo equívocamente puede considerarse como un signo de mejoramiento sin más de las condiciones de vida de la *humanidad* como un todo. Entre las consecuencias sociopolíticas de este tipo de organización (que serían las condiciones del mundo actual) se encontraría la puesta en marcha de nuevos avances técnicos-tecnológicos, así como la necesidad de ampliar los territorios en uso para sostener las condiciones de vida de ese sector privilegiado. Manning también señala, refiriéndose al argumento de la coevolución, que una de las especies que resulta domesticada en este proceso es la humana. A diferencia de los cazadores-recolectores, que durante 280.000 años tuvieron que desarrollar grandes habilidades perceptivas para sobrevivir y tenían una cantidad de tiempo libre considerable, en los últimos 10.000 años (fecha aproximada de la invención de la agricultura) la mayoría de los seres humanos han sido progresivamente forzados a trabajar en sistemas de producción que no solo no les aseguran la subsistencia sino que además han empobrecido su existencia en la dimensión estética, ligada ancestralmente con prácticas alimentarias variadas que implicaban riesgos pero también placer (Manning, 2004, cap. 1). Aquí, entonces, debe comprenderse la idea de coevolución en su otra dirección: si el trigo (o el maíz, o la soja) es exitoso es porque ha cambiado al ser humano de manera visible e irreversible, nos ha domesticado.

Lógicas modelo de cultivo. Agrilogística y escalabilidad

En un libro publicado en 2016, Morton aborda la crítica de la dicotomía naturaleza-cultura, propia del modo en que la modernidad elaboró la relación entre los seres humanos y el entorno, retrotrayéndose a un sentido vegetal de lo que significa “cultura”. En *Dark Ecology*, Morton asocia la cultura a la transformación de la forma de vida humana por el desarrollo de la agricultura planificada. La agricultura es tradicionalmente definida en función de la producción de alimentos: se trata de actividades que enlazan técnicas (tratamiento y planificación del uso del suelo, herramientas y/o maquinaria, selección y mejoramiento de especies vegetales) y valoraciones acerca de lo que una vida *humana* debe ser. En este último sentido, la tesis de Morton difiere de la de Manning: sugiere que el proyecto agrilogístico ha sido exitoso en la medida en que conjura la ansiedad respecto a la obtención de alimentos. En el contexto de una escasez generalizada (que el autor localiza en el final de la era del hielo), prever el sustento se convirtió en la máxima preocupación, y una solución a tal problema habría surgido de la organización del mundo en función del cultivo de vegetales eficientes para la nutrición de poblaciones humanas. Si bien parece obvio que la relación con el cultivo se vincula con la necesidad de alimentarse, Morton señala que la agrilogística actúa desde sus inicios como un programa informático (es decir, un sistema de algoritmos, con un código y vectores propios) que escinde de forma planificada lo que en términos globales podríamos llamar “alimentación”, esto es: se separan la producción, el almacenamiento, la distribución y el consumo. En este sentido, *alimentarse* no se reduce a la ingesta de nutrientes ni es un equivalente del acto de *comer*, sino que rápidamente se desarrolla en el contexto de un sistema con relativa autonomía que tiene lógicas y valores propios, una ecología de prácticas enredadas que rediseñan el mundo habitado. Morton señala que allí estaría el inicio de los axiomas que determinan lo que conocemos como metafísica occidental (propiedad, identidad, etc.). La expansión de este modelo a escala global, que puede fecharse en la

colonización europea primero de África y luego del continente americano, habría conducido a producir el mundo vegetal (y por extensión, lo que entendemos en general como “naturaleza”) como una dimensión que debe ser delimitada, dominada y hacerse productiva. Es en este punto que convergerá, ya entrada la modernidad, la lógica a partir de la cual se piensan las plantas destinadas al consumo y la que nos vincula (en tanto seres humanos) con la naturaleza. Cuando la aproximación a la tierra/suelo es guiada por el nuevo concepto de “campo” (unidad siempre presente e igual a sí misma, un plano de continuidad) surge el proyecto de separación entre los conjuntos que serán “civilizados” (los *propriamente* humanos) y el resto, comprendidos bajo el término universalista de “naturaleza”. En este sentido, se impone una definición negativa de naturaleza que abarca todo aquello que no es humano (incluidos los seres humanos *no civilizados*), en tensión con un ámbito autónomo de (agri)cultura, donde caben en principio solo los colonos capaces de planificar y optimizar las prácticas de cultivo.

