

Red de Semillas Nativas y Criollas como territorio existencial en la rurbanidad de Montevideo. Un ensayo hacia una antropología ecosófica.

SP.29: Procesos de producción urbana de las ciudades latinoamericanas en diferentes escalas. Transformaciones socioproductivas, memorias, sensibilidades e imaginarios

Ponentes

Nombre	Pertenencia Institucional
Francis Torena Anadón	FHCE, Udelar. Labtee; FIC, Udelar.

Autora: Francis Torená Anadón

Introducción

Si hacemos acuerdo en que “el modo como los humanos producimos los alimentos es el primer eslabón de cómo los humanos nos producimos a nosotros mismos”, y que, como producción y reproducción de la vida es indisoluble de sus procesos de producción (Machado Aráoz en Rieiro, Pena y Karageuzián, 2023:55; Shiva, 2018), es de prever que, si la contienda actual de insustentabilidad amenaza o destruye el ambiente; esto atenta también contra nosotros (Bateson,1998). Este riesgo autodestructivo no puede pensarse accidental sino un fracaso destino del propio diseño industrial y mecanizado inherente al paradigma dominante, y esto hace urgente una conversación sobre su reinención (Shiva, 2018). Siendo imposible seguir sosteniendo la separación naturaleza/cultura, separación entre la acción, la psique, el *socius* y el medioambiente, es necesario intentar este ejercicio sensible y crítico que proyecte una mirada transversal entre las relacionales e interacciones que las prácticas productivas ponen en juego (Guattari, 1996).

La dimensión productiva de la agroecología es la más evidente. Ésta se presenta como un modo de producción alternativo al hegemónico, es decir contrario al agronegocio de prácticas fatales por ser incompatibles con la vida, capaz de proveer alimento saludable desde prácticas sustentables de cuidado al medio ambiente. Sin embargo, una óptica integral desde la ecología política y una sociología de los cuerpos y las emociones, hace especial foco en la dimensión micropolítica, re-interpretándola como un *modo de existencia* cuya filosofía de vida tiene impacto en las vidas de las personas como una “nueva forma ética y estética de relacionamiento social, organización política y relación con la naturaleza que impacta directamente en la reproducción de la vida cotidiana” (Rieiro, Pena y Karageuzián, 2023:59). Como perspectiva ecológica y holística para el diseño de “agrosistemas productivos, conservadores de los recursos naturales, culturalmente sensibles, socialmente justos y

económicamente viables” (Álvarez Pedrosian et al., 2021:3), las huertas agroecológicas son tanto un fin como un medio donde sucediéndose una pluralidad de prácticas, proveen el alimento-sustento vital, además de producir otros vitales necesarios para vidas dignas de ser vividas.

Nos situamos en la rurbanidad oeste del departamento de Montevideo y se pretende abordar las relaciones que construyen *territorios-mundos* desde las prácticas emergentes que lo diseñan y su potencia en la producción de subjetividad. Estos diseños, sus procesos de imaginación-construcción y su derrotero, pueden interpretarse como estrategias parciales, contingentes y creativas de responder activamente a las circunstancias cambiantes del mundo; alternativas de reapropiación existencial frente a la precarización de la vida (Ingold, 2012; Guattari, 2015). Como posibilidades de ser y vivir una vida vivible en la fragilidad de un paisaje en ruinas éstas se alimentan necesariamente de impulsos vitalistas, insistentes y subversivos que recrean identidades, subjetividades y el poder (Tommasino, 2020; Tsing, 2019). El caso es la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas del Uruguay situada en este particular contexto y se consideran para su comprensión dos dimensiones que se implican mutuamente. Una refiere a las *semillas*, las denominadas *nativas* y *criollas*, y sobre ellas los sentidos, significados e implicancias que tienen para quienes configuran esta *red*, la otra dimensión, entendida como arquitectura afectiva para la práctica autopoietica, productiva y expansiva de sí y de lo común. Lejos de desear verdad, se hace un ensayo interpretativo de sus discursos y prácticas “en función de su eficacia estético-existencial” (Guattari, 1996:56).

Contexto y circunstancias de la investigación

El trabajo etnográfico se realizó entre abril y noviembre de 2023. En ese intervalo, el equipo realizó unas cuatro salidas de campo, dos de ellas significaron la participación en eventos puntuales situados específicamente uno en el Área agroecológica comunitaria del Parque Tecnológico Industrial (PTI) y el otro en la Plaza del balneario Pajas Blancas. Una tercera salida remite a la realización de una entrevista puntual -en la que no se participó de modo directo y aquí no se considera-; y una cuarta refiere a una deriva. Se trabajó a través de (8) entrevistas,

charlas informales, realizando observación participante y registro audiovisual y llevando al día un diario de campo. De esto resulta este ensayo y el corto documental etnográfico [“Reverdecer el Oeste”](#)(1).

Unos recortes del diario -entre mi observación y la percepción de los propios actores- dibujan algunas escenas de los encuentros y presentan a los interlocutores, se utilizan sus nombres propios en la medida en que este consentimiento fue otorgado.

Encuentro 1; Planificando el otoño/invierno_ÁA-PTI, Abr-23

Veinte minutos en auto separan el centro del oeste de Montevideo. Estamos -yo por primera vez- en el Área agroecológica comunitaria del PTI. Pueden claramente distinguirse distintas zonas; una de huertas, la mayoría numeradas y algunas nombradas según el colectivo que las trabaja, una gran carpa donde aparentemente nos reuniremos, algo más alejada una zona de compostaje y algo escondido, un invernadero. Un amplio terreno es un descampado y el horizonte cercano está poblado de asentamientos. Para Hortensia este lugar “es prácticamente un sueño”, “un mundo aparte” que le encanta porque habiendo diferentes emprendimientos, ella puede estar en lo que le gusta que es la huerta. Este encanto está hecho también de la cantidad de historias de cuando, siendo antiguamente un frigorífico, trabajaban allí sus suegros y también su esposo.

Llegar es saludar y presentarse; estas primeras presentaciones son mediadas por quien nos coordina a otros coordinadores (Grupo de Trabajo en producción de alimentos de Apex -de ahora en más GT-). Nos esperaban, nuestra labor es el registro de la jornada. El desayuno está servido y a medida que vamos llegando se sigue sirviendo. Una breve recorrida es suficiente para, entre calibrar la cámara apuntando a un mural que tiene algo de lo que un Torres García, hacerme de las primeras sonrisas acompañadas de los buenos días de quienes ya están y quienes van llegando. Es claro que no todos se conocen pero también que la mayoría conoce a alguien con quien viene o con quien se encuentra.

