

FERMENTARIOS

Bitácoras del Laboratorio



ECOFEMINISMOS
REPENSAR LA NATURALEZA
EN EL ESPACIO HABITADO

Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental (Labtee)
Facultad de Información y Comunicación (FIC) | Facultad de Psicología (Psico)
Universidad de la República (Udelar)

NÚMERO 3

SERIE MONOGRÁFICA



Facultad de
Información y
Comunicación

Facultad de
Psicología

CSIC
COMISIÓN SECTORIAL DE
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

Serie Monográfica *Fermentarios/Bitácoras del Laboratorio*

N.º 3 *Ecofeminismos. Repensar la naturaleza en el espacio habitado.*

© Eduardo Álvarez Pedrosian (Serie Monográfica)

EQUIPO EDITORIAL

Eduardo Álvarez Pedrosian (Editor Coordinador)

Gerardo Barbieri Petersen (Diseño Editorial)

Iris Caramés (Edición y Corrección de estilo)

EDITORAS INVITADAS

Natalia Bolaña Caballero

Luciana Almirón Suárez

© Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental (Labtee)

Facultad de Información y Comunicación (FIC) y Facultad de Psicología (Psico)

Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República (Udelar)

Montevideo, 2025.

ISBN 978-9974-0-2332-1

ISBN: 978-9974-0-2332-1



Mi sistema de publicación, dando a nuestras ideas y observaciones esa tan natural oportunidad de expresarse, evita que algunas se alarguen y artificialicen y que otras se pierdan.

Tendencia, así, a evitar lo concluido artificialmente, lo forzado, lo simetrizado; los rellenos (el alargamiento inútil, a veces hasta es debido sólo a la costumbre, o a la sugestión de las dimensiones habituales de los libros) y la publicación de muchas cosas que se escriben o se publican para formar libro con las que espontáneamente nacieron. (Nótese bien que el sistema actual tiende, por un lado, a estimular la producción o publicación de muchas de esas cosas secundarias o forzadas, mientras, por otro lado, sustrae a la publicación muchísimas de más valor, que el mío no dejaría perder).

Y no necesidad de esperar, para comunicar un pensamiento, un proyecto, un estado de espíritu, a que hayamos podido pensarla del todo, dominarlo en todas sus proyecciones, y, todavía, emprender y acabar el trabajo penoso, y, en una vida, no muchas veces posible, de composición y publicación. Digo no necesidad: que madure todo lo que pueda madurar; pero que no sea forzoso reservarlo entre tanto. De nuestros pensamientos, sólo unos pocos podrán eventualmente recibir una forma definitiva. Aún, esos, mientras continuemos trabajándolos, anticiparlos a la colaboración. Y, de los otros, se formulan o se sugieren algunos que puedan tener valor, o por si tuvieran...

Y no morirse con tantas cosas adentro...

Vaz Ferreira, C. (1957) [1938]. *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo, pp. 16-17.

Índice

Para fomentar la creatividad y el trabajo colaborativo	9
Presentación de la Serie Monográfica	
EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN	
Notas para construir utopías	19
Presentación del Número 3	
ALICIA MIGLIARO GONZÁLEZ	

PRESENTACIONES EN EL CONVERSATORIO

1 Dafnias, la ciudad y el tren de UPM	25
ANA FILIPPINI	
2 Montevideo incompleta	
Interdependencia entre el suelo rural de Montevideo y el centro urbano	33
BETTY FRANCIA	
3 Ciudad y naturaleza	
Hacia un modelo sostenible y feminista	47
CARLA BALDO	
4 Habitar la ciudad abrazando la eco e interdependencia: re-construirnos como parte del movimiento agroecológico	53
MARIANA ACHUGAR	
5 El río es susurro y bramido, es memoria	61
MARTHA CASTILLO	

ENSAYO

6 Ensayo sinfónico para una perspectiva vitalista y afectiva de la vida, la ciencia y el mundo	77
FRANCIS TORENA ANADÓN (texto) y XIMENA CARNEIRO FREITAS (fotografías)	



Para fomentar la creatividad y el trabajo colaborativo

Presentación de la Serie Monográfica

EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN

Nuestro Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental (en adelante, Labtee) surge en 2012, y en tal sentido está signado por su tiempo. Lo que comenzó siendo un grupo de estudios de posgrado bajo la coordinación de un tutor en común, se constituyó en la base para un equipo académico integral. La centralidad del trabajo sobre los procesos de subjetivación, en el entendido de que constituyen un horizonte de convergencia entre las múltiples perspectivas en el campo de las ciencias humanas y sociales contemporáneas, y su abordaje etnográfico como estrategia teórico-metodológica primordial, orientaron su desarrollo de allí en más (Álvarez Pedrosian, 2011). A lo largo de esta década, los debates en torno a la producción de conocimiento colaborativo, al lugar de la creatividad en el pensamiento y el rol de la investigación en el mundo en que tiene cabida no han dejado de aumentar. Anidado en el campo comunicacional, con una tensión complementaria entre la antropología y la psicología social, y abierta al diálogo permanente entre la ciencia, la filosofía y el arte, el grupo fue albergando proyectos de variada índole, decididamente insertos en la institucionalidad académica, pero siempre volcados al afuera, entendiendo a la universidad como un ágora democrática donde se discuten y se ensayan soluciones en y para la *polis*.

En el contexto local y regional de las universidades hijas de la Reforma de Córdoba de 1918, el laboratorio es, en gran parte, resultado de las políticas de incentivo a la formación de equipos de investigación, a la curricularización de la extensión, a la formulación de propuestas integrales, o sea, de articulación de las clásicas funciones universitarias. Desde unos años previos, veníamos participando activamente de los primeros intercambios al respecto (Arocena, Tommasino, Rodríguez, Sutz, Álvarez Pedrosian y Romano, 2011) y no dejamos de hacerlo hasta nuestros días, siendo esta propuesta que aquí presentamos un

nuevo mojón en dicho proceso. En otros lugares nos hemos dedicado a trabajar conceptualmente sobre el sentido de lo experimental en la etnografía contemporánea, la forma de concebir la creación teórica y sus relaciones con el conocimiento (Álvarez Pedrosian, 2014, 2018). Allí podemos encontrarnos con los argumentos que consideramos más importantes para justificar la existencia de un laboratorio en sentido epistemológico, como dispositivo para pensar y conocer desde esta perspectiva. La apuesta por una dinámica de “revolución permanente” (Bourdieu, 1999) anima nuestra empresa.

Es gracias a este devenir que nos encontramos con la necesidad de explorar una nueva forma de comunicación, estos *Fermentarios/Bitácoras*. Su denominación responde a una identificación doble con apuestas provenientes de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales, en concreto: a la propuesta gnoseológica de Vaz Ferreira por un lado y, por el otro, a la tradicional organización de la información ligada a procesos de investigación en marcha en las llamadas metodologías cualitativas de investigación social. Por 1938, quien fuera una de las figuras más interesantes del pensamiento uruguayo lanzaba su *Fermentario*, aquel “libro futuro”, como intento para “no morirse con tantas cosas adentro” (Vaz Ferreira, 1957c). Habían pasado décadas desde la publicación de secciones medulares de este trabajo, así como de otro denunciando la “inmoralidad intrínseca” del oficio de periodista, a partir de una reflexión sobre las necesidades del entendimiento y los constreñimientos de las condiciones del oficio: opinar sobre lo que no se puede profundizar lo necesario (Vaz Ferreira, 1957a). Su “lógica viva” (Vaz Ferreira, 1957b) encerraba este razonamiento, por lo menos en potencia: aquello que encontraba en los trabajadores de las opiniones también está presente en los investigadores de los conceptos. La vida misma, las urgencias, las necesidades laborales y las presiones de todo tipo, pero, en particular, el intenso trabajo burocrático e institucional en la educación secundaria y terciaria ocupando cargos de dirección como decanatos y el mismo rectorado de nuestra Universidad de la República (en adelante, Udelar), lo llevarían a procurar formas innovadoras para dar a conocer aportes de su proceso cognosciente que, de otra manera, no hubieran salido a la luz, no se hubieran hecho públicos.

Fermentario se venía cociendo a fuego lento, pero es entonces cuando se publica, y los argumentos para esa concreción son por demás elocuentes. De todo ello, conviene rescatar una serie de lo que hemos dado en llamar “operaciones vazferreirianas” (Álvarez Pedrosian, 2009), que si bien no constituyen un método -eso sería contrario a su misma propuesta- orientan el trabajo intelectual en tanto “ideas a tener en cuenta” de segundo orden: ideas para elaborar ideas. Todo acto cognosciente implica la captura de ciertos “fermentos pensantes”, algo así como núcleos germinales de ideas posibles para la elaboración del pensamiento. Se llega a estos como parte de un proceso general de “psiqueo

afectivo”, del “fluir de la conciencia”, a la cual se la trabaja desde la “graduación de la creencia”, en tanto calibración entre dudas y certezas de la consistencia relativa de dichas entidades. Esto permite hacerlas inteligibles, poderlas visualizar y enunciar, y con ello, identificarlas para su captación. Pragmatismo y vitalismo convergen sobre un empirismo no reduccionista: reconociendo los hechos -entre los cuales se incluyen los derivados de los procesos cognoscientes- pero no abrazando un positivismo ingenuo que descansen en evidencias transparentes según causas incuestionables (Ardao, 1968).

En el contexto de los debates de la generación del novecientos y a lo largo de la primera mitad del siglo XX, desde estas latitudes, Vaz Ferreira da cuenta de un planteo por demás innovador y contemporáneo, dados los desafíos actuales. Incluso las tendencias filosóficas que le son propias y las síntesis que elabora son de lo más afines a los planteos de comienzos de milenio. Rescatar su propuesta también es una tarea importante, no por el fin de monumentalizar una figura fundante y luego olvidada -especialmente desde que la generación crítica llegara incluso a acusarlo de ser un “pedagogo burgués” (Jesualdo, 1963)-, sino porque efectivamente hay herramientas muy útiles para los problemas que enfrentamos, en particular la necesidad de concebir la creación de conocimiento y pensamiento como una práctica intrínsecamente de aprendizaje. Lo que resulta interesante es una concepción comunicacional del proceso cognosciente, donde se fundamenta y lleva a la práctica la necesidad de innovar en formatos. Es así como aquel *Fermentario* original que tomamos de inspiración y multiplicamos a partir de ahora en plural, estaba compuesto de diversos materiales, como ser notas ensayísticas, aforismos, lo que llamó “psicogramas”, etcétera. Nos resulta imposible no encontrar aquí resonancias con el trabajo contemporáneo de Benjamin en términos de “iluminaciones” y del “montaje” de los “fragmentos”, referencia ineludible para la antropología contemporánea a partir de las tendencias experimentales de fin de siglo (Taussig, 1995). Vaz Ferreira concebía al conjunto como una “revista”, ante el libro sistemático al estilo de un tratado, una colección abierta y de elementos heteróclitos, inconclusa pero factible de ser ordenada según agrupamientos y series. Como lo expresa en la cita que antecede a esta presentación, su propuesta busca enriquecer el tipo de conocimientos que puedan generarse sin esperar a que todos caigan en un mismo formato.

Ahora pasemos a la noción de bitácora de investigación. No hace falta, e incluso puede ser pernicioso, reducir una vez más los posibles formatos, géneros y estilos. El diario de campo etnográfico es, sin dudas, nuestra inspiración principal en lo que respecta a la manera de concebir el proceso cognosciente en su expresión más genuina, pero preferimos reservar dicha denominación para las producciones que se mantienen en un ámbito de intimidad. Recordemos brevemente los prolíficos debates que desde el campo antropológico se gene-

raron a partir de la publicación en 1967 de los diarios de campo de Malinowski (1989), diarios íntimos “en el estricto sentido del término”. Ciertamente en los talleres de etnografía del Labtee insistimos en la ejercitación propia del diario de campo y solicitamos entregas continuas para seguir los procesos grupales, pero con los cuidados éticos y estéticos que ello conlleva, explicitando, incluso, esta discusión sobre los formatos en clave de una filosofía comunicacional de la ciencia, donde se considera la creación de conocimiento como una cuestión mediacional. Geertz (1989) ya lo planteó desde el giro hermenéutico de las últimas décadas del siglo pasado, cuando se problematizaron las estrategias escriturales: existe una diversidad de formas narrativas a atender.

En esta serie no se encontrarán materiales tal cual integran los diarios de campo de los miembros del laboratorio, no se desnudará la intimidad: hay un proceso que hace publicable estos contenidos y, por tanto, un conjunto de formatos concebidos para tales fines. Que estos sean más diversos y que guarden una consistencia relativa más plástica y flexible en relación con los otros formatos estándares es lo que marca la diferencia, pero no hay que confundir o, mejor dicho, simplificar las posibilidades, volviendo a una de las típicas falacias denunciadas por Vaz Ferreira (1957b): las falsas oposiciones. Incluso en la intimidad de una escritura visceral como la que a veces encontramos en nuestros diarios, donde hacemos catarsis, hay elaboración, pues es imposible escapar a las mediaciones, incluso sean estas de las más cercanas a lo que podemos concebir como poesía, pues siempre estamos entramados en el espesor de los signos socialmente compartidos (Martín Barbero en Marroquín, 2017). Pero es importante mantener el resguardo, contar con un ámbito de extrema liberación para trabajar clínicamente nuestras afecciones, desnudarnos, multiplicar los espejos, plegarse y replegarse, dejarse llevar por las pasiones sin más, contar con esa “tecnología del sí-mismo” y con otras posibles (Foucault, 1995). Siguiendo el análisis foucaultiano, recordemos que fue en la Antigüedad donde surgió el diario íntimo, en el marco del trabajo filosófico sobre uno mismo que elaboraba el discípulo con su maestro, similar a lo que realizamos en el marco curricular de nuestro taller de etnografía con los alumnos.

Consideramos que no existe una sola esfera privada y una sola esfera pública, pero sí tales distinciones, las cuales a veces están claramente marcadas y otras no tanto, por defecto o por elección, según disposiciones en las relaciones de fuerza de los campos involucrados. El arte de manejar estas cuestiones hace a la misma creación de conocimiento y al tipo de vínculos que pueden establecerse entre los miembros de grupos y comunidades más amplias, tema central en la historia de la reflexión epistemológica, sea desde la biblioteca de la filosofía analítica o desde las ciencias de la ciencia (Bourdieu, 2003). Las bitácoras suelen tener un sentido más didáctico que los diarios, hacen al vínculo de los aprendices de

investigación y sus formadores, son concebidas con ese grado de exposición pública, por lo menos restringido al ámbito educativo. Si bien no se trata de la publicación de diarios de campo, sí nos planteamos un estrecho parentesco en lo que respecta a la riqueza de formatos que los componen (Sanjek, 1990). ¿Con qué nos encontraremos, entonces, en esta serie de trabajos? Con formatos ensayísticos más o menos acabados -síntesis parciales de pluralidades bajo la crítica libre, desde la singularidad del acto de un sujeto pensante (Aullón de Haro, 1997)-, narrativas escriturales y visuales como entrevistas, notas de campo editadas, foto-ensayos, transcripciones de diálogos originados en encuentros académicos y culturales (programas de radio, participación en otros medios masivos de comunicación), junto a algunos artículos académicos estándar retomados para resituarlos en conjuntos temáticos al estilo de los dossiers de las revistas, reseñas de documentales audiovisuales con sus comentarios y críticas, etcétera. En relación con las temáticas y siendo fiel al sentido de las bitácoras, se irán publicando avances y productos intermedios de procesos en marcha ligados a líneas de trabajo específicas, en las cuales participan los miembros del Laboratorio, así como colegas y protagonistas de las cuestiones abordadas, lo cual hace parte de los dispositivos colaborativos que vamos tejiendo sobre la marcha.

Consideramos que estas inquietudes son por demás contemporáneas, y nos sirven para enfrentar los desafíos cada vez más acuciantes, en lo que respecta a los modelos de producción y reproducción del conocimiento y el pensamiento académico. Retomando el planteo del propio Vaz Ferreira, no se trata de rechazar o eliminar los formatos establecidos, pero sí asumir que con ellos solamente no alcanza, que restringirse a la homogeneización de una forma de hacer las cosas -en el vínculo inextricable de contenido y expresión (Hjelmslev, en Deleuze y Guattari, 1997)- no es acorde a la riqueza y complejidad de los procesos en juego, pues siempre se pierden cosas. Si apelamos a posiciones epistemológicas más radicales, nos encontraremos con que para Feyerabend (1994) los “estándares” de la razón son de por sí perniciosos, y hay que evadirlos siempre, tratar de fugar de ellos para alcanzar una nueva y genuina creación. Ahora bien, sin reglas para infligir tampoco se podría avanzar, aunque al tener como precepto que “todo vale” (*“anything goes”*) nos predisponemos, ciertamente, de otra manera ante la experiencia. Encontramos en el empirismo de Mill una base compartida entre estas perspectivas, donde la “proliferación” resulta central para el desarrollo del conocimiento. De allí la visión, creemos, más sofisticada donde la ruptura es acompañada de reconstrucciones, lo que nos permite salir del binomio moderno entre lo viejo y lo nuevo, entre posiciones “ortodoxas” y “heterodoxas” en pos de una retroalimentación virtuosa (Bourdieu, 1999). Desde una posible maduración de lo experimental, podemos incluso orientar dichas proliferaciones en un sentido más específico hacia las bifurcaciones insospechadas (Álvarez Pedrosian, 2018).

La necesidad, por tanto, de esta forma de publicación “blanda”, abierta, flexible y plástica, que se complementa con la que está en boga, a partir de rigurosos o muchas veces tortuosos procesos de normalización, está más que justificada.

Estos *Fermentarios/Bitácoras* procuran abrir una nueva línea de desarrollo editorial que descongestione a las otras asiduamente transitadas, complementando de manera no dicotómica al formato de artículos en revistas académicas y libros en formatos más o menos establecidos. Desde el Labtee hemos echado mano a diversos llamados, postulando y siendo beneficiarios del financiamiento de decenas de publicaciones, en particular de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (en adelante, CSIC) y del Espacio Interdisciplinario (en adelante, EI), ambos de nuestra Udelar. Hemos solicitado, en algunos casos, la apertura de ciertas normas para poder incluir producciones integrales, o sea, donde hubiera autorías ajena al equipo docente estable, aspecto por demás relevante para nuestra concepción de la producción colaborativa de conocimiento. También hemos solicitado cambios en las extensiones limitadas, así como hemos trabajado mucho en relación con la fotografía etnográfica y su montaje con la narrativa textual, a partir de la colaboración con diseñadoras. Para los materiales audiovisuales hemos apelado directamente a plataformas gratuitas de difusión, pero también han sido posibles acuerdos y asociaciones con otros grupos y entidades, como la televisión pública de la ciudad de Montevideo. En todos los casos, en especial desde la CSIC, nos hemos encontrado con la mejor de las respuestas, procurándose la generación de soluciones en la medida de las posibilidades. Pero por ello no podemos seguir forzando los mismos formatos, pues todo tiene límites, sean más o menos flexibles: es hora de sumar otras alternativas.

Es, por esta razón, que la misma CSIC nos avala y financia la creación de estos *Fermentarios/Bitácoras del Laboratorio*, en el marco de nuestra propuesta de Grupos de Investigación y Desarrollo en curso, junto a una serie de actividades de investigación, enseñanza y extensión entrelazadas. Además de constituir para nosotros una excelente oportunidad para seguir adelante, nos regocija el hecho de que nuestra Universidad vuelva a dar señales de apertura y valentía para explorar e innovar en los caminos a transitar para un campo académico sumamente exigido, con sus enormes diferencias locales y regionales. El movimiento por una “*Slow Science*” y los cuestionamientos más amplios a lo largo y ancho del planeta en relación con las condiciones laborales dan cuenta de ello (Stengers, 2019). Condiciones que se traducen externamente en las formas de legitimidad y uso del conocimiento generado, en la vorágine de una tecnociencia directamente entregada a la rentabilidad del mercado. Simplemente, hemos llegado a un punto en el cual la propia razón de ser de nuestras actividades peligra, fruto de los derroteros que nos han conducido a ello. La toma de conciencia crítica y la búsqueda de soluciones resulta decisiva.

Retomando a Vaz Ferreira, si bien entendemos que no es viable un planteo utópico como el que él sostuvo sobre una formación completamente libre, sin exámenes ni titulaciones, sí resulta necesario elaborar buenas prácticas al respecto, donde la competencia salvaje típicamente capitalista dé paso a la cooperación inclusiva y respetuosa de las diferencias y propiciadora de nuevas posibilidades colaborativas (Berg y Seeber, 2022). ¿Cómo respetar los tiempos del pensamiento y no quedar asfixiados (Garcés Mascareñas, 2013); cómo cultivar la creatividad cuando la burocratización avanza y los estándares constriñen más que habilitan? No hay respuestas sencillas, por diversas razones que atañen a aspectos diferentes, algunos de los cuales ya han sido tratados. Pero no podemos quedarnos de brazos cruzados y no lo estamos haciendo, pues en los últimos años han comenzado a surgir propuestas específicas que nos reconducen a otros horizontes, no sin fuertes tensiones con las presiones tanto internas como externas de fuerzas instituidas.

Esperamos, por tanto, que estos *Fermentarios/Bitácoras* constituyan un aporte más para habilitar formas novedosas que nos posibiliten ir superando los constreñimientos de un ámbito que en los últimos años a sufrido la mercantilización de sus lógicas de funcionamiento, asediado por cuestionamientos tanto internos como externos que de forma poco sana conspiran con la necesaria serenidad, confianza y espíritu colaborativo de quienes dedicamos la vida a ello. Seguiremos, al mismo tiempo, elaborando libros en formatos más o menos convencionales, publicando artículos más o menos restringidos por las normas editoriales vigentes (incluso algunos de dichos materiales será retomados en este otro formato), pero contaremos con este espacio más flexible y plástico, cercano al diario de campo etnográfico, a los cuadernos de apuntes filosóficos, a las bitácoras de los viajeros, haciendo públicos procesos de producción y productos que de otra forma no sería posible hacerlo. Esta forma de comunicación alienta el trabajo colaborativo entre quienes se dedican a la investigación, alimenta diversos tipos de públicos más o menos especializados, y con todo ello, a la democratización de los procesos y a la ampliación de una inteligencia colectiva cada vez más involucrada, política y culturalmente.

Agradecemos, nuevamente, a la CSIC y a la Udelar en su conjunto por el aval y financiamiento de la propuesta, y a la interna del Labtee al equipo de compañeras y compañeros que participan activamente con sus diversos aportes, tanto en los contenidos específicos como en la conformación del equipo editorial para que esto se concrete en la mejor de las versiones posibles: Gerardo Barbieri Petersen y Gian Franco Laviano, a quienes se sumó la invaluable colaboración de Iris Caramés desde su experticia en lengua y literatura.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Pedrosian, E. (2009). Para no morirse con tantas cosas adentro. Tres operaciones vazferreirianas. *Encrucijadas. Diálogos y perspectivas*, 1(3), 185-189.
- Álvarez Pedrosian, E. (2011). *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Liccom-Udelar.
- Álvarez Pedrosian, E. (2014). Práctica teórica en emergencia permanente: creación conceptual desde el ejercicio de la etnografía contemporánea. En Melogno, P. (comp.), *Cambio conceptual y elección de teorías. Actas del II Coloquio de historia y filosofía de la ciencia* (pp. 273-299). FIC-Udelar.
- Álvarez Pedrosian, E. (2018). Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea. Un debate epistemológico. *Revista de Antropología Experimental*, 18, 249-262. Edición electrónica: <https://bit.ly/3p0NGET>
- Ardao, A. (1968) [1950]. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. DP-Udelar.
- Arocena, R. Tommasino, H. Rodríguez, N. Sutz, J. Álvarez Pedrosian, E. y Romano, A. (2011). *Integralidad: tensiones y perspectivas. Cuadernos de Extensión N° 1*. CSEAM-Udelar.
- Aullón de Haro, P. (1997). El Ensayo y Adorno. *Teoría/crítica*, 4, 169-180.
- Berg, M. y Seeber, B. K. (2022) [2016]. *The slow professor. Desafiando la cultura de la rapidez en la academia. Acompañado de Slow Humanities. Un manifiesto*. Universidad de Granada.
- Bourdieu, P. (1999) [1976]. El campo científico. En *Intelectuales, política y poder* (pp. 75-110). Eudeba.
- Bourdieu, P. (2003) [2001]. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Curso del Collège de France 2000-2001). Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997) [1980]. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pretextos.
- Feyerabend, P. (1994) [1970]. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Planeta-Agostini.

Foucault, M. (1995) [1988]. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós.

Garcés Mascareñas, M. (2013). La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 13(1), 29-41.

Geertz, C. (1989) [1988/1983]. *El antropólogo como autor [Works and lives. The anthropologist as author]*. Paidós.

Jesualdo. (1963). *Vaz Ferreira, pedagogo burgués*. El Siglo Ilustrado.

Malinowski, B. (1989) [1967/1914]. *Diario de campo en Melanesia [A diary in the strict sense of the term]*. Júcar.

Marroquín, A. (2017). *De los medios a las mediaciones*. Orígenes y diálogos posteriores. En M. de Moragas, J. L. Terrón y O. Rincón (edit.), *De los medios a las mediaciones de Jesús Martín Barbero, 30 años después* (pp. 21-43). InCom-UAB.

Sanjek, R. (edit.) (1990). *Fieldnotes: the making of anthropology*. Ithaca y Cornell University Press.

Stengers, I. (2019) [2017]. *Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración de las ciencias*. Ned Ediciones.

Taussig, M. (1995) [1992]. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente [The nervous system]*. Gedisa.

Vaz Ferreira, C. (1957a) [1909]. *Moral para intelectuales*. Cámara de Representantes de la ROU.

Vaz Ferreira, C. (1957b) [1910]. *Lógica viva*. Cámara de Representantes de la ROU.

Vaz Ferreira, C. (1957c) [1938]. *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU.



Notas para construir utopías

Presentación del Número 3

ALICIA MIGLIARO GONZÁLEZ

Pienso en los tiempos actuales y me nacen palabras incómodas, tensas, urgentes. Vivimos vidas finitas en un planeta finito, bajo un sistema social, político y económico que se sostiene sobre la ilusión de un crecimiento sin límites y de un progreso despegado del cuerpo y de la tierra. El sistema capitalista, colonial, patriarcal y ecocida ha quedado atrapado en su propia lógica de acumulación infinita: un perro que se muerde la cola hasta el hartazgo.

El colapso dejó de ser un augurio de la ciencia ficción para convertirse en una certeza que se cuela, sin prisa, pero sin pausa, en nuestra vida cotidiana. Sus signos son cada vez más evidentes: el despojo sistemático de territorios, la contaminación de aguas, tierra y aire, los eventos climáticos extremos, la pérdida acelerada de biodiversidad, pandemias. También las debilidades de los sistemas políticos modernos para dar respuestas que estén a la altura de la magnitud del problema: basta observar el rebrote de los fascismos, la violencia como marca de época y la precarización de la vida en escala global. No se queda atrás la crisis de lo sensible, la commoción y el cuidado de la vida en todas sus formas, la degradación de los vínculos que nos sostienen y nos mantienen de pie.

En este panorama, los ecofeminismos emergen como una clave imprescindible. Hablo siempre en plural pues lejos está de ser una teoría monolítica, muy por el contrario, hablar de ecofeminismos es pensar en divergencias y disidencias. Se han caracterizado por su fuerte impronta empírica y por su capacidad de articular luchas concretas. Una suerte de percepción de síntesis de problemas complejos e hibridados. Crecen en los intentos de dar respuesta a los desafíos que plantean la crisis ambiental, las violencias patriarcales y la crítica al modelo civilizatorio. Son el fruto del encuentro entre la mirada ecológica y la

mirada feminista, un esfuerzo colectivo por comprender, de manera compleja y holística, las múltiples dimensiones de la crisis que atravesamos.

Los ecofeminismos trazan genealogías diversas. Para los pueblos originarios del Abya Yala, con su sabiduría profunda y enraizada, o para el pensamiento comunal libertario, contrario a las jerarquías y al autarquismo, la crítica ecológica y la feminista no aparecen como dimensiones separadas, sino como entramados inseparables. Desde la genealogía del pensamiento occidental moderno, en 1974, una encendida Françoise d'Eaubonne proponía este neologismo para dar cuenta de una necesaria alternativa radical al sistema. Más que ofrecer recetas o soluciones definitivas, los ecofeminismos abren espacios de interrogación, habilitan formas de sentir, pensar y actuar. Su fuerza radica en ser, simultáneamente, una amarga radiografía y una luz de esperanza. Nos recuerdan que, si la raíz de la crisis está en un modelo *necropolítico* -que produce muerte y escasez-, la defensa de la vida -en todas sus formas- debe ser el núcleo de las alternativas que imaginemos y construyamos.

No llegamos a este punto por falta de pruebas. Desde hace décadas, las evidencias de los impactos negativos del sistema económico global se acumulan en informes científicos, narrativas comunitarias y expresiones artísticas. Lo que nos trajo hasta aquí fue la negación deliberada, la omisión y el silenciamiento, con violencia e indiferencia, de las voces que advertían sobre los riesgos. La acción coordinada de poderes políticos, económicos y culturales ha buscado acallar esas advertencias, reforzando un modelo que prioriza la ganancia inmediata por encima de la sostenibilidad de la vida.

En este contexto, los ecofeminismos se han mostrado como una herramienta poderosa para articular luchas y resistencias, para visibilizar lo que el modelo intenta ocultar: los cuerpos, los territorios, los vínculos que sostienen la vida. Han permitido conectar la defensa del agua con la lucha contra la violencia de género, la reivindicación del placer en el contacto con la naturaleza hasta la crítica a los modos de consumo cotidiano, la protesta contra un megaproyecto extractivo con la exigencia de políticas de cuidado. Y, sobre todo, han permitido tejer sentido a partir de una constatación empírica: las luchas socioambientales tienen impulso de mujeres y disidencias.

Siguiendo este camino, este monográfico es una invitación a pensar desde estas claves. Es producto de un conversatorio realizado el 7 de diciembre de 2023: *Ecofeminismos: Repensar la naturaleza en la ciudad*, realizado en la Facultad de Información y Comunicación, por el Labtee.

Allí se compartieron cinco ponencias atravesadas por una sensibilidad ecofeminista que interpela la vida urbana a partir de las cuales surgen los capítulos que componen este volumen.

El primero aborda las externalidades negativas del llamado progreso: un tren al servicio del extractivismo que atraviesa ciudades, fragmenta barrios y trastoca la vida cotidiana. Un recordatorio de que el desarrollo suele escribirse a costa de quienes menos tienen.

El segundo nos invita a mirar la ruralidad dentro de Montevideo, a preguntarnos qué se invisibiliza cuando la ciudad “avanza” sobre sus márgenes. Allí donde muchos ven terrenos vacíos para la especulación inmobiliaria, se sostienen huertas, vínculos comunitarios, saberes populares que resisten en los márgenes. Es también una invitación a adentrarse en terrenos y prácticas históricamente relegadas para las mujeres.

El tercero, la gestión hídrica en la ciudad, señalando cómo los sesgos de género y de clase atraviesan los diseños urbanos, invisibilizando tanto a las mujeres como a la naturaleza en la planificación del agua y su gestión cotidiana para sostener la vida.

El cuarto abre la crítica para politizar el consumo de frutas y verduras, llamando la atención sobre los canales de comercio justo y los modos de alimentación que conectan campo y ciudad. En la elección cotidiana de lo que comemos se entrelazan luchas globales por la justicia social y ambiental.

Por último, el quinto capítulo da lugar al arte como herramienta política. El arte no como ornamento, sino como lenguaje capaz de interpelar sensibilidades, abrir grietas en la percepción y sostener la imaginación en tiempos de catástrofe.

De este conjunto de experiencias se desprende una enseñanza común: la necesidad de practicar la esperanza. No como ingenuidad ni como consuelo, sino como una decisión consciente y política. La esperanza aquí no es espera pasiva, sino que es un gesto activo de quienes saben que otro mundo no solo es necesario, sino posible. Practicar la esperanza es, entonces, producir un cambio en el mundo: elegir, incluso en medio de la crisis, sembrar palabras, gestos, redes y territorios donde la vida pueda seguir brotando.

En concordancia con un posicionamiento epistemológico feminista, considero esencial entender los ecofeminismos como una categoría situada y parcial, siempre en proceso de construcción. Los ecofeminismos no son un punto de llegada, sino un territorio en movi-

miento que se ensancha a medida que se enfrenta a nuevas realidades y aborda nuevos desafíos.

En un planeta atravesado por una crisis social y ambiental de escala global, los feminismos han rebrotado con fuerza. Las manifestaciones recientes de la emergencia feminista y las urgencias de la crisis ambiental han recreado viejos debates políticos para abordar problemas nuevos. La teoría feminista ofrece claves para comprender con mayor agudeza el entramado de opresiones sobre el que se edifica el capitalismo contemporáneo. De ahí que la preocupación por un sistema que produce muerte y despojo, en contraposición con la imperiosa necesidad de defender la vida, haya devuelto al centro de la escena a los ecofeminismos.

Regresar a los ecofeminismos implica aceptar la invitación a explorar las pistas que nos ayuden a comprender las premuras del presente. Es un viaje en busca de huellas en el camino, de trazos y señales que guíen nuestros pasos. Una invitación a tomar la teoría en nuestras manos y transformarla en práctica; a pensar con los pies en el barro y el grito en el cielo; a construir un pensamiento encarnado y colectivo que abra horizontes en medio del colapso.

Este libro se inscribe en esa tarea, la de buscar pensar el colapso del sistema que habitamos, denunciando las estructuras que nos han llevado hasta aquí. Y, al mismo tiempo, abrir caminos hacia formas de vida más justas y equitativas. Se trata de invocar la potencia de un pensamiento encarnado que sostenga la vida en todas sus formas y, con ello, sostiene también la posibilidad de futuro.

La invitación que los ecofeminismos nos hacen -y que hoy quiero dejar resonando- es clara: no se trata solo de resistir el colapso, sino de imaginar y construir, aquí y ahora, las alternativas que necesitamos. Frente al horizonte de muerte que nos ofrece el sistema, los ecofeminismos nos recuerdan que la vida es siempre una posibilidad, que sostenerla es un acto político y que cuidarla es una forma radical de transformar el mundo.

Exponen

Ana Filippini
Colectivo Ecofeminista Dafnias
(Megaproyectos)

Betty Francia
Mujeres de la Red de Agroecología
y Mujeres del Río

Carla Baldo
Colectivo Ciudad Abierta

Mariana Achugar
Colectivo Ecofeminista Dafnias
(Consumo y Producción)

Martha Castillo
Artista Visual del Proyecto Urugua.I



JUEVES 7 DE DICIEMBRE

18:30 A 20:30

Salón 407-Piso 4-San Salvador 1944
Facultad de Información y Comunicación

Moderan:

Luciana Almirón y Josefina Giucci

Coordinación:

**Luciana Almirón, Natalia Bolaña
y Josefina Giucci**

Organizan:

Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental (Labtee)
Facultad de Información y Comunicación Udelar



CONVERSATORIO ECOFEMINISMOS: REPENSAR LA NATURALEZA EN LA CIUDAD

EXPOSITORAS

Ana Filippini (Colectivo Ecofeminista Dafnias)

Betty Francia (Mujeres de la Red de Agroecología y Mujeres del Río)

Carla Baldo (Colectivo Ciudad Abierta)

Mariana Achugar (Colectivo Ecofeminista Dafnias)

Martha Castillo (Artista Visual del Proyecto Urugua.I)

MODERADORAS

Luciana Almirón y Josefina Giucci (Labtee)

COORDINADORAS

Luciana Almirón, Natalia Bolaña y Josefina Giucci (Labtee)

Registro del evento: <https://acortar.link/FD3zvD>

DISEÑO DE AFICHE

Kary Culela (Labtee)

Registro del evento: <https://acortar.link/FD3zvD>



Dafnias,

la ciudad y el tren de UPM

ANA FILIPPINI

Un grupo de mujeres, en 2015, decidió crear este colectivo denominado *Ecofeministas Dafnias*. Luchamos por una vida que mereza ser vivida, entendemos que los seres humanos somos ecodependientes e interdependientes, a pesar de que ambas características se encuentran invisibilizadas en nuestra sociedad.

En los últimos 50 años, los gobiernos han impulsado un modelo mal llamado de desarrollo que implica problemáticas ambientales y sociales que no son neutras en cuanto a las relaciones de género.

Uno de los proyectos impulsados en los últimos veinte años ha sido la instalación de fábricas de celulosa. Una de las condiciones impuestas por la multinacional UPM para la instalación de su segunda fábrica de celulosa, recientemente inaugurada en Pueblo Centenario en el departamento de Durazno, fue que el Estado uruguayo remodelara los 287 kilómetros de vía férrea que van desde la Terminal portuaria de UPM hasta su fábrica. Por esa vía UPM piensa transportar la celulosa (2 millones de toneladas anuales) y los químicos necesarios para la fabricación de celulosa.

¿Cuál es el problema? El problema es que esa vía tiene el mismo trazado que tenía el primer tren inaugurado por los ingleses hace 150 años, cuando el territorio estaba prácticamente vacío y hoy ese tren con químicos pasará por zonas muy densamente pobladas de los departamentos de Canelones y Montevideo.

Varias integrantes del Colectivo Ecofeminista *Dafnias* hemos apoyado de distintas formas a las vecinas y vecinos de los barrios de Montevideo y otras localidades en la lamentablemente inútil lucha para cambiar el trazado de esta vía, porque consideramos que el tren de UPM, el muy mal llamado Ferrocarril Central, tiene impactos muy negativos en las poblaciones que tendrán que convivir con él. Dentro de estos impactos hay muchos que afectan directamente a las mujeres, ya que en la mayoría de los núcleos familiares las encargadas de lo que nosotras llamamos “sostener la vida” somos las mujeres.

Según las estimaciones oficiales, la frecuencia diaria de estos trenes podrá ser de 30 trenes de carga (hoy hablan de 6, pero el documento oficial dice 30), lo que afectará de forma directa la vida de unas 40 mil personas, en particular la de las mujeres, por su condición de cuidadoras. Se calcula que el tren medirá 8 cuadras, por lo que, como resultado de la fragmentación del territorio, se profundizarán las desigualdades de género, en particular, aquellas referidas al uso del tiempo y el cuidado de las personas con diferentes grados de dependencia.

Dafnias, conjuntamente con Cotidiano Mujer y la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, realizó una experiencia de trabajo con vecinas y vecinos de los barrios Capurro, Sayago y Colón que fue publicada en 2020 el libro *Un tren a contramarcha. El impacto del tren para UPM en tres barrios de Montevideo*. Recabamos testimonios que evidencian las transformaciones que se producirán en la vida cotidiana, en particular de las mujeres cuando el tren de UPM comience a funcionar.

En todos los barrios existe un entramado de relaciones sociales necesario para sobrevivir y las personas que lo conforman merecen vivir con dignidad. Muchas mujeres de estos barrios saben que, a causa del tren de UPM, sus vidas y las de sus familias se verán condicionadas por una serie de trastornos en la movilidad diaria, por ruidos más allá de lo soportable durante el día y la noche, y por un vallado de dos metros que las separará de los servicios de uso diario.

A pesar de los trastornos evidentes que causará el pasaje de este tren, las vecinas y los vecinos que son conscientes de ello han tenido grandes dificultades para concretar movilizaciones barriales contra el tren. ¿Por qué, si la situación es tan grave, no se ha conseguido que la gente se manifieste? Porque se le ha mentido. No se ha difundido lo principal de este tren. La mayoría desconoce uno de los hechos más relevantes: que el tren será para beneficio y uso casi exclusivo de UPM, que este no será un tren de pasajeros, y que lo pagará el pueblo uruguayo durante veinte años y que, seguramente, la suma ascenderá a más de 3000 millones de dólares.

Recientemente, en un recorrido de reconocimiento para las nuevas profesoras que están realizando este trabajo de investigación en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (donde se pretende continuar el estudio de la afectación en los barrios), se nos ocurrió preguntarle a la gente que encontramos cercana a la vía qué pensaban de este tren. El 100 % con quienes hablamos nos dijeron que era muy bueno para el barrio que se restableciera el tren y que la población tuviera un medio de transporte más rápido y barato para llegar al centro de Montevideo.

Está claro que las ciudades necesitan un cambio para que sean más amigables para quienes realizan las tareas cotidianas. Este tren es un cambio, pero en sentido contrario al que debería hacerse. Pero ese no era el plan. Desde hace muchos años hay manifestaciones contrarias a los procesos de apropiación de las ciudades por parte del capital internacional. En el 2006, Mariano Arana declaraba en cadena de radio y televisión: “Estamos convencidos de que posturas economicistas y descarnadamente productivistas derivan en resultados éticamente incompatibles, socialmente irresponsables y políticamente regresivos”.

El Programa Departamental de Montevideo 2015-2020 estableció un “especial énfasis en la participación de la población en los procesos de elaboración de planes” (Frente Amplio, 2015, p. 12), ya que “la producción de planes reduce las márgenes de discrecionalidad de los gobernantes” (Frente Amplio, 2015, p. 12) y habilita “una verdadera comunidad organizada y plena de vida, preservando y mejorando el ambiente con una protección racional y una defensa del paisaje natural y construido” (Frente Amplio, 2015, p. 10).

En marzo de 2019, fue difundida una declaración de seis técnicos frenteamplistas que se habían desempeñado en distintos cargos de gestión en materia territorial y no compartían el proyecto del tren en los términos planteados. Solicitaron: “un debate amplio sobre la planificación de la Bahía de Montevideo y sus impactos en los ámbitos urbano y metropolitano” (Arana, Battistoni, Chabalgoiti, Ichusti, Urruzola y Villamarzo, 2019).

En junio de 2019 se desarrolló un conversatorio en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de la República, que fue apoyado por la Facultad de Información y Comunicación, titulado *Ferrocarril Central. Territorios en disputa*. No fue posible que concurrieran las autoridades del momento. Algunas vecinas allí presentes hicieron énfasis en la desinformación y la prescindencia de la participación que caracterizó el proyecto ferroviario.