Si bien la cuestión de la escala ha resurgido como problema conceptual en el mundo contemporáneo a partir de las formas del capitalismo trasnacional, la agrilogística (tanto en su proyecto de instauración como única vía de *civilización* del mundo, como en su proceso histórico de expansión que resultaría en la globalización social y económica del planeta) presupone la valoración de la escalabilidad de su modelo. Desde la investigación antropológica de prácticas de cultivo marginales (las del hongo matsutake), Anna Tsing ha elaborado esta cuestión postulando que la unidad productiva que llamamos “plantación” es el origen (y, en tanto tal, el paradigma) de la escalabilidad en tanto modelo lógico:

“[...] en las plantaciones de caña de azúcar establecidas en Brasil de los siglos XVI y XVII, los plantadores portugueses dieron con una fórmula para lograr una expansión fluida. Crearon elementos de proyecto autónomos e intercambiables, y lo hicieron del siguiente modo: exterminando a la población y las plantas locales; preparando la tierra,

ahora vacía y sin dueño, y, finalmente, trayendo mano de obra exótica y aislada y nuevos cultivos para su producción. Este modelo agrario de escalabilidad se convirtió luego en una fuente de inspiración para la industrialización y la modernización posteriores.” (Tsing, 2023, p. 72)

En tanto paradigma de la escalabilidad surgido del modelo agrario, Tsing señala que el desarrollo de la plantación supone la invención del individuo (“elementos autónomos e intercambiables”) y la planificación temporal y espacial de las tareas de cultivo que involucran seres vivientes. Esto sería la condición de posibilidad de la estandarización y la intercambiabilidad de todos los elementos que participan de esta práctica, o dicho de otro modo: la estandarización (como forma de individuación, humana y no humana) es un efecto de las relaciones en un sistema de producción de valor capitalista y surge de una práctica particular de cultivo (tierra, cursos de agua, plantas, seres humanos, animales de carga, microbiota) (cf. Billi, 2024).

Régimen post-alimentario

76

Las tesis de Manning, Morton y Tsing tienen como efecto enfocar específicamente la relación entre los seres humanos y el cultivo extensivo de vegetales como medio en que se desarrollan prácticas *modelo* cuya expansión y variación épocal asignaría aún hoy el mundo. Nuestra propuesta es que el régimen de vinculación que el mundo occidental instaure entre humanos y plantas es post-alimentario, toda vez que excede la mera necesidad (comer para sobrevivir) a la vez que, apelando a aquella ansiedad ancestral por el sustento, se constituye como fuerza motriz de la imaginación y producción de mundos. Si, como señala Plumwood, en el marco de una ontología ecológica “todos los seres encarnados son alimento y más que alimento” (p. 89) es preciso analizar específicamente las prácticas de cultivo situadas para producir herramientas que permitan evitar el universalismo culturalmente hegemónico. En este sentido, desde el punto de vista del materialismo ecológico que formula Plumwood, “cualquier forma de alimentación humana

(y muchas formas de alimentación no humana) se sitúan tanto en la naturaleza como en la cultura, en la naturaleza como un determinable biológicamente necesario y en una cultura específica como una forma determinada sujeta a la elección y la práctica individual y social. La comida, al igual que la mayoría de las actividades humanas (y muchas no humanas), es una actividad completamente mixta, que no mezcla de algún modo fragmentos de dos ámbitos distintos, sino que expresa a través de la lógica de la relación determinado-determinable un aspecto de la 'intrincada textura' de la imbricación de la cultura en la naturaleza" (Plumwood, 2012, p. 85).

En este marco, es importante enfatizar que si la universalidad de la forma humana puede y debe ser puesta bajo examen, lo mismo sucede con el mundo vegetal. No solo hay que señalar la especificidad de las plantas (con respecto a otros dominios de lo viviente) para contrarrestar su equivalencia con la "naturaleza verde", sino también para poder entender las diferencias coproducidas en las diversas formas de asociación y socialización con y de las plantas, y por consiguiente de ciertas plantas y ciertos grupos humanos en particular. Es necesario explicitar esto porque existe una fuerte tendencia en las áreas de investigación teórica o práctica con plantas (las ciencias humanas, sociales, las prácticas artísticas) a tomar los modos de relacionalidad de las plantas como modelos holísticos de conexión (como sinónimos de una conexión de "todo con todo") cuando, en realidad, parece más preciso considerar a la planta como el lugar donde se hacen evidentes modos de relación que, siendo amplios, interespecies e interreinos, también son específicos y no universalizables (ni siquiera dentro del reino vegetal) (cf. Papadopoulos, 2018). Así, se hace relevante interrogar las prácticas de cultivo extensivo contemporáneas, en la medida en que podrían ofrecer herramientas para comprender la manera en que las diferentes clases de seres (incluidos los seres humanos) se definen en y a través de la relación con ellas.

Si, como señala Valeria Campos, la comensalidad es un principio ontológico, desde una perspectiva ecológica, el carácter constitutivo de este principio es relacional y permite identificar en esta densa trama los hilos que tejen modos de vida específicos que tienen sentido para los seres que surgen en y a través de ella. En este sentido es que podemos decir que la condición actual es post-alimentaria: si efectivamente *somos lo que comemos*, estamos recíprocamente afectados por los modos de composición y descomposición de (micro y macro) mundos que, lejos de actuar desinteresada o automáticamente, ponen en juego intereses y valoraciones acerca de lo que significa vivir *bien*. El impacto de la prerrogativa humana de esta valoración, en el que la tradición filosófica occidental ha insistido durante siglos, es imposible de ignorar. Antes bien, obliga a revisar el conflicto de agendas que se desarrolla en las prácticas semiótico-materiales y, en el ámbito de la antropología filosófica, fuerza una renovación de las nociones a partir de las cuales la naturaleza humana es abordada. Si por post-alimentario comprendemos un régimen en el cual lo que está en juego no es la *mera* supervivencia social (humana o no) sino la configuración constante de la interdependencia, es preciso desandar las definiciones que anclan lo propio del ser humano en su aptitud para gobernar desde un plano superior una arquitectura ordenada de funciones vitales. Aunque, como ya afirmaba Aristóteles, la nutrición y la reproducción sea el umbral a partir del cual reconocemos la diferencia específica de lo viviente, la ubicuidad de la *psyché* vegetativa no puede ser confundida con su homogeneidad universal, ni con una forma inferior de existencia. La actual red compleja de producción de mundo capitalista imbricada en las prácticas del monocultivo extensivo predominante da cuenta de esto: el carácter algorítmico de la agrilogística (de la cual, según Morton, somos vectores) en su versión contemporánea imagina el mundo según las leyes del valor financiero. El proyecto y el proceso de biofinanciarización del capital depende del imperio de una matriz universalizante de valoración a la que cualquier tipo de valor podría (y debería) ser convertida. Como nueva gramática universal que imagina el

mundo (con efectividad suficiente para realizarlo), la evaluación financiera define la primacía de la *inversión* sobre cualquier otra dimensión y determina su escala a partir del beneficio monetario potencialmente intercambiable en la bolsa de valores (Papadopoulos, 2018, p. 31). El carácter indeterminado e inestable de este proceso de evaluación alimenta literalmente los movimientos de los mercados financieros y, por ende, los de las sociedades financiarizadas, es decir, del sistema socioecológico global. Dimitris Papadopoulos señala que las “infraestructuras abiertas y de uso común (tecnologías de la información y la comunicación, conocimientos producidos en colaboración y redes culturales), los bienes comunes materiales y ecológicos (en el Norte Global pero, sobre todo, la extracción de valor violenta fuera de este), y las estructuras de cooperación, socialidad cotidiana e intercambio entre productores y consumidores, son algunos de los principales sitios de producción de valor. La biofinanciarización prospera porque extrae valor de la reproducción, la distribución y el consumo, así como de otras actividades que no parecen pertenecer directamente a la esfera inmediata de la producción” (Papadopoulos, 2018, p. 33). El enredo de la existencia cotidiana, la vida socioeconómica y las fronteras materiales que esto implica (Papadopoulos, 2018) revela que la perspectiva que Plumwood llama ontología ecológica materialista no es algo a producir, sino que es nuestra condición actual, y no puede reducirse a la denuncia de una *mercantilización* de la vida. En el carácter artefactual de lo que tradicionalmente se ha comprendido como “naturaleza” y en el tejido tecnocientífico -el mito de origen de Occidente- de lo que se ha concebido como “cultura” (Haraway, 2021) anidan juntas, pero no iguales, las potencias de lo post-alimentario. ¿Será la imaginación material del modelo agrilogístico lo que se perpetúe? ¿O acaso existen otros futuros imaginables?

Referencias bibliográficas

- Billi, N. (2024) Plantas zombies, vegetales algorítmicos y plantborgs. Plantas y naturaleza artefactual. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, (6). <https://revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2024/11/6-Billi.pdf>
- Campos, V. (2023). *Pensar/Comer. Una aproximación filosófica a la alimentación*. Herder.
- Castro, N., Moreno A. y Villadiego, L. (2020). *Los monocultivos que conquistaron el mundo. Impactos socioambientales de la caña de azúcar, la soja y la palma aceitera*. Akal.
- Haraway, D. (2021). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio*. Rara Avis
- Manning, R. (2004). *Against the grain. How agriculture has hijacked Civilization*. Nort Point Press.
- Morton, T. (2018) *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press.
- Papadopoulos, D. (2018). *Experimental Practice. Technoscience, Alterontologies, and more-than-social Movements*. Duke University Press.
- Plumwood, V. (2012). *The Eye of the crocodile*. Australian National University Press.
- Tsing, A. (2023). *Los hongos del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Caja Negra.

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 11/09/2025

Cómo citar este artículo

Billi, N. (2025). Post-alimentario. RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.66-80