

**¿Cómo vamos a vivir en el planeta?
Una cartografía para habitar tramas que cuidan la vida**

How are we going to live on the planet? A cartography for inhabiting networks that care for life

Nat Tommasino

Universidad de la Republica

Montevideo, MO, Uruguay

nat.tommasino@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5099-1733>

Recebido em: 30 de dezembro de 2023

Aceito em: 30 de janeiro de 2024

Resumen

Este es un ensayo cartográfico de entramados afectivos que sintonizan sensibilidades éticas, políticas, ancestrales para habitar relaciones que cuidan la vida de los seres del planeta. Tramas y relaciones que activan y sincronizan afectividades para cuidar los cuerpos-territorios. Este ensayo-mapa, además, devela las intensidades afectivas que se configuran en los procesos de investigación que tienen como propósito potencializar el deseo allí donde este se produce para crear mundos más amables y habitables. Relatos de mujeres que aman la tierra, cuidan la biodiversidad y los bosques nativos inspiradas en las sabidurías de sus ancestras, entramados de jóvenes que repueblan el campo reivindicando la función social y afectiva de la tierra y que resisten a la violencia extractiva de los proyectos del capital, la lucha por una epistemología-micropolítica campesina disidente, son algunas de las líneas que recorro en esta cartografía.

Palabras claves: Cartografía. Entramados afectivos. Feminismos-comunitarios-campesinos. Descolonialidad

Abstract

This is a cartographic essay of affective frameworks that tune ethical, political, and ancestral sensibilities to inhabit relationships that care for the lives of all beings on the planet. Nets and relationships that activate and synchronize emotions to care for bodies-territories. This essay-map, furthermore, reveals the affective intensities that are configured in the research processes that have the purpose of potentiating desire to create kinder and more habitable worlds. Stories of women who love the land, take care of biodiversity and native forests inspired by their ancestors' wisdom, networks of young people who repopulate the countryside claiming the social and emotional function of the land and who resist the extractive violence of the projects of the capital, the fight for a dissident peasant epistemology-micropolitics, are some of the lines that I follow in this cartography.

Keywords: Cartography. Affective frameworks. Community-peasant-feminism. Decoloniality

Amistad y cartografía: sensibilidades políticas para habitar el presente ¹

*El cartógrafo participa de la potencialización del deseo,
en ese carácter procesal suyo de creador de mundos,
tantos como sean necesarios,
siempre que sean facilitadores de pasaje para las intensidades vividas
en lo aleatorio de los encuentros que vamos teniendo en nuestras existencias.*
Suelly Rolnik, 2012

A pocos días de iniciarse el equinoccio de primavera, mi amiga Silvia Paéz Cortez (presidenta de la Red de Grupos de Mujeres Rurales) me cuenta que ir a su jardín a respirar aroma de jazmines le hace bien. En medio de nuestras coordinaciones para realizar un taller con mujeres rurales en el marco del día internacional de la mujer rural², me comparte lo difícil que es para ella seguir los ritmos de los proyectos colectivos con financiación internacional, pero lo importante y las expectativas que tienen al respecto. Es que se trata de una oportunidad para pensar-hacer soberanía alimentaria en conjunto con la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas (RNSNC), la Red de Agroecología (RAU) y la Red de Huertas Comunitarias. Su relato me conmueve y le respondo “*¡Eso! ¡Anda a conectar con la tierra!*”. Con Silvia tenemos un archivo de mensajería de conversaciones amistosas desde el 2018, intercambios generados para producir trabajos colaborativos entre la RedMu y la Universidad de la República (Udelar) en el marco del cual realizo mi tesis de doctorado en psicología³. De la amistad con Silvia han germinado *imágenes de pensamiento* creativas, desmoralizantes, vitales (Deleuze, 2008) vinculadas a lo colectivo, a estar en red, a la relación con la naturaleza. Como orientadora del ejercicio ético del pensamiento, la amistad amplía las posibilidades del universo relacional (Teles, 2009). ¿Qué relaciones podemos trazar entre la amistad y la cartografía? ¿No es por el ejercicio de lo amistoso que podemos experimentar, componer(nos), transformarnos?

La amistad, el amor traen lucidez, nos ayudan a ver donde la soledad tejió su bruma más espesa; nos colectivizan, nos abren a los encuentros. El pensamiento de lo colectivo nos vincula a la naturaleza, a la vida. Para ello es preciso despojarnos de tanto humanismo, de tantas ganas de ser “hombre”, “mujer” para devenir seres en relación, menos arrogantes, para ser mejores, para poder ganar las potencias alegres del encuentro, de la resistencia, de la creación. (Teles, 2009:152)

¹ Con Natalia Laino, Luciana Bibbó y Andrés Granesse, amigxs docentes de la Facultad de Psicología, encuentro inspiraciones para pensar el cruce *amistad y cartografía*. La Jornada de *cartografías y feminismos* en la Facultad de Psicología, el Curso de Formación Permanente *Experimentaciones cartográficas: registro, archivo, trazos* y el taller *amistad, cartografía y feminismos* en el marco del Encuentro de Estudios Feministas Interdisciplinarias, fueron instancias relevantes en ese sentido.

² El 15 de octubre de cada año se celebra el día intencionalidad de la mujer rural.

³ “Politicidad feminista en entramados comunitarios-solidarios de Uruguay”, este ensayo es parte del proceso de trabajo de tesis.

Me propongo a partir de aquí seguir el rastro de la relación seres-naturaleza en medio de la crisis en la que nos encontramos. Una crisis de vida que abarca a todos los seres y que los feminismos populares comunitarios, indígenas-campesinos latinoamericanos ponen en el centro denunciando el modo específico en que se imbrican los sistemas de dominación patriarcal, colonial y capitalista (Cabnal, 2010; Korol, 2016; La Vía Campesina, 2017; Pinheiro, 2022). El *metabolismo necrótico del capital* (Navarro y Linsalata, 2021) ampliado desde el presente destruye nuestros territorios de vida. Como dicen las compañeras feministas, la lógica del capital-androcéntrico-patriarcal que despliega la figura del varón, blanco, burgués, adulto (BBVA) tiene como fin la acumulación de capital colonial heteropatriarcal, el crecimiento desmedido para el privilegio de unos pocos, donde “el negocio se hace a costa de la vida: explotando vidas humanas, expropiando la vida del planeta, poniendo el conjunto de lo vivo en riesgo sistémico de destrucción” (Pérez Orozco, 2015:24). Un sistema de dominación *antropocéntrico* (Machado, 2022) que niega la trama de interdependencia de lo vivo pero que a la vez extrae de ella toda su energía vital, expropiando y aniquilando las tramas de seres que resisten e inventan otros modos de habitar en el planeta. La dimensión ecológica de la crisis nos instala en un debate sobre el accionar humano en la tierra (Herrero, 2016), sobre el incremento desmedido de los humanos por sobre otras especies que son devastadas para su reproducción (una expansión que solo es acompañada por el ganado como la especie animal que usa para su alimento). Junto con esto, se multiplica por diez la urbanización y con ella la emisión de gases de efecto invernadero; se ha utilizado más de la mitad de toda el agua dulce disponible en la tierra y reducido los bosques tropicales, alterando la composición química de la atmósfera (Crutzen, 2002). Frente a este escenario, Machado en una entrevista concedida a la Red Temática de Medio Ambiente de la Udelar (RETEMA, 2022) se cuestiona si somos una especie naturalmente depredadora, si nuestro desarrollo se hace a costa de la depredación de la vida en la tierra, ¿o podemos encontrar modos humanos, relaciones, tramas afectivas que en su reproducción social se basen en el intercambio amoroso con otros seres de la naturaleza? Nos dice, "el antropoceno pone como crítica la separación de una historia social separada de una historia de la naturaleza, lo que nos coloca necesariamente a pensar la historia de lo humano dentro de la historia de la vida en la tierra" (s/p). Siguiendo a Haraway (2019) los enfoques que prestan atención al devenir multiespecies, o lo que la autora denomina como *la era del Chthuluceno* justamente nombra un tipo de espacio-tiempo para seguir con el problema de vivir y morir

con responsa-habilidad en una tierra dañada” (20). Un tiempo-espacio para la continuidad y para la frescura con seres antiguos y de última hora. El *Chthuluceno* debe recolectar la basura generada por el *Antropoceno* y el exterminio del *Capitaloceno*, hacer compost para pasados, presentes y futuros aún posibles (98).

Desde hace unos años me con-muevo (Tommasino, 2018; 2021) la fuerza deseante de entramados comunitarios que producen *común* (Federici, 2013, 2020; Gutiérrez, 2017) y vengo experimentando con ellxs⁴ prácticas de sostenibilidad de la vida desde un vínculo cuidadoso interespecie. En esta experimentación observo que estos entramados dan paso a ciertas *mutaciones subjetivas* (Guattari, 1990), en el sentido de que cuestionan las condiciones de reproducción, las relaciones de interdependencia y los modos de habitar. Conectada con estas experiencias vitales, busco pistas para fecundar la imaginación política enredada en ciertas preguntas: ¿De qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta? (Guattari, 1990:8) ¿Qué mundo es este? (Butler, 2023); ¿Dónde estoy? (Latour, 2022) ¿Cómo volvemos deseables otros modos de atención? (Despret, 2022). En el contexto de estas preguntas se mueve este ensayo, inspirándome en amistades, escuchas, archivos, trazos, mapas que dan pasaje a la *energía vital* (Rolnik, 2019) secuestrada por el capital, para reinventarla, germinando nuevas relaciones que nos permitan nutrirla.

Prestar atención a estos agenciamientos relacionales afectó profundamente mi manera de vincularme con otros seres; otra disposición para estudiar, escribir, curiosear y hacer existir otros modos de existencia. Me volví capaz de *conceder* atención (Despret, 2022) a lo que antes desconsideraba, me deje afectar por cuerpos micropolíticos que desestabilizaron los contornos e imágenes que tenía sobre el mundo (Ronik, 2019), me fui entusiasmando con narrativas que están borradas-olvidadas-desconsideradas a favor de una narrativa globalizante que quiere contarnos siempre la misma historia apocalíptica (Krenak, 2021).

Cuando me detengo a trazar estas líneas me veo poblada por escenas de la niñez que creía olvidadas: de los gusanos de seda en la escuela, de cuando amé por primera vez a una flor, de cuando cuidé y conviví con un potrillo bebé, con una oveja, con pollitos, tortugas, perros, gatos, conejos, de cuando contemplaba durante horas las olas del mar o la luz de la luna, o de cuando viajábamos con mis padres de la ciudad de Libertad, donde vivíamos en esos tiempos, a Montevideo. En ese trayecto solía preguntarles con preocupación *qué iría a pasar con la vida en la tierra cuando no hubiera sol*. Rememorando esta escena me doy cuenta que acostumbraba hacerles esta pregunta cuando viajábamos por la noche, recuerdo

⁴ Uso la “x” como forma genérica inclusiva para visibilizar las múltiples formas no binarias de lo existente.

que me inquietaba la densidad de lo oscuro en el medio del campo, el silencio hondo que podía dar eco a sonidos animales y de otros seres que yo me inventaba (o no). En el intento por calmar mi ansiedad, mi padre solía responderme que la ciencia se encargaría de encontrar una solución. Hoy en día uso esta anécdota con lxs estudiantes de la Facultad de Psicología para conversar con ellxs sobre la producción de subjetividad *ecosófica*⁵ (Guattari, 1990; Speranza, 2006; Bugallo, 2011) que articula la relación naturaleza-sociedad-ciencia-tecnología⁶. Lejos de quedarme tranquila, esa respuesta incitó nuevas preocupaciones, y conforme pasó el tiempo se fueron articulando con distintas búsquedas y acciones que tienen como núcleo común el interés por las composiciones relacionales afectivas, solidarias, alegres, amistosas y libertarias.

Por esos tiempos mi familia empezaba a esbozar la posibilidad de migrar a Curitiba (Paraná-Brasil), al parecer era una *ciudad modelo* con relación a las prácticas medioambientales y era un aspecto relevante para la investigación doctoral de mi padre. Este hecho me obligó a componer distintas *estéticas del habitar* (Giraldo y Toro, 2021) en geografías, culturas, relaciones, lenguas desconocidas. Migrar siempre es difícil, pero en cada quien impacta de un modo diferente según sus condiciones de vida (género, clase, raza). Fueron tiempos turbulentos, solía caminar en círculos durante horas en el estacionamiento del edificio en Cristo Rei, el barrio que habitaría por los siguientes tres años de mi vida. Esta era una caminata compañera, mi única amiga por el momento, caminata cartográfica, testigo de mis angustias y lamentos porque mis afectos ya estaban a kilómetros de distancia; caminar mientras un pie sigue al otro, a la idea un pensamiento y al pensamiento una reflexión (Le Breton, 2014/2023). Hoy toda esta experiencia me llega de un modo distinto, me encuentro leyendo textos sobre *crisis, capitalismo e in-sustentabilidad ambiental* que se produjeron en ese mismísimo tiempo-espacio. ¿Líneas que me habitan?