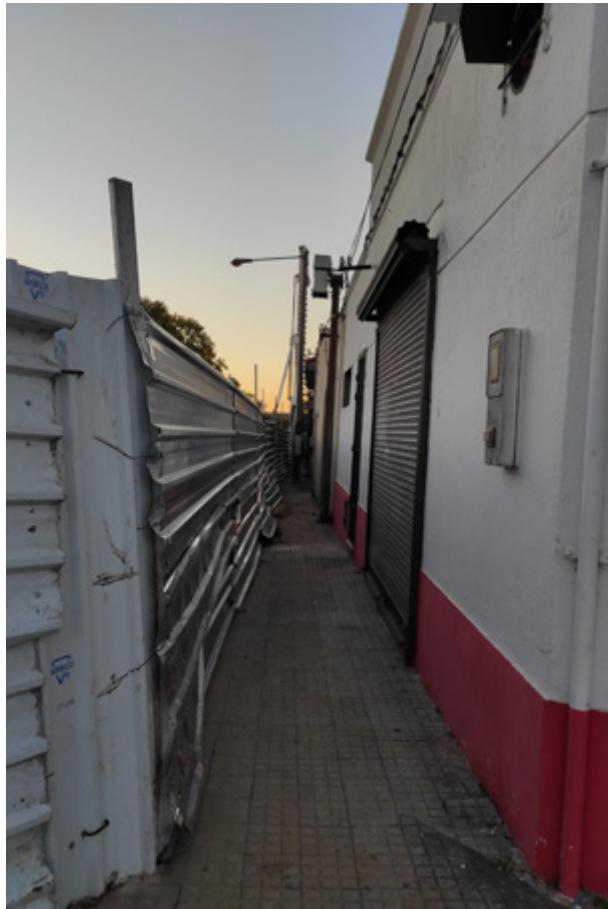
En varios departamentos se promovieron iniciativas ciudadanas previstas en la Constitución del Uruguay para decidir a nivel departamental que se prohibiera el pasaje del tren de UPM por la zona urbana de esas localidades. Luego de mucho trabajo en la calle, se lograron la cantidad de firmas necesarias para promover un referéndum en Durazno, en Florida y en Canelones. Se entregaron en la Corte Electoral para su validación, pero la Corte, sin llegar a establecer si las firmas presentadas eran válidas, emitió una sentencia que declaraba improcedente la iniciativa legislativa local presentada ante la Junta. La sentencia contó con la unanimidad de los representantes en la Corte del Frente Amplio, Partido Nacional y Partido Colorado.

Lamentablemente, el proyecto se realizó contra viento y marea y sin ninguna participación vecinal. Nuestro colectivo tuvo la oportunidad de realizar una fuerte crítica al 3er. *Plan de Igualdad de Género Montevideo* para el período 2016-2020. El 4to lineamiento establece: “Mejorar las condiciones para el uso, disfrute y apropiación sin exclusiones de los espacios públicos de Montevideo” (Intendencia de Montevideo, 2017, p. 53).

Montevideo es una hermosa ciudad para vivir, pero para que todas las personas puedan disfrutarla hay que continuar democratizando el uso y goce del espacio público. Un Montevideo sin exclusiones es una ciudad cuya arquitectura pública, infraestructura urbana y transporte colectivo cubren las diversas necesidades de quienes la habitan.

Este lineamiento llama a reflexionar acerca del propio diseño urbano y arquitectónico de la ciudad y visualizar cómo y dónde se producen desigualdades de género. Son conceptos que pasan a un último plano cuando en las ciudades se privilegian las obras de infraestructura como el tren de UPM, sin pensar en las personas que construyen la ciudad y la vida cotidiana en sus barrios.

No cabe duda que el tren de UPM pone en riesgo el tejido comunitario, así como los avances hacia la igualdad de género. Como *Dafnias*, seguiremos luchando para apoyar a quienes quieran decidir sobre el uso de los territorios en el que residen.



El barrio queda acorralado por el vallado durante la construcción del tren.

Fuente: Colectivo Ecofeminista Dafnias



Las casas quedarán pegadas a la vía.

Fuente: Colectivo Ecofeminista Dafnias



Imagen izquierda: En Colón la gente quedó aislada por las zanjas y las lluvias.

Imagen derecha: Se abre una zanja que corta el pueblo a la mitad 25 de mayo

Fuente: Colectivo Ecofeminista Dafnias



Imagen izquierda: Se desmantela la Estación de trenes de 25 de mayo.

Imagen derecha: Se forma nueva cañada con el agua que proviene del caño roto por las máquinas en la localidad 25 de mayo

Fuente: Colectivo Ecofeminista Dafnias

Referencias bibliográficas

Arana, M., Battistoni, J., Chabalgoiti, M., Ichusti, H., Urruzola, J. P., y Villamarzo, R. (2019). *Declaración de técnicos frente amplistas: por un ordenamiento del territorio con participación ciudadana*. La diaria, 1 de marzo. <https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2019/3/por-un-ordenamiento-del-territorio-con-participacion-ciudadana/>

Frente Amplio. (2015). *Programa Departamental 2015-2020*. FA.

Intendencia de Montevideo. (2017). *3er. Plan de Igualdad de Género. Montevideo avanza en derechos, sin discriminaciones 2014-2020. Compromisos del gobierno departamental y los gobiernos municipales para el período 2016-2020*. IM.

Montevideo incompleta

Interdependencia entre el suelo rural de Montevideo
y el centro urbano

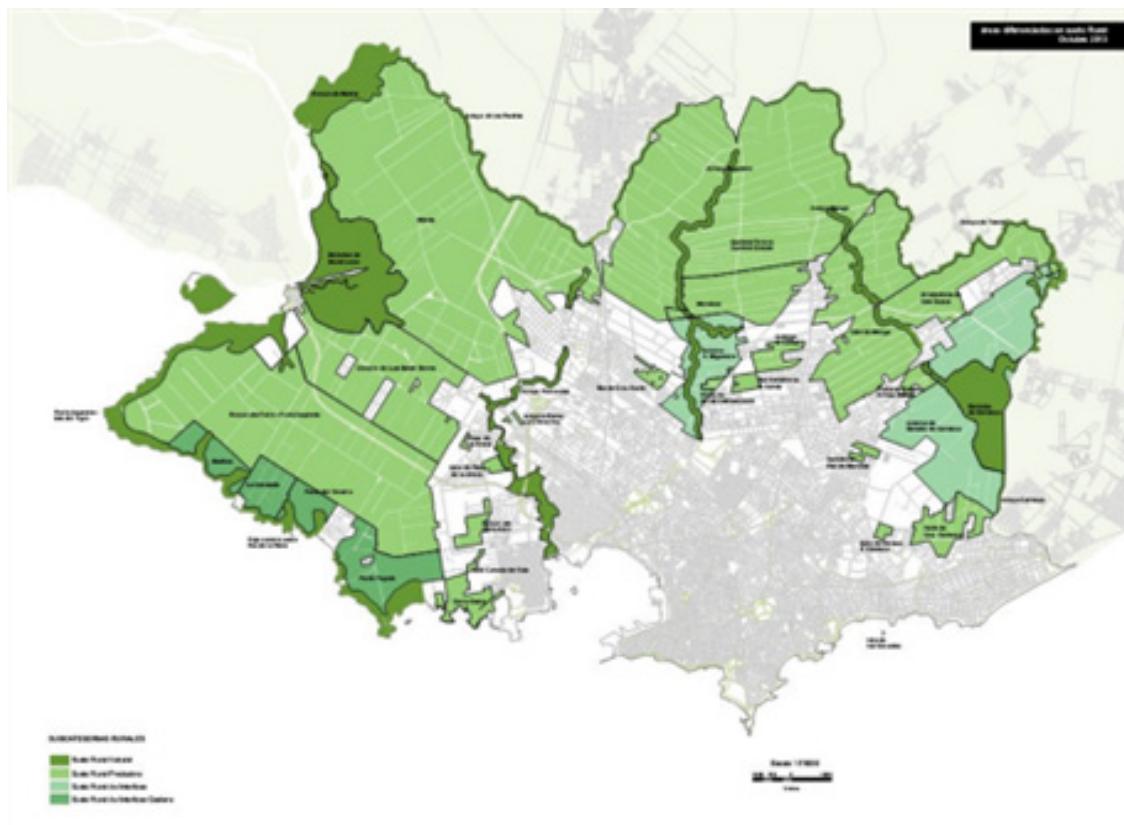
BETTY FRANCIA

Estoy feliz de estar hoy con ustedes, con compañeras de militancia de tantos años, con amigas, colegas, y muy agradecida por la invitación. Hoy quiero compartir algunas reflexiones en esto de repensar la naturaleza en la ciudad y dejarles más preguntas que respuestas. Y para eso, quiero traerles el campo e invitarles a ir hacia él.

Se me hace extraño pensar la ciudad solo desde su urbanidad, porque siempre viví en zona rural. Por eso, la miro desde sus bordes, desde la frontera rural hacia lo urbano, que es el espacio que habito y el trayecto que recorro día a día.

El 60% del suelo del departamento de Montevideo es rural, rural productivo o rural natural. Solo el 40% del territorio es urbano, y sin embargo ahí vive prácticamente la mitad de la población de todo el país. En cambio, en todo el suelo rural de Montevideo viven apenas unas 14.000 personas (Instituto Nacional de Estadística, 2023). Este dato que les comarto es relevante, porque se vincula con lo que les propongo para reflexionar. Según el Censo Agropecuario de 2011 (tomé este porque el de 2022 tiene datos muy incompletos), hay 1.317 “explotaciones” en el suelo rural de Montevideo. Prefiero hablar de unidades con potencial productivo. De esas, 772 se encuentran efectivamente en producción.

La mayoría son predios pequeños: entre 1 y 4 hectáreas. De hecho, la mayoría no supera las 10 hectáreas, lo cual los hace perfectamente viables para una producción agroecológica. Desde esta tierra rural se produce el 12% de las frutas y hortalizas que llegan a la Unidad Agroalimentaria Metropolitana (UAM), e incluso la mayoría de los cultivos de hoja que se consumen en el centro de la ciudad.



Mapa de Montevideo, suelo rural
Fuente: Intendencia de Montevideo, 2013

Este suelo rural también alberga el humedal del río Santa Lucía, incluyendo territorios de los departamentos de Canelones y San José, conformando un área protegida. Este humedal cumple funciones ecosistémicas vitales como purificación del agua, conservación de especies, recibiendo anualmente aves migratorias.

El suelo rural de Montevideo constituye una parte sustantiva del territorio departamental, con un rol clave en la producción de alimentos, la conservación de ecosistemas y la construcción de formas alternativas de habitar y cuidar la vida. Sin embargo, este territorio —en apariencia marginal dentro del relato hegemónico de la ciudad— enfrenta presiones crecientes por usos ajenos a su vocación productiva y ecosistémica, como la logística o el entretenimiento deportivo.



Humedales del Santa Lucía

Autora: Betty Francia, 2021

Esta presentación propone una reflexión desde una mirada situada, como mujer que habita y produce en el campo montevideano, e incorpora preguntas y tensiones que surgen desde la praxis cotidiana: ¿Qué lugar ocupa hoy el suelo rural dentro de las políticas públicas y el imaginario urbano? ¿Cómo se disputa su uso y su valor? ¿Qué rol tienen las mujeres rurales en la producción de alternativas sostenibles?

Territorialidades en disputa: entre chacras y canchas.

Sustitución, especulación y desplazamiento

Como antropóloga, agricultora agroecológica y militante socioambiental, observo en primera persona cómo el campo se transforma y abordo el análisis de esa transformación desde una perspectiva ecofeminista y en diálogo con la ecología política.

Podemos ver cómo las chacras productivas, muchas de apenas unas pocas hectáreas, son desplazadas por canchas de fútbol, según un registro inicial realizado por la Comisión Especial Permanente (CEP) Montevideo Rural, de la Intendencia de Montevideo: se detectaron 246 canchas en más de 100 padrones. Con el objetivo de analizar la problemática, se generó un grupo de trabajo con la finalidad de estudiar la aplicación del artículo 223.383 (saturación) en el suelo rural (Intendencia de Montevideo, 2023). Por otro lado, nos encontramos con playas de contenedores (por expansión del puerto) y predios destinados a usos que alteran el equilibrio ecológico y social. Estos procesos generan afectaciones múltiples:

sobrecarga vehicular, riego sin control (prendidos día y noche generando “cañadas” en predios vecinos), agotamiento de napas subterráneas y, sobre todo, una ruptura del tejido social y productivo local. Estas cuestiones hacen que emerja la interrogante: ¿para qué y quién usa el suelo rural de Montevideo?

Desde la ecología política, este conflicto territorial no es solo técnico ni logístico, sino simbólico y estructural. Se enfrentan modelos de vida: el campo como lugar de producción de alimentos, saberes y arraigo, frente al campo como “vacío disponible” para satisfacer las necesidades urbanas de uso intensivo.

Algunas consecuencias visibles de estos cambios en el uso del suelo son las siguientes:

- Aumento del tránsito vehicular no previsto para caminos rurales (hasta 100 vehículos por cancha), encontramos complejos con más de 10 canchas.
- Daño a la infraestructura vial rural, no construidos para tráfico de este porte.
- Riego indiscriminado con pozos no registrados que afectan las napas freáticas. Durante la supuesta sequía del verano pasado 2023 (debería llamarse déficit hídrico), el riego de las canchas fue diario —les comparto este dato como producto de la observación por habitar suelo rural—.
- Contaminación lumínica que altera el comportamiento de insectos, aves y murciélagos, como documentan investigaciones de la Facultad de Ciencias de la Universidad de la República.

Este fenómeno puede leerse como parte de un proceso de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), donde tierras fértiles y baratas se resignifican como espacios de valor para el capital logístico o inmobiliario, desplazando las prácticas tradicionales de producción y afectando la soberanía alimentaria.

Desde el patio de mi casa, donde antes veía estrellas, ahora veo focos de canchas. El paisaje cambió.



Una noche de partido de fútbol, en la noche rural

Autora: Betty Francia, 2023

Miradas sobre lo rural: lo abandonado, lo improductivo, lo expropiable

Una de las principales tensiones tiene que ver con el imaginario urbano sobre lo rural, muchas veces asociado al abandono o a la falta de productividad. La presencia de “yuyos” o chircas en un campo es interpretada como signo de abandono, y no como parte de un ecosistema vivo. Se entiende el campo como un paisaje de parque, praderas y “limpio” sin malezas; se entiende que los buenos cultivos se hacen sobre un suelo “quemado”. Sabemos que cada día recobra fuerza la agricultura regenerativa, donde la convivencia de flora entre los cultivos es determinante para promover la vida en el suelo, si se lo deja desnudo o se lo “quema” con agroquímicos, la erosión por el sol, la lluvia y el viento hace estragos en un tiempo muy corto.

Aquí entra en juego lo que Yayo Herrero llama “desconexión ecodependiente”: una sociedad que olvida que su subsistencia depende de la tierra, del agua, de la biodiversidad y del trabajo de otros —humanos y no humanos—. Esta desconexión es, además, una construcción cultural sostenida desde los centros urbanos y masculinizados del poder político y económico (Herrero, 2019). Este entramado, habitualmente invisibilizado, muestra cómo nuestras vidas dependen de muchos otros trabajos ocultos, muchos de ellos feminizados o

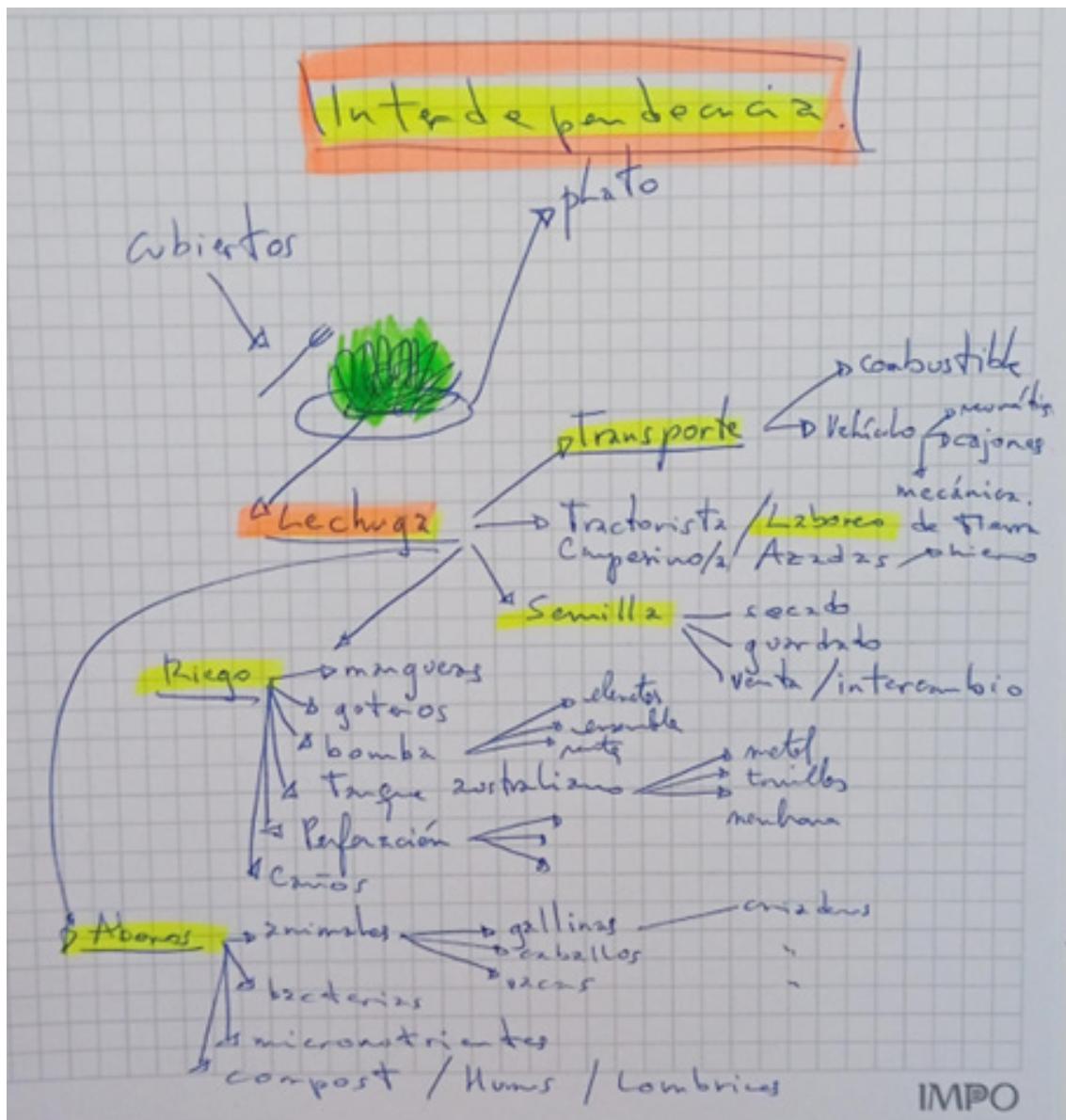
no remunerados, dependiendo también del buen estado de los ecosistemas. Como señalan María Mies y Vandana Shiva (1998), la economía del mercado se sostiene en una economía invisible del cuidado, el trabajo reproductivo y la naturaleza.

Cuando visitantes poco acostumbrados a ver campo natural, visitan el suelo rural lo entienden como abandonado. A veces se dice: “esto está lleno de yuyos”, “hay un chircal”... la especulación de la que hablamos va de la mano con una casi inexistente política productiva en los últimos 10, 15 años para el suelo rural de Montevideo. Esa falta de diálogo con las políticas tuvo consecuencias en la matriz productiva del suelo rural generando que algunos productores encontraran en la logística y en las canchas de fútbol oportunidades de negocio sentando precedentes y presionando para el cambio del uso del suelo, invisibilizando otras formas posibles de habitar, producir y conservar Montevideo rural.

Vivimos desconociendo nuestra ecodependencia e interdependencia, como trabaja Yayo Herrero (2019). Dependemos del suelo rural, de los bañados, para alimentarnos, para respirar, para vivir, para producir, dependemos de muchos seres humanos y no humanos. En la agroecología la vida del suelo, y por lo tanto de nuestros cultivos, la garantizan esos seres, bacterias, hongos, insectos entre muchos otros, visibles e invisibles.

Desde una perspectiva ecofeminista, es urgente visibilizar las redes de interdependencia que sostienen la vida. Un ejercicio sencillo pero revelador consiste en pensar cuántas personas y procesos son necesarios para que una lechuga llegue a nuestro plato: desde la semilla y el riego hasta el transporte, los abonos, la recolección y la comercialización. Un día me dispuse a hacer ese ejercicio: ¿de cuántas personas (y seres) depende que haya una simple lechuga en mi plato? No incluí en el ejercicio ni las líneas de interdependencia con quienes generaron el plato, ni los cubiertos, pero ya así el resultado fue impresionante: los que siembran, riegan, hacen bombas, fabrican tanques australianos, animales que proveen abono, microorganismos... Somos parte de una red compleja, y esa conciencia seguramente no la adquirimos ni en casa ni en los centros educativos. Entonces hay que trabajarla, construirla amorosamente en todo espacio colectivo posible.

En la siguiente imagen les comparto ese “mapa” de interdependencia para poder contar con una lechuga. Como podrán ver, lo hice desde una perspectiva de agricultura agroecológica, faltan todos los insumos químicos de la producción convencional (herbicidas, abonos químicos etc.), incluirlos abre a más interlocutores.



Jugando a identificar a todos aquellos que hacen posible tener una lechuga en un plato.

Autora: Betty Francia, 2024

Deporte, ritual y espectacularización de la naturaleza

El mundo del deporte ha sido abordado por diversas disciplinas como un espacio complejo, donde se construyen identidades, se ritualizan emociones y se reproducen (o tensionan) desigualdades de género. Como señala Jiménez (2010), el río, al igual que la montaña, es tanto escenario de gestas deportivas como de consumo simbólico y económico. Feixa (1995) describe los deportes de aventura como rituales secularizados: la naturaleza se convierte en decorado exótico, domesticado para la emoción controlada.

Estas prácticas han transformado el entorno en “escenarios creados” (Giddens, 1993) como podemos apreciar en la pista de regatas del río Santa Lucía, que ante un ojo desacostumbrado puede ser confundida con el río mismo. El deporte moderno reglamenta y estetiza lo que antes era parte de la vida cotidiana y ritual en sociedades preindustriales. Como señala Granero (2007), el auge del turismo deportivo refuerza esta lógica de apropiación de la naturaleza como espacio de consumo.

Frente a estas tensiones, las mujeres han generado respuestas colectivas desde el territorio. Una de ellas es *Mujeres del Río*, un colectivo que se organiza para remar por las aguas del río Santa Lucía, especialmente en la cuenca baja del humedal. A pesar de los discursos igualitarios, el deporte en la naturaleza también es un espacio de desigualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, en los deportes extremos y de naturaleza, esa distinción a veces se difumina, abriendo posibilidades para otras corporalidades y modos de estar en el mundo. Aun así, las mujeres seguimos enfrentando desconfianza cuando nos organizamos, cuando proponemos otras formas de vincularnos con el entorno natural y poner nuestro cuerpo a riesgos e invitar a otros u otras a sumarse bajo nuestra responsabilidad.

Nuestra forma de conectar con las aguas no busca competir ni conquistar, sino habitar el paisaje desde la escucha y la reciprocidad. Esa diferencia genera tensión, pero también posibilidad de llegada y acceso al río de forma más democrática, más allá de que el nombre de nuestro grupo podría sugerir “grupo cerrado”.



Susana en canoa navegando el Santa Lucía.

Autora: Mónica Berlingeri. 2023

Estas experiencias, sin definirse necesariamente como ecofeministas, encarnan una práctica del cuidado ampliado (Herrero, 2019), donde el vínculo con la naturaleza se da desde el respeto, el no-dominio, y la escucha.

Cuando las mujeres habitan y producen en el campo:

- Se fortalece la permanencia en el territorio.
- Se generan redes comunitarias.
- Se construye una relación distinta con el entorno: un lenguaje, una temporalidad y una práctica que resiste la lógica extractivista.

Reconexión y resistencia desde lo colectivo

La percepción de los riesgos ambientales es bajísima; conectamos con los grandes eventos como una sequía extrema o una inundación. Por eso, crear espacios de reconexión es urgente. En *Mujeres del Río* nos propusimos remar el río Santa Lucía desde otra mirada, con otras reglas, cuidándonos. Esa decisión, sin embargo, genera resistencias, miedo, desprecio, incluso sospechas.

Notamos que las propuestas recreativas del río, tanto para jóvenes como para adultos, no contemplan específicamente las particularidades de nuestros cuerpos: no se nos excluye directamente, pero tampoco se nos incluye en el cuidado ni en los tiempos. Fue este motivo una inspiración para conformarnos como grupo, entrar a las aguas desde otro lugar. *Mujeres del Río* no es una propuesta exclusivamente de o para mujeres, ni nos definimos como ecofeministas, pero dialogamos con esa visión.

Podríamos relacionar esta forma de vincularnos con el río a la forma de estar en el campo que expresan las mujeres rurales. Cuando una mujer se queda en el campo, la familia se queda. Se producen alimentos, se generan redes, se “pone el cuerpo”, se habla otro lenguaje, se habita de una forma arraigada, a largo plazo. La mirada y el hacer de las mujeres en el campo son frecuentemente deslegitimadas como “románticas” o “poco productivas”. Sin embargo, es una mirada clave a la hora de introducir la perspectiva regenerativa o agroecológica y de planificar un sistema productivo.



Bajada al río con un grupo de remadores, al amanecer.

Autor: Anibal Cabrera. 2017



Nuestras canoas, recién recibidas.

Autor: Betty Francia. 2023



Mujeres del Río saliendo a remar una tarde de otoño.

Autor: Mónica Berlinger. 2024



Grupo de mujeres dando una charla sobre hierbas medicinales.

Fuente: Red de agroecología del Uruguay. 2023



Encuentro del grupo de mujeres de la red de agroecología del Uruguay, intercambio sobre sistemas de riego.

Autora: Betty Francia. 2025

Conclusiones

Habitar el campo constituye un acto profundamente político. Supone una forma de resistencia frente a las lógicas extractivistas que mercantilizan la naturaleza y disocian los cuerpos de sus entornos vitales. En este escenario, el avance del agronegocio y los proyectos de gran escala tienden a expulsar a las poblaciones rurales o a dejarlas sin posibilidades reales de habitar de forma sostenible sus territorios. Frente a esta dinámica, la permanencia en el campo, particularmente desde pequeños predios, implica una apuesta consciente por modos de vida alternativos.

Las prácticas cotidianas de mujeres rurales que cuidan, producen y se organizan, revelan caminos hacia una reconexión más justa y sostenible con el territorio. En este sentido, Montevideo requiere reconfigurar su mirada hacia el espacio rural y esto demanda políticas públicas que reconozcan, valoren y fortalezcan las formas de vida que allí se desarrollan. Cultivar y habitar el suelo rural no es únicamente una práctica productiva, sino también filosófica y corporal, tal como plantea Federici (2013), sostenida en redes comunitarias, cooperativas y colectivas, reconstruyendo lazos de solidaridad y reformulando lo que consideramos riqueza y bienestar. Continuando con Federici, estas redes, permiten disputar el modelo individualista capitalista, promoviendo alternativas que colocan en el centro la vida compartida, el cuidado mutuo y el bien común.

Estas experiencias se inscriben en lo que Svampa (2012) conceptualiza como “territorio elegido”, es decir, territorios que permiten articular una vida posible con una vida deseada, en tensión, pero también en convergencia con los límites materiales y las aspiraciones colectivas. El suelo rural de Montevideo no debe ser comprendido como un vacío, un remanente urbano o un espacio a ocupar, sino como un territorio vivo que sostiene funciones ecológicas esenciales —como la producción de alimentos, la regulación hídrica y la conservación de la biodiversidad—, al tiempo que alberga una riqueza social y cultural significativa. La desconexión entre ciudad y campo expresa también una fractura entre quienes toman decisiones y quienes efectivamente producen, cuidan y sostienen los territorios rurales. Superar esta fractura requiere reconocer el valor ecosistémico, político y epistémico de lo rural, e incorporar los saberes locales y ancestrales en el diseño de políticas públicas inclusivas y territoriales.

En este marco, la producción rural de Montevideo, y en particular los colectivos de mujeres organizadas en torno a prácticas agroecológicas, o ambientales como Mujeres del Río, no solo sostienen los sistemas alimentarios e hídricos: configuran y encarnan otras formas de estar en el mundo. Formas que interpelan los modelos hegemónicos y abren horizontes hacia una ruralidad más justa, sustentable y feminista.

Referencias bibliográficas

Federici, S. (2013). *El patriarcado del salario. Crítica feminista al marxismo*. Traficantes de Sueños.

Feixa, C. (1995). La aventura imaginaria. Una visión antropológica de las actividades físicas de aventura en la naturaleza. *Apounts. Educación física y deporte*, 41, 36-43. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=298074>

Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza.

Granero, A (2007). Las actividades físico-deportivas en la naturaleza y la industria turística. *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y el Deporte*, 7(26), 111-127. <http://cdeporte.rediris.es/revista/revista26/artactnatural52.htm>

Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.

Herrero, Y. (2019). *Los cinco elementos. Propuestas para habitar el mundo que viene*. Catarata.

Instituto Nacional de Estadística (2011). *Censo General Agropecuario 2011*. <https://www4.ine.gub.uy/Anda5/index.php/catalog/641>

Instituto Nacional de Estadística. (2023). *Censo 2023*. <https://www.gub.uy/instituto-nacional-estadistica/censos2023pvh>

Intendencia de Montevideo. (2013). Apoyo a productores familiares de Montevideo Rural frente a la situación climática. (Presentación). <https://montevideo.gub.uy/sites/default/files/montevideorural.pdf>

Intendencia de Montevideo. (2023). Resolución N° 1286/23. Se crea un Grupo de Trabajo con el cometido de estudiar la aplicación del Art. D.223-383 (Saturación) en el suelo rural vinculado a las canchas de fútbol. <https://www.montevideo.gub.uy/asl/sistemas/gestar/Resoluci.nsf/9c58528e7d7b0c24832579430045924a/bcd2b0040b77358f0325896e006662eb?OpenDocument>

Jiménez Sánchez, J. (2010). Antropología alpina. Etnografía de una experiencia extremeña en alpinismo. *Revista de Estudios Extremeños*, 66(2), 877-914. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3297196>

Mies, M. y Shiva, V. (1998). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectiva*. Icaria.

Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL-Observatorio Social de América Latina*, 32, 15-38.

Ciudad y naturaleza

Hacia un modelo sostenible y feminista

CARLA BALDO

Introducción

Agradezco al Labtee por la invitación y a todas las personas que se acercaron a este encuentro. Hoy voy a hablar sobre la ciudad, la naturaleza y cómo avanzar hacia un modelo urbano sostenible y feminista. Como se mencionó en la presentación, soy ingeniera especializada en aguas urbanas, por lo que abordaré el tema desde esa perspectiva, pero también incorporando reflexiones que trabajamos desde el colectivo *Ciudad Abierta*, especialmente en relación con la movilidad.

Ciudad Abierta es un colectivo, fundado en 2021, que busca promover transformaciones necesarias y posibles para construir ciudades más justas, disfrutables y sostenibles. Partimos de la idea de que el derecho a disfrutar de la ciudad no se ejerce plenamente, y por eso proponemos acciones concretas que incidan en la opinión pública y contribuyan a generar una masa crítica dispuesta a impulsar los cambios necesarios.

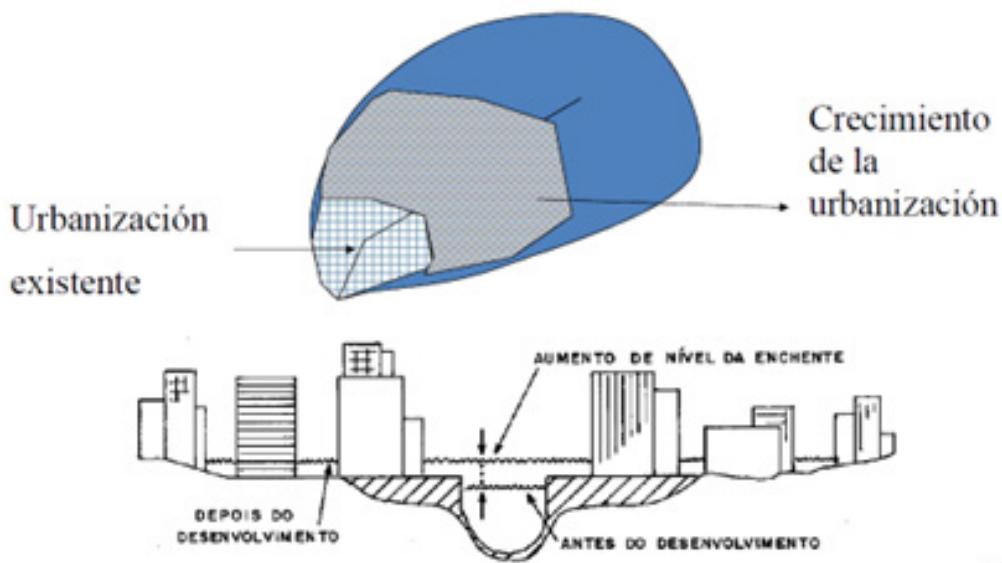
Desde el colectivo, hemos organizado una serie de encuentros —conversatorios abiertos, menos tecnificados que este espacio— que tienen como fin generar conocimiento compartido, fomentar el diálogo y lograr cierta repercusión pública. Hasta ahora realizamos tres conversatorios: el primero sobre el transporte público en Montevideo, el segundo sobre la caminabilidad urbana y el tercero sobre naturaleza en la ciudad, temática que retomaré brevemente hoy.

Este ciclo de encuentros fue distinguido con el *Premio Nacional de Ordenamiento Territorial y Urbanismo* en la categoría Comunicación Social, lo cual nos llena de orgullo.

La ciudad y el agua: desafíos ambientales

Pasando a una dimensión más técnica, quiero compartir algunos lineamientos sobre la gestión del agua en la ciudad, y particularmente del agua pluvial. Uno de los principales desafíos ambientales es la impermeabilización del suelo, que modifica profundamente el comportamiento del agua precipitada. En un suelo natural, parte del agua se infiltra, parte se evapora y otra parte es absorbida por la vegetación. En cambio, en un entorno urbanizado, el agua escurre rápidamente sobre la superficie, lo que provoca mayor caudal superficial y menor capacidad de absorción, incrementando el riesgo de inundaciones.

Este fenómeno se agrava por el relleno de cauces y planicies de inundación, muchas veces basado en cálculos técnicos que no logran prever adecuadamente la evolución futura del entorno. A medida que las ciudades crecen y se densifican —especialmente aguas arriba—, se produce una progresiva pérdida del equilibrio hidrológico inicial, generando nuevas y más severas inundaciones.

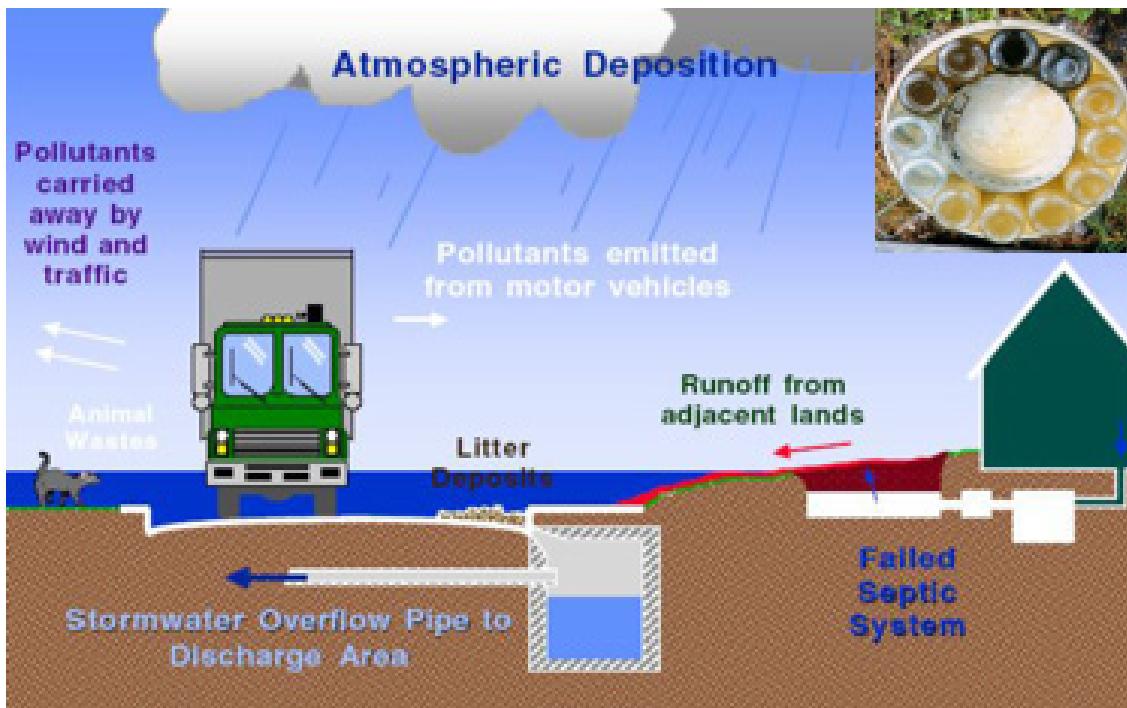


Proceso de urbanización. Gestión integrada de las aguas urbanas.

Fuente: Tucci. 2013

14

Además, el agua que circula por la ciudad se contamina al entrar en contacto con residuos sólidos, derrames de aguas servidas, superficies contaminadas por el tráfico vehicular, entre otros factores. Las primeras lluvias, en particular, arrastran gran cantidad de contaminantes, incluyendo metales pesados.



Proceso de contaminación de aguas pluviales. Gestión integrada de las aguas urbanas.

Fuente: Tucci. 2013

Todo esto se ve exacerbado por los efectos del cambio climático, que intensifica los eventos extremos. Las proyecciones indican que, en los próximos 80 a 100 años, podríamos experimentar un aumento del 5 al 30 % en las precipitaciones anuales, no a través de lluvias constantes y suaves, sino mediante tormentas más breves e intensas, responsables de los peores episodios de inundación y erosión. Además de los efectos del cambio climático en la precipitación, se prevé y se ha verificado un aumento de la temperatura y la mayor frecuencia de olas de calor, el aumento de nivel del mar, aumento de los vientos, en particular los vientos costeros.

Soluciones basadas en la naturaleza

Ante este escenario, ¿cómo puede ayudarnos la naturaleza en la ciudad? A través de lo que conocemos como servicios ecosistémicos, es decir, los beneficios que la naturaleza brinda a la sociedad: control de inundaciones, mejora de la calidad del aire, regulación térmica, aumento de la biodiversidad, entre otros.

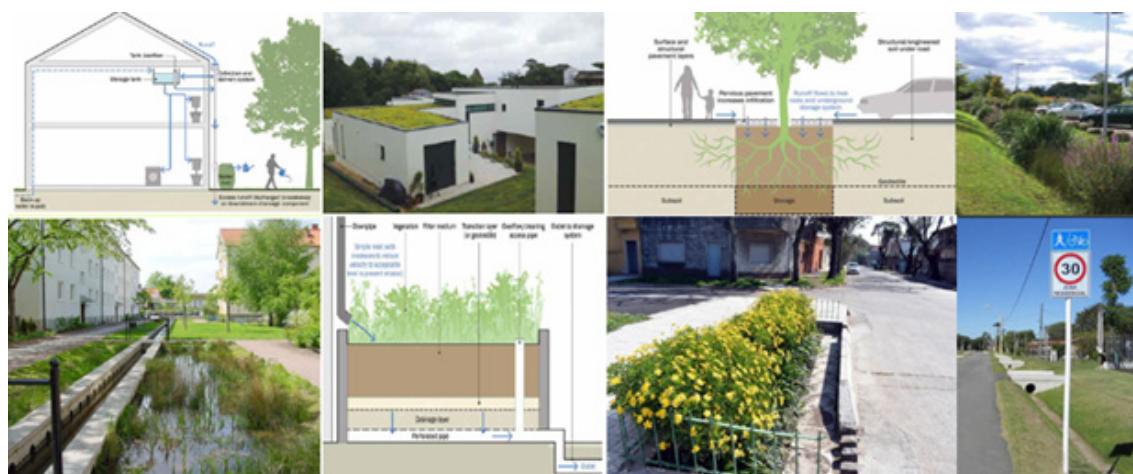
Una herramienta clave en este enfoque son las soluciones basadas en la naturaleza o infraestructura verde y azul, que integran vegetación y cuerpos de agua al diseño urbano. Dentro de este enfoque se destacan los Sistemas Urbanos de Drenaje Sostenible (SUDS), que no solo gestionan el agua, sino que también promueven espacios urbanos más amigables.

Estos sistemas se basan en cuatro pilares:

1. Control del volumen de agua,
2. Mejora de la calidad del agua,
3. Soporte a la biodiversidad, y
4. Creación de amenidad (espacios urbanos más disfrutables y accesibles).

Además, contribuyen a mitigar el cambio climático, mejorar la salud urbana y hacer las ciudades más habitables.

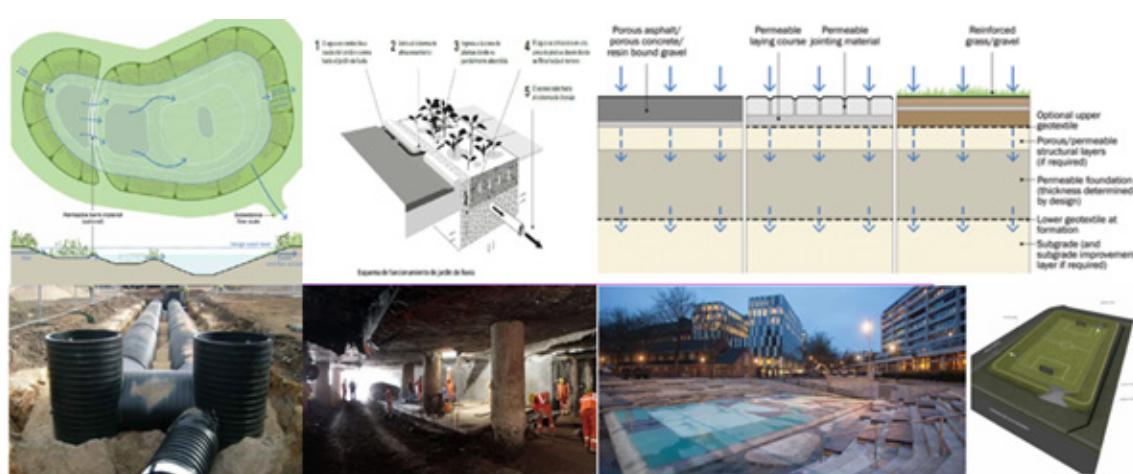
Algunos ejemplos de SUDS son: techos verdes, tanques de recolección de agua de lluvia, zanjas de infiltración, jardines de lluvia, cunetas vegetadas (como las de Ciudad de la Costa), lagunas urbanas, pavimentos permeables, y tanques subterráneos de retención. Un caso emblemático es el de Medellín, que implementó 36 corredores verdes con infraestructura sostenible, logrando una reducción de 2 °C en el efecto de isla de calor urbana.