En la carpa sucede parte de lo que nos convoca, un intercambio de experiencias huerteras y un taller de cultivos que planifican el otoño/invierno. Se arma una única ronda que pronto se disolverá porque en cuestión de minutos somos varios más -unas casi 40 personas-. La mayoría parecemos ser más 30 y hay también niñeces. Ya acomodados hacemos una ronda de presentación que incluye nombre y colectivo o nombre y zona. Hay integrantes de la Red de semillas, del colectivo Juntas Podemos y de la Huerta comunitaria de Pajas Blancas, entre ellos, nuestros interlocutores (Mauricio y Estévez -entrevistados aquí-; y Hortensia -a quién yo entrevistaría en una siguiente jornada-).

Mauricio es un hombre de casi 80 años que vive en las cercanías, una pequeña chacra entre Rincón del Cerro y Pajas Blancas. Con antecedentes familiares asociados al trabajo en la tierra está dedicado exclusivamente a ella desde hace unos 30 años, a la horticultura en general para consumo propio y para la producción de semillas siendo miembro fundador de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas. Estévez tendrá más o menos unos 45 años, es promotor agroecológico y realiza talleres en la Huerta “Semilla, tierra y libertad” ubicada desde hace 7 años en el Museo de la Memoria. Se vincula a la red por haber tenido vínculos productivo-comerciales con Mauricio.

Hora más tarde las personas se arriman unas a otras entre bolsas de papel y plástico, tuppens y frascos de vidrio, todos contenedores de semillas. Se arman y desarman grupos para intercambiar semillas y con ellas algunos piques. La mano que no da, recibe; son muchas las manos en gesto de cuenco, gesto del dar-recibir pero antes del sostener. Unos minutos más tarde, los que vamos quedando nos dirigimos al invernadero donde una gran mesa recibe plantines y más semillas y continúa el intercambio. Nadie se fue con las manos vacías. Estévez encuentra muy valorables estas actividades, la gente del Oeste tiene mucho conocimiento y compartirlo es la forma de que no se pierdan y es, además, apoyar al territorio. Asimismo anima a salir, hay otras otras formas de este hacer en otros lados; romper los límites para “conocernos y potenciarnos” porque “si queremos

cambiar algo no es de a uno, es de a muchos”.

Encuentro 2; Feria_Plaza de Pajas Blancas, Set-23

La anfitriona es la Huerta de Pajas Blancas, dice Vilma. Es una feria que se arma semicircular en la Plaza del balneario -plaza que tiene unos 10 años mientras el balneario celebra próximamente sus primeros 100- y que fue iniciativa de los vecinos. Ahí está Mauricio que se sube a un autito junto a más personas y la imagen podría ser Woodstock.

Los puestos armados son: el de la Escuela N°190, el de los colectivos de usuarios de salud mental que trabajan en las huertas del PTI, un puesto de ropas de segunda mano, el de la Huerta de Pajas Blancas, al lado de este Juntas Podemos y más acá, en una manta al suelo, una artesana. Le ofrezco mis manos a Hortensia quién va y viene cargada del auto al puesto y acepta. El gesto me permite comentar que coincidimos en aquella actividad en PTI.. pero definitivamente ella no me recuerda. Le cuento que estoy en busca de “guardianas de semillas” y la noción la extraña.. Hortensia es una mujer de 74 años, prácticamente nacida en el barrio y dedicada -diré apasionadamente- a la tierra; dice que nació con esto, lo desarrolló y le fascina. Es integrante de la Huerta comunitaria de Pajas Blancas, del colectivo Juntas Podemos del PTI y de la Red.

Instantes después ya estaría profundizando el diálogo con Mauricio con quien previamente habíamos acordado encontrarnos acá. Él es quién me presentaría a Vilma. Vilma es trabajadora de la salud -es enfermera- y luego de jubilarse destinó su vocación a la agroecología considerando que “por ese camino era dónde lograba asegurar la salud de la gente”. Integra la Red de Huertas Comunitarias del Uruguay, la Huerta comunitaria de Pajas Blancas y la Red de Semillas. Es, además, compañera de Mauricio. Por último Leo, vecino, quién debe tener más o menos mi edad, 35 años. Es profesional del audiovisual y docente del área en la UTU de Paso de la Arena. Dice no pertenecer a ninguna organización pero participa con su familia, su compañera e hijos, de todas

las actividades que se suceden en torno a la red de huertas. Leo me cuenta de la magia de lo que pasa acá. Su hijo, que planta desde el jardín, vino ahora con la Escuela (la 190); coincide lo que hacen en casa con lo que pasa allí. La feria hace que se encuentre con otros amigos con quienes intercambia semillas como si fueran figuritas; “el mismo disfrute pero cambiando alimento (...) intercambiando (...) la vida; hermosa experiencia”. El año pasado también vino, me cuenta que se llevó una uchuva -o aguaymanto- que hoy está enorme y es una locura de frutos. Lo que lo hace sonreír es que para sus hijos es la fruta más rica que hay y eso pasó gracias a haber venido acá. Hoy se está llevando unos maíces andinos y, embelesado por sus colores, dice que “es como volver a empezar (...) de cosas maravillosas que puedan suceder..”

Dimensión semilla

La vida en conflicto

Quienes se vinculan cotidianamente con las semillas coinciden en definirlos como *la vida* o por su *potencia vital*, es decir, por su capacidad de persistir en la “lucha por germinar”, su poder para reproducirse, multiplicarse incluso “en las peores condiciones”. Si hablamos de vida vegetal, es posible decir que “ningún ser viviente se adhiere más que ellas al mundo que las rodea” (Coccia, 2017:s/p) y es que más allá de la diferencia sustancial entre plantas y animales en su estrategia evolutiva -ellas optaron por el sedentarismo, y nosotros, los animales, la vida nómada- (Mancuso & Viola, 2015); su racionalidad -y agrego, sensibilidad-, más que de praxis, es un hecho cósmico porque “para existir, la planta debe confundirse con el mundo” (Coccia, 2017:s/p). Mientras particularmente nosotros, animales racionales, occidentales u occidentalizados, hemos construido -la falacia de la- autonomía mediante un proceso insistente de sucesivas rupturas, separaciones y distancias consiguiendo así la irreversibilidad del dualismo individuo-mundo (Latour en Descola, 2012). Más que dualismo, dicotomía -pares necesariamente asimétricos y excluyentes- que en nuestras tradiciones de pensamiento “han sido todas sistémicas para las lógicas y las prácticas de dominación (...) de todos los que fueron constituidos como otros”

(Haraway, 2019:s/p). Aquella distancia se traduce en independencia y esto construye un paradigma de múltiples independencias; humanos de la naturaleza y entre sí todos sus componentes (Shiva, 2018). Una postura de ética ecocéntrica, que implica una otra coexistencia con todo lo existente, parece revelarse cuando incluso siendo testigos de la fuerza con la que la semilla resiste y prospera en condiciones inhóspitas, las personas procuran y exigen para ellas, y no sólo, tierra sana, agua limpia, oxígeno y atmósferas óptimas como condiciones necesarias para la vida; “yo, la tierra” dice Hortensia que, mientras refiere a su vocación, parece hacer al mismo tiempo contrapeso a la asimetría.

La lucha por la semilla es la lucha por la vida y esta lucha es un lugar común que “presupone la asociación” (Pál Pelbart, 2016; Tarde citado en Lazzarato, 2002). Hablar de lucha es admitir conflicto y en su *Elogio*, Benasayag (2012) lo señala como un tipo de dinámica irresoluble donde, siendo la realidad irreductible por la multiplicidad implicada, la conflictividad resulta una apertura a lo imprevisible, una posibilidad de intervención. Frente a la imposición de un único modelo de habitar la tierra, modelo socioproductivo extractivista, expropiador y tanático, la semilla nativa y criolla en manos de estas personas persiste como símbolo de resistencia (Poliak, 2020); una resistencia activa que no consiste en adaptarse a las circunstancias. Tener sus semillas, conservarlas, reproducirlas y distribuirlas es el acto y potencia vitalista de “producir y reproducir la vida a base de otros fines, anhelos y necesidades” (Tommasino, 2020:225) -las semillas son el primer eslabón-. Esta política afirmativa -de afirmación y reapropiación- de la vida, “ya no persigue una finalidad productiva sino ahora creadora” (Candiloro en Cragolini, 2018:147), “es sacrificada la tierra pero da sus frutos..” me dicen, *germinará otro mundo en el mundo*, pensé. Los practicantes de la agroecología como *modo de existencia*, tienen como fundamento -y abismo-; “cambiar nuestro modelo de vida” para, en la utopía de los ocasos -en palabras de Vilma y coincidiendo con Leo, ambos vecinos- “vivir en un mundo que sea sano, no solamente (...) del punto de vista de lo que es el territorio sino también la sociedad”; siendo que no vivimos *sobre* la tierra sino *en* la tierra y más que casa -como propiedad-, la tierra es parte de nosotros al tiempo que nosotros parte de ella; una perspectiva de la tierra viva y emergente radicalmente opuesta al proyecto de globo y a sus objetivos (Noguera y Giraldo, 2017; Latour, 2017).

Conservar, reproducir y distribuir semillas, piensa Mauricio -referente de la Red-, no puede ser tarea exclusiva de los productores, las semillas tienen que estar “por todos lados (...) si todo el mundo las tiene es prácticamente imposible apropiarse de eso”. Como estrategia de multiplicación y diseminación parece ser necesario “desplegar una repetición soporte de existencia” como *ritornelos* de una infinita variedad. Lo que Deleuze y Guattari han denominado *ritornelos* son focos autopoieticos situados y al mismo tiempo en fuga (Guattari, 1996; 2015) y Lazzarato (2002) destaca en los *ritornelos vivientes* dos principios: “poseer (...) algo y producir así algo acabado, completo en sí y, de otra parte, propagar indefinidamente esta forma acabada” (77). Nunca igual a sí misma, la repetición es variación y estas mínimas variaciones son la potencia de nuevas imitaciones, asociaciones y otras formas de cooperación donde las subjetividades implicadas son afectadas por una “força viva (...) (de) potência psíquica e política” (Pál Pelbart, 2016:s/p).

La *imitación* como lógica de difusión es una de las dinámicas de movimiento y transformación de los individuos y las sociedades, necesariamente vinculada a las *relaciones* -como flujos- y a la *invención* -como bifurcación- (Lazzarato, 2002). Leo le llama *contagio* cuando imagina “todo esto replicado”. Llegó al Oeste hace 15 años y se instaló en Paso de la Arena donde vivió los primeros 10. Allí, con su hermano, empezó a plantar y observó cómo esa tradición algo apagada se revitalizó siendo hasta el día de hoy que las y los vecinos, que primero le observaban, ahora plantan e incluso intercambian semillas.

La semilla como *ser del mundo*, o en su humanización en palabras de Poliak (2020), es un cúmulo de conocimientos, historias, tradiciones y saberes que nos permite repensar las *identidades* como construcción y acercarnos a los procesos de subjetivación desplegados. Exploramos para las semillas sus nominaciones tipológicas de *nativas* y *criollas*, y la identificación de las personas como *productores familiares* y *guardianes* a fin de observar la polifonía de enunciación de sí en los procesos autopoieticos de hacerse un territorio existencial (Guattari, 2015).

Nativas y criollas

Sabemos ahora que las semillas denominadas *nativas* serían aquellas que se reconocen “autóctonas de algún lugar”, de un bioma específico que “hace que en forma silvestre esas plantas *sean en ese lugar*”. Domesticadas a partir de semillas silvestres cultivadas por los antepasados, éstas se conservan de una generación a la siguiente siendo patrimonio familiar y local. Por otro lado, las que se conocen como *criollas* son aquellas que, no siendo originarias, fueron adoptadas y adaptadas; habrían llegado por distintas vías, el rico y profundo intercambio entre los indígenas y la posterior migración europea, y en su proceso de domesticación sufrieron ciertas transformaciones, o como dicen, se “acriollaron” a las nuevas condiciones tanto ambientales como culturales. Esta categorización o tipología, obliga a la discusión por un origen que es, en efecto, algo incierto; ¿cómo saber si aquello que hoy prospera “naturalmente” en un sitio no fue antes -mucho antes- un préstamo? ¿no podría lo criollo “nativizarse”?..

Nos interesa aquí particularmente como las semillas *nos sitúan* en un locus de enunciación que se proyecta a partir del saberse en un área biogeográfica de condiciones ecológicas, de clima, suelo, flora y fauna particular. Mauricio subraya, “nosotros pertenecemos al bioma pampa (...) ese bioma pampa comprende gran parte de Argentina, el Uruguay, parte del sur de Brasil, y parte del Paraguay”. Este lugar de enunciación reconoce -para las semillas y las personas- pertenencia y dependencia a las cualidades ambientales; siguiendo a Coccia (2017), la esfera humana tiene un fundamento en lo no-humano ya que “los elementos aparentemente no espirituales –el aire, el agua, la luz, los vientos– (...) pueden influir en el hombre, sus comportamientos, sus actitudes y sus ideas” (s/p). Consideremos así como, esta adscripción, “borronea” la “división geopolítica del territorio” -grandes comillas-, ese “invento” o más bien *comunidad imaginada* creada -no sin violencia-, y arraigada en una identidad nacional (Anderson, 1993). Blureando la forzosa imagen-pensamiento interiorizada de un orden del mundo que nos enraíza, esta posibilidad desarticula la centralidad del Estado-Nación habilitando un re-situarse y un re-orientarse en otras escalas de tiempo y espacio (Deleuze y Guattari, 1997; Tommasino, 2020), mientras debilita la nacionalidad, “el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo” (Anderson,

1993:19). Digo debilita porque definitivamente no se desembaraza, su nominación es Red Nacional o del Uruguay. Ignorando en sí los motivos, entendemos el pragmatismo de nombrarse a sí mismo y en colectivo como *gesto* para no ser arrasado.

Mauricio evoca y convoca a la juventud -y yo definitivamente envejecí-...

...cuando yo era joven, teníamos mucha fuerza, muchas ganas de cambiar las cosas, de mejorar el mundo pero no teníamos necesidad de pensar porque ya había filósofos, grandes ideólogos que habían pensado como Marx, Engels, Lenin, Mao.. (...) lo único que teníamos que hacer era seguir (...) lo que ellos decían o planteaban que había que hacer. Hoy eso no existe, hoy eso está todo en cuestión, entonces los jóvenes tienen no sólo la responsabilidad (...) de (...) cambiar el mundo sino tienen la obligación y la necesidad de elaborar nuevos conceptos y nuevos caminos para lograrlo.

El Oeste invita al detenimiento; “estamos en un entorno natural muy especial (...) el ecosistema, los que saben (...) lo definen como Monte Psamófilo”, comenta Vilma, vecina del balneario Pajas Blancas e integrante de la huerta comunitaria. Profundamente relacionado con la costa, estas “formaciones vegetales leñosas que caracterizan los campos de dunas de la costa platense y atlántica (...) constituyen formaciones únicas en la región debido a la particular asociación de especies vegetales y a su localización” (2010:2). El informe citado, ya advertía sobre las transformaciones sufridas en estos ambientes en las últimas décadas producto de las múltiples actividades antrópicas, productivas y ociosas, además de sugerir la adopción de medidas urgentes para su protección. El estudio del impacto humano particularmente en Montevideo, y específicamente en Punta Espinillo y La Colorada, resultó en presiones sobre todo asociadas a los procesos de urbanización y el turismo. Estos datos, que no son necesariamente recientes, se actualizan agravándose en el discurso de Vilma,

..se ha hecho una destrucción bastante grande del monte nativo (...) es una lucha permanente que se desarrolla. (...) Los humedales de Santa Lucía, (...) han estado en la boca de tormenta en (...) estos últimos tiempos con la ampliación de la ruta (...) un motivo de resistencia de la zona.

Una meditación en este monte precipita la metáfora nietzscheana de un desierto que crece (en griego *psammos* es arena) y la figura política de la amistad derridiana (*filos* es amigo). Sostenido en Schmitt, Derrida (1998) se permite decir que “lo contrario de la amistad en política (...) no es la enemistad, es la hostilidad” (107), mientras que “una amistad debe ser poética” (192), pero *¿para qué poetas en tiempos de extractivismo ambiental?...* Noguera y Giraldo (2017) refieren necesariamente a la dimensión epistémica de la colonización y como esta ha implicado “la extracción de saberes ancestrales para someterlos al enjuiciamiento de la razón occidental, para su organización empresarial, patentamiento, explotación, distribución y venta” (Noguera y Giraldo, 2017:72). Este saqueo ontoepistémico que ha atravesado culturas-ecosistemas originarias ha sido sentido sólo por aquellos capaces de una *sensibilidad poética* y un pensamiento estético-político de la afectación. Estando arrojados a un mundo que limita su comprensión a términos moderno-capitalistas -recurso, valor, mercancía-, “la poesía es la herramienta que nos queda para caminar, justamente, en la vía opuesta” (2017:90), mientras que la amistad, sea entre próximos o lejanos, es imprescindible para recuperar y construir saberes ambientales que nos orienten en la deriva (Giraldo y Toro, 2020). Esta invitación a caminar es un andar errante sobre un camino del que parece no haber quedado rastro; estamos precisamente en el desierto, tierra del nihilismo, “única tierra que tenemos, una vez desaparecidos los grandes principios ordenadores-justificadores de la verdad” (Teles, 2018; Cragolini, 2010:12). Asumida la intemperie queda expuesta nuestra propia disposición afectiva al temblor poético *-poiético* - para transitar este “desierto (...) sin convertir en desierto la propia vida” (2010:184), para otros modos del ser-estar-habitar sin el sacrificio de la propia vida y sin el crimen de todo lo viviente.

Productores y guardianes de semillas

En nuestra cosmovisión se es lo que se hace, lo que es decir, somos sujetos producidos por el trabajo. Siendo tejidos de época, más que actividad o práctica, estamos hechos de trabajo como fundamento de la existencia que “afecta en general a la totalidad de lo existente y muy particularmente a lo viviente” (Candiloro en Cragnolini, 2018). En este sentido, Estévez, quien es promotor de huertas orgánicas, es crítico y se rehúsa a utilizar la palabra *trabajo* cuando se trata de su quehacer con la tierra y su vínculo con ella, esto, me dice, “porque las palabras tienen significado (...) y te arrastran a hacer ciertas cosas de cierta manera”, pienso en la tortura y la esclavitud latentes en su raíz etimológica. Y me aclara,

Si bien hacemos agricultura (...) tratamos de hacer lo mínimo (...) No cortamos árboles, ocupamos lo que está seco y caído, no sé.. (...) no pelamos el suelo, ya no damos vuelta tierra, no? (...) Usamos diferentes técnicas donde el trabajo físico no es lo esencial. Lo esencial no es una herramienta para trabajar la tierra sino que la herramienta somos nosotros mismos y la tecnología está guardada acá (*apoya el dedo índice a la cien*).

Esta actitud de Estévez frente al lenguaje merece atención; no es una casualidad sino que está íntimamente relacionada a su modo de hacer agroecología y su pedagogía interesada en “el rescate cultural de un lenguaje que se perdió (...) porque seguimos hablando el idioma español que es el lenguaje de los pueblos que nos conquistaron”. Entonces,

vas caminando por los senderos de esta huerta y encontrás carteles con los vocablos de ese lenguaje (Charrúa). Hay gente que lo reconoce, hay gente que no reconoce y pregunta, y ahí es donde se empieza a hacer el intercambio.

Nuestra experiencia del mundo es una experiencia del lenguaje en la medida que, singularizando nuestra experiencia en el mundo, compone las posibilidades narrativas que hacen a la producción de subjetividad y a las configuraciones identitarias. Esto es decir también que somos producidos por la trama lingüística -de sentido, significado y sonoridades- en la que estamos inmersos (Giraldo y Toro, 2020); el lenguaje (nos) habla de nosotros mismos, mientras somos hablados por él. En palabras de Deleuze y Guattari (1997) “no hay lengua madre, sino toma del poder de una lengua dominante en una multiplicidad política” (104) y esto mediante “procesos de normalización, de modulación, de modelización, de información, que se basan en el lenguaje, la percepción, el deseo, el movimiento (...) conjunto (que) implica a la vez sujeción y esclavitud” (463); no en vano la huerta que Éstevez lleva adelante proclama “Semilla, tierra y libertad”. Deleuze y Guattari (1997) introducen los términos de *mayor* y *menor* para dar cuenta de las oposiciones cuantitativas y cualitativas de los usos y funciones de la lengua, considerando mayor “una constante, de expresión o de contenido, como un metro-patrón”, de lo que sería ejemplo aquella con la que se expresa el “hombre- blanco-macho-adulto-urbano hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera” (1997:107) y como tal, su ejercicio es el dominio. Siendo así, una lengua menor podría ser cualquiera que disidente se escapa de este patrón y deviene lengua de fuga para otras conversaciones y otros ejercicios del poder.

Productor familiar es, en algunos casos, la forma de identificarse de las personas en el intento de tomar distancia del empresario; se trataría de alguien que teniendo

una parcela, generalmente pequeña, que puede ser de su propiedad o -a la que- puede (...) haber accedido (...) por distintas formas (...) trabaja con su familia o trata de integrar a su familia en el trabajo, y que el objetivo es ese, producir alimento para los demás (palabras de Mauricio).

Sobrevuela entre las personas el cuestionamiento de si, en efecto, este término *productor* -aunque sea familiar-sería el correcto. Esto porque, primero y fundamental, los seres humanos no son quienes producen semillas -esta

es tarea de las plantas-, y lo que las personas hacen es cultivar y utilizar las semillas que ellas producen. Estévez subraya “nosotros sólo manipulamos porque en realidad lo hace la naturaleza”. Además, si bien la Red supuso en un principio la afiliación de productores, hoy no es única y exclusivamente conformada por quienes producen. Asimismo, esta interpelación es movilizadora por la introducción y circulación del término *guardián* o *guardiana*, y tanto los nombres como las palabras nombrando algo dejan ver, hacen aparecer o resignifican la experiencia como relaciones singulares con las cosas o con el mundo. Entre algunos de nuestros interlocutores, este *ser guardián o guardiana* se revela “más adecuado y más abarcativo” aunque está en emergencia y esto se hace evidente cuando, estando entre las personas me declaro en su búsqueda, Hortensia frunce el ceño -gesto de extrañeza-, mientras Vilma reconoce sentirse así.

“Guardianar” es cuidar, preservar y defender las semillas para el futuro siendo necesario primero un *compromiso* que es necesariamente en presente. Este presente es agitado por las luchas de los pueblos originarios y los feminismos comunitarios, las luchas decoloniales y antipatriarcales. Estos movimientos sociales con su efervescencia, crecimiento y proliferación han permeado lo social desafiando el pensamiento y nutriendo los repertorios de acción colectiva, introduciendo complejidades que fuerzan transformaciones hacia nuevas temáticas o hacia la profundización de los debates vigentes. Señalemos la interpelación de la perspectiva feminista en lo referido a los procesos de producción y reproducción de la vida, las luchas por el derecho a la tierra y la reivindicación de memorias ancestrales vivas, desplegadas en estas experiencias como aportes del pensamiento indígena y anticolonial (Tommasino, 2020). La percepción de Mauricio, fundador de la Red, es la de estar ante una *revolución* que asocia necesariamente con la incorporación de las juventudes interesadas en estos temas y que, a su vez, han encontrado en la Red un *lugar*. En este sentido, Tommasino (2020) dirá que la revolución es un mito y sostenerlo es contraproducente frente a los esfuerzos de visibilización de las “diversas tramas, formatos, experiencias de resistencia que permanecen invisibles” (228). Siguiendo los movimientos menores, podemos desplazarnos de una idea macro-política de revolución a una micro-política, lo que Guattari (1977) piensa como *revolución molecular*; un proceso avivado por prácticas colectivas y dinámicas micro que descomponen -desde adentro, molécula a molécula- estructuras y relaciones sociales a la vez que permiten reelaborarlas, mientras los sujetos de esta revolución se ven afectados en múltiples niveles subjetivos e

intersubjetivos; desde sus imaginarios, a su relación con sí mismo, a su formas de socializar.

Este contexto propicia que Mauricio reconozca que él hacía muy poco para conservar aquellas semillas de las que se decía eran suyas, “las que manejaban las semillas, las que seleccionaban (...) las que conservaban (...) eran las mujeres”; Vilma, su compañera, agrega que revisar la historia es dar cuenta que eran ellas “las que llevaban a la tierra las semillas, asegurando el alimento para los que venían”. El conocimiento de la práctica de la siembra, a partir de la observación, la atención y la *intuición* -de las semillas, la tierra, la biodiversidad y la estación- han estado tradicionalmente en manos de las mujeres, siendo ellas mayoría entre los productores de alimentos, y por tanto “las mujeres son quienes nos alimentan” (Shiva, 2018:s/p). Así, experiencias que restituyen al sujeto político de las luchas por la soberanía alimentaria, permiten reformular una *política en femenino* que implica primero visibilizar el notable liderazgo, involucramiento y participación de las mujeres en el sostén y defensa de la vida, enfatizando una forma de lo político que tiene en el centro el compromiso colectivo por la producción y reproducción de la vida humana y no humana; y la preocupación por las condiciones en las que esta se hace posible, se desarrolla y se reproduce (Gutierrez en Tommasino, 2020).

Dimensión red

De la producción y reproducción de lo singular, lo común y lo colectivo

Resulta preciso situar el contexto en el cual surge la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas para luego intentar caracterizar su constitución y consistencia en un plano de inmanencia.

Se formaliza como organización en 2003 vinculando tres actores claves: la Facultad de Agronomía - Udelar, la Asociación de productores orgánicos del Uruguay - APODU y la ONG Redes de Amigos de la Tierra. En plena crisis del 2002, tiempos de ferviente tensión y movilización social acompañada por la más importante huelga universitaria, algunos docentes de la Facultad, ocupan su tiempo -en palabras de Mauricio- en promover la autonomía en producción de alimentos a través de huertas agroecológicas. Esta iniciativa de los docentes responde a una demanda social que se asume y que la Universidad (Facultades de Agronomía, Ciencias Sociales, Psicología, Veterinaria y la Escuela de Nutrición) traduce, en principio, como Programa Producción de Alimentos y Organización Comunitaria (PPAOC) (Bellenda et al., 2018). La implementación de esta propuesta de producción orgánica resulta en darse cuenta de que la falta de semillas obliga a la contradicción de “comprar semillas a las agropecuarias (...) que (...) eran importadas (o) no se sabía el origen”, y con esto la posibilidad inminente de que estuvieran, desde antes, “envenenadas”. Esta cuestión hace que los productores orgánicos -aquellos asociados a APODU- sean conminados a proveer de las semillas, y es a sabiendas de que no se tenía capacidad de abastecimiento -“apenas teníamos semillas para nuestro propio consumo y utilización”, me cuentan- que se profundizan las relaciones entre las partes, asumiendo un compromiso compartido por las semillas a través del *acuerdo* de formar una *red* (de aquí en más en minúscula como movimiento menor).

Las palabras hacen cosas y la palabra *acuerdo*, utilizada por nuestro interlocutor, evoca -jugando a un juego fonético con Deligny-, tanto al *coeur* o a las *cordes*, al corazón o las cuerdas que podrían ser de un instrumento. Un acuerdo puede entonces ser más que propio de una razón compartida, un gesto emocional o uno musical. Lo común parece ser posible a partir de un gesto en armonía o en concordancia con el corazón, o un simple ejercicio de afinación como relación entre distintos tonos y vibraciones (Grebert et al. en García, 2023). Como el sonido, esta afinidad se propaga y lo que empezó siendo la agrupación de 15, 20 productores por cercanía territorial o vínculos comerciales con el objetivo de multiplicar la semilla, es hoy -20 años después-, “una realidad distinta (...) que abarca todo el país (...) integrada por (...) casi 40 grupos locales (...) y (...) 400 familias” que manejan entre 500 y 600 variedades de semillas, no sólo alimenticias sino también medicinales, aromáticas, ornamentales.

Como la propia semilla, la red es cambiante producto de, en su despliegue, acoger cada vez más distintos puntos de vista, distintas realidades sociales. Actualmente vincula personas que no son necesariamente productores, ni tampoco pertenecen a ninguna organización (Leo sería un ejemplo), quedando en evidencia una *comunidad contingente* que “posibilita la acción política en un entorno de permanente constitución y destitución identitaria...” (Salazar en Tommasino, 2020: 232), y transforma su naturaleza a partir de sus conexiones (Deleuze y Guattari, 1997). Esto es también “una oportunidad de invención, recreación, fortalecimiento y activación de relaciones” múltiples (2023:94), y según Teles (2009) la producción colectiva o la producción de lo colectivo es posible si la trama *afectiva* se permite la emergencia de nuevos deseos y valores, su propia actualización, enriquecimiento o renovación para nuevas -otras- modalidades del ser y de relacionarse.

Esta *creatividad social* para la construcción de *otra cosa* implica necesariamente exceder, en su origen y fines, términos únicamente económicos; tal que en estas tramas socioterritoriales, lo común no puede ser “una gestión comunal de recursos, sino que (es) una relación social” (Tommasino, 2020:228) visible sólo por sus rastros, sus efectos/afectos (Silva Balerio en García 2023). Así, la red, máquina intangible de producción de subjetividad, agencia un *modo de ser* y en tanto “objeto ecosófico es no solamente autopoietico, sino también portador de valores, de registros y de perspectivas de valorización” donde puede prosperar la vida en plural y en otros términos (Silva Balerio en García, 2023; Guattari, 2015:60). Este *ser en común* implica un ethos que hackea -pone en peligro- las ideas dominantes de *propiedad y bienes comunes* para impulsar otras ideas-prácticas como principio político (Tommasino, 2020). De este modo, la Huerta comunitaria de Pajas Blancas existe en la medida que una vecina cedió un terreno y Hortensia no vende ni intercambia lo que produce sino que da porque así prefiere.

Pero ¿cómo desplazarse así, a contratiempo?, ¿provocar lo arrítmico?, ¿moverse hacia lo común?.. Para cuando las consecuencias de aquella crisis eran un hecho, Mauricio abandona las actividades náuticas entendiendo que era una incoherencia dedicar su esfuerzo en el disfrute de unos pocos puentes mientras otros tantos padecían la insatisfacción de necesidades básicas. En este mismo momento crítico, Estévez y sus próximos no ven “el

eslabón que sigue” y él decide soltar “su lugar propio”. Estos movimientos como *modos de ser hacia lo común* - o para lo comunitario- pueden ser leídos en la clave rizomática del *n-I*; sugieren la sustracción activa - voluntaria- de lo uno (el yo o el individuo) necesario para hacer posible lo común, lo múltiple, la multiplicidad. En tal sentido, ni lo común ni lo múltiple están dados sino que hay que hacerlos, provocarlos (Deleuze y Guattari, 1997) para lo que es imprescindible previamente una disposición a una acción que no debe interpretarse como un negarse a sí mismo sino como un salir de sí, del ensimismamiento y del egoísmo -tan funcionales y serviles a la versión neoliberal del capitalismo que nos arrasa- para ir hacia el encuentro con los otros.

Pero estos movimientos son imposibles sin disponibilidad a la afectación; la voz de Mauricio se quiebra al recordar. Aquella disponibilidad es al mismo tiempo, la apertura a ser afectado -por *otro*, humano o no- y es también reconocer la propia capacidad de afectar; y esto nos interesa particularmente ya que el “juego de las afecciones, el poder de afectar y ser afectado, genera aumento y disminución de la potencia” (Teles, 2009:104); siendo entonces nuestra potencia, entendida como capacidad de obrar, proceso y producto de una trama relacional afectiva. Este pensamiento político-afectivo de las relaciones como modos de la afectación incita a procurarnos encuentros vitalistas para el despliegue de la propia potencia así como procurar un afectar afirmativo, cosa que, ante el shock que provoca el desborde del mundo y entre tantas pasiones tristes, parece urgente (Teles, 2018).

Vilma destaca el construir colectivo como virtud de la red que integra y Mauricio dirá que la red -no hace un trabajo propio sino que- se integra a organizaciones o emprendimientos existentes y emergentes y a sus procesos para aportar desde su lugar. Con todo lo anterior respecto de las semillas, lo dicho ahora del “trabajo propio” podríamos ponerlo en duda, sin embargo considero que lo que se desea subrayar es la predisposición al conectar, vincular y colaborar como modo del ser abierto y disponible al movimiento de salir de sí para ser cómplice del despliegue de agencias múltiples. Como *territorio existencial afectivo*, se territorializa en lógicas familiares, vecinales, barriales y nacionales y se desterritorializa de éstas exclusivamente; por ejemplo, integrando la CLOC

Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, movimiento y manifestación de la vida campesina.

Estos *movimientos afectivos* singulares y de singularización para lo común y lo colectivo configuran un *territorio existencial* que como tal, no es eterno sino que es como la propia existencia, finita (Guattari, 2015). Con la mirada proyectada hacia generaciones pasadas y las futuras, las interlocuciones provocan el *vértigo* y *vacío* de la propia finitud y el retorno de la pregunta, herida o cicatriz que compartimos, del sentido de estar vivos; ¿qué hago aquí en el mundo? (2015). Ante este abismo, que miramos y nos mira, “la red no es una solución, sino (...) una necesidad vital” (Deligny citado en García, 2023:98), necesidad que compartimos todos los existentes, todos quienes respiran.

Saberes ambientales y pedagogías del contacto para hacernos de cinco pieles

Considerada ahora un *modo de existencia político afectivo*, la agroecología es solamente un caso de convergencia entre los saberes ambientales y una ética del contacto. Este *ethos ambiental* es en acto la práctica de saberes sensibles -construidos desde el contacto y los intersticios de un entramado tejido cuerpo a cuerpo con la multiplicidad- para orientar acciones intencionadas a la vida cotidiana, al día a día (Giraldo y Toro, 2020). Desde la ontología del presente, modalidad del pensamiento crítico -que permite interpelar lo instaurado como situación final de las cosas-, y perspectiva creativa -que habilita el desplazamientos hacia otras modalidades de ser-, se insiste en la inseparabilidad de las dimensiones ontológica, ética y política. Es en esa interacción que se provoca el “devenir, la emergencia de un espacio de resistencia, un espacio de aparición de nuevos gérmenes de vida comunitarios e individuales” (Teles, 2018:13); y así también se desencializa al sujeto como algo previo y ahora somos más bien deriva y derivado.

Como educador Estevéz dice que, de lo que se trata, es de crear un espacio donde se implican una dinámica, una pedagogía y una filosofía “donde cualquier uno (...) puede aprender” porque “nadie te enseña nada, vos aprendes lo que te interesa”. Refiere a estar en un momento de brazos abiertos recibiendo al que quiera y tenga interés así como se sabe en la permanente búsqueda del enriquecimiento que le provoca el intercambio y lo colectivo; “te amplía (...) te abre (...) ves las cosas de otra forma”. Su discurso tiene un énfasis, el interés es la forma a priori de *reconocerse* para activar nuevas afinidades y ampliar perspectivas.

Estamos ante saberes que se autoconvocan -en formato de encuentros, sean talleres o ferias- que permean instituciones -la escuela y el museo- y que se actualizan en otros dispositivos a razón del entramado complejo que estos temas implican. En ese sentido, los jóvenes de la red se inspiran en los IALA Instituto Agroecológico Latinoamericano, y se encuentran actualmente haciendo todos los movimientos necesarios para “instalar un IALA oriental (...) formarse mucho en los aspectos técnicos pero fundamentalmente en formación política”. Los IALA -que surgen en 2006- se plantean hoy como una necesidad del movimiento social campesino e indígena desde la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y La Vía Campesina. Se trata de centros de formación agroecológica para crear y compartir saberes - conocimientos que rompan lógicas racionales dominantes en contextos locales, agrarios y rurales, y potencien visiones inter y transdisciplinarias y también interculturales. Desde la perspectiva de la Educación Popular, una pedagogía pluralista de la convivencia y una metodología campesino a campesino, se proponen incentivar participaciones para nuevos liderazgos y una nueva cultura política en América Latina. La educación con esta orientación freiriana parece no tratar de prácticas educativas que tienen dimensión política, son política; crean condiciones para -producirse y- producir conocimiento alegre, crítica y creativamente a la vez que engendran inquietudes y forjan actitudes de responsabilidad y de soberanía de sí.

Esta iniciativa local, eco de lo regional, es la respuesta política que reconoce un régimen de afectividad ecocida que acecha nuestro tiempo y condena el futuro, a la vez que es la disputa por otra afectividad que se hace cargo de su propio deseo; “una ética preparada para protegernos de nosotros mismos” en palabras de Giraldo y Toro

(2020:143). Esta *ética ambiental*, ética afectiva y vitalista, tiene a la *estética* como condición ontológica esencial en la medida en que nuestros sentidos y sensibilidades han sido capturados en favor de -un modo de- la racionalidad que es la que nos trajo aquí. Por tanto, nuevos mundos requieren la provocación sensible para otros modos de aprehensión, cognición y razón desde un otro-estar-en-el-mundo.

La palabra *sensibilidad* es, desde su origen *sentire*, un orientar o dar dirección, lo que hace evidente que “la sensibilidad es siempre selectiva” (Giraldo y Toro, 2020:122), una habilidad particular de dar atención, sentido y significado a ciertas parcialidades inmersas en el enmarañado de contactos e interrelaciones que es la vida, y esto es proceso y producto cultural. El taller que propone Estévez es una recorrida que busca el reconocimiento del espacio y en esos trayectos, la guía es fundamental, “no es una huerta de producción, no tiene carteles..” (a excepción de aquellos que están en Charrúa). El cantero principal está hecho en espiral; le llaman giramundo o el cantero de la paciencia -porque sólo tiene una entrada y una salida-, o de la diversidad -porque aparecen la mayoría de los cultivos que están en todo el espacio de la huerta-. Esto, me explica Estévez, es una técnica que desarrollaron que denominan “geometría sagrada” ya que...

...el espiral hacia el centro del corazón simboliza un viaje hacia el centro de nuestra madre tierra que somos nosotros mismos; nosotros somos parte de esta madre tierra entonces (es) reconocer que no estamos viajando al centro de la madre tierra sino al centro de nosotros mismos.

La espiral es una figura bien significativa en la obra pictórica y arquitectónica del artista ecologista Hundertwasser para quién todo, en cuanto vivo, es cíclico. Su propuesta impulsa imaginar una otra forma de interacción con lo existente como un *sensorium* común de la experiencia, a través de colores brillantes que interpelan la neutralidad, formas sinuosas en oposición al dogma de la línea recta y una perspectiva que se piensa de cinco pieles y que resume su ideario artístico y vital. Un garabato de sí mismo nos da indicios de estas cinco pieles. (1) La primera es la epidermis; estrato sensible, íntimo, privado; frontera permeable entre el sí mismo y el

exterior, primer nivel de conciencia de sí; es tanto la desnudez como la infancia donde nos reconocemos. (2) Las ropas; la indumentaria, la investidura, el status; con lo que cubrimos nuestra primera piel; lo público y la diferencia; nosotros y los otros como constructo social. (3) Casa-hogar; espacio vital, donde se habita, lugar donde se vive, se come, se ama, se descansa, se muere. (4) La identidad social; entorno social, interfaz de socialización, interacción y tensión; cohabitación y comunidad; memorias locales. (5) La tierra; entorno ecológico que incluye todo lo que habita el mundo (Sánchez y Albo, 2021).

Consideración a campo abierto

La reciente crisis por COVID19 como hecho inusitado -no en la historia pero sí en nuestras vidas-, de carácter total y global, es atribuida a un sistema productivo hegemónico definitivamente en su ocaso. Lo que Guattari (1996) eligió denominar Capitalismo Mundial Integrado (CMI) es -además del capitalismo posindustrial-, “un conjunto inseparable: productivo-económico-subjetivo (...) resultado a la vez de causas materiales, formales, finales y eficientes” (1996:43-44) de las que emerge este apogeo triste de consecuencias lamentables cuya dimensión ecológica se asume irremediable. La noción guattariana de Capitalismo Mundial Integrado se recrudece como *realismo capitalista* en Fisher (2009) en tanto parece ser imposible imaginar una alternativa, ya que su poder radica aunque parcialmente, en subsumir, neutralizar, asimilar todas las historias previas y también las alternativas. Así, nuestro ser-estar-en-el-mundo, atravesado -y constituido- por relaciones de poder, fuerzas y resistencias, implica no sutilmente “campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo” (1996:10) como dormidos, o más bien, anestesiados de ojos abiertos. Por ello, se entiende más que pertinente este volver a preguntar-se por una emergencia que aquí es observar e interpelar la propia parálisis para, de ser posible, *recuperarse lento a conmoverse* y de modo creacionista provocar una nueva sensibilidad (Guattari, 2015) mientras volvemos a pensar las formas de producción de mundo y a nosotros produciéndonos en él.

Notas de la ponencia:

- (1) Labtee desde su Programa I+D CSIC, asociado al Apex-Cerro en el Proyecto CSIC Inclusión Social, 2023.

Bibliografía de la ponencia

Bibliografía

Álvarez Pedrosian, E., Camacho, E., López Delucca, C., Pérez Conde, A. (2021). La proliferación de huertas: impacto actual y potencia en la trama socio-territorial del oeste de Montevideo. En: *Anales XIII Bienal del Coloquio Transformaciones Territoriales: Estrategias territoriales ante problemáticas globales en escenarios de incertidumbre, fragmentación y desigualdad social*. Paraná: AUGM – UNER.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Editorial Lohlé-Lumen.

Bellenda, B., Galván, G., García, M., Gazzano, I., Gepp, V., Linari, G., Faroppa, S., (2018, junio). «Agricultura urbana agroecológica: más de una década de trabajo de Facultad de Agronomía (Udelar) junto a diversos colectivos sociales». *Agrociencia Uruguay*, 22(1), 140-151.

Benasayag, M. (2012). *Pensar y habitar el conflicto* / Entrevistado por David J. Domínguez González. [Entrevista web].

Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores SL

Cragolini, M. B. (Comp.). (2018). *Comunidades (de los) vivientes*. Adrogué : La Cebra.

Cragolini, M. B. (2010, junio). «Albergando el desierto: Nietzsche y la cuestión de la “nada”». *Estudios Nietzsche*, 1(1), 181-198.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-textos

Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid:Trotta.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Fisher, M. (2009). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*. Editor digital: Titivillus

García, A. L. (Coord.) (2023). *Asilar lo humano, forjar lo común: memorias del III Encuentro Internacional Fernand Deligny*. San Martín: Publicaciones de la Secretaría Académica UNSAM.

Giraldo, O.F y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal, Quintana Roo: El Colegio de la Frontera Sur. Universidad Veracruzana.

Guattari, F. (2015). *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus.

Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.

Guattari, F. (1977). *Deseo y revolución. Diálogo entre Félix Guattari, Paolo Bertetto y Franco Bifo Berardi*. Argentina: Tinta Limón.

Haraway, D. (2019 [1985]). *Manifiesto Cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Editor digital: Titivillus.

Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.

Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lazzarato, M. (2002). *Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*. Les empêcheurs de penser en rond / Le seuil.

Mancuso, S. & Viola, A. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, S.L.

Noguera, A.P. y Giraldo, O.F. (2017). ¿Para qué poetas en tiempos de extractivismo ambiental?. En: H. Alimonda, C. Toro Pérez. F. Martín. [Coord.]. *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: CLACSO.

Pál Pelbart, P. (2016). *Vida capital. Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.

Poliak, L. (2020). La semilla como símbolo de lucha y resistencia la red nacional de semillas nativas y criollas. En: P. Gatti y G. Tabakian (Editores). *Antropologías hechas en Uruguay*. Asociación Latinoamericana de Antropología.

Rieiro, A., Pena, D., Karageuzián, G. (2023, julio). «La agroecología como modo de existencia. La Red de Agroecología en el Uruguay contemporáneo». *RELACES. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 41., 54-66.

Ríos, M., Bartesaghi, L., Piñeiro, V., Garay, A., Mai, P., y Soutullo, A. (2010). Caracterización y distribución espacial del bosque y matorral psamófilo. *Ecoplata*.

Sánchez, J.L y Albo, U. (2021, noviembre). «Hundertwasser: Las cinco pieles como interfaces de la experiencia común». *Revista de Arte Contemporáneo*, 12, 64-75. 10.26807/cav.vi12.448

Shiva, V. (2018). *¿Quién alimenta realmente al mundo? El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Teles, A. L. (2018). *Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política*. Entre Ríos: Fundación La Hendija.

Teles, A. L. (2009). *Política afectiva: apuntes para pensar la vida comunitaria* (1. ed). Entre Ríos: Fundación La Hendija.

Tommasino, N. (2020, diciembre). «La producción de lo común: claves para una reconfiguración de la psicología social comunitaria». *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 31(2), 222 – 236.