Me parece importante narrar estos acontecimientos, una situación ¿personal? narrada en primera persona que me(nos) marca para pensar en la potencia de los entramados que habitamos, que nos producen como cuerpos vibrátiles-resonantes-porosos-siempre fronterizos y afectados. Es decir, ciertos debates e intereses que nos habitan mucho antes de que nosotrxs

⁵ La noción de ecosofía fue utilizada por primera vez en 1972 por Arne Naess en una conferencia realizada en Bucarest. Speranza (2006) dice que “esta noción articula la fusión etimológica de los vocablos griegos oikos (casa, hogar) y sophia (sabiduría) y así nombrar las cuestiones ecofilosóficas conectadas a situaciones particulares de nuestra vida que demandan decisiones. A partir de las mismas elaboramos nuestra propia filosofía o “ecosofía” como una cosmovisión o sistema inspirado por las condiciones de vida en la ecoesfera” (37).

⁶ Como plantea Giraldo (2014) la tecnología y la ciencia pueden jugar un rol crucial en la revolución cultural ecosófica que estamos librando, pero su desarrollo y direccionamiento dependen de los símbolos culturales y relaciones de fuerza que se produzcan en su devenir.

los habitemos; esta es una de las premisas de la práctica de investigación *cartográfica* (Deleuze y Guattari, 2006; Ronik, 2012), saber que somos con lo que hacen de nosotrxs y dibujamos líneas desde el devenir de nuestros *pliegues* (Deleuze y Guattari, 2006). Así que a esta altura me pregunto, ¿qué trazos nos regalan nuestras niñeces para poder mirarnos desde el presente? ¿Qué mapas podemos componer desde los devenires-niñes que nos hagan sentido hoy en nuestras inspiraciones-investigaciones en las que nos incitamos a inventar otros mundos?

Pienso que estas escenas son una vía de entrada para pensar el problema del habitar. Escenas que componen un mapa (singular-colectivo) abierto, alterable, conectivo, donde todo puede conectar con todo, como en el *rizoma* de Deleuze y Guattari (2006). Un mapa sobre un andar extraviado, confundido, olvidado, esquivo, que tantas veces experimentamos en nuestros procesos de vida curiosa que dan lugar a procesos de investigación académica. Un mapa que se plantea distante al hecho de coleccionar acontecimientos y cercano a materializar el trazado de *una* atención; es decir, de un dibujo sensible encarnado *reflexivo* (Hardin, 1996) para elucidar las relaciones, fuerzas, tensiones incomodidades y de ese modo *tomar al propio campo de investigación como acontecimiento* (Rey y Granese, 2018). La cartografía y la *práctica reflexiva feminista* (Gandarias, 2014) comparten la idea de que el campo desborda lo que está bordado como un límite periférico que nos dice por dónde caminar. El perímetro de la ciencia positivista que delimita momentos y escenarios de producción de datos desconsidera los entres, los *flujos intensivos* (Deleuze y Guattari, 2006) que están produciendo las condiciones de posibilidad para el devenir de los encuentros desde los cuales se hace investigación. Niega el proceso singular y dialógico que supone cada uno de estos encuentros desde los cuales la investigadora se transforma para conocer. Lo que Mayorga (2022) dice en palabras tan bonitas cuando plantea que los trazos de la investigadora (sus líneas- mapas) no dicen nada sobre el mundo “pero lo dice todo sobre el mundo para el que fue dibujando. En cada mapa está el mundo que lo dibujó” (26).

En ese sentido, podemos entender este ensayo como una *cartografía afectiva* (Laino, 2018) que en articulación con una *epistemología feminista descolonizadora* (Rivera Cusicanqui, 2018) nos plantea la importancia de otorgarle valor epistémico a los afectos, a la vida cotidiana, a las relaciones, a las fuerzas y a diferentes elementos (espiritualidades, naturaleza, energías) que suelen desconsiderarse en los procesos de investigación. Así, el devenir cartógrafa es devenir *antropófagx* (Rolnik, 2012): de todo me nutro, todo lo tomo, de todo me alimento. Tomamos todos los elementos que nos permitan rastrear la micropolítica

del deseo en situaciones donde la vida encuentra pasajes de realización a partir de los cuales se construyen *otros* mundos.

¿Cómo narramos lo que nos pasa? ¿Cómo narramos las líneas de *una* cartografía y las que la cartógrafa recorre y produce? ¿Cómo crear procesos moleculares de sanación de la crisis de la vida en la que nos encontramos? Las preguntas que abre este ensayo son infinitas y significan un llamado a nuestra memoria ancestral *desde un presente en crisis* (Rivera-Cusicanqui, 2018). Están encarnadas en la memoria rizomática de los pueblos que, como bucles, vuelven hacia nosotrxs como *utopías posibilistas*⁷ (Girando, 2014). Son preguntas ancladas en la imagen de un *futuro ancestral* (Krenak, 2022) que nos permita habitar en sincronía con la vida y con la potencia de lo amistoso.

Desde una sensibilidad turbulenta, arraigada a sus propias condiciones de producción, escribo este ensayo. Una sensibilidad que encuentra en este momento socio-histórico un nuevo punto de inflexión, un tiempo y una zona relacional fértil para plegarse una y otra vez; y así devenir *acontecimiento* (Deleuze y Guattari, 2006). Una sensibilidad que da pasaje (Spinoza, 2005) a fuerzas vibratorias corporales (Rolnik, 2019), que como señales me avisan que algo ya no hace sentido en mi modo de pensar-sentir-habitar y que otros gérmenes de vida están produciendo(se) aquí y ahora.

Escuchar, registrar, trazar: micropolíticas del habitar

Si habitamos una cultura que cultiva la amistad no sentimos miedo a movilizarnos por nuestros malestares subjetivos. La activación colectiva de lo sensible junto con la materialización de alternativas éticas que dan pasaje a movilizar nuestros malestares se producen en enjambres de afectividades que nos generan alegría, amparo, potenciación para levantar nuestras reivindicaciones, certeza de que nuestras *vidas son dignas de ser vividas* (Butler, 2019) y que vale la pena luchar por ellas. Así, movernos de lo que ya no nos hace sentido supone cierto ejercicio ético inmanente (se produce y al producirse nos produce). Con-movernos nos arroja a agenciamientos relacionales inesperados, desobedientes, indómitos. Esta forma de “habitar rebelde” puede tener distintos devenires. En este ensayo presento algunos trazos de habitares-devinientes que entiendo están en sincronía con la *epistemología indígena* como una modernidad que existe en el presente alternativa a la

⁷ Nos referimos a las utopías plurales que se producen con acciones, relaciones, valores y pensamientos en distintos territorios existenciales en simultáneo y que niegan la linealidad del tiempo fundamentado en la esperanza eterna de que algo en el futuro sucederá y nos rescatará de la situación actual en la que vivimos.

modernidad capitalista-colonial (Rivera-Cusicanqui, 2018) y que tiene como punto de partida el cuidado de los entramados que reproducen la vida.

La modernización es un mandato que exige reprimir y expulsar al indio que habita en nuestro interior y que pueblan los campos y ciudades en las obras de sus/nuestras manos. Nos induce a olvidar y negar los horizontes de la modernidad india que nos antecedieron: esas formas de modernidad propia que aún viven en el tejido cotidiano y en las luchas de múltiples comunidades sobrevivientes al asalto del capital y el estado. (39)

Como nos enseña Ailton Krenak (2022) “el desafío es imaginar cartografías, camadas de mundo, en las cuales las narrativas son tan plurales que no precisamos entrar en conflicto al evocar diferentes historias de fundación”⁸ (32). La modernidad indígena como onto-epistemología aflora desde diferentes latitudes, como *pachakuti*⁹ se mueve en forma de espiral continua, retroalimentación del pasado en el futuro. Siguiendo a la autora, podemos desarmar la visión folclórica-homogénea de lo indígena para verlo en su potencial y en las capas subterráneas de las sociedades que se sienten lejanas de esta onto-epistemología. La imagen de *pachakuti* y de *lo chi'ixi* nos ayudan a comprender mejor esta cuestión, porque son claves epistémicas-políticas que guardan una riqueza de pensamiento, para pensar con lenguas propias, no colonizadas, con horizontes epistemológicos amplios, que albergan la contradicción “haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio, una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez” (Rivera-Cusicanqui, 2018: 83). Desfetichizar el *pachakuti* es despojarlo de su sentido binario occidentalizado y entenderlo desde su sentido micropolítico, como una zona de fricción. A su vez, el habitar *chi'ixi*¹⁰ desde valores como la relacionalidad y complementariedad (o reciprocidad) resiste a los valores de la modernidad capitalista: la autosuficiencia, el individualismo, la competencia, la destrucción de la naturaleza.

La versión micropolítica del Pachakuti se plasmaría entonces en un habitar *chi'ixi* de la *matria-pacha* a partir de comunalidades -rurales, urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc.- articuladas por un ethos fundado en el reconocimiento de sujetos no humanxs, en el diálogo con lxs ancestros, en la autopoiesis con las especies y entidades del entorno” (84)

Estoy inquieta por mapear reverberaciones ontológicas-epistémicas locales que nos ayuden a repensar nuestros marcos analíticos y la mirada dicotómica en la que se basa la modernidad capitalista-patriarcal-colonizadora-especista que nos habita. Me pregunto ¿en

⁸ Traducción propia

⁹ Pacha: tiempo-espacio. Kutí: regreso, vuelta. Regreso del tiempo, cambio del tiempo. Revolución. Comoción/reversión del cosmos. (Rivera-Cusicanqui, 2018:167)

¹⁰ Gris con manchas menudas de blanco y negro que se entreveran” (Ibid:166)

qué tramas relacionales locales se están produciendo y podemos experimentar esta reversión del cosmos? ¿Cómo estas tramas alteran las dicotomías cultura-naturaleza, público-privado, productivo-reproductivo, razón-emoción, hombre-mujer, que jerarquizan un polo sobre el otro? ¿Cómo nos agrupamos, amistamos, invitamos alrededor de esta sensibilidad onto-epistémica? ¿Cómo mapear lo que allí se produce como micropolíticas del habitar en conexión con la reproducción de la vida? ¿Cómo movernos para vivir en la movilidad de las tramas que cuidan la vida?

La experimentación sensible, creativa, es la materia prima de la práctica cartográfica. Acompañamos procesos, sabiendo que somos parte de esas tramas (hacemos análisis de la implicación). Registramos y trazamos desde lo que nos puebla, desde nuestros prejuicios tanto como de nuestras capacidades para desprejuiciarnos. Estamos alertas, vigilantes de no ser extractivxs con los procesos y las creatividades que producen vida, a la vez permanecemos sensibles a darnos la chance de estar y experimentar. Aprender a modificar(nos), a no burocratizar nuestro deseo, a no instituir nuestra mirada, de mantenerla fresca e incómoda para que esté inscrita en un movimiento de *problematización recursiva* (Fernández, 2007). Desde estas pistas registro-trazo micropolíticas del habitar, *estéticas del habitar* (Giraldo y Toro, 2020) que nos orienta a producir planos de composición y realización y a rechazar aquello que nos descompone y que nos destruye.

La estética es la condición ontológica esencial de la ética ambiental. (...) No hay posibilidad de resistir a la voluntad de poder del capitalismo y su plataforma tecnológica, ni viabilidad de preparar el terreno para un nuevo orden, si no se crea un entorno estético adecuado para cambiar la posición en la que participan las percepciones de los pueblos; si no se compone una atmósfera propicia para que el cuerpo desarrolle todo su poder. La ética de la vida es al mismo tiempo una estética, porque el acoplamiento entre nuestro cuerpo humano y los demás cuerpos con los cuales nos encontramos depende de una elección de lo atractivo, de una entonación sensual y erótica para saber escoger qué es lo que conviene a la vida. Restablecer el orden adecuado del amor depende de un buen ajuste de los sentidos con el ambiente, y de recobrar el sesgo estético de nuestro linaje evolutivo para ser atraídos a lo que le hace bien a la vida, y rechazar todo lo que le resulte dañino. (Giraldo y Toro, 2020: 156)

Las cuatro escenas que comparto a continuación aterrizan prácticas y estéticas del habitar colectivo, fueron construidas a partir de experiencias de trabajo con la RedMu y la RNSNC que iniciamos en el 2020 y seguimos hasta el día de hoy. Se componen de diferentes calidades de escucha y de registro: entrevistas, observaciones-notas, talleres corporales y virtuales reflexivos. Se produjeron en diferentes contextos relacionales, corporales y ambientales: bailando, caminando, componiendo música, haciendo bioconstrucción (baños y casas de barro, quinchando una cabaña), habitando las casas de las mujeres, durmiendo en carpa en campamentos y mingas agroecológicas, viajando en auto y en ómnibus, plantando

árboles, tunas con bocachi¹¹, honrando al fuego, mirando la lluvia. Las mujeres participaron de la elaboración de los textos que describen aspectos de sus vidas y decidieron que podían aparecer sus nombres reales.

Registrar la vitalidad de la tierra

En Tacuarembó, región norte del Uruguay, más precisamente en Valle Edén vive Mabel. *Tierra Viva* se llama su chacra de una hectárea con paisaje de serranías, lleno de colores y aroma yuyero, ella tiene dos invernáculos, tres huertas, tres pequeñas chacras, frutales y gallinas. Cuando Mabel enviudó hace quince años construyó junto con un amigo un proyecto para socializar la tierra abriendo así un horizonte de posibilidad para que otrxs pudieran encontrarse con su ser-naturaleza, *empatizar* con lo ambiental y con el trabajo rural. Es que ella considera que la empatía con la tierra, con los saberes ecológicos nos mejora la vida, nos sana, nos hace mejores seres en vibración con el cuerpo vivo del planeta. Como dice Giraldo y Toro (2020) la empatía ambiental

es el pegamento, la mielina que conecta distintos tipos de cuerpos cuando interactuamos con ellos. Una capacidad biológica para sintonizar y emocionalizarnos con el mundo vivo, sintiendo una constelación de afectos en nuestros propios cuerpos. (p. 15)

Con su proyecto de turismo comunitario y de venta de alimentos de producción artesanal y orgánica (mermeladas, licores, pasteles, tortas fritas, empanadas, tartas), apuesta a que todas las personas que habitan su comunidad (de forma pasajera o permanente) trabajen interrelacionadamente para sostenerlo. Las tareas son muchas así que la rutina empieza bien temprano con un desayuno compartido, se descansa al mediodía para almorzar colectivamente y durante la tarde todas las energías se enfocan en producir los alimentos que se trasladan a un kiosco en el campamento de Valle Edén. En el campamento es posible descansar del trabajo más pesado de la jornada pero a la vez es el tiempo de comercializar los productos, por lo que el trabajo solo termina con el ocaso. Mabel me cuenta que desde que inició este proyecto aprende a construir códigos relacionales colectivos para que sea posible esta forma de habitar. Me comparte sobre lo complejo que es perseverar en la confianza para que este tipo de vida sea posible, porque conlleva mucha disposición afectiva e inversión de tiempo vital. Pero cuando ella cuando mira en retrospectiva encuentra que esta experiencia tiene interesantes transformaciones en las personas que la habitan.

¹¹ Abono orgánico resultado de un proceso de fermentación para el cual se utilizan residuos orgánicos.



Tierra Viva, Valle Edén-Tacuarembó, enero 20212

Desde el momento que llegué a estas tierras me envolví en tareas como regar las huertas, pelar papas, lavar platos, barrer la cocina comunitaria. Se podía respirar una dinámica de trabajo e intercambio que como un mantra reza *si todxs trabajamos la tierra todxs tenemos alimento y abrigo*. Me daba curiosidad la posibilidad de sumergirme en este tejido ecodependiente (Herrero, 2016). Mientras converso con Mabel estoy atenta a todos los detalles, quiero entender su relación afectiva con la tierra, aunque tengo la intuición de que *ella es la tierra* y viceversa. Empieza a tomar consistencia la clave de *cuerpo-territorio* (Cabnal, 2010). Observo que cuando converso con ella me siento un poco torpe, incómoda, demasiado humana, demasiado blanca, demasiado urbana, demasiado académica. Pero a la vez se precipitan algunas preguntas que me mueven de las durezas de estos contornos identitarios. ¿Cómo me relaciono con los ciclos de la naturaleza? ¿Qué relación compongo con la energía del sol, con lluvia, con la luna? ¿Tengo algún cultivo en mi balcón? ¿Cómo son mis relaciones con las hierbas-yuyeras, las plantas? ¿Qué sé sobre los árboles? ¿Y sobre los hongos? ¿Cómo me relaciono con los animales y con los seres no vivos¹²? ¿Qué tipo de alimentos consumo? ¿Conozco en qué márgenes y condiciones de vida se producen? En síntesis ¿cómo me implico en el tejido urbano donde habito que desconoce los procesos de subsistencia como en el que vive Mabel?

Con prudencia intento preguntarle a Mabel algo de lo que estas preguntas me evocan.

¿Qué te pasa con la Tierra? - Yo tengo cualquier dolencia y me voy a la tierra... Y se me va todo. Mira que yo con esta renguera subo y bajo el cerro de la huerta de ahí como nada... Voy a veces me agarro el bastón y subo y bajo. - ¿Qué sentís cuando estás en la tierra? - No sé cómo explicar, me siento tan bien que se me van hasta las dolencias todo. - ¿Cuando estás ahí que te pones a hacer? - Carpir, arrancar yuyos, lo que sea, yo no siento cansancio, mi placer es ir a la quinta... si no voy a la quinta no me siento, voy todos los días yo ya me levanto tomo unos mates y me voy a regar o voy a limpiar. Algo siempre tengo que hacer. (...) Para mí es un placer venir a sentarme acá y escuchar los pájaros,

¹² En la episteme indígena reconoce que los muertos viven, vuelven de su mundo a nuestro mundo, nos protegen, nos acompañan, nos castigan (Rivera-Cusicanqui, 2018.)

tomar mi mate, saber que no estoy sola. Nunca estoy sola. (Entrevista individual, enero de 2021)

Desde su relato podemos ver una verdadera *ecología afectiva* a través de la relación entre pájaros, plantas y humanos. Para Mabel, las plantas y los pájaros son seres *atractores* del mundo, relaciones desde las cuales ella va hacia el mundo y atrae el mundo hacia sí misma (de Kerengal y Despret, 2023). Siguiendo a las autoras, en el relato de Mabel podemos apreciar que estar viva implica *estar interesada*, lo que significa buscar activamente ser afectadas por otros seres vivos. “Y si lo que el insecto busca cuando se deja atrapar por el encanto de una flor que despide los perfumes más cautivadores fuera eso, dejarse atrapar, desde luego, para ser afectado? (13). En la vida de Mabel podemos ver el goce de estar vivxs con otrxs, un ‘yo’ que no existe sin el apoyo y la compañía de otrxs seres (Butler, 2023: 73) que tienen, como ella, el mismo derecho a respirar¹³, habitar y afectar. Podemos entonces pensar que Mabel es, en su devenir humana, un modo de la naturaleza que “no precede a sus relacionalidades, se genera mutuamente a través de una involución semiótico-material, a partir de seres de enredos anteriores” (Haraway, 2019: 99-100).

Desde pequeña, Mabel, aprendió sobre este paradigma vital de la interconexión interespecífica para reproducir la vida. Las enseñanzas de sus ancestras constituyen marcas de esta vitalidad que se reciclan actualizadas en las nuevas generaciones que experimentan la vida en Tierra Viva. Su madre, en particular, le transmitió la ética de la tierra como medicina, tierra-afecto, tierra-fertilidad, “un conocimiento sensible, en el que se aprende a saber conforme a los estados afectivos y las composiciones estéticas del mundo en el cual se mora” (Giraldo y Toro, 2020: 104). Un saber que interpela la mirada de la tierra como “vacías”, “baldías” o “no fértiles”, para justificar su usurpación, concentración y monopolio por los proyectos agroextractivistas. Desde esta ética-afectiva del habitar Mabel persiste y permanece en la tierra en una región del país donde confluyen distintos modelos productivos, por un lado el de la celulosa, el de la forestación para madera y campos de pequeños ganaderos que plantan para el autoconsumo así como plantaciones de maíz, boniato, maní.

Se dice que los pueblos indígenas han podido sobrevivir gracias a su subjetividad encantada (Krenak, 2021). La memoria genealógica ancestral que encarna Mabel me hace

¹³ Para Emanuele Coccia (2021) *respirar* es el fenómeno más común de lo viviente, nuestra relación con el mundo es ante todo aérea, todo espacio habitable supone un espacio respirable. Lejos de ser el aire un elemento dado y natural, es resultado del metabolismo de la vida vegetal, es su residuo. En ese sentido, el aire es una entidad modificada por la vida vegetal que nos está afectando permanentemente y haciendo al mundo vivible. Desde esta perspectiva el mundo puede ser pensado como un jardín más que un zoológico y las plantas no son un contenido de ese jardín o sus habitantes, son lxs jardinerxs, son ellas que fabrican el mundo y a cada ser vivo (157-158).

reconectar con una energía vital que creía secuestrada y eso me re-encanta con la vida. Un ritornelo del linaje femenino del cuidado a la madre tierra viene hacia mí para arrancarme el abrigo racional del sujeto moderno. A veces temo estar idealizando lo que observo y registro, ¿qué riesgos tendría esto?, pero a la vez quiero hacer proliferar este entusiasmo al ver que estos modos de habitar la vida existen aquí y ahora, persisten en medio de toda la crisis macropolítica ambiental, social, afectiva que estamos viviendo. Como señuelos micropolíticos podemos aprender de ellos, multiplicarlos, contagiarnos, hacer que florezcan en nosotrxs.

Trazar la fuerza de lo disidente desde los feminismos populares-campesinos agroecológicos

Ando con los relatos dispersos. Estoy epistemológicamente incómoda, tengo la necesidad permanente de aclarar-me en mis intenciones. Visualizo que los modos de existencias que rastreo se contradicen con los que produzco en mi cotidiano vivir. Esto me interpela profundamente ¿qué lógicas y prácticas reproduzco con mis modos de habitar? Visualizo que mis limitaciones materiales, afectivas, me tienen inquieta. Tengo dudas de todo tipo: cómo plantear lo que deseo/investigo, la incomodidad que pueda producir o no mi presencia en ciertos espacios, abusar del tiempo que me regalan las personas en las entrevistas que realizo, si intervenir o no oralmente o participar de forma silente en los eventos. Además, percibo una necesidad controladora (¿un colonialismo interno?) de registrar todo lo que vivo, nada se me puede escapar, pero las vías de registro no me alcanzan. Observo cierta inclinación a querer representar mis vivencias, porque no puedo renunciar a nada y pienso en lo que dice Mayorga (2022) sobre el mal cartógrafo que quiere ponerlo todo. “Si lo pones todo, nadie verá nada. (...) Sacrificar: eso es lo más importante al hacer un mapa ¿Qué quiero hacer visible?” (41).



Foto: Juliana Greca. Curso Experimentaciones cartográficas: registro, archivo, trazos, Facultad de Psicología, junio 2023

Algunas de estas incomodidades devienen *señales* para orientar mis preguntas de investigación (Osorio, Gandarias, Fulladosa, 2021). La escritura también me sabe incómoda, sé que cuando se escribe se inventa un mundo, así que cuando lo hago busco inventar nuevas sensibilidades para narrar. Pienso a la escritura como un ensayo de experimentación que continúa produciendo un cuerpo que escucha-mira-registra-traza. ¿Cómo escribir sobre las vivencias de otrxs? ¿Cómo hablar de otrxs hablando de mi misma sin caer en innecesarios narcisismos? ¿no es sobre este asunto que hemos aprendido de la epistemología feminista?

Estoy en busca de una política de la narratividad (Passos y Benavidez de Barros, 2009) y en ese proceso la poesía emerge como una estética-narrativa-amistosa frente al malestar que me producen los “corsets” academicistas. Siguiendo a Vinciane Despret, la poesía me permite captar y “hacer sentir como excepcional todo lo que percibimos como banal (...) como pequeños milagros inscritos en el cuerpo del mundo”(Romero, 2022, s/p). La poética es mi nueva compañera, una narrativa amiga que

Empieza a dar vida, liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga. Hace falta, para ello, que el lenguaje no sea un sistema homogéneo sino un sistema desequilibrado, siempre heterogéneo: el estilo abre en él diferencias de potencial entre las

que puede pasar algo, en las que algo puede suceder, en las que surge un resplandor del lenguaje mismo que nos permite ver y pensar algo que había permanecido en la sombra alrededor de las palabras, entidades cuya existencia ni se sospechaba. (Deleuze 2008: 120-121)

Por ese entonces, conozco a Celina que vive en Aldea Avatí. Buscadora incansable de proyectos-colectivos de jóvenes para asentarse en la tierra, pero paradójicamente ella tiene una capacidad inmensa para desterritorializarse, viaja de sur a norte atravesando el país visitando comunidades de jóvenes rurales. Actualmente se asienta en las comunidades de Santiago del Estero en Argentina. Es delegada por la RNSNC en el colectivo intercontinental por las Diversidades (LGTBI) de las comunidades campesinas en la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC). Escribo inspirada en su performance rural-cartográfica y le envío algunos escritos. Desde nuestros intercambios pude comprender la fuerza irradiante del movimiento autónomo feminista campesino para reconocer las diversidades humanas en el campo. Según ellxs (La Vía Campesina, 2017), las instancias de formación política¹⁴ son fundamentales para seguir expandiendo las lógicas relacionales disidentes y producir narrativas desde seres invisibilizadxs. Así, *las vidas LGTBI sin tierra* importan y son escuchadas. En la pasada 8va Conferencia Internacional de La Vía Campesina del 2023 se realizó el 1er Encuentro de Diversidades donde este colectivo pudo tener participación con ilusiones de que este acontecimiento tenga eco en territorios campesinos de toda América Latina. Como plantea Celina en un conversatorio virtual sobre diversidades campesinas:

Hay un llamado internacional a unir nuestras banderas, a unir nuestras luchas y poder darle valor a todas las cuerpos que están en la lucha día a día y solidarizarnos entre nosotros para que podamos ganar un poco más de fuerza, para que dentro de la Vía Campesina tengamos este peso que queremos tener y podamos trabajar en conjunto por este reconocimiento y que a futuro con más mentes diversas dentro de los colectivos, poniendo el cuerpo y poniendo las realidades para liberar los territorios. (Información verbal)¹⁵

La unión de las luchas de la agroecología con los feminismos campesinos-populares se expresa en consignas como *sin agroecología no hay feminismos* (La Vía Campesina, 2017) o *sin feminismos no hay agroecología*. Estos feminismos aportan al diagnóstico de los sistemas agroalimentarios generando puentes con los ecologismos críticos. Son feminismos liderados por mujeres y disidencias organizadas dentro de la lucha popular, que amplían la mirada de las estructuras sociales de dominación en sus movimientos. Integran la mirada del

¹⁴ Los seminarios que lideró el grupo LGTBI del Movimiento Sem Terra de Brasil en noviembre 2022 fueron fundamentales en ese sentido (Comunicación personal, septiembre 2023).

¹⁵ Charla de Celina Maciel durante el Conversatorio “Diversidades campesinas: amplificando y hermanando nuestras luchas”, 9 de setiembre de 2023.

patriarcado como el sistema más antiguo de dominación y que junto al colonialismo y al capitalismo generan un nudo de opresión que violenta los cuerpos, los territorios, las tramas de interdependencia. Niegan la existencia histórica de las mujeres como *guardianas de lo biocultural* (Pinheiro, 2022). Para ellas “no hay agroecología si no pautamos junto con nuestras organizaciones la lucha feminista” (La Vía Campesina, 2016, s/p), no hay agroecología sin los relatos e historias de las mujeres que muestren la complejidad que tiene la ontología de la dominación. “El debate del proyecto político necesita abarcar todas las dimensiones de la vida” (La Vía Campesina, 2016, s/p). Como plantean algunos testimonios, la lengua de los feminismos territoriales es una lengua polimorfa, nutrida de otras luchas que ponen en el centro el derecho a los alimentos, a la defensa de los territorios como territorios de vida.

Más allá del género o sexo, somos seres compuestos por energía. Desde ahí intento habitar la agroecología, con eso cómo habitamos el territorio, que se convierte en espejo de aprendizaje. Resonaba mucho cuando decían lo del monocultivo y la lógica del sistema. La agroecología como forma de plantar y plantarse de manera diversa. Claramente se contraponen con el sistema hegemónico, patriarcal y capitalista. Necesitamos hablar desde otras lógicas, desde el feminismo como territorio. (Información verbal)¹⁶

El valor pedagógico de la relación agroecología-feminismos se expresa por ejemplo cuando a partir del mismo logramos ampliar la mirada para ver la diversidad que guarda la naturaleza para problematizar las jerarquías de dominación entre seres, a partir de lo cual podemos ubicar al modo humano dentro de las interacciones interespecíficas. Como plantean de Kerangal y Despret (2023) las relaciones entre humanos y no humanos elaboran nuevas geografías, circulaciones, deseos. “El ambiente es pensado como un medio activo, colmado de energía y constantemente renovado por el flujo de la sexualidad” (15) entre seres. Este diálogo se vuelve una herramienta de análisis potente para las personas en los territorios rurales donde habitan, les es útil para desarmar la racionalidad colonial del habitar que suele jerarquizar y homogenizar la diferencia, por ende capturar y excluir el valor de lo disidente-interespecífico para la proliferación de la vida. En consonancia con lo que nos cuentan los testimonios a continuación, de Kerangal y Despret (2023) nos van a decir que “la fecundación entre especies, y las técnicas de lo más diversas que utilizan las plantas para reproducirse, son técnicas que festejan las teorías feministas y queer contemporáneas en la medida en que cuestionan la naturalidad de la heterosexualidad-” (15).

¹⁶ Comentarios de mujer integrante de la RNSNC durante el Ciclo de talleres virtuales “Feminismos”, 16 de julio 2021.

Es muy interesante vincular el feminismo con la tierra y la naturaleza. Eso que planteaban de cómo nos encajonan al nacer y lo contradictorio que eso es con la diversidad de la naturaleza. (Información verbal)¹⁷

...las plantas tienen su propio sistema de reproducción de vida y esa diversidad puede traducirse en disidencia. Cuando hablamos de no estar de acuerdo con un sistema que nos impone actuar de una manera, según el sexo determinando con el que nacimos. Así como la naturaleza abunda de vida, especies y funcionamiento los seres humanos también. (...) Me acordaba de lo que hablábamos sobre la heteronorma y la homonorma. Algo que hablábamos sobre los monocultivos. Rocío un día me leyó un fragmento que alude a cómo la reproducción convencional de alimentos tienden a crear espacios de cultivo que son iguales, homogéneos, y acá viene esto de cómo trasladarlo a la esencia de la agroecología (disidencia de eso homogéneo). (Información verbal)¹⁸

La disputa por el valor pedagógico de la agroecología feminista se despliega en una coyuntura donde se ve tensionada por distintas tendencias. Por un lado la tendencia del capitalismo verde agroindustrial con sus prácticas de *greenwashing*¹⁹ una herramienta que le sirve al discurso del desarrollo para reestructurar el capital en un contexto de crisis (Giraldo y Rosset, 2016); y por otro, una tendencia que la sitúa como una herramienta política que nos permita transitar hacia otros modelos de reproducción, donde el aprecio por la diferencia cobra un lugar relevante para la realización de la vida. La puja entre estas tendencias se expresa en un contexto donde varias organizaciones -la RNSNC, la RAU y la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA)- siguen reclamando por la reglamentación de la Ley para Plan Nacional de Agroecología²⁰ aprobada en el 2018 en nuestro país.

La agroecología en clave feminista es una herramienta que nos ayuda a preguntarnos por cuál modelo vamos a reproducirnos. Como movimiento social vivo y en permanente transformación la agroecología nos propone alternativas para habitar el campo en tensión y enfrentadxs con la matriz productiva clásica agrícola-ganadera-forestal basada en los valores especistas, androcéntricos y antropocéntricos que proponen un modelo reproductivo basado en el dominio masivo de la vida de otros seres. Cabe preguntarnos en este escenario de disputa y captura de la agricultura campesina, de sus territorios y prácticas, ¿cómo mantener

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Este término se usa para expresar la incongruencia entre las imágenes de marketing ecológicas que usan ciertas empresas y organizaciones y las acciones que desarrollan que no suelen ser cuidadosas con el medio ambiente y los seres que habitan el planeta.

²⁰ La agroecología es definida por estas organizaciones como “una ciencia que reúne los aportes de distintas disciplinas científicas ecológicas y sociales, integrando y aplicando el conocimiento tradicional y prácticas culturales de los agricultores y las agricultoras, para diseñar y manejar agroecosistemas productivos, diversificados y resilientes con el objetivo de alcanzar la soberanía alimentaria y la justicia social” (Uruguay, 2016, p. 1)

vivo el valor pedagógico de la agroecología-feminista, como una lengua menor que interpela la macropolítica del capital?



Cooperativa Cooperaria Cololó, Paraje Cololó-Soriano, septiembre 2023.

Como plantea Deleuze y Parnet (1980) lo humano, lo animal y lo vegetal “cuando entran en una nueva relación que hace que uno cambie tanto como el otro, el campo de batalla se llena de un nuevo tipo de afectos” (80).

Es los encuentros entre orquídeas, insectos científicas y científicos donde encontramos aperturas para una ecología de intimidades interespecies (...) Lo que está en juego en este enfoque involucionista es una teoría de la relacionalidad ecológica que considere seriamente las prácticas de los organismos, sus invenciones y experimentos al elaborar vidas y mundos interespecies. Es esta una ecología inspirada en una ética feminista de la “responsa-habilidad”...en la que preguntas por la diferencia entre especies se conjugan siempre considerando el afecto, el enredo y la ruptura; una ecología afectiva en la que la creatividad y la curiosidad caracterizan las formas experimentales de vida de todo tipo de practicantes, no solo humanos. (Huastack & Meyer 2012 *apud* Haraway, 2019: 112-113)

¿Será que podemos producir otros habitares existenciales si producimos lenguajes, escuchas, atenciones a los otros modos de existencia que nos acompañan? La ampliación de gramáticas epistémicas y lenguajes relacionales que se producen cuando se da lugar a la

sabiduría de los seres antiguos que pueblan el planeta prometen futuros más habitables para todxs. Develar, compartir, narrar, escribir en muchas lenguas, en las que aún no conocemos, en lenguas extranjeras, extraviadas, exiliadas, tartamudas ¿podrá salvarnos de esta humanidad-tan-humana? Deleuze dice que conviene siempre “tener una lengua menor en el interior de nuestra propia lengua, hay que hacer un uso menor de nuestra propia lengua” (Deleuze y Parnet, 1980: 8-9). En esta línea nos propongo pensar a la agroecología-feminista como una lengua disidente para habitar desde entramados vivientes que multiplican pensamientos y gramáticas que resisten a la subjetividad macropolítica.

Saber que el cuerpo sabe: habitar desde los saberes del cuerpo

En invierno del 2021 en plena pandemia producto del COVID-2019 participo de ciertas actividades de la RNSNC: del Ciclo de Mingas Agroecológicas²¹ (minga coordinada por Colectivo Visionarias para realizar una huerta orgánica cooperativa en la Capuera-Maldonado y de la minga coordinada por el colectivo Libélulas en Villa Rosario-Lavalleja para realizar bioconstrucción), y del 6to Campamento de Jóvenes por la Soberanía Alimentaria (coordinado por la Colectiva Punta Negra en Maldonado para realizar un saneamiento ecológico, plantación de árboles frutales nativos, un invernáculo, acondicionamiento de una huerta agroecológica y plantación de milpa).

Participando en estos eventos empiezo a percibir que frente al confinamiento delirante que vive la ciudad, la ruralidad aloja otros espacios-tiempos, experiencias, para lo que nos toca vivir. Según Butler (2023), la pandemia plantea un escenario pedagógico potente para reflexionar sobre el *conflicto capital-vida* (Pérez Orozco, 2015), nos implica en algunas preguntas sobre el mundo en el que vivimos, ¿cómo es este mundo donde un virus como este puede aparecer? Siguiendo a la autora, con el virus el mundo se revela de un modo diferente, hay algo en la pandemia que hace que reconsideremos el mundo tal y como lo entendíamos antes. ¿Cómo registramos el mundo, es ahora un motivo de alarma? Una vez confinadxs, empezamos a prestar atención a las cuestiones de subsistencia básicas que antes aparecían con cierta opacidad, ajenidad, decidida por otrxs y aparentemente desarraigada de nuestros territorios. La situación de pandemia nos espeja en nuestros modos reproductivos y nos trae preguntas prácticas en ese sentido, ¿cómo vivíamos antes? ¿de qué dependo para subsistir?

²¹ Las Mingas son momentos de intercambio de saberes entre diferentes grupos/comunidades del país para realizar tareas de diseño agroecológico y herramientas de diseño, infraestructura productiva, bioconstrucción y saneamiento ecológico. Son instancias públicas con inscripción previa y con una mínima colaboración de participación, veáse: <https://www.facebook.com/search/top?q=red%20de%20semillas%20nativas%20y%20criollas>

¿qué amenazas se ciernen sobre lo que me permite vivir? (Latour, 2022). Preguntas que nos enlazan a territorios de subsistencia, que nos permiten sentirnos situados, articuladxs con ciertas tramas antes desconsideradas, negadas, invisibilizadas.

En este escenario las tramas afectivas de la ruralidad agroecológica en clave ecofeminista se expresan como una alternativa a la crisis reproductiva, tramas que alteran las relaciones de interdependencia del modelo productivo hegemónico. Escucho relatos que describen a la situación de la pandemia como una oportunidad, “en medio de un proceso de privación de libertades, de desabastecimiento de alimentos, de represión de nuestros cuerpos como fue la pandemia, el campo es una salida a la crisis” (Información verbal)²²; ellxs lo definen como *cimbronazo* social vinculado a los procesos de alimentación, a partir de la cual empieza a proliferar en la población cierta mirada crítica a los sistemas agroalimentarios hegemónicos. Esto provocó el acercamiento de nuevas personas a la Red de Semillas, a la Red de Agroecología y a la Red de Huertas Comunitarias. Registro enunciados e imágenes que sostienen este acontecimiento. Ellxs afirman que la pandemia muestra la necesidad de desescalar el crecimiento ilimitado de las ciudades entendidas como “la forma más radical de monocultivo ético, ecológico y biológico” (Cossia, 2021:152). Como afirma el autor “las ciudades alimentan la ilusión de la autonomía del cuerpo humano” (153). En ese sentido, repoblar e reinventar la ruralidad es urgente²³, y no es este un horizonte de deseo reservado para lxs agricultores y campesinxs, sino para todas aquellas personas que tienen un vínculo con la tierra y que por motivos diferentes (desplazamiento, migración, acaparamiento) no pueden territorializarse. Como plantea la RNSNC en uno de sus comunicados públicos,

¿Cuántas familias agricultoras viven hoy en asentamientos? ¿Cuántas familias con o sin trayectorias rurales, que hoy son marginalizadas por la ciudad, elegirían un pedazo de tierras para reconfigurar sus expectativas de vida? (Comunicado en defensa del Instituto Nacional de Colonización, 7.6.2021)²⁴.

²² Comentario de varón integrante de la RNSNC durante el Ciclo de talleres virtuales “La vuelta al campo”, 2 de julio 2021.

²³ Datos preliminares correspondientes al Censo 2023 indican que de la población total la población rural es tan solo el 4%, siendo Maldonado, Canelones, San José y Colonia los departamentos con mayor incremento en este último tiempo.

²⁴ Véase <https://redsemillas.uy/2021/07/06/comunicado-en-defensa-del-instituto-nacional-de-colonizacion/>



6to Campamento de Jóvenes por la Soberanía Alimentaria de la RNSNC, Punta Negra-Maldonado, setiembre 2021.

Yayo Herrero (2016) nos regala varias imágenes de pensamiento que me son útiles para pensar lo que voy experimentando. Ella nos dice que tenemos algunas pistas para plantearnos formas alternativas-sostenibles de reproducción, como por ejemplo: producir una vida más austera, asumir la interdependencia, ensayar formas colectivas para hacerse cargo colectivamente de la responsabilidad de la reproducción social (que nos pide modificar la concepción de trabajo y de la naturaleza), y generar un mayor reparto de la riqueza. En este contexto, empiezo a registrar la importancia vital del monte, del agua, de los animales, seres encantados, empiezo a dar existencia a lo que queda “excluido de la vida, localmente, de las

formas de organización que no están integradas al mundo de la mercadería, poniendo en riesgo todas las otras formas de vivir” (Krenak, 2021:11). Empiezo a registrar relatos de mujeres que hablan de este proceso de descolonización corporal, cuando amplifican sus capacidades sensitivas, perspectivas, racionales.

Los contornos del cuerpo se revelan ante la experiencia migratoria que deja lo urbano por la ruralidad. La mayoría de las mujeres que me cuentan sobre este acontecimiento son jóvenes, profesionales, artistas que se sienten abrumadas por las formas de reproducción-social-citadinas. Según ellas, en este proceso de migrar y habitar el campo logran generar cierta descolonización sensorial para conectar con otros signos sensibles de lo viviente. Como dice Giraldo y Toro (2020) singularizar nuestros sentidos es “liberar al cuerpo de los códigos antropocéntricos, de los lenguajes utilitarios, de la liviandad de los deseos impuestos” (159) y dotarnos de la capacidad de sentir que lo que es bueno para el cuerpo también es agradable a la experiencia del olfato, el gusto, la piel, el oído y la vista.

En este proceso se transformó mucho el vínculo con mi cuerpo, vivís con el sol, entonces eso hace que tu cuerpo tenga otro ciclo, otros tiempos. Con el alimento también como es lo que hay acá en la vuelta los hongos que están en aquel monte... algo así. (Información verbal)²⁵

Hace años venía con ganas de darle prioridad a la huerta, pero estudiando, pretendiendo vivir en el campo y la ciudad a la vez, te vas dando cuenta de que es imposible, las tareas que implica tener un proceso permacultural, no desechar nada, usar lo que te da la tierra, plantas, conservar, todas las etapas requieren pila de tiempo, capacitarse, cuando uno viene más conectado con lo ideológico necesitamos una reconexión con el cuerpo que es nuestra herramienta, en la ciudad nuestra herramienta es la mente, acá se le exige mucho más al cuerpo y hay que cuidarlo más para que responda, aprender a reconectarse con el cuerpo, las emociones (Información verbal)²⁶

Empecé a leer mucho más de esas cosas, a conocer mucho más de mi cuerpo, empecé a atender el tema de las lunas, mi menstruación, pensar en mis abuelas (Información verbal)²⁷.

Empecé a preguntarme qué es lo relevante en mi vida, ya me vine para acá caminando la transformación de lo que me inculcan a lo que yo quiero construir para mis días, el estar acá y la permanencia y la constancia, el sostener hace que vos empieces a discriminar mucho más qué es lo que realmente vale tus días. A qué vos le vas a invertir energía. Desde lo más útil hasta los procesos internos, personales. (Información verbal)²⁸

En nuestra condición de vivientes, somos afectadxs por las fuerzas del flujo vital y de sus relaciones “que agitan las formas de mundo”, fuerzas que alcanzan a todos los cuerpos

²⁵ Entrevista individual a mujer integrante de la RNSNC, 15 de enero de 2021.

²⁶ Comentario de mujer integrante de la RNSNC durante el Ciclo de talleres virtuales “La vuelta al campo”, 2 de julio 2021.

²⁷ Entrevista individual, mujer integrante de la RNSNC, 23 de julio de 2021.

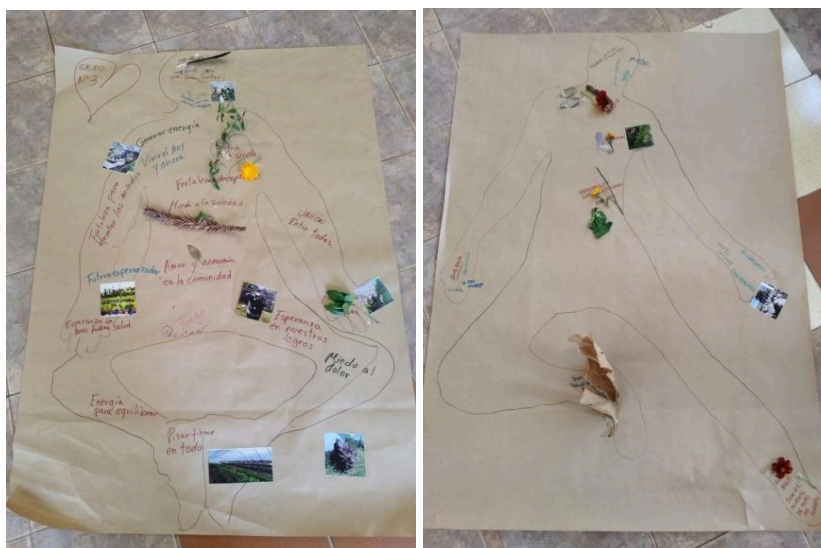
²⁸ Entrevista individual a mujer integrante de la RNSNC, 15 de enero de 2021.

vivientes (Rolnik, 2019). En el caso de lo humano esta fuerza vital echa por tierra la experiencia del “sujeto” que se forma en los hábitos, espacios, tiempos de la cotidianidad que nos proporciona una sensación de familiaridad, lo que la autora denomina como *macropolítica*. Por el contrario, la micropolítica es *el saber-del-cuerpo*, saber que el cuerpo sabe, es el saber de lo vivo que fecunda una sensación de extrañamiento de la macropolítica, desestabilizándola, haciendo que ciertos modos empiecen a perder sentido y nuevos modos-relaciones-vivencias empiecen a nacer. Habitar la esfera de la *micropolítica*

Es esencial para situarnos en relación con la vida y hacer elecciones que la protejan y la potencien. Estar a la altura de la vida depende de un proceso de creación que tiene su propia temporalidad, distinta del tiempo cronológico de la esfera de la macropolítica en la que el ritmo es previamente establecido. (Rolnik, 2019:101)

Ciertos paisajes, relaciones, experimentaciones, agenciamientos dan pasaje a estos modos del *saber del cuerpo*. Se precipitan los gérmenes de una sensibilidad/inteligibilidad descolonizadora que afirma que lo familiar-conocido está en peligro. Un proceso de mutación-creativa donde los cuerpos toman relevancia, como zonas de lo sensible friccional-vibracional que nos alerta de que *algo* está en proceso de trasmutación. Los cuerpos o *las cuerpas* (como algunas mujeres y disidencias eligen denominarle), son el umbral sensible de escucha y registro a través del cual pueden crear sus resistencias para enfrentar conflictos territoriales. Las feministas comunitarias latinoamericanas crean sensibilidades prácticas para visualizar la relación entre los territorios y el cuerpo de las mujeres, *cuerpo-tierra-territorio* es una clave política para nombrar sus resistencias frente a las múltiples formas de violencia, despojo y sometimiento que sufren las mujeres con las prácticas de colonialidad-patriarcales-capitalistas.





Imágenes del taller “cuerpo-territorio” con mujeres de la RedMu en co-coordinación con Juliana Greca, Centro Agustín Ferreiro-Canelones, octubre 2023

La forestación está en nuestras tierras productivas; la ramita verde somos nosotras, resistiendo; la forestación está en la columna porque es una columna muy grande que nos quizá hasta el sol; en la vista está el despejar los miedos; esta mujer vestida de varón representa lo que nos lastima, el que dirán, la mirada de los otros con relación a nuestros aspectos, a lo que hacemos, esta mirada de los otros nos limita; la piedra es para romper los límites y poder transformarnos, está en el estómago; en el útero se concentra la reproducción para el mantenimiento de la vida; la semilla está en los pies que caminan para ser transformada por las nuevas generaciones; en la rodilla, un músculo complejo, está el arrepentimiento; el agua está en la panza para cuidar lo que nos da; esta es mi amiga de toda la vida; la angustia está en la garganta, por el nido vacío por extrañar a nuestros hijos; los brazos están para abrazarnos. (Información verbal)²⁹

La potencia política que condensa la enunciación *territorio-cuerpo-tierra* nos permite percibir la relación de dominio entre la tierra y los cuerpos, lo que Silvia Federici (2022) dice de forma tan bonita cuando afirma que “la naturaleza es nuestro cuerpo inorgánico, una extensión de nosotrxs mismos” la muerte de la tierra es también nuestra propia muerte (52). Los relatos de estas mujeres nos permiten visualizar cómo sus luchas por la recuperación del primer territorio *cuerpo* es también la lucha por los territorios históricos, la *tierra*. (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017:16). Emergen nuevos conjuntos de sentidos, agenciamientos significantes entre ellas y la tierra para poder mirarse-juntas de otro modo, en sus quehaceres, luchas, anhelos. Estos mapas ponen en el centro las situaciones compartidas de sus territorios-cuerpos para según dicen “sacar las cosas que tenemos en el fondo, bien apretaditas”. Son mapas-corporales que se expanden más allá de la piel

para encontrarse con el resto de los organismos vivos vivientes que pueblan el planeta: cuerpos humanos, no humanos, los árboles, los ríos, los mares, las estrellas. La imagen de

²⁹ Comentarios de las mujeres integrantes de la RedMu en el taller “cuerpo territorio” en el marco del Proyecto Transformadoras financiado por el Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca, 20 de octubre de 2023.

un cuerpo que reúne lo que el capitalismo ha separado (...) que se mueve en armonía con el cosmos, en un mundo en el que la diversidad es una riqueza para todos y un motivo para hacer en común, y no una fuente de divisiones y antagonismos (Federici, 2022: 13).

La vivencia de experimentar el cuerpo como una nueva espacialidad, sin márgenes, desbordando fronteras y los contornos de la individualidad, hace que los cuerpos sean compartidos desde una sensibilidad ambiental que desea cuerpos activos, conectados, sanos, energéticos para reproducir la vida. Cuerpos que se organizan para recolectar agua, sostener herramientas, trabajar la tierra, hacer sus casas, sembrar y cosechar alimentos sin tóxicos. En estos trabajos la vida se reproduce al ritmo del calor de cuerpos que trabajan lo necesario para hacerla posible sin desmerecer el tiempo gozoso del descanso y del disfrute (al culminar las jornadas de trabajo los cuerpos se reúnen para cantar, hacer música, acrobacia, bailes, descansar, leer, comer). Esto nos habla de una *militancia gozosa* (Federici, 2022) que ve el activismo político como una oportunidad de sanación, capacidad para dotarnos de fuerza y creatividad, alegría y sentido de interdependencia. Un activismo que se opone a la imagen de la *militancia heroica* que no tiene tiempo para la fiesta y para los afectos alegres, que no ve posibilidades transformadoras del quehacer político en el presente.



8vo Campamento de jóvenes de la RNSNC por la Soberanía Alimentaria, Rincón de Pando-Canelones, noviembre 2023 / Minga Libélulas RNSNC, Villa Rosario-Lavalleja, setiembre 2021

La activación-vibración corporal cobra un lugar relevante como hecho estético. El cuerpo es un templo espiritual ejercitable y disponible para la lucha política y las sabidurías ancestrales latinoamericanas son herramientas antiguas poderosas para entrenar e intensificar estas vibraciones, por ejemplo usando la dinámica de lxs *Waichafes*³⁰. Los distintos rituales sensoriales que se utilizan despiertan las capacidades corporales, articulando aspectos de la

³⁰ Waichafe en Mapuche significa “guerrero”, según esta sabiduría ancestral todo guerrerx necesita entrenar su energía vital para luchar y defender a la “Ñukemapu” (madre tierra). Son ejercicios de activación corporal para defender el territorio de vida que habita cada quien frente a alguna situación que lo amenace. Cuando el cuerpo-tierra se siente amenazado se eleva su energía vital en un gradiente que va de 1 a 6. (Diario de campo, octubre de 2021)

cotidianeidad, de la religiosidad, de lo sagrado y de lo profano (Ferrándiz, 1996 en Esteban, 2013), colaborando a despertar los saberes ambientales como aquellos que entienden del rizoma de la vida, “saberes que aprenden a habitar en el entrelazamiento entre los devenires de seres que pueblan el universo, pero que se manifiestan en formas estéticas específicas y en territorios concretos. (...) son los saberes del saber-habitar (Giraldo y Toro, 2020:90).

Saberes que configuran unas estéticas-pedagógicas de un habitar comprometido con *el saber de lo vivo, saber-eco-etológico* (Rolnik, 2019) que pide un desciframiento del mundo sensorial y no meramente cognitivo. Siguiendo a Federici (2022) en el marco de la crisis reproductiva en la que nos encontramos, podemos preguntarnos ¿qué pistas podemos encontrar en estas políticas corporales frente a la situación de sobreexplotación capitalista-patriarcal que nos deja expuestas a la superposición continua de las tareas domésticas y las actividades salariales con jornadas semanales de aproximadamente noventa horas? ¿Cómo podemos aprender de estas experiencias para reapropiarnos de los recursos, para trabajar menos y tener tiempo para el amor, las amistades, para responsabilizarnos del bienestar de nuestro mundo y poder reencontrarnos con lo que el capitalismo nos ha quitado: la magia de la vida? Siguiendo esta línea, nos invito a observar el tipo de tramas que estamos produciendo y la intensificación corporal que desde allí podemos producir para encantarnos con la magia de la naturaleza que somos.

Habitar desde nuestras memorias ancestrales

En primavera del 2021 viajé desde Canelones a Piñera un pueblito a 17 km de la ciudad de Guichón en el departamento de Paysandú (en la región noreste del país), donde vive Elvira. Voy en un minibús junto a unas veinte mujeres rurales de la RedMu, las acompaño porque acordamos realizar un registro audiovisual del encuentro. Estoy atenta, escucho sus historias, tomo notas, saco fotos, sus vivencias con lo campesino, con la ruralidad, con epistemologías ancestrales despiertan una memoria sensorial dormida que me esfuerzo en mirar desde un presente-pasado confuso, turbulento, olvidado³¹. Elvira es una luchadora de la tierra. Integró la Comisión Nacional Charrúa (CONACHA) y es parte del grupo *Hum Pampa, un colectivo* de mujeres que se dispersan por distintas partes del territorio y que se identifican con su identidad indígena Charrúa. “Hum” significa “todo lo que yo soy,

³¹ En la epistemología aymara hacer memoria es mirar hacia lo que conocemos, el pasado, que se presenta adelante de nosotros, lo que no conocemos es el futuro y está por detrás como algo que cargamos. La autora explica que si ubicáramos el futuro por delante no nos dejaría vivir, no nos dejaría caminar (Rivera-Cusicanqui, 2018: 84).

es una palabra de origen guenoa (una de las etnias de poblaciones originarias que habitaron los territorios que hoy se conocen como Uruguay, Argentina y Brasil) (Rodríguez y Migliaro, 2021).

Es como un “yo” pero no es un yo personal, de propiedad o yo definido, es como todo mi territorio interno, todo lo que traigo conmigo. Todo lo que soy, todo, aquí estoy y esto soy. Eso es el hum. Es mi territorio interno. Y pampa es la pradera, es como el ecosistema principal que se encuentra en nuestro territorio. Si bien es una palabra quechua, era eso, vincular el territorio interno, lo que una trae, lo que es la historia de uno, lo que a una la hace, a una la compone, con ese territorio externo. (Hum Pampa *apud* Rodríguez y Migliaro, 2021: 93)

Yuyeras, guardaparques, productoras agroecológicas que reivindican sus raíces, la recuperación de la memoria, viven y disputan distintos territorios de Uruguay en defensa y regeneración del monte nativo, del agua, de la salud de sus territorios. Y luchan por que el área Paso del Salsipuedes³² sea reconocida como un Sitio de Memoria, como un sitio sagrado que permite la restauración espiritual para poder honrar a nuestros ancestros como cuidadores de la tierra. Elvira es parte de estas colectivas de mujeres, un *entre mujeres* que es soporte afectivo-material para reproducir la vida de manera amorosa tensando, además, las mediaciones patriarcales que se tejen para separar a las mujeres entre sí (Lagarde, 2006; Gutiérrez, Sosa y Itandehui, 2018). Ella nos cuenta que el territorio donde habita está en permanente disputa, entre la expropiación de la tierra por el modelo forestal intensivo y las tramas comunitarias que se movilizan para su preservación. Esta tensión se manifiesta en sus cuerpos porque los monocultivos que usan agrotóxicos las enferman y destruyen las vidas vegetales-animales con las que ellas conviven; en palabras de Merlinsky (2013) estos son “conflictos territoriales en los que se expresan contradicciones entre el espacio económico y el espacio vital” (40). Las mujeres suelen denunciar lo que la autora denomina como *zonas de sacrificio*, de mala distribución y exterminio de los bienes naturales, conflictos que evidencian situaciones de tensión, oposición o disputa donde no solo entra en juego lo ambiental sino otras dimensiones como las económicas, sociales, culturales y legales desatendidas.

Recorrer la ruta de los Charrúas que tiene como destino el sitio de *Salsipuedes* es dejarse atravesar por estas narrativas-afectivas, tensiones y disputas. Un paisaje poblado de monocultivos de eucaliptos pero también lleno de flora nativa que persiste y prolifera entre la sombra que le hacen las columnas de la forestación. Me pregunto por la cantidad de pliegues que tiene este mapa de dominio territorial, pliegues de dolor, de saqueo y expropiación, pero

³² Matanza o etnocidio de nuestros antepasados ocurrida el 11 de abril de 1831 que se realizó contra indígenas Charrúas por las tropas gubernamentales uruguayas al mando del presidente Fructuoso Rivera.

también los pliegues de las resistencias, de entramados de seres que preservan la vida, plantas, animales, humanos que perseveran en su ser, hacen el ejercicio del conatus³³ (Spinoza, 2005) mostrando que la vida se expresa para resistir a todo lo que intente destruirla.

Me insiste la pregunta sobre la relación de estas mujeres con las sabidurías ancestrales en un Uruguay que aún se sostiene en el mito de la excepcionalidad construido por narrativas como la *Suiza de América, el país sin indios*³⁴, *acá no existen campesinx*s; un mito que se funda en el exterminio del Salsipuedes pero que según Barrán (1995) “no impidió que la sangre indígena penetrara en capas de cierta importancia de la población campesina del país, en particular guaraní proveniente del territorio que ocuparon las Misiones Jesuíticas” (s/p). ¿Cómo se manifiesta, se vive y se produce lo campesino-indígena en Uruguay? ¿A través de qué sensibilidades, archivos, prácticas, narrativas locales podemos trazar líneas conectivas con la epistemología campesina-indígena latinoamericana?

Visualizo que estas tramas tensionan las formas de arraigo a la tierra en nuestro territorio. Tramas-afectivas que no se circunscriben a los sujetos definidos por la sociología rural: asalariados rurales y productores familiares³⁵ (Chiappe, 2008; Carámbula, 2008), ni tampoco al fenómeno de la *nueva ruralidad*³⁶ (Pérez, 2001; Fernández 2008). Desde nuestra perspectiva estas categorías teóricas son insuficientes para nombrar el potencial político que alojan estas tramas para habitar la ruralidad. Si bien son experiencias que comparten rasgos con las prácticas de agricultura familiar (vivir en el predio, tener sus propios medios de producción o arrendarlos, la mano de obra es fundamentalmente familiar y por ende se da una convivencia entre la unidad productiva y la unidad doméstica) son experiencias que

³³ El “conatus” para Spinoza es en sí mismo resistencia, es la inclinación innata de la materia por continuar existiendo y mejorándose a sí misma. El conatus ontológicamente es afirmación de sí, es el derecho natural de existir. El conatus es lo singular que envuelve lo común y lo común que envuelve lo singular. El conatus es deseo de existencia, expresión de la naturaleza. Lo humano es una deriva del conatus como expresión de la naturaleza. “Pensar la vida afectiva es pensar en el conatus” (Información verbal durante las clases de Anabel Lee Teles en Espacio Pensamiento, 17 de mayo de 2022)

³⁴ El documental uruguayo “El país sin indios” (2019) se basa en la historia de dos descendientes Charrúas que miran sus raíces para reivindicarlas y criticar desde el presente una sociedad que niega parte de su origen ancestral.

³⁵ En Uruguay esta categoría es la que se ha utilizado para comprender las diferentes formas productivas en el campo, desde la academia en los 80’ y a partir de las 90’ las organizaciones sociales la asumen para caracterizarse como sujeto político del campo, con un fuerte liderazgo de la Comisión Nacional de Fomento Rural (Guedes, 2020).

³⁶ Un acontecimiento demográfico reciente en nuestro territorio que se moviliza por la revalorización de la vida en el medio rural para tener una vida más tranquila alejada de la ciudad (que se expresa en experiencias como *las ecoaldeas*).

defienden la presencia de lo campesino³⁷ como un sujeto político (Carvalho, 2012) en nuestro territorios.

Alrededor de la idea del campesinado, si acá en Uruguay hay o no, es un debate ideológico (...) no podemos pensar en campesinos imaginando los 60', de las montañas de los andes, tenemos que actualizarnos, pensando en lo que sí queremos. La Declaración de las Naciones Unidas dice sobre el derecho de los campesinos en el Artículo 1: "se entiende por campesino a toda persona que se dedique o pretenda dedicarse de manera individual o en asociación con otras o como comunidad, a la producción agrícola en pequeña escala para subsistir o comerciar y que para ello recurra en gran medida (aunque no necesariamente en exclusiva) a la mano de obra de los miembros de su hogar y a otras formas no monetarias de organización del trabajo y que tenga un vínculo especial de dependencia y apego a la tierra. (Información verbal)³⁸

La Vía Campesina además de promover "la vuelta al campo" promueve que el poder ancestral está en el campesino, en el indio, en el territorio. (Información verbal)³⁹

Esta distinción, no es sutil, pone en discusión la potencia de las anteriores categorías para poder nombrar y hacer visible, por un lado la diversidad de las personas que hoy acercan a repoblar el campo (artesanxs, músicxs, artistas callejeros, profesionales) y por otro, los linajes campesinos-ancestrales-indios que las personas de estas tramas-afectivas dicen tener en sus genealogías. Según ellxs estas sabidurías, bien guardadas, irradian en sus prácticas económicas de subsistencia: el autoconsumo y el trueque son valores de la soberanía alimentaria que, por ejemplo, les permite resistir mejor a los distintos momentos de crisis social-reproductiva. De hecho así lo manifestaron en los tiempo de la pandemia. Ellxs son habitados por una ruralidad ancestral que cargan con orgullo y también con contradicciones en sus mapas genealógicos. En ese sentido, sus habitares como agricultorxs son la expresión humana viva de la memoria antigua de la ruralidad-campesina habitando en el presente, modos de habitar fronterizos-sincréticos-abigarrados, que excede a las prácticas de la agricultura familiar clásica y a la nueva ruralidad.

¿Dónde están las palabras, la casa, mis antepasados/as/es, dónde están mis amores, mis amigos/as/es? No existen, mi niño/e/a. Todo está por construir. Debes construir la lengua

³⁷ Según Piñeiro existen algunos rasgo distintivos entre lxs productxs familiares y el campesinado: "1. Los vínculos con el mercado: los agricultores familiares tienen más y diversificada relación con los mercados (de productos, dinero, trabajo) destinando menor proporción de la producción para el autoconsumo. 2. Los tipos de reproducción: los agricultores familiares según el contexto histórico tienen la posibilidad de acumular riqueza (o patrimonio) y entrar en un proceso de reproducción ampliada; no así los campesinos que debido a la intensa extracción de excedentes nunca superan la reproducción simple. 3. Las reivindicaciones: los agricultores familiares suelen reclamar por la regulación de los mercados, mientras que los campesinos hacen planteos de cambio estructural. 4. Las formas de resistencia: ante las situaciones de crisis los agricultores familiares suelen ser más vulnerables a la desaparición de la unidad productiva, mientras que los campesinos son "más resistentes" ya que tienden al aumento del autoconsumo y a la diversificación productiva como estrategia de resistencia. (Oyhantçabal, 2010:31)

³⁸ Comentario de varón integrante de la RNSC durante el Ciclo de talleres virtuales "La vuelta al campo", 2 julio de 2021

³⁹ Entrevista individual, mujer integrante de la RNSNC, 23 de julio de 2021

que habitarás, construir la casa donde no vivas solo/a/e y encontrar los/las/les antepasados/as/es que te hagan más libre. Y debes construir la educación sentimental con la que amarás de nuevo. Y todo esto lo edificarás sobre la hostilidad general, porque los/las/les que despiertan son la pesadilla de los/las/les que aún duermen. (Ancestrales, Documentos RNSNC)

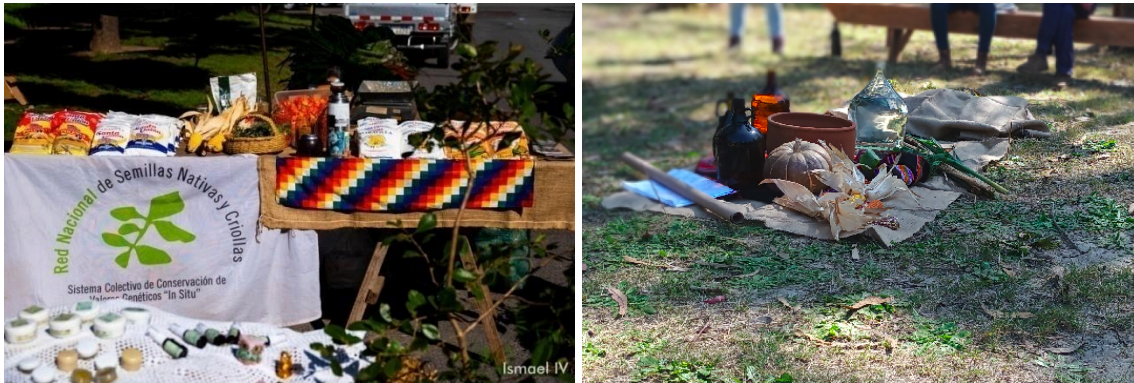


Foto: Ismael Ibarra. Movilización de la RNSNC en defensa del INC, Montevideo, 15 de setiembre 2021 y Encuentro Regional de la RNSNC, Punta Espinillo-Montevideo, octubre, 2022.

En estas tramas el saber de lo campesino se produce y se expresa como un saber difuso y abigarrado pero ciertamente reivindicado. Esto lo visualizamos por ejemplo: cuando las personas aprenden a regular los ciclos de sus cuerpos y de la tierra por la luna, cuando guardianan las semillas y las intercambian sin valor monetario, cuando cuidan que los cursos de agua limpia no se vuelvan vertederos, cuando sus cancioneros le cantan a sus ancestros, cuando cultivan la *milpa*⁴⁰, cuando planean sus agroflorestas⁴¹. Toman elementos de los saberes autónomos indígenas-campesinos para defender sus territorios, para reafirmar sus identidades, para determinar sus prácticas de autogobierno (Rosset y Pinheiro, 2021).

Sin embargo, también es bueno hacer lugar a las narrativas que nos advierten tanto del riesgo que supone la idealización de lo indígena y de lo campesino, como de su menosprecio⁴² (Carvalho, 2012). Su reaparición y reconocimiento así como su continua desvalorización, ponen en riesgo el potencial instituyente de sus prácticas anticapitalistas occidentalizando su espíritu transformador. Frente a esto es bueno hacer lugar a las

⁴⁰ Sistema agrícola antiguo mesoamericano que combina el maíz, el frijol y la calabaza, un policultivo que habita en un mismo espacio físico de la tierra y que colabora entre sí para su crecimiento.

⁴¹ Los sistemas agroforestales son una forma antigua de agricultura que combina diferentes componentes productivos -árboles, plantas, animales- que tiene en cuenta los recursos biofísicos y socioeconómicos para la producción y el habitar.

⁴² Según Carvalho (2012) Jacob en el siglo XIV afirmó que el desprecio y falta de consideración hacia los campesinos es uno de los trazos más característicos de la mentalidad occidental, aún cuando la población urbana depende y ha dependido siempre de la producción de alimentos y de las materias primas provenientes de la agricultura (3).

conversaciones que se interrogan sobre las implicaciones de los saberes ancestrales en nuestro territorio, diferentes vivencias y valoraciones que dan paso a transformar visiones.

El Campesinado (...) es generación de identidad colectiva, que muchas organizaciones vienen trabajando, principalmente en Argentina. Nos han hecho creer que los términos campesino o indígena en otros casos tienen un peso negativo. (Información verbal)⁴³

El movimiento campesino trajo esa consigna de que la semilla es patrimonio de la humanidad. Eso fue algo muy fuerte que permitió defender la semilla durante mucho tiempo, pero hoy eso creo que hay que revisarlo. (...) la semilla es un patrimonio al servicio de los seres vivos. La semilla no puede ser propiedad de nadie, ni patrimonio de nadie. (Información verbal)⁴⁴

Desde mi perspectiva, habitar desde nuestras raíces ancestrales supone mirar-sentir-pensar las luchas por *lo común* que entramados-afectivos están realizando en nuestro territorio, que tienen como punto de partida el resguardo de la vida (Gutiérrez, 2017) defendiendo los saberes, territorios y relaciones entre-seres antiguos y presentes. Lo común como una capacidad política de nombrar el modo relacional de estas tramas que guardan la sabiduría ancestral-descolonizadora para reproducir la vida. Pero como podemos ver en la última narrativa, es importante desarmar la visión de lo común como modo exclusivo de lo humano, porque desborda la capacidad humana de generarlo y de poseerlo (Spinoza, 2005). Pensar lo común sin reducirlo a lo propio niega cualquier intento de reducir a lxs seres a individualidades y sustancias. Lo común es ontología transindividual y en esa configuración de lo común *la naturaleza* no es apropiable. Tal como nos enseña Mauricio Vives (referente de la RNSNC) la semilla no es propiedad de la humanidad, sino que es un modo de expresión singular de lo común como expresión de la *univocidad del ser*⁴⁵.

Yo creo que la preocupación y lo que va a marcar el futuro de la red es hasta qué punto podemos deconstruir esta idea de que nosotros somos los dueños de la naturaleza, reconstruir a partir de que somos partes de la naturaleza, ahí se va realmente a cambiar ese relacionamiento que si bien como te decía se ha avanzado mucho todavía falta. Porque por ejemplo, yo voy a la fiesta de la semilla con un poco esta idea de que las semillas de todos, y voy con MI semilla de zapallo, MI semilla de zapallo, porque YO la produce, porque YO la multiplique este zapallo y se la doy a otro. pero es MI semilla. Esa propiedad quién me la reconoce? ¡Los otros seres humanos! Es un reconocimiento en especie. Vale muy poquito. ¡Porque el zapallo no me reconoce como su dueño! (Entrevista individual, varón integrante de la RNSNC, 9 de julio de 2021)

Seguimos diferenciándonos de que esos bienes son comunes de los humanos. Mientras sigamos en esa no terminamos de romper esa estructura que tenemos...esa sí es una gran

⁴³ Comentario de varón de la RNSC durante el Ciclo de talleres virtuales “La vuelta al campo”, 2 julio de 2021.

⁴⁴ Comentario de varón de la RNSC durante el Ciclo de talleres virtuales “Semillas y Saberes”, 30 de julio de 2021.

⁴⁵ “La univocidad del ser, expresiva-productiva, muestra una ontología de la potencia. El ser unívoco, materia-ser deviniente, despliega su potencia productiva como inmanencia: produce y al producir se produce” (Teles, 2009:68)

diferencia con los pueblos indígenas que ellos no tienen esa concepción (...) ellos no se sienten dueños de nada, en ese sentido. (Entrevista individual, varón integrante de la RNSNC, 9 de julio de 2021)

En esta ontología relacional no cabe posesión, jerarquía, dueñidad. La afirmación *la semilla es común* aloja la cosmovisión indígena de que la semilla es inapropiable, ella es parte del rizoma relacional viviente colaborativo. Así, “cada semilla encierra milenios de evolución de la naturaleza y de siglos de trabajo de los agricultores. Es la expresión destilada de la sabiduría de la Tierra y de las comunidades agrícolas” (Shiva, 2018, 115). Ellas atestiguan los movimientos rizomáticos que hacen distintos seres para su mantenimiento. Son relacionalidad histórica, conversaciones entre distinta materia-viviente-interespecie-interdependiente que persiste a través de los siglos y del que los humanxs formamos parte como un eslabón más.



Encuentro Regional Sur de la RNSNC, Punta Espinillo-Montevideo, julio 2022 / Fiesta de la Semillas RNSNC, Atlántida-Canelones, noviembre 2021

¿Seremos capaces de abrir espacio a la escucha, a la atención, ahí donde nuestro ser-naturaleza propone otras maneras de habitar el mundo, ahí donde otros entramados vivientes proponen formas distintas de habitar con la vida-naturaleza? ¿Qué condiciones tenemos para hacernos las preguntas que necesitamos?

Hacia un habitar ecosófico

*Un territorio se extenderá tanto como la lista de interacciones
con aquellos de los que dependemos (...) Dígame de qué vive usted
y le diré hasta dónde se extiende su terreno de vida.
(...) si proyectamos el territorio de un ave migratoria en un mapa del mundo,
no sabemos decir qué le hace cantar.
Todo cambia si empezamos a saber de qué se alimenta,
por qué migra, en qué otros seres vivos debe apoyarse
y qué peligros debe afrontar a lo largo de sus recorridos.
Latour, 2022: 90.*

*Dime cómo comes y cómo cagas y te diré cómo piensas
Diario de campo, julio 2023.*

En el 2023 asistimos a la peor crisis hídrica en la historia del Uruguay⁴⁶. Sí, es cierto que se registraba una importante sequía desde hacía tres años, pero es igual de alarmante y no tiene precedentes el aumento de proyectos productivos extractivos de multinacionales que se radican en nuestro territorio, haciendo abuso del agua dulce de nuestras cuencas y acuíferos⁴⁷ y que como dice la Red de Semillas en su comunicado público sobre esta situación, son proyectos que impactan en los territorios canalizando humedales, desviando ríos, forestando nacientes, desechando tóxicos en arroyos. Esto sucede incluso en un escenario donde el agua está protegida y consagrada como recurso natural fundamental para la vida prohibiendo su privatización en la reforma constitucional del 2004. La reciente noticia del derrame de 1 millón litros de soda cáustica por la empresa UPM2 sobre el arroyo Sauce ocurrido el 17 de agosto de este año en Paso de los Toros, que acabó con la vida animal y vegetal del arroyo dañando además el Río Negro, es un ejemplo brutal sobre las implicaciones que tienen este modelo productivo *ecocidas* en nuestros territorios-de-vida. La multa que establece el Ministerio de Ambiente a la empresa es de unos 40.000 dólares, un valor irrisorio que la planta logra recaudar en tan solo dos horas de producción. Más de 70 organizaciones sociales, ambientales, sindicales denuncian los atropellos de este tipo de empresas del norte global,

⁴⁶ El 26 de abril la Oficina de Saneamiento del Estado definió el aumento de la salinidad en el agua, luego se aumentaron los niveles de trihalometanos, llegando a niveles mayores de los permitidos por el Ministerio de Salud Pública y obligando a las personas a comprar agua embotellada. Recién el 19 de junio el gobierno decretó la emergencia hídrica. Véase La Diaria (2023).

⁴⁷ Nos referimos a la Planta de Hidrógeno Verde en Tambores en Tacuarembó, al Centro de datos de Google en Canelones, Proyecto Neptuno en San José, la Terminal puerto comercial privado, río Tacuarí en Cerro Largo, la Hidrovía Brasil- Uruguay, en la Laguna Merín.

definiendo esta situación como “el mayor derrame químico de la historia del Uruguay” demostrando la consecuencias que tiene para la vida del planeta este modelo productivo extractivo y contaminante.

En este escenario tan desolador,

¿Cómo no gritar por el agua si ya no tienen cómo esconder que siguen viniendo a robarla en nuestra cara, que lucran con esa riqueza que para ellos cotiza en las bolsas del valor mercantil, y para nosotros, está en el centro de la vida? ¿Será que la crisis socio-ambiental, de la que esta sequía interminable es solamente uno de los efectos, logrará quebrar los espejismos del desarrollo? ¿Llegará a las conversaciones de la gente en las ciudades la conciencia de que somos parte de un todo que está siendo destruido sin pausa? Y se ríen de nosotros; de nuestros dolores y de nuestras luchas, burlan nuestras conquistas alcanzadas a paso humano, las aplastan como topadoras, igual a como arrasan con los montes en territorios hermanos. Provocan incendios en el interior de nuestras almas, que rugen de rabia y de impotencia al temernos rehenes de sus manipulaciones globales. Sólo el agua nos calma, en forma de llanto, de trago, de río, de lluvia... y dan ganas de ser gota cayendo junto a otras tantas, que juntas se hagan charco y entren despacio en la tierra o corran por cañadas y arroyos hasta alimentar las fuentes de donde beberemos. Es que las aguas lo saben, no hay fronteras que existan realmente. (Comunicado en defensa del agua de la RNSNC en el marco de la marcha 22 de mayo, 2023)

¿Cómo no sentir que la vida está amenazada en su posibilidad de continuidad? ¿Cómo podemos irradiar-nos de la creatividad política de las tramas afectivas que cuidan y resguardan la vida al mismo tiempo que resisten a sus fuerzas destructoras? Tenemos como tarea desmitificar los mitos del fundamentalismo económico en el que se sostiene este paradigma ecocida (Herrero, 2016) a saber: *la producción nunca se desvincula de la vida* porque los modelos productivos que generemos darán o no continuidad a la vida en el planeta; *la tierra y el trabajo no son sustituibles por el capital*, la tierra necesita tiempo para su regeneración de lo contrario no podremos comprarnos un planeta tierra; *producir más no es siempre mejor*, necesitamos preguntarnos por las condiciones de la producción y por la distribución equitativa de lo que producimos; *trabajo no es solo lo que se hace a cambio de salario*, el trabajo afectivo que no es remunerado y sin embargo es esencial para sostener la vida.

Necesitamos volver a hacernos algunas preguntas básicas, ¿cómo nos alimentamos, qué hacemos con los desechos que producimos, en quiénes nos apoyamos para vivir, cómo habitamos?



8vo Campamento de jóvenes por la Soberanía Alimentaria de la RNSNC ,
Rincón de Pando-Canelones, noviembre 2023

La tarea pedagógica que tienen las tramas afectivas en este sentido es enorme, ellas logran contagiarnos de un habitar *ecosófico*, del deseo de inventar modos para que la vida sea gozosa en conjunto con otras vidas antiguas y futuras. Estas tramas tienen la tarea de *alfabetizarnos en clave ecológica* (Herrero, 2016), una ecología que desee la vida allí donde ella se manifiesta, una *ecología social, ambiental, mental* (Guattari, 1990) que logre reencantarnos con seres que pueblan junto con nosotrxs el planeta, emocionarnos con sus formas, paisajes, colores, saberes. Nos invitan a experimentar una *afectividad ambiental* (Giraldo y Toro, 2020) para prestar atención a las lenguas de la tierra, a producir deseo para luchar por lo que nos emociona, por lo que nos apetece, por lo que es bueno para nuestros cuerpos, a establecer nuevas relacionalidades, nuevos enlaces y conexiones afectivas que nos garanticen que la vida es posible para todxs. Cultivar la sensibilidad, la empatía, la ética que da potencia para preservar la vida. Tramas afectivas que activan sensibilidades políticas ancestrales para habitar cuidadosamente las interrelaciones-interespecíficas. Logran activar el arte, los territorios, sincronizar los contactos afectivos entre cuerpos (afectados) para el cuidado de la vida. Tramas que inventan una ética del habitar que significa “aprender a saber Estar —y amar— el lugar, y saber cómo residir en el entrecruzamiento de devenires” (Giraldo y Toro, 2020:111). Así, el *Chthuluceno* al que nos invita Haraway se produce donde

menos nos imaginamos, por contagio, por entusiasmo, por *humusidades* que interrogan a lo humano como Homo destructor del planeta (Haraway, 2019). En fin, flujos, intensidades afectivas, ensamblajes rebeldes resistiendo la destrucción del planeta, son las líneas de este ensayo cartográfico, una cartografía de tramas que piden pasaje para la realización de la vida.

Referencias

BUGALLO, Alicia. Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess. *Revista de Filosofía* Vol, 1, 2011.

BUTLER, Judith. *¿Qué mundo es este? Fenomenología y Pandemia*. Buenos Aires: Tauros, 2023.

BUTLER, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performática de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2019.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: Acsur Las Segovias, 2010. (p.11-25).

CARÁMBULA, Matías. Los Asalariados Rurales. In: CARÁMBULA, Matías., CHIAPPE, Marta. y FERNÁNDEZ, Emilio. *El Campo Uruguayo: Una Mirada Desde la Sociología Rural*. Montevideo, Uruguay, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Agronomía, 2008.

CARVALHO, Horácio Martins de. El campesinado contemporáneo como modo de producción y como clase social. *Revista Biodiversidad*. 2012. Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/campesinado-contemporaneo.pdf>.

CHIAPPE, Marta. Los Empresarios Agrarios. In: CARÁMBULA, Matías., CHIAPPE, Marta. y FERNÁNDEZ, Emilio. *El Campo Uruguayo: Una Mirada Desde la Sociología Rural*. Montevideo, Uruguay, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Agronomía, 2008.

COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO. *Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Instituto de Estudios Ecologistas, la Red Latinoamericana de Mujeres defensoras de Derechos Sociales y Ambientales y el Grupo de Trabajo de CLACSO Cuerpos Territorios y Feminismos, 2017. Disponible en: <https://territorioyfeminismos.org/2017/11/13/guia-mapeando-el-cuerpo-%20territorio/>

COCCIA, Emanuele. *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus, 2021.

CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. Paul J. Crutzen. *A pioneer on atmospheric chemistry and climate change in the Anthropocene*, 2016. (p.211-215)

DE KERAMGAL, Maylis y DESPRET, Vinciane. Prefacio. Dos investigadoras en el camino de las metamorfosis. In: HUSTAK, Carla y MIERS, Natasha. *Ímpetu involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos*. Buenos Aires: Cactus, 2023.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas*. Buenos Aires, Pre-textos, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1900*. São Paulo: Coleção TRANS, 2008.

DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire. *Diálogos*. Valencia: Pretextos, 1980.

- DESPRET, Vinciane. *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios*. Cactus, 2022.
- ESTEBAN, Mari Luz. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Madrid: Global Solutions, 2013.
- FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid, Traficantes de sueños, 2013.
- FEDERICI, Silvia. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- FEDERICI, Silvia. *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2022.
- FERNÁNDEZ, Emilio. La Sociedad Rural y la Nueva Ruralidad. In: CARÁMBULA, Matías Marta CHIAPPE, Marta y FERNÁNDEZ, Emilio (Orgs). *La Sociología Rural: Una Introducción*. Montevideo, Uruguay: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Agronomía UdelaR, Montevideo, 2008.
- FERNÁNDEZ, Ana María. *Las Lógicas Colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires, Biblos, 2007.
- GANDARIAS, Itzar. Habitar las incomodidades en investigaciones feministas y activistas desde una práctica reflexiva. *Athenea Digital*, Barcelona, vol. 14, n. 4, p. 289-304, 2014.
- GIRALDO, Omar Felipe y ROSSET, Peter. La agroecología en una encrucijada: entre la institucionalidad y los movimientos sociales. *Guaju*, Matinhos, v.2, n.1, p. 14-37, 2016.
- GIRALDO, Omar Felipe y TORO, Ingrid. *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal: El Colegio de la Frontera Sur, 2020.
- GIRALDO, Omar Felipe. *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. Primera edición. Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural, Ciudad de México: Itaca, 2014.
- GUATTARI, Félix. *Las tres ecologías*. Buenos Aires: Pretextos, 1990.
- GUTIÉRREZ-AGUILAR, Raquel. *Horizontes comunitario-populares*. Madrid, Traficantes de sueños, 2017.
- GUTIÉRREZ, Raquel, SOSA, María Noel y REYES, Itandehui. El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista heterotopías*, v 1, n 1, p. 1-14, 2018.
- HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. 3era. Ed. Consonni, 2019.
- HARDIN, Sandra. *Ciencia y feminismo*. 5ta Ed, New York, Morata, 1993.

HERRERO, Yayo. *Una mirada para cambiar la película Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*. Ediciones Dyscolo, 2016.

KOROL, Claudia. *Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorios en América Latina*. Grain, Acción por la Diversidad y América Libre, 2016.

KRENAK, Ailton. *Ideas para postergar el fin del mundo*. Buenos Aires: Prometeo, 2021.

KRENAR, Ailton. *Futuro ancestral*. Sao Paulo: Companhia das letras, 2022.

LA DIARIA, El gobierno decretó el fin de la emergencia hídrica: cronología de la crisis que marcó el año. *La Diaria*, Montevideo, 26 de agosto de 2023. Disponible en: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2023/8/el-gobierno-decreto-el-fin-de-la-emergencia-hidrica-cronologia-de-la-tesis-que-marco-el-ano/>

LA VÍA CAMPESINA. *Sin feminismo no hay agroecología*. 20 de setiembre de 2017. Disponible en: <https://viacampesina.org/es/sin-feminismo-no-agroecologia/>

LAGARDE, Marvella. Pacto entre mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate*, n. 25, p. 123-135, 2006.

LAINO, Natalia. *Estudios de las formaciones subjetivas: hacia una cartografía afectiva en el campo de lo carcelario* 2018. Proyecto de Doctorado (Doctorado en Psicología) - Facultad de Psicología, Universidad de la República, Montevideo, 2018.

LATOUR, Bruno. *¿Dónde estoy?* Buenos Aires: taurus, 2022.

URUGUAY. Ley N°17711, de 21 de diciembre de 2018. Declaración de interés general y creación de una Comisión Honoraria Nacional y Plan Nacional para el fomento de la producción con bases agroecológicas. Montevideo, Centro de Información Oficial, 2018.

LE BRETON, David *Caminar. Elogio de los caminos y de la lentitud*. Siruela, 2014.

MAYORGA, Juan. *El Cartógrafo*. 2da. Ed, Segovia: La uña RoTa, 2022.

MERLINSKY, Gabriela Introducción. La cuestión ambiental en la agenda pública. In Merlinsky, G (org) *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. Buenos Aires, Fundación CICCUS, 2013. p. 19-57.

NAVARRO, Mina Lorena y LINSALATA, Lucía. Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina. *Relaciones internacionales* n 46, p. 81-98, 2021.

OSORIO-CABRERA, Daniela; GANDARIAS, Itziar; FULLADOSA, Karina Consideraciones ético-político. co-afectivas en investigaciones feministas: articulaciones situadas entre academia y activismo. *EMPIRIA* n 50, p. 43-66, 2021.

OYHANTÇABAL, Gabriel. *Evaluación de la sustentabilidad de la producción familiar de cerdos a campo: un estudio de seis casos en la zona sur del Uruguay. 2010*. Tesis (Grado en

Ingeniero Agrónomo). Facultad de Agronomía, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. 1912010. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/265835698_Sustentabilidad_de_la_produccion_familiar_de_cerdos_a_campo_estudio_de_6_casos_en_el_sur_de_Uruguay

PASSOS, Eduardo y BENAVIDEZ DE BARROS, Regina. Pista 8: Por uma política da narrativa. In: Passos, E., Kastrup, V., da Escóssia, L., (Org.) *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, Porto Alegre, Meridional, 2009, p. 150-171.

PÉREZ OROZCO, Amaia. *Subversión feminista de la Economía*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.

PÉREZ, Edelmira. Capítulo 1. In Giarracca, N. (org) *¿Una Nueva Ruralidad en América Latina?* Buenos Aires, CLACSO, 2001.

PINHEIRO, Lía. Las Mujeres Sin Tierra del MST, la lucha por y en la tierra, y la construcción del Feminismo Campesino y Popular. In: VELVET ROMERO, Araceli CALDERÓN, Cisneros y RINCÓN RUBIO, Ana. (Org.) *Feminismos, memoria y resistencia en América Latina, Tomo 3 Rebeliones, resistencias y transformaciones*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2022, p. 183-218

RETEMA - RED TEMÁTICA DE MEDIO AMBIENTE, 8 nov 2022, Montevideo. Charla Prof. Horacio Machado Araújo. Antropoceno/Capitaloceno la ecología política del sur. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Ou_WRoFkfnE

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

RODRÍGUEZ LEZICA, Lorena y MIGLIARIO GONZÁLEZ, Alicia. Territorios para cuidar la vida: experiencias de mujeres en lucha desde Uruguay. In: DÍAZ LOZANO, Juliana., CRUZ HERNANDEZ, Delmy., MAGALHAES, Lina., PASERO, Victoria. (org.) *Fronteras y cuerpos contra el capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala*. Buenos Aires, El Colectivo, Bajo Tierra, 2021. p. 83-108.

ROMERO, Ivana. Entrevista a Vinciane Despret: Cuestionar la propiedad privada desde el canto de los pájaros. *Página 12*, 12 ago. 2022.

ROLNIK, Suely. *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

SHIVA, Vandana. *¿Quién alimenta realmente al mundo? El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología*. Capitán Swing, 2018.

SPERANZA, Andrea. *Ecología profunda y autorrealización: Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Terramar, 2005. Primera edición 1677

ROLNIK, Suely. Transformaciones contemporáneas del deseo. *Campo Grupal*, vol. 7, n. 63, p- 2-4, 2004.

ROSSET, Peter y PINHEIRO BARBOSA, Lía. Autonomía y los movimientos sociales del campo en América Latina: un debate urgente. *Aposta Revista de ciencias sociales*, n. 89, 2021, p. 8-31. Disponible en: <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/prosset.pdf>

TELES, Anabel Lee. *Política afectiva: Apuntes para pensar la vida comunitaria*. 1ra Ed., Paraná, Fundación La Hendija, 2009.

TOMMASINO, Natania. *Pensar en movimiento. Problematizar la vida cotidiana de la autogestión en una empresa recuperada por sus trabajadores*. 2018 Tesis (Maestría en Psicología Social). Facultad de Psicología, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. Disponible en: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/18159>

TOMMASINO, Natania. La producción de lo común: claves para la reconfiguración de la psicología social comunitaria. *Revista Puertorriqueña de Psicología* n 2, p. 242-256, 2021.