Ejemplos de sistemas urbanos de drenaje sostenible.

Jardín de lluvia, IM Montevideo. Cuneta Ciudad de la Costa

Fuente: The Bioretention Manual (Prince George's County, Maryland). SuDS Manual V02, Ciria.



Ejemplos de sistemas urbanos de drenaje sostenible.

Tanque subterráneo Intendencia de Montevideo. Render cancha de fútbol inundable, DICA

Fuente: The Bioretention Manual (Prince George's County, Maryland). SuDS Manual V02, Ciria.

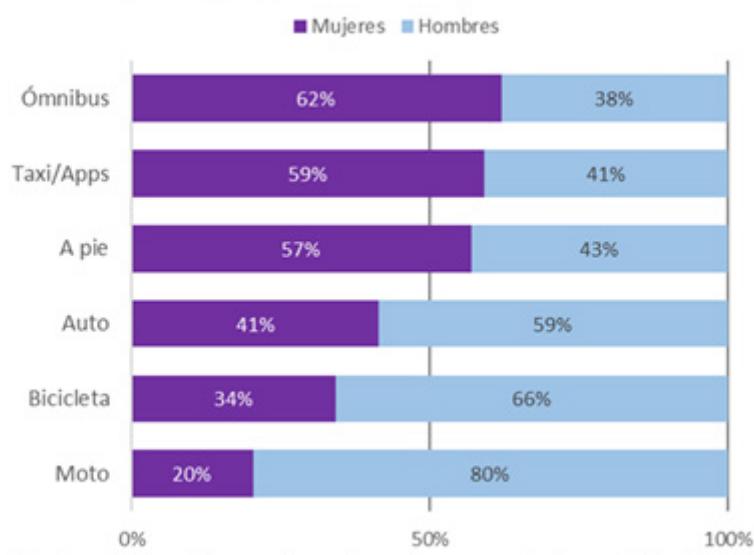
Espacio público, movilidad y género

Cuando pensamos en naturaleza urbana solemos imaginar parques o plazas, pero el espacio público predominante en nuestras ciudades son las calles, que representan entre el 15 % y el 35 % del suelo urbano. Por lo tanto, si queremos introducir la naturaleza en la ciudad, no podemos ignorar este espacio.

Un caso paradigmático es la avenida 18 de Julio, en Montevideo. Según un estudio de 2017, solo el 8 % de las personas que circulan por esta vía lo hacen en vehículos particulares, pero estos ocupan el 27 % del espacio. En contraste, la caminata representa el 35 % de los desplazamientos, pero solo se le asigna el 17 % del espacio.

Estos datos revelan una injusticia en la distribución del espacio público, que también tiene un componente de género. Las mujeres hacen un uso más intensivo del transporte público y de la caminata, y sus trayectos urbanos suelen estar más fragmentados y vinculados al trabajo de cuidados. También es menor su uso de la bicicleta, debido a la percepción de inseguridad y a la falta de condiciones adecuadas.

Participación por género de los viajes en Montevideo



Fuente: Elaboración propia en base a la encuesta de movilidad 2016.

Participación por género de los viajes en Montevideo

Fuente: Elaboración propia en base la encuesta de movilidad 2016.

Por todo esto, vemos que existe una relación directa entre la gestión del agua, la movilidad urbana, la presencia de naturaleza y los temas de género. Los sistemas urbanos de drenaje sostenible —como los corredores verdes— ofrecen beneficios transversales: mejoran la seguridad, reducen el calor, promueven la caminata y la bicicleta, y generan ciudades más equitativas.

A continuación, una imagen de Lyon, en Francia, y un render de las obras previstas en la Ciudad Vieja de Montevideo, donde se visualiza una ciudad más amena que invita a recorrerla. Se requiere migrar hacia este tipo de soluciones, cuyo desarrollo es incipiente y a escala piloto en Montevideo.



Imagen de soluciones basadas en la naturaleza en ciudades 2021

Conclusión

La incorporación de naturaleza y soluciones sostenibles en la infraestructura urbana no es un lujo, sino una condición necesaria para construir ciudades más equitativas y feministas. Avanzar en esta dirección requiere superar las lógicas fragmentadas del diseño urbano, integrando objetivos ambientales, sociales y de movilidad. Solo así podremos transformar nuestras ciudades en espacios más amables, resilientes y justos.

Habitar la ciudad abrazando la eco e interdependencia:

re-construirnos como parte del movimiento
agroecológico

MARIANA ACHUGAR

¿Qué significa pensar nuestra relación con la naturaleza en la ciudad?

Reconstruir las formas de organizar la vida requiere penetrar en los imaginarios con los que damos sentido y actuamos en el mundo. Implica construir nuevos horizontes de expectativa y espacios de experiencia en los que existan relaciones sociales entre humanos y con la naturaleza que reconozcan la reciprocidad y la cooperación como alternativas. Desde el ecofeminismo, se reconocen dos codependencias necesarias para el sostenimiento de la vida: la interdependencia y la ecodependencia (Herrero, 2013). La perspectiva ecofeminista muestra cómo las visiones hegemónicas en Occidente invisibilizan la importancia de los vínculos y las relaciones entre seres humanos y con la naturaleza, dando cuenta de cómo dependemos del cuidado de otros y de los ecosistemas para sostener la vida.

Comenzar a ensayar transiciones socioecológicas hacia otro modelo de organización social y economía requiere tejer redes sociales, construir solidaridad a nivel comunitario y educarnos en nuevas prácticas de producción, consumo y acción política. La forma en que organizamos el trabajo y la forma de vida a nivel social tiene que ver con el reconocimiento de nuestra ecodependencia e interdependencia. Necesitamos del cuidado de otras personas para sobrevivir al principio de la vida, al final de la vida, cuando nos enfermamos, y en la vida cotidiana. También, necesitamos del trabajo de la naturaleza, del agua, del aire, de la tierra para poder vivir. Entonces, la forma de ordenar la vida y la sociedad tienen que ver con nuestras posibilidades de futuro, pero también, con nuestra salud y el mantenimiento de nuestra vida cotidiana.

¿Cómo organizar nuestras formas de vida en la ciudad revinculándonos con la naturaleza?

Pensar estas problemáticas complejas a diferentes escalas permite rescatar la importancia de lo cotidiano como lugar relevante para la acción política y transformadora. Nuestras prácticas sociales a nivel individual y comunitario tienen el potencial de generar transformaciones culturales, económicas y políticas. Un ejemplo de esta capacidad de construcción de alternativas es el movimiento agroecológico en Latinoamérica que ha ido creando, a través de un diálogo, la transformación de modos de producción y modos de vida.

En sus tres dimensiones, como ciencia agronómica-productiva, como alternativa comercial basada en la pequeña producción y la comercialización dentro de la economía social y solidaria, y como manifestación política, la agroecología representa una alternativa a formas extractivistas y utilitarias de relación con la naturaleza. Este movimiento ha permitido construir formas de organización que permiten el intercambio de experiencias y saberes de personas y organizaciones que trabajan la tierra reconociendo la importancia de la ecodependencia y la interdependencia para el sostenimiento de la vida.

La agroecología se basa en principios ambientales que buscan construir vida y diversidad en el suelo mediante el reciclado de nutrientes, la gestión dinámica de la biodiversidad y la conservación de energía. Esta forma de producción considera la salud del territorio eliminando el uso de agrotóxicos, transgénicos u otras tecnologías intensivas y trabajan el suelo mediante formas de manejo que requieren cuidado, usan semillas nativas y criollas adaptadas al clima y características locales. La forma de producción agroecológica rescata no solo conocimientos de ciencias del ambiente sino también conocimientos ancestrales y formas de producción que tienen que ver con el desarrollo de tecnologías apropiadas al territorio y a la historia local. A través de metodologías como “campesino a campesino” (CAC) se comparten saberes mediante procesos de formación que favorecen la experimentación y la difusión de prácticas exitosas que transforman prácticas y métodos productivos.

¿Cómo se conecta la forma de producción de alimentos con nuestra vida en la zona urbana?

A escala nacional, la agroecología y la bandera de la soberanía alimentaria¹ han impulsado esta alternativa a nivel local. El proceso de construcción del Plan Nacional de Agroecología en Uruguay es una muestra de este recorrido (Ministerio de Ambiente, s/d). Ese plan fue hecho ley en 2018, como resultado del trabajo colectivo de organizaciones sociales (la Red de Agroecología, la Red de Semillas y la Red de Huertas Comunitarias) que promovieron la legislación para conseguir apoyo a un modelo de producción de alimento amigable con el ambiente y socialmente justo. Este proceso fue sostenido por un trabajo organizativo de grupos de productores y consumidores/as que transformaron reivindicaciones en principio sectoriales como derechos para toda la comunidad. En los últimos años, este proceso se enlenteció ya que se intentó desarticular este movimiento mediante la cooptación y resignificación del concepto de agroecología. Sin embargo, las actividades productivas y de comercialización que buscan la construcción de sistemas alimentarios justos, dignos y responsables, continúan. Parte de la propuesta del Plan Nacional de Agroecología incluye la comercialización del alimento producido a pequeña escala por productores locales en poblaciones cercanas.

A escala urbana, la agroecología se evidencia en la creciente sensibilización al problema del modelo productivo convencional para la salud humana y del ambiente, así como en las organizaciones de economía social y solidaria. Es así que aparecen nuevos actores vinculados a la reconfiguración del sistema agroalimentario: los/as consumidores/as. Como consumidoras y consumidores de alimentos podemos concebir nuestro lugar en este entramado socioecológico como parte de las redes que sostienen la vida. Como consuma-actores, tenemos incidencia política a través de las formas en que consumimos nuestro alimento: desde las decisiones que tomamos al elegir dónde compramos nuestra comida, pasando por lo que comemos, hasta cómo lo elaboramos. Por ejemplo, al elegir comprar nuestro alimento en una feria o directamente de los pequeños productores en una canasta en vez de en una gran superficie comercial (supermercados) tiene impacto político. Sigue lo mismo al seleccionar productos agroecológicos en vez de los de producción convencional que tienen residuos de agrotóxicos y son producidos con insumos que afectan la salud de quienes trabajan.

1 La soberanía alimentaria demanda el derecho a la alimentación basado en la autonomía política, económica y con control de los bienes comunes (semillas, agua, tierras). Según La Vía Campesina (s/d), “la soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos saludables y culturalmente apropiados, producidos mediante métodos ecológicamente respetuosos y sostenibles y su derecho a definir sus sistemas alimentarios y agrícolas”.

Al consumir productos agroecológicos cuidamos el ambiente y contribuimos a formas socialmente más justas evitando intermediarios que incrementan precios y resultan en menos remuneración para quienes producen los alimentos. Este tipo de circuito de producción, circulación y consumo de alimento genera condiciones laborales que crean otro tipo de calidad en los alimentos en términos de su potencial nutritivo que son más saludables para quienes los consumimos. Al mismo tiempo, esta forma de producción genera una mejor salud para quienes trabajan la tierra y otro vínculo con la naturaleza que respeta sus tiempos y reconoce el valor de la diversidad.

Nuestro papel como consuma-actores politiza la actividad de alimentarse en lo cotidiano y lo convierte en un acto de solidaridad y de formas de producción y relacionamiento social y ambientalmente justas. Un acto cotidiano puede hacer una diferencia porque al apoyar a alguien que produce alimentos agroecológicos se apoya el mantenimiento de la producción mes a mes, en vez de la acumulación de capital para crecer una megaempresa.

En Montevideo, uno de los grupos de consumidores que ha sostenido este modo de organización es la Asociación Barrial de Consumo (ASOBACO). Es un grupo que lo que busca no es solo consumir alimento inocuo, que no enferme, sino también apoyar a los y las productoras, a los pequeños productores familiares en la zona metropolitana. La distancia que existe entre el lugar donde se produce el alimento y el lugar donde se compra/consume tiene impacto a nivel ambiental. La huella de carbono se puede disminuir si uno consume lo que está cerca. Entonces, en el consumo de cercanía la poca distancia en que circula el alimento hace que no se use tanto combustible fósil, a diferencia del que tiene que viajar desde otro país o más distancia. Es decir, que hay una cantidad de beneficios ambientales y sociales en el consumo agroecológico.

Esta forma de organización nos vincula entre vecinas y vecinos, no solo quienes compartimos un barrio sino en base a lo que tenemos en común: el interés político de promover esta manera de consumo-producción agroecológica. En vez de dar nuestro dinero a un supermercado, se lo damos directamente, sin intermediario, a los pequeños/as productores y productoras locales. La posibilidad de conectarnos directo con ellos y ellas se traduce en oportunidades de visitar las chacras para ver cómo se produce el alimento, aprender cuáles son los de estación, aprender a comer de otra manera, otras cosas que no están disponibles en todo el año.

También, a través de estas experiencias de vinculación con quienes producen nuestro alimento, se aprende sobre las dificultades que tienen los productores. Por ejemplo, con la sequía, la falta de agua en nuestra zona en 2023 afectó de manera muy distinta a pequeños productores que a otros rubros económicos o a consumidores de alimentos.

La viabilidad económica de la producción familiar agroecológica se hace difícil cuando no existen políticas públicas que apoyen este tipo de actividades. Es por esto que, como movimiento social, la agroecología tiene un sentido político que dota de sentido la acción individual y colectiva como consumidores.

Las actividades de ASOBACO no solo se enfocan en prácticas relacionadas con el alimento como sustento, sino también con la agroecología como una respuesta autónoma a las crisis sociales, económicas y ambientales que vivimos. Por ejemplo, en los últimos años hemos estado promoviendo la agroecología a través de campañas comunicacionales en redes sociales y en conversatorios. Organizamos una campaña para la promoción de la agroecología **#YoQuieroAgroecología** en la que explicamos qué significa y porqué vale la pena promoverla.

 **Asociación Barrial de Consumo Asobaco** ...
22 de septiembre de 2020 · 

Amigos:
Estamos lanzando la campaña **YOQUIEROAGROECOLOGIA**
Sumate y compartí las razones por las que creemos que nuestro Plan Nacional de Agroecología debe tener un presupuesto digno. Acompañalo con los hashtags
#YoQuieroAgroecologia
#SinPresupuestoNoCrecerLaAgroecología
Compartilo e Invita a todos los que quieras.



¿Sabés por qué #YoQuieroAgroecología?

Por Salud
¿cuántos residuos de agrotóxicos permanecen en las frutas y verduras que comemos?

¿Sabés por qué #YoQuieroAgroecología?

Por el agua
¿cuántos productos químicos se vierten, derivan o infiltran hasta las cañadas, arroyos y aguas subterráneas?

¿Sabés por qué #YoQuieroAgroecología?

Por la biodiversidad
¿qué efectos está generando en la naturaleza alterar las interacciones entre las especies?

Campaña de promoción de la agroecología y por presupuesto para el Plan Nacional de Agroecología.

Fuente: Página de Facebook de ASOBACO, 22 de septiembre de 2020.

Luego desarrollamos una campaña en defensa del Sistema Participativo de Garantías (SPG), una forma de certificación basada en la confianza que monitorea los procesos de producción para garantizar y proteger el sentido de la agroecología (Méndez, 2021). El SPG incluye ir a visitar los predios donde se explica cómo se hace el manejo del suelo, cómo se produce y cuáles son las dificultades. Los productores hacen un plan y, después al año siguiente, se va a recorrer el predio y se observa lo que hicieron, si cumplieron con el plan. También se les da apoyo y se comparten saberes, métodos y estrategias de comercialización. En este sentido, nuestras acciones constituyen una forma de educación ambiental.

Las relaciones directas con productores/as también nos han conectado con mujeres rurales y con otras luchas del feminismo de movimientos campesinos. Reconocer la importancia de las mujeres en las prácticas agroecológicas y dentro de los movimientos sociales de consumidores/as, relacionados con la búsqueda de transformaciones del sistema agroalimentario, nos ha permitido conectar el habitar en la ciudad con la vida en zonas rurales. Los diálogos del grupo de mujeres de la Red de Agroecología nos han mostrado cómo existen desigualdades que trascienden el espacio geográfico que habitamos y los roles de género que se reproducen en el campo y la ciudad. Hemos constatado que quienes se encargan de preparar el alimento, de planificar la organización de la vida cotidiana o de atender a quienes necesitan cuidados (niños o adultos mayores) son, mayormente, mujeres. Las transformaciones sociales en la agroecología generan oportunidades de crear nuevas relaciones de género.

Habitar la ciudad como parte del entramado de la vida que se teje en las redes de ecodependencia e interdependencia nos reconecta con la naturaleza y supera la frontera entre lo rural y lo urbano. El ecofeminismo nos brinda conceptos y prácticas para repensar y construir otros modos de vivir sembrando esperanza a diferentes escalas, desde lo global a lo individual.

Referencias bibliográficas

Federici, S. (2013). *El patriarcado del salario. Crítica feminista al marxismo*. Traficantes de Sueños.

Herrero, Y. (2013). Miradas Ecofeministas para transitar un mundo justo y sostenible. *Revista de Economía Crítica*, 16:278-307.

La Vía Campesina (s/d). *Soberanía alimentaria*. <https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/>

Méndez, C. (2021). 47 organizaciones sociales exigieron mantener el sistema participativo en la certificación de productos ecológicos, *La diaria*, 13 de octubre. <https://ladiaria.com.uy/ambiente/articulo/2021/10/47-organizaciones-sociales-exigieron-mantener-el-sistema-participativo-en-la-certificacion-de-productos-ecologicos/>

Ministerio de Ambiente (s/d). *Plan Nacional de Agroecología*. <https://www.gub.uy/ministerio-ambiente/PNAgroecologia>

El río es susurro y bramido, es memoria

MARTHA CASTILLO

Hola, gracias a la organización, a la Facultad de Información y Comunicación y a ustedes por estar acá y llegar hasta este momento. Yo no soy académica, vengo de otro lugar, con otras lógicas. El arte me permite fabular mundos y no necesita contrastar ni justificar su hacer. Por esta razón este texto no va a seguir fielmente las coordenadas de presentación académica, entre otras razones, porque tampoco las domino. Pero si me comprometo a tratar de ser clara al presentar mi trabajo. Estas instancias me hacen pensar mucho.





La imagen anterior fue tomada del video *Atmosférico 4*, realizado en la isla Bassi en el marco del proyecto Urugua.i Tekoha 2019, cuando fuimos a visitar a los apicultores fluviales.

Se puede visualizar en el siguiente enlace: <https://acortar.link/O4YQQF>

El río es memoria, es susurro y bramido, es permanencia y tránsito. Es el tiempo que cambia, siempre parecido, nunca igual. Puede ser una representación del infinito, el agua que pasa, es la misma y a su vez es distinta. Hay un agua vieja, un agua nueva. La que cayó en la sierra, la de la última lluvia, está también la niebla primigenia, vivificante. Ese vapor matinal que todo lo cubre y todo lo alimenta, la niebla tata china. Me gusta llamar a este río Uruguay, un río chúcaro. Es difícil de navegar, solo los jesuitas lo remontaron sobre los lomos de los indios guaraníes que sorteaban con su vida el Salto Grande, el Itu Guasú.

Su nombre que viene desde el fondo de la historia algo muy profundo nos quiere decir, quizás sea una ironía del destino que el país que desde su génesis atesora el mito de que “nos bajamos de los barcos”, la Suiza de América, mantenga un nombre dado por un pueblo originario olvidando a su vez que nos bajamos de las canoas y las carretas. Nos habla de otra forma de estar en el mundo que si la sabemos escuchar nos muestra otra posibilidad de encuentro con el ambiente, con la producción, con los habitantes humanos y no humanos, con nosotros mismos. Tomo las palabras del Dr. Rafael Mileira en la conferencia del proyecto Urugua.i Tekoha de 2019, donde dice: “siempre se dice que lo indio es el pasado, que ya fue, están equivocados, el indio es el futuro, si no aprendemos ahora, no aprenderemos más”.



Navegando el Río Hum o Negro, próximo al encuentro con el río Uruguay.

2013

El proyecto de arte fue creado en 2010, trabaja sobre el nombre del río que nos nombra como país, que es guaraní y que quiere decir agua de caracol. “Y” en guaraní es agua, que es una “Y” gutural que a mí me cuesta mucho decir, nace de la garganta. “Uruguá”, es el nombre de un caracol grande que se encuentra en el río. *Pomacea Megastoma* es su nombre científico dentro de la clasificación de Carolus Linnæus, y que fue descrito en las *Cartas Anuas*: los Jesuitas, no sé si saben, todos los años mandaban a la Santa Sede una carta contando lo que pasaba. Ahí está descrito el caracol. También su concha fue encontrada al lado de enterramientos humanos. En el Museo del Hombre y la Tecnología en Salto, se encuentra un cuerpo con el cráneo desplazado y en su lugar cuatro conchas de este caracol. “Río de los pájaros pintados” es una creación poética de Fernán Silva Valdés y Zorrilla de San Martín. Como humanos resulta más fácil identificarnos con algo que vuela que con un molusco.



La autora con el biólogo José Olazarri.

Mercedes, 2011

El proyecto trabaja en la interfaz arte-ciencia. En cada giro de su accionar articula con científicos según el matiz o el momento del proyecto: pueden ser biólogos, malacólogos, antropólogos, arqueólogos. Recorre el territorio cosechando saberes locales, preguntando a sus habitantes, buscando paisajes y sentires. Su primera exposición fue en el Museo Nacional de Historia Natural, cuando estaba cerrado al público, en la calle 25 de mayo. Cristian Clavijo fue el primer biólogo que trabajó con nosotros. Él encontró, investigando sobre caracoles, a este Señor Biólogo (sí, con mayúsculas), José Olazarri, que vivía en

Mercedes. Olazarri, quien estaba vinculado a la academia, pero no pertenecía a la misma, investigó y escribió mucho sobre muchos temas. A su vez, generó una red de personas a lo largo del río que recolectaban caracoles y se los enviaban en bolsitas para que él los estudiara, en el tiempo en donde aún no existía la red virtual. Creó una red real. Él guardaba los caracoles en latas de galletitas que conseguía en el almacén de la esquina. Los bichos venían muertos, pero los metía ahí para que terminaran su proceso de descomposición.



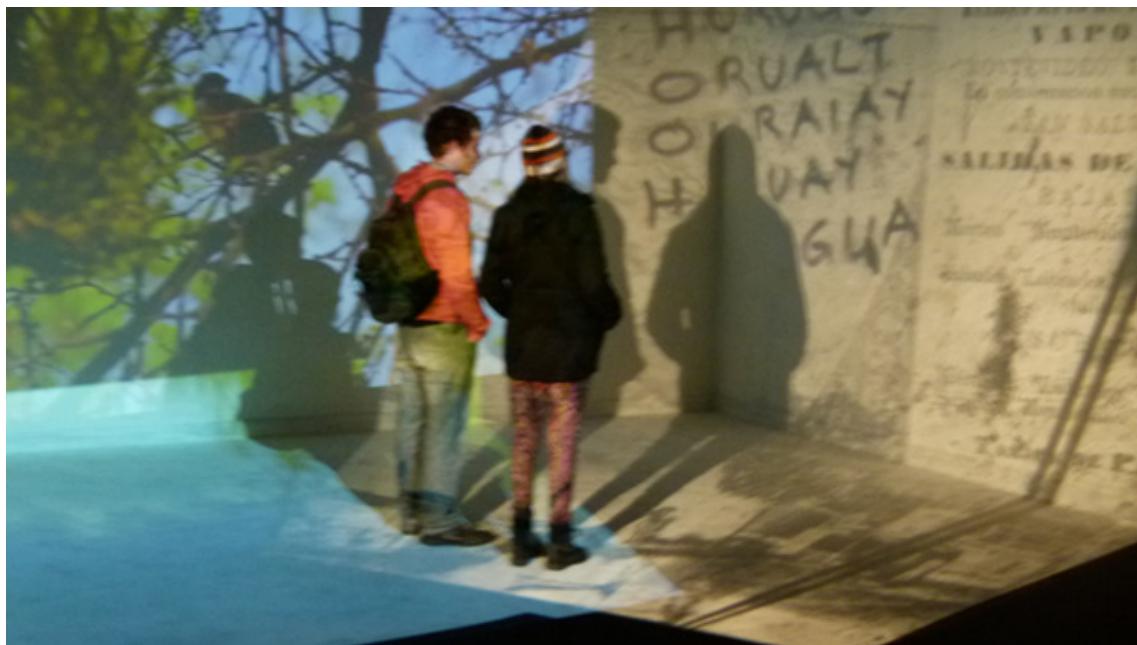
*Exposición colectiva "Futuro Natural", curada por Gustavo Tabares.
Museo Nacional de Artes Visuales, Montevideo, 2012.*

La segunda exposición realizada fue colectiva, organizada por otro artista colega, Gustavo Tabáres, que también es malacólogo e interactúa con el Museo de Historia Natural. Él generó y realizó una exposición en vínculo con artistas y la colección del museo. Hicimos una lata gigante emulando las latas de galletitas que usaba Olazarri. Adentro estaba espejada. Nos fuimos a filmar al río, dentro del agua. Para ello conseguimos una carcasa para la máquina de fotos. Un biólogo nos la prestó, la idea era sumergirse y salir buscando la mirada desde el centro del río hacia la costa. El video que hicimos en el río lo proyectamos dentro de la lata, que como estaba espejada y tenía sonido de agua de río, funcionaba como un caleidoscopio. Uno al entrar a la lata tenía la sensación de sumergirse en el río.

Hay una parte de mi trabajo que se orienta por el interés de cómo subvertir la mirada. Estamos tan acostumbrados a mirar desde nosotros, nunca podemos abandonar la mirada antropocéntrica. Ahora en este panel, por ejemplo, miramos desde la ciudad. Me pregunto;

¿Qué pasa si empezamos a mirar distinto? Si damos vuelta a la hoja o la atravesamos y tenemos otras perspectivas para ver si podemos pensar distinto o generar, otras situaciones, otras sinapsis.

En seguida de esta exposición, hicimos otra en el Centro Municipal de Exposiciones Subte, como un collage lumínico, una composición de cañones. Esta es otra instancia del proyecto, con el financiamiento de otro fondo que obtuvimos.



*Video Instalación, "Urugua.i Fluvial".
Espacio de exposición Subte Municipal. Montevideo, 2013.*



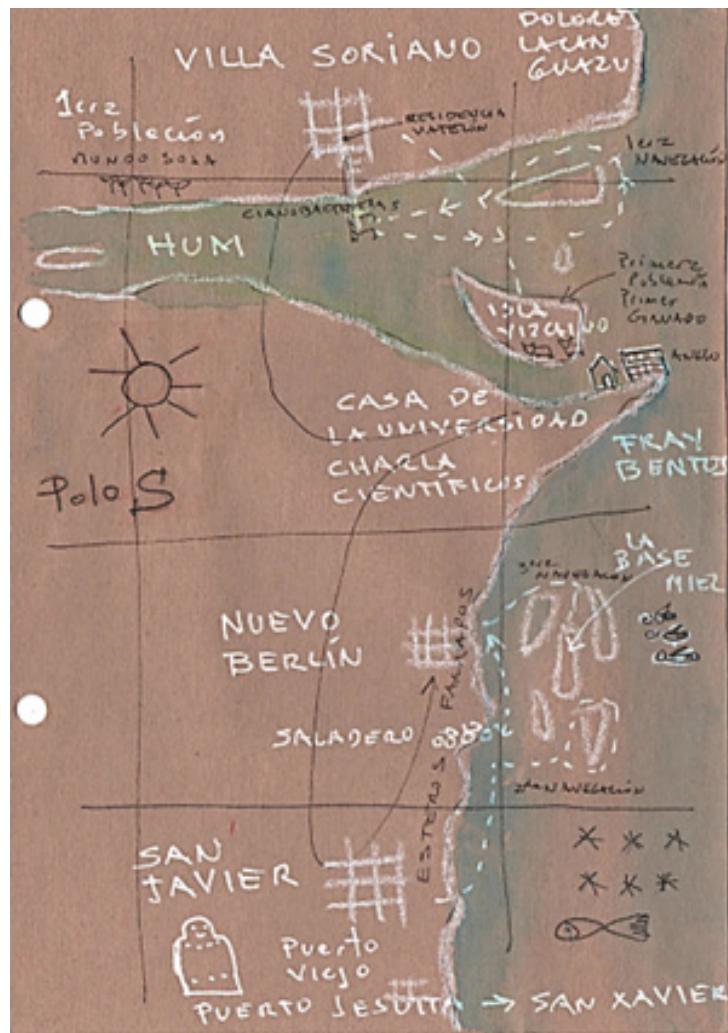
El equipo completo del proyecto Urugua.i Tekoha. Lucas Mariño, Angela López Ruiz, Martha Castillo y Mariangela Juanena, a punto de embarcar para navegar por el río Negro hasta el Río Uruguay.

2019

Tekoha es la forma organizacional guaraní, es más que la aldea, es la manera de vivir y estar en el mundo. Cuando empecé estaba más centrada en la biología pero de a poco el nombre y el ser guaraní, que está tan negado en esta sociedad o tan invisibilizado, fue ganando importancia en el proyecto. En esta ocasión fuimos a localidades pequeñas: Villa Soriano, a los Esteros de Farrapos, a San Javier y Nuevo Berlín. Nos fuimos con los apicultores, a estar con ellos en las islas. Los apicultores se tuvieron que ir del territorio por el glifosato, porque la miel que producían las abejas ya estaba contaminada. Entonces ellos se llevaron las colmenas a las islas. Dicen que la crecida del río es menos peligrosa que el glifosato. Durante este proyecto hubo dos charlas en línea desde la Casa de la Universidad de Rio Negro, porque nos costó conseguir lugares con una buena conectividad en las localidades pequeñas. En aquel momento una de las charlas la dio la doctora en limnología, Mariana Merohff, especialista en aguas dulces. No quiero ser alarmista, pero esta brava la situación del agua.



Hay 10 indicadores de los riesgos planetarios, de los cuales 4 ya pasaron al rojo y 2 están en amarillo. O sea, “estamos en el horno”. Lo que se planteaba anteriormente con respecto a las inundaciones por problemas con el sistema de impermeabilización de los suelos es visible cuando andamos por el territorio. Estamos realmente en una situación crítica, se ve y se siente.



Bitácora del recorrido de Proyecto Urugua.i Tekoha.

2019

Los guaraníes son un pueblo que se consolidó hace unos 2000 años. Cuando llegó la conquista europea, ya llevaban 1500 años en el territorio del actual Uruguay. Por eso la toponimia existente: no sólo “Uruguay”, sino Daymán, Arapey y Queguay... Está todo lleno de nombres originarios. Pero ya perdimos el sentido, no sabemos qué significan.

Tekoha es la aldea, es un lugar donde refrescarse y pescar, un lugar donde plantar, un lugar donde estar, conectarse con los que están arriba y saben, y un lugar de conexión con la otra aldea. Es la forma de “ser” guaraní. Eran pueblos caminantes. El caminar es muy importante para ellos, eran pueblos que le daban un lugar muy importante al sueño. Hay antropólogos como Pierre Clastres (1978) y Hélène Clastres (1989) que los llaman anarquistas. Y yo me pregunto, ¿cómo podían ser anarcos? Pero bueno, no querían el Estado y de hecho construyeron comunidades que no generaron sociedades piramidales. Eso lo explicó el Dr. Rafael Milehira, muy generosamente también en su charla durante el proyecto Urugua.i Tekoha.



Apicultores trabajando en las colmenas lacustres, Isla Bassi, Proyecto Uruguaí Tekoha.

2019



El hermoso muelle de la isla Bassi, Río Uruguay.

2019

Este es el muelle de La isla Bassi, es hermoso. Ahí, en ese deambular, también hay un tema sobre cómo vivimos la vida, sobre cómo nos relacionamos con todos, con los humanos pero también con los no humanos que nos rodean.

Las imágenes siguientes son de los apicultores de Nuevo Berlín. Así están las colmenas hoy con la crecida del río. Ellos crean esos “dinosaurios” enormes para zafar de las crecidas y que no se les lleven puestas las colmenas. Y así es que yo reformulo la obra presentada en un salón en Montevideo.



• Colmenas en 2019



• Colmenas en 2023

Colmenas lacustres sin y con el río crecido.
2019 y 2023 respectivamente

Ei Eté. Las mieles genuinas.
Selección 59 Salón nacional.



Ei Eté. Las mieles genuinas, Selección 59° Salón Nacional Margaret White.
2020

La última etapa del proyecto, en lo que estoy ahora y que no vio la luz todavía, se llama *Susurros del agua*. Proyecto ganador de otro fondo concursable, cuyos productos son una exposición y un documental.



*Detalle de camión doble cargado de rolos de eucalipto, andando en la noche, 2007 al 2025,
17 años de saqueo.*

¿Qué no susurran estos nombres originarios? ¿Qué nos quiere decir? Por suerte, en el proyecto puse una frase salvataje, pues quizás podría no encontrar el significado de esos nombres. Esto también es posible, por la rotura de la continuidad.

Cuando recorremos el territorio me encuentro que todo el paisaje está mayoritariamente ocupado por enormes cultivos de soja, o de eucaliptos, monocultivos. También me encuentro con camiones dobles cargados de palos. Entonces me pregunto: ¿Cuánta agua se lleva cada rolo de esos? Allá arriba, en el norte, hay camiones triples que no pueden bajar del río Negro, no sé si saben, son unos monstruos que están cargando y abasteciendo a las plantas todo el tiempo. Cuando vuelvo a mi casa, vengo muy abatida. No sé si saben que estuvo Suely Rolnik hace poco en la Facultad de Artes de la Universidad de la República. Ella desarrolla el trabajo de descolonizar el inconsciente y de la microfísica de las resistencias. Cuando encontré su charla llamada *Guattari-Guaraní. Más apuntes para descolonizar el inconsciente* (Rolnik, 2021), me llenó de alegría. Cuando alguien da palabras a mi búsqueda, uno se complementa. Alma y palabra se escriben en guaraní con la misma palabra. “Ne’e”, conceptos que despliega el antropólogo paraguayo León Cadogan (1959) en su libro *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*.

Al río Negro ya lo vimos re-contaminado. Se siguen tirando pesticidas y encima colocan otra planta pastera sobre el río. Cuando vuelvo me pregunto, ¿cómo puedo hacer arte? Cómo puedo pensar ante esta situación que me pega una piña en el estómago y quedo aplastada, aplastada y no sé qué hacer por mucho tiempo. Camino por el borde del abismo, con miedo de caerme. Empiezo a hablar con una compañera de diplomatura, una amiga, y me recuerda a Suely Rolnik (2019) con su libro *Esferas de la insurrección*. Muy bien, me digo, pero hay que ponerle el cuerpo también a la resistencia y generar algo en este panorama de desertificación, de extractivismo, de “zona de sacrificio”, como hemos sido designados por nuestra historia antigua y reciente, colonial.



Caja de Glifosato a orillas del río Negro, Gira Urugua.i Tekoha.

2019

Pero hay algo que también me está rondando. Parece que hay una intención de crear solo futuros distópicos, apocalípticos, en solo pensar que ya está, que este planeta ya fue. Así que en el marco de este encuentro, me pregunto: ¿cómo puedo tocar, conectar, entrar en contacto con algo que sí es positivo?



Guidai Vargas Michelena, Comunidad Basquade Inchalá, grupo Arandú.

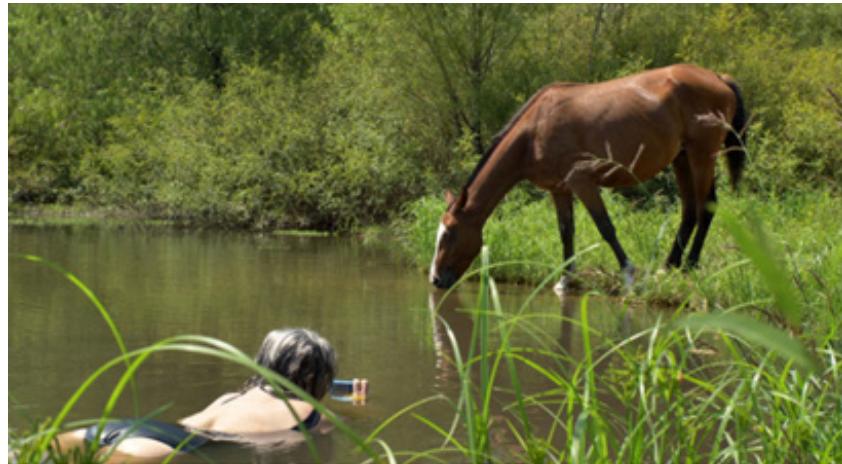
Encuentro en el cerro de Montevideo, recuperación del arroyo Pantanoso y otros proyectos, 2024

Así me conecto con Guidai Vargas Michelena, de la comunidad Basquadé Inchalá, comunidad charrúa oriental. Justo la llamé, le dije: ¿en qué andas? Nos conocemos, pero no es que seamos amigas. Me contesta: justo me voy al Cerro que hay un grupo de muchachas que se llama Arandú, quieren ocupar el Parque Vaz Ferreira y hacer plantaciones orgánicas, huertas orgánicas. Arandú significa “conocimiento” en guaraní; están creando en el parque el “sendero de las almas perdidas”. Ahí me fui con ellas. Hay gente, mujeres compañeras, que están trabajando sobre temas de cuidado, temas en positivo. El lado sano de la vida.



En el cerro de Montevideo con las muchachas que crean Arandú.

2024



Me muevo buscando filmar unos caballos.

Arroyo Tacuarembó Chico, 2023

Hay un monstruo de la mitología guaraní que se llama Mbói Tu’í, que es un loro serpiente, el segundo hijo monstruoso de Tau y Kerana. Tau es el demonio del mal y Kerana la princesa de los sueños. Angatupyry, el bien, peleó con él durante siete días y perdió. El ente del bien entonces maldijo a los hijos de Kerana y lo condenó a que sea monstruoso. Este es Mbói Tu’í, es el loro serpiente, el protector de las aguas. Si te metes con las aguas, con el humedal, te castiga. O sea que es un monstruo bueno, no malo. Entonces vino a mí la pregunta: ¿Quién protege las aguas aquí? ¿Cómo materializarlo? Estaba buscándole la vuelta cuando nos metimos en el arroyo Tacuarembó Chico. La imagen anterior es de una toma de febrero de 2023, que hizo el cámara, yo me muevo buscando filmar unos caballos. Es un videíto. Cuando Mateo, que era el camarógrafo de esta etapa me lo pasó, dije: “ah, pero entonces soy yo el monstruo”. Entonces, conseguí esa máscara y empecé a hacer pequeñas fotos-performances que todavía no vieron la luz pública como arte.



Mbói Tu’í contempla las cianobacterias en el muelle de Mercedes en el río Negro, Soriano.

Proyecto Susurros del agua, 2022

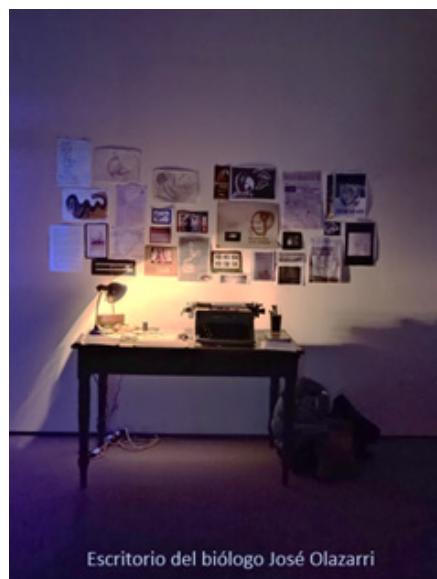
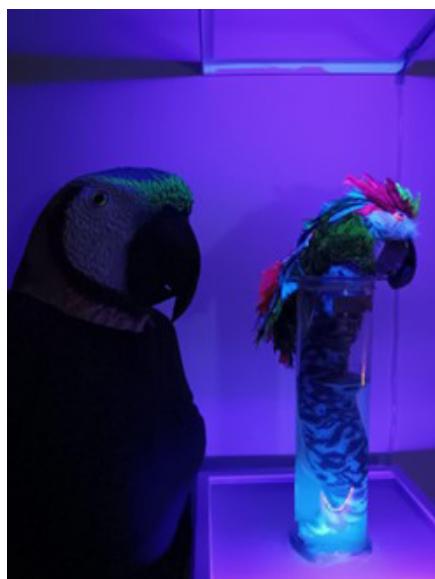
Esta fotografía es en Paso Severino: me calzo la máscara, pasan los autos y me tocan bocinas. No es un ambiente de arte, es un ambiente no cuidado. Pero Mbói Tu'í mira la sequía. Se arriesga, quiere saber directamente.



Mbói Tu'í en Paso Severino, Florida, contempla la sequía.

2023

Acá está en Mercedes, sobre el río Negro, mirando las cianobacterias. Mbói Tu'í protege el ambiente, pero aquí no se lo conoce. Era lo que decía, que me fui a buscar el lado bueno de la vida. Por ello, en la exposición Susurros del agua, rindo homenaje a José Olazarri, y hago aparecer a Mbói Tu'í en sus papeles y en un frasco de museo. Lo curioso, es que también apareció en el laboratorio de Olazarri. En el siguiente enlace (<https://acortar.link/MdugMf>), accedemos a un video donde se ve claramente que Mbói Tu'í vino a conocer al laboratorio e investigó sus papeles y cómo vivimos nosotros:



Escritorio del biólogo José Olazarri

*Mbói Tu'í en un frasco de museo es visto por Mbói Tu'í real.
El escritorio de José Olazarri, donde se ven entre otros papeles, la aparición de Mbói Tu'í.
Exposición Susurros del agua*



El otro derivado de este proyecto fue el documental también llamado *Susurros del agua*, donde recogemos la experiencia de la gira. Un mix de relatos de los habitantes del río, de la búsqueda de los pueblos originarios que realiza la arqueóloga Camila Gianotti y la historiadora Adriana Davila. Donde reflexionamos sobre la situación del ambiente. Fuimos a buscar los susurros, a ver si podíamos escuchar y la realidad nos golpeó en la cara. Por suerte Mbói Tu’í se coló en el audiovisual, así como la cosmología guaraní.

Ahora estamos muy contentos porque a raíz de este encuentro surgió la unión con el Labtee para realizar un ciclo de cineforos donde el documental ha recorrido la región cosechando distintas problemáticas sobre la situación del agua, de la ancestralidad reflejando y recolectando en cada localidad las problemáticas que allí se suceden. Esto nos genera un intercambio que va más allá del mundo del arte. Que expande nuestro conocimiento y proyección.

Se puede acceder al trailer de *Susurros del agua* en el siguiente enlace: <https://acortar.link/r7MqmK>



Así que junto con las exposiciones de las otras compañeras aquí presentes, esto se reduce a la pregunta: ¿qué vida queremos sostener? Como dijo Betty Francia, ¿cómo invitarnos a entrar en las aguas de la ancestralidad?, ¿en qué aguas, en qué mundo queremos vivir? Y que la salud es una sola: la del ambiente, la de los animales, la de la ciudad y los humanos, y todo está conectado, como el agua que nos circula.

Referencias bibliográficas

- Cadogan, L. (1959). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. FFCL-USP.
- Clastres, H. (1989). *La tierra sin mal: el profetismo tupí-guaraní*. Ediciones del Sol.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección*. Tinta Limón.
- Rolnik, S. (2021). *Guattari-Guaraní. Más apuntes para descolonizar el inconsciente*. Charla en el curso de Nociones Comunes - Universidad Experimental de Madrid [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=36ER7-AU3-o>

Ensayo sinfónico para una perspectiva vitalista y afectiva de la vida, la ciencia y el mundo

FRANCIS TORENA ANADÓN (TEXTO)

XIMENA CARNEIRO FREITAS (FOTOGRAFÍAS)

Este es un ensayo que insiste en preguntarse por las condiciones de posibilidad de la experiencia, la vida y la habitabilidad. Imita una sinfonía; se presentan cuatro movimientos, cada uno de los cuales hace énfasis en una voz clave y disidente a ser leída con un carácter.

El primer movimiento presenta una biología subjetiva y vitalista que propone pensar a todos los organismos, sujetos en mundos circundantes, mundos parciales e incommensurables.

El segundo movimiento es estético. Explora el ser, el habitar y el devenir a partir de modos de existencia; maneras de ser con ritmos, intensidades y afectos-efectos propios.

El tercer movimiento hace de las prácticas naturalistas de Darwin, un encuentro íntimo, sensorial e interespecie.

Un cuarto y último movimiento revela nuestra intención. Esto para, en una decidida provocación a las visiones y narrativas hegemónicas y homogeneizantes, ensayar hacer con-tacto con perspectivas que, desde las ciencias, las artes y la filosofía recuperan la emoción y la vitalidad dando particular atención a la pluralidad de existentes, subjetividades y agencias que coexisten y cohabitan, aspirando a movimientos lentos y a contrasentido para un posicionamiento ético-político otro en el proceso dinámico e indeterminado de la vida, la ciencia y el mundo.

Primer movimiento o introducción a la teoría de los mundos circundantes para una concepción biológica del mundo (Uexküll - Allegro)

*Each organism is a musician
completely taken over by its tune.*
Grosz, 2008

En los márgenes de la disciplina de la vida y de su tradición teórico-metodológica se gesta una perspectiva subjetiva y vitalista que anticipa la etología como subdisciplina, impacta en el desarrollo de la ecología y se impregna en el pensamiento filosófico del siglo XX. La teoría de los mundos circundantes del estonio-alemán Jakob von Uexküll, con sus inevitables desplazamientos entre su propia reformulación y relecturas que transgreden fronteras espaciotemporales y disciplinares, alimenta ideas que inauguran nuevas derivas teóricas y es hoy revisitada en el vasto campo intelectual (Heredia, 2021a). Esta es una de esas visitas.

Para situarnos en su originalidad, aunque sea brevemente, el panorama histórico de las ideas de fines del siglo XIX es el de una transformación epistemológica. Los enfoques sincrónicos, formales y estructurales interpelan distintos dominios de la investigación científica teniendo consecuencias concretas en las ciencias de la vida: el “eclipse del darwinismo”, ocaso de las premisas evolucionistas decimonónicas, genealógicas y teleológicas, y la emergencia del neovitalismo impulsado por filosofías que retornan a la metafísica y tienen como horizonte la pregunta por la génesis y la transformación. En la primera parte del siglo XX, la “era de las formas”, el pensamiento se desplegará en un marco de binomios correlativos del tipo “cambio y orden, (...) vida y formas, (...) sujeto y estructura” (Heredia, 2021c, p. 96). En ese marco estructural, pero en una singular versión vitalista, podemos considerar el proyecto biológico de Uexküll para quien la biología tiene la tarea de investigar los efectos de la vida y no sus causas en tanto los distintos fenómenos biológicos son: “funcionamientos sistémicos, redes ecológicas y relaciones biosemióticas” (Kull en Heredia, 2021b, p. 45). Aquí, “nada de taxonomía ni de ancestros ni de linajes. Nada de teoría de la evolución ni de hipótesis creacionistas. Nada de biología molecular. Hay sujetos vivientes, hay mundos, hay imágenes y hay una teoría general” (Heredia en Uexküll, 2016, p. 8).

Advertidos de que nada podemos saber sobre la vida, pero sí saber algo sobre los seres vivos, la tesis que sostiene su proyecto disuelve aquella antinomia entre la vida y las formas porque la vida es forma. La vida, según Uexküll, responde a la “conformidad de un plan” de la naturaleza, un “plan de construcción” de una estructura orgánica.

Es decir que todo organismo, simple o complejo, es posible por una estructura vital: “una determinada disposición de (...) diferentes partes (...) que hacen de él una unidad” (Uexküll, 1945, p. 23) funcional. Como plan constructivo, diseño distinto y flexible en cada individuo, se trata de un plan funcional tanto para sí mismo como para su especie. Sin embargo, tomando distancia del mecanicismo dominante se admite que lo material-estructural es insuficiente para explicar la vida (porque la niega), y por tanto debemos aceptar la existencia de una entelequia *sui generis*, un factor inmanente, inmaterial o supramecánico incognoscible (sí, es metafísica) que actúa como agente vital efectuando aquella estructura (Uexküll, 1945; Heredia, 2021c; Heredia, 2021b; Uexküll, 2023). Así también, a diferencia de las máquinas sujetas a leyes ajenas, lo que está vivo existe y es conforme a leyes propias, y es esta autonomía, que podemos entender como *autopoiesis*, lo que permite (ampliar y) dar a todos los organismos calidad de sujetos (Uexküll, 2023).

Si bien son las estructuras y funciones de los diversos sujetos vivientes el objeto de esta nueva biología experimental, el enfoque es sistémico y relacional. La unidad de análisis es el par sujeto-mundo, dando así especial atención a la experiencia vital en un aquí y ahora para observar el comportamiento relacional animal y el ensamblaje perfecto de cada cual con su medio ambiente (Heredia, 2024; Heredia en Uexküll, 2016). Con esto, podemos asumir ya algunas cuestiones. Todo organismo vivo se construye por y para sí mismo haciendo posible su actividad vital, existen partes que hacen a una estructura permanente; hay fuerzas actuantes y existe un mundo exterior. Pero en esta naturaleza no hay “selección del más adaptado” sino que “cada organismo escoge la naturaleza a él adaptada” (Uexküll, 1945, p. 19). Esto significa que hay tantas condiciones de existencia como sujetos y es porque “cada organismo, conforme a su estructura, solo entra en relación con una parte muy pequeña de mundo exterior” y sus fenómenos perceptibles (Uexküll, 1945, p. 18). Es decir, cada quien es y deviene en un mundo parcial y específico de acuerdo a sus formas de percepción, cada quien tiene un “escenario vital con todas las cosas y actores que tienen una significación para su vida” (Uexküll, 1942, p. 148). Siendo así, cada sujeto es en sí una manera singular de ser en el mundo y de conocerlo en tanto percepción, significación y acción le permiten tanto conformarse a sí mismos como a su *umwelt* o mundo circundante, concepto introducido en la biología por el autor, entendido como universo singular, subjetivo e incommensurable en el cual desenvolver la vida (Uexküll, 2023; Bekoff en Despret, 2022).



Presencias y camuflajes.
Sierras de Córdoba, Argentina, 2024

El concepto de mundo circundante es, sin dudas, el más novedoso y con mayor resonancia (al menos en la filosofía) de la obra uexkülliana. A contrasentido de la perspectiva fisicalista genérica y homogeneizante, la Naturaleza recupera aquí “su magnificencia cualitativa” y el animal “su sensibilidad estética” (Heredia, 2011, p. 2). Este horizonte de pensamiento, que tiene intención de reencantar el mundo, nos obliga a reconocer que no existe espacio alguno independiente de los sujetos que lo habitan y lo constituyen (Heredia, 2024; Heredia en Uexküll, 2016), y que hay tantos mundos circundantes, mundos vividos, como sujetos vivientes (Uexküll, 2016). Podemos traducir esto en que, se es lo que se habita y en que nadie es sin un mundo propio. El fundamento es la adaptabilidad perfecta y arraigo específico de cada organismo a su mundo porque, como unidad cerrada de sí y para sí, estos mundos se configuran desde otros dos mundos subjetivos: un mundo perceptual hecho de lo que el sujeto percibe y un mundo efectual hecho de su capacidad de obrar (Uexküll, 2016). Cada mundo circundante es, entonces, ese entorno seleccionado fenomenológicamente que resulta de cualidades sensibles particulares (percibimos solamente aquello que podemos percibir y esto está íntimamente relacionado a una estructura biológica y fisiológica), y agencias múltiples (gestos, acciones y potencias) distintas y divergentes (Heredia, 2021c; Grosz, 2008).

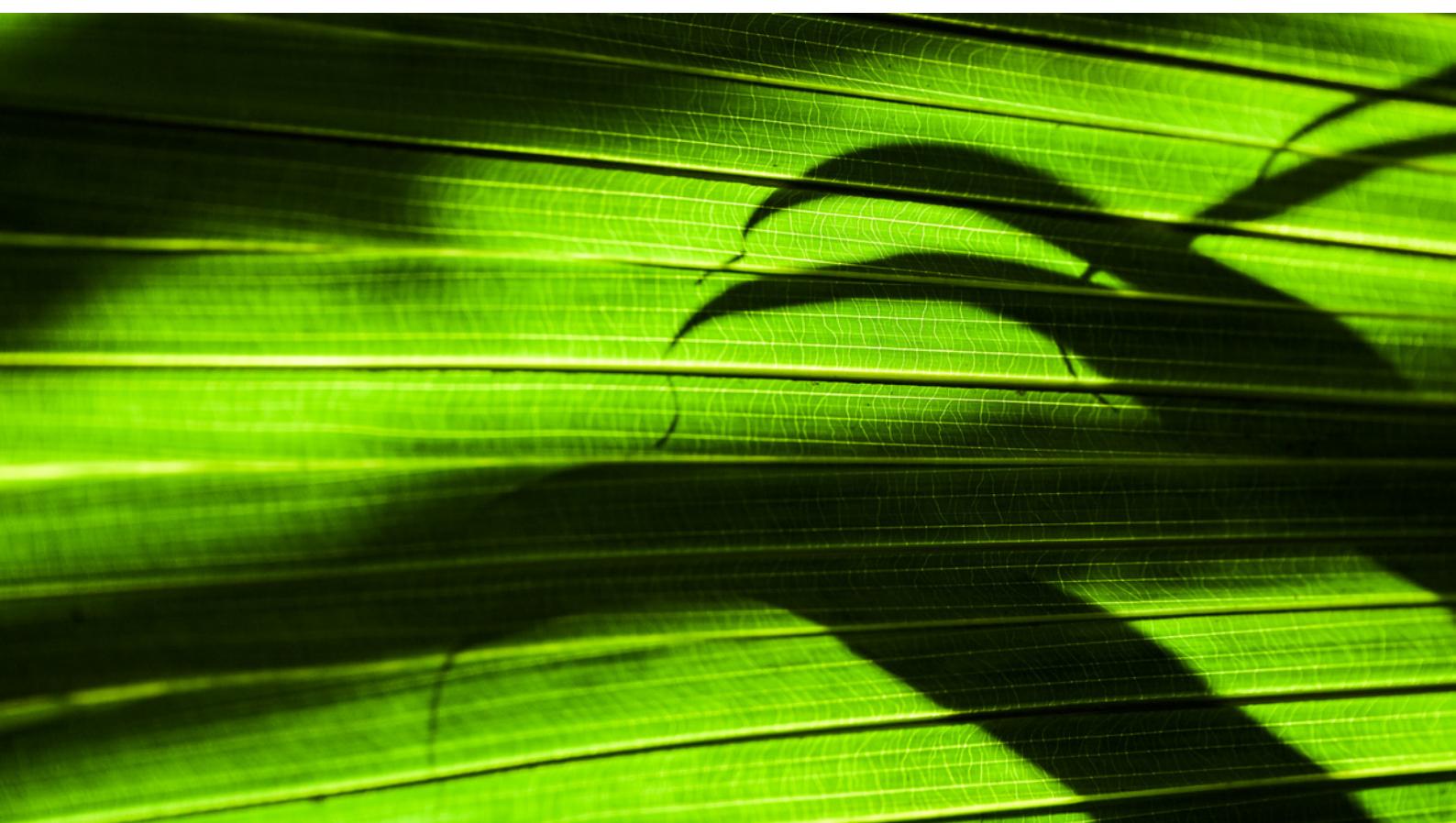
En estos mundos “cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas (y otros sujetos), entrelazándolas hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia” (Uexküll, 2016, p. 52). Para los vivientes, hacer red con lo que existe, lo perceptible y significado, es un imperativo vital (Deligny, 2015). Es posible imaginarse cómo estas “relaciones funcionales esenciales (...) prolongan los límites de su cuerpo hasta (...) confundirse totalmente con el devenir de la naturaleza” (Heredia, 2011, p. 2). Así también esta imaginación debe permitirnos ver cómo esta multiplicidad de relaciones significantes con todo lo otro (da igual sujeto/objeto) se sucede en un espacio-tiempo propio que, en efecto, no es el mismo que para ese/eso otro que teje con nosotros relaciones. Esta perspectiva revela así su potencia, diluir (la idea de) un mundo genérico y universal para descentrarnos. Ahora somos el centro de un mundo propio entre mundos otros con otros centros, mundos que, aunque conectados, son para nosotros invisibles o donde simplemente somos ciegos.



Guarida de seda.
Árbol en bosque de Rocha, 2020

Es deducible que estamos frente a una teoría centrada en los organismos y en su experiencia subjetiva (no hay propiedades objetivas de *un* mundo), donde un plan específico y su conformidad se sucede en tres órdenes: fisiológico, etológico y ecológico (Heredia, 2021c), derivándose una especie de relativismo biológico y un perspectivismo extremo (Grosz, 2008) que pone entre paréntesis la idea de una naturaleza experiencial única para dar lugar a múltiples realidades subjetivas según la diversidad de organismos coexistentes y sus *relacionalidades*.

Menos intuitivo, pero no por ello menos interesante, es el carácter musicológico de esta teoría. Si hay un modelo en la naturaleza este es musical, y esto no es una metáfora útil: “it is a literal form by which nature can be understood as dynamic, collective, lived rather than just fixed, categorized, or represented” (Grosz, 2008, p. 40). Así, la música deja de ser privilegio de los seres humanos, y aunque insistamos en ser ahora sordos, los organismos devienen en melodías morfogenéticas e impulsivas en un círculo funcional para luego componer armonías como “coordinación biológica (...) partitura inmanente del devenir natural en relaciones (...) entre vivientes heterogéneos” (Heredia, 2011, p. 7). Reconociendo la música de la naturaleza, inspiración explícita en el biólogo, Deleuze y Guattari (1997) harán no solo la distinción entre los medios, acciones y funciones de los organismos, sino que incluirán la configuración de otros dos planos de despliegue, la territorialidad y la inmanencia. Hacia allí vamos, aunque sin atajos y tomando un camino sinuoso.



Decagrama para pauta músico-vegetal.
Sombráculo de Santa Teresa, Rocha, 2024

Segundo movimiento o de los diferentes modos de existencia (Souriau - Adagio): *ser, devenir, habitar*

A new humanities becomes possible once
the human is placed in its properly inhuman context.
Grosz, 2011.

Contemporánea a las *Meditaciones biológicas* de Uexküll, la filosofía con interés estético de Souriau (2017) propone una cosmología pluralista no para dar cuenta de una multiplicidad de existentes (lo que sería una perspectiva pluralista óntica) sino para considerar una multiplicidad de modos de existencia posibles, en tanto hay muchas maneras de ser y todo lo que existe lo hace en alguno de sus modos. Multiplicar las maneras de ser, es decir, multiplicar las “maneras de experimentar, de sentir, de dar sentido e importancia a las cosas” (Debaise en Despret, 2022, p. 13) es tarea de nuestra disciplina. La antropología no debería esforzarse en explicar mundos otros sino multiplicar el propio en una especie de antropogénesis (Viveiros de Castro en Despret, 2022; Canguilhem en Palsson, 2013).

Intentemos precisar sentidos. Como modo (*modus*) debemos entender una inflexión ante aquello que, en lo discursivo (el *dictum*), tiene “justamente el privilegio de permanecer semejante a sí mismo” (Stengers y Latour, 2017, p. 31). Podemos acordar entonces que hablar de modos es hablar de formas no únicas ni objetivas ni finales sino formas múltiples, dinámicas y contingentes de existencias. Asimismo, este existir merece apreciación ya que entre “el *ser* y el *no-ser*: (hay) niveles, distancias y efectos de perspectivas” (Souriau, 2017, p. 107), lo que significa que ni se existe totalmente (o plenamente) ni no se existe (en lo absoluto), pero tampoco la existencia se enriquece volviéndose perfecta ni verdadera (Stengers y Latour, 2017). Mientras Souriau hablará de modulaciones, algo así como la posibilidad de existencias débiles y fuertes, nosotros hablaremos de ritmos, intensidades (Deleuze y Guattari, 1997) y afectos-efectos (Latour, 2008) propios de y distintos entre los existentes.

En esta perspectiva estético-existencial, se existe en un modo particular, modo intensivo del ser hecho de experiencias anafóricas; esto, porque en clave de figura estilística y retórica la anáfora (y la existencia) es repetición y allí también diferencia. En definitiva, existir le exige al ser agenciar y asumir varios y distintos modos que no son más que bosquejos, porque todo es bosquejo, aunque estos necesiten ser acabados. En el arte de existir, o en el hacer de la existencia un arte, cada bosquejo se hace de trazos, trazos que no siguen una línea punteada como si hubiera a priori un modo de ser; aquí no hay proyecto, hay “trayecto” y tampoco hay construcción, la realidad (también del ser) se debe conquistar

mediante su “instauración” (Stengers y Latour, 2017). Lo anterior merece algunos apuntes. El proyecto es para Souriau (2017) lo que el diseño es para Ingold (2012), algo destinado a fracasar. Por el contrario, la idea de trayecto que se presenta hace que podamos imaginar como “todo se juega en el camino” (Stengers y Latour, 2017, p. 14). Solidaria a una ontología del devenir, esta noción sugiere que nada *es* sino que todo *está siendo*, perspectiva desencializante de los sujetos como algo previo, dado, a consumar o final; somos más bien tránsito, deriva y derivado (Teles, 2018). En este sentido tanto una obra o una vida deben instaurarse, deben hacerse y esto es para el artista y el existente, no una libertad sino una urgencia, una responsabilidad y un riesgo (Souriau, 2017). La obra, el artista y el mundo están siempre en peligro, dado que “sin actividad (...) sin error, no hay obra, no hay ser” (Stengers y Latour, 2017, p. 15-16).



Manada.
Parque Lecocq, Montevideo, 2019

Según Latour (2013), para quien Souriau es una referencia directa, la noción de instauración es virtuosa, pero debe cumplir una condición:

(...) hace falta que la instauración dé la ocasión de encontrar seres susceptibles de inquietar. Seres de una condición ontológica todavía más abierta, capaces sin embargo de hacernos hacer algo, de indisponernos, de insistir (...) Seres articulables a cuya manifestación autónoma la instauración pueda agregarle algo esencial. Seres, para utilizar esta magnífica expresión, que “sean capaces de responder con pertinencia” (2013, p. 162; itálicas del autor).

Seguimos el esfuerzo provocativo y crítico de Souriau al antropocentrismo para reconocer el poder instaurador de la vida toda, es decir un instinto artístico extendido al conjunto de la experiencia orgánica y su expresión vital, cuestionando así la capacidad artística y su puesta en práctica como un lujo exclusivo de los humanos (movimiento que debe entenderse no antropomórfico de lo animal sino zoomórfico de lo humano). Tanto así que hechos estilísticos, inventivas combinatorias y apariencias sensibles están presentes de forma abundante en aquello que la cultura occidental ha denominado la Naturaleza (todo lo que no es humano) como agencias vitales y vitalistas. Acciones exploratorias y creativas del ser para la invención de soluciones originales (y múltiples en algunas formas de vida) ante problemas prácticos, aunque no sólo se trata de supervivencias sino también formas de existencias (Souriau, 2022; Palsson, 2013). Así, Stengers y Latour (2017) subrayan cómo “la cuestión de los modos de existencia es definitivamente práctica, (...) pragmática en el sentido en que Williams James demandaba lo que requiere una vida digna de ser vivida” (p. 36).

Pensar la existencia y sus posibilidades como hecho artístico (o como obra por hacer) no puede prescindir de una teoría del arte, menos aún existiendo una teoría antropológica específica cuya referencia ineludible es Gell. Considerando al arte un “sistema de acción, destinado a cambiar el mundo” (Gell, 2016, p. 36), subjetivando (agenciando) a los objetos en un intento de disolver su distinción, su propuesta es comprender la trama de relaciones, causas e intenciones, que hacen posible la producción artística (podríamos pensar nosotros el proceso de producción de sí de todos los existentes) y no tanto los significados e interpretaciones de lo producido (el producto). El fundamento de su teoría es el nexo social del arte que (nos) implica el despliegue de agencia (su abducción) produciendo efectos en distintas escalas y tiempos. Nos interesa de esta propuesta que la potencia sucede sólo en relación; esto es decir que las obras de arte (y los sujetos) no son nunca entidades singulares ya que su existencia depende de las relationalidades que establecen y las hacen

ser lo que son, en tramas de un contexto de producción artística y social específico (Gell, 2016). Aquí resulta de orden volver brevemente a la cuestión de los modos de existencia, ya que su concepción es indisociable de un período de incertidumbre en el que parecía (y todavía parece) imperioso “inventar (...) descubrir modos positivos de existencia” (Stengers y Latour, 2017, p. 29), lo que implicaría también situar el propio modo respecto de los tantos otros.



Vuelo rasante.
Humedales del Santa Lucía, Montevideo, 2025

Imperiosa se vuelve ahora la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del arte, o del volverse artístico, asunto en el que insiste Grosz (2008) entendiendo que estas posibilidades están vinculadas a fuerzas evolutivas. En diálogo con Deleuze, Guattari e Irigaray, su propósito es concebir una filosofía no estética del arte (para evitar valoraciones e interpretaciones) y que se enfoque en sus fuerzas y su potencia, en tanto por artes la autora entiende “forms of creativity or production that generate intensity, sensation, or affect” (Grosz, 2008, p. 3); experiencias que, aunque de difícil aprehensión, se relacionan a una existencia que es corporal y a sus transformaciones posibles. En un mundo abierto e indeterminado, es decir en devenir, el arte o una perspectiva artística de la vida parecen ser una provocación inminente para producir transformaciones cualitativamente significativas en nuestra experiencia vital. Pero el arte, ahora tecnología de encantamiento, es imposible

sin disponibilidad a la afectación, aquella susceptibilidad a la inquietud como condición para la instauración que nos presentó Latour (2013), lo que todo lo vivo busca activamente según de Kerangal y Despret (en Hustak y Myers, 2023). Esta disposición debe entenderse en dos sentidos: como apertura del ser a ser afectado por otra entidad u otro existente, y como reconocimiento de la propia capacidad de afectar. Esto interesa en tanto y en cuanto, “el juego de las afecciones, el poder de afectar y ser afectado, genera aumento y disminución de la potencia” (Teles, 2009, p. 104); siendo entonces nuestra potencia proceso y producto de una trama relacional afectiva.

Grosz (2008) traza vínculos entre el arte, la naturaleza, la animalidad y los territorios. Según dice, “art and nature, art in nature, share a common structure: that of excessive and useless production—production for its own sake, production for the sake of profusion and differentiation” (p. 10). Las ideas que insisten merecen atención, y lo que aquí insiste es la diferencia. Para Grosz (2011), la diferencia, más que un concepto es una ontología, se trata “the generative force of the world, the force that enacts materiality (and not just its representation) (...) energies of existence before and beyond any lived or imputed identity” (p. 91). Esto sugiere que la diferenciación es la metodología de la vida, método que no resulta en crear ni asentar identidades sino en generar más y más diferencia, y esto es posible “because difference makes inherent the force (...) becoming and unbecoming (...) in all things” (p. 47). Es decir,

that difference is the undoing of all stabilities, the inherent and immanent condition for the failure of identity, or the pressure to develop a new understanding of identity that is concerned not with coinciding the subject with its past so much as opening the subject up to its becoming-more and becoming-other (Grosz, 2011, p. 97).

Esta actualización del ser (ser en devenir, ser-otro, ser-distinto de sí), tendencia exploratoria de lo virtual a lo real en un ejercicio continuo del cuerpo vivo y su entusiasmo (diría Souriau, 2022) maximizando las potencialidades de lo orgánico, no es más que la perspectiva deleuziana de la vida y su invención (Grosz, 2011). Los modos de existencia existen tanto en planos fenoménicos y virtuales, existen agenciando, instaurando, lo posible y lo imaginario (Souriau, 2017). Pero si esta actualización constante del ser es también la actualización de un mundo subjetivo se vuelve inevitable adentrarse en estos mundos habitados como territorios de y para la vida.



Supervivencia.
Playa del Cerro Verde, Rocha, 2025

Dar particular atención a otras maneras de ser y otros habitares, sugerencia de Despret (2022), es multiplicar los mundos pudiendo hacer, quizá, el nuestro más habitable. Querer pensar distinto el territorio es inexorable de intentar tomar distancia del centro antrópico para alejarnos de definiciones que lo reducen a términos moderno-capitalistas de propiedad, modo de delimitación y apropiación de la tierra que otorga derechos (y niega otros), propicia ciertos usos (abusos), significación con consecuencias que se admiten hoy irremediables. Observamos así como, desde la ornitología han persistido, sobre todo, dos hipótesis sobre los territorios; ambas siguen una perspectiva funcional y utilitaria de un sitio para la supervivencia de la especie. Una de esas tesis refiere a recursos necesarios para la subsistencia (y así asegurar el alimento), la otra a la rivalidad de los machos por las hembras (y así asegurar la reproducción). Aunque ya no hay quórum entre los expertos en el uso de terminología bélica para dar cuenta de la territorialización de los pájaros, sí hay consenso en que “el territorio es cualquier lugar defendido” (Kinglsey Noble en Despret, 2022, p. 23). La crítica que subraya Despret es al énfasis reduccionista a la competencia y la agresividad en detrimento de otras dimensiones del comportamiento animal, ya que hay maneras diversas de hacerse un territorio además de múltiples funciones vitales, incluso de aparente inutilidad, implicadas. Y por ello, sería un sinsentido apelar a una teoría general del territorio y más bien podríamos imaginar un inventario de las plurimodalidades de territorialización (Despret, 2022).

Si el ser no es, sino que está siendo, tampoco existe su territorio sino que deviene con él: el territorio también es un proceso (Despret, 2022). La anáfora como experiencia de instauración del ser (Souriau, 2017) puede pensarse ahora ritornelo, figura musical cual estribillo que anuncia un ritmo, un agenciamiento del existente que es territorial; el territorio deja de ser una cuestión de espacio y pasa a ser cuestión de tiempo, tempo, pulso, ritmo (Deleuze y Guattari, 1997; Despret, 2022). Si (y sólo si) cuando el pájaro canta, el territorio aparece, no hay territorio sin un acto de territorialización, un hecho expresivo que lo crea (Deleuze y Guattari en Grosz, 2008) y el ser territorializado no es más sólo una manera de ser, sino una manera de ser expresiva. Pero este canto, expresión del ser con intención espectacular, tiene por destino ser escuchado porque así: “*dan a conocer su pretensión territorial*” (Souriau, 2022, p. 67, itálicas suyas). Algo del deseo está implícito en territorializar-se, pero este deseo no debe entenderse como un deseo de apropiación en nuestro sentido común de poseer, sino más bien un deseo de hacer propio o de hacer apropiado para sí mismo (Despret, 2022).



La siesta.
Cabo Polonio, Rocha, 2022

Es posible pensar aquel acto de territorialización inherente a los procesos de subjetivación, es decir, parte de un “complejo de prácticas y experiencias que involucran y producen maneras (...) de hacerse sujeto” íntimamente relacionado al habitar como cuestión existencial (Álvarez Pedrosian, 2021, p. 85) que, para nosotros, es deseable abordar desde un paradigma ético-estético para insistir así en los dos movimientos que motivan este ensayo: el potencial creativo-sensible de la experiencia vital y la perspectiva artística como herramienta para sentipensar y conocer distinto (Álvarez Pedrosian, 2021, p. 104; Guattari, 1996).

Si hacemos acuerdo con Heidegger en que habitar es construir, habitar se vuelve un problema compositivo capaz de interpelar las propias condiciones de habitabilidad (Álvarez Pedrosian y Blanco Latierro, 2013). Esta composición en cuestión refiere tanto a la producción y reproducción de lo cotidiano (habitar tiene raíces comunes con hábito, habituación, aquello que es habitual) como a la producción social de la vida, si en efecto, la subjetividad es un proceso de producción entramado, relacional y colectivo, y su producto es contingente, abierto e indeterminado (Álvarez Pedrosian, 2021). La pregunta que (no) descansa sobre la composición es por un diseño para vidas vivibles, lo que supone arriesgarse a la improvisación como capacidad flexible y creativa para agenciar respuestas, aunque provisorias, convenientes, a circunstancias del mundo que son siempre otras (Latour, 2013; Ingold, 2012).

En un sentido algo más silencioso (susurro a los oídos propios), habitar es cuidar y ser habitante es participar; dos procesos nunca definitivos (Álvarez Pedrosian, 2021; Ingold, 2012). Si aquella obra para la instauración (Souriau, 2017), que ahora sí aceptamos cercana a la construcción siempre está en peligro, es porque lo vivo precisa atención y cuidados para mantenerse en su ser y no descomponerse (Álvarez Pedrosian, 2021). Una lectura de la descomposición del ser lo revela desentramado, no involucrado, o bien, siendo ignorado. Por una disposición a la afectación para una otra presencia en el mundo nos pregunta Despret (2022), sugiriendo conceder atención en dos sentidos: prestarla, si somos capaces, y reconocerla en los demás vivientes, como saber en común, volviéndola de importancia e incluso deseable. De alguna manera, estar vivo es estar interesado y ofrecer interés (de Kerangal y Despret en Hustak y Myers, 2023). Según Stengers (2017) este interés y la capacidad de prestar atención es, además de una condición necesaria para la coexistencia y la cohabitación, practicar un arte; práctica que, frente al contexto actual, es un acto ético-político de sensibilidad y responsabilidad que nos permitiría un nuevo compromiso con el mundo, con todos los otros y con nosotros mismos. Para insistir en ello, será conveniente interpelarnos como sujetos cognoscentes y actantes por nuestra condición de existentes, pero además, o más bien sobre todo, por practicantes de ciencias humanas y sociales.

Tercer movimiento u ofensiva sensible para un modo de atención involutivo hacia ecologías afectivas (Hustak y Myers - Scherzo)

*Aparecen formas y variaciones innumerables (...)
por medio de la seducción de extraños.
Margulis y Sagan, 2002.*

Entregarse al principio de la vida es entregarse al movimiento, y moverse también es ser movido. No hay movimiento que no sea la posibilidad de nuevo conocimiento, como tampoco hay deseo de saber que no necesite al movimiento como disposición: “conocer y moverse son inseparables” (Ingold, 2012, p. 82; de Kerangal y Despret en Hustak y Myers, 2023).

Este desplazamiento nos devuelve a la biología evolutiva para hacer una lectura a contrapelo de la lógica neodarwinista. Queremos aprender a leer desde un modo involutivo de atención para así también “desarrollar una lectura involutiva de la investigación” (Hustak y Myers, 2023, p. 30); es decir, una lectura que considere el “afecto”, la “diferencia” y la “responsabilidad”. Esto implica dos cuestiones. Primero, corrernos del fundamentalismo de la selección natural como mecanismo omnipotente de la evolución (crítica de Gould en Hustak y Myers, 2023), para adentrarnos en relaciones interespecíficas que logren desestabilizar la relación que hemos consensuado entre humanos-no-humanos. Después, alejarnos de la imagen-pensamiento del árbol de la vida (crítica de Margulis en Hustak y Myers, 2023), para producir otra temporalidad y otros ritmos para los estudios biológicos recuperando el interés sobre los seres, sus haceres y sus placeres (Hustak y Myers, 2023; Stengers, 2017).

Para ello, y por sugerencia de Deleuze y Guattari (1997), seguimos a las plantas. Sus cuerpos enredan y todo enredo es encuentro. Según la teoría de la selección natural (de razón lógica, calculadora y funcionalista) orquídea e insecto están adaptados a la perfección para servir “tanto a la reproducción de la orquídea como a la alimentación del insecto” (Hustak y Myers, 2023, p. 22). Confirmada la capacidad de las orquídeas para cambiar sus anatomías en respuesta a algunos insectos visitantes y la estrategia aletargada de algunas abejas para exhibir sus perfumes “más tarde” (Hustak y Myers, 2023, p. 27), es posible hablar de un modo “coevolutivo” que les reúne. Son Margulis y Sagan quienes hablan de un cambio evolutivo posible a través de afinidades interespecíficas, “teoría evolutiva basada en una ecología comunitaria cargada afectivamente” (en Hustak y Myers, 2023, p. 59-60). Hablar de coevolución nos remite a Uexküll y a su sinfonía de la naturaleza: “species cannot be understood as entirely separable from the milieus in which they find themselves, for these milieus are involved in a kind of coevolution” (Grosz, 2008, p. 40). Ahora no estamos sólo en devenir sino un “devenir con”, un devenir con la diferencia y en una alianza musical-afectiva.



Libélula y espiga.
Sombráculo de Santa Teresa, Rocha, 2024

Este gesto del pensamiento para imágenes otras, afín a los feminismos académicos, no debe entenderse como aquel intento de reencantar la disciplina sino un retorno “a los lugares donde todavía no estaba desencantada” (de Kerangal y Despret en Hustak y Myers, 2023, p. 17). Hustak y Myers (2023) nos ofrecen hacer otra visita. Estamos en Down House, hogar y laboratorio de Darwin, observando una escena de sus prácticas naturalistas, técnicas experimentales y multisensoriales, entre orquídeas e insectos. Si bien su fama se la debe a los animales, Darwin dedicó dos décadas de obsesión y atención a los estudios botánicos, fascinado por las orquídeas y perplejo por: “la diversidad de (...) artilugios, adaptados casi todos para favorecer el entrecruzamiento” (Hustak y Myers, 2023, p. 35). Aunque sus explicaciones no escapan de una perspectiva adaptativa, racionalidad de utilidad y eficacia, su curiosidad lo llevó a comprometer el cuerpo en el acontecimiento de la polinización, jugando a ser polinizador y polinizado, involucrándose y participando afectivamente de una intimidad interespecífica, un encuentro sensorial entre afinidades, sensualidades y atracciones. Según Beer (en Hustak y Myers, 2023, p. 52) este juego mimético y afectivo que “descentra y desplaza lo humano” incita una nueva sensibilidad; pero como todo juego implica una táctica:

(...) pues efectivamente se trata de tacto, del arte de tocar que es inextricablemente arte de ser tocado (...) al mismo tiempo tacto ontológico (explorar delicadamente los modos de existencia adecuados, las maneras de ser que demandan el respeto de las formas) y tacto epistemológico, el arte de darle a lo que interrogamos la potencia de afeccionarnos en una relación sensible (de Kerangal y Despret en Hustak y Myers, 2023, p. 18).



Vertical ondulatoria.
Bosques de Santa Teresa, Rocha, 2024

Ahora sentir se parece a pensar. “Bodies enhance their power *in or as a heterogeneous assemblage*”, tesis que sostiene Bennet (2010, p. 23) de la mano de Spinoza, para quién mientras más afiliaciones y afectaciones de distinto tipo sea capaz un cuerpo más capacidad tiene para pensar: “Este saber, el de la pluralidad de fuerzas, el de la composición de los afectos, no se consuma en nosotros, sino a partir de un temblor del yo” (Vignale, 2021, p. 90). Pero este temblor, este inquietarse para pensar con, es una experiencia posible vulnerable ante lo imprevisible, sólo así “acontece, nos sucede, nos arrebata, nos irrumppe” (Cragnolini, 2011, p. 16).

Cuarto movimiento o *elogio a la traición* (Vignale - Allegro vivo)

La demora es la responsabilidad ante el otro.

Cagnolini, 2011.

Si hay algo en el mundo que fuerza a pensar sólo puede ser sentido; sólo puede ser un “encuentro afectivo que interpela” (Vignale, 2021, p. 34). La curiosidad que interesa practicar es aquella capaz de alejarnos de nosotros mismos, tarea que se admite política porque no hay producción de conocimiento que no tenga este sentido. Esta intención excede lo epistemológico, no sólo exige al sí mismo pensar distinto, sino que fuerza a correr un riesgo, el de traicionarse. Caminemos lento, con cuidado (que vamos por los bordes) hacia el vértigo de traicionar la historia del pensamiento (nuestra humanidad) y sus imperativos de razón, objetividad, verdad y universalidad recuperando al cuerpo, los afectos, la creatividad; las singularidades, multiplicidades y sus devenires, para encontrarnos en otra relationalidad y componer, en sentido musical, una sinfonía para la vida y con todos los existentes, todos quienes respiran (Despret, 2022; Vignale, 2021; Stengers, 2019).



Precipicio y desmesura.
El Malecón, La Habana.



Referencias bibliográficas

- Álvarez Pedrosian, E. (2021). *Filigranas. Para una teoría del habitar*. CSIC-Udelar.
- Álvarez Pedrosian, E. y Blanco Latierro, V. (2013). Componer, habitar, subjetivar. Aportes para la etnografía del habitar. *Bifurcaciones. Revista de Estudios Culturales Urbanos*, 15. <https://www.bifurcaciones.cl/componer-habitar-subjetivar/>
- Bennet, (2010). *Vibrant Matter A Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- Cragnolini, M. B. (2011). Caminar, temblar, demorarse. Aproximaciones a una filosofía y una política del temblor. *Nombres*, 25, 11-22.
- DeLanda, M. (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Tinta Limón.
- Deleuze, G. (2002) [1968]. *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos.
- Deligny, F. (2015). *Lo arácnido y otros textos*. Cactus.
- Descola, P. y Pálsson, G. (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales si hiciéramos las preguntas correctas?* Cactus.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios*. Cactus.
- Gell, A. (2016) [1998]. *Arte y agencia: Una teoría antropológica*. SB.
- Grosz, E. (2011). *Becoming undone. Darwinian reflections on life, politics, and art*. Duke University Press.
- Grosz, E. (2008). *Chaos, territory, art. Deleuze and the Framing of the Earth*. Columbia University Press.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis: Un paradigma ético-estético*. Manantial.

Heredia, J. M. (2011). Deleuze, von Uexküll y “la Naturaleza como música”. *A Parte Rei*, 1-8.

Heredia, J. M. (junio, 2021a). El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos. *Universitas Philosophica*, 38(76), 15-47.

Heredia, J. M. (2021b). Jakob von Uexküll y el problema de los mundos (circundantes) humanos. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 26(1), 43-63.

Heredia, J. M. (2021c). El problema formas/vida y el estructuralismo vitalista de Jakob von Uexküll. *Tópicos*, 41, 92-116.

Heredia, J. M. (2024). Introducción al pensamiento de Jakob von Uexküll con Juan Manuel Heredia. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=D6nHBrG6aOY&t=1680s>

Hustak, C. y Myers, N. (2023). *Ímpetu involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos*. Cactus.

Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. CSEAM-Udelar - Trilce.

Ingold, T. (2013). *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*. Routledge.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Paidós.

Margulis, L. y Sagan, D. (2002). *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies*. Oronet.

Palsson, G. (2013). Ensembles of biosocial relations. En T. Ingold y G. Palsson (Eds.), *Biosocial becomings: Integrating biological and social anthropology* (pp. 22-41). Cambridge University Press.

Souriau, É. (2017) [1943]. *Los diferentes modos de existencia. Seguido por Del modo de existencia de la obra por hacer*. Cactus.

Souriau, É. (2022) [1965]. *El sentido artístico de los animales*. Cactus.

Stengers, I. (2017) [2009]. *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Futuro Anterior.

Stengers, I. (2019). *Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración*. Barcelona: Futuro Anterior.

Stengers, I. y Latour, B. (2017). La esfinge de la obra. En É. Souriau, *Los diferentes modos de existencia. Seguido por Del modo de existencia de la obra por hacer* (pp. 7-92). Cactus.

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

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

Vignale, S. (2021). *Filosofía profana. Hacia un pensamiento de lo no humano*. Nido de Vacas.

von Uexküll, J. (2023) [1930]. *Teoría de la vida*. Cactus.

von Uexküll, J. (2016) [1934]. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.

von Uexküll, J. (1942). *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*. Revista de Occidente.

von Uexküll, J. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe.



Labtee

Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental



Facultad de
**Información y
Comunicación**



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

CSIC
COMISIÓN SECTORIAL DE
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

PECUT
Programa en Estudios Culturales
Urbanos y Territoriales