

Cartografías afectivas

Composiciones de lo común en entramados comunitarios
que cuidan el tejido de la vida.

Nat Tommasino Comesaña



Cartografías afectivas

Composiciones de lo común en entramados comunitarios que cuidan el tejido de la vida

Nat Tommasino Comesaña

Dirigida por: Profa. Tit. Dra. Alicia Rodríguez

Tesis presentada con el objetivo de obtener el título de Doctora en el marco del Programa de Doctorado en Psicología, Facultad de Psicología de la Universidad de la República.

Montevideo / Año 2026

*A las mujeres que cuidan
el tejido de la vida.*

A mi hija Juana.



Agradecimientos

Agradezco a la Red de Grupos de Mujeres Rurales y a la Red Nacional de Semillas y Criollas por ser organizaciones compañeras que me recibieron con calidez y confianza a lo largo de todos estos años.

Agradezco particularmente a todas las mujeres y disidencias que hicieron posible este trabajo. Por sus confianzas y por compartir conmigo sus afectos, sus comunidades, sus historias. Por las amistades que con el tiempo fuimos construyendo particularmente con Silvia Páez, Celina Maciel y Elvira Soria. Agradezco también la confianza y lo compartido en este tiempo con Mauricio Vives.

Agradezco a la Universidad de la República, a la Facultad de Psicología y al Instituto de Psicología Social por facilitar las condiciones para que este estudio haya sido posible. También a la Comisión Académica de Posgrado por el apoyo económico que facilitó la realización de la tesis.

Gracias a las artistas Margarita Brum, Camila Barceló y a Cecilia Rodríguez Oddone -Ceciro- por la generosidad para compartir su arte en la tesis y en particular a Ceciro por el diseño de la portada.

Agradezco muy especialmente a mi tutora Dra. Alicia Rodríguez, compañera y amiga que me sostuvo cálidamente, con generosidad, paciencia, compromiso y cuidado todo este tiempo. Por sus lecturas atentas y sugerencias que me orientaron en momentos de extravío. Gracias infinitas.

Gracias a las compañeras que aceptaron ser parte del tribunal de tesis, a cada una de ellas por sus trayectorias, sus conocimientos y su disponibilidad afectiva para la lectura: Laura López, Anabel Rieiro, Marisela Montenegro, Alicia Migliaro, Sandra Estrada y Betty Weisz.

Agradezco a dos equipos académicos que colaboraron de diferente manera a las condiciones de posibilidad de esta tesis, las compañeras del equipo “economías para la vida” Brisa Giacomi, Anabel Rieiro y Betty Weisz y al equipo de compañeras de “ecología política feminista” Lorena Rodríguez Lezica, Alicia Migliaro y Gabriela Iglesias por el trabajo y los aprendizajes compartidos en este último tiempo con mujeres que habitan la ruralidad profunda en Uruguay.

Agradezco infinitamente los intercambios y aprendizajes con compañeras del IPS especialmente al grupo “Tramas comunitarias para la sostenibilidad de la vida” y a las compañeras del grupo “Psicología Social y Estudios Feministas” del Instituto de Psicología Social.

Agradezco muy calidamente a mis compañeras del taller bombo legüero del TUMP (Taller Uruguayo de Música Popular), por hacer juntas este arte maravilloso que nos enraiza a las sabidurías indígenas y campesinas.

A la “Comunidad Laurel” y a la “Cooperativa Malecón Mauá” por enseñarme a confiar una y otra vez en los modos colaborativos para la resolución de la vida.

Agradezco profundamente a los afectos y amistades que me han sostenido en todo este trayecto: Mariana Nuñez, Valeria Oitaben, Pilar Márquez, Daniel Pena, Laura Valle Lisboa, Juan Porley y Andrés Granese.

A Juliana Greca, amiga querida, con quien supimos construir en la amistad una trinchera para sostener los vaivenes de los procesos doctorales. Por sus compañías, complicidades, por su energía vibracional alta que siempre me transporta a lugares de composición.

A Victoria Menéndez por la inmensa historia de amistad compartida. A Juji, Eugenia Bové, por las complicidades y el futuro enorme que nos espera juntas.

A mis amigas de todas las horas Dulcinea Cardozo, Valeria Cavalli y Maria Eugenia Viñar, que juntas tejemos a *liberta*, como tramas de vida, de sueños y anhelos para que la vida sea vivible.

A Natalia Laino, hermana de la vida, por la reciprocidad amorosa que hemos sabido construir en todo este tiempo, por la escucha cuidada, por las escrituras compartidas, gracias por sus lecturas y sus sugerencias, infinitas gracias amiga adorada. A Luciana Bibbó por nuestros sueños, ideas y creatividades para seguir armando la vida en colaboración.

A mi familia, Carmen, Humberto, Bruno, Camila y Blanquita, por ser sostén cotidiano, refugio de amor y de confianza. Y especialmente a mi hija Juana por la belleza que irradia tu vida, por enseñarme tanto, por desorientarme para encontrar modos más amorosos para sostenernos juntas. Gracias infinitas hija hermosa.

Resumen

Esta es una investigación con perspectiva cartográfica y feminista sobre composiciones de lo común en entramados que cuidan el tejido de la vida en Uruguay y que busca resaltar los afectos como instancia epistemológica para conocer y transformar(se). Ante la crisis multidimensional en la que nos encontramos, producto de la racionalidad capitalista-patriarcal-colonial, estos entramados se tejen cotidianamente -de manera silenciosa- y ensayan relaciones interdependientes comunales para sostener distintos planos de la reproducción de la vida. La irradiación del último ciclo feminista y las luchas por lo común en latinoamérica impactan en las capacidades políticas de cuidado de la vida colectiva en nuestro territorio, a partir de lo cual nos preguntamos ¿Qué modos de lo común se genera en estas experiencias? ¿Cómo se componen las relaciones de reproducción e interdependencia? ¿Qué rol adquieren las mujeres y disidencias en esos procesos?

A través de las tramas de la economía social y solidaria pudimos ver la capacidad de agencia que tienen las mujeres y disidencias para problematizar la ontología autosuficiente que nos impide vernos como vulnerables e interdependientes. Las historias de mujeres y disidencias de la Red de Grupos de Mujeres Rurales y de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas nos muestran que entre los pliegues de la piel se archivan las violencias del capital en alianza con el patriarcado para la expansión y conquista territorial como forma necesaria de alimentar la acumulación, lo que conlleva procesos de repatriarcalización de la vida rural. En este escenario, prestamos atención a los modos en cómo ellxs cuidan los cuerpos-territorios articuladxs con saberes agroecológicos, de la soberanía alimentaria y de los feminismos comunitarios-campesinos, que nos enseñan a mirar la trama de la vida como continuidad. Estas experiencias nos interpelan a habitar la crisis ecosistémica desde la lucha por los cuidados colectivos, los afectos y lo amistoso, donde la colaboración entre especies se intensifica como orientación ético-política para la sostenibilidad de la vida dejando interesantes pistas para pensar de manera crítica la transformación social, el Estado y la psicología.

Palabras claves: cartografías, afectos, entramados comunitarios, sostenibilidad de la vida.

Abstract

This is a research project with a cartographic and feminist perspective on compositions of the commons within networks that nurture the fabric of life in Uruguay. It seeks to highlight affections as an epistemological instance for knowing and transforming (oneself). In the face of the multidimensional crisis we are currently experiencing—produced by capitalist-patriarchal-colonial rationality—these networks are woven daily, often silently, and they experiment with communal interdependent relationships to sustain different dimensions of life’s reproduction. The spread of the latest feminist wave and the struggles for the commons in Latin America have had an impact on the political capacities for caring for collective life in our territory. From this starting point, we ask: What forms of the commons are generated in these experiences? How are relationships of reproduction and interdependence composed? What roles do women and gender dissidents play in these processes?

Through the frameworks of the social and solidarity economy, we have seen the agency of women and gender dissidents in questioning the self-sufficient ontology that prevents us from seeing ourselves as vulnerable and interdependent. The stories of women and dissidents from the Network of Rural Women’s Groups and the National Network of Native and Creole Seeds show us that within the folds of the skin, the violence of capital—aligned with patriarchy—becomes archived, as territorial expansion and conquest are necessary means to feed accumulation. This leads to processes of the re-patriarchalization of rural life. In this context, we pay close attention to the ways in which they care for body-territories, drawing on agroecological knowledge, food sovereignty, and community-peasant feminisms. These practices teach us to see the web of life as a continuity. These experiences challenge us to inhabit the ecological crisis through the struggle for collective care, affections, and friendship, where interspecies collaboration intensifies as an ethical-political orientation for sustaining life. They leave us with valuable insights for critically rethinking social transformation, the state, and psychology as a discipline.

Keywords: cartography, affects, community networks, sustainability of lif

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	10
PARTE I	18
¿Dónde estamos? ¿Qué tiempos son estos? ¿Qué necesitamos preguntarnos?	18
Entre la ontología de guerra y la ecosofía	19
Coordenadas para entender el conflicto capital-vida	25
Hacia una ontología afectiva de lo común: cuerpos, vulnerabilidad y afectos	35
Vulnerabilidad e interdependencia	37
Ontología afectiva	41
Ecología afectiva feminista	49
Ecofeminismos: cartografiar cuerpos-territorios	56
Miradas feministas a la reproducción social	63
Lo común como práctica disfractal	70
Mujeres campesinas cuidando lo común	75
PARTE II	84
Cartografías, encuentros, tanteos y derivas	84
Cartografía: conocer desde los afectos	85
Cartografías para habitar el presente	90
Pistas para resaltar la afectividad	108
Artículo _ ¿Cómo vamos a vivir en el planeta?	121
PARTE III	164
Hacer aparecer las tramas que cuidan la vida	164
Primer momento: mirar a contrapelo. Economía social-solidaria y feminismos	166
Una mirada larga a la economía social y solidaria	167
¿Cómo las mujeres y disidencias animan las tramas de la vida?	174
Economías para la vida	182
Artículo _ Cartografías de la politicidad feminista	189
Segundo momento: contar historias. Lo común y el cuidado de la vida	209
Agroecología: “comemos lo que somos”	211
Mujeres cuidando el tejido de la vida	222
cuerpos, cartografías y feminismos	231
sostenibilidad de la vida en la ruralidad	248
las plantas como compañeras	255
Dejarse instruir por la tierra y las semillas	265
volver a la tierra	268
semillas agenciando lo amistoso	281
Artículo _ Amistad y tramas afectivas	292
A modo de cierre: apropiarnos del futuro	320
Referencias bibliográficas	332

Introducción

Un tiempo antes de entregar esta tesis mi amiga Eugenia Bové “Juji” me escribió *“tengo un libro que quiero leer pero más quiero prestárterlo. Si esperamos que pase lo primero no va a llegar a tiempo”*. El libro trata de la tesis doctoral de Dusan Kazic (2024) *“Cuando las plantas hacen lo que les da la gana. Concebir un mundo sin producción ni economía”*, que una amiga suya le regaló. Su amiga lo estaba leyendo en medio de su proceso de trabajo doctoral y leerlo cambió el rumbo de su trabajo. Al igual que a la amiga de mi amiga, este texto me permitió volver a pasar por la tesis prestando atención a elementos que antes no había considerado.

Yo solo pensaba cuándo iba a poder leerlo, sabiendo que debía usar muy bien el poco tiempo que tenía para culminar los fragmentos de tesis que aún estaban en estado de borrador. Este fue un tiempo de cansancio de la escritura, de barullo y de aburrimiento, necesitaba reencontrarme con mi texto de manera creativa. Me decido a leerlo y encuentro pistas maravillosas por donde continuar. Sus historias sobre la relación de lxs campesinxs y los vínculos animados de las plantas me daban pistas para continuar con el problema de la ontología afectiva que pone en discusión el paradigma productivista económico “que coloca a los humanos fuera del suelo” (Kazic, 2024, p. 28) en una relación jerárquica colonial respecto a todos los otros elementos vivos y no vivos que hacen la vida posible, entre ellos *las plantas*. Pero lo maravilloso es que, además de la pertinencia del contenido, la forma en que este libro llega a mí me conectaba con la búsqueda del sentido de mi tesis, que por momentos se me volvía muy agobiante, sobre todo cuando otrxs me preguntaban insistentemente *“¿cuál es tu tesis?”* a lo que solía responderme *“¡tengo que saber, tengo que saber, si no sé responder esto con exactitud la tesis será un fracaso!”* Este diálogo condensa una tensión permanente en este proceso de trabajo, saber con exactitud, precisar, delimitar, ser clara y tener enunciados contundentes que den cuenta de los aportes de mi problema de estudio.

Esta tesis se compone de diferentes momentos, procesos y calidades de escritura. Me doy cuenta que la escritura significó un tiempo de demora en el que lograba esclarecer cuáles habían sido mis intenciones y búsquedas. Y eso colaboraba a calmar las exigencias

academicistas de la precisión y de la universalidad de sentido. Escribir significó un momento importante para situar, demorar, titubear, hilar, deshilar y volver a hilar. Escribí sin esperar el momento oportuno para hacerlo, escribí maternando, cuidado, entre medio del multiempleo, en lugares y momentos inesperados. Como dice Gloria Anzaldúa (1980/1988) necesitaba olvidarme de la posibilidad del “cuarto propio”, porque de lo contrario nunca iba a finalizar esta tesis.

Escribe en la cocina, enciértrate en el baño. Escribe en el autobús o mientras haces fila (...) Yo escribo hasta sentada en el excusado. No hay tiempos extendidos con la máquina de escribir a menos que seas rica o tengas un patrocinador (puede ser que ni tengas una máquina de escribir). Mientras lavas los pisos o la ropa escucha las palabras cantando en tu cuerpo. Cuando estés deprimida, enojada, herida, cuando la compasión y el amor te posean. Cuando no puedas hacer nada más que escribir (p. 224-225).

Así empecé a crear diferentes archivos de escritura. Escribí poesías, notas breves, largas, apuntes ilegibles. Escribía y borraba, escribía enojada y frustrada. Escribí muchas, muchas horas. Escribí deseando hacerlo más bonito, esperando elogios. Escribí para mi y para otrxs. Escribí para entender, para romper, para componer(me), para sanar. Como dice Deleuze, escribí para “trazar líneas de fuga (...) que uno debe forzosamente seguir porque la escritura nos compromete con ellas, en realidad nos embarca. Escribir es devenir, pero no devenir escritor, sino devenir otra cosa” (Deleuze y Parnet, 2013, p. 52).

Estos diferentes momentos de escritura fueron muy importantes para dar nuevos sentidos al problema de estudio. Fui comprendiendo que con mi trabajo quería dar cuenta de tramas que hacen posible la vida alterando las formas hegemónicas, capitalistas-patriarcales-coloniales. Me daba cuenta que lo amistoso, la presencia y la memoria y las conexiones entre cuerpos-muchos-cuerpos eran pistas que emergían de las historias que escuchaba. Con estas historias construí un ensayo “desde un presente en crisis” (Rivera-Cusicanqui, 2018) poniendo el foco en las muchas maneras que tenemos de sostener la vida para que sea realizable.

La psicología aparecía allí, entre medio de estas historias como una historia más esperando a ser contada-transformada. Como una práctica científica que se contamina con otros seres y saberes vitalistas para que nuestras potencias de vida proliferen. Para que nuestras vidas sean capaces de moverse entre extensiones de saber y poder tan delimitadas, firmes y rígidas.

Cartografiar tramas donde la vida encuentra pasaje y realización, al decir de Suely Rolnik (2019), es todo un desafío. Unx podría preguntarse rápidamente ¿Cómo son estas tramas? Sin dudas que infinitas. Inabarcables. Irrepresentables. Pero hemos podido rastrear, imaginar, mirar, prestar atención, vagabundear por algunos contornos de tramas que nos hacen vivir una vida digna de ser vivida. De esto trata esta tesis, de deambular a través de vínculos y contactos, deambular por historias (mínimas) que nos hacen caminar, que nos hacen hacer, que nos hacen ir a buscar otras. Historias que tienen agencia, y nos hacen ir al encuentro con la tierra, con las plantas, con pájaros, paisajes, con los vivos y los no vivos; presencias que nos hacen actuar. Seres que *reclaman un modo de existencia* (Despret, 2021, 2022; Latour, 2022; Lapujade, 2018) que nos transforman.

En esta cartografía nos movilizamos para prestar atención a experiencias que generan una ontología afectiva relacional que rompe jerarquías y dicotomías de la racionalidad instrumental moderna capitalista-colonial-patriarcal. Una racionalidad que hunde sus raíces en la colonialidad como un eje histórico de jerarquización de poder y en el patriarcado como el sistema que lidera todas las operaciones, violencias y discriminaciones hacia los humanos y hacia el conjunto de la vida toda. Esta racionalidad y ontología es la que nos impide vernos como cuerpos vulnerables, interdependientes a partir de lo cual la vida solo puede resolverse en común. ¿Qué modo de lo común se genera en estas experiencias? ¿Cómo se alteran las relaciones de reproducción e interdependencia? ¿Qué rol adquieren las mujeres y disidencias en esos procesos? ¿Desde qué epistemologías-metodologías podemos acompañar a estas tramas?



archivo personal, enero 2025.

Estas preguntas se dinamizaron a partir del siguiente objetivos: *estudiar desde un enfoque cartográfico y feminista los modos de cuidar la vida en entramados comunitarios de Uruguay*. Los objetivos específicos fueron: 1. *Analizar las dinámicas de la reproducción de la vida y las relaciones de interdependencia en estas experiencias*. 2. *Comprender el aporte de las mujeres y disidencias en la dinamización de estos procesos atendiendo particularmente sus afectividades*. 3. *Experimentar y analizar los aportes epistémicos-metodológicos de la cartografía mapeo-cuerpo-territorio para acompañar a estas experiencias*.

Respecto a la modalidad de escritura de esta tesis, en su momento elegí escribirla como compendio de artículos. Con el tiempo fui dándome cuenta que lo que me interesaba era mostrar el proceso de trabajo, por lo que los artículos no adquirieron centralidad. Dicho de otra manera, no presento esos textos de manera jerárquica con relación a otras modalidades de escritura, sino que los ofrezco como momentos de síntesis y condensación de ideas que se fueron desplegando durante todo el proceso cartográfico. Dicho esto, esta tesis se puede leer tanto en la modalidad de compendio de artículos como en la modalidad de monografía. A mi me gusta leerla en clave cartográfica, como un texto hecho con diferentes naturalezas y materiales, hecho de diferentes tiempos y momentos, afectos, intensidades y experiencias.

Esta tesis se compone de tres partes. En la parte I nos preguntamos *¿Dónde estamos? ¿Qué tiempos son estos? ¿Qué necesitamos preguntarnos?* Con estas preguntas vamos tejiendo la fundamentación del problema donde partimos de las condiciones de la

“ontología de guerra” (Navarro y Machado, 2021) que genera modos de vida consumidos por las lógicas capitalistas-coloniales-patriarcales, haciendo un giro hacia la ontología relacional afectiva de la univocidad del ser que nos permite reconocernos como seres porosos (no determinados) vulnerables e interdependientes en conexión con los cuerpos y elementos del mundo de la vida. En esta parte somos acompañadas por la perspectiva de la decolonialidad, de los ecofeminismos y de los feminismos comunitarios que articulan con la mirada de lo común y nos permiten problematizar la ficción de la autosuficiencia y la individualidad, como una subjetividad neoliberal que nos propone un planeta sin límites. Estas perspectivas nos permiten hacer un giro para mirarnos como *tramas* que sostenemos la vida de manera material y simbólica en un planeta con límites biofísicos donde los otros seres no son recursos sino relaciones que tienen agencia y capacidad de afectación. Cuerpo, tramas, rizomas, pliegues son conceptos amigos que nos ayudan a salir de las dicotomías para entrar en el planteamiento de la ontología relacional. Como decimos con el equipo de “Tramas comunitarias para la sostenibilidad de la vida”, estos marcos de referencia proponen nuevas visibilidades y replantean nuestras posiciones como investigadoras reconociéndonos como “parte de la trama que construye y reconstruye estrategias de transformación que pretenden poner la vida en el centro” (Tommasino et.al, 2023, p. 64).

En la parte II, situamos la cartografía como afectividad para conocer, como práctica corporal de investigación que no se reduce a ser una metodología sino que alude a una sensibilidad para que el proceso de tesis devenga un proceso creativo conectado a la vida. En ese sentido lo cartográfico nos permite zanjar las condiciones que nos impone el paradigma cientificista y trabajar desde un paradigma ético -estético (Guattari, 1990) que pone en primer plano el lugar de los afectos y el devenir de los procesos. Me gusta decir que el análisis de mi implicación se volvió parte del campo de experimentación y de las condiciones de producción de conocimiento. En esa línea, compongo tres pistas cartográficas que nos permiten analizar la implicación: *-presencia, cuerpos y rememoración, - deambular y registrar acontecimientos, - poesía, amistad y sueños*. Con ellas quiero mostrar que la investigación y la vida (de la investigadora) están íntimamente conectadas, aspecto por lo cual nos podemos deshacer de la idea ficticia de que el conocimiento es neutro y objetivo. Por el contrario, planteamos que los problemas

que evocamos están en nosotrxs mucho antes de lo que nosotrxs en ellos (Laino, 2024). Nos habitan y nos moldean, incluso sin darnos cuenta. Fabrican nuestra mirada y nuestros deseos. En ese sentido son pistas que nos permitieron descolonizar a la psicología y a la investigación como prácticas científicas. Culmino este apartado con el segundo artículo que escribí para la tesis publicado en el 2024 “¿Cómo vamos a vivir en el planeta? Una cartografía para habitar tramas que cuidan la vida”, que aterriza varias imágenes y escenas de trabajo con los entramados comunitarios desde la cartografía como sensibilidad epistémica.

La parte III se compone de dos momentos de escritura que están en articulación con dos momentos que distingo en el proceso cartográfico. Solemos decir que la escritura prosigue la deriva del acontecimiento. Estos momentos tienen como objetivo reflexionar sobre experiencias de cuidado de la vida que enfrentan de manera crítica la crisis ontológica y reproductiva multidimensional en la que nos encontramos. Una crisis social, económica, alimenticia, ecológica, relacional, ontológica, afectiva a la que algunas compañeras feministas vienen denominando como *crisis capital-vida*.

En el primer momento describo y analizo el proceso por el cual me dediqué a cartografiar tramas del campo de la Economía Social y Solidaria en Uruguay, que si bien son heterogéneas entre sí, logran cuidar de manera alternativa la alimentación, el acceso a la vivienda, al trabajo y la salud, el cuidado de los cuerpos, de los territorios, de las infancias, etc. Me guiaba la pregunta por las conexiones con la politicidad feminista entendida como una política de lo común, problematizadora y movilizadora de las condiciones de cuidado de la vida en las organizaciones y experiencias. Dicho de otro modo, me preguntaba ¿cómo estas experiencias se dejan irradiar por los saberes del último ciclo feminista que permean en el campo social y generan condiciones para cuestionar y alterar las relacionalidades y la interdependencia para la reproducción de la vida? La lectura a contrapelo de estos entramados nos permitió ver que en el campo de la economía social y solidaria existen tramas muy heterogéneas entre sí y que algunas de ellas reconocen sus antecedentes en una *memoria larga* de las luchas en latinoamérica (Rivera-Cusicanqui, 2018; Zibechi, 2021, Gutiérrez, 2017), que tienen en común el rechazo hacia los mecanismos de concentración de poder que ofrece el estado para

cambiar la sociedad. El artículo “*Cartografías de la politiidad feminista en entramados comunitarios-solidarios de Uruguay*” fue el primero que escribí para la tesis en el 2023 y condensa las discusiones que expongo en este momento.

El segundo momento describo y analizo un giro o inflexión en el proceso cartográfico, a partir de mirar a contrapelo las experiencias y ver que en algunas de ellas el cuidado de los cuerpos-territorios cobra un lugar preponderante. Denominamos como cuerpos-territorios al conjunto de la vida que hace posible la sostenibilidad de la misma humana y más que humana. Estas experiencias están vinculadas a tramas comunitarias de la ruralidad, por lo que en este momento también nos enfocamos en describir algunos aspectos de la organización de la Red de Grupos de Mujeres Rurales (RedMu) y la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas (RNSNC) articuladas con sus historias de lucha por el cuidado ecosistémico: cuidado de las semilla, de la plantas, los bosques nativos y de la biodiversidad, cuidado de los cuerpos de agua y de la tierra. Son tramas que anclan sus luchas micropolíticas en alianza con organizaciones locales, nacionales y regionales, como por ejemplo: La Vía Campesina, La Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, Redes Amigos de la Tierra, Red Nacional de Agroecología, a la Red de Huertas Comunitarias, la Comisión Nacional de Fomento Rural (CNFR), etc.

Conectar con estas experiencias me permitió intensificar las narrativas de cuidado de la vida en conexión con muchos otros cuerpos que son desconsiderados por la ontología autosuficiente colonial-capitalista-patriarcal. Cuerpos que supuestamente no importan pero que el capital extrae toda su energía vital para convertirlo en valor de cambio. Estas narrativas nos van mostrando que estos cuerpos y seres *son fabricantes de relatos* y desde ellos nos dejamos *instruir* (Despret, 2021). En ese sentido como investigadora me sentí muy interpelada a dejarme “movilizar por el tipo de acceso particular que exige la situación” (p. 31) de estar en contacto con seres y elementos que para mi no son cotidianos. Me vi arrastrada por la necesidad de descolonizar mis sentidos para aprender con lo que me solicitaba cada situación. Si la situación nos solicitaba oler, olíamos, si requería tocar, tocábamos, si requería mirar, miramos, si requería degustar, degustaremos. Así fuimos viendo que cartografiar confiere una práctica corporal muy

precisa con cuerpos muy heterogéneos: animales, plantas, semillas, humanos, hongos, microorganismos, aguas, bosques, etc.

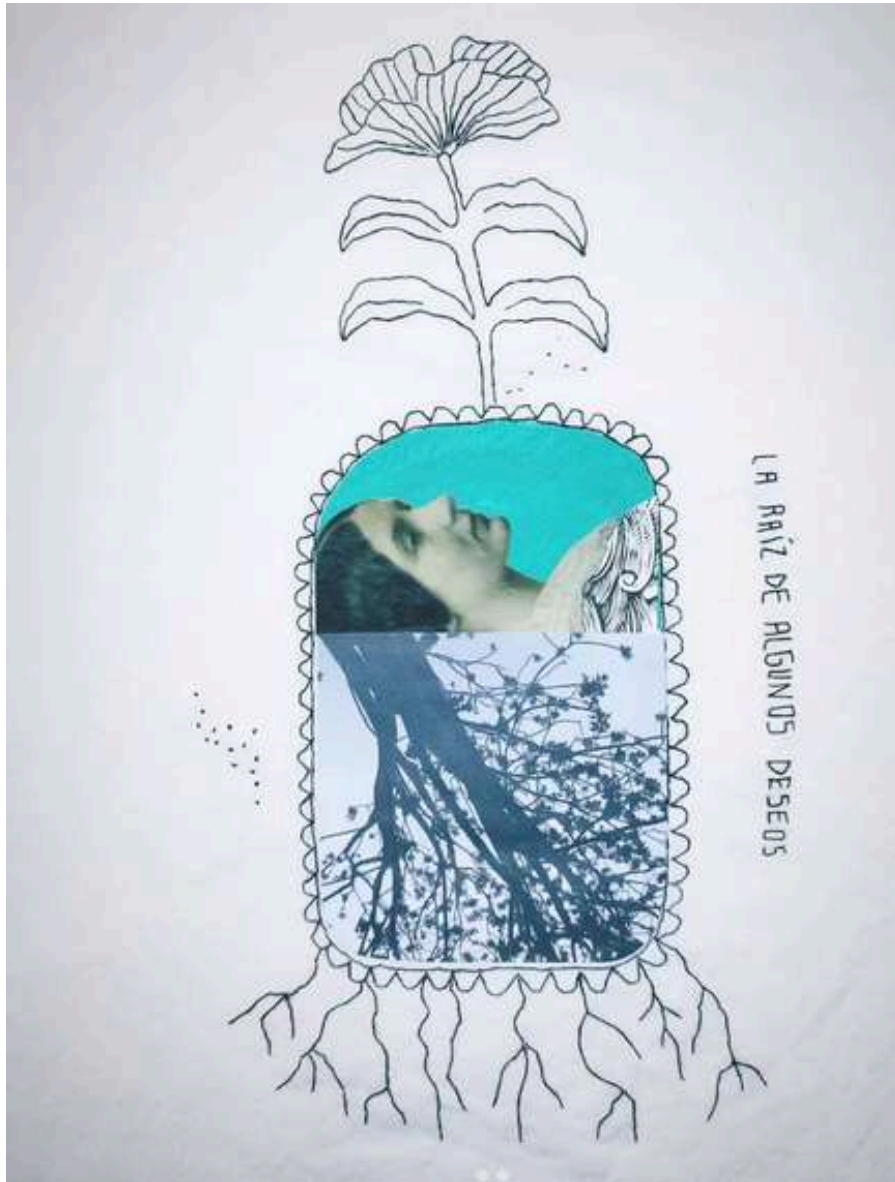
Estas historias necesitan espacio para existir porque rehacen las relaciones entre biología, política, afectos, cultura y sociedad indicándonos que estamos en un momento álgido de creatividad para inventar modos de habitar dignos, modos no depredatorios, ni extractivos, ni violentos. Pensamos con Donna Haraway (2019) que estas historias nos permiten mirar a esta *era* como un momento de cooperación entre especies contaminadas supervivientes, para “mirar el mundo a través de criaturas encarnadas (...) históricamente situadas que cuestionan las fronteras e insisten en la contaminación” (p. 10), una era marcada para “hacer espacio para lo que ya existe” (p. 11).

Culmino este apartado con el texto *“Amistad y tramas afectivas: conversaciones entre-mujeres-devenires que cuidan la vida”* que escribí junto a mi amiga Natalia Laino durante el año 2025. El mismo condensa algunas discusiones de este proceso puestas en diálogo con otros contextos donde la vida también está siendo agredida. Aunque las conversaciones se dan sobre contextos muy disímiles en su apariencia, vemos que en ambas situaciones se potencia la amistad como política afectiva para el cuidado de la vida generando arreglos y alianzas inusitadas para resistir.

Como podremos ir viendo a lo largo del camino, este texto nace al calor de los afectos y amistades con mujeres de diferentes procedencias con quienes cuidamos la vida. A ellas les dedico esta tesis. Desde estas sensibilidades y entusiasmo les invito a leer una cartografía que busca intensificar la pregunta por el cuidado y la singularización del deseo para vivir en común.

PARTE I

¿Dónde estamos? ¿Qué tiempos son estos?
¿Qué necesitamos preguntarnos?



Artista Margarita Brum

Entre la ontología de guerra y la ecosofía

La *crisis ontológica* en la que nos encontramos que podemos denominar como *ontología de guerra* (Navarro y Machado, 2020; Giraldo y Toro, 2020; Berardi, 2017) responde a un deterioro antropológico y político sin precedentes. ¿Pero cómo hemos llegado hasta aquí?

Dicen Hardt y Negri (Tinta Limón, 2022) que la dinámica de la guerra en su fase neoliberal, es una guerra no sólo de soldados y paramilitares, sino una guerra económica, política, afectiva-relacional. La guerra es material sobre el terreno e inmaterial o *mass-mediática* (Guattari, 2015). Es una relación social, nos regula, ordena, crea opinión, legislación. La guerra tiene capacidad productiva porque produce subjetividad, una sensibilidad social del “todxs contra todos”. Una práctica de depredación donde el otrx como diferencia siempre aparece como amenaza y donde el único interés es el individual.

En esa línea, los análisis sobre la producción del deseo contemporáneo de Suely Rolnik (2019) ponen foco en que la armas de estos tiempos globalitarios son “de dos tipos: la fuerza pulsional y su portavoz, el deseo, su arma micropolítica, articulada a una alianza con la fuerzas políticas locales más reactivas, su arma macropolítica (p. 72). Conviene aclarar que para el esquizoanálisis¹ el deseo no alude a una representación, el deseo es producción, produce sus objetos y modos de subjetivación (Guattari, 1990, Guattari y Rolnik, 2006). Por lo tanto, la ontología de guerra hace referencia al efecto por el cual el poder hace del deseo su principal arma. El deseo aquí entendido como *flujo* no es subjetivo ni representativo, precede a los sujetos a los objetos y fluye autónomamente por las rendijas sociales afectivas más estrechas.

¹ Es una corriente que se inspira en los estudios de la psicosis. El esquizoanálisis no tiene como objetivo representar, ni interpretar, ni simbolizar, sino “hacer mapas, trazar líneas, señalando tanto sus combinaciones como sus distinciones” (Deleuze y Guattari, 2006. p. 230).

Un análisis pormenorizado del poder a través del deseo nos muestra que la guerra o “el fascismo es inseparable de núcleos moleculares², que pululan y saltan de un punto a otro, en interacción, antes de resonar todos juntos en el Estado nacionalsocialista” (2006, p. 219). Desde esta perspectiva cualquier Estado fascista instalado tendrá su correlato en la persistencia de microfascismos que le garantizan su acción.

Para Deleuze y Guattari la *economía del deseo* en el campo social, la *micropolítica*, justamente se enfoca en cartografiar la estandarización del deseo por la máquinas sociales macropolíticas que fabrican la subjetividad capitalista de guerra. Recordemos que para estos autores el *capitalismo mundial integrado* organiza el planeta en una tensión de desigualdades. Es una instancia de poder que se ejerce principalmente en el plano de las relaciones, de la subjetividad que tienen como fin controlar nuestros cuerpos y deseo. Los diseños colectivos (aparatos del Estado, escuela, hospital, cárcel, justicia, urbanismo, etc.); medios de comunicación de masas; los universos de referencia incorporales: ética y estética están al servicio de esta subjetividad capitalista (Guattari, 1990). Anabel Lee Teles nos dirá que “gracias a tales procedimientos, los seres singulares son convertidos en objetos, son homogeneizados, pierden el potencial de su diferencia en tanto seres únicos y en devenir” (Teles, 2009, p. 130).

La singularización existencial trata de producir un deseo que coincida con el gusto por vivir, “con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos, con la instauración de dispositivos para cambiar tipos de sociedad, los tipos de valores que no son nuestros” (Guattari y Rolnik, 2006, p. 29). La cuestión del deseo toma sentido cuando dejamos de considerar la producción de subjetividad como una instancia de la superestructura. Sus críticas al marxismo justamente se dirigen a visibilizar que la producción de subjetividad es materia prima de la evolución de las fuerzas productivas

En la misma línea, Suelly Rolnik (2019) plantea que *descolonizar nuestros deseos* implica alterar “las subjetividades que están bajo el dominio del inconsciente colonial-capitalista” (p. 103) que nos disocia de nuestra condición como vivientes

² Lxs autores entienden por agenciamiento una noción que hace referencia a un sistema abierto, proceso con componentes heterogéneos de orden material, biológico, simbólico, social, imaginario (Guattari, 2004, p. 137)

desconociendo la dinámica vital en la que estamos. La autora dice que el problema del régimen colonial-capitalista es reducir nuestra subjetividad a la experiencia como sujeto “que excluye la experiencia inmanente de nuestra condición como vivientes” (p. 100) o como dice Despret (2021) conceder atención a cómo otros seres vivientes nos hacen actuar, nos orientan en nuestras búsquedas. Descolonizar nuestros deseos es impedir que nuestro deseo se agarre a las formas establecidas y a la vez sostener el malestar subjetivo que se desencadena en esa experiencia de desacople. Sostener el malestar entre lo que nos es conocido (formas establecidas) y lo extraño que nos llega como experiencias “fuera-del-sujeto”, son embriones que anuncian un movimiento pulsional de otras formas de mundo porvenir en oposición a las formas vigentes.

La autora denomina como *micropolítica activa* a esa fuerza que nos permite sostener el malestar de “la foto movida” que se produce de nosotrxs mismxs, entre las fuerzas de lo que nos es *extraño* y lo que nos es *familiar*. Y por el contrario una *micropolítica reactiva* a la subjetividad que vive el universo como un objeto exterior, donde el mundo se convierte en un mercado para aliviar nuestras angustias.

Esta sesuda tesis de la autora me recuerda a lo que dice Marcelo Percia (2011), referente psicoanalista y grupalista en el Río de la Plata, con la idea de *angustia como afección anticapitalista* (p. 209). El autor nos ofrece una imagen de la angustia entendida de un modo crítico, corrida de la culpa y de la ansiedad, para mirarla como una afección rebelde que no se deja manipular por los ofrecimientos de estabilización subjetiva quimérica de la subjetividad colonial-capitalista. Nos invita a tomar la angustia como una afección de pasaje, como una conflictividad de “nuestro sí mismo” que anuncia el germen de una resistencia. “Los cuerpos angustiados de nuestra cultura aprenden a calmarse (de eso que no saben) teniendo algo: juguetes, personas, dinero, objetos, bienes, talento, prestigio” (p. 214). Dice que, en otros tiempos la angustia supo ser “educadora de la soledad comunitaria (una angustia en proximidad de otros igualmente solos, en un mundo sin dioses), su actual representación terrorífica es una herramienta disciplinaria del capitalismo” (p. 225).

En una atmósfera de pensamiento muy similar de la reconfiguración del deseo colonial-capitalístico-patriarcal, Yayo Herrero (2016) y Amaia Perez Orozco (2015) dicen que la lucha que consideremos dar “tiene que hacerse cargo del goce o, de lo contrario, está abocado al fracaso, porque es precisamente el deseo lo que el capitalismo atrapa” (p. 244). Ellas plantean que la guerra se hace en nombre del *homo economicus* autosuficiente basado en la subjetividad neoliberal que entiende el bienestar como sinónimo de consumo. La insaciabilidad del consumidor es lo que produce la supuesta escasez que a la vez produce este modo de producción depredatorio (Perez Orozco, 2015). Por lo tanto, la lucha por un deseo y racionalidad que desarticule la insaciabilidad y el crecimiento ilimitado es necesaria en un planeta que tiene límites materiales muy precisos. El sueño ilimitado de la riqueza no guarda relación con los procesos vitales de la naturaleza y niega los límites físicos del planeta (Herrero, 2016). En ese sentido, Yayo Herrero plantea que es necesario plantearnos los *mitos biocidas* en los que se sostienen las sociedades capitalistas que producen este tipo de subjetividad. Según ella, existen cuatro mitos que tienen en común el fundamentalismo económico mediante el cual “*la producción puede desvincularse de la vida, la tierra y el trabajo son sustituibles por capital, producir más siempre es mejor y trabajo es sólo lo que se hace a cambio del salario*” (p. 21).

A lo largo de esta tesis, intentaremos conectar con experiencias del cuidado de la vida, que justamente disputan la singularización del deseo. Se mueven entre las tensiones de la ontología de la guerra y lo que Félix Guattari denominó como *ecosofía* (Guattari, 1990). Con esta idea nos referimos a una práctica de cuidado de la vida que toma en cuenta el contexto de crisis ecológica estructural en la que nos encontramos, por lo tanto se propone cuidar la vida de las otras especies naturales, vegetales animales tanto como las especies incorpóreas: los afectos, los deseos, la amistad, la solidaridad, la vecindad, la creatividad, etc. Como dice el autor, una ecología “centrada sobre cuidado de la naturaleza” corre el riesgo de ser una ecología con visión identitaria “que puede desembocar en un conservadurismo” (Guattari, 2015, p. 444)

Ecosofía, esta es una noción que articula los vocablos griegos *oikos* (casa-hogar) y *sophia* (sabiduría) por lo que ecosofía nombra las situaciones ecofilosóficas que

elaboramos en nuestras situaciones de vida cotidianas, en la que vamos elaborando una filosofía de cómo vivir, de cómo habitar en la ecoesfera. Él acuña esta idea en su última etapa como activista e intelectual. Con esta noción quiso construir una perspectiva ético-política de la multiplicidad, creativa y de respeto a la diferencia y de la alteridad, desde la cual pueda enlazarse la ecología ambiental, científica, económica, urbana, social y mental.

La ecosofía trabaja en una reinención de los valores, cuestiona los valores dicotómicos del capitalismo moderno para cambiar la forma de hacer lo urbano, de hacer la educación, la cultura, la política, las relaciones (Guattari, 2015). Apuesta por paradigmas transdisciplinarios de la creatividad estética³ y de la singularización, versus los paradigmas científicos burocráticos que homogenizan todo. *Ecosofía* busca dar respuesta (a escala planetaria, política, social y cultural) a la crisis ecológica y civilizatoria, entendida como el deterioro de las relaciones con el socius, con la psique y con la naturaleza. Se trata de intensificar la articulación de nuevas prácticas ecológicas, prácticas micropolíticas, microsociales. Promoción de prácticas innovadoras, de experiencias alternativas centradas en el respeto a la singularidad. Es una propuesta que aboga por reinventar nuestra subjetividad en tres planos que están en interconexión: ecología ambiental, social y mental, esferas distintas en interrelación que nos convocan a pensar qué modos de vida estamos produciendo. *La ecosofía social* hace referencia a la posibilidad de desplegar prácticas específicas que tiendan a modificar nuestras formas de ser en las modalidades de nuestro ser en grupo (en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo), alterando las formas afectivas clásicas por prácticas afectivas de experimentaciones a distintos niveles y escalas. *La ecosofía mental* hace referencia a la posibilidad de reinventar nuestra relación con nuestros cuerpos, con la concepción finita del tiempo y con los “los misterios de la vida y de la muerte”. Alterar los “antídotos” ante la uniformización, el conformismo de las modas, la manipulación de la opinión pública. Una ecología que requiere el trabajo de más artistas que de profesionales “psi”, obsesionados por los parámetros científicistas de lo sano y lo enfermo. Y, finalmente la ecosofía medio ambiental, que desde mi punto de vista es la

³ Felix Guattari en su texto *Caosmosis* (1996) propone el paradigma ético estético como un paradigma alternativo al positivismo donde la subjetividad no tiene cabida, y además remite a una interioridad. En el paradigma alternativo el ser no es, sino que deviene. No remite a una esencia o a un sujeto dado. Somos y estamos dejando de ser.

que el autor menos describe y deja abierta de manera un tanto ambigua que es una esfera en la que “todo es posible, las catástrofes y las evoluciones imperceptibles” en el entendido de que alude a fuerzas que no dependen únicamente de lo humano y el socius.

En consonancia con estos planteos, nos proponemos en esta tesis recorrer distintas líneas para problematizar las ontologías que rigen el mundo en el que vivimos. Experimentar la posibilidad de prestar atención a las narrativas de “pequeños seres” o existencias menores (Lapoujade, 2018) que traen hacia nosotrxs una ontología existencial desde la cual quizá podemos resingularizar nuestros deseos y hacer de la tierra un espacio habitable (Lowehaupt-Tsing, 2023).

Coordenadas para entender el conflicto capital-vida

La Economía Feminista y los Ecofeminismos (Haraway; 2021; Carrasco Bengoa, 2012; 2017; Pérez Orozco, 2015; Herrero, 2016; Puleo, 2011; Cabnal, 2010; Paredes, 2011) nos orientan a caracterizar este tiempo en el que nos encontramos desde el conflicto entre “el capital y la vida”. Nos ayudan a comprender el tiempo en el que estamos como un momento de ataque y resistencia sistemática a la reproducción social. Un conflicto entre el capital y la vida producto de la crisis multidimensional (ecológica, de cuidados, de salud, de alimentación) que nos obliga a desplegar estrategias de sobrevivencia. Pero lo interesante es que ellas nos dicen que esta crisis no es coyuntural, es una crisis histórica que tiene sus oleajes, es “una crisis civilizatoria del conjunto del proyecto modernizador” (Pérez Orozco, 2015, p.237)

La crisis multidimensional, o crisis de reproducción social no ha sido, como se ha pretendido mostrar, una crisis económica financiera sino algo que va mucho más allá: una profunda agudización de los mecanismos de explotación del sistema socioeconómico –capitalista heteropatriarcal– que tiene como objetivo la acumulación y el beneficio individual. Un sistema depredador al que no le preocupan las condiciones de vida de las personas, que en su afán de lucro está poniendo en peligro el planeta y las condiciones ambientales de vida, que mantiene condiciones de trabajo inaceptables a una parte relevante de los y las trabajadores y que se aprovecha del trabajo de cuidado de las mujeres para disponer de fuerza de trabajo a costes muy por debajo del real. (Carrasco Bengoa, 2017, p. 68)

Con estas conversaciones podemos ir situando el problema de los modos de producción capitalista, como un sistema económico heteropatriarcal y colonial de acumulación que tiene como razón el crecimiento desmedido para el privilegio de unos pocos. La lógica capitalista es antropocéntrica y androcéntrica y “define la propia noción de vida que merece la pena ser vivida. Impone un ideal de autosuficiencia a través de la inserción en el mercado que solo puede ser alcanzado por un sujeto privilegiado, si bien este alcance es ficticio y se basa en la explotación del resto” (Pérez Orozco, 2015, p. 38). De modo que su forma de acumulación se hace a costa de expoliar la vida en el planeta a través de

diferentes prácticas de saqueo y dueñidad (como ejemplos de colonialidad), poniendo en riesgo su continuidad e imponiendo el ideal de *autosuficiencia*.

Desde estas pistas podemos comprender que la *fantasía de la individualidad* (Hernando, 2018), funciona asociada a la racionalidad del sujeto neoliberal "autosuficiente", que niega los límites que implican dependencias con otros seres vivos y con el conjunto del planeta: naturaleza, extracción de bienes, trabajos domésticos, de cuidados, trabajos precarizados, serviles, racializados, feminizados. Se concentra el poder, los recursos y se define la vida en torno al sujeto de la modernidad, que estas autoras lo denominan como "BBVAh: el sujeto blanco, burgués, varón, adulto, con una funcionalidad normativa, heterosexual" (Pérez Orozco, 2015, p 39). Es el *homo economicus*, un individuo supuestamente aislado, autosuficiente, racional y egoísta, que toma las decisiones mediante un proceso individual y racional de maximización de la utilidad. Un sujeto supuestamente descarnado (Mattehie, 2010; Pérez Orozco, 2015). Algunxs autorxs plantean que esta negación se origina en la explotación y desigualdad que genera la racionalidad occidental binaria o lo que Anibal Quijano (2014) ha nombrado como *colonialidad del poder*.

En ese sentido, la *epistemología feminista* (Maffia, 2020) así como la mirada feminista a la economía viene mostrando que la racionalidad androcéntrica se basa en un *conjunto de separaciones y divisiones* que la hacen posible. Y como sabemos, mucho se ha hablado del pensamiento binario (Quijano, 2014; Segato; 2011; Haraway, 1997; Rivera Cusicanqui, 2018; Escobar, 2014; Deleuze y Guattari, 2006) como máquina de producción y "pieza importante de los aparatos de poder" (Deleuze y Parnet, 1980, p. 28). La relación binaria se basa en suplementar no en complementar. Y el problema es cuando uno de esos términos se jerarquiza frente al otro, se torna universal, la medida de las cosas. En este sentido es que se nos vuelve importante pensar la cuestión de la colonialidad y el género, como dos operaciones mediante las cuales se jerarquizan las relaciones.

La ontología de guerra construye racionalidad, gramática, lenguaje, subjetividad en base a la *jerarquía* y la *universalidad*. Lo binario, produce el principio del tercero excluido y

de no contradicción que conlleva un problema para las mujeres y disidencias en tanto ese par está sexualizado (Maffia, 2020). Lo racional vinculado al varón, lo emocional vinculado a la mujer, lo privado asociado a la mujer, lo público asociado al varón. Una cadena de asociaciones jerárquicas infinitas. La articulación clasificatoria de estas dicotomías provoca importantes especializaciones de elementos simbólicos y materiales: la naturaleza se feminiza y se asocia a los afectos y al cuerpo, mientras que lo masculino es construido por oposición a lo natural, asociándose a la razón y a la mente. Como lo plantea Amaia Perez Orozco (2015) la fina articulación entre estas dicotomías están al servicio de la imagen dogmática occidental del BBVAh.

La producción es el espacio de los valores masculinizados de la racionalidad, la mente, la autosuficiencia y la trascendencia; mientras que la reproducción, feminizada, se asocia a lo irracional-emocional, el cuerpo, la dependencia y la inmanencia. La lógica de acumulación es androcéntrica, porque se vincula a los valores asociados a la masculinidad, y antropocéntrica, porque entiende lo humano en oposición a lo natural. Es también (neo)colonialista, al considerar el capitalismo como un estadio de civilización superior a las economías de subsistencia porque emancipa a las sociedades de los intercambios inmediatos y orgánicos con la naturaleza. (Pérez Orozco, 2015, p. 220).

Complementariamente a estos planteos, los aportes de los feminismos descoloniales (Lugones, 2008; Espinosa, 2017; Segato, 2011, 2016; Paredes, 2011; Cabnal, 2010) nos guían para comprender que la ontología de guerra hunde sus raíces en un sistema colonial organizador del poder y de la episteme, donde se jerarquiza lo humano respecto a lo no humano (“Lo otro” diría Simone de Beauvoir). Los análisis sobre la *imbricación de opresiones y/o de la interseccionalidad* (Cruells, 2015) nos han ayudado a comprender la articulación de dominaciones, mirando al colonialismo como un eje histórico de clasificación y jerarquización del poder. Me gusta la claridad para nombrar este interjuego de dominaciones que hace Raquel Gutiérrez, Maria Noel Sosa Itandehui. Reyes (2019). Ellas nombran como “amalgama de dominación” a la expropiación, explotación y dominación, teniendo a la violencia como eje ordenador, para separar a las mujeres entre sí (dominación patriarcal) al lxs trabajadores con sus medios de existencia

(capitalismo) y a las comunidades con sus capacidades políticas para reproducir la vida (colonialismo).

Rita Segato (2018) hace un análisis interesante del trabajo de Anibal Quijano para mirar al colonialismo como el eje histórico de clasificación y jerarquización del poder. Anibal Quijano fue un activista, investigador sociólogo marxista nacido en 1930 en el norte de Lima-Perú, fallece en 2018 y su legado nos deja interesantes archivos que analizan la esclavitud en su país. En la última década de su trabajo intelectual formula su profusa teoría sobre la colonialidad del poder, que coincide con el levantamiento del movimiento indígena en la región, avizorando este hecho como una crisis de la colonialidad del poder.

Quijano (2014) entiende a la colonialidad como *una episteme* que hunde sus raíces en el momento histórico del colonialismo por la intrusión de la corona Española en el siglo XVI y, a partir de allí, con el avasallamiento del mundo occidental sobre pueblos del Abya Yala⁴, de África, Caribe, Asia. Según el autor, la colonialidad se manifiesta como *colonialidad del ser, colonialidad del saber y colonialidad del poder* y puede ser entendida como la fé en el progreso y en el desarrollo. Esta fe dice, sólo puede recostarse en el espíritu capitalista puesto que se comporta como un dogma que convierte al mundo en un gran mercado, donde las personas, animales, culturas, tramas de la vida quedamos subsumidas en función de la acumulación del capital.

El colonialismo es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado (Segato, 2011, p.27).

⁴ Se denomina Abya Yala al continente que hoy es nombrado como América. Significa tierra en plena madurez o tierra de sangre vital y fue dado por el pueblo Kuna en Panamá y en Colombia, la nación Guna Yala del actual Panamá. Por muchas comunidades locales-indígenas es considerado como el nombre oficial del territorio ancestral pre-intrusión.

El pensamiento decolonial nos formula interesantes preguntas para estos tiempos en los que vivimos. En un tiempo de actualización del proyecto modernizador, estos autores (Rivera Cusicanqui, 2019; Ayasnata Aguiar, 2018; Cumes, 2004; Segato, 2018; Mignolo, 2014; Quijano, 2014) nos invitan a *desprendernos* (Mignolo, 2019) de normas y jerarquías de la matriz colonial de poder, para caminar hacia la autonomía como naciones y pueblos con ontologías vivas y propias.

Volviendo a Rita Segato, ella sistematiza de manera genealógica, a través de catorce ejes argumentales, la perspectiva de la colonialidad del poder como ontología binaria de dominación. Resumidamente podemos decir que los ejes 1, 2 y 3 nos hablan de la importancia del pensamiento decolonial para reordenar la historia, un giro que implica mirar a América como la región que inventa a Europa puesto que hizo posible la acumulación originaria a través de los bienes comunes extraídos de nuestras tierras. En ese sentido América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista, sino que la invención de categorías étnicas no existentes (indio-negro-blanco) y el racismo permitieron organizar la explotación en base a la colonialidad del poder. El tercer eje enuncia, junto con los dos anteriores, que la colonialidad niega la heterogeneidad histórica de la existencia social invisibilizada por el materialismo dialéctico que ocultó durante mucho tiempo las formas de trabajo heterogéneas existentes en Latinoamérica (basadas en la mutualidad y reciprocidad como las comunidades indígenas y campesinas), distintas al modelo salarial.

Los ejes 4, 5 y 6 hablan de la identidad, del saber y de la subjetividad. El eurocentrismo como modo de control genera una distorsión en la producción de sentido, en la producción de subjetividad, que tiene su raíz en la forma de explotación del trabajo distribuyendo distintos valores entre sujetos y productos. Se generan dicotomías que pautan y jerarquizan pares derivados de la relación civilizado-primitivo, una relación desigual que establece un sujeto que observa y administra a otro objeto-naturaleza reducida a cosa. El Mestizaje, lo cholo, es para Quijano una alternativa al proyecto eurocentrico y al blanqueamiento físico y epistémico. Ve al mestizaje como “una identidad social, cultural y política nueva, resultante de la disolución y homogeneización impuesta por la colonialidad” (Segato, 2018, p. 49). La colonialidad explica el proceso

por el cual los pueblos ven interferida su memoria histórica, símbolos, lenguas, escrituras, experiencias subjetivas canceladas, dejando un universo subjetivo por encima de otro.

Los ejes 7, 8 y 9 hablan de racismo, raza y patriarcado. Para Quijano (2014) el eurocentrismo es racismo por el hecho de jerarquizar y desigualar el valor de las personas, sus trabajos y productos, así como los saberes, las experiencias. La raza es el instrumento para la dominación social, es la forma mediante la cual se puede sacralizar la diferencia entre los pueblos, biologizarla. Un instrumento para extraer riqueza del mismo modo que el patriarcado afectando a las mujeres en el marco de las dicotomías inventadas para la dominación.

Los ejes 10 y 11 tratan de la racionalidad instrumental de la modernidad y de la razón del estado en contraste con la racionalidad histórica. Para Quijano la relación de exterioridad con la naturaleza propia de la racionalidad tecnocrática-instrumental colonial, se opone a la razón histórica de proyectos indígenas y modernos libertarios que pueden nutrirnos para el giro decolonial. La crítica de Quijano sobre la razón de estado se basa en su anclaje en lo etnocéntrico, colonial/moderno, en la racionalidad instrumental y tecnocrática. La captura por el marxismo y materialismo histórico, según el autor, nos aleja de la experiencia histórica concreta de América Latina y de sus modalidades de lucha con otras racionalidades por la idea unívoca revolucionaria de controlar el Estado-Nación.

Los ejes 12 y 13 y 14 hacen alusión a la fuerza del movimiento indígena y de la economía popular y solidaria como movimientos de las sociedades en busca de la reverberación del tiempo presente inspirado en prácticas antiguas.



Mural - Mujeres Creando, Bolivia.

Volviendo a los planteos de los feminismos decoloniales ellos plantean diferentes posturas sobre cómo se articulan los tres componentes de la amalgama de dominación que nombramos antes.

Por un lado, nos interesa mirar la postura que plantea la inexistencia del género, tal como la conocemos, en las cosmovisiones indígenas (Lugones, 2008; Oyewùmi, 2017; Aguiar Gil, 2018). Nos interesa porque cuando dialogamos con las mujeres que habitan entramados rurales traen muchas cosmovisiones no occidentales, como las campesinas e indígenas. Y visualizamos que para mirar sus formas de reproducción de la vida es importante como dice Lugones (2008) no imponer categorías que han sido formuladas por la ciencia moderna occidental. Según la autora (2008), el género es resultado de una imposición colonial, una mirada moderna dicotómica que jerarquiza todo en función de que los varones europeos blancos burgueses eran los hombres civilizados. La idea de género es inventada como operación de jerarquización, inferiorización para una ontología moderna capitalista. Según esta perspectiva, antes de la colonia no existía lo que hoy conocemos como “mujeres”, sino que es una creación impuesta por los estados coloniales por la doble devaluación que sufren en este tiempo producto de la

intersección entre raza y género. Cuando este conjunto de autoras afirman tal cosa están diciendo que el género no funciona como un principio básico de organización en todas las sociedades, y afirmando que es occidente quien inventa el género y la raza (Oyěwùmí, 2017). Desde esta mirada el uso de los términos mujer y varón debería ponerse en suspenso, y así podremos evitar la desaparición de sus propios signos sociales relacionales, cargando significados importantes para la resistencia colonial.

Según esta perspectiva, “si queremos entender si hubo o no patriarcado en una sociedad hay que ir al mito o relato fundacional” (Aguilar Gil, 2018, p. 23) y cuando Yásnaya Aguilar Gil va a mirar en el *Popol vuj*⁵ el relato del momento de fundación de los pueblos mayas observa que las mujeres y los hombres “se autoconvocan cerca de once parejas que representan todo lo que da vida: el corazón del cielo y de la tierra, los ríos y los lagos, los animales pequeños y grandes, las “deidades” mujeres y las “deidades” hombres, entre otros” (p. 23).

Otras miradas plantean que el género es estructurante de todas las sociedades en todos los tiempos. En este polo se encuentran los planteos de Rita Segato y con algunas variantes las posturas de los feminismos comunitarios (Cabnal, 2010; Paredes, 2011). En ambos casos podemos decir que coinciden con que “las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes, que no existían a la misma estructura y las transforman en una forma mucho más letal del patriarcado como es el moderno” (2018a, p. 54). Coinciden en que hay una articulación patriarcal entre un “patriarcado de baja intensidad” presente en las comunidades precolombinas y un “patriarcado de alta intensidad”, que a diferencia del anterior encuentra en su articulación con el capitalismo una inscripción de la violencia en los cuerpos de las mujeres sin precedentes. Este patriarcado toma los cuerpos e inscribe en ellos los mensajes de la violencia, como territorios para expresar el ejercicio de dominio sobre la vida.

⁵ Es considerado el libro sagrado de los pueblos mayas, conocido como “Libro del consejo”, relata además de la fundación y principios del origen de la vida humana, elementos y tradiciones importantes para la cultura, política y cosmovisión.

La posición de las feministas comunitarias de Guatemala y Bolivia, Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Adriana Guzman, Silvia Rivera Cusicanqui y Maria Galindo, plantean que es importante “reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal, 2010, pp. 11-12) y nombrar como *entronque patriarcal* las articulaciones y complicidades entre hombres para hacer la violencia en el cuerpo de las mujeres y en los territorios donde circula la vida. Esta postura es importante para esta tesis porque plantea que el sistema patriarcal lidera todas las opresiones, violencias, discriminaciones que no solo se despliegan hacia los humanos sino también hacia todo el circuito de la vida y la naturaleza. En ese sentido, es que el feminismo comunitario nos trae preguntas, claves, gramáticas para hacer un ejercicio de autonomía en el presente donde los cuerpos tienen un lugar protagónico, en ellos que se aloja la memoria de la opresión patriarcal ancestral.

Según Cumes (2014), los estudios de Silvia Federici (2010/2015) pueden plantearse como otra perspectiva más al problema⁶. La historización que la autora hace del patriarcado va de la mano de la instalación del sistema capitalista en occidente que implicó la *quema de brujas* en la Europa del siglo XVI. Según la autora, la peste negra en 1620 y 1630 y el advenimiento del mercantilismo generaron la necesidad urgente de un crecimiento poblacional y concomitantemente el despliegue de estrategias biopolíticas para la reproducción humana. La familia emerge como condición de posibilidad para dicha política reproductiva y en ese marco, instaurar una *guerra contra las mujeres* (Federici, 2010/2015, p. 158). El control de la natalidad y de la procreación elimina el poder de las mujeres sobre estas prácticas esclavizando a las mujeres y a sus úteros “en territorios políticos controlados por los hombres y el estado: la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista” (pp. 162-163).

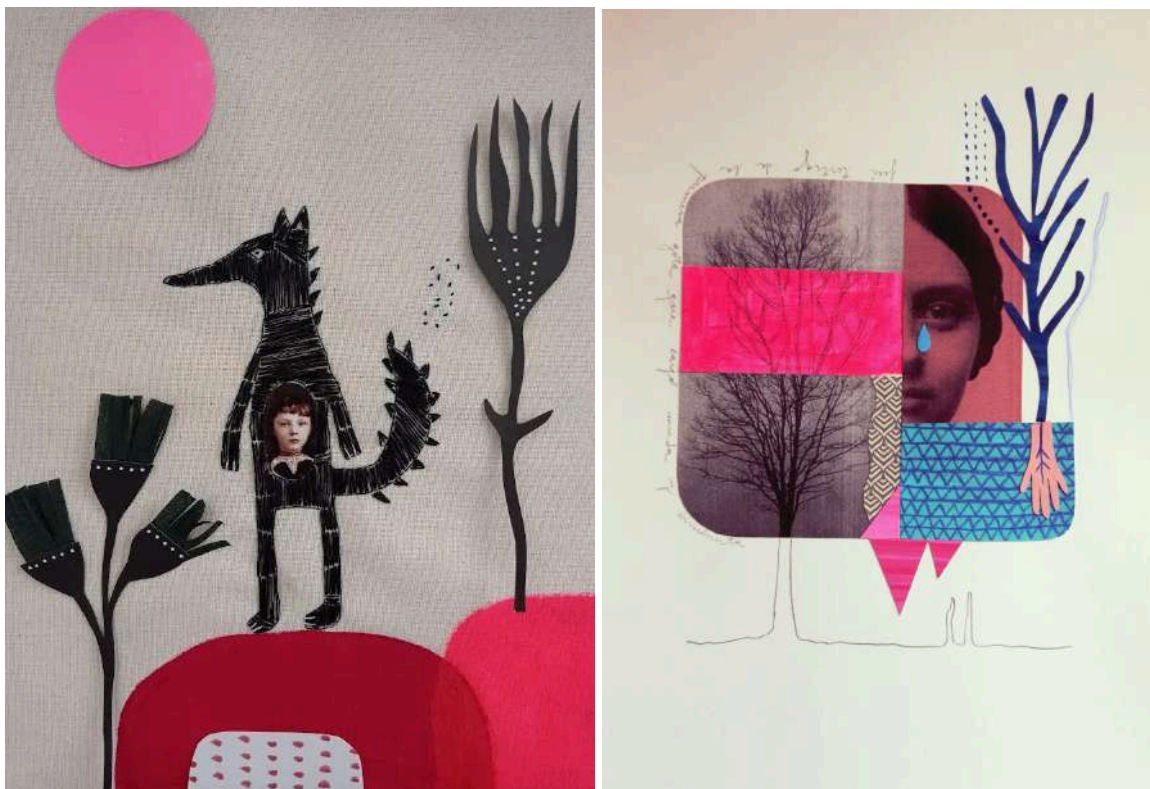
⁶ Los estudios de Federici sobre las mujeres en las comunidades *heréticas europeas* del medioevo muestran que al igual que en Abya Yala las mujeres trabajan como “herreras, carniceras, panaderas, candeleras, sombrereras, cerveceras, cardadoras de lana y comerciantes” (Federici, 2010, p. 55). Incluso, hacia el siglo XIV surgieron maestras, doctoras, cirujanas. Pero estos roles encuentran rápidamente una reacción misógina de la mano de la Iglesia, y si bien en las comunidades heréticas las mujeres eran consideradas como iguales, “en la iglesia las mujeres no eran nada” (p. 72). El genocidio de mujeres (considera que habrían sido 200.000 procesadas y 100.000 ejecutadas) (Lozano, s/p, p. 4)]. Este es un aspecto crucial que se plantea como diferencia entre las mujeres de Abya Yala y las mujeres de occidente.

Desde estas diferentes miradas podemos ver las sutiles y grotescas articulaciones de la *amalgama de dominación* entre colonialismo, capitalismo y patriarcado, viendo que algunas posturas toman a la colonialidad como el sistema creador de la opresión hacia las mujeres a través de la invención de ideas como raza y género que desenlaza el proceso de “colonización de género”. Mientras para estas autoras es importante no imponer una mirada universalizante sobre la dicotomía de género (en culturas donde por la vía de los hechos no existe esa división social como tal), otras autoras toman al patriarcado como matriz histórica transversal para todas las épocas y sociedades afirmando que *la división sexual y racial del trabajo y el lugar de las mujeres en el mapa internacional* son hechos que demuestran que las relaciones de género lejos de ser un tema particular son cruciales para el establecimiento de distintos sistemas de organización y reproducción socioeconómica a lo largo de la historia del mundo (Federici, 2010/2015).

Desde estos planteos que fuimos tejiendo, entendemos que estamos en un momento socio-político difícil de atravesar y de entender. La complejidad del problema amerita detenerse en varias de sus aristas, pero insistiendo en que la crisis multidimensional en la que nos encontramos tiene un anclaje histórico en el proyecto moderno colonial capitalista que permite entender el severo deterioro antropológico y ontológico del presente. Y dijimos también que en este contexto visualizamos como muy importante disputar la singularización del deseo, de manera que pueda coincidir con el gusto de vivir dignamente más que con el gusto por el crecimiento y el consumo como sinónimo de bienestar que impone la subjetividad neoliberal o el “*homo economicus*”. Una subjetividad que nos plantea la ficción de un planeta sin límites y una relación con otros seres desanimados, inertes, como objetos siempre a disposición de nosotrxs. Seres que aparentemente no tienen la capacidad de afectarnos ontológicamente.

Nos planteamos entonces sumergirnos a continuación en algunas lecturas donde podamos resaltar la afectividad por la vida en relación con otros seres vivos, no vivos, elementos de la naturaleza no humana que existen y que son relaciones afectivas importantes para las tramas de la vida que me propongo cartografiar en esta tesis.

Hacia una ontología afectiva de lo común: cuerpos, vulnerabilidad y afectos



Artista Margarita Brum

“Todos pájaros”, una obra que, como muchas otras, me recomendó mi amiga Natalia Laino. Ella, y la obra, saben sobre los cuerpos como fronteras abiertas, sobre sus porosidades, y aunque lo queramos, sobre lo imposible que nos resulta encerrarnos en la fantasía de identidades cerradas, clausuradas. Explotan, las identidades explotan cuando nos enamoramos del “extranjero”, del “enemigo”, de los animales, cuando ya no sabemos quién soy “yo” quién sos “tú”. Ella, y la obra, saben de ser pájaros. Cantar con Fernando Cabrera “los cuerpos” o la versión de Sylvia Meyer, se me ocurre que eso es a lo que les puedo invitar ahora, texturizar la escritura con la música, con la emoción, con mis palabras que están hechas de cuerpo.
<https://www.youtube.com/watch?v=EsYMLNz7tOU> /
https://www.youtube.com/watch?v=nXcWU-eu6fl&list=RDGMEM2VCIgaiSqOfVzBAjPjm-ag&start_radio=1&rv=EsYMLNz7tOU.

Registros de Diario, 14 de marzo de 2025.

En este capítulo nos planteamos poner atención a todos los cuerpos que somos, a dejarnos instruir ontológicamente por otrxs no necesariamente humanos y desde esta racionalidad pensar nuestra vulnerabilidad e interdependencia. ¿Cómo transitar hacia otros modos ontológicos? ¿Cómo animar ontológicamente a estos seres no humanos que son capaces de enseñarnos sobre relaciones que no están basadas en la rivalidad sino en la colaboración? Nos cuestionamos por la capacidad de afectarnos que tiene el mundo la vida, por la capacidad de agencia de los seres vivos y no vivos, habitantes de la tierra. ¿Qué imágenes nos regalan los seres no humanos para poder cambiar nuestra mirada ontológica? ¿Podemos los humanos ser especies compañeras? Desde la perspectiva de la ontología afectiva, la ecosofía, la ecología afectiva feminsita y los ecofeminismos miramos esta ontología de la interdependencia. Los comunes como propuesta ontológica y política condensan parte de todo este debate para mirar la reproducción de la vida.

Vulnerabilidad e interdependencia

Judith Butler (2019) dice que la vida acontece en el cuerpo, y nuestros cuerpos son por definición vulnerables y necesitan cuidados. Por lo tanto, desde la ontología de la *vulnerabilidad* el conflicto capital-vida es un conflicto encarnado. Acontece en el cuerpo. La vida está alojada en forma de cuerpo y podemos cuidarla desde el cuidado del cuerpo con alimento, protección, descanso, cobijo, abrigo. Somos interdependientes porque somos vulnerables y esta vulnerabilidad se resuelve de manera interdependiente entre objetos, espacios, seres y la tecnología (Haraway, 1997).

Según Butler (2019) la vulnerabilidad nombra una manera de abrirse al mundo, afirma una forma de existencia relacional. Por lo que tanto la vulnerabilidad como la *interdependencia* nombran esa condición de lo viviente. Como dice la autora, asumirnos vulnerables es establecer nuestra dependencia con el tejido de la vida que nos sostiene y que es a la vez sostenible. Pero, ¿cómo sostenemos estas condiciones de lo viviente, bajo qué parámetros políticos de organización sostenemos nuestras necesidades corporales y la de otros seres?

Desde esta mirada el cuidado de los cuerpos se vuelve un asunto eminentemente político. La distribución democrática de los cuidados es imprescindible para asegurar que las vidas sean vivibles. Sin embargo, esta vulnerabilidad corporal compartida se distribuye de manera desigual, porque se reconoce de manera diferenciada. La autora distingue dos significados de lo precario, “precariedad” como condición de sociabilidad y la “precariedad” como la distribución diferencial de la precariedad compartida, es decir la designación desigual de los requerimientos para que una vida sea digna de ser vivida (Butler, 2017; 2019). En ese sentido, la noción de “necropolítica” de la que nos habla Mbembe (2011), tomando las ideas de Foucault justamente, nos ayuda a comprender el mecanismo mediante el cual la racionalidad de mercado decide a quién va a proteger y a quién no, la *biopolítica* o la *soberanía* como una modalidad de poder que establece quien puede vivir y quién debe morir (Foucault, 2007; Mbembe, 2011). “Naturalmente existen diferencias sustanciales entre las políticas que buscan explícitamente la muerte de ciertas poblaciones y aquellas otras que crean las condiciones de negligencia

sistemática que provocan la muerte de tantas personas” (Bulter, 2017, p. 19). Este enfoque de la *vulnerabilidad corporal* nos permite ver claramente que en la lógica de la autosuficiencia de mercado si no somos capaces de proveernos cuidados a nosotrxs mismos nos convertimos inmediatamente en una persona descartable.

En la búsqueda por intensificar la mirada de la interdependencia desde otros “sentidos de mundo” (Oyěwùmí, 1997) es que nos orientamos a mirar lo *chi’ixi* como orientación del pensamiento para pensar la interdependencia. Silvia Rivera Cusicanqui (2018) es una activista y pensadora Boliviana, referente de los feminismos descoloniales del mundo andino⁷ de manera crítica. Su propuesta de “Un mundo ch’ixi es posible” refiere a poder pensar en lo abigarrado, trayendo la noción de René Zabaleta, como un ejercicio de imaginación sociológica que intenta problematizar la realidad desde una concepción fronteriza, contradictoria, cambiante, en tensión.

El significado de la palabra *ch’ixi* designa en aymara un tipo de tonalidad gris, que al acercarnos vemos que está hecho de “puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras -el *k’usillu*- o a ciertas entidades -la serpiente- en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante (p. 79)

⁷ En el tercer artículo que compendia esta tesis se aborda los riesgos que implica la mirada folclórica y culturizada de las epistemologías indígenas.



Sebastião Salgado, Libro fotográfico *Otras Américas*, 1986.

Lo *ch'ixi* alude al esfuerzo por superar los binarismos y el historicismo de la ciencia social hegemónica, “conceptos-metáforas que logran describir las complejas mediaciones y heterogéneas constituciones de nuestras sociedades” (p. 17). “Las entidades *ch'ixi* son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez” (p. 80.). De modo que desde la pluralidad epistémica, el entrelazamiento e interconexión que han construido los pueblos andinos como “sistemas éticos basados en la reciprocidad con la naturaleza y la comunidad” (González, 2025) hace más de 2000 años, vamos mirando la interdependencia desde tres principios epistémicos: *relacionalidad, complementariedad y reciprocidad*.

Estos tres principios incluyen la relacionalidades ontológicas de las que venimos hablando: lo humano, no humano, naturaleza, ancestros y entidades sagradas. La *relacionalidad* alude a una forma de sentir el mundo interconectado, donde lo humano y la naturaleza no están separados y lo humano es naturaleza. La *complementariedad* propone que las diferencias no generan fragmentación sino que se integran en solidaridad, energías masculinas y femeninas no se reducen a relaciones binarias ni a la

norma heterosexual sino que conforman una red plural. La *reciprocidad* se entiende como un acto relacional que incluye lo material, lo espiritual y lo simbólico, como forma de conocimiento y organización (González, 2025).

Según Cabnal (2010) el paradigma ancestral se sostiene en las ideas como: “integralidad, armonía interna y externa, convivir, el ser estando, vida en plenitud, comunidad en armonía, respeto a la Pachamama, madre tierra como generadora de vida, auto-sostenimiento económico, el *Ayllu* y *Ayni*” (p. 17). El *Ayni* se refiere a la *reciprocidad* entre miembros del *Ayllu* (comunidad). En esta cosmogonía, la *reciprocidad* no se limita a un acto humano ni material, sino que incluye intercambios entre tramas de diferentes especies donde fluye el intercambio espiritual y epistémico. De la misma manera en el mundo andino los dualismos no equivalen a binarismos. Los dualismos en esta ontología son *una variante de lo múltiple* (Segato 2018; Aguilar, 2018), la dualidad complementaria.

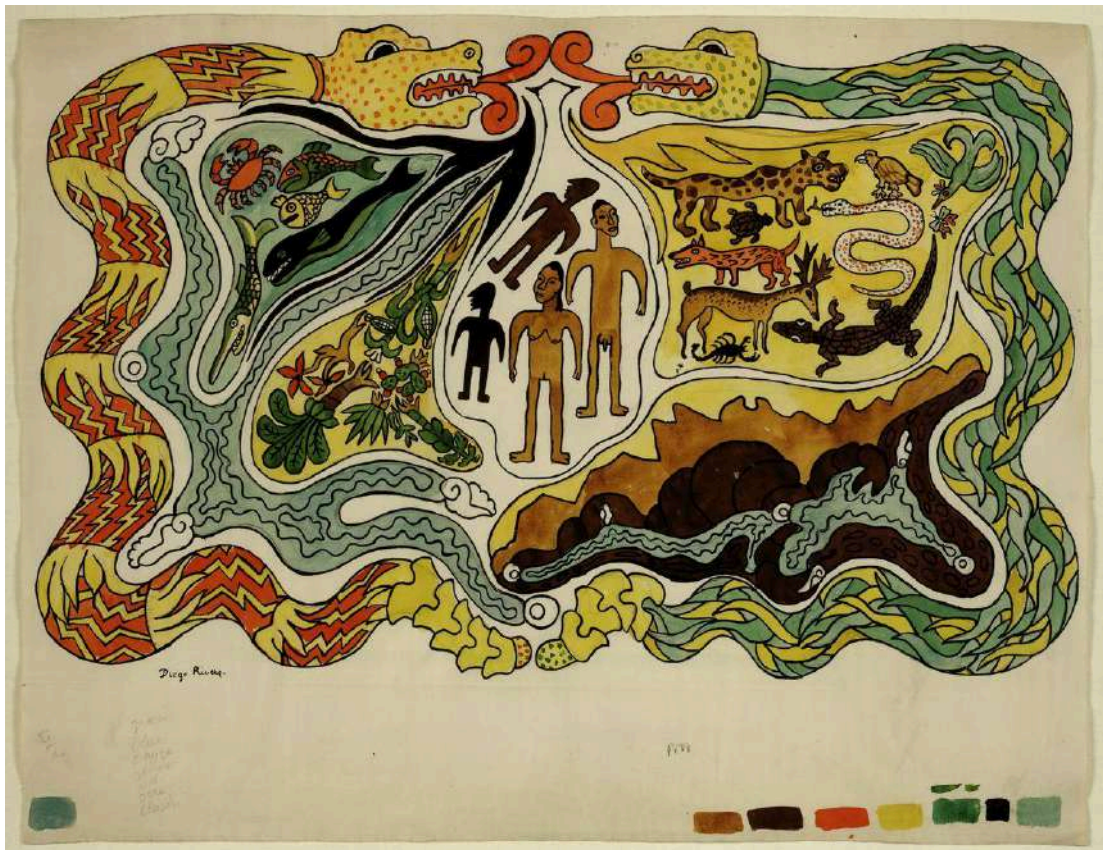
El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad. (...) el segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible (Segato 2018, p. 90)

Como plantea González (2025), el mundo andino entiende que la espiritualidad es parte de la matriz de la interdependencia organizadora del mundo. La espiritualidad no está separada del trabajo y de la vida comunal, sino que incluso es guía política de estas esferas de la vida. El alma o energía *ajayu* está presente en todas las entidades además de humanos (en los ríos, plantas, animales). La espiritualidad, como la capacidad de relacionarnos con la tierra y con lo sagrado, ha jugado un importante desarrollo de lo humano en clave comunitaria.

Nos preguntamos desde qué tramas de la vida es posible abrirnos a esta perspectiva ontológica-epistémica. ¿Qué acuerpamientos nos permiten hacer alianzas afectivas entre desde la diferencia desde mundos no iguales?

Ontología afectiva

¿Cómo es mirar(nos) desde una ontología no dicotómica? ¿Cómo es mirarnos desde la univocidad del ser, desde la lógica de los agenciamientos y no desde la lógica del sujeto? ¿Cómo mirarnos cuando ya no vemos formas, órganos, géneros, ni especies?



Diego Rivera, "La creación del Popol Vuh".

¿Cómo compatibilizar el mundo *en el que* vivimos con el mundo *del que* vivimos? se pregunta Mauricio Lima (2025) en un reciente libro que acaba de publicar "Austeridad o barbarie". Retomando el pensamiento de Latour, el autor reflexiona en una línea muy similar a la nuestra, diciendo que estamos atrapados en una dualidad que separa el mundo biológico del mundo que nos sostiene, que nos da la vida. Parte del problema que abordamos en esta tesis es, justamente, visualizar experiencias que puedan compatibilizar estos dos mundos (que nunca estuvieron separados), reconocer que el mundo del que vivimos tiene límites finitos y que esas especies no humanas (una enorme diversidad de organismos vivos que viven con nosotrxs en el planeta: microbios,

plantas, océanos, hongos, animales) no son seres inertes, no son recursos. Miramos experiencias que animan la vida que sostienen al planeta, animan afectivamente a estos seres que cohabitan con nosotrxs. Desde esta perspectiva iremos viendo poco a poco que “ya no tiene más sentido seguir conversando de recursos naturales como si fuera un componente pasivo a disposición de los humanos. (...) no hay recursos, lo que hay son múltiples entidades activas, vivas, que reaccionan y nos responden” (Lima, 2025, p. 30).

Ailton Krenak⁸, activista y pensador brasileño, referente de los movimientos indígenas, que vive en la aldea Krenak cerca del Río Doce en Minas Gerais nos plantea poder pensar en clave de una ontología afectiva monista, donde *todo es naturaleza*. “El cosmos es naturaleza. Todo en lo que consigo pensar es naturaleza”⁹ (2020a, p. 17). La naturaleza es una máquina viviente de la vida infinita, de la cual formamos parte como experiencia humana. La inmanencia nombra esta condición de la naturaleza, no se produce nada por fuera de ella, puesto que se produce y al producir nos produce. Desde esta perspectiva, la naturaleza abarca todas las relaciones.

Ahora bien, nuevamente conviene ir más lento porque la reflexión sobre la dicotomía cultura-naturaleza nos obliga a mirar algunos debates, algunos de los cuales exceden a esta tesis. Como plantea Bruno Latour (2022) esta dicotomía plantea a la naturaleza como la reunión de elementos “no sociales” (p.160) como sustrato material de la vida social, como un “telón de fondo” para el accionar humano (Ingold, 2022 en Santos, 2011). ¿Cómo es que nos hemos separado de la naturaleza? Como se pregunta Krenak (2022), ¿Cómo es que nos hemos separado de la tierra viviendo en una abstracción civilizatoria? Y Caroline Merchant (2022) ¿Cuándo le hemos dado muerte a la naturaleza? Y Donna Haraway (2018b) ¿Cómo no entender que esta separación categórica entre naturaleza y cultura constituye en sí misma una forma de violencia?” (p. 127).

Distintos estudios contemporáneos (Deleuze y Guattari, 2006; Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2013; Latour, 2022; Haraway, 2021; Braidotti, 2019; Anzaldúa; 2016; Coccia, 2021; Despret, 2022; Lowenhaupt Tsing, 2023), desde distintas latitudes, coinciden que

⁸ Creó con Dantes Editora “Selvagem” un ciclo de estudios sobre la vida. Véase: <https://www.youtube.com/@selvagemciclo8>

⁹ Traducción propia.

esta escisión hunde sus raíces en el pensamiento occidental moderno. Desde diferentes énfasis, críticas y propuestas, las miradas de estxs activistas e intelectuales sugieren romper con esta dicotomía dado que ésta perpetúa una posición fragmentaria e instrumental de los vínculos y relaciones que componemos entre humanos, naturaleza, tecnología, seres vivos y no vivos.

Este acuerdo de lxs autorxs sobre que la dicotomía cultura-naturaleza se sustenta en la ontología occidental es lo que Descola (2012) nombra como *naturalismo*. Esta expresión nombra la falsa idea de que la naturaleza simplemente existe. Según Ingold debemos poner en suspenso expresiones tan simples como "el entorno natural", la combinación de estas dos palabras nos convoca a imaginarnos por fuera del mundo y por lo tanto en condiciones de intervenir en ellos" (En Santos, 2020, p. 27). Como dice Krenak (Selvagem ciclo de estudos sobre a vida, 2024) la idea vulgar de "medio ambiente" es tan terrible porque separa nuestro cuerpo del entorno donde estamos, escindiendo y tornando el ambiente como algo extraño a nosotrxs. En esta misma línea, en el pensamiento occidental la idea de "proteger de la naturaleza" o la irrisoria posibilidad de "reciclar el planeta" es la contracara de la relación dicotómica, depredatoria y omnipotente que esta ontología ha creado, el dominio cartesiano y la propiedad está transferido igualmente a la naturaleza pero desde otro sentido, como forma de dominación travestida en preservación (Descola, 2004).

Sin embargo, existen otras ontologías que demuestran que esta dicotomía no tiene carácter universal. La *ontología monista* parte de comprender que estas otras cosmologías (indígenas así como el pensamiento japonés, chino, entre otras) si bien son muy heterogéneas entre sí, tienen en común la visión de complementariedad entre humanos y otras especies. "Los ríos, los lagos y las montañas, el trueno y los vientos dominantes, la barrera de hielo y la aurora, son otras tantas hipóstasis presuntamente atentas a los discursos y las acciones de los seres humanos" (Descola, 2004, p. 40). No hay posibilidad de objetividad reflexiva sobre la naturaleza.

Entre las ontologías existentes, el *animismo* refiere a la creencia de semejanza en la interioridad entre seres humanos y no humanos (aunque sean físicamente distintos), creyendo que los animales están dotados de espiritualidad propia y que por este motivo

los seres humanos pueden establecer conexiones especiales, de protección, seducción, hostilidad, alianza, intercambio de servicios” (Descola, 2004)¹⁰

Laura Fernández (2019) en su libro “Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos” desde una mirada del antiespecismo, nos propone romper la frontera humano-animal para entender las raíces sobre las que se asienta la inferioridad de los animales al punto de generar enormes fábricas de carne, leche, de huevos, pieles y otros productos a nuestro servicio, convirtiendo a los animales en verdaderos esclavos humanos (p. 41) prácticas que se conceptualizan como *antroposupremacismo*. En su libro trabaja el animismo en su vertiente monista y perspectivista. La primera se refiere al continuo entre humanos y naturaleza, cuerpos que no son concebidos desde la frontera entre lo uno y lo otro, los cuerpos son espacios colectivos y mediadores para las relacionalidades. Desde esta perspectiva, los cuerpos no humanos tienen intencionalidad, reflexión y capacidad de acción propia en la interrelación con lo humano por lo que no sería correcto hablar las relaciones interespecíficas como “relaciones con la naturaleza” (Tola, 2012; Cayón, 2011 en Fernández 2019) dado que no existe tal diferenciación y “las relaciones entre humanos y no humanos se formulan entre modos sociales” (Cayón, 2011 en Fernández 2019, p. 98).

En este sentido, evocamos las hermosas palabras de Emanuelle Coccia (2021) cuando nos propone pensar que la vida ha pasado como vida siempre de un organismo a otro, para pensar en la ontología monista. Desde su visión, son otras especies las que animan nuestras vidas. Cada especie es hecha de otras especies, con las cuales “nunca dejamos de intercambiar piezas, líneas, órganos (...) lo que llamamos ‘especie’, es solo el conjunto de las técnicas que cada ser vivo tomó prestado de otrx” (p. 12). Somos “pueblos de cuerpos” “nuestras formas se definen en continuidad inmediata con otra infinidad de otras que están antes y después de ella” p. 17).

En un tono similar, *el perspectivismo amerindio* de Viveiros de Castro (2013) plantea algunas variantes al animismo y la relación cultura-naturaleza desde ontologías singulares de relacionamiento. A diferencia de la mirada monista, el autor preserva la

¹⁰ En (Fernández, 2019, p. 96).

oposición cultura-naturaleza dándole un giro distinto al binomio y poniendo una discontinuidad física entre humanos y no humanos.

Si para occidente la naturaleza es lo dado y la cultura lo construido, para los grupos amerindios la naturaleza pertenece a la esfera de lo construido, mientras que la cultura es la esfera de lo dado. En efecto, en dichas sociedades, la sociedad es común a humanos y no humanos, mientras que el cuerpo es lo que debe ser constantemente construido a través de un tratamiento colectivo (Tola, 2012 en Fernández, 2019 p. 99).



Archivo personal, enero 2025.

Los estudios sobre comunidades amerindias animistas permiten desidealizar el vínculo con la naturaleza visualizando que la radicalidad de este vínculo existe en cuanto que lo humano es eso mismo que nombra como naturaleza. Según Viveiros de Castro (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019) en varias de estas comunidades la naturaleza existe como *principio antropomórfico*, lo que equivale a decir que todo es humano. No somos una especie especial. El antropomorfismo significa invertir la mirada que sostiene el antropocentrismo (de la filosofía occidental) que nombra, desde el excepcionalismo humano, que el humano es un animal dotado de suplemento. Desde esta óptica invertida, decir que los animales y otros seres son humanos es afirmar un plano de igualdad radical.

Desde una mirada descolonial ecofeminista del sur, Cielo y Carrión (2019) también destacan la necesidad de desidealizar la naturaleza y situar como relación material y afectiva. En sus estudios sobre las comunidades amerindias *-zápara-* muestran que sus “actividades de aprovisionamiento y organización para la reproducción de la vida crean

territorios de cuidado íntimamente enredados con la vida natural y espiritual” (p. 76). En este sentido, estas miradas nos ayudan tal como afirman Navarro y Machado (2020), a

Situar lo humano como parte de la trama de la vida, según propone Moore, lleva a reconceptualizar la naturaleza como matriz, como tejido entrelazado de materia viviente en continuo devenir, donde los “límites”, no sólo entre lo humano y lo no-humano, sino también entre lo viviente y lo no-viviente, son apenas membranas porosas por las que fluyen materia y energías en sus formas más elementales y más complejas; por las que fluye la vida en sí, como trama en la que los humanos actuamos y somos a través del mundo, y en la que el mundo —el resto de la vida— se mueve también a través de nosotros (p. 11)

Entrelazado con estos debates quisiera evocar el pensamiento de Baruch Spinoza, su vigencia para pensar el problema de las dicotomías. Spinoza fue un filósofo nacido en Amsterdam y excomulgado de su comunidad por sus ideas. Agradezco las clases y conversaciones colectivas y amorosas con Annabel Lee Teles que han sido fundamentales para comprender su propuesta ética, política y ontológica. Ella dice que Spinoza puede ser considerado el primer filósofo que nos invita a “abandonar la lógica del individuo como matriz fundacional de todo pensamiento psicológico, social y político elaborado por la tradición occidental y avanzar en un pensamiento de la subjetividad desde una perspectiva ontológica colectiva que no omita la peculiaridad de la singularidad relacional” (Teles, 2009, p. 128).

En esta ontología no hay jerarquías, las cosas se definen como modos de una sustancia única que es la naturaleza, la vulnerabilidad de los cuerpos y la interdependencia sólo se resuelve en la trama afectiva de lo común. Su ontología parte de entender a Dios como naturaleza, como un ser unívoco, Dios-Naturaleza como la sustancia infinita que comprende a las cosas y “las criaturas siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta sustancia” (Deleuze, 2009, p. 27). Según Deleuze (2003) la *univocidad del ser* alude a que el ser es unívoco, a que los seres no están regidos por *relaciones de analogía* (una operatoria basada en la esencia como categoría de medición de formas, género, especies, donde hay un primer sentido del cual derivan los posteriores).

Que el ser sea unívoco no quiere decir que los seres no se distingan entre sí. La diferencia entre los seres se da por su grado de potencia, por su capacidad de actuar, por su fuerza, no por sus formas. Dice el autor, “en un pensamiento tan alejado de las nociones ordinarias de especie y de género se puede encontrar en dos ejemplares de una misma especie más diferencias que entre dos seres de especies diferentes” (Deleuze y Parnet, 2013, p. 286).



Archivo personal, junio 2024

En esta lógica entonces lo que importa es observar los agenciamientos colectivos que produce y regulan los grados de potencia de cada ser. Con su ejemplo esto queda muy claro. Un buey y un caballo de labor al estar tomados por un mismo agenciamiento tienen la misma capacidad de obrar que dos caballos con diferente acción. Si bien los dos caballos en su forma se presentan como semejantes, en su acción se distinguen por su potencia de actuar: uno por ser caballo de labor y otro por ser caballo de carrera. Desde esta perspectiva la *ontología de la univocidad del ser* nos plantea un plano de composición de lo singular y de la potencia que prohíbe entender lo humano desde la individualidad. Lo que hay es individuación¹¹, es decir, plano de composiciones no jerárquicas entre diferentes modos de la naturaleza desde la cual podemos componernos desde la horizontalidad plantas-hongos-animales-humanos.

¹¹ La individuación se compone en el plano de la inmanencia. Según Deleuze (2003) Spinoza distingue dos planos, uno de organización de las formas de los sujetos y el plano de consistencia o de inmanencia donde hay elementos no formados, relaciones, movimientos, velocidad y reposo, en este plano no hay sujetos, hay individuaciones dinámicas sin sujeto que constituyen agenciamientos colectivos.

Pensarnos como potencia es pensarnos como seres en relación que podemos afectar y ser afectadxs y en ese interjuego nos producimos. Ya no nos preguntamos “quién eres” sino “de qué afectos eres capaz” (Deleuze y Parnet, 2013 p. 288). Se trata de pensarnos en agenciamientos como relacionalidades y encuentros intensivos que nos componen o descomponen nuestros grados de potencia. En este interjuego afectivo, lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo aumenta nuestra potencia como parte de la suya y lo malo tiene lugar cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro.

Cuando giramos la mirada y evocamos la ontología afectiva o la univocidad para reflexionar sobre los tejidos de interdependencia en las tramas comunitarias, nos damos cuenta que se abren preguntas sobre los agenciamientos afectivos mucho más que humanos que son desconsiderados en la mayoría de los estudios sociales y que la ecología afectiva feminista y los ecofeminismos nos aportan una interesante descolonización disciplinar.



Archivo personal. Exposición “Derecho de vida. Miradas ecofeministas en el arte uruguayo”, CCE-2024¹²

En este capítulo nos detendremos en algunos aportes que hace el *Giro Afectivo Feminista* (GAF) que tiene pregnancia del pensamiento de Spinoza y Deleuze para seguir adentrandonos en el problema de las dicotomías y su necesaria desarticulación. El GAF ha sido de gran soporte para mirar las relaciones afectivas como generadoras de materialidad. De hecho suele definirse al GAF como un nuevo materialismo que surge en los años 90’ en la academia anglosajona siendo Massumi, Berlant, Clough, Kosofsky y Ahmed sus principales exponentes (Macón, 2020). Según ellxs los afectos y las emociones¹³ no son desconocidas por la filosofía y las teorías sociales, pero los movimientos feministas y queer fueron quienes colaboraron a profundizar sobre el lugar

¹²Veáse: <https://cce.org.uy/evento/derecho-de-vida/>

¹³ Dentro del GAF pueden distinguirse dos posiciones, una que distingue emociones de afectos y otras que no. Mientras una posición sostiene que los afectos remiten a una situación no fija ni estructurada, como intensidades sensoriales, que se anclan en la experiencia corporal en los encuentros cuerpo a cuerpo; “las emociones suponen la codificación en el lenguaje y la cultura de tales afectos” (Macón, 2020, p. 13). La posición que no distingue entre emoción y afectos aboga por usar de manera laxa cada término afirmando que las “narrativas producidas alrededor de las emociones impactan en la experiencia colectiva y viceversa” (Macón, 2022, p. 13). Esta última es la posición que tomamos en esta tesis.

de la emocionalidad en los fenómenos sociales (en el espacio público, en los movimientos sociales, en la protesta y en la acción colectiva).

Se nombra como “giro” por las tensiones que esta perspectiva toma con el *giro lingüístico*¹⁴ (sobre todo ante la imposibilidad de mirar los procesos extralingüísticos que son del orden de la corporalidad) (Arfuch, 2015; Solana, 2017). Si bien no se opone al anterior (para evitar crear una nueva dicotomía hecha de afectos por un lado y significados por el otro) el GAF se enfoca en los afectos como un nuevo lente de lo social sin desestimar en ningún momento el lugar del lenguaje. Cuando tomamos esta perspectiva en los estudios sociales podemos cuestionar los binarismos propios de la racionalidad autosuficiente y de la ontología de guerra: “razón/emoción, interior/exterior, mente/cuerpo, acción/pasión” (Macón 2020, p. 13). Para el GAF las emociones y los afectos no refieren a una interioridad, ni a estados psicológicos, esta privatización de los afectos es criticada para poder considerar el lugar de los mismos en lo social, teniendo en cuenta que no están ni en lo individual ni en lo social y que “producen las superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos” (Ahmed, 2014, pp. 34-35).

En este sentido con el GAF nos es posible mirar la dimensión afectiva en la esfera pública (Estado, ciudadanía, intimidad) afirmando que “la política es siempre emocional”. La categoría de lo *público íntimo* sintetiza esta zona de contacto intermedia donde lo público y lo privado se disuelve cuando vemos que los afectos circulan, tienen agencia.

Como veremos a lo largo de esta tesis los afectos (no solo humanos) nos hacen hacer, dan lugar a experiencias, producen cuerpos, lugares y posiciones. De hecho una de las preguntas de investigación que nos orientó en el último tiempo es ¿qué nos hacen las semillas y las plantas? ¿Cómo es dejarnos afectar por sus oficios? Esta pregunta evoca lo que el pensamiento de la afectividad ambiental dice cuando nos propone “aprender a ser tocados por la emoción de otros cuerpos” (Giraldo y Toro, 2020, p. 14). O lo que en otras

¹⁴ Los aportes del giro lingüístico se destacan por darle al lenguaje un lugar performativo en la construcción social de la realidad (Buttler, 1999).

palabras enuncia De Kerengal y Despret (2023) cuando nos invitan a entrar en la lógica del *tacto ontológico*, para hacer aparecer otros modos de vida “que demandan el respeto de las formas” (De Kerengal y Despret, 2023, p.18). La idea de *ecoafectividad* o la *ecología afectiva* la es desplegada por varias autoras, aquí destacamos los aportes de Donna Haraway, Vinciane Despret, Anna Lowenhaupt que entendemos son consonantes con la propuesta del *pluralismo existencial* de Etienne Souriau, en el sentido de que “el arte de Ser es la variedad infinita de sus maneras de ser o de los modos de existencia”¹⁵ (Lapoujade, 2018, p. 13).

La ecología afectiva feminista podríamos definirla como la acción de *estar interesada*, buscar activamente ser afectadas por otros seres vivos humanos y no humanos, que juntxs elaboran geografía, lugares, fronteras, circulaciones (De Kerengal y Despret, 2023). La “relacionalidad ecológica” se considera seriamente en las relaciones interespecies, como relaciones de reciprocidad (Haraway, 2019).

Es esta una ecología inspirada en una ética feminista de la “responsa-habilidad” en la que preguntas por la diferencia entre especies se conjugan siempre considerando el afecto, el enredo y la ruptura; una ecología afectiva en la que la creatividad y la curiosidad caracterizan las formas experimentales de vida de todo tipo de practicantes, no solo humanos (Huastack & Meyer 2012 en Haraway, 2019: 112-113)

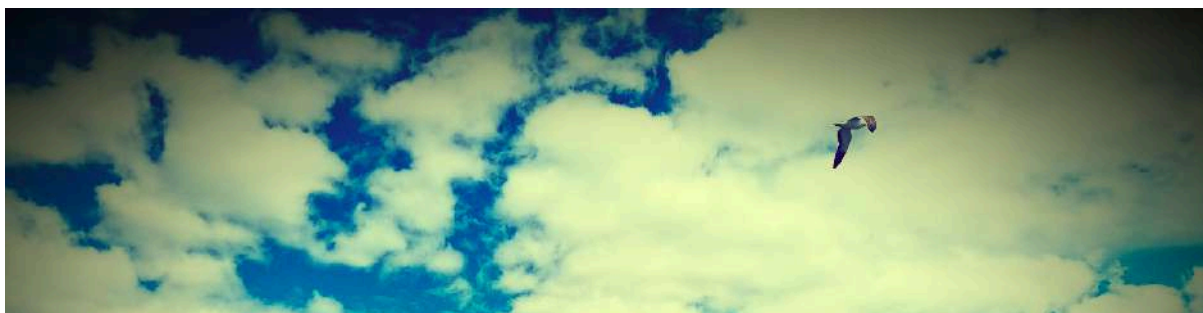
Los aportes de Donna Haraway (2018a; 2019) vienen siendo fundamentales. Con sus metáforas: *cyborg*, pensamiento *tenticular*¹⁶, *chtuluceno*, propone desarmar la dicotomía naturaleza-cultura. Para ella las fronteras entre lo animal y lo humano y la tecnología son porosas. ¿Cómo caminar hacia un mundo donde lo humano no tenga miedo de su parentesco con los animales y con las máquinas, “ni de identidades parciales ni de puntos de vista contradictorios”? (2019, p. 20). Tanto la metáfora de lo *tenticular* como de los *cyborg* se ofrecen como ontologías de conexiones rizomáticas que hacen un

¹⁵ Según Lapoujade Souriau define que “el modo no es una existencia, es la manera de hacer existir un ser sobre tal o cual plano. Es un gesto. Cada existencia procede de un gesto que instaura, de un ‘arabesco’ que lo determina a ser tal. (p. 14)

¹⁶ Para la autora el pensamiento tenticular es producto de esta era en la que el excepcionalismo humano y el individualismo se vuelven limitados para las ciencias. Tentaculo proviene del latín y significa antena que proviene del *tentaculum* y sentir-intentar que proviene del *tentare*.

corrimiento a la idea de identidades clausuradas sobre sí mismas. Frente a la pregunta de “¿por qué nuestros cuerpos deberían terminarse en la piel o incluir como muchos otros seres encapsulados por esta?” (2019, p. 74) la autora nos ofrece estas metáforas para pensarnos. “Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no deterministas; son abiertos y a la vez anudados, de algunas maneras y no otras” (2019, p. 61) y *Cyborg*, es una imagen que condensa imaginación y realidad material, un híbrido hecho de máquina y organismos que proclama la importancia de pensarnos como poblamientos de materias diversas rompiendo con “las limpias distinciones entre organismos y máquinas”.

Los estudios de Vinciane Despret (2022) merecen una mención especial, ella nos comparte investigaciones sobre pájaros, animales, relaciones entre seres vivos y muertos para invitarnos a *conceder atención a esos modos de atención*, nos provoca en nuestra capacidad de conceder atención para multiplicar nuestro mundo, no para explicarlo. Multiplicar las maneras de ser “las maneras de experimentar, sentir y darle sentido e importancia a las cosas” (p. 13). Con sus relatos recupera maneras singulares de afectarnos con “otros- seres-que-cuentan” para volvernos más dispuestxs a la escucha y hacer presente el mundo (p. 12). Su tesis nos coloca en la incómoda sensación de suspender nuestras habituales afectaciones epistémicas y no imponer esas afectaciones como miradas de mundo que lo diagraman y lo construyen como tal. Dejarnos afectar por otras atenciones (no humanas) implica hacer todo un giro epistémico, descomponer la mirada que instauro sobre otro ser modos de ser que no le pertenecen, que no hablan de sus mundos sino de los “nuestros”. En sus estudios sobre cómo los animales construyen territorialidad, nos dice que la mirada autosuficiente y de competencia de ciertos etólogos se desplaza como modo de pensamiento a la vida de otros seres. Como dice la autora “no podemos esperar comprender el rol del territorio para pájaros determinados sino tenemos un conocimiento íntimo de sus historias de vida” (p. 67).



Archivo personal, enero 2024.

En una atmósfera de pensamiento similar los aportes de Anna Lowenhaupt Tsing (2023), nos ofrece interesantes líneas para pensar la ontología ecosófica a partir de su tesis sobre el rol de los hongos matsutakes “para pensar subsistencias precarias desde un seguimiento del comercio y de la ecología del matsutakes” (p. 25). Su tesis sobre las supervivencias colaborativas en el marco de las ruinas del capitalismo, nos trae la invitación a la *contaminación como colaboración* entre humanos, hongos, árboles, plantas para configurar territorios vitales. Defiende la imagen-metáfora-viviente del hongo matsutake con su capacidad de “brotar en paisajes devastadores” para invitarnos a forzar nuestra imaginación para habitar este extraño mundo en el que vivimos (p. 24)

En consonancia a estos planteos, aunque a simple vista carezca de una mirada feminista, dialogamos con los aportes de la *afectividad ambiental*, que también abreva del pensamiento de Spinoza. Giraldo y Toro (2020) nos dicen que necesitamos crear una *epistemo-estesis*, que ponga en un primer plano las sensaciones, la sensibilidad, los sentidos y los afectos.

Nuestra intención es contribuir a la estetización del pensamiento ambiental, “al reconocer que el encuentro en lo que llamamos ‘ambiente’ no se da entre sujetos, y menos entre sujetos y objetos, sino entre pieles, entre membranas diversas que se tocan, en un enlazamiento afectivo de cuerpos compuestos de múltiples mezclas, que experiencia su universo gracias a su afectividad encarnada” (p. 24).



Archivo personal, enero 2025.

La afectividad ambiental aboga por un tipo de *ontología política* que defiende los elementos negados de la dualidad complementaria, sin jerarquías: “la afectividad, la sensibilidad, la intuición, la espiritualidad, la feminidad, el cuerpo, y todos aquellos atributos asociados con “la naturaleza”, ubicados en un nivel de inferioridad, y por tanto susceptibles de ser explotados y dominados” (p. 25) Esta perspectiva en consonancia con los lineamientos de la ecosofía, plantea que la respuesta a la catástrofe ambiental de nuestro tiempo requiere tomar con la mayor seriedad posible la “dimensión afectiva, sensible y sintiente de nuestro estar en el mundo” (p. 11), que incorpora la potencia de los cuerpos. Se pregunta cómo entender los afectos que impulsan a la ontología de guerra.

La respuesta ética ante la guerra que le hemos declarado al mundo, exige atender la anestesia ante la destrucción, la insensibilidad del cuerpo ante la muerte (...) esta civilización nos ha hecho insensibles, ha deteriorado el contagio empático, ha hecho que la potencia de actuar ante la destrucción se debilite (p. 13-14).

Al igual que los autorxs, Franco Berardi (2017) coincide con que hemos perdido una inmensa capacidad de percepción de la relación de continuidad entre los cuerpos (de diferentes especies) y por ende hemos perdido empatía. Esta pérdida de sensibilidad, este entumecimiento afectivo, nos coloca en el desafío de preguntarnos cómo cambia nuestra capacidad de detectar “signos en la biosfera que nos rodea” (p. 11). ¿Cómo

podemos recuperar desde la práctica situada la fuerza de esta mirada ontológica de la interdependencia que no jerarquiza humanos - y no humanos y que pone en el centro el cuidado de los cuerpos-territorios? ¿En cuáles experiencias podemos experimentar esta práctica de cuidados?

Ecofeminismos: cartografiar cuerpos-territorios

*Es necesario prestar mucha más atención teórica
a la relación entre el cuerpo físico en todos sus actos
(como “comer, beber y procrear”)
y las relaciones sociales del capital
en las que se encuentra ese cuerpo.*

*Las ideas de la teoría queer son útiles en este sentido
para señalar hasta qué punto lo social implica lo físico y viceversa.*

Tithi Bhattacharya, 2017, p. 11.¹⁷



Archivo personal. Exposición “Derecho de vida. Miradas ecofeministas en el arte uruguayo”, CCE-2024.

Podríamos situar las miradas ecofeministas dentro de un mapa amplio y heterogéneo de perspectivas de la Ecología Política (EP). La EP es una corriente que emerge con fuerza en la década de los 80' para analizar las interrelaciones locales-nacionales-globales articuladas a los procesos de apropiación territorial y ambiental” (Ulloa, 2020, p. 75). Las miradas de la EP ubican distintos énfasis: históricos, económicos, filosóficos, algunas toman en cuenta las dimensiones coloniales, otras las patriarcales, otras obvian esta discusión. En esta tesis resaltamos algunos aportes de la *ecología social* (Gudynas. 2014),

¹⁷ Traducción propia.

de la *justicia ambiental* y de los *conflictos ambientales* (Svampa, 2013; Merlinsky, 2020; ETC, 2009) que dialogan con los aportes de los Ecofeminismos y de la Ecología Política Feminsita para pensar las disputas territoriales desde una mirada antipatriarcal y decolonial. Las disputas territoriales entendidas como disputas por lo común, son importantes en este estudio para comprender el marco de conflictos en el que se encuentran los entramados comunitarios. Las tramas que habitan la ruralidad están expuestas a la sistemática expropiación y extranjerización de tierras para la agroindustria exportadora, cuando exponen a las comunidades a los agrotóxicos, cuando las agroindustria contamina las aguas y el aire, reduce y monopoliza la cantidad de empleo e incrementa el flujo migratorio de jóvenes del campo a la ciudad.

Las contribuciones de *ecofeminismos* y la *ecología política feminista* (EPF) proliferan como corrientes desde la década de los 90' cuando la mirada de género logró poner en entredicho todos los dualismos (naturaleza-cultura, emoción-razón, mujer-varón, etc) visibilizando además que lo político está íntimamente relacionado con lo que llamamos "ambiental". En un análisis pormenorizado que hace Astrid Ulloa (2020) sobre la EPF plantea que existen varias corrientes y definiciones. De los aportes descoloniales y poscoloniales la autora menciona a Harcourt y Nelson para proponer una EPF como "prácticas situadas de relación con el planeta" (Ulloa, 2020, pp. 76-77) "en diálogo y en relación con los diversos feminismos, las espacialidades feministas, los movimientos feministas y los movimientos de mujeres indígenas" (p. 78).

Según el análisis de la autora "las conexiones entre feminismos, ecofeminismos y mujeres han sido criticadas por plantear una correspondencia esencialista entre mujeres y naturaleza. De manera similar, también existen cuestionamientos entre la asociación de feminidad y naturaleza (Plumwood 1993)" (p. 82) esto dió lugar a que la EPF se centrara en estudios locales sobre la producción social de la naturaleza, los cuerpos y las emociones así como la articulación con dinámicas locales-globales. En esta línea podemos ubicar las investigaciones de Diana Ojeda (2011), ella plantea que la EPF es una perspectiva que permite analizar las relaciones de poder de género en la forma en cómo habitamos, vivimos y transformamos la naturaleza.¹⁸ Desde una mirada

¹⁸ La autora toma diferentes análisis que se han realizado desde esta perspectiva frente a los "desastres naturales", visualizando que las mujeres son mayormente afectadas dado que son ellas quienes

genealógica de lo ambiental la autora advierte la urgencia en producir una mirada de género crítica para comprender la relación entre seres humanos y naturaleza. Nos muestra cómo lo ambiental es inseparable de lo político, “cómo dinámicas enraizadas en el sexismo, el machismo y las lógicas patriarcales dan forma al medio ambiente”(p. 57). Nos interesa particularmente esta perspectiva por plantearnos que la naturaleza lejos de ser un telón de fondo se construye.

Por su parte, los *ecofeminismos* confluyen como una corriente feminista plural que explora la relación con el ecologismo, en estrecha relación con la EPF. Los ecofeminismos denuncian el modelo social, científico y económico sobre el que se sostiene el sistema capitalista-patriarcal, partiendo de la premisa de que en este sistema los recursos de la naturaleza y las mujeres están estructuralmente conectados (Mies y Shiva, 1995). Este campo que entrelaza activismo y academia tiene su auge a mediados de la década de los 70', bajo dos vertientes principales: los *ecofeminismos esencialistas* y los *constructivistas* (Herrero, 2016). Alicia Puleo (2011) clasifica los ecofeminismos en corrientes, incluyendo estas dos expresiones, diciendo que se distinguen entre sí por que la primera no logra mirar la imbricación de opresiones cuando mira la relación de las mujeres y la naturaleza. Destaca también la corriente *multiculturalista* posterior a los 80' inspiradas en experiencias como el movimiento chipko de mujeres de la india y del buen vivir de territorios andinos, que ponen énfasis en visibilizar que las mujeres son quienes más sufren en la defensa de sus territorios. *El ambientalismo de género*, vinculado a los organismos internacionales y los protocolos de género, y el *ecofeminismo ecológico* que surge a mediados de los 90' de la mano del feminismo radical y el ecologismo socialista para criticar la mirada esencialista de la mujer, produciendo la fantasía de la articulación espontánea entre las mujeres y la naturaleza invisibilizando que esto es fruto de un sucesivo conjunto de dicotomías.

Migliaro y Rodríguez (2020) en diálogo con Diana Lilia Trevilla proponen otras dos vertientes: los *ecofeminismos* que surgen del diálogo entre ecología política y los feminismos para enfatizar las luchas de las mujeres en los conflictos socioambientales y de los comunes (surgidos a fines de los '90 y mediados del 2000) y la corriente de la

permanecen más próximas a los cuidados contando con menos acceso a recursos y a la movilidad espacial que les permita sobrellevar de mejor manera la situación.

sostenibilidad de la vida enlazada con la Economía Feminista. Estas últimas perspectivas son importantes en este estudio porque expresan las luchas encarnadas en las vidas de las mujeres del sur global; en su mayoría mujeres campesinas provenientes de Asia, África y de América Latina que contribuyen a generar transformaciones en los modelos productivos y muestran sus lugares protagónicos en la defensa de los territorios aportando pluralidad a las luchas feministas (Siliprandi, 2017).

Frente a la falta de conceptos que nos enamoren, “que dinamicen el hacer y el pensar” (p. 167), Migliaro y Rodríguez (2020) afirman que los *ecofeminismos* tienen muchas virtudes. Por un lado, como dice Diana Ojeda (García, 2022) el “enfoque multisituado y multiescalar” de los ecofeminismos nos permiten desde lo situado hacer un análisis global de cómo afecta de manera desigual el cambio climático a diferentes grupos sociales. Por otro, “abonan la disputa de sentidos”, porque discute con la fantasía de que el neoliberalismo nos solucione la vida, discute con los progresismos neodesarrollistas que no paran de echar mano a las políticas neo-extractivas para sostener su políticas sociales, y al marxismo canónico que invisibiliza sujetos, tareas, energías que sostienen de manera silenciosa y subterránea la lucha al subestimar las fuerzas ecologistas, feministas y comunitarias.

En este contexto de proliferación y conexiones entre nosotras para hacer de los ecofeminismo una herramienta epistemológica y política que nos enamore para pensar, hacer y transformar(nos), el Colectivo “Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo” se crea en el 2012 para intercambiar como mujeres ecofeministas que trabajan para tejer puentes entre el feminismo, el ecologismo, la naturaleza y los territorios. Crean de manera situada una epistemología latinoamericana y caribeña elaborada por mujeres indígenas y entendida como nuevas “miradas ecofeministas desde el sur”. Es un modo de tejer alianzas y establecer estrategias conjuntas para frenar la destrucción de los territorios-cuerpos, del planeta, de nuestra Tierra; entendiendo por cuerpo no sólo como carne y huesos, sino con su espíritu, con sus miedos, angustias y felicidades, como un territorio político para defender la vida.

En conjunto con este colectivo podemos destacar un conjunto de pensadoras y activistas que vienen trabajando en esta atmósfera y que generan diferentes abordajes sobre la

relación cuerpo y territorio. Según Rogério Haesbarert (2020), existen cuatro perspectivas: 1. cuerpo-territorio o el cuerpo como territorio, 2. el territorio de/en (interior) cuerpo, 3. territorio como conjunto de cuerpos, 4. el territorio cuerpo (de la tierra) que establece a la tierra como un cuerpo, evocando el carácter ontológico existencial de la tierra como territorio y como prolongación de nuestro cuerpo (p. 232-283).

Tomamos los aportes de la cuarta perspectiva que hace énfasis en la continuidad entre “tierra-territorio-cuerpo” como una ontología práctica que despliegan las compañeras feministas comunitarias de Abya Yala (Cabnal, 2010). *Tierra-territorio-cuerpo*, viene siendo una importante herramienta de lucha para nombrar las relaciones de ecoddependencia y defender los cuerpos-territorios de las agresiones coloniales-capitalistas-patriarcales. Por tanto es una clave que enuncia por un lado, la ontología relacional-terrenal donde el territorio es “espacio vital” a “la trama de la vida” y por otro la necesidad de su defensa frente a la extracción de nuestra energía vital como cuerpos-naturaleza.

Es una categoría que condensa de manera práctica los debates sobre la ontología eco-interdependiente, generando coordenadas para una lucha política situada. Trazar las líneas de nuestros territorios-cuerpos nos ayuda a defender los “bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones” (Cabnal, 2010, p. 23), pero también para desmontar los pactos masculinos impresos en él, para recuperar la memoria cósmica corporal de las ancestras y desde esa conexión tejer una historia propia. Como dice la autora, cuando recuperamos y defendemos la memoria histórica de nuestros territorios cuerpo tierra,

asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. (p.23).

Volviendo al trabajo de las compañeras de “Miradas críticas al territorios desde los feminismos” ellas crearon una metodología llamada “mapeando nuestro cuerpo-territorio” para visibilizar los procesos de violencia y repatriarcalización de los territorios así como las tramas de resistencia de las mujeres. Desde diferentes territorio (Colombia, Ecuador, México, Brasil y Uruguay) nos proponen “mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, y donde habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes” (Cruz Hernández, 2016, p. 43). A reconocer el cuerpo como primer territorio de lucha y a todo “lo otro” que existe como constitutivo de nuestro cuerpo (Cruz Hernández, 2016) y que se agencia en los cuerpos generando continuidades.

Esta metodología dialoga con claves cartográficas con las que trabajamos desde psicología, desde donde nos preguntamos “qué es una línea en cada uno” (Deleuze, y Partner, 2013, p. 308). Vemos los cuerpos como líneas y los planos de composición y organización, de hecho cuando hacemos análisis de la implicación lo que hacemos es trazar *líneas de segmento* que hacen corte en él construyendo un conjunto de “binariedades: joven/pobre/sin talento” (Deleuz y Partner, 2013, p. 304) y trazamos *líneas más flexibles, líneas de fuga*, que se construyen en planos de inmanencia, de intensidad de afectos que se fugan al plano de la organización del ser, de los cuerpos (que delimitan formas, especies, géneros, funciones). Dicho plano pone a los cuerpos en función de sus potencias y de sus agenciamientos. De sus longitudes y de sus latitudes. Entendiendo por *longitudes* al conjunto de partículas que le pertenecen y caracterizan a dicho cuerpo y por *latitudes* a la capacidad de un cuerpo de ser afectado, la apertura a los agenciamientos-territorios de afecciones.



Mapeando cuerpo-territorios, Seminario "cartografías, cuerpos y feminismos" mayo 2024

Miradas feministas a la reproducción social

Para este debate las conversaciones con compañeras¹⁹ han sido fundamentales, incluso porque algunas aristas del problema trasvasan los objetivos de esta tesis. La Teoría de la Reproducción Social (TRS) hace un análisis de la teoría económica marxista superando sus reduccionismos. Mira al capitalismo en su totalidad como sistema, poniendo como punto de partida que el trabajo humano es el núcleo de la creación de una sociedad. Le interesa interrogar la red de relaciones y procesos que se trenzan para producir la existencia humana, poniendo especial atención a cómo se coproducen las categorías de opresión (género, raza, capacitismo) en simultáneo a la producción de plusvalía (Bhattacharya, 2017). Por lo tanto rechaza la teoría económica clásica antropocéntrica dicotómica que separa trabajo productivo de trabajo improductivo, definiendo trabajo como aquello que produce mercancías y por lo tanto adquiere valor de cambio.

La TRS muestra como “la producción de bienes y servicios y la producción de la vida son parte de un proceso integrado” (Bhattacharya, 2017, p.3). Silvia Federici es una de las referencias más influyentes en este debate. Ella fue parte del conjunto de activistas e intelectuales que protagonizaron la lucha por un salario para el trabajo doméstico²⁰ en la década de los 70'. Recordemos que este es un tiempo muy efervescente para los feminismos, donde eclosionan diferentes vertientes, lo que conlleva diferencias dentro del propio movimiento que le permitió madurar y enriquecerse.²¹ La clave de “lo personal es político” es acuñada en esta época y fue utilizada para problematizar el trabajo reproductivo.

¹⁹ Agradezco particularmente las conversaciones con Lorena Rodríguez Lezica, por orientarme en momentos de extravío y por generosidad para pensar este mapa de discusión tan complejo.

²⁰ La campaña internacional por el Salario para el Trabajo Doméstico (WfH en sus siglas en inglés) se caracterizó por ser un movimiento importante de cual surgieron varias pensadoras activistas muy relevantes como son Silvia Federici y Mariarosa Della Costa.

²¹ Por un lado, emerge un feminismo liberal o de la igualdad de carácter reformista, plantea que la desigualdad de las mujeres se soluciona con mayor inclusión en el espacio público. Del lado opuesto, el feminismo radical que problematizan la sexualidad heterosexual y la familia heteronormada como pilares básicos del sistema patriarcal. El feminismo de la diferencia que hace emerger la mirada de los feminismos negro, chicanos, indígena y lesbofeminismo (Bidaseca, 2016) reformulando el sujeto “mujer” como sujeto escencial y universal del feminismo (Mohanty, 2008).



Woman-house y Spider, Louise Bourgeois

En este tiempo, proliferaron las miradas críticas sobre la economía por la economía feminista poniendo en el centro el debate de la reproducción y a las mujeres como sostenedoras de todo el entramado social-económico. El concepto reproducción sirvió como visibilizador de la división sexual del trabajo develando mecanismos mediante los cuales se produce el sistema capitalista. También en este tiempo repolitizó la familia como institución reguladora de la sexualidad y la procreación, pudiendo identificar su función en la acumulación capitalista (Federici, 2018). Para la autora, esta revelación histórica mostró algunos mitos sobre los cuales se apoya la economía capitalista, dicho de otro modo, al contrario de lo que se ha afirmado históricamente: 1. las mujeres si somos parte del proletariado (como cuerpo de trabajadores), no es necesario ir a la fábrica para ello; 2. la lucha de la clase para la mujer empieza al interior de su propia familia, la lucha no es solo contra el capitalismo sino que es contra el varón que sostiene y reproduce el sistema a través de la dinámica familiar; 3. es importante tejer espacios entre-mujeres para discutir sobre lo que nos pasa, con confianza y sin miedo a ser juzgadas, y a partir de allí indagar nuevas formas de la política no androcéntricas.

Para Federici los trabajos de Dalla Costa, James y Fourtunati fueron una referencia en este sentido y marcaron una inflexión en el punto de vista feminista de la reproducción social. Federici (2018) defiende la idea de mantener la esfera reproductiva (como

categoría teórica) para mostrar el trabajo invisibilizado de mujeres en todo el mundo. Según ella, es un error abandonar la lucha por la reproducción de la vida cotidiana (en términos discursivos y en términos materiales). En términos materiales abandonar este territorio a cambio de un proyecto de liberación e inserción de las mujeres en el mercado de trabajo asalariado, como ocurrió a partir de la década de los 80', es un error, porque como lo muestra este momento histórico la inserción de las mujeres en el mercado no genera necesariamente una reorganización social democrática de los trabajos reproductivos. En términos discursivos, sostener esta categoría, es una manera de poder mostrar todas las actividades y ámbitos que producen valor. En su libro "Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas" (2013) la autora describe detalladamente los tres argumentos que le permiten explicar la vigencia del concepto de "fuerza de trabajo", criticado por otras feministas de ser reduccionista, señalando que lo que las mujeres producimos son personas y no fuerza de trabajo. La autora argumenta que:

primero, para iluminar el hecho de que la sociedad capitalista el trabajo reproductivo no significa nuestra libre reproducción o de la de los otros según nuestros deseos (...) el trabajo reproductivo, está en todas sus facetas, sujeto a las condiciones impuestas sobre él por la organización capitalista del trabajo y las relaciones de producción. El trabajo doméstico no es una actividad libre. (...) Segundo, revela el carácter dual y la contradicción inherente en el trabajo reproductivo y en consecuencia su carácter inestable y potencialmente rupturista (...) nos muestra que podemos rebelarnos contra el trabajo doméstico sin miedo a arruinar nuestras comunidades, ya que este tipo de trabajo encarcela tanto a las productoras como a los "reproducidos". Sigue siendo importante mantener, frente a las actuales corrientes posmodernas, la separación producción y reproducción (...) Finalmente hablo de trabajo reproductivo en lugar de afectivo porque, en su carácter dominante, este último término describe solo una parte limitada del trabajo que requiere la reproducción de los seres humanos y elimina el potencial subversivo del concepto feminista de trabajo reproductivo. Develando su función en la reproducción de la fuerza de trabajo, se revelan las contradicciones inherentes a este trabajo, porque el concepto de trabajo reproductivo reconoce la posibilidad de formar alianzas cruciales y cooperativas entre los productores y reproductores: madres e hijos, profesores y estudiantes, enfermeras y pacientes (pp. 164-165).

En la misma línea, Carrasco Bengoa (2017) afirma que hablar de *reproducción* reviste importancia porque este es un concepto que tiene potencialidad analítica para identificar diferentes elementos de los cuales depende la continuidad y el bienestar de una sociedad. Sin embargo para la autora cabe analizar críticamente algunos puntos en la genealogía del concepto puesto que pueden limitar su potencial transformador. Para ella, recuperar la parte invisibilizada del trabajo implicó nombrarla y al nombrarla se delimitaron dos subsistemas de un sistema social, como entidades teóricas separadas que reproducen la dicotomía de la economía liberal dificultando los análisis de las condiciones de vida.

Una clara consecuencia del esquema producción-reproducción fue la utilización de los términos «trabajo de reproducción» o «trabajo reproductivo», denominación que aún no se ha abandonado y que, sin embargo, presenta una serie de problemas. Por una parte mantiene la visión dicotómica productiva-reproductiva, terminología que acentúa la separación de los dos ámbitos reconociendo que los trabajos son actividades diferentes y separadas que se realizan de forma paralela. Más aún, la actividad con definición y valoración propia continúa siendo la productiva y la otra, la reproductiva, *sólo* puede existir en la medida que se refleja en la anterior. Se constata entonces que el enfoque producción-reproducción no permite escapar de la dimensión patriarcal (...) el esquema no permite comprender y profundizar en las relaciones dinámicas entre ambos trabajos y ambos espacios, no permite entender los procesos de producción, reproducción y trabajo como un solo proceso mucho más complejo cuyo objetivo debiera ser la satisfacción de las necesidades humanas (...). Queda ambiguo el expolio del trabajo doméstico que significa el proceso de acumulación de capital; la violencia que este ejerce no solo sobre el trabajo que realizan las mujeres desde los hogares, sino también otras formas de trabajo no monetarizadas y sobre la naturaleza (p.62-63)

Para algunas autoras (O'Laughlin, 2021; Bhattacharya, 2017) “re-etiquetar el trabajo doméstico como trabajo reproductivo en lugar de improductivo le otorga un valor moralmente positivo, pero no establece per se cómo debemos conceptualizar la relación entre las dos esferas dentro de un todo unitario” Según Bhattacharya (2017) la comprensión espacial sobre estos procesos nos aportan una mirada crítica al asunto

puesto que según ella la fuerza de trabajo no se produce únicamente en el hogar ni generacionalmente. Parafraseando a la autora, la familia como espacio de reproducción no puede explicar por sí sola las condiciones mediante las cuales se produce la clase trabajadora de cualquier sociedad. Igual de importante son los sistemas educativos y de salud pública, la comunidad y los sistemas de prestaciones públicas como espacios y esferas de cuidado. Del mismo modo hay que valorar el aporte de la inmigración como formas que el capital ha encontrado para reemplazar a la renovación generacional intrafamiliar como supuesta manera única de reemplazo de la fuerza productiva (p. 7).

Estas perspectivas se sostienen en una mirada de los *cuidados* entendida como continuo, como tareas que no dependen únicamente de actividades humanas sino que en su definición consideran a otras esferas, seres, estructura ecológica en donde los cuidados se producen. La *economía feminista* (Larrañaga Sarriegui y Jubeto, 2015; Pérez Orozco, 2015, Carrasco Bengoa, 2012, 2017) alude justamente a ese conjunto de miradas feministas que analiza las actividades humanas y más que humanas del cuidado, aportando a una mirada dinámica de los cuidados como:

- *organización social de los cuidados*: una clave que refiere a la manera en que interrelacionadamente el estado, el mercado, las familias y las comunidades distribuyen el cuidado;
- *redes de cuidado*: una clave que alude a los encadenamientos múltiples que se dan entre actores para participar en esta tarea;
- *cadena globales de cuidados*: es una clave que nos ayuda a mirar la feminización y racionalización de los cuidados, mirando los vínculos de intercambio de cuidados entre mujeres empleadoras y mujeres migrantes que para realizar estas tareas en países extranjeros dejan sus hijos a cargo de sus familiares o personas próximas en el país de origen.

Como una propuesta emancipadora, la Economía Femisnita hace énfasis en la vulnerabilidad de las personas y en los cuidados que requieren a lo largo de sus vidas y para ello toman las miradas del *buen vivir* o “sumak kawsay” en kichwa, o *vivir bien* o

“suma q’amaña” en aymara²² como cosmogonías indígenas no occidentales, así como aportes del *ecofeminismo*, del *decrecimiento*²³, del *ecologismo social*²⁴ para desarrollar su mirada de la *sostenibilidad de la vida* definida como

Un complejo proceso de tareas, trabajos y energías cuyo objetivo sería la reproducción biológica (considerando las distintas especies y su estructura ecológica) y la de la fuerza de trabajo. Incluiría también las prácticas sociales y los trabajos de cuidados, la socialización y la satisfacción de las necesidades humanas, los procesos de relaciones sociales que tienen que ver con el mantenimiento de las comunidades, considerando servicios públicos de sanidad, educación y transferencias que redujeran el riesgo de vida. Un concepto que permite dar cuenta de la profunda relación entre lo económico y lo social, que no separa producción y reproducción, que sitúa a la economía desde una perspectiva diferente, otorgando prioridad a las condiciones de vida de las personas, mujeres y hombres” (Carrasco Bengoa, 2017, p. 63).

La sostenibilidad de la vida enuncia el anhelo por el *cuidado colectivo* de lo viviente planteándonos los límites de la fase actual del desarrollo abriéndonos a un horizonte de cuidado de lo *común* que recoge la intención de los cuidados como capacidad colectiva de cuidar(nos). Los cuidados como un común “explora capacidades sociales de cuidado por fuera de los confines normalizados y disciplinarios como la casa, la familia el hogar, cárcel, corrección” (Vega, Martínez y Paredes, 2018, p. 32). Propone a los cuidados como una práctica y espacio político para “volver a trenzar lo que el capitalismo separó”: la fábrica, la casa, la escuela, el anciano, el psiquiátrico. Recuperar y dar valor y tiempo compartido al cuidado liberándonos del trabajo asalariado para poder alimentarse, disfrutar, crear y definir la vida en común (p. 23).

Estas miradas de la reproducción dialogan con el aporte que hoy están haciendo los *comunes*, que constituye para nosotras un marco de pensamiento inspirador, porque nos

²² El *sumak* es una palabra enunciada en la lengua quichua ecuatoriana y expresa el pensamiento de una vida buena no mejor que la de otros y que *kawsay* proviene de la lengua aymara boliviana y en su interpretación introduce el elemento comunitario, por lo que se podría traducir como “buen convivir”: buena vida para todos en suficiente armonía interna (Cabnal, 2010).

²³ Del decrecimiento se toman las ideas de que vivir bien no es sinónimo de consumir, sino que se puede vivir “mejor con menos” reduciendo los espacios movidos por la lógica de acumulación.

²⁴ Del ecologismo toman la mirada de que la vida humana no puede sostenerse disociada al resto de la vida en el planeta, la ecodependencia obliga a mirar los límites de la biosfera, incluso mirar que ya hemos sobrepasado esos límites.

da la posibilidad de hacer dialogar de manera fluida nuestro ser social-naturaleza-intelectual-afectivo-activista-feminista-ecologista. Constituye para nosotras una tecnología narrativa-práctica que nos permite nombrar la multiplicidad de luchas en la que nos encontramos para organizar nuestra reproducción de manera interdependiente rompiendo con el excepcionalismo humano.



Archivo personal, enero 2024.

Lo común como práctica difractal

Dice Haraway (2019) que “los patrones de difracción registran la historia de la interacción, la interferencia, el refuerzo y la diferencia. (...) La «difracción» es una tecnología narrativa, gráfica, psicológica, espiritual y política para elaborar significados consecuentes” (p. 123). Desde hace algún tiempo vengo pensando en lo común como tecnología que condensa estas dimensiones que la autora nombra. Lo común como práctica difractal elabora significados, relacionalidades y materialidades consecuentes con la realización de la vida. Lo cierto es que lo común también es un campo en disputa que encuentra varias vertientes.²⁵ En esta tesis tomo la perspectiva que trenza los aportes provenientes de los feminismos populares-autónomos-campesinos y de la ecología política feminista (Navarro y Gutiérrez, 2018) en articulación con los ecofeminismos que nombramos más arriba.

Dice Anabel Lee Teles que lo común como ontología nos plantea que el territorio de resistencia es la *relacionalidad*. Pero la relacionalidad no abre en sí misma la liberación y la resistencia sino que abre un campo para la construcción del ejercicio de la política. Esto es lo que nos quiere decir Álvaro (2022) cuando afirma que lo común no es ni bueno ni malo en sí mismo, no refiere a una cualidad de los vínculos sino a la condición existencial de humanos y más que humanos. Es estrictamente ontológico. Nombra la relacionalidad del ser.

Pero como dice Spinoza, en esta forma de existir en común, el *conatus*²⁶ nombra el rechazo de los cuerpos a todo lo que tienda a destruirlos. Lograr que los cuerpos tengan

²⁵ Ver Tommasino (2021a) “En el campo de estudio sobre lo común conviven varias vertientes. Por un lado, aquellas que lo entienden como bienes, es decir, como una relación jurídico-económica, para circunscribirlos como recursos que pueden ser administrados y gestionados para buscar mejores réditos económicos. Encontramos en esta línea la propuesta de Hardin (1968) que entiende que para evitar la tragedia de los comunes es imprescindible regular la libertad de los mismos y la de Ostrom (2000) que propone componentes institucionales para gestionar los bienes comunes enfatizando en la jerarquización y regulación de las normas para el uso y goce de lo común. Por otro lado los estudios de Laval y Dardot (2014) que entienden lo común como un principio político no instituido que se instituye cada vez que una práctica lo genera definiendo reglas autónomas para su funcionamiento, implica una práctica de autogobierno” (p. 6)

²⁶ El “conatus” para Spinoza es en sí mismo resistencia, inclinación innata de la materia o la mente por continuar existiendo. El conatus ontológicamente es afirmación de sí, el esfuerzo de perseverar en su ser, nos conduce a la existencia y el derecho natural de existir. El conatus es deseo de existencia,

territorialidad política requiere trabajo. ¿A qué nos referimos con esto? Que se necesita un ejercicio ético-político corpóreo y deseante para conseguir la libertad. Por eso decimos que el ejercicio de la relacionalidad es arduo y se necesita un esfuerzo de lo mancomunado, que es necesario generarlo, sostenerlo. Y esto es estrictamente político. La dimensión política de lo común.



Archivo personal, septiembre 2023.

Lo común, en su sentido político, es lo que nos permite hacernos cargo de nuestra experiencia en el mundo junto a otrxs. Lo común en estos términos es concebido como encuentros que intensifican nuestra capacidad de obrar y de producción colectiva. Lo común nos conduce a producir prácticas de libertad. Como política relacional, lo común, permite organizar la vida a través de colectivos autónomos de producción que despliegan una potencia colectiva basada en la amistad, amorosidad y acción, que van produciendo esperanzas, prácticas y políticas situadas para transformarnos.

Los aportes de intelectuales y activistas que visibilizan las prácticas y saberes de lo común en América Latina afirman que estas prácticas se sostienen en entramados comunitarios. Como se puede apreciar en el libro “Producir lo común. Entramados

comunitarios y luchas por la vida” (El Aplante, 2019) es una perspectiva en la que confluyen aportes de los pensamientos feministas y descoloniales que nos permiten reflexionar sobre la interdependencia, la reproducción de la vida y los cuerpos-territorios

Esta perspectiva permite visibilizar y comprender las múltiples formas de producción de lo común que se practican en América Latina a partir del estudio de las tramas asociativas que cuidan, defienden y sostienen la renovada capacidad humana de cultivar y garantizar la vida, convencid*s de que el ámbito de la defensa de la vida y la búsqueda de la reproducción autodeterminada de nuestra existencia no solo debe ser el principal terreno de lucha, sino que también está siendo, en múltiples lugares del mundo, el ámbito básico de producción de nuevas capacidades políticas para la transformación social y la construcción de una opción de futuro más allá del capital (Salazar, Tzul Tzul, Navarro y Linsalata, 2016, p. 19).

Según Federici y Caffentzis (2015), en la política de lo común se enlaza, por un lado, la desaparición del modelo revolucionario estatista, que durante décadas conformó los esfuerzos de los movimientos sociales hacia la alternativa del capitalismo, y por otro, al intento neoliberal de subordinar todas las formas de vida y de conocimiento.

Massimo De Angelis propone establecer “modelos” de comunes generando criterios específicos, para lo que Federici y Caffentzis (2015) establecen siete criterios: a. Los comunes no son cosas son relaciones sociales, no están dados, requieren ser producidos, no son objetos materiales sino relaciones sociales que garantizan la reproducción de la vida. b. Se definen por la existencia de una propiedad compartida, riquezas sociales y naturales/materiales y que somos parte de esa riqueza material compartida. c. Los comunes requieren comunidad: para que contribuya a su mantenimiento, entendida como un tipo de relación basada en la cooperación y responsabilidad. d. El funcionamiento de los comunes se basa en el establecimiento de regulaciones: requieren reglas para el uso y cuidado de la riqueza compartida: acceso igualitario, reciprocidad entre lo que se da y se toma, decisiones colectivas o toma igualitaria de decisiones (tendencia a la horizontalidad). e. Contribuyen a nuevos modos de producción a largo plazo, los comunes debieran ser espacios autónomos que superen divisiones entre nosotrxs y aportar a construir habilidades para el autogobierno. f. Los comunes se

constituyen sobre la base de la cooperación social, en relaciones de solidaridad y responsabilidad de la riqueza compartida que los distinguen de los comunes cerrados que establecen criterios de pertenencia basados en exclusiones de racialidad, clase y género. g. Todas estas características distinguen lo común de lo público que es propiedad del estado que administra, controla y regula constituyendo un tipo especial de dominio privado. Esto no significa abandonar el estado, sino por el contrario conectar las luchas entendiendo que lo público como una riqueza lo producimos nosotros y que debemos entonces re-apropiarnos y establecer qué significa para nosotrxs una buena educación, una buena cultura, una buena alimentación, una buena salud.

Estos criterios delimitan claramente a la dimensión política de lo común que las autoras nombran como *políticas en femenino* (Gutiérrez, 2017). Resumidamente podemos decir que esta forma de lo político remite a luchas de mujeres hacen “visible la negada trama de interdependencia que nos conecta entre nosotras y con el mundo “natural” todo; recordándonos que es en esa trama de interdependencia capaz de regenerar lo común —que se extiende más allá de lo humano” (Navarro y Gutiérrez, 2018, s/p). Por lo tanto, es una política que tiene como eje el cuidado y apropiación social de la riqueza de bienes que necesitamos para reproducir la vida, es una política que “no ambiciona gestionar la acumulación del capital”, sino que busca limitarla, es una política no estadocéntrica, por lo que no anhela generar estrategias de «ocupación» o «toma» del Estado.

Algunas autoras llaman a estas formas de lo político, formas comunitarias o incluso, políticas indígenas. Elijo nombrarlas «políticas en femenino» en tanto su eje y corazón es la reproducción de la vida material, centro de atención tradicional de la actividad femenina no exclusiva pero sí crucial y en tanto su calidad expansiva y subversiva se afianza en la posibilidad de incluir y articular la creatividad y actividad humanas para fines autónomos. (Gutiérrez, 2017, p. 71)

Resaltamos algunos otros criterios de lo común relacionados con la dimensión de los *afectos*, del *cuerpo* y de la *reciprocidad* (Navarro, 2017), estas son dimensiones que discuten las estéticas de las luchas tradicionales sindicales o estatistas que desestiman el lugar de los afectos en los procesos políticos. Por otra parte resaltamos el criterio por

dispersar el poder, esto significa que la política de lo común busca producir colectivamente mecanismos donde el poder pueda circular y horizontalizarse con el fin de no caer en la representación. Buscan gestionar las diferencias que tendencialmente tenderán a ser horizontalizadas (Navarro, 2017). En este entendido la socialización de los saberes es una clave fundamental.

Resaltamos también, la dimensión de la *transformación social* entendida como proceso. La transformación no radica en la conversión de un orden social en otro, de manera dicotómica, sino que desde esta perspectiva la “revolución social no tiene nada que ver con transformar de una vez y para siempre las cosas a partir de imaginarios preconcebidos, sino que se convierte en una revolución por alejamientos sucesivos o por distorsiones recurrentes (...)” (Ibíd., 2017, p.44). Esta idea de transformación se apoya en la idea de lo intersticial para recurrir a otras imágenes de pensamiento sobre la transformación distintas a las del materialismo. Entiende por el contrario la transformación como capas subterráneas que discurren cotidianamente en las tramas e intersticios de la vida social (Navarro, 2017).

Desde la perspectiva de los comunes podemos reconsiderar la potencia de lo territorial, entendido como un espacio afectivo encarnado y situado entre humano y más que humano para reproducir la vida. Y entonces reconsiderar la idea de comunidad como instancia inmanente de producción de la política a través del encuentro, como evento político que articula diferencias (Montenegro et al., 2014), desarticulando la idea de comunidad como territorio que alude a lo vecinal autóctono, esencial y homogéneo. Por el contrario la idea de “comunidad contingente” versus una idea de “comunidad trascendente” (Salazar, 2011) pone énfasis en la multiplicidad y por ende “nos permitirá aproximarnos a una perspectiva de lo comunitario solidaria con una concepción de lo común” (Rodríguez, 2019, p. 99).

Mujeres campesinas cuidando lo común



Mujeres bordadoras de Isla Negra.

En este apartado me centraré en mirar cómo las mujeres constituyen las principales trabajadoras agrícolas del planeta resistiendo, en primera línea, a la devastación de los comunes haciendo un uso no capitalista de los mismos y resolviendo la necesidad de alimentos, vivienda, salud (Federici, 2013; Korol, 2016).

Como bien sabemos, la privatización de los comunes se sostiene en el mito del atraso y empobrecimiento del sur global y su necesidad de industrializarse a través de la transferencia de capitales (invisibilizando en este proceso el traspaso de capital y trabajo que el sur al norte global) (Federici, 2013, p. 115). La transferencia de capitales es una forma extendida de colonización a los estados-nación a través de los ajustes estructurales (programas de recuperación económica de los países con deuda externa) principalmente con programas de modernización de la agricultura.

Estos ajustes a nivel macro reorganizan la reproducción de la vida del planeta de manera neoliberal, lo que conlleva serias consecuencias en la vida cotidiana de las poblaciones. A nivel regional la crisis de los comunes, entendida como crisis de la reproducción de la

vida, aterriza de manera diferencial según las regiones. De manera sintética podemos decir que a partir del 2000 en latinoamérica se intensifica el *extractivismo* con la subida de los precios del oro y del petróleo. En *neo-extractivismo*²⁷ (Gudynas, 2014) fue una modalidad de los gobiernos progresistas de sostener las políticas estatales, aumentando la explotación de los comunes (Gudynas, 2014; Svampa, 2013; Machado y Zibechi, 2016) y con algunas diferencias con la modalidad extractiva anterior: presencia estatal, mayor regulación y aumento de los tributos y regalías. Lxs autores analizan cómo en este escenario el modelo productivo depredador se articula con las políticas sociales²⁸ para fortalecerse, un aspecto que deja a la vista la perversa alianza entre el estado y el capital incluso cuando los estados se autodenominan de izquierda o progresistas



Archivo personal, enero 2024

²⁷ Según Gudynas (2010) el “extractivismo” refiere a “emprendimientos que remueven o extraen enormes volúmenes de recursos naturales, como minerales, hidrocarburos o agroalimentos, y que son exportados directamente sin ser procesados, o con un procesamiento o industrialización muy limitada” (p. 40), las empresas que llevan a cabo estas acciones generan escasos empleos y de forma limitada pero grandes impactos sociales y ambientales.

²⁸ A propósito, Machado y Zibechi (2016) en su estudio sobre las dificultades de los gobiernos progresistas para cambiar dicha matriz productiva, afirman que, en este período, el modelo se profundiza por la dependencia que generaron los estados a la exportaciones de bienes primarios. Según ellos, cabría considerar seriamente las consecuencias que el extractivismo representa a nivel social puesto que este sistema genera fuerte polarización, “concentra renta y excluye a una parte de la población, por lo que las políticas sociales resultan imprescindibles para sostenerlo, cuando se pensaba que eran apenas un paso para superar la pobreza” (p. 68).

La disputa por los comunes en Uruguay se encuentra en estos marcos globales de la *acumulación por desposesión* (Harvey, 2005). Si bien podemos reconocer en la historia de nuestro país diferentes oleajes de transformación producto de diferentes modelos productivos, en este último tiempo el extractivismo ha generado de manera acelerada transformaciones importantes en nuestro país.

Recordemos que la historia del Uruguay está asociada a la ganadería, como mayor riqueza exportadora introducida por los españoles en la época de la conquista, utilizado como cuero y luego como “charque”, alimento para las colonias españolas y portuguesas (Piñeiro, 2014). La “modernización de la campaña” trae consigo un primer momento de transformaciones: el cercamiento de los territorios mediante alambrado, como modo de asegurar el crecimiento de la producción ganadera para la exportación europea (consolidando la propiedad de la tierra) y la regulación de las relaciones laborales, transformando al “gaucho” en peón rural, generando así una temprana asalarización de la fuerza de trabajo agrario.²⁹

Un segundo momento de transformaciones de uso del suelo, tierras, empleo y procesos migratorios, fue el proceso de Estado de bienestar Batllista, que introduce nuevas regulaciones y transformaciones a la sociedad uruguaya incrementando la población urbana mediante el impulso de la industrialización durante todo el siglo XX. En la primera mitad de siglo la producción de alimentos en el campo se incrementó para abastecer el mercado interno haciendo crecer en tierras y en capacidad productiva a la producción familiar. Pero las superficies nunca superaron el millón de hectáreas contra 16 millones de superficie habilitada que siguió siendo para el predominio de la ganadería, carne, lana y leche. Esta observación permite decir a varios autores que la historia de Uruguay está marcada por una tensión del uso de la tierra, por un lado para el rédito político y económico con una visión productivista y extractiva de la misma,

²⁹ Como instrumento de defensa y representación de los grandes ganaderos se crea en este contexto la Asociación Rural del Uruguay (ARU), fundada en 1871 y más tarde la Federación Rural del Uruguay (FRU) surgida en 1915 como el instrumento de representación y defensa de los grandes ganaderos (Rieiro y Karageuzián, 2020).

versus una visión que sostiene el valor social de la tierra (Piñeiro, 2014) o lo que se dice popularmente “tierra para el que la trabaja”.³⁰

Las últimas décadas nos encontramos con otro escenario. Se incrementa de manera exacerbada el acaparamiento de tierras por el capital financiero internacional que penetra en nuestro territorio y dibuja cambios importantes en el agro uruguayo (Carámbula, 2015; Cardeillac y Juncal, 2015; Cardeillac, y Piñeiro, 2017). Esto promueve un cambio en el uso del suelo, que responde a otras formas locales de organizar el negocio agropecuario, donde, a grandes rasgos, se desplaza la producción ganadera por la expansión de la silvicultura y agricultura de secano, en un contexto de suba de precio de los commodities³¹ que responden a las lógicas extractivas de los comunes destinados a mercados globales.

Una lógica que por un lado genera un “desarrollo concentrador excluyente” (basado en la acumulación acelerada y exclusión del uso de la tierra) y, a la vez, un “desarrollo transnacional anónimo” (basado en el proceso de concentración y extranjerización de la tierra) (Carámbula, 2015, p. 34). La forestación y los cultivos de cereales ³²son una “nueva agropecuaria que compite con otros sectores extractivistas (como la minería y los hidrocarburos) y se caracterizan por ser “prácticas de creciente mecanización y uso de agroquímicos” (Gudynas, 2010, p. 40), transformando el modo de producción agropecuario y la estructura social agraria.

³⁰ El Instituto Nacional de Colonización se crea en 1948 (Uruguay, Ley 11.029) en el marco de esta tensión, con el fin de mejorar la distribución social de la tierra atendiendo dicha función además de los fines productivos-económicos.

³¹ Los commodities es un término que se utiliza para nombrar las materias primas de exportación (Gudynas, 2010), son bienes comunes convertidos en mercancías, como el oro, la plata, el petróleo, la carne, la soja son los productos estrellas que alimentan las prácticas extractivas para la acumulación del capital. Según Machado y Zibechi (2016) analizan, que en América Latina el ascenso de los gobiernos progresistas tuvieron en clave común “el modelo extractivo de producción y la exportación de los commodities como base de la economía”, como estrategia para combatir la pobreza, incrementar planes sociales y de asistencia paternalistas

³² La forestación aumentó su área de 70.259 ha (1990) a 1.265.843 ha (2011) en tan solo 20 años. Algo similar ocurre con los cultivos de cereales y oleaginosas, pero en un período más acotado: aumentaron su superficie de 716.008 ha (2000) a 2.068.703 ha (2011) (Saavedra y Fagúndez, 2013). Por otro lado, la concentración de la tierra se aprecia en el pronunciado descenso de las explotaciones agropecuarias, que pasan de 57.131 a 44.890 entre 2000 y 2011. (Cardeillac y Juncal, 2015, 2017, p.4)



Mujeres bordadoras de Isla Negra.

En este contexto las mujeres campesinas en Uruguay y en todo el mundo sostienen la vida defendiendo el cuidado y acceso a los alimentos de subsistencia (Federici, 2013; Shiva, 2016; Siliprandi, 2015; Korol, 2016), cuidan y resguardan la biodiversidad, los bosques, las semillas. Tal como plantea Federici (2013) la lucha por la tierra y las mujeres tienen una larga relación histórica no valorada lo suficientemente. Sus resistencias por una agricultura de subsistencia no es aún lo suficientemente reconocida por las comunidades colonizadas en el marco del proceso histórico de lucha anticolonial³³. Basta con observar los distintos intentos de Reformas Agrarias en Latinoamérica a lo largo del siglo XX para percibir la deuda histórica que se tiene con las mujeres.

Según Korol (2016) hay 1.600 millones de mujeres campesinas que sostienen la producción alimentaria. En Latinoamérica y el Caribe según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) de un total de 121

³³ “Se debiera reconocer lo asombroso de la persistencia de la agricultura de subsistencia, si consideramos que para el desarrollo capitalista ha sido prioritaria la separación de los productores agricultores, en especial las mujeres, de la tierra. (...) Como respuesta a la expropiación territorial de los españoles, apoyados por los jefes locales, las mujeres de México y de Perú, durante los siglos XVI y XVII escaparon a las montañas, reunieron allí a las poblaciones para resistir a los invasores extranjeros, y se convirtieron en las defensoras más devotas y acérrimas de las antiguas culturas y religiones, basadas en la adoración de los dioses de la naturaleza. Más tarde, durante el siglo XIX, en África y Asia, las mujeres defendieron los tradicionales sistemas agrícolas femeninos, de los ataques sistemáticos que los colonizadores europeos lanzaron para dismantelarlos, y redefinir las labores agrícolas como trabajo masculino (Federici, 2013, pp. 226-227).

millones de personas que viven en la ruralidad 58 millones son mujeres 34 y 4 millones de ellas son consideradas productoras agropecuarias. Sus actividades se reparten a lo largo de todo el día entre trabajo de huerta, animales, elaborando alimentos de cuidado de niñxs y ancianxs. Según este organismo únicamente el 30% de estas mujeres rurales poseen tierras agrícolas propias pero no cuentan con medios de producción para el trabajo. En un pormenorizado recorrido histórico que realiza la autora, sobre el proceso de distribución de tierra en manos de campesinas y campesinos, concluye, que en todos los países salvo excepciones como Cuba³⁴, Nicaragua³⁵ y México³⁶ las mujeres raras veces se beneficiaron de la adjudicación de tierras.

La violencia estructural hacia las mujeres que cuidan los comunes es una forma de dominio territorial, un conflicto político que revela que ellas no deberían desviarse de los roles de género que les fueron socialmente construidos y asignados (Barreda y Navarro, 2021)³⁷. En los textos de Federici (2015) podemos ver figuras históricas de cuerpos de mujeres sobre las cuales se ha hecho la guerra: - viejas: que viven solas y son pobres, que tienen una concepción campesina y comunitaria de la vida, una mujer que supuestamente no sirve para nada porque no puede trabajar en términos del capital, no puede parir, no produce fuerza de trabajo. - curanderas: consideradas por la medicina occidenatal como mujeres que hacen el mal. - parteras: vinculadas a la procreación y a colaborar en procesos de interrupción de embarazo a otras mujeres.

³⁴ “La reforma agraria cubana, realizada en el contexto de la construcción del socialismo, ha favorecido la participación de la mujer rural, por múltiples vías, desde la ideológica, que promueve la igualdad de hombres y mujeres en la creación socialista, hasta las medidas prácticas tomadas por la revolución para aliviar el trabajo doméstico de las mujeres” (p. 47)

³⁵ “Nicaragua fue un país pionero al reconocer en la Ley de Reforma Agraria de 1981 la igualdad de derechos para ambos sexos, y a las mujeres como beneficiarias directas de la adjudicación de tierras, independientemente de su posición de parentesco. A diferencia de otras leyes similares en América Latina, no se aplicó el concepto de ‘jefatura de hogar’ como criterio de selección de los adjudicatarios. Pese a ello, los obstáculos culturales e institucionales y las prácticas discriminatorias impidieron un acceso efectivo de las mujeres a la tierra” (p.59)

³⁶ Los Zapatistas en su levantamiento de 1994 ocuparon 60.000 hectáreas, antes de ese acontecimiento produjeron la “Ley Revolucionaria de Mujeres” que favorecía el protagonismo de las mujeres en las comunidades.

³⁷ A propósito, según las Cifras de la fundación Global Witness (<https://www.globalwitness.org/es/>)# entre 2012 y 2022, 2106 personas defensoras de la tierra y el medio ambiente fueron asesinadas en todo el mundo por este motivo. En el 2023 de 196 personas 166 fueron asesinadas en América latina, 49 % de las personas asesinadas, pertenecían a poblaciones indígenas y afrodescendientes y la minería es la industria que está más relacionada con estos crímenes. La expulsión y saqueo sistemático de la gente que vive en la tierra, campesinxs, nos demuestra que el capital necesita hacer la guerra contra los territorios de vida, o sea convertir en capital nuestros medios de subsistencia.

Particularmente en Uruguay las mujeres que defienden los comunes vinculadas a la ruralidad viven en una situación de desigualdad respecto a los varones. Con respecto al acceso a la tierra y a los recursos productivos (tierra, crédito, tecnología, asistencia técnica) son otros factores para analizar que dan cuenta de la brecha de género en este sector.

La brecha de género en este aspecto varía en función del tamaño de las explotaciones, teniendo las mujeres una mayor representación en los estratos más pequeños. Es así que las mujeres son el 24.7% de los productores principales con establecimientos de menos de 100 hectáreas y el 11.6% de los productores con establecimientos de más de 5.000 hectáreas. Es interesante destacar, que hay registradas 6 explotaciones de más de 10.000 hectáreas de las cuales 2 están en manos de mujeres. (Mascheroni, 2016, p. 15)

En la ruralidad Uruguaya las familias tienden a generar subsistemas económicos por lo que se da una mayor apropiación del trabajo no remunerado y por tanto mayores conflictos en cuanto a la distribución de espacios de poder (Vitelli, 2013). En las familias donde las mujeres logran cierta autonomía económica mediante sus microemprendimientos cooperativos se generan alteraciones en las relaciones de poder interesantes a observar.

En este marco de desigualdades a partir de la década de los 90' han habido apoyos del estado y de ONG que desarrollan políticas de apoyo a las mujeres rurales en Uruguay³⁸ (Fossatti, 2004). Se destaca particularmente la mejoría del sector en los quince años de gobierno progresista dada la repercusión de algunas políticas nacionales y otras políticas focalizadas por medio del MGAP. Según Vitelli y Borrás (2016) el hecho de que en este contexto las mujeres rurales se hayan beneficiado de algunas políticas sociales (de la

³⁸ Fossatti (2004) hace un estudio pormenorizado de las organizaciones que han trabajado con mujeres en la ruralidad y hace cuatro distinciones: 1. Organismos del Estado: la Comisión Honoraria en el Área de la Familia y la Mujer Rural (MGAP), el Instituto Nacional de Colonización (INC) y las Intendencias Municipales con apoyos específicos. 2. Organizaciones de representación rural: las Cooperativas Agrarias Federadas (CAF) y la Comisión Nacional de Fomento Rural (CNFR). 3. Organizaciones No Gubernamentales: el Plenario de Mujeres del Uruguay (PLEMUU), el Grupo de Estudios de la Condición de la Mujer del Uruguay (GRECMU) y el Instituto de Promoción Económico Social del Uruguay (IPRU). 4. Agrupamiento o coordinación de grupos y organizaciones: la Comisión Nacional de Seguimiento de Compromisos de Beijing (CNS) y la Comisión Mujer de CUDECOOP (Fossari, 2004).

TUS y de las AFA)³⁹ da cuenta de que sus situaciones de vulnerabilidad son más severas con respecto a los hombres. El 94% de las mujeres del campo se beneficiaron de la TUS lo que evidencia que efectivamente al comenzar la administración del primer gobierno progresista las mujeres estaban en una mayor situación de pobreza.

Poco a poco las mujeres rurales en Uruguay han ido transformándose en nuevas actrices sociales organizadas (Siliprandi, 2015) con incidencia en las distintas esferas políticas. Las mujeres empiezan a “acuerparse”. Crean nuevos repertorios de acción feministas conectadas con otras luchas de clase, ecológicas, y desde sus organizaciones de base generan sus propios agrupamientos⁴⁰. Sus motivaciones para la organización como mujeres rurales ha sido mejorar las condiciones de vidas de sus familias y localidades, sus participaciones en Comisiones de Fomento, Policlínicas, Parroquias, etc., indican una finalidad productiva-informativa, pero además de recreación y encuentro entre pares (CCU, 1990 En Fossatti, 2004, p. 11). En ese sentido sus organizaciones han significado en todos estos años un importante soporte afectivo, simbólico, económico y para sus comunidades, no suficientemente reconocido.

Sus movimientos se distinguen de los movimiento urbanos populares y este hecho ha dado lugar a una proliferación de estudios que constituyen importantes antecedentes para esta tesis: sus actividades y situaciones económicas (Chiappe, 2002; 2018; Fossatti, 2004; Vitelli y Borrás, 2016), sus microemprendimientos y los procesos de socialización en redes de mujeres (de Olivera, 2003; Bálsamo, 2009, Reyes, 2012; Núñez, 2021), los impactos de la división sexual del trabajo y las tareas de cuidado de las mujeres en la trama rural agroecológica (Migliaro, 2020; 2025; Migliaro y Rodríguez Lezica, 2020), las

³⁹ La Tarjeta Uruguay Social (TUS), es la tarjeta de compras que funciona desde el 2006 a través de la cual se transfiere un monto mensual para destinarlo a compras de alimentos por parte de las familias. Las Asignaciones Familiares (AFAM) consisten en transferencias de dinero otorgadas a familias por cada hijx menor de edad que no superen un tope máximo de ingresos y transferencias a familias en condiciones de mayor vulnerabilidad que no está asociada al empleo y que el ingreso por hijx.

⁴⁰ Nos referimos a la Coordinación Nacional de Mujeres Trabajadoras Rurales e Indígenas (CONAMURI) y Coordinación de Mujeres Campesinas (CMC)# de Paraguay; La Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI) de Chile; la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCI OB “BS”) y Mujeres interculturales de Bolivia; la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FENMUCARINAP); y la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas (CONAMUCA) de la República Dominicana (Calaca, 2020). Así como la Asociación de Mujeres Rurales (AMRU) y la Red de Grupos de Mujeres Rurales (RedMu) en Uruguay.

tramas y configuraciones afectivas de las mujeres en la ruralidad (Weisz, Tommasino, González, 2021; Weisz, Tommasino, y Rieiro, 2022).

PARTE II

Cartografías, encuentros, tanteos y derivas



Artista Margarita Brum

En este apartado presento tres capítulos que describen y analizan la cartografía como práctica epistemológica para conocer desde los afectos. Una práctica que resalta la afectividad como instancia epistémica en los procesos de conocimiento. Muestra cómo la cartografía nos permite producir conocimiento acompañando procesos.

Culmino el apartado con el segundo artículo que escribí entre el 2023 y 2024, se titula “*¿Cómo vamos a vivir en el planeta? Una cartografía para habitar tramas que cuidan la vida*”. Lo ubico aquí porque considero que entre los artículos que escribí, es el que mejor expresa el potencial de lo cartográfico como sensibilidad epistémica.

Cartografía: conocer desde los afectos

Trabajo con ideas encontradas en el camino, con diálogos a medio construir, fragmentarios, escuchados al paso, y creo que hay que hacerlo desde nuestra condición de personas que producen pensamiento, y memoria.
Rivera Cusicanqui, 2018, p. 95.

Fernand Deligny (2015) solía afirmarse en el vagabundeo y el nomadismo como una pedagogía de movilización desobediente, andar desde el tanteo y el ensayo. A nosotras nos gusta evocar estas ideas haciendo investigación. Al igual que para el autor nos gusta la idea de la educación sin ser reeducados, la de vivir sin tener que sobrevivir y la de vivir en redes amistosas. En su texto *Lo arácnido*, sugiere que sus trabajos, militancia, amistades “han hecho que viva más en red que de otra manera” (p. 17).

Lo cartográfico es evocado como sensibilidad epistémica que se hace por redes amistosas. Por contactos, por afinidades que van dando paso a la realización de nuestras inquietudes. Como orientación ético-política (Rolnik, 2004) abre paso a lo que sucede en el andar: gestos mínimos, desvíos, detalles, sutilezas afectivas. Donde lo cartográfico no es el camino que describe la llegada, sino que es el propio caminar. Le cartógrafx crea territorios cuando los recorre (Rolnik, 2004). Al decir de Passos y Benavidez (2009) no caminamos para alcanzar metas sino que caminando producimos nuestros objetivos-tentativas. Es una práctica que se caracteriza por poner en suspenso los protocolos metodológicos, para resonar con las vibraciones del territorio (Granese y Rey, 2019; Laino, 2024) para mapear formaciones del deseo (Rolnik, 2004).

Es un concepto que nace en un momento de álgida inspiración filosófica de Deleuze y Guattari (2006) en el texto de Rizoma, en Mil Mesetas. Con esta idea los autores querían abrir lo epistemológico al mundo de lo ontológico relacional donde siempre hay conjunción y mezcla (“y” versus “o”), conexiones, multiplicidades, agenciamientos, como la hierba, el *rizoma* emerge en medio de los “grandes espacios no cultivados” (Deleuze y Parnet, 2013, p. 36) “crece por el medio y no los árboles que tienen copa y raíces. La hierba siempre está entre los adoquines” (p. 29).

Más tarde, prolifera como una perspectiva epistemológica y metodológica a fin romper con los modos hegemónicos representativos de la investigación. Un texto que podemos destacar en este sentido es el de Passos, Katrup y da Escóssia (2009) donde describen ocho pistas desde las cuales se afirma, haciendo diferentes focos, que la cartografía no es un método para ser aplicado sino que es más una actitud, un modo de experimentación ético que implica siempre transformación.

En esta línea reconocemos diferentes trabajos de investigación que desde esta perspectiva toman lo cartográfico para una “producción de conocimiento que prosigue al acontecimiento” (Benet, 2016, p. 231) donde la investigadora tiene que inventar sus propias pistas de investigación en la medida que establece relaciones y construye el territorio de investigación (Bedin da Costa, 2019) y donde la forma de la *antropofagia* (Rolnik 2004) es tomada “para construir con aquello que tenemos al alcance, con lo que la situación permite producir a partir del diálogo con el contexto (...) somos capaces de poner en experimentación y crear” (p. 233).

En esa línea la idea de antropofagia remite a la posibilidad que le cartografía absorba elementos de cualquier procedencia “no posee el mínimo racismo de frecuencia, lenguaje, estilos” (Rolnik, 2004, p. 2). Deberá descubrir materias de expresión entremezcladas para “construir geografías de afectos” (p. 2) y construir puentes de lenguajes. El asunto no se centra entre lo verdadero y lo falso sino en mapear lo destructivo y lo compositivo y construir territorios existenciales.

Darle voz a los afectos que piden pasaje. Básicamente, se espera de él que esté involucrado en las intensidades de su tiempo y que, atento a los lenguajes que encuentra, devore aquellos elementos que le parezcan posibles para la composición de las cartografías que se hacen necesarias (2004, p. 2)

La cartografía como “otra forma de investigar” (Bedin da Costa, 2019) se caracteriza por ser una práctica abierta al mundo de quien investiga y de los encuentros que se es capaz de crear, donde los datos no se recolectan sino que se producen, a partir de lo cual la investigadora es diseminadora del mundo que produce con su accionar con lxs demás.

Es una práctica donde el cuerpo es el instrumento, saber oírlo será fundamental puesto que la autoría de toda cartografía es el encuentro entre los cuerpos y el mundo (Bedin da Costa, 2019).

Tadeu de Paula Souza (2015) dice que “a cartografia se compromete em produzir uma reconciliação do conhecimento com a singularidade e com a ética do cuidado” (p. 75). Esta mirada de la cartografía articulando *singularidad* y *cuidado* se basa en su crítica a la racionalidad moderna instrumental pretenciosa de universalidad. “El divorcio entre conocimiento y cuidado” se construye en un momento del conocimiento moderno donde la forma de acceder al pensamiento es a través de las formas trascendentales (de las formas y estructuras) donde conocer es dominar la realidad dejando por fuera la posibilidad de analizar nuestras implicaciones en los compromisos que asumimos cuando producimos conocimiento. En la lógica de la *ontología afectiva* durante los procesos de investigación afectamos y somos afectados “O que nos afecta interessa na medida em que podemos, a partir da análise das nossas afetações, cartografar um campo problemático” (p. 80).



archivos cartográficos, enero 2024.

En esta línea me parece importante mencionar el trabajo de experimentación sobre *registro cartográfico* que venimos realizando con mis amigas Natalia Laino, Luciana Bibbó y estudiantes de grado y de formación permanente en la Facultad de Psicología. En uno de los encuentros del taller les pedimos a los participantes que llevaran un objeto

que les conectara con sus niñeces. Desde los mismos recuperamos, mapeamos genealogías, territorialidades, líneas duras, blandas de sus vidas que están en conexión con los campos-temas en los que actualmente trabajan, estudian. Desde estos encuentros venimos ensayando las conexiones entre lo cartográfico, la amistad y la niñez. Así nos fuimos preguntando “¿Qué trazos nos regalan nuestras niñeces para poder mirarnos desde el presente?” (Tommasino, 2023, p. 210). Con esta pregunta movilizamos aspectos de aquella frase tan famosa de Sartre que dice “la infancia decide”. Nos afirmamos en la idea de que las escenas que nos pueblan son parte de la deriva de nuestras atenciones, de nuestros intereses y por lo tanto la infancia es una instancia epistemológica para rastrear y rememorar escenas con las que hoy construimos nuestros problemas de intervención.

Quizá nuestro devenir-niñx sea una posibilidad cartográfica, una intensidad con la que podamos animarnos a explorar otras sensibilidades (Rolnik, 2004). Dice Deleuze que no reproducimos los recuerdos de nuestra infancia sino que “producimos con bloques de infancia siempre actuales, bloques de devenir-niño” (Deleuze y Parnet, 2013, p.90) (Laino, 2024, p. 117)



archivo cartográfico, junio 2023.

En este sentido, vamos viendo las conexiones que podemos trazar con la perspectiva feminista de investigación, donde de manera fluida estas perspectivas abogan por trabar en primera persona, produciendo conocimiento “sucio” y que lejos de querer ser una

exposición narcisista, son un ejercicio para hacer visible que la geografía afectiva-intelectual desde la cual pensamos ya estaba en nosotros antes de que nosotrxs estemos en ella. Dicho de otra manera, el campo-tema *está en nosotrxs*, nos forma, nos hace parte, nos pliega, *antes* de que nosotrxs estemos en él (Laino, 2024). Esta idea tan potente que Laino trabaja a lo largo de sus tesis desde la formulación “la cárcel estaba en mi antes de que yo en ella” (p. 154), nos permite hacer estas conexiones de las que venimos hablando. Tejer la red de nuestras relaciones afectivas con los campos-temas que nos hacen estar interesadas, que como afectos, nos mueven, nos modifican, nos hacen hacer, tienen agencia.

Esta mirada me permite a la vez asumir un compromiso político epistémico de resistencia contra las formas androcéntricas y coloniales de la ciencia (Maffia, 2020) que niegan nuestras marcas y experiencias. El modelo de conocimiento moderno occidental dicotómico reclama a un sujeto objetivo que separa sus intereses y su visión del mundo de sí mismo, como si esto fuera posible, piensa que al pensar no pone en juego sus valoraciones, emociones y experiencias. Vive con la fantasía de que las cosas pueden pasar por su cuerpo sin ser afectadas, que puede describir el mundo creando un lenguaje específico para la ciencia y haciéndose desaparecer como constructor de su interpretación del mundo (p. 148). La epistemología feminista rompe con el *testigo modesto*⁴¹ (Haraway, 1997) como sujeto de conocimiento de la modernidad -varón, blanco, occidental- que puede espejar la realidad, atestiguarla ateniéndose a los datos que emanan de sus métodos y sus máquinas revelando datos suficientemente objetivos y verdaderos.

⁴¹ Lo varón, lo blanco y lo occidental se convierte como testigo que puede mirar lo diferente, categorizando, marcándolo. Lxs sujetos marcados -mujers, indígenas, negros- no acreditan para atestiguar verdades científicas.

Cartografías para habitar el presente

Este proceso cartográfico se compone de distintos momentos, calidades de escucha, registro de acontecimientos. El primer momento se caracterizó por mirar a contrapelo la historia de la economía social y solidaria (ESS) a partir de observar, conversar, registrar narrativas a través del formato de entrevistas, con personas referentes de tramas comunitarias de la ESS en Uruguay. Estas entrevistas fueron realizadas en el marco de un proyecto de investigación-colectivo CSIC-Inclusión que tuvo como objetivo actualizar el mapa de las experiencias de la ESS en Uruguay desde la perspectiva de *los comunes*. En el marco de este trabajo generamos también narrativas sobre la historia de la Red de Agroecología y Red de Grupos de Mujeres Rurales (Weisz, et. al. 2023).

Incribí parte de mi trabajo de tesis en este proceso de trabajo colectivo, a partir del cual escribir un primer texto que sistematiza algunas prácticas de la politicidad feminista en experiencias y organizaciones del campo de la ESS *“Cartografías de la politicidad feminista en entramados comunitarios-solidarios de Uruguay”* (Tommasino, 2023). Este texto condensa algunas discusiones sobre cómo mirar a contrapelo las experiencias, ¿que giros epistemológicos necesitamos hacer? ¿dónde tenemos que poner nuestra atención? ¿cómo las experiencias de las mujeres y disidencias nos permiten mirar las ESS de otro modo? En este texto sintetizo una parte del proceso de mapeo junto con otros antecedentes de trabajo vinculados a la economía feminista en el campo de la ESS.

El texto recoge el análisis de la irradiación de elementos de la epistemología feminista en el campo de estos entramados-solidarios y algunas herramientas teórico-metodológicas que se hacen importantes para seguir investigando. En ese momento consideré pertinente hacer un contrapunto con las organizaciones del mundo cooperativo porque entendí que ampliaba el horizonte de experiencias para analizar. Me permitía analizar las relaciones entre las formas organizativas y las matrices de surgimiento, así como las concepciones de la reproducción, la participación femenina en las organizaciones, las miradas sobre la interdependencia, las valoraciones de los espacios entre-mujeres e impacto de sus políticas en las organizaciones. Entendí que ciertas experiencias encuentran limitaciones en sus miradas para visualizar los procesos de cuidado como un

continuo entre lo productivo y lo reproductivo, para valorar el aporte de las mujeres en términos de políticas en femenino y para lanzar una mirada de la interdependencia más allá de lo humano que se enlaza con la categoría de cuerpos-territorios. Desde mi mirada esta foto amplia de las experiencias nos permitió hacer una primera aproximación crítica sobre la reproducción de la vida antropocentrada, encontrando interesantes aportes sobre la interdependencia en experiencias que despliegan su vida en la ruralidad.

Hoy nos acercamos a este texto desde nuevas preguntas para entender cómo las mujeres y disidencias animan estas experiencias, cómo las afectan, cómo re-inventan sus políticas afectivas, inventando qué herramientas, qué códigos-lenguajes-gramáticas, generando qué espacios.

Luego de transitar el proceso de escritura de ese primer texto-artículo decidí orientar mi atención hacia las tramas que conceden su atención a los cuerpos más que humanos, que intensifican las formaciones del deseo comunitarias, no antropocéntricas y tendientes a cuidar los cuerpos-territorios de manera amplia. En ese momento, percibo que es importante hacer un giro para descentrar mi observación del campo de la ESS que me hacía mirar los procesos económicos exclusivamente humanos con énfasis en lo productivo.

Necesitaba otras palabras, registraba una incomodidad en seguir hablando de economía, aunque con mis compañeras seguíamos buscando formas para nombrar los procesos de los entramados comunitarios haciendo énfasis en las “economías feministas”, “economías para la vida”. Mismo así, me daba cuenta de que poner énfasis en lo económico significaba de algún modo encerrar a los entramados en una dimensión disciplinaria jerarquizada, invisibilizando otros aportes que a mi me interesaba resaltar. Me daba cuenta que la dimensión económica de los entramados podía ser pensada como una dimensión más. Que si ubicamos lo económico como una ficción con efectos de realidad, como un instrumento conceptual que se impone como verdad y que nombra como productivo a los procesos vitales podríamos hacer un giro interesante.

“Ninguém come dinheiro. (...) Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro” (Wakya Un Manee en Krenak, 2020b, p. 13)



archivo personal, junio 2024.

Sin dudas que el debate de los comunes, de la economía feminista y los ecofeminismos me ayudaban a hacer este giro epistemológico, porque justamente ubican parte de esta tensión cuando, por ejemplo, critican que la naturaleza sea vista como recurso. Igualmente seguía incómoda con la imagen dogmática del pensamiento de la producción para nombrar a la trama de la vida.

En ese tiempo las lecturas sobre ecología afectiva fueron importantes. Como ya he mencionado, el texto de Dusan Kazic (2024), sobre “concebir un mundo sin producción ni economía” fue importante para girar la mirada. En su trabajo sobre cómo lxs campesinxs animan la relación con las plantas analiza que la mirada productiva se instaló desde 1750 con los fisiócratas y luego se cimienta o populariza con la teoría marxista. El discurso de la economía pasa a operar así como un sesgo analítico. Como dice el uruguayo Mauricio Lima (2025), la economía es una disciplina para estudiar lo social, estudiar cómo funciona “la casa humana”, que se transformó en un mandato de “hacer crecer la economía”. Dicho mandato invisibiliza el costo material que supone hacerlo posible. “Hacer crecer la economía” es generar la ilusión o el “hechizo” (Stengers, 2017) de que la economía puede crecer siempre, siendo que la economía en sí misma no es nada. Pero cuando traducimos ese mandato a la materialidad vemos que crecer significa hacer producir más animales para consumir, más cultivos, bosques,

cantidad de fabricación de tecnología extracción de bienes (agua) y energía (petróleo, litio, etc.).

Volviendo a Kazik (2024) en su estudio revela que lxs campesinxs “nunca tuvieron una relación de producción con la tierra, sino que han estado siempre en mundos animados de otro modo, mundos no naturalistas. La producción no constituía su materialidad.” (p. 83). La mirada productiva de la tierra proviene más bien del “mundo civilizado” que hace una lectura contable de la misma. Lxs campesinxs no vivían de la producción, sino del don de las plantas y de la tierras, pues se sabían dependientes de ellas, de lo contrario morirían de hambre. Esto explicaría por qué en el pasado los campesinos agradecían la tierra y a lo viviente mediante fiestas y bailes. (p. 82).

La idea de que debemos producir y acumular para enriquecernos opera en nosotrxs como una verdad naturalizada. Así sea que pensemos en otros modelos productivos más amables y respetuosos con lo viviente, siempre estamos pensando en producción. Aunque nos cueste pensarlo, la materialidad del mundo no es resultado de una producción humana. Si bien ese es el discurso de la “era antropocena”, es necesario devolverle a la mirada productiva su determinación histórica. El obstáculo es “pensar que la humanidad entera se sitúa en una relación de producción” (p. 91), pensar que la producción sea capitalista o económicamente solidaria es una forma natural relacional. La producción según Kazic es tan solo “un concepto para contar historias sobre el mundo (...) el mercado es una concepto para describir el mundo y no una realidad del mundo” (p. 91).

Kazic reinterpreta a Marx desde la ecología afectiva de Vinciane Despret y nos dice que si Marx hubiera comprendido que él mismo estaba atrapado en su noción de producción hubiese podido ver que su propia idea de “valor de trabajo” es muy antropocentrada, no pueda ampliarla a otros seres vivientes como la tierra, las plantas, el sol, el aire, y como consecuencia no puede ver por ejemplo que “una papa no es un objeto del sol, como exteriorización de la fuerza creadora de la vida, de la fuerza esencial objetiva del sol”. (p. 94)

La materialidad del mundo no es esa; son los lazos múltiples que existen entre lxs campesinos y los no humanos que lo rodean. Sin ese lazo sensible y animado, no se puede ni vivir ni alimentarse. Habría comprendido que ni el capitalismo ni el consumismo ni ninguna sociedad sobre esta tierra se apoya en la producción, sino sobre ciertas maneras de vivir y morir entre los humanos y el mundo no humano. Habría aprendido que son los lazos los que hacen al mundo y que, para analizarlo, debía volcarse empíricamente sobre ellos” (p. 95)



archivo personal, abril 2023.

Así se iba intensificando la intuición de que contar historias sobre las relacionalidades era un buen camino. Contar historias sobre las relaciones con la tierra, con las plantas, los alimentos y las semillas. Contar historias como método de trabajo que nos permite fabricar narrativas sobre nuestra realidad, donde cada narradora está situada en la historia que cuenta (Tsing Lowenhaupt, 2023; Le Guin, 2022). Contar historias para imaginar nuevos mundos, porque el mundo tiene necesidad de historias, con ellas podemos evitar los relatos apocalípticos.

Comprendí que la mirada productivista significa un riesgo desde todo punto de vista, incluso para mi problema de estudio que buscaba resaltar los afectos, las relaciones, las conexiones, desconsiderando lo productivo. Pero insistía esta imagen dogmática productiva academicista, “*¿A quién le importarían estas historias?*” *¿Para quién es relevante esta tesis?* *¿En qué sentido esta tesis puede transformar algo?* *¿Cómo impacta en el conflicto reproductivo en el que nos encontramos?*” (Registros de diario, mayo

2025). Con el tiempo me di cuenta de que esto era una imposición producto de un colonialismo interno.

En medio de este giro consideré dejar de mirar formatos-organizaciones (dejar de mirar los grandes relatos) para profundizar mi atención en *fuerzas, relaciones, modos de vida* - de todas las vidas. *Mínimos gestos, apenas gestos* (Bardet, 2021; Laino, 2024) en el marco de conversaciones con mujeres y disidencias que yo ya venía generando. Me propuse intensificarlas. La dimensión organizacional de la práctica cobraría sentido como espacios, códigos y regulaciones de lo común que se generan por encuentros, afectividades, cuerpos entre personas-plantas-animales-hongos-agua-fuego-aire-semillas.

Me daba cuenta que los relatos de las mujeres-disidencias con las que venía conversando resaltan elementos que sintetiza la *ecología afectiva* como *nuevos parentescos - humusidades relacionales* (Haraway, 2019). Desde ellas quería contar historias que me conmovían. Por un lado quería mostrar algo de la torpeza humana cuando buscamos conectar con lo que ya venimos siendo: naturaleza. Historias que nos permitían acercarnos a lo que ya tenemos dentro. Acercarnos al material de lo que somos hechos. Y me sonaba tan ridículo como paradójico esta cuestión de tener que acercarnos a algo que nunca estuvo alejado de nosotrxs.

Por otro lado, sentía que eran historias que, como resortes, nos cuentan sobre las formas de seguir vivos de manera encantada con la fuerza de la naturaleza. Y con el paso del tiempo fui visualizando que contar estas historias me hacía contar aspectos de mi propia historia. Las historias tenían agencia sobre mí, me hacían hacer. Me hacían conocerme, me hacían contar historias de investigación que se entrelazan con historias de la vida. De este modo la propia vida de la investigadora queda entrelazada a las historias y vidas que esta tesis quiere hacer aparecer. Este aspecto lo trabajo en profundidad en el siguiente apartado.

Partir de estas narrativas significaba mirar las tramas que desean la vida, tramas que animan la vida de manera subterránea y silenciosa, que la sostienen en contextos de

globalización y extractivismo, que son complementarias e incluso condición de posibilidad de las luchas más visibles y confrontativas (Gutiérrez, 2017).

De a poco comienza a tomar consistencia la idea de red como modo de vida, como un modo de 'ser' indeterminado e inacabado. En conversaciones con compañeras del grupo "Tramas comunitarias para la sostenibilidad de la vida" conversamos sobre esta dimensión ontológica de la trama, de la red. Junto con ellas voy entendiendo las claves de la filosofía de Judith Butler, la dimensión ontológica de su filosofía reivindica la vulnerabilidad, la dimensión ética la cohabitación y la dimensión política de los cuerpos aliados para la lucha. Esta mirada ontológica desmonta la ficción moderna que produce la mitología del individuo como partícula de la vida social. No hay nada primero. La ontología de la interdependencia se opone a la metafísica de la autosuficiencia. ¿Cómo repercuten estas miradas en las luchas de los movimientos sociales? Los feminismos de la igualdad son herederos de esta tradición, nos dicen "no dependerás de nadie", a nosotras nos gustan más otras corrientes como los ecofeminismos que reivindican la trama de interdependencia y ecodependencia de la que somos parte y que necesitamos para vivir.

Registros de Diario, 30 de agosto de 2020.

En este tiempo de registrar historias fue importante sostenerme en pistas cartográficas que fueron soportes de la observación, escucha y registro. Las tres pistas que presento más adelante fueron orientaciones de trabajo, imprescindibles para caminar el proceso, para producir confianza y cuidado en la investigación y elaborar una crítica a la idea clásica de "trabajo de campo". Condensan momentos de conflictividad y de toma de decisiones como investigadora, enuncia problemas de la producción de conocimiento cualitativo que se vinculan con la validación de los procesos singulares de investigación que no se proponen una verdad universal.



archivo personal, septiembre 2024.

Encontrar historias de encantamiento con nuestro ser naturaleza es conmovedor. Llegué a ellas por extravío, por perderme con mi pregunta de investigación, por perderle el rastro, por no tener claro qué estaba buscando.

En la medida que se afianzaron los vínculos de confianza y amistad con mujeres con las que conversaba empecé a participar de instancias organizativas de la Red de Grupos de Mujeres Rurales (RedMu) y de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas (RNSNC). Con la RedMu la confluencia de intercambios se incrementó cuando decidimos escribir con ellas la historia de sus 30 años (Redmu, 2021; Weisz, Tommasino y González, 2022). Para ello realizamos dos encuentros grupales: el primero en el Centro Agustín Ferreiro CAF en julio 2019 y el segundo en la Asociación Totoral de Sauce en septiembre 2019 con el fin de componer escrituras en esa línea. En todo ese proceso se fue incrementando el vínculo con este entramado de mujeres. Fuimos generando relaciones de *confianza y amistad* que me permitieron *deambular* y estar *presente* en espacios organizacionales de la red. Me invitaban a talleres, viajes, encuentros. Yo las invitaba a encuentros y eventos académicos para compartir sus historias. En todo este tiempo construiremos muchos encuentros: talleres de historización de la red (2019), dos talleres en el marco del Programa de Fortalecimiento Organizacional (PFO) con financiamiento del Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca (2019); dos talleres en el marco del

Proyecto “Transformadoras” del Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca para trabajar su fortalecimiento como red y vínculos con la comunidad (2023-2024); tres viajes a Piñera-Beisso para trabajar sobre sus cuerpos-territorios, conflictos ambientales y los modos de vida de las mujeres en el campo, definiendo la vía (2021-2024-2025); tres talleres en el marco del proyecto “Más Agroecología y Biodiversidad” (2024-2025)⁴² para trabajar sus relaciones con las plantas, semillas, defensa de la tierra y vínculo con la nueva ruralidad de la mano de jóvenes que están migrando al campo.



archivo personal, “presentación del libro de la RedMu”, agosto del 2020.

La construcción de la narrativa histórica que realizamos con ellas nos permitió profundizar en una mirada de la *afectividad* de estas tramas (Weisz, Tommasino y Rieiro, 2022), como potencia de entrelazamiento para la lucha.

La política encarnada y afectada es una clave que permite comprender cómo se sostiene la lucha enlazando lo que les pasa concretamente con las causas más estructurales que ameritan procesos de lucha amplificadas. El espiral de encuentros y relaciones afectivas, producen un ida y vuelta a partir de las temáticas abordadas desde la cotidianeidad que

⁴² Dicho proyecto se denomina formalmente “Fortaleciendo la Agroecología y la protección de la biodiversidad a través de la articulación y la participación significativa y estructurada de 4 organizaciones de la sociedad civil rurales, urbanas y suburbanas de Uruguay”. Se trata de un proyecto en el que participan la Red de Agroecología, la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas, la Red de Huertas Comunitarias y la RedMu. Cuenta con financiación de la Unión Europea y tiene como cometido trabajar por tres años en el fortalecimiento de la agroecología en el Uruguay a través del accionar de estos cuatro entramados.

afecta a sus integrantes desde distintos planos (singular, grupal-familiar y lo colectivo-organizacional) en interrelación con el contexto socio-histórico. (p. 129-130)

Si bien estos análisis fueron nutriendo la mirada hacia una interdependencia afectiva del cuidado de los cuerpos-territorios, buscaba otras narrativas que nos pudieran decir cómo se anima el cuidado de la vida a través del encantamiento de esos cuerpos-territorios. Me di cuenta que si bien nuestros análisis de la afectividad tomaban la relación interespecífica no profundizamos en ello y cuando lo hacíamos nos quedamos mirando exclusivamente la trama humana.

En estas búsquedas algunas conversaciones que tuve por ese entonces me hicieron mucho sentido, revisité los encuentros que había tenido con Silvia, Norma, Graciela, Elvira (mujeres con fuerte pertenencia a la Red de Grupos de Mujeres Rurales) y con Ana, Mabel, Agustina, María, Stefi, Ana Clara, Solana, también con Celi y Mauricio que participan de grupos de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas. Este camino de conversaciones comenzó en julio del 2020 realizando un total de once en formato de entrevista, con mujeres de diversas edades y procedencias. Los encuentros con Mauricio y Celina sucedieron por vías paralelas en el marco de otros encuentros que iban surgiendo de manera espontánea. Con el material de cada encuentro produje narrativas que les compartí a cada una de ellas, cada una de las cuales lo leyó y le realizó los ajustes que consideró necesario, decidiendo además si aparecería su nombre real o ficticio. Cada relato aborda un nudo-problema. Estas narrativas fueron insumo para la escritura de artículos y reflexiones que voy articulando a lo largo de la tesis.

Con los relatos de Elvira, desde Piñera-Beisso donde vive y habita el campo, miramos las conexiones con el mundo ancestral indígena en nuestro territorio y las sabidurías que aún perduran en ese sentido para luchar en la actualidad por los territorios de vida.

Silvia es maestra vive en Florida, ex presidenta de la RedMu, nos enseña sobre la amistad y el desafío de vivir en red.

Solana, agrónoma y agricultora, vive en el Cerro del Burro, nos ayudó a prestar atención a las estrategias para recuperar y resguardar la tierra, así como entender los procesos de jóvenes volviendo al campo.

Las historias de Graciela, “mujer planta” integrante de la Cooperativa Calmañana, nos enseñan de la medicina de la tierra y nos ayuda a mirar los feminismos comunitarios y campesinos como pedagogías intuitivas de las mujeres que habitan en la tierra.

La experiencia de Agustina, vive en la comunidad Aldea Avatí en el Rincón de Pando, nos muestra la vida de una joven buscando la tierra al calor de la memoria de sus ancestrxs.

Norma, vive en Totoral del Sauce es parte del grupo Manos del Uruguay, mujer fundadora de la RedMu, nos enseña los desafíos de cuidar la vida en el entorno de la producción familiar.

Los relatos de Stefi sobre migrar al campo a una comunidad en Punta Negra nos muestran el amor por la amistad, de vivir entre-mujeres y ese sostén para valorarse y transformarse como mujer.

María agricultura y agrónoma, a partir de su historias de migraciones y proyectos con amigas y con la tierra en Tacuarembó nos invita a pensar sobre el pacto patriarcal en los entramados comunitarios y las condiciones de posibilidad para su problematización.

Con la historia de Ana intensificamos la mirada a las mujeres-disidencia cuidando los comunes en una comunidad en Tacuarembó en la que vive enlazada a la tierra.

Mabel es una mujer que nos habla del amor por sus ancestros, por la tierra y las plantas, en Tierra Viva- Valle Edén, la comunidad en la que vive hace años.

Anaclara, vive en la comunidad Libélula -Villa Rosario-Minas- nos enseña sobre la reciprocidad vital del cuerpo humano con el cuerpo de la tierra.

Registros de diario, enero 2025.



Luego de que las mujeres-disidencias me dieron el acuerdo para nombrarlas explícitamente, seguía rumiando sobre este asunto. Cuando leí el texto de Dusan Kazic (2024) y su insistencia de nombrar para no anonimizar a las mujeres-disidencias me hizo un nuevo sentido. Él plantea que nombrar es un modo de no reducir a las personas a simples proveedoras de datos. No anonimizar es una manera de “reducir el abismo que puede instalarse entre el textual y en análisis, crear un continuo narrativo” (p. 10). Esta idea de “continuo narrativo” me pareció interesante, resolvía un aspecto de la escritura científica que me incomoda. Por el contrario, nombrar a las mujeres-disidencias me permitía acercarlxs a mí, yo acercarme a ellxs, una proximidad desde la cual elijo, también, escribir.

En las conversaciones con ellas me voy dando cuenta que la ancestralidad es una pista de investigación que no había valorado hasta entonces. Lo que estaba pudiendo mirar en el aquí y ahora se conectaba con prácticas antiguas. Como decimos en uno de los textos son “narrativas de cuidado de la vida que rompen con la linealidad del tiempo y que encuentran *futuro en lo ancestral* (Krenak, 2022)” (Tommasino y Laino, 2025, p. 2025).

Las características de las conversaciones que mantuve fueron inspiradas en la técnica de entrevista en profundidad (Taylor y Bodgan, 1994) desde una *perspectiva cartográfica* (Morteo, 2015), que me implicaba atender a las necesidades del encuentro, manteniendo una visión y escucha abierta a las experiencias y emociones vividas de las mujeres con las que me encontraba, priorizando sus experiencias. Los rangos de edad y los territorios donde ellas viven son diversos (5 mujeres entre los 21 y 30 años; 2 entre los 31 y 40 años, 4 entre los 42 y 60 años, 2 entre los 61 y 80 años). En el rango de menor edad se sitúan las mujeres que hacen referencia a la RNSNC y en el de mayor las asociadas a la RedMu. En cuanto a los territorios fue posible conversar con mujeres de cada uno de los departamentos del país en los que se extiende la RedMu (Florida, Canelones y Paysandú). En el caso de las mujeres que refieren pertenencia a la RNSNC visité predios

y chacras en los departamentos de Maldonado, Lavalleja y Tacuarembó. En los tres casos tuve la posibilidad de conocer otros integrantes de sus comunidades, así como sus emprendimientos productivos: quintas, huertas, invernáculos, cocinas comunitarias, proyectos de turismo comunitario, emprendimientos de cosmética y medicina natural.

Departamentos	Localidad	Cantidad de mujeres	RedMu	Cantidad de integrantes	RNSNC	Cantidad de integrantes
Tacuarembó	Valle Edén	1	Grupo Gardel	10	Aldea Avati	5 (mixto)
	Cerro de la Ventana	2	Manos de Totoral	15	Itaní	4
Canelones	Rincón de Pando	1	Grupo Florida	9	Tierra Viva	varia (mixto)
	Totoral de Sauce	4	Grupo Piñera	8	La Tribu	6 (mixto)
Florida	Florida	1			Agricultoras	4
Maldonado	Cerro de los Burros	1			Libélulas	7 (mixto)
	Punta Negra	1			Colectiva Punta Negra	5
Lavalleja	Villa del Rosario	1				
Paysandú	Piñera	1				

Tablas: elaboración propia.

En ambas redes los “grupos de base” son la forma de nucleamiento que se requiere para participar de cada red puesto que son “redes de grupos”. Los motivos del surgimiento de cada grupo son diversos, sin embargo se observa que comparten la lucha por el acceso a tierras, la soberanía alimentaria, la agroecología, por la salud integral de sus comunidades, la defensa de las relaciones de género y los feminismos comunitarios-campesinos.

La mayoría de los grupos están conformados únicamente por mujeres. En el caso de las mujeres-disidencias que se sienten pertenecientes a la RNSNC algunos de sus grupos tienen composiciones mixtas: Libélulas, La Tribu, Tierra Viva y Aldea Avati. La situación de Tierra Viva es peculiar dado que quien sostiene y lidera el proyecto es una mujer histórica de la comunidad que aloja a personas que pueden permanecer una semana o bien varios meses a través de un sistema de trabajo voluntario en la chacra.

Las conversaciones con las mujeres-disidencias se iban tejiendo al calor de otra calidad de encuentros. Estos años de trabajo fueron atravesados por la situación de pandemia producto del COVID-19. Dado el contexto, mi aproximación a la vida de estos

entramados tenía particularmente en cuenta las dinámicas organizativas alteradas, la necesidades de las personas y de los territorios que visitaba, y los constantes acuerdos sobre el contacto físico en los encuentros presenciales en los que participaba.

En la medida en que mi presencia se intensificaba en encuentros, talleres, mingas⁴³, la prácticas de observar-cartografiar-ser se complejizaban. No fue un acto sencillo, me significó un esfuerzo entender códigos, lenguajes, procesos nuevos, como dice Castañeda (2010) observar es entender lo que se mira dentro del contexto, identificando a los seres que están allí involucrados para transmitir los sentidos culturales de aquello que experimentamos.



Archivos personales, Minga Agroecológica en la Capuera, julio 2021 /
Fiesta Nacional de la Semilla, Atlántida diciembre 2023.

⁴³ La RNSNC define la Mingas como momentos de encuentro entre los distintos grupos locales del país para la realización de una acción concreta de trabajo colectivo que propicie el diálogo de saberes entre los grupos y el fortalecimiento del grupo receptor de la actividad. En las mismas participan productores y técnicos con experiencias en los temas que se proponen como por ejemplo: diseño agroecológico y herramientas de diseño, infraestructura productiva, bioconstrucción y saneamiento ecológico. La RNSNC hace pública en sus redes sociales el llamado a participar de estas instancias con inscripción previa y una colaboración de participación de \$200.

<https://www.facebook.com/search/top?q=red%20de%20semillas%20nativas%20y%20criollas>

A diferencia del proceso que tuve con las mujeres de la RedMu, “zambullirme” en las dinámicas colectivas de la RNSNC fue todo un desafío porque debía hacerlo en solitario. Algunos amigxs y compañerxs compartieron conmigo instancias de mingas, pero en general era un proceso que debía equilibrar y dialogar conmigo misma. Fui adentrándome en la vida de la organización participando en diferentes instancias muy conectada con los procesos afectivos de las mujeres-disidencias.

A modo ilustrativo nombro algunos de los espacios de la dinámica de la organización en los que participé:

- 3 encuentros virtuales durante el mes de julio del 2021: Agroecología, Feminismos y Agroecología, Reforma Agraria.
- 3 mingas agroecológicas: Minga Visionarias Huerta Orgánica Cooperativa, Capuera Maldonado; Minga de Libélulas Lavalleja; Minga de Colectiva Punta Negra (julio y agosto del 2021).
- 1 encuentro regional: con la red Regional Sur (julio de 2022).
- 2 campamentos de Jóvenes (septiembre 2021 y septiembre de 2024).
- 9a. Fiesta Nacional de la Semilla Nativa (diciembre de 2021).
- 2 encuentros de Feria: Festiferia (diciembre de 2023 y febrero de 2024).
- 2 Eventos Nacionales sobre Agroecología: Día nacional de la agroecología (septiembre de 2024); lanzamiento del proyecto “Más Agroecología y Biodiversidad” (julio de 2024).



archivo personal, festifera RNSN, febrero de 2024.

Participar de los espacios colectivos con las mujeres fue muy desafiante. Con mi presencia quería cuidar el cuidado que ellxs me habían regalado con sus relatos de vida. En la medida en que iba participando de esos encuentros colectivos entendía el lugar relevante que tenían estas organizaciones, como trama colectiva. Como redes multiplicadoras de grupos-redes-cuerpos-afectos de jóvenes en la ruralidad uruguaya que cuestiona permanentemente las prácticas normalizadas en este campo a través de la lucha por la soberanía alimentaria, los feminismos campesinos, y que, por lo tanto entenderlas en el marco de este contexto y de esta disputa era importante.

Puedo reconocer en este proceso muchos momentos que me generaron tensión. Las preguntas sobre cómo mirar, cómo hablar, cuándo hablar y qué decir, me acompañaron permanentemente. Me preocupaba no ser extractivista. Sabía de las críticas que se tenían respecto a las prácticas de la Universidad y eso me tensionaba. Me generaba inquietud e incomodidad de no saber hasta dónde curiosear, preguntar. Parte de estos procesos se encuentran en los textos-artículos.

Ayer 24 de julio de 2021 empecé a caminar el círculo de mingas de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas. Es como inmiscuirse en otra lengua, creo que eso es “ir hacia la

agroecología”, una lengua menor que aún no entiendo muy bien, ni siquiera balbuceo. Pero voy observando y escuchando, una niña esponja me siento.

Al segundo día de la Minga (el último día de convivencia) se intercambian las semillas, de zanahoria, tomate, cilantro, berenjena, entre otras. Yo tomo solo semillas de cilantro y de berenjena, temo que sea mucho o poco, no lo sé, no tengo semillas para dar y eso me incomoda en el intercambio, me siento diferente a los demás, no quiero abusar pero al mismo tiempo quiero aprender, es una tensión permanente, a veces muy incómoda.

Registros de Diario, agosto -julio de 2021



archivos cartográficos, agosto 2022 -diciembre 2024 .

Con el paso del tiempo veía que de lo que se trataba era de experimentar, en el sentido profundo de la palabra. Pero experimentar me exigía al mismo tiempo abandonar la pretensión tan propia y absoluta de la academia de izquierda de querer transformar el mundo. Esta tesis transformaba (¿tan solo?) a mi-pequeño-mundo. Esta sensación me generaba tanto alivio como intranquilidad al pensar las críticas que recibiría. Pero al cabo del tiempo quise insistir en esta idea, como dice de manera tan bonita Vinciane Despret (2021) esta tesis trata de ponerme a prueba, de experimentar, de preguntarme

“¿qué hago con esto? ¿qué sentidos me solicita? ¿qué devenir le ofrezco?” (p. 32). Las pistas cartográficas a continuación muestran trazos de este devenir, cómo como investigadora devine un cuerpo sensible a experimentar lo que estas tramas pueden alterar en términos del deseo para la realización de la vida.

Pistas para resaltar la afectividad



archivos cartográficos, enero 2025.

Tomamos la idea de *pista cartográfica* como orientadora de camino que nos acompaña en los procesos, es una alternativa a la idea de regla predeterminada por el conocimiento científico que sigue la totalidad de los procedimientos metodológicos. Las *pistas* tienen la condición de estar abiertas y atender a los imprevistos de los caminos singulares de la investigación. Según Tadeu de Paula Souza (2025) una pista está siempre abierta a la creación de otra pista, por lo tanto una pista evoca la producción de conocimiento basado en la necesidad de producir cuidado y confianza más que en la necesidad de producir certezas.

En el tercer artículo (Tommasino y Laino, 2025) describimos tres pistas cartográficas con las que venimos trabajando y que Laino (2024) exploró en el proceso de su tesis. Complementariamente a éstas describo aquí otras que estuvieron acompañando el proceso cartográfico, pistas que de manera inmanente se fueron elaborando en el camino y que fueron orientadoras del pensamiento. A la pista de memorias y devenires sumamos las claves de *presencia y rememoración*, a la pista de cuerpo y registro sumamos *deambulación y acontecimiento*, a la pista de amistad y confianza sumamos *poesía y sueños* como orientadoras del pensamiento.

Estas pistas intensifican la idea que venimos trabajando de que el campo está en nosotrxs mucho antes de que nosotrxs en ellos.

_ presencia, cuerpos y rememoración _

En febrero del 2024 participe de un círculo de Mujeres Charrúas en La Paz, Montevideo. Voy con Juliana Greca y con Lucien Massi una querida estudiante de Facultad de Psicología que tuvo la amabilidad de invitarnos y así abrimos las puertas de estos círculos medicinales. La Comunidad Chonik (una de las comunidades que integra el Consejo Nacional Charrúa -CONACHA) nos recibe, habemos algunas mujeres jóvenes y otras mujeres con bastante más edad que nosotras. Nos miramos a los ojos profundamente para encontrarnos, y vemos complicidad. Las jóvenes sabemos que en ellas están nuestras madres-abuelas, mujeres que nos anteceden, que abrieron camino para que estemos encontrándonos a hablar de lo que necesitamos. Hacemos un círculo de intercambio de saberes con la metodología del bastón de la palabra⁴⁴, vamos contando lo que nos trae a esta ronda, qué necesitamos compartimos y qué necesitamos para sanar diferentes aspectos de la vida. Más tarde intercambiamos sobre prácticas corporales, plantas, alimentos.

Durante este encuentro entiendo que existe un código para honrar la memoria de nuestras abuelas, nuestras ancestras, una serie de rituales de conexión con el cuerpo para activar el presente y la memoria. La pista *presencia-cuerpos-rememoración* orientaba mi proceso de conocer fuertemente articulado al proceso de transformación, para conocer debía también rememorar mi propia historia. Convivir con historias propias que me incomodan que habilitan o no a diferentes calidades de escucha de elementos con los que me encontraba en el camino. Cuando en la escritura vuelvo a tomar contacto con este momento recuerdo a Itziar Gandarias (2014) y sus textos tan bonitos sobre

⁴⁴ Una metodología ancestral para poner en circulación la palabra de la comunidad. “Esta ceremonia acompaña a nuestro pueblo y nos invita a poner nuestra voz en círculo, como una constelación del gran círculo de la vida que somos, y de ese modo activar la escucha polifónica y el deseo por pensar de manera colectiva las imágenes que nos habitan y por las cuales somos habladas” (Massi, 2024, p. 40) Massi destaca que en su genealogía diferentes referentes indígenas (genoas, minuanes, chanáes, guaraníes de los cuales todes eligen nombrarse charrúas) le han enseñado a sostener esta ceremonia del bastón de la palabra.

reflexividad feminista, que dice que nuestra posición como investigadoras activistas feministas involucra pensarnos en *posiciones movedizas*, siempre cambiantes.

En el círculo me dejo afectar por la intuición corporal, un estar no racional, sino una presencia conectiva perceptiva, capilar, con lo que nos antecede, con las redes de lo vivo que han permitido estar viva. Yo no tengo muy claro lo que me pasa pero percibo que es una potencia alegre que me mueve a permanecer en este estado-movedizo que es difícil de sostener. Percibo que tengo una gran deuda histórica conmigo misma, porque hasta el momento no he podido profundizar en la pregunta “qué mujeres me pueblan”. Me veo interesada en empezar a recorrerla, para inscribirme en esa genealogía. Hacerme las mismas preguntas que formulo a otrxs.

La memoria, como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2018) retomando a Lezama Lima (1981) es un de reconstrucción de lo que fue y la rememoración como acto metafórico donde interviene la imaginación y “el sentido de pertenencia que tiene el pasado para el presente” (p. 95).

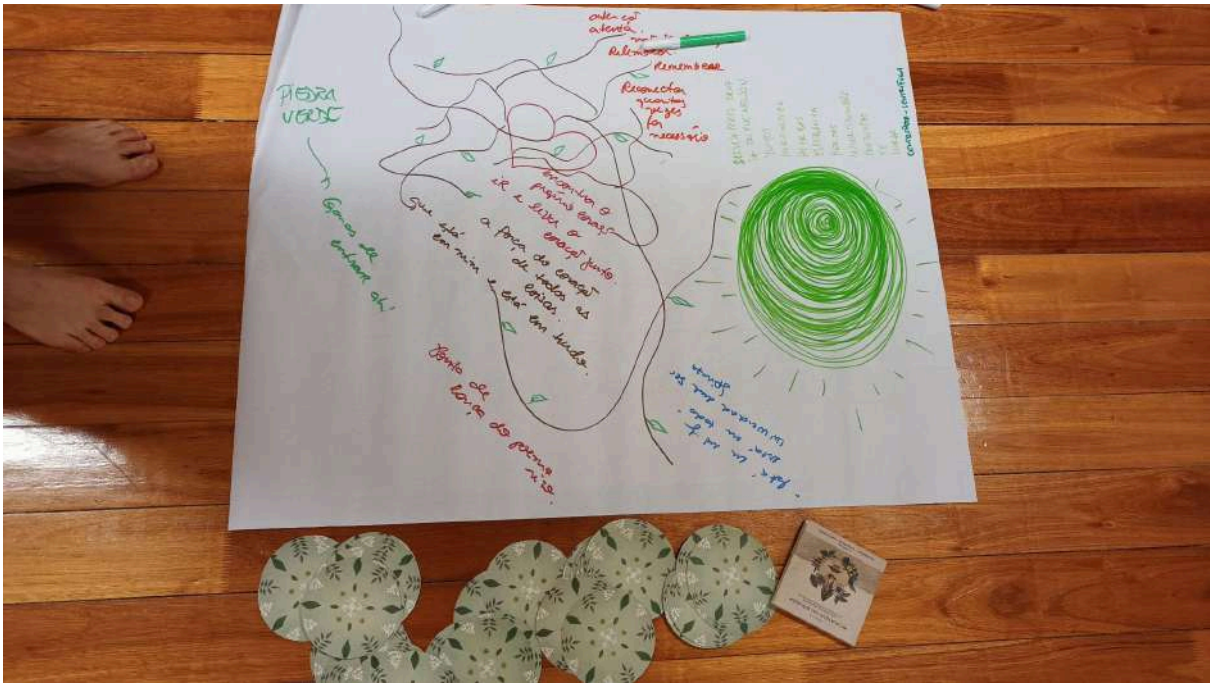
En ese círculo evoco la memoria de mi abuela materna, que para conocerse a sí misma ha tenido que amigarse con el ejercicio de la rememoración. Su historia fue secuestrada por el patriarcado, arrancando para siempre la posibilidad de su memoria. Una infancia interrumpida por el trabajo doméstico. Trabajar para ser cuidada. “Planchar, almidonar, armar sombreros y entregarlos” palabras que tengo grabadas de nuestras conversaciones. Mi abuela solía tener una marcha veloz, corría por doquier para buscar en diferentes almacenes, despensas, verdulerías, casas de vecinxs, los alimentos necesarios para cocinar. La recuerdo siempre haciendo sus tareas impecables. A su lado admiraba profundamente las cosas simples de la vida. Y cuando las cosas se complicaban yo acudía a su magia de cuidar la vida. Un refugio sagrado donde todo podía sanar a través del contacto, cuerpo a cuerpo, lo lúdico y el alimento (la caricia, el juego, la risa, sus comidas). Hoy me doy cuenta que con ella naturalice muchos gestos, movimientos y tareas que se requieren para sostener la vida. Es que como dice Sara Ahmed (2019) “las marcas del dolor del trabajo doméstico” se propagan entre las memorias-presencias de las hijas-madres-abuelas. Blanquita, como le dicen desde niña hoy tiene 98 años, vive en una residencia para tercera edad, la voy a visitar mucho menos de lo que me gustaría,

algo que no me enorgullece cuando pienso en todo lo que ella hizo para sostenerme. Su longevidad me interpela, porque somos responsables de tener muertes dignas, de poder morir acompañadas, de “buen-morir” (Pérez Orozco, 2015).

Conectada con esta escena fui percibiendo que una gran parte de mi proceso de investigación trataba de escuchar con mi cuerpo rememoraciones de mujeres-disidencias-cuerpos que crean presencia para cuidar las tramas de la vida. De las mujeres que me pueblan. De que quizá llego a esta investigación por y a través de mi abuela. El cuerpo y los afectos se volvían instancias de registro “instancias epistemológicas”, o como dice García-Daudery Ruiz-Trejo (2020) en esta investigación podía “otorgarle un valor epistémico a las emociones” porque desde ellas conozco-escucho-registro-pienso.

Como nos enseñó Juliana Greca⁴⁵, la bailarina Marcia Baja dice que *“para hacer presencia está el cuerpo, para la presencia del cuerpo evocamos los pies, para la presencia de los pies pisamos la tierra y para sentir la tierra nos situamos en el espacio”* (Registros de Diario, 2024). Este mantra, reza una intensificación de la presencia a través de la conciencia de los cuerpos y de sus rememoraciones afectadxs por la tierra como espacio vital donde habitan muchos cuerpos: animales, árboles, plantas, ríos, piedras, luna, fuego, aire. A medida que iba ampliando los márgenes de relaciones para nutrir esta investigación se fueron intensificando los intercambios con materias no humanas.

⁴⁵ Docente e investigadora Brasileña, Universidade Tecnológica Federal de Paraná, que vino hacer su pasantía doctoral a Uruguay interesada en las tramas de mujeres rurales y la relación que ellas tienen con el cuerpo y el movimiento como prácticas de resistencia anticapitalistas. Le agradezco infinito todo lo que aprendí en este año de intercambio.



Archivo cartográfico, “diálogos con Juliana”, setiembre de 2024

Me observaba inventando o participando de dispositivos de encuentros corporales donde lo humano se minimiza frente a la presencia de encuentro con otros seres: el sonido de una caracola, el viento que se hace visible cuando se mueven los árboles, las charlas con el fuego de testigo, hacer barro con las manos y los pies para hacer bioconstrucción.

Como decimos con la compañeras de “Tramas comunitarias para la sostenibilidad de la vida” inventamos dispositivos corporales

para ver el cielo como los cetáceos, ser el río, entrelazarnos como las enredaderas, hacer coreografías con el agua, tocar como los textiles (...) la presencia de lo no humano en nuestras experiencias de trabajo comunitario reivindica la vitalidad de la materia (...) Venimos de hacer ejercicios somáticos, alianzas geoafectivas (Bennett, 2022), de proponer gestos de reparación reconociendo las poéticas de la materia, sus metáforas, lenguajes sutiles, propuestas mutualistas para desorganizar los propios (no) saberes e idear situaciones liminales como zona de contagio y contaminación transfronteriza donde se mezcla todo (Flores, 2024). (Cardozo, et. al, 2025, s/p)

_ deambular y registrar acontecimientos _

Escucho decir a Andrés Granese en una de las tantas conversaciones que hemos compartido en el trabajo que “cada quien se inventa la teoría que necesita”. Me parece una idea genial lo que me da a pensar que cada quien se inventa la investigación que necesita. La pista *deambular - registrar acontecimientos* habla justamente de ello, de las deambulaciones que necesitamos (como cortes de latitud) para registrar acontecimientos. Vagabundeo y *deambulación* (Deligny, 2015) como fuerzas que me arrastraron a registrar las presencias-cuerpos de cuidado con la vida, observando al mismo tiempo como eso afectaba en mi.

Angustia, puerperio y soledad académica

Estoy con pensamientos incómodos- obsesivos sobre qué y cómo hacer “la tesis”. Me doy cuenta de que no puedo trabajar así.

Ayer me armé una fórmula floral para calmar esta sensación, la compuse de: naranjo, azalea fucsia, diente de león, romero, marcela blanca y hibisco rosado. Hace tiempo que confío en que la naturaleza nos sana y la tesis tiene todo que ver con esto. Percibo entonces que la tesis no es solo malestar.

Pero algo insiste.

Entre capa y capa de mi piel, “esta piel que archiva mi historia” (notas clínicas) registro que casi todo me duele respecto a la academia. Una envoltura conflictiva, que no deja hoy de hacer alusión a lo que no quiero para mí. ¿Qué hacer con esto en este contexto en el cual tengo compromisos asumidos de todo tipo? ¿Qué puedo hacer hoy con esto que me pasa?

¡Hacer un mapa! Hablar con mis amigas, escribir, leer a Marisa Wagner, escribir en su nombre.

Me doy cuenta de que la tesis me envuelve en algunas líneas de mi misma que no tengo del todo claras. Deleuze dice que “las personas, están compuestas de líneas muy diversas y que no siempre saben sobre qué línea de sí mismos están, ni por dónde hacer pasar la línea que están trazando” (Deleuze y Partner, 1990, p. 14). Y a mí me encanta la generosidad intelectual de Deleuze porque permite pensarnos.

Existe una línea en mi muy marcada por la presencia de mi padre en la academia que me incomoda. Y creo que solo puedo saber más sobre esa incomodidad si la hago producir. Me animo a hacerlo. Empiezo a esbozar las ideas para un segundo artículo donde decido explicitar algo de esto que me pasa. Siento que voy por buen camino. ¿Cómo estoy plegada sobre este asunto? ¿Esto habla de mis pliegues con la ruralidad idealizada? Líneas duras: la familia, la profesión, la escuela, el conocimiento. Segmentos bien determinados que no dejan de repetirme. Segmentos más flexibles pueden devenir. Voy confiando en las líneas que trazan pequeñas modificaciones, que esbozan caídas, desvíos, flujos moleculares o umbrales. Líneas que no tienen el mismo ritmo que nuestra historia. Los verdaderos cambios se producen a otro nivel.

Entonces, ser doctoranda es un segmento duro, pero también está siendo muchas otras cosas.

“La línea de fuga, la de mayor pendiente, debe describir centro de gravedad, tiene algo de misterioso, es el camino seguido por el alma del bailarín.” Yo sé de esto. ¿Qué pasa con mi danza? Leer a Bardet, danzar con Juliana, conocer el folclore a los 39 años. En definitiva, ¿la cartografía es una práctica corporal? ¿No se trata de proponer instancias donde los cuerpos encuentren pasaje para la producción de conocimiento?

registros de diario 2023-2024

En el trabajo de investigación esta pista fue muy importante. Trabajar con la certeza insoportable de que *deambular* es dejarse arrastrar por la fuerza de los flujos de intensidad que nos envuelve en *acontecimientos*. Pero el asunto era justamente cómo hacerse digna de ellos. Cuando tomamos el ejercicio-metáfora de “*Caminhando*” de Lygia Clark⁴⁶, en el libro de Rolnik (2019), para pensar el trabajo de investigación, podemos visualizar la diferencia entre caminar en longitud y caminar en latitud. Caminar en longitud genera cortes topológicos-relacionales que siempre vuelven al mismo punto y no se multiplican, no hacen corte como cuando caminamos en latitud hacia otras fronteras, multiplicando y diferenciándose. Caminar con cortes en línea recta

⁴⁶ Lygia Clark es una artista brasileña. Su obra “*caminhando*” trata de una técnica de recorte en papel que tiene como objetivo la creación de una cinta de moebius. *Caminhando* expone al participante que crea su obra a las posibilidades que tienen sus acciones en sí, de visualizar que somos indisolubles de nuestras acciones. Véase: <https://portal.lygiaclark.org.br/acervo/189/caminhando>

por la cinta de moebius (como territorio para simular nuestro caminar) nos dirige siempre al mismo punto de inicio haciendo un recorrido previsible y guiado por las formas. Por el contrario, caminar con cortes en latitud genera un proceso de composición donde cada corte se desplaza ampliando la zona de frontera, cortes creadores de mundo que son guiados por las fuerzas y no por las formas.



archivo personal “registros para un devenir minoritario”, 2024.

Con el paso del tiempo fui dándome cuenta de que caminar haciendo “cortes creadores de mundo” implicaba saberme en mis líneas e implicaciones, significaba a la vez hacer desvíos, desobedecer mandatos, analizar encargos... Dejarse interpelar en las fibras más íntimas de la vida, dando cuenta de que la construcción del conocimiento siempre es “sucio” (Haraway, 1997), y produce un “yo embarrado” (Osorio, Gandarias, Fulladosa, 2021), que es poroso a lo que acontece.

Me duele mucho el cuerpo de cargar baldes y de meter la pala en la tierra. Pero creo que también de escuchar, ver y sentir lo nuevo que viene...en mi. Juego a imaginarme la vida así en el futuro, yo también lo deseo. ¿Cómo sería? ¿Cómo se vive lo familiar ahí? Voy sintiendo que se vive muy diferente la colaboración del cuidado, eso me gusta. (registros de diario, agosto 2021)

Que “el campo” deviene *acontecimiento* (Granese y Rey, 2018) significa que nos implicamos “en un proceso de transmutación de la sensibilidad y de la atención” (Tommasino y Laino, 2025, p. 5) de nosotras como investigadoras y que esas transmutaciones nos indicarán los umbrales de afectaciones que podemos soportar para avanzar o bien detenernos en los encuentros que producimos.

Dice Deleuze (Deleuze y Parnet, 2013) que el acontecimiento se produce por choque de cuerpos, que los penetra y los produce pero a la vez el acontecimiento sobrevuela a los cuerpos, recorre y traza superficies, “el amor está en el fondo de los cuerpos, pero también sobre esa superficie incorporal que lo hace surgir” (p. 75). ¿Cómo hacernos dignos de un acontecimiento para “extraer algo alegre y amoroso de ello, un fulgor, un encuentro, un acontecimiento, una velocidad, un devenir?” (p. 76).

_ poesía, amistad y sueños _

*Celi te busco en esta poesía
desaliñada, deseando ser más
irreverente.*

*te sigo con esta poesía para irradiar
con tu imagen este cuerpo
sobreadaptado.*

escuchar -como vos- la lluvia,

*percibirla en su potencia y no en su
complejidad.*

*Celi, juventud que no tuve,
sabiduría espiritual*

*que me sorprende en inspiraciones
desconocidas.*

*este cuerpo en envejecimiento,
a destiempo para dejarse tocar
por una disidencia que corroe
mis órganos-deseantes
bien ordenados según la
heteronorma.*

Registros de Diario,

noviembre de 2021.

Esta poesía es fruto de intercambios que tuve con Celina Maciel desde el año 2021 a la fecha, ellx es unx joven militante del campo que nos enseña sobre la articulación feminismos y agroecología (Tommasino, 2024). Sus textos eran verdaderas poesías revolucionarias sobre la agricultura disidente. Ellx afirma que “disidir es darle duro a todo lo que me quiera decir cómo tengo que hacerme de esa disidencia” (Registros Celina, 2022).

Podemos naturalmente asumir que la forma de vida agroecológica, implica de por sí una conformación disidente (...) insto a observarnos de no invisibilizar luchas y olvidar los contenidos políticos especiales, singulares de cada trayectoria.

Disidencia es más que ir en contra de la construcción del sistema sexo genérico. Disidencia es el anhelo por un alimento que esté libre de esclavitud, de agrotóxicos, de tristeza, de muertes, de destrucción.

Decepcionarse y descontrarse del mundo y sus eternas dicotomías (...) No poder encontrarse en ninguna de las definiciones que ahora nos rodean, esa, es mi verdadera disidencia.

Registros Celina Maciel, 2022.

Estos intercambios significaron un antes y un después en mi proceso de trabajo. Celi que me enseñaba sobre el devenir campesino desde el debate de lo disidente y yo que me negaba a ser una “cientista social” distante del cuerpo de la tierra. Me dejó arrastrar por la fuerza creadora de la poesía como una verdad inquebrantable, como posibilidad de un tipo de comunicación inexplorada. En consonancia con sus escrituras me atreví a compartir unos embriones de poesías que significaban para mi verdaderos “germinadores de mundos”.



João Roberto Ripper, “Imágenes humanas”.

La poesía llegó a mí como una política de la narratividad (Passos y Benavidez de Barros, 2009), como una estética amistosa frente al malestar de los corsets de escritura academicistas, como orientadora del ejercicio de pensamiento creativo, de registro y de confianza. La poesía me permitía digerir incomodidades, me orientaba en momentos de incomodidad epistémica. Una práctica amistosa para sostener momentos difíciles. Durante este tiempo me acompañó la fuerza poética de Cristina Peri Rossi y de Audre Lorde a partir de las mismas aprendo que la poesía es un grito, una necesidad, no es un lujo, “si lo consideramos un lujo, estamos renunciando a la esencia, a los fundamentos de nuestro poder, de nuestra condición de mujeres (...) no existen ideas nuevas. Tan solo existen nuevos medios de sentirlas, de examinar cómo se sienten esas ideas” (Lorde, 2021, p. 15).

La poesía ayudó a Lorde a adquirir compromiso consigo misma, una mirada introspectiva de sí misma para la lucha, para la integridad espiritual, corporal, política. Y con ella vemos que la poesía es una necesidad porque nos permite explorar nuestros sentimientos más profundos que dan paso a que se conviertan en acciones. Es una necesidad porque a partir de ella podemos explorarnos para comprender(nos). Es una necesidad porque nos hace

salir del silencio cómplice de tabúes y mitificaciones sobre nosotrxs mismos. Es una necesidad porque es una manera de salir de unx-mismidad como confirmación de que lo personal es político.

Durante este tiempo, en marzo del 2021, sueño que soy *nat*. Como un devenir minoritario de mi misma, esta enunciación me contiene firme frente a lo que ya no quiero de mi. Y pienso en la relación entre la poesía y los sueños. Escribir lo que los sueños nos dicen. Dejarnos instruir por el mundo de los sueños, orientar nuestras decisiones con ellos. Ailton Krenak (2020b) dice que podemos pensar los sueños como una institución, en donde las personas a través de ellos pueden aprender lenguas, apropiarse de modos para dar cuenta de sí mismxs. El dice que contar los sueños es una actividad de carácter íntimo, que no le contamos un sueño a cualquiera, ni lo compartimos de forma pública, sino que lo compartimos en el marco de una relación, lo que sugiere que “el sueño es un lugar de vehiculización de afectos” (p. 37).

En este sentido los sueños afectan nuestro mundo sensible, a través de los sueños podemos tomar decisiones, orientarnos, compartirnos. Como modo de vida espiritual que muchos pueblos antiguos han usado para orientar sus cosechas, sus viajes, sus relaciones. Los sueños para Krenak (2020b) son un tipo de conciencia colectiva que orienta sus decisiones, son una manera de “preservar nuestra conexión cósmica”.

Recuerdo que cuando leí casi de corrido el libro “A la salud de los muertos” de Vinciane Despret (2021) me maravillé con un pasaje que habla de cómo la electricidad ha cambiado radicalmente nuestros modos de vivir, de pensar, de sentir, de dormir, de compartir nuestros sueños⁴⁷. Durante el período de escritura de tesis los sueños me acompañaron como prácticas amistosas para tomar decisiones respecto a la tesis. Confiada en la politicidad de los sueños, como epistemología no occidental que guía mis intuiciones, decido empezar a prestarles más atención. Y en todo ese proceso construyo

⁴⁷ Ella dice que la noche de ocho horas se volvió la norma obligada, una invención simultánea a la presencia de la electricidad, y que antes de esto “nuestros ancestros se acostaron con la caída de la noche, para volver a levantarse cerca de media noche, hora en la cual retomaban, en un estado de ligera somnolencia, sus actividades, que interrumpían una segunda vez para volver a dormir. Este sueño segmentado se practicaba en gran parte del mundo. El antropólogo Eduardo Kohn, por ejemplo, cuenta que los Runas de la región del napo, en el Amazonas ecuatoriano, se vuelven a levantar a la noche, a veces en varias ocasiones, y muy a menudo intercambian sus sueños (p. 56)

un archivo de “poesías al paso” como compañera de camino cartográfico como un espacio de celebración afectiva de mis sueños y poesías. A este archivo lo inauguro con una poesía-manifiesto que titulé "*otras urgencias*", como un modo de conferir importancia a lo que necesita ser nombrado. Como dice Isabelle Stengers (2017) “nombrar no es decir lo verdadero sino conferir a lo que es nombrado el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que el nombre llama” (p. 39).

Cuando morir es parir-se otra.
Cansada de ser Natalia,
a veces Tania, Nata...
También Naty y Nati
no sé quienes son.

Hay quienes me dicen “flaca”,
fruto de un tiempo flaco, también triste,
de adolecer sola luego de volver a migrar
a los 15 años.
Ya tampoco sé quién es.

Trasmutación incontenible, otras urgencias.
Porque en mi cuerpo no se imprimen
nombres de ciudades.

Hacerse un cuerpo,
hacerse una vida
requiere de hacerse un nombre.

Ser nat, provisoriamente,
producirla y que me produzca.
Insistir para que exista.

Este sueño, es también una historia. Una historia que cuenta lo que esta investigación me hace hacer. Un sueño-historia que llega en buena hora. En un tiempo donde mi sensibilidad turbulenta, arraigada a sus propias condiciones de producción, empieza a transmutar.

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

<https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/137146>



archivo personal, mayo de 2025

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

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

Nat Tommasino

Universidad de la Republica

Montevideo, MO, Uruguay

nat.tommasino@gmail.com

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

Recebido em: 30 de dezembro de 2023

Aceito em: 30 de janeiro de 2024

Resumen

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

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

Abstract

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

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

Amistad y cartografía: sensibilidades políticas para habitar el presente ¹

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

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

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

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

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

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

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

207

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Escuchar, registrar, trazar: micropolíticas del habitar

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Traducción propia

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

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

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

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

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

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

213

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

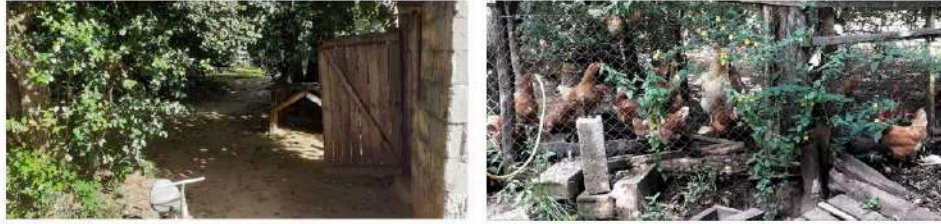
Registrar la vitalidad de la tierra

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

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

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

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



Tierra Viva, Valle Edén-Tacuarembó, enero 20212

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Ídem.

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

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

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



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

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

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

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

222

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

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

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

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

²¹ Las Mingas son momentos de intercambio de saberes entre diferentes grupos/comunidades del país para realizar tareas de diseño agroecológico y herramientas de diseño, infraestructura productiva, bioconstrucción y saneamiento ecológico. Son instancias públicas con inscripción previa y con una mínima colaboración de participación. veáse:

<https://www.facebook.com/search/top?q=red%20de%20semillas%20nativas%20v%20criollas>

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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





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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Habitar desde nuestras memorias ancestrales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Hacia un habitar ecosófico

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

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

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

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

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

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

En este escenario tan desolador,

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

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

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



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

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

239

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

Referencias

- BUGALLO, Alicia. Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess. *Revista de Filosofía* Vol. 1, 2011.
- BUTLER, Judith. *¿Qué mundo es este? Fenomenología y Pandemia*. Buenos Aires: Tauros, 2023.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2019.
- CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: Acur Las Segovias, 2010. (p.11-25).
- CARÁMBULA, Matías. Los Asalariados Rurales. In: CARÁMBULA, Matías., CHIAPPE, Marta. y FERNÁNDEZ, Emilio. *El Campo Uruguayo: Una Mirada Desde la Sociología Rural*. Montevideo, Uruguay, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Agronomía, 2008.
- CARVALHO, Horácio Martins de. El campesinado contemporáneo como modo de producción y como clase social. *Revista Biodiversidad*. 2012. Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/campesinado-contemporaneo.pdf>.
- CHIAPPE, Marta. Los Empresarios Agrarios. In: CARÁMBULA, Matías., CHIAPPE, Marta. y FERNÁNDEZ, Emilio. *El Campo Uruguayo: Una Mirada Desde la Sociología Rural*. Montevideo, Uruguay, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Agronomía, 2008.
- COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO. *Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Instituto de Estudios Ecologistas, la Red Latinoamericana de Mujeres defensoras de Derechos Sociales y Ambientales y el Grupo de Trabajo de CLACSO Cuerpos Territorios y Feminismos, 2017. Disponible en: <https://territoriodefeminismos.org/2017/11/13/guia-mapeando-el-cuerpo-%20territorio/>
- COCCIA, Emamele. *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus, 2021.
- CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. Paul J. Crutzen. *A pioneer on atmospheric chemistry and climate change in the Anthropocene*, 2016. (p.211-215)
- DE KERAMGAL, Maylis y DESPRET, Vinciane. Prefacio. Dos investigadoras en el camino de las metamorfosis. In: HUSTAK, Carla y MIERS, Natasha. *Ímpetu involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos*. Buenos Aires: Cactus, 2023.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas*. Buenos Aires, Pre-textos, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1900*. São Paulo: Coleção TRANS, 2008.
- DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire. *Diálogos*. Valencia: Pretextos, 1980.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

URUGUAY. Ley Nº17711, de 21 de diciembre de 2018. Declaración de interés general y creación de una Comisión Honoraria Nacional y Plan Nacional para el fomento de la producción con bases agroecológicas. Montevideo, Centro de Información Oficial, 2018.

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

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

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

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

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

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

243

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PARTE III

Hacer aparecer las tramas que cuidan la vida



artista Camila Barceló / archivo personal, julio 2024

En este apartado se distinguen dos momentos de escritura. El primero se compone de tres capítulos sobre el proceso de reflexión del mapeo de la politicidad feminista en entramados de la economía social y solidaria. Nos detenemos en “una mirada larga” de la trama que nos conecta con trabajos y antecedentes que ubican sus devenires vinculados a las luchas por el cuidado de lo común en latinoamérica. Cierro este momento con el primer artículo que escribí para la tesis en el 2023 “*Cartografías de la politicidad feminista en entramados comunitarios-solidarios de Uruguay*”.

El segundo momento también se compone de tres capítulos sobre experiencias ecosóficas, relatos de historias y modos de vida en la ruralidad. Presento algunos rasgos históricos de la agroecología en nuestro país, luego algunas características de las tramas de la RedMu y de la RNSNC para resaltar el cuidado de los cuerpos-territorios, de las prácticas grupales para la sostenibilidad de la vida de las mujeres en el campo, las plantas y las semillas como compañeras que agencian lo amistoso y modos de lo común para volver a la tierra. Culmino el apartado con un texto que escribimos en co-autoría con Natalia Laino “*Amistad y tramas afectivas: conversaciones entre-mujeres-devenires que cuidan la vida*” como una forma de síntesis de algunas de estas discusiones puestas en diálogo con otras experiencias, donde mujeres y disidencias disputan los cuidados de la vida en contextos de agresión.

Primer momento: mirar a contrapelo. Economía social-solidaria y feminismos



Archivo personal, Mural de la Universidad Federal de Santa Catarina, julio 2024.

Este momento se compone de la siguiente manera: 1. antecedentes de trabajo que son a la vez resultados de procesos de investigaciones colectivas de experiencias vinculadas a la economía social y solidaria, en varias de las cuales participe. En ellas conceptualizamos estas experiencias como entramados comunitarios-solidarios. 2. antecedentes de investigación vinculados a experiencias de mujeres y disidencias en tramas comunitarias haciendo “politicidad feminista”. 3. el artículo *“Cartografías de la politicidad feminista en entramados comunitarios-solidaria de Uruguay”* que produje entre el 2022 y 2023 que deja planteadas preguntas con las que seguí trabajando en el segundo momento.

Una mirada larga a la economía social y solidaria

El debate sobre los comunes permite mirar el entramado de la economía social y solidaria (ESS) en Uruguay como tramas que producen lo común más allá del Estado y del capital, como un *archipiélago de experiencias empíricas* (silenciadas-menospreciadas, aisladas, cooptadas) (Rieiro y Sarachu, 2025) proporcionándonos a la vez elementos teóricos interesantes que miran la historia de estas luchas “a contrapelo” (Osorio et.al; 2019; Rieiro y Sarachu; 2025; Tommasino, 2021). A grandes rasgos esto significa restituir al campo de la ESS las preguntas por los saberes no económicos, por los repertorios de lucha, por lxs actorxs, tareas y actividades que no son económicas pero que sostienen la vida. Mirar la trama silenciosa que los sostiene. Mirar desde los cuidados. Mirar desde los cuerpos que supuestamente “no importan”.

¿A qué nos referimos con ESS y qué experiencias abarca?

Razeto (2016) fue quien acuñó en latinoamérica la expresión Economía de la Solidaridad en 1981 para denominar a un conjunto de experiencias de economía alternativas a las hegemónicas. De un tiempo a esta parte surgieron muchas formas de denominar estas experiencias: economía solidaria, socio-economía solidaria, economía popular, nueva economía social, nuevo cooperativismo (Cruz, 2007) y como dice el autor en general todas comparten el principios de la equitativa distribución de los recursos priorizando: el trabajo frente al capital, el sistema democrático participativo de organización del colectivo, el cuidado y la sostenibilidad ecológica-medioambiental, la intercooperación y la intermediación sobre la base del comercio justo y el consumo responsable, entre otros (p. 86).

En Uruguay en términos generales se comparte la idea de Coraggio (2008) de la *Otra Economía* aunque en los últimos años viene haciendo sentido la expresión *Economías Transformadoras* (Guerra, 2020) y *Economías para la vida* (Rieiro, Weisz, Giacomi y Tommasino, 2024). Entendemos que estos vaivenes y ensayos en las formas de nombrar responden a las turbulentas transformaciones que sufren nuestras sociedades y movimientos, donde otras epistemologías y semánticas son urgentes para apreciar las

heterogéneas tramas que de forma intersticial sostienen la vida en momentos de despojo⁴⁸. Dada la complejidad de caracterizar este vasto campo, hemos utilizado una distinción con varios equipos de investigación, que lo divide en tres grandes sectores y que puede mostrar los distintos formatos que coexisten entre sí (Rieiro, Latorre y Ferro, 2022; Rieiro, Weisz y Tommasino, 2018; Rieiro y Sarachu, 2025), a saber:

1. la “Economía Social” tuvo un auge de organizaciones de segundo y tercer orden durante la década de los 80’ y 90’, es el sector histórico mayormente institucionalizado, conformado centralmente por las entidades cooperativas que cuenta con un siglo de desarrollo en nuestro país.⁴⁹ Esta economía quedó muy vinculada al estado y las políticas estatales para ser promovida. Este hecho que da cuenta de la fusión simbólica entre el cooperativismo y el Estado Uruguayo (Terra, 1986/2015) y del temprano surgimiento de experiencias como ser: la Federación Uruguaya de Cooperativa por Ayuda Mutua, la Comisión Nacional de Fomento Rural, la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay, la Federación de Cooperativas de Vivienda por Ahorro Previo, entre otras. Están agrupadas bajo la órbita de la Confederación Uruguaya de Entidades Cooperativas (creada en 1988) como organización de tercer grado.⁵⁰

2. Las “Redes de Economía Solidaria” tuvo su auge de surgimiento a partir de la crisis socioeconómica del 2002 vinculadas al Foro Social Mundial y a la consigna ‘Otro mundo es posible’ a principios del siglo, que adoptan formas jurídicas distintas al cooperativismo. Estas tramas fueron mapeadas en Uruguay en el 2015 (Torrelli y Gioacomi, 2018)⁵¹ entre

⁴⁸ Esta es una observación que las propias experiencias han señalado una y otra vez, hemos aprendido muchísimo de los círculos de conversaciones en talleres, congresos, encuentros, seminarios, mingas, trueques en los que nos hemos encontrado. En el 2do taller de Economías para la Vida 2023 las experiencias vinculadas a la agroecología lo marcaban como importante.

⁴⁹ “Según los registros del Instituto Nacional del Cooperativismo (INACOOOP) (2020) y del Instituto Nacional de Estadística (INE) (2010) el sector cooperativo se triplicó en diez años, pasando de 1.117 cooperativas registradas en el año 2008 a 3.653 en el 2018. En total se calcula cerca de un millón de personas que hacen parte de las distintas modalidades cooperativas, lo que significa un tercio de la población del país”. (Rieiro, Latorre y Ferro, 2022)

⁵⁰ El conjunto de políticas públicas más remarcables dirigidas a la promoción de este sector en los últimos quince años de gobierno progresista son: la Ley 17.978 (Cooperativas Sociales como herramienta de inclusión); La Ley 18.407 General de Cooperativas (surge el Instituto Nacional del Cooperativismo), y el Fondo para el Desarrollo (FONDES).

⁵¹ “En el mismo se relevan 600 experiencias, que generan aproximadamente 5000 puestos de trabajo y representan el 60% de los emprendimientos colectivos. Alrededor del 40% de los emprendimientos son informales. Del total, el 60% declaró haber tenido ganancias durante el último año, 30% ni ganancias, ni pérdidas y el 10% pérdidas, siendo que, en un tercio de las unidades donde los socios trabajan en el

las que se encuentra la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria, la Red de Agroecología, la Red de Semillas, la Red de Grupos de Mujeres Rurales, la Asociación Nacional de Empresas Recuperadas por sus Trabajadorxs. Este sector encuentra aspectos propios para renovar la lucha por la transformación social de la mano de la “otra economía” que la distingue de la ES.

3. La “Economía Comunitaria/Popular” (ECP) está conformada por las ollas, redes y coordinadora de ollas comunitarias, emerge en momentos de crisis económicas y resurge en la crisis agravada por la pandemia del COVID-19 durante el 2020 como nueva oleada de solidaridad económica que se caracteriza como economía comunitaria. Se resalta su fuerte impronta territorializada, local y vecinal⁵² (Rieiro, et. al. 2022). Algunxs autores (Rieiro, Castro y Pena, 2020) plantean que estos entramados solidarios permiten ver algunas “imágenes de futuro” como señales que hablan de otros modos de componer la reproducción material y simbólica de la vida, incomodando así ciertas estructuras de poder. Según ellxs dichas organizaciones se sostienen con una fuerte presencia femenina resolviendo su reproducción. Casi un 60% son mujeres, lo que condice con su rol histórico en la preparación y suministro de alimentos a nivel doméstico y comunitario. Asimismo se sostiene con personas que tienen un lazo vecinal (43%) y/o familiar (15%), o a través de organizaciones sociales (clubes, sindicatos, comisiones, centros culturales, cooperativas, etc.) (35%). En más de la mitad existía un colectivo previo a la pandemia, mientras que el resto de las experiencias emerge para hacer frente a la misma. La motivación de estos entramados comunitarios es resistir al hambre. Recrean las capacidades colectivas ancladas en territorios concretos y construyen relaciones sociales basadas en los afectos y el apoyo mutuo. Se trata de una política no estadocéntrica desde la cual se producen acuerdos que permiten reproducir la vida en contextos de vulnerabilidad extrema.

emprendimiento, éste es su principal ingreso. Estas formas menos institucionalizadas cuentan con políticas públicas puntuales de apoyo como el caso del Área de EcoSol de la Intendencia de Canelones y el apoyo desde el Instituto Nacional de Cooperativismo (INACOOP) al fortalecimiento de la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria (Rieiro y Weisz, 2023, p. 248).

⁵² Estudio sobre el proceso y expansión de ollas y merenderos populares como entramados comunitarios y solidarios que sostienen la vida en pandemia en Uruguay, destaca la compleja trama comunitaria que sostiene la emergencia de que tejen 700 ollas y merenderos en nuestro país, que configura un hacer político territorializado con fuerte presencia femenina e intergeneracional, poniendo el alimento como organizador colectivo para sostener la vida en contextos urbanos (Rieiro, et al., 2020, 2022). Según afirman, entre julio y octubre de 2020, seis mil personas se organizan para sostener 55.000 platos de comida y 17.340 meriendas por día.

Algunas imágenes de futuro que plantean lxs autores nos conectan con problemas que aborda esta tesis, como el rol de las redes alimentarias evidenciando la lógica neoliberal que desconoce la política del hambre y se basa en relaciones estructurales de poder que producen escasez de alimento como práctica sistemática de dominación. Son redes que visibilizan un Estado con limitaciones para resolver las necesidades básicas, y que evidencian las lógicas de cooptación y refuncionalización de lo común en nombre de lo público, cuando estas tramas pretenden dar una solución a la emergencia alimentaria por medio de políticas de asistencia directa. Desde una mirada alternativa, estos colectivos ponen en evidencia que “la normalidad era el problema” y en su modo afirmativo de componer la vida, con autodeterminación y creatividad colectiva, hacen de la alimentación un problema público y común que revitaliza los lazos comunitarios urbanos.

Cuando hacemos una lectura a *contrapelo* del campo de los entramados comunitarios reunidos en estos tres grandes sectores, encontramos puntos históricos invisibilizados donde ellos se forjan y se producen. Según Zibechi (2010) estas tramas se asientan y tienen sus antecedentes en movimientos sociales que han innovado respecto al movimiento de lucha sindical. Según el autor, *la memoria larga* de dichos entramados comunitarios se manifiesta cuando ensayan creativamente cambios para la reestructuración de una sociedad más igualitaria, rechazando los mecanismos de concentración de poder que ofrece el estado para cambiar la sociedad. Por el contrario, se observa una conexión de estos entramados con argumentos que despliegan los movimientos campesinos e indígenas, que plantean creatividad y compromiso en comunidad en experiencias compartidas territoriales muy heterogéneas entre sí pero que tienen en común las relaciones horizontales no exentas de conflicto.

La lectura del texto de Anabel Rieiro y Gerardo Sarachu (2025) permite hacer una revisión de la historiografía tradicional para superar la mirada lineal sobre estos sectores en Uruguay. Es una lectura que nos permite problematizar los efectos de la mirada moderna eurocéntrica colonizante que deja invisibilizadas a las tramas locales preexistentes al cooperativismo o como sinónimos de “formas atrasadas”. Desde una perspectiva de la *comunalidad*, entendida como “forma de establecer y organizar

relaciones sociales de compartencia” (Martinez Luna, 2014), estxs autores afirman que dicho campo tiene una larga historia y que conlleva un sesgo eurocéntrico marcar su inicio a partir de la ola de inmigrantes europeos. Para este análisis delimitan cinco cortes socio-históricos que nos permiten comprender la complejidad de la trama en su devenir socio-histórico: colonialismo, batllismo, dictadura, crisis socioeconómica del 2002 y pandemia.



Archivo de google, Coordinadora de Economía Solidaria.

Los resultados del mapeo que realizamos entre el 2021 y 2023 mostraron que este campo está nutrido por experiencias locales asociativas-colectivas muy heterogéneas entre sí, que producen desde múltiples ensamblajes y formas economías solidarias para sostener la vida social, simbólica y materialmente (Weisz, Tommasino y Rieiro, 2021). Son tramas que se activan en momentos de despojo del Estado y del capital donde la lucha por preservar la vida insiste dando paso a procesos de politicidad de más largo aliento y de tramas que se sedimentan para resolver necesidades comunes (Rieiro y Weisz, 2024). Prueba de ello fue la proliferación de estas experiencias en el marco de la pandemia. Distintos estudios

revelaron la potencia de este tipo de entramados para sostener la vida (Sarachu, et. al, 2020), sugiriendo que estas tramas están vivas, son subterráneas, y se activan rápidamente en momentos de crisis. Generan circuitos cortos de producción y comercialización local, creativas para convocarse en expresiones colectivas diversas (cacerolazos, alertas, debates virtuales, espectáculos musicales, etc).

Estos intercambios nos han permitido hacer algunas interrogaciones al campo de la ESS. Por un lado, su heterogeneidad y énfasis en la articulación territorial-comunitaria más que en la esfera institucional-representativa, nos deja interpelar la narrativa histórica del cooperativismo como “el sector hegemónico” de la ESS en nuestro país. Su continua expansión en diferentes coyunturas históricas interroga el mito de la excepcionalidad Uruguay permitiéndonos conectar con la *memoria larga* (Rivera Cusicanqui, 2018) de las luchas Latinoamericanas, es decir con formatos, políticas y saberes comunitarios muy diversos, no occidentalizados. Como pudimos ver en la subdivisión por sectores, en nuestro país el relato histórico oficial de los entramados comunitarios está asociado fundamentalmente con el cooperativismo que prolifera en la segunda mitad del S.XX con la ola de inmigrantes europeos basados en los principios cooperativos internacionales e inspirados en la experiencia de “Rochdale” en Inglaterra; por lo que, mientras el registro de los entramados comunitarios de la economía social quedó vinculado mayormente al cooperativismo, otras experiencias económicas alternativas quedaron invisibilizadas (Rieiro, Weisz y Tommasino, 2018).

Por otra parte, estos intercambios nos permiten ver desde una mirada feminsita que en estas experiencias la presencia de mujeres y cuerpos feminizados resolviendo los alimentos, el descanso, el abrigo, la educación, la salud y otros cuidados, es generalizada. La presencia femenina es una constante en estas experiencias que se organizan autónomamente para sostener la reproducción de la vida. El pensamiento de los comunes es potente para mirar el campo de la economía social y solidaria porque justamente recoge claves centrales ligadas a los saberes desplegados por luchas feministas donde además de reconocer el trabajo reproductivo, los procesos afectivos y el cuidado, reconoce que somos seres interdependientes y la emergencia del entre-mujeres como un camino

fértil para la lucha política (Gutiérrez, Sosa y Reyes 2018; López Gil, 2021). Nos detendremos en este asunto particularmente en los próximos apartados.



archivo personal, octubre de 2023.

¿Cómo las mujeres y disidencias animan las tramas de la vida?

A veces, el tejido subterráneo de lo micropolítico abre paso a mareas incontenibles. En el 2015 un nuevo ciclo feminista eclosionaba en nuestras vidas⁵³ y nos abraza en ese tiempo como una verdad ineludible. En el marco de nuevas *constelaciones de protestas* (Gago, 2019) rápidamente se multiplicaron las articulaciones entre nosotras para vetar las violencias cotidianas a las que las mujeres y disidencias nos vemos expuestas. Escuché decir a algunas compañeras en ese tiempo “*¿háblame de internacionalismo!*” Las preguntas giraban en torno a ¿Cómo vivir? ¿Cómo podemos relacionarnos para que todas las vidas sean dignas de ser vividas?

Consignas como *#Ni una más*, *#Ni una menos*, *#Vivas nos queremos* son algunas de las consignas creadas por mujeres y disidencias que resurgen reactualizando preguntas de otros tiempos, de otras luchas, en las que nuestras ancestras ya se preguntaban. Es que como dice Sara Ahmed (2019) la historia de los feminismos es la historia de la lucha de las mujeres haciendo su propia genealogía, incluso sin nombrarse como feministas. La genealogía del feminismo es la genealogía de mujeres que nos negamos a depositar nuestros anhelos de felicidad en las cosas correctas y que además nos atrevemos a

⁵³ El pensamiento feminista suele usar las metáforas de oleadas o ciclos para dar cuenta del volumen, efervescencia y continuidad del movimiento a lo largo del tiempo. Según Barrancos (2020) los ciclos del feminismo latinoamericano no coinciden exactamente con los de otras latitudes, como los norteamericanos o las europeas, sin embargo podemos decir que existe un amplio ciclo que va desde 1900-1910 hasta 1940-1950, y luego de una retracción del movimiento le sigue un florecimiento en 1980. Un tercer ciclo va desde la década de 1990 hasta nuestros días. A propósito de la metáfora de olas y ciclos, amerita hacer dos aclaraciones. La primera es que mientras algunas autoras hablan de cuatro olas (Valcárcel, 2001; Varela, 2018) otras hablan de tres (Barrancos, 2020). Mientras para las primeras el primer ciclo da cuenta de luchas de mujeres dentro de los procesos revolucionarios del S.XVII y XVIII, para las segundas este tiempo cuenta con precursoras feministas pero las acciones que llevaron adelante no llegaron a crear un cauce colectivo (Barrancos, 2020). Entre las precursoras se destaca a: Olympe de Gouges con “la Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadanía” en 1791 y a Mary Wollstonecraft que escribe en 1792, en respuesta a la misoginia de Rousseau, “La vindicación de los derechos de la mujer”. Por otra parte, la distinción entre ciclos y olas se basa en cuestiones políticas culturales que merecen cierto detenimiento. La primera vez que se usó la metáfora de “olas” fue en 1968 de la mano de Martha Weinman para aludir a las etapas del movimiento feminista. Según Varela (2018) la misma es pertinente porque permite describir un movimiento de largo recorrido conformado por diferentes acontecimientos vividos de forma simultánea en diferentes latitudes; y también describe la contraofensiva patriarcal que se desata ante cada conquista del movimiento feminista. Sin embargo, actualmente existen controversias con esta metáfora. Se la critica porque transmite una sensación de homogeneidad del movimiento (Garrido-Rodríguez, 2021) y además porque según las feministas del Abya Yala inculca al movimiento de una mirada eurocéntrica, situando arbitrariamente su nacimiento en la Europa del siglo XVIII, aspecto que invisibiliza otros procesos, fuentes y creaciones de otros territorios.

manifestar nuestra infelicidad “con la obligación misma de que tales cosas debieran hacerlas felices” (p. 137-138).



archivo personal, marzo 2025.

Este nuevo ciclo se expande como nunca antes y permea el campo social con una velocidad inusitada haciendo re-emergir ciertas miradas de los feminismos autónomos o *feminismos desde abajo* (Menéndez, 2019). Un tiempo en que podemos hacer genealogía de los saberes feministas disidentes, afrodescendientes, lesbianas, trans, latinoamericanas, feministas comunitarias del que somos parte y nos puebla. Empezamos a generar un *nosotras* reconfigurado, que afronta la necesidad de asumir las diferencias al mismo tiempo que enunciar una igualdad radical que pone en el centro la pregunta por lo común (López Gil, 2021).⁵⁴

⁵⁴ Las manifestaciones y movilizaciones feministas a partir del 2015 que se inician el 3 de junio #Ni una menos a partir del feminicidio de Chiara Páez de 14 años. A estos sucesos se le suman en 18 de noviembre del mismo año la ocupación de calles por 30 mil mujeres negras brasileñas y el 24 de abril de 2016 otras manifestaciones masivas de mujeres en México. La propuesta del Paro internacional de Mujeres se inicia en Argentina en el 2017 encontrando rápidas resonancias en Latinoamérica y en España con la Huelga Feminista en el 2018 (Gil, 2021).

Empezamos a leernos entre nosotras, a juntarnos para inventar espacios nuevos donde podamos contarnos lo que nos pasa. El entre mujeres se vitalizaba de manera intuitiva para reconocernos y acuerparnos. Empezamos así a tejernos en conversaciones urgentes con amigas, colegas, compañeras, vecinas, inventamos intersticiales zonas de encuentros, grupos-colectivas para comprender mejor nuestras opresiones y construir márgenes de libertad. De ese modo nace *liberta* con Dulcinea Cardozo, Valeria Cavalli y Maria Eugenia Viñar, como un lazo de cuidado entre-mujeres-amigas articulando docencia, investigación y activismo.

El entre-mujeres tiene sus antecedentes en los espacios de autoconciencia en la década de los 70' con la consigna "lo personal es político" (Hanisch, 1970). Constituyen para nosotras un valioso archivo feminista desde el cual es posible mirar la lucha de mujeres y disidencias para interpelar el mandato social y los sentidos que se han construido en torno a él, de que nuestra subjetividad "se construye a partir de la dependencia y del ser a través de las mediaciones de los otros" (Lagarde, 2006, p. 17). Estos espacios fueron habilitando a las mujeres en sus diferencias a construir un orden simbólico distinto al que nos impone el orden patriarcal. Constituyen un espacio-tiempo para ensayar y crear formas de interdependencia que no se ajustan a las cadenas de dependencia y heteronomía del patriarcado y capitalismo colonial, colaborando con el conocimiento de sí que se torna fuente de fuerza y de saber (Muraro, 1994) haciendo de lo personal un proceso colectivo.

A la luz del último ciclo feminista se puede ver cómo estos espacios se tejen desde alianzas insólitas, alianzas políticas heterogéneas que desarman los pactos patriarcales, coloniales y capitalistas (Galindo, 2015; Gutiérrez, 2018) relanzando la posibilidad de pensar la transformación singular y colectiva desde la esfera reproductiva de la vida (Federici, 2013) en todos los ámbitos: familia, organizaciones, trabajo, militancia, arte, ocio. El campo de la otra economía no es una excepción, las mujeres y disidencias se organizan para corroer las lógicas patriarcales que inciden en las desigualdades de género y en la carga invisibilizada de los cuidados. La confluencia de valores entre la economía feminista y la economía solidaria no es espontánea, sino que ha requerido de acciones y

estrategias específicas al interior de estas experiencias. Y estas reflexiones que aquí expongo también son fruto de trabajos que hicimos entre-mujeres.

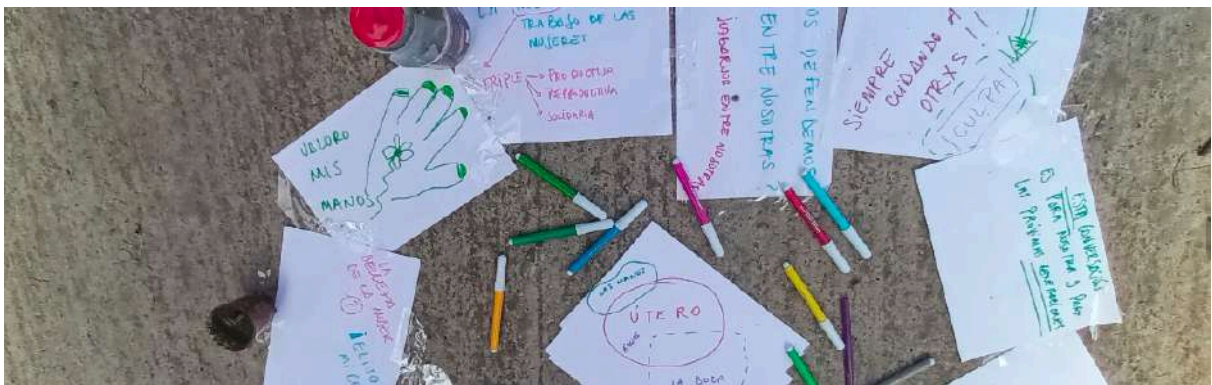
El relevamiento de Rieiro, Veras y Andrade (2018) generó antecedentes importantes para la creación del Eje Género y Feminismos y Economía Social y Solidaria dentro del Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios⁵⁵. Este eje nos permitió visualizar que este campo era fértil para mirar los diálogos con los saberes feministas. Las compañeras venían visualizando que en este campo el sector de la economía solidaria era el menos masculinizado encontrando más organizaciones con perfil feminizado 47, 55% varones y 52, 45% mujeres.

Simultáneamente a nuestro trabajo empezaron a emerger un conjunto de estudios coordinados por compañeras que pusieron en el centro la mirada de la *sostenibilidad de la vida*. Un ejemplo de ello fueron los trabajos realizados por la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay, con una muestra de 158 cooperativas identificaron que en el sector cooperativo se reproduce la división sexual del trabajo, dado que las mujeres se encuentran vinculadas a la actividades de enseñanza y servicios sociales relacionados con la salud y el cuidado humano (80 y 70 % de mujeres respectivamente a cada sector), mientras que la mayoría de los hombres conforman las actividades de construcción, transporte y almacenamiento, información y comunicación y producción agropecuaria, forestación y pesca (78, 87, 63 y 84 % de hombres respectivamente) (FCPU, 2018). En la misma línea, los análisis de Sofía Latorre (2018) identifican que de ocho Federaciones en el sector cooperativo (conformadas con más de 100 entidades de primer grado) solo el 16% de los/as titulares directivos/as son mujeres.

Nosotras nos propusimos en el 2018 investigar como Eje sobre la relación (o posible relación) entre las organizaciones de la ESS y la EF, queríamos identificar espacios de

⁵⁵ El CFDPA es un espacio de articulación creado en el año 2013 con el objetivo central de potenciar aprendizajes, procesos de formación y co-investigación, donde confluyen trabajadores/as, colectivos, organizaciones sociales (Asociación Nacional de Empresas Recuperadas por sus Trabajadores (ANERT), Espacio Autogestión del Plenario Intersindical de Trabajadores -Convención Nacional de Trabajadores (PIT-CNT); Federación de Cooperativas de Vivienda y Ayuda Mutua (FUCVAM) y la Coordinadora de Economía Solidaria (CES) además de organizaciones técnicas/académicas relacionadas a dicha temática (Instituto Cuesta Duarte y de la Red temática de Economía Social y Solidaria de la Universidad de la República (UdelaR).

resistencia y de transformación de la dicotomía producción-reproducción, analizando sus principales desafíos (Rieiro, Osorio, Tommasino, Veras y Andrade, 2018). Partimos de algunos antecedentes de trabajo que indican que si bien existe confluencia de principios y valores entre la economía feminista y la economía solidaria, desde los feminismos se critican las dificultades existentes en este campo para reconocer las tareas que sostienen la vida (Nobre 2015; Osorio-Cabrera, 2016). Los estudios sobre colectivos mixtos señalan que un conflicto importante es la invisibilidad de los trabajos de cuidados que son fuente de sostén de la vida colectiva (Osorio-Cabrera, 2016) y el impacto que esto tiene en las dinámicas organizativas.



Archivo personal, Taller con mujeres del Mercado de Cercanías, marzo de 2024

En este contexto seguían proliferando reflexiones en torno a la construcción de organizaciones desde una mirada antipatriarcal que constituyen hoy importantes antecedentes. Estos trabajos además tienen la valiosa característica de “saltar las fronteras” y hacer dialogar experiencias de España y Argentina con aportes de la experiencia de compañeras de Uruguay, Melisa Cabrera y Daniela Osorio. Dichos antecedentes se centran, por un lado, en profundizar sobre la mirada dicotómica alrededor de las concepciones de trabajo inscribiendo a los cuidados y al sostenimiento de la vida como trabajo y producción, una manera de redimensionar la productividad desde otra concepción de valor. Por otro, generan un gran aporte en sistematizar las “prácticas feministas para organizaciones más habitables” (Cabrera, Ortega y Pérez, 2019). A vuelo de pájaro, este trabajo parte del supuesto de que es la vida cotidiana de las organizaciones y en los procesos de trabajo donde se materializan las relaciones de desigualdad, porque es en este ámbito donde repartimos responsabilidades y tareas que no escapan a la lógica mercantilista productivista patriarcal que fragmenta las esferas productivas y

reproductivas. En ese sentido las herramientas que ellas sistematizan vienen aportando a que las organizaciones puedan construir otras identidades y formas de hacer (p. 25). Destacamos dos de ellas. *Los procesos de institucionalización de género*: 1. La política de género como compromiso y posicionamiento público de las organizaciones frente a la equidad de género; 2. Comisiones espacios o grupos de género/feministas como espacios que canalizan respuestas e inequidades en este sentido; 3. La paridad de género en la representación como exigencia democrática dentro de las organizaciones; 4. Los procesos de formación en igualdad de género y feminismos; 5. El trabajo en red con colectivos feministas (pp. 29-34).

El trabajo que realizamos desde eje género del CFDPA aportaba en varios de estos lineamientos. En ese entonces mapeamos dieciséis⁵⁶ comisiones - espacios de género/feminismo como estrategia de institucionalización del género dentro de las experiencias y organizaciones. Es decir, experiencias que explícitamente trabajaban esta articulación. Realizamos *entrevistas en profundidad* con las redes y organizaciones en formatos individuales y grupales. En este trabajo identificamos diferentes perspectivas y vertientes de género que dialogan con mayor o menor profundidad con la propuesta de la Economía Feminista. Por un lado, encontramos posiciones tendientes a la mirada de género liberal vinculadas a la lucha por la igualdad, tanto como posiciones más radicales tendientes a establecer estrategias para la lucha por la visibilidad de la reproducción de la vida (el cuerpo, el territorio, el uso del tiempo) logrando incidir a la interna de las experiencias y colectivos. En este sentido, varias mujeres de este grupo de experiencias destacan que han podido reconocer el trabajo “oculto” en la esfera productiva como eje fundamental de la reproducción de la vida y para la organización del trabajo más formal. Se expresa en la vertiente rupturista el cooperativismo de vivienda y las experiencias de

⁵⁶ 1. *Del sector de la Economía Social entrevistamos a ocho organizaciones*: Comité de género de la Confederación de Cooperativas (CUDECOOP); Federación Uruguaya de Cooperativas de Consumo-(FUCC), Cooperativas Agrarias Federadas (CAF), Cooperativas de Ahorro y Crédito (CAC), Federación de Cooperativas de Vivienda (FECovi), Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay (FCPU), Cooperativas del Sector salud, Federación de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM). 2. *Del sector de la Economía Sindical/Autogestión* entrevistamos a la Comisión de género de la Central Sindical del PIT-CNT. 3. *Del sector de la Economía Solidaria entrevistamos a siete redes y organizaciones*: Comisión Nacional de Fomento Rural (CNFR), Asociación de Mujeres Rurales del Uruguay (AMRU), Red de Grupos de Mujeres Rurales (RedMu), Coordinadora Nacional de Economía Solidaria (CNES), Red de Agroecología (RAU), Mercado Popular de Subsistencia (MPS), Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas (RNSNC).

jóvenes en lucha por la agroecología- con énfasis en el reconocimiento de los cuidados en sentido amplio.

A partir de este mapeo logramos escribir algunas concepciones sobre el *cuidado* en este campo (Osorio, et. al, 2019) así como analizar las prácticas de *politicidad feminsita* (Tommasino, et. al, 2021). Dichos análisis fueron condición de posibilidad para la escritura del primer artículo que realicé para la tesis y que presento más adelante como síntesis de este proceso.



Archivo personal, Taller “Amistad, cartografía y feminismos”, septiembre de 2023.

El Doctorado en Psicología llega así, por el *medio* (Deleuze y Partner, 2013) por el medio de la lucha feminista, de experiencias de investigación y activismo en economía solidaria. Deleuze dice que “siempre se está en medio de un camino, en medio de algo (p. 34). Y Patricia Gastañeda (2012) dice que uno de los grandes aportes de la investigación feminista ha sido reconocer y dar prestigio a los saberes feministas identificando sus linajes, sus genealogías. Entonces para nosotras *por el medio* no significa estar entre dos cosas, sino un sitio donde *las cosas adquieren velocidad* (Deleuze y Parnet, 2013). Donde las cosas que nos pasan adquieren otras derivas, movimientos, posibilidades. Eso ha sido el Doctorado para mí. Hace unos años escribí sobre la experiencia doctoral como cartografía, es decir, como zona de intensidad.



archivo personal, enero de 2022.

Un sitio donde las cosas adquieren velocidad

*Cartografiar:
inmersión,
despliegue de la confianza íntima.
Acercarme.
¿Cuánto puedo acercarme?
Perdersé en el tiempo, bailar otras danzas.
Conexiones por doquier,
cualquier cosa con cualquier cosa.
Recorrer zonas de inseguridad e incerteza,
andar por el filo, crecer-ser por el medio.
Ser como la hierba.
Escribir con un cuerpo tocado, gastado,
usado.*

*Pasar otra vez por el cuerpo, otro-s cuerpo-s.
Caos, redecillas, multiplicidad, singularidad y
cuidado.
¿Claves para un mapa en pausa?
Quiero cartografiar las configuraciones del
deseo.
Siempre hay un mapa que espera ser creado.
Yo no sé por donde recomenzar.
Vuelve otra vez esa idea.
La repito como un mantra: es por el medio.
¿Qué es el medio?
Un sitio donde las cosas adquieren velocidad:
un arrollo, tu mirada, una danza.*

Economías para la vida

En el 2021 el Eje de Feminismos y Economía Solidaria del CFDPA deja de existir, de la escisión del mismo emergen dos espacios dentro de la Udelar con una mirada feminista a las experiencias de economía solidaria, por un lado el “núcleo de estudios feministas y ESS” coordinado desde la Unidad de Estudios Cooperativos (SCEAM) y la articulación “Economías para la vida” en el que participamos compañeras de la Facultad de Psicología y de Ciencias Sociales.

Desde este último espacio hemos generado encuentros con el material generado por el mapeo de la trama de la ESS (Rieiro, Giacomi, Weisz y Tommasino, 2024). Realizamos tres encuentros con experiencias y organizaciones que se sintieron convocadas por este enunciado de “economías para la vida”. El segundo de ellos fue realizado en marzo del 2024 en la FCS-Udelar y se destacó por la presencia de personas que participan en tramas asociativas heterogéneas vinculadas al cooperativismo, a las empresas recuperadas, a la soberanía alimentaria y la agroecología, ferias y truques feministas, experiencias de moneda social, etc. Este encuentro tuvo como propósito compartir algunas reflexiones del mapeo y actualizar las preocupaciones de los entramados a través de un ejercicio que constaba de generar “titulares de noticias”, como un llamamiento a la trama asociativa. Algunos de estos titulares resaltan la articulación *economía social y solidaria, comunes y feminismos*:

1. “Fortalecimiento territorial”

Facilita el intercambio, necesidades de más promoción, más logística, movilidad, formación y acercamiento entre productores y consumidores y también financiamiento. Necesidades para fortalecer desde lo territorial.

2. “Economía para la vida como valor y no para el mercado como lucro”

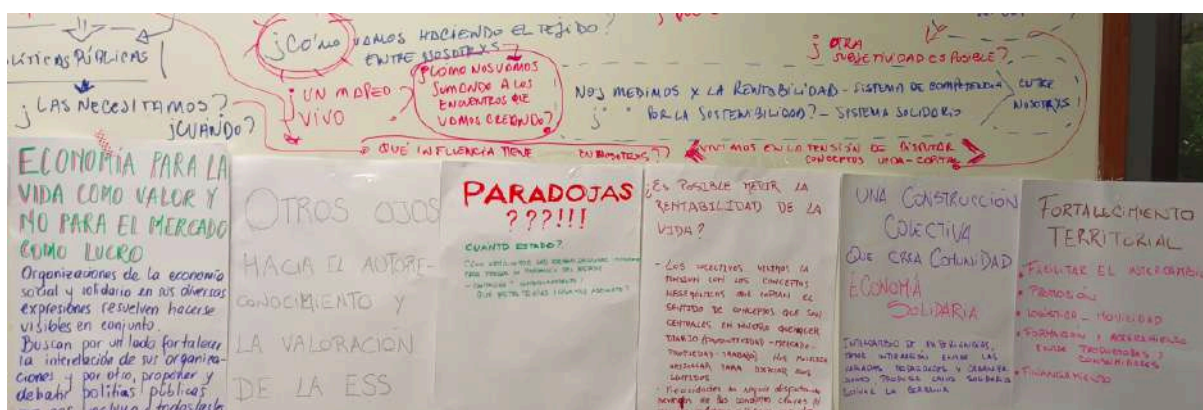
Organizaciones de la economía social y solidaria en sus diversas expresiones resuelven hacerse visibles en conjunto. Buscan por un lado fortalecer la interrelación de sus organizaciones y por otro proponen debatir políticas públicas que nos incluyan a todos, todas y todes”.

3. ¿“Es posible medir la rentabilidad de la vida?”

Los colectivos vivimos la tensión con conceptos hegemónicos que cooptan sentidos de conceptos que son centrales en nuestro quehacer diario (productividad, mercados, propiedad, trabajo). Nos moviliza articular para disputar esos sentidos”

4. “Paradojas: ¿Cuánto Estado?”

¿Cómo articularnos las organizaciones críticamente para pensar la presencia del Estado? Cooptación, condicionamiento. ¿Qué estrategias llevamos adelante?”



Archivo cartográfico, encuentro con las experiencias “economías para la vida”, 2024.

En un análisis colectivo sobre esta instancia de trabajo visualizamos que en estos titulares se destaca la práctica de la otra economía como ideología pero también como necesidad para sostener la vida. Por otro lado, se destaca que debemos distinguir la teorización de la economía de la economía de mercado. En ese sentido las experiencias ven como necesidad disputar las formas que el mercado y el estado tienen de apropiarse de los conceptos que ellas generan.

En diálogo con los aportes de la economía feminista y de los ecofeminismos emergen algunos aspectos a tener en cuenta sobre la heterogenidad de estas tramas necesitando distinguir lo que las une: que lo común nunca se desvincula del cuidado de la vida. Es notorio el reconocimiento que esta trama hace del trabajo colectivo y de los afectos y de las tensiones que tienen con el estado. La interrogación oscila entre las dos grandes

tendencias del lugar que el Estado debería ocupar en la vida social: por un lado las que alude a que el estado estar y regular todas las esferas de la vida, compensando desigualdades sociales y por otro, aquella que busca minimizar su lugar en las esferas de la vida por ser el estado un dispositivo de dominación que impide la autodeterminación.

La sospecha ante el Estado como garante de los cuidados aparece fundamentalmente en los discursos de las tramas que están vinculadas a la economía solidaria en clave feminista y a la agroecología, reconociendo que una alianza entre estado-mercado que perpetua la mala distribución de la precariedad (Butler, 2017). Desde una “pragmática vitalista” (Gago, 2019) van inventando prácticas para distribuir la riqueza social que generan, centradas en sostener la supervivencia y a la vez las relaciones afectivas que la hacen posible.

“No soy muy amiga del Estado [...] nos falta un montón para llegar a eso y entender que no todo se lo tenemos que pedir al Estado. [...] vivimos en un sistema capitalista, patriarcal y liberal donde el estado es completamente ausente a las mujeres, no porque nos ignore sino porque el Estado quiere que las mujeres sean un tipo de rol reproductor, de fuerza de trabajo de determinada manera que no queremos más, nos tenemos que organizar nosotras” (Mercada Feminista, agosto de 2021).

En los entramados que se dejan permear por las pedagogías feministas del último ciclo re-inventando las formas de democracia directa y de toma de decisiones por consenso. Como podemos ver seguidamente en el artículo de síntesis, las políticas en femenino han tenido un importante protagonismo en que estos modos organizativos vayan emergiendo, transformando los modos institucionales de toma de decisiones, dando lugar a que el poder se disperse.

“La feria no es una feria, fue un movimiento social absolutamente, la intención, la concepción de la feria no fue una cuestión de decir vamos a gestionar el dinero solamente, sino vamos a gestionar el movimiento, vamos a socializarlo. Y es itinerante porque decidimos que fuera itinerante, para no casarnos con nadie; para que fuera a todos los rincones de la sociedad, para que el trabajo, la cultura, la inclusividad a la que estábamos

apostando se incorporara a todos los rincones sociales en los que nos manifestamos” (Feria Feminista Itinerante-FEFI, conversaciones julio de 2021).

Estas formas organizativas basadas en principios de lo común, forjan un rico escenario de disputa en clave feminista en este campo, que a grandes rasgos podemos sintetizar con dos posturas: experiencias vinculadas a la economía de género y experiencias vinculadas a la política feminista del buen vivir (Pérez Orozco, 2019).

Como resultado del segundo encuentro con las organizaciones nos comprometimos a generar un documento síntesis que recuperara importantes datos cuantitativos sobre este campo en Uruguay, las principales discusiones que están dando estas experiencias y diferentes concepciones de economía, algunas de las cuales pueden analizarse en clave de sostenibilidad de la vida donde son posibles formas solidarias de la interdependencia y de la reproducción de la vida.

“Las articulaciones entre las distintas organizaciones y prácticas asociativas regidas por principios autogestionarios no son una novedad en la historia de la humanidad y felizmente tampoco una excepción en la historia sobre las distintas formas de solidaridad económica desplegadas en nuestro país.

En tiempos de crisis como el actual -dada la trama de desigualdad que nos atraviesa- se hace urgente la visibilización y el reconocimiento de la existencia de “Economías para la vida”. Estas experiencias persisten y despliegan múltiples prácticas con principios solidarios que las diferencian de la economía del mercado (regida y regulada por la maximización de la ganancia). Su mera existencia ofrece así una batería de alternativas de economías esferas visibles (producción, distribución y consumo) y economías invisibilizadas (reproducción de vida), basadas en relaciones de reciprocidad que se configuran en torno a la sostenibilidad de la vida. Ante el avance del individualismo y la razón neoliberal, se cree que en las distintas prácticas de solidaridad económica y sus reflexiones emergentes pueden encontrarse pistas para redefinir las bases del intercambio y la producción hacia sociedades más justas.

El último mapeo cualitativo y cuantitativo de la Economía Social y Solidaria en Uruguay realizado por la UdelaR señala que además de las más de 3500 cooperativas que representan 1 millón de membresías (según cifras oficiales de Inacoop), existen otras formas asociativas (redes, coordinadoras, comisiones, etc) que representan 2.544 unidades activas (individuales, familiares o colectivos), dentro de las cuales al menos 1.000 son grupos/colectivos. Más allá de la magnitud del fenómeno, se resalta una riqueza en los distintos modos organizativos que permiten problematizar y politizar varias cuestiones esenciales en lo que respecta a la democracia (inclusión, relaciones de género, relaciones con la naturaleza, etc).

Sin embargo, en los talleres de discusión que hemos realizado entre distintas organizaciones económicas, organizaciones de apoyo universitarios/as, se identifican varias limitantes y desafíos para lograr la conformación y el fortalecimiento del sector. En principio, al nacer muchas veces como respuestas pragmáticas ante problemas colectivizados específicos, muchas experiencias y organizaciones no cuentan con una visión global ni una visión política ideológica común, a lo que se le suma la falta de tiempo para dedicar al trabajo político que amerita la articulación con otras experiencias, participación en organizaciones de segundo y tercer nivel, diálogo con las políticas públicas, etc.

Por su parte, si bien el Estado ha avanzado en el reconocimiento del cooperativismo como exponente de la Economía Social, ha encontrado limitantes para reconocer otras tramas económicas solidarias. Un ejemplo de ello es el poco éxito alcanzado en el registro de organizaciones de la Economía Social y Solidaria. Al parecer, las organizaciones no encuentran motivación para formar parte de un registro que muchas veces se asocia más que a la política de promoción, al control y el aumento de cargas fiscales.

Ante estos diagnósticos iniciales, hemos mantenido en los últimos años dos encuentros e intercambios convocados bajo el nombre de “Economías para la vida”. En el último de ellos, desde un análisis de coyuntura en el que se diagnostica la predominancia de los valores del mercado, se ha planteado como necesidad avanzar hacia el reconocimiento de la multiplicidad de formas, el fortalecimiento e interrelación de los colectivos que trabajan por una economía centrada en la vida y la comunidad.

Los objetivos serían lograr una mayor visibilización social, que les permita por un lado, fortalecerse entre ellas, intercambiando saberes e implementando planes de intercooperación, por otro lado, promover a la sociedad general a que contribuya al desarrollo de dichas economías (por ejemplo a través del consumo responsable) y por último, promover la implementación de políticas públicas adaptada a sus necesidades. Sin embargo, las dificultades y adversidades no son pocas. Además de la economía hegemónica, sus prácticas oligopólicas y su fuerte tendencia a la concentración y exclusión, la propia diversidad y multiplicidad de las Economías para la vida pueden generar conflictos de intereses, prácticas con falta de representatividad, homogenización identitaria, cooptación de términos y perspectivas, entre otras dificultades que podrían terminar fragilizando y afectando la legitimidad y credibilidad de las experiencias”. (Rieiro, Weisz, Tommasino y Giacomi, 2024).



Archivo personal, septiembre de 2024

Este documento fue socializado en el marco de un tercer encuentro que realizamos con las organizaciones en septiembre del 2024. Este encuentro tuvo como principal objetivo visibilizar los enlaces existentes entre las diferentes organizaciones de la “otra economía” e

identificar nuevas posibilidades de articulación (en término de deseos)” (Rieiro, Weisz, Tommasino y Giacomini, 2024).

“Surge como reflexión una mirada positiva respecto a las acciones y articulaciones que las distintas organizaciones desarrollan entre sí, no se articulan desde los espacios representativos pero sí desde los colectivos que se entran en una escala comunitaria-territorial micropolítica.

También surge como preocupación ciertas preguntas vinculadas al propósito de entramarse (el “para qué”) y a los modos de entramarse (“cómo” articular). ¿Es necesario construir un frente común? ¿Es posible llegar a acuerdos colectivos entre organización tan diferentes? ¿Es necesario hacerlo? ¿Cómo hacerlo? ¿Con qué tiempos? ¿Sobre qué temáticas? ¿Cómo llevarlo a la práctica? ¿Por dónde empezar?” (Rieiro, Weisz, Tommasino y Giacomini, 2024).

El artículo que presento a continuación condensa todo este tiempo de trabajo compartido, resaltando la dimensión de la politicidad feminista en este campo. Me gusta poder mirar este texto hoy desde la pregunta ¿cómo las mujeres-disidencias animan las relaciones afectivas en las experiencias de la economía solidaria? Pienso que estas preguntas ponen a circular las palabras que allí fueron dichas de otro modo, para mirar las acciones, gramáticas, espacios, relaciones, afectos que inventan las mujeres-disidencias en estas experiencias. Y también para debatir con algunas miradas de la economía que sigue insistiendo en circunscribir como productores de economía a los afectos, a los cuidados y a la naturaleza. Reconocemos en ese sentido los aportes de la economía feminista y de los ecofeminismos para poner en el centro el lugar de los afectos y de los cuerpos-energías-tareas que sostienen la vida en estas experiencias. A partir de la elaboración de este texto pudimos preguntarnos qué tienen para enseñarnos otras epistemologías y experiencias que no rigen su sistema mundo (social-simbólico-afectivo) por el discurso económico como disciplina emergente de las sociedades modernas capitalistas eurocéntricas.

Cartografías de la politicidad feminista en entramados comunitarios-solidarios de Uruguay

<https://revistas.ungs.edu.ar/index.php/otraeconomia/article/view/808>



archivo personal, marzo de 2025,

Cartografías de la politicidad feminista en entramados comunitarios-solidarios de Uruguay

Cartografias da politicidade feminista em estruturas de solidariedade comunitária no Uruguai

Cartographies of feminist politicity in community-solidarity frameworks in Uruguay

Nat Tommasino Comesaña

nat.tommasino@gmail.com

Instituto de Psicología Social, Facultad de Psicología,
Universidad de la República Montevideo, Uruguay.

Recibido: 22/08/2023 - Aceptado: 30/11/2023

Resumen: Desde la epistemología feminista y la perspectiva de los comunes, a través de entrevistas y observaciones, se compone un mapa —abierto, alterable, modificable— para explorar las políticas en femenino en entramados comunitarios-solidarios de Uruguay, entendidos como un universo heterogéneo de organizaciones y experiencias locales asociativas-colectivas que producen economías sociales y solidarias. Dichos entramados presentan potencialidad interpeladora y capacidad de aprendizaje respecto a esta forma de politicidad que tiene la capacidad de cuidar y defender la vida disputando las políticas relacionales que nos impone el sistema colonial-patriarcal y capitalista. Desde estas reflexiones podemos entender a estas tramas como alternativas éticas y gérmenes de futuro en el presente, porque nos confirman que otro mundo está latiendo y es posible aquí y ahora, basta con interrogarnos sobre qué modos y relaciones construimos para reproducirnos.

Palabras claves: entramados comunitarios, economía social y solidaria, políticas en femenino

Resumo: A partir da epistemologia feminista e da perspectiva dos comuns, utilizando-me de entrevistas e observações, compõe-se um mapa —abierto, alterável, modificável— sobre as políticas feministas relacionadas aos movimentos comunitários-solidários no Uruguai, compreendidos como um universo heterogéneo de organizações e experiências associativas-coletivas locais que produzem economia social e solidária. Essas organizações são potencialmente questionadoras e por isso proporcionam capacidade de aprendizagem sobre esta forma de politicidade que tenham a capacidade de cuidar e defender a vida, contestando as políticas relacionais que nos são impostas pelo sistema colonial-patriarcal e capitalista. A partir dessas reflexões podemos compreender essas tramas como alternativas éticas e sementes do futuro no presente, pois nos confirmam que outro mundo está acontecendo aqui



Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

e agora, basta nos perguntarmos sobre quais caminhos e relações construímos para nos reproduzirmos.

Palavras-chave: organizações comunitárias, economia social e solidária, políticas feministas

Abstract: From feminist epistemology and the perspective of the commons, through interviews and observations, a map is composed —open, alterable, modifiable— to explore feminine policies in community-solidarity frameworks in Uruguay, understood as a heterogeneous universe, of local associative-collective organizations and experiences that produce social and solidarity economies. These frameworks present interpellation potential and learning capacity regarding this form of politicities that has the capacity to care for and defend life by disputing the relational policies imposed on us by the colonial-patriarchal and capitalist system. From these reflections we can understand these plots as ethical alternatives and seeds of the future in the present, because they confirm to us that another world is beating and is possible here and now, it is enough to ask ourselves about what ways and relationships we build to reproduce ourselves.

Key Words: community frameworks, social and solidarity economy, feminine policies

Introducción

El presente texto aborda el problema de la politicidad feminista en entramados comunitarios y solidarios de Uruguay. El mismo se nutre de los resultados de la investigación “El campo de la Otra economía en los procesos de inclusión y transformación”¹ en el marco de la cual desarrollé una parte del trabajo de campo de mi investigación doctoral en psicología.² Desde estos devenires venimos³ trabajando para reconceptualizar, desde la perspectiva de los comunes (Federici, 2020, 2013; Gutiérrez, 2017), el campo de la Otra economía en Uruguay. Es así que, inspiradas en el concepto de “tramas comunitarias” (Gutiérrez, 2017) entendidas como relacionalidades rizomáticas que funcionan en tensión con el Estado y la acumulación de capital y que establecen sus propios fines, deseos, alcances y delimitan sus ritmos y códigos de relacionamiento para reproducir la vida, hemos denominado (Weisz, Tommasino y Rieiro, 2021) como “entramados comunitarios-solidarios” al conjunto de experiencias locales asociativas-colectivas, heterogéneas entre sí, que producen desde múltiples ensamblajes economías sociales y solidarias para sostener la vida social, simbólica y materialmente.

1 En esta investigación se realizó un mapeo de los entramados comunitarios-solidarios de Uruguay. El objetivo fue “Sistematizar y visibilizar, desde la perspectiva de la inclusión/transformación, la heterogeneidad del campo contemporáneo de la “Otra Economía” a través de la realización de un mapeo (que incluyó las dimensiones sostenibilidad de la vida, ampliación de la democracia y economía solidaria), cuyos resultados fueran compartidos y debatidos con las organizaciones integrantes del sector. Esta investigación fue financiada por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Udelar a través del llamado de Inclusión Social cuyo equipo estuvo integrado por: Betty Weisz, Anabel Rieiro, Nat Tommasino Comesaña, Ismael Ibarra, Daniel Pena, Daniel González, Gonzalo Karageuzian, Brisa De Giacomi.

2 Dicha tesis se titula “Politicidad feminista en entramados-comunitarios de Uruguay”.

3 El uso del plural a lo largo de este texto hace referencia a la polifonía de voces que nutren y producen colectivamente una posición singular respecto al problema de investigación que aquí abordo.

Cartografías de la política feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

En distintas regiones de Latinoamérica estos entramados se tejen cotidianamente para producir común y en su hacer reorganizan las relaciones de interdependencia y de reproducción de la vida. Se caracterizan por producir economías solidarias, por su arraigo territorial, por el énfasis en la cultura, en la autonomía y por el papel de las mujeres y de las familias (Zibechi, 2010). Resguardan y defienden la vida ante crisis del sistema capitalista-patriarcal-colonial que se despliega en distintos planos —socio-económico, ecológico y de cuidados—, generando relaciones sociales-afectivas alternativas para sostener la vida.

La situación de parar el mundo y desacelerarse que nos impuso la pandemia, producto del COVID-19, dejó en evidencia la forma de activación de estas tramas para volver a los planos más básicos y elementales de la reproducción, incrementando la conciencia del consumo responsable y del cuidado de la naturaleza, así como potenciando estrategias de soberanía alimentaria (Rieiro, Castro y Pena, 2021; Sarachu *et al.*, 2020). En ese sentido, las tramas de la Otra economía tienen como objetivo la construcción de un proyecto social que asegure la reproducción de la vida por medio de la solidaridad, basada en el reconocimiento entre lxs seres humanos y en la responsabilidad en los intercambios con la naturaleza (Coraggio, 2013)

En nuestro país, este campo se manifiesta como abierto y en disputa, compuesto por experiencias heterogéneas que conforman “subcampos” (Rieiro, Weisz y Tommasino, 2018; Rieiro, Latorre y Ferro, 2022) a saber: a. cooperativismo: el sector más institucionalizado que se triplica entre el 2008 y el 2018;⁴ b. redes: experiencias menos formalizadas; adoptan formatos jurídicos distintos al del cooperativismo, surgidas fundamentalmente en la crisis socio-económica del 2002 con una fuerte impronta latinoamericana y al calor del 1er Foro Social Mundial, buscan nuevas prácticas para la reproducción social; c. experiencias de la economía comunitaria/popular que resurgen en el 2020 en el marco de la crisis producto de la pandemia; las ollas populares, las huertas comunitarias, los clubes de trueque y las monedas sociales son ejemplos de estas economías locales territorializadas.

La continua expansión de estos entramados desde otras gramáticas y epistemologías del sur nos permite conectar con formatos, políticas y saberes de experiencias que nos evocan la memoria larga de las luchas latinoamericanas y que persisten como una modernidad alternativa a la modernidad capitalista-colonial (Millán, 2014; Rivera Cusicanqui, 2018). Esta observación es relevante si tenemos en cuenta que en nuestro país la narrativa histórica de los entramados comunitarios-solidarios está asociada fundamentalmente con el cooperativismo que emerge en la segunda mitad del S.XX con la ola de inmigrantes europeos asociados a los valores del legado utópico socialista

4 Pasó de 1.117 a 3.653 cooperativas registradas, lo que significa que un tercio de la población del país es parte de alguna modalidad cooperativa. Esto puede comprenderse por la relación que establece este sector con el estado, el cooperativismo prolifera en la medida que existe un estado fuerte e interventor (Martí, 2019). Este hecho puede verse por ejemplo en la institucionalidad específica para el sector que se crea durante los gobiernos del Frente Amplio, a través de la Ley General de Cooperativas votada en 2008 (Nº 18.407) que incluye la creación del Instituto Nacional de Cooperativismo al que le compete administrar los fondos que surgen de la Ley Nº 18.716, que modifica la Carta Orgánica del Banco República para crear el Fondes, que inició por ejemplo en la proliferación de las fábricas recuperadas. En esta ley, en Artículo 172, se establece la creación de un programa de inclusión sociolaboral en órbita del Ministerio de Desarrollo Social que tiene como objetivo generar la promoción de oportunidades de desarrollo e inclusión social y económica de grupos de personas en situación de vulnerabilidad a través de la formación, capacitación y control de Cooperativas Sociales, dando surgimiento a muchas experiencias en esta clave.

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

y anarquista (Errandonea y Supervielle, 1992). En ese marco, la economía social asociada al cooperativismo logra ser promovida por políticas estatales, hecho que revela “la fusión simbólica entre el cooperativismo y el Estado Uruguayo” (Terra, 1986).⁵ El registro y la institucionalización de estas organizaciones cooperativas, aún siendo un movimiento social muy importante en nuestro país, invisibiliza otras experiencias que fueron mapeadas recién en el 2014 para identificar a sus principales actores⁶ (Torrelli y Giacomi, 2018).

Cuando miramos a contrapelo la historia de expansión de los entramados comunitarios-solidarios en Uruguay, desde la perspectiva de los comunes y también desde una epistemología feminista, podemos ver una fuerte presencia de mujeres y cuerpos feminizados resolviendo los alimentos, la educación, la salud y otros cuidados. Esto nos condujo a preguntarnos sobre las relaciones de género, la presencia femenina y sus roles dentro de las organizaciones y experiencias. Elaboramos un mapeo en el 2018 sobre la presencia de comisiones de género de este campo (Rieiro, Osorio, Tommasino, Veras y Andrade, 2018) encontrando dieciséis grupos que abordan la cuestión del género como un eje transversal a los espacios de gestión, así como otras comisiones que han logrado generar actividades específicas para incidir sobre este tema a la interna de los colectivos. Algunos testimonios revelan que han podido reconocer el trabajo “oculto” en la esfera productiva como eje fundamental de la reproducción de la vida y para la organización del trabajo más formal (Osorio, *et.al.*, 2019).

Durante este proceso de trabajo la clave de “políticas en femenino” de Raquel Gutiérrez (2017) fue inspiradora para explorar con mayor profundidad los sentidos políticos que se despliegan en el campo de la Otra economía. Según la autora, lo femenino alude a una forma específica de lo político porque: 1) tiene como punto de partida el compromiso colectivo con la reproducción de la vida (vida humana y no humana); 2) asumir como político lo vinculado a la producción y defensa de las condiciones para reproducir la vida, requiere establecer algún tipo de inclusión puesto que desde la mirada clásica lo político está ligado a lo androcéntrico y a la acumulación del capital. De este modo, la política en femenino modifica drásticamente “las relaciones mando-obediencia que segmentan, jerarquizan y estructuran a las sociedades” (Gutiérrez, 2017: 69-70). Desde estos apuntes conceptuales nosotras (Tommasino *et. al.*, 2021:3) denominamos como politicidad feminista “a un conjunto de saberes y haceres cotidianos específicos que despliegan mujeres y disidencias en las heterogéneas tramas-comunitarias y solidarias que sostienen cotidianamente, desde las cuales producen común”. Entendiendo por lo común una relación social que se teje para el cuidado de todas las vidas y que tiene como horizonte práctico la transformación desde el presente (Gutiérrez, 2017).

En esta ocasión las preguntas que nos orientan son ¿cómo estos entramados trastocan las formas de la reproducción social y de los cuidados y en qué sentido producen, alteran y resignifican las relaciones de interdependencia entre lxs humanxs⁷ y otros

5 Así se explica el temprano surgimiento de experiencias como la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua, la Comisión Nacional de Fomento Rural, la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay, la Federación de Cooperativas de Vivienda por Ahorro Prevto, entre otras, quedando agrupadas bajo la órbita de la Confederación Uruguaya de Entidades Cooperativas (1988).

6 La Coordinadora Nacional de Economía Solidaria, la Red de Agroecología del Uruguay, la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas y la Asociación Nacional de Empresas Recuperadas por sus trabajadores.

7 Proponemos en este texto la “x” como una forma de escritura ético-política que visibiliza todos los modos

Cartografías de la política feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

seres? Compartimos a continuación algunas pistas teórico-metodológicas y tres nudos problemáticos que emergen del análisis sobre el problema aquí abordado: 1. los sentidos otorgados a la participación femenina; 2. las prácticas de cuidado y, 3. la praxis entre-mujeres y disidencias. A modo de "cartografías" (Deleuze y Guattari, 2006), este texto presenta un mapa abierto, vivo, inacabado, alterable sobre de la política feminista en los entramados comunitarios-solidarios de Uruguay.

1. Claves teórico-metodológicas

La investigación que da origen al presente artículo se orienta por la epistemología feminista (Harding, 1996) que supone asumir un compromiso político epistémico en contra de las formas de producción androcéntricas y coloniales del conocimiento, para producir y experimentar el conocimiento como parcial, situado y encarnado (Haraway, 1997), así como para otorgarle un valor epistémico a los afectos y transformarlos en herramientas para conocer (García Dauder y Ruiz Trejo, 2020). Desde estos giros y sensibilidades podemos cuestionar el modelo binario racionalidad-afectividad en el que se basa el androcentrismo epistémico que prioriza el estilo cognitivo patriarcal "abstracto, teórico, distante emocionalmente, analítico, deductivo, cuantitativo, atomista y orientado hacia valores de control y dominación" (Blázquez Graf, 2012 en Rieiro, *et al.*, 2022: 59). Por lo contrario, nos interesa una ciencia que hace visible el lugar del que mira, hace audible la voz de quienes narran (en primera persona y en plural) y explicita las relaciones de poder que se entrecruzan en el proceso investigativo.

Como sabemos, en la última década se ha desplegado lo que algunas autoras denominan como "tercer ciclo feminista" con una impresionante "transversalidad política" (Gago, 2019) que permea el campo social a través de las vertientes feministas autónomas o "desde abajo" (Menéndez, 2019), y feminismos que reconstruyen la genealogía de los saberes generados por mujeres y disidencias afrodescendientes, lesbianas, trans, latinoamericanas, feministas comunitarias (Paredes, 2014). La capacidad con la que este fenómeno sacudió nuestras vidas nos permite renovar nuestros "régimenes de afecciones" (Deleuze, 2006) incidiendo también en las formas en que producimos conocimiento.

"La vida en el centro" se vuelve una clave político-epistémica muy potente desde la cual podemos explorar las relaciones del cuidado y protección de la vida en el marco de las relaciones económicas, culturales, políticas, teniendo presente además la heterogeneidad del mundo vivo del que dependemos como humanos. Esta clave es utilizada por la economía feminista y los ecofeminismos (Herrero, 2016; Mies y Shiva, 2013; Pérez Orozco, 2015), corrientes que se proponen alterar la visión androcéntrica y dicotómica de la economía, derribar los binarismos en torno al trabajo/no trabajo, lo productivo/reproductivo, lo público/privado, la razón/emoción, cultura/naturaleza, y tejer puentes entre los feminismos y la ecología política en la búsqueda de unificar luchas para defender los cuerpos-territorios-de-vida (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

sexo-genéricos existentes de lo humanx.

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

En esta línea y desde acuerdos de trabajos colaborativos que tenemos con las organizaciones y experiencias, nos propusimos analizar cómo irradian algunos elementos de la epistemología feminista en el campo de la Otra economía y qué herramientas teórico-metodológicas nos proporciona para investigar. ¿Qué seres y formas de la política se desocultan cuando producimos teoría desde esta clave epistemológica? Inspiradas en estas preguntas analizamos las entrevistas realizadas en el marco del mapeo antes mencionado y de observaciones de campo de mi proyecto doctoral con la Red de Grupos de Mujeres Rurales (RedMu) y con la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas (RNSNC). Las entrevistas fueron realizadas por lxs distintxs integrantes del grupo de investigación del mapeo: fueron un total de veinticuatro entrevistas en profundidad a referentes de organizaciones y experiencias de segundo grado.⁸ Dieciséis fueron individuales (trece hombres y tres mujeres) y ocho grupales (participando un total de cinco hombres y diecisiete mujeres). Construimos una pauta de entrevista con cincuenta preguntas guía, que exploraban distintos posicionamientos en torno a las siguientes dimensiones: solidaridad, democracia interna, relaciones de composición, generaciones, cadenas productivas, estado, bienes comunes, naturaleza y género.

De las entrevistas, once corresponden al subsector cooperativo: la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Apoyo Mutuo (FUCVAM), la Federación de Cooperativas de Vivienda (de usuarios por ahorro previo) (FECovi), la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay (FCPU), la Federación Uruguaya de Cooperativas de Consumo (FUCC), la Federación de Cooperativas de Ahorro y Crédito (FECOAC), las Cooperativas Odontológicas Federadas del Interior (COFI), el COVIPRO - Plenario de Cooperativas de Viviendas de Propietarios y Conjuntos ambientales, la Comisión Nacional de Fomento Rural (CNFR), la Cooperativa Nacional de Ahorro y crédito (COFAC) y la Confederación Uruguaya de Cooperativas (CUDECOOP).

Diez corresponden al subsector de las redes de la economía solidaria: la Red de Agroecología del Uruguay (RAU), la Red de Semillas Nativas y Criollas (RSNC), la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria (CNES), la Asociación Nacional de Empresas Recuperadas por sus Trabajadores (ANERT-PIT CNT), la Red de huertas comunitarias del Uruguay, la Asociación de Mujeres Rurales del Uruguay (AMRU), la Red de Grupo de Mujeres Rurales (RGMR), la Mercada Feminista, la Feria Itinerante Feminista (FEFI), SANCOCHO (colectivo que aglutina editoriales independientes).

Tres de las entrevistas fueron realizadas a integrantes del subsector de la economía comunitaria/popular: IKI moneda social, la Coordinadora Popular y Solidaria de ollas y merenderos populares (CPS) y la Red Solidaria de Salto.

2. Resultados y discusión

2.1. Sentidos otorgados a la participación femenina

Del análisis de las entrevistas podemos armar distintas cartografías de entramados según la composición sexo-género de sus integrantes: veinte son de integración múltiple (varones, mujeres y disidencias); dos integradas únicamente por mujeres y dos

⁸ Por segundo grado nos referimos a experiencias que aglutinan grupos o redes de base.

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

integradas por mujeres y disidencias.⁹ Las posiciones de lxs referentes significan de distinta forma las relaciones de género y la participación femenina,¹⁰ como veremos a continuación, la matriz organizacional de las experiencias imprime distintos sentidos a este problema.

Las distintas posiciones respecto a las relaciones de género y participación femenina configuran dos tendencias. La primera de ellas corresponde a las experiencias nucleadas por el sector cooperativo. En este grupo, si bien se encuentran diferencias internas, significan la participación femenina a través de los marcos institucionales de organismos internacionales que priorizan la mirada de la igualdad y paridad de género, así como en la incorporación de las mujeres a los órganos de gobierno. En este sentido, se subraya el diálogo que establecen con la CUDECOOP¹¹ desde la cual se producen estrategias de inclusión buscando la paridad participativa entre varones y mujeres en ámbitos delegativos. Aunque con matices, estas organizaciones tienden a significar el género como tema “específico” a abordar, al igual que con el tema “ambiente”; se trata de asuntos que ingresan a la agenda de prioridad, pero que como podemos ver en el siguiente fragmento de entrevista, tienden a quedar ligados más a una macropolítica para enfatizar su incidencia en la regulación de políticas públicas, que a una micropolítica del deseo de transformación de las sensibilidades subjetivas a desplegar en los espacios colectivos de las cooperativas, federaciones, etc.

Particularmente en las cooperativas el tema medio ambiente y el tema equidad y género en los últimos años ha tenido una evolución muy grande (...) temas que están en la agenda pública y que las cooperativas particularmente lo han integrado en cada congreso que participa CUDECOOP a nivel de la ACI,¹² hay comisiones de trabajo específicas sobre esos temas, se integran políticas internacionales a las nuestras sobre el tema género (...) la Federación nuestra todavía no pero seguramente en el plan estratégico va a estar presente (Entrevista individual, varón, 19 de agosto del 2021).

En este grupo de experiencias que tiende a generar acciones institucionales para canalizar las demandas de las mujeres, surgen diagnósticos sobre la situación de equidad de género, capacitaciones, talleres, creación de comisiones de género, publicaciones sobre temas específicos en la materia, encontrando resonancias positivas en las cooperativas de base. En este sentido, la experiencia del proyecto “Cooperación con Equidad”¹³ que implementó la Federación de Cooperativas de Producción es destacada por varias

9 Experiencias que se componen de mujeres cis, personas trans y no binaries. Trabajo algunas características de estas experiencias en el punto tres.

10 Entendemos por participación femenina la integración activa de mujeres a todos los espacios democráticos de las organizaciones.

11 Confederación Uruguaya de Entidades Cooperativas, organización de tercer grado referente de las Federaciones Cooperativas.

12 Alianza Cooperativa Internacional.

13 Ver: <http://fcpu.coop/proyecto-cooperacion-con-equidad/>; “Diagnóstico de género del cooperativismo uruguayo 2018” <http://fcpu.coop/diagnostico-de-genero-del-cooperativismo-uruguayo-2018/>; “Análisis comparativo sobre experiencia internacional: antecedentes y buenas prácticas en tema de participación de las mujeres en el cooperativismo y la economía social y solidaria” <https://fcpu.coop/analisis-comparativo-de-buenas-practicas/>; “Cooperativismo con lentes de género: pistas en la búsqueda de la igualdad de género” (2019), <http://fcpu.coop/cooperativismo-con-lentes-de-genero/>; “Aportes para las políticas públicas desde el cooperativismo con perspectiva de género” (2020), disponible en: <http://fcpu.coop/wp-content/uploads/2020/12/Incidencia-en-Politicas-Publicas-COOP-Web.pdf>

Cartografías de la política feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

federaciones como importante. Sin embargo, otras posiciones plantean que, a pesar de los avances alcanzados, siguen detectando obstáculos en las Federaciones para consolidar la participación femenina hecho que se contrasta con la participación masiva de mujeres en las cooperativas de base —resolviendo tareas de gestión, de administración, de cuidado—. Este hecho interroga las lógicas de los espacios deliberativos de segundo y tercer grado, asociadas a la forma en que en estos espacios circula la palabra y a ciertos privilegios de los varones: su supuesta capacidad para la oratoria, el modo de entender el conocimiento, la experiencia en el debate que hace que se los dote de reconocimiento y valorización (Osorio, 2016). Algunas posiciones expresan que este hecho se entrelaza con los procesos macrosociales de opresión patriarcal y que el cooperativismo no es un ámbito apartado de la reproducción de las lógicas machistas.

En ese sentido, algunos matices importantes en este subcampo lo expresan las federaciones de cooperativismo de vivienda, fundamentalmente la experiencia de FUCVAM, quienes plantean que para un abordaje crítico de los problemas de género las propuestas institucionales lideradas por las comisiones de género (fundamentalmente compuestas por mujeres) no son suficientes. Estos matices dan cuenta de que otras claves epistemológicas hacen falta para analizar la fuerza con la que permean en las capas subjetivas las lógicas androcéntricas, puesto que como indica el siguiente testimonio las personas que hacen parte de experiencias cooperativistas no están exentas de las relaciones sexistas, heteropatriarcales que demarcan la división sexual del trabajo y la discriminación de género. En ese sentido, vemos con buenos ojos estas sensibilidades inteligibles, porque dan un aliento fresco a los marcos analíticos añejados sobre la trama de opresiones que recae en las mujeres.

Como en toda la sociedad uruguaya, no somos una burbuja. Tenemos un área de género histórica. Fue la primera organización en este país en que las mujeres se pelearon con los capataces para poder hacer horas en las obras. Estamos hablando del año 68 (...) los capataces no querían. “Entonces no construimos” dijeron las mujeres. Porque los hombres estaban trabajando en los campos todos los fines de semana y el único momento que había para trabajar era los fines de semana (...) El lugar de la mujer, como en toda la sociedad, ha llevado a problematizarnos a cuestionarnos como organización, a descubrir que tenemos las mismas fallas que tienen cualquier organización, y cualquier nucleamiento de personas en la sociedad, tenemos violencia doméstica, tenemos situaciones de género, cooperativas que no quieren a las mujeres (Entrevista individual, varón, 13 de agosto del 2021).

El segundo grupo de experiencias se compone de posiciones que encuentran distancias con las anteriores. Las mismas pertenecen al sector redes y de algunas ollas populares, que cuentan con gran participación de jóvenes y eventualmente con disidencias. Suelen interpelar el asunto de la participación femenina criticando las dicotomías varón-mujer, participación no-participación, público-privado. Estas experiencias tejen entre sí alianzas políticas y herramientas desde una mirada de género interseccional. Encuentran en esta clave una potencia para pensar de modo crítico la imbricación de opresiones.

Sí, el área de género tiene toda una red, no solamente de nuestras organizaciones. (...) con una mirada de género particular, que hace que las compañeras a veces tengan que buscar con quien relacionarse, porque no se trata solamente de

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

entender la desigualdad de género en el marco de las diferencias de clases, no todas las organizaciones parten de eso, entonces eso también pauta la política de alianzas (Entrevista individual, varón, 13 de agosto del 2021).

Aunque con matices, encontramos posiciones vinculadas al modo de producir una equitativa organización social de los cuidados en relación con otros seres y elementos que habitan el planeta (agua, tierra, plantas, árboles, bosques, animales, semillas). Sus prácticas están fuertemente territorializadas, preocupadxs en construir lazos de colaboración para sostener la vida en clave interespecie, en los marcos del modelo de producción de “lo común anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial” (Gutiérrez, 2017; Federici, 2020). A través de esas sensibilidades, algunas experiencias vinculadas a la ruralidad producen una trama relacional afectivamente comprometida con el medio, a la que podemos denominar como “afectividad ambiental” (Giraldo y Toro, 2020), una afectividad multiplicadora de vínculos para el cuidado de la vida.

En este grupo de experiencias las mujeres no necesitan involucrarse en acciones diseñadas o lideradas por otros, puesto que ellas están allí todo el tiempo, siendo protagonistas y líderes en las tareas de gestión colectiva, en la resolución de alimentos, en el cuidado de lxs niñxs, en el cuidado de las semillas, tareas que son esenciales en este tipo de entramados por tratarse de redes que disputan lo común desde la defensa de la soberanía alimentaria, de la agroecología y otras que están vinculadas a generar mercados solidarios por medio de trueques y ferias en clave feminista. La cita a continuación hace evidente esta relación estrecha entre las mujeres y el cuidado de la reproducción de la vida que hace proliferar la biodiversidad ecosistémica.

Quando el mantenimiento de la semilla es realizado por mujeres, cambian la cantidad de tipo de usos y la diversidad de colores, de formas o sea es diferente. Porque tiene su uso para lo culinario, para la artesanía y otros. Y la diversidad se amplía, entonces por eso la mujer en la conservación de semillas tiene un peso muy importante (Entrevista individual mujer, 10 de febrero de 2019).

En este sentido, las experiencias marcadas por la ruralidad conforman un grupo en sí mismo. En este grupo se expresan posiciones cercanas a los enfoques feministas autónomos, comunitarios y campesinos¹⁴ en diálogo con los ecofeminismos, desde la clave “cuerpo-tierra-territorio” (Cabnal, 2010) que encuentra articulaciones con la memoria larga de los movimientos latinoamericanos donde lo femenino no alude a un sujeto sino a un signo político que tiene como finalidad el cuidado (Rivera Cusicaqui, 2018). Como podemos ver en el siguiente testimonio, estas experiencias producen acciones en clave “ecodependiente” (Herrero, 2016) y reconocen el liderazgo de las mujeres en el cuidado de los bosques nativos, las semillas criollas, acciones de ocupación de tierras en contra del modelo extractivista depredador del agronegocio, en defensa de la especulación inmobiliaria, la disputa de tierras públicas a través del Instituto Nacional de Colonización, acciones frente a las problemáticas asociadas a la forestación, la contaminación de ríos y arroyos, la sequía, el envenenamiento de la tierra, el saqueo, la extranjerización

14 Estas organizaciones conectan con la mirada feminista que despliega la Vía Campesina como feminismo campesino y popular que reivindica el trabajo productivo y de sus saberes ancestrales. Véase: <https://clacviacampesina.net/protagonismo-de-las-mujeres-campesinas-y-el-feminismo-campesino-y-popular>.

y acumulación, etc. Estos cuidados constituyen pedagogías ambientales que forman parte del círculo de saberes que se reconocen en este tipo de experiencias.

En el caso de las Red de Semillas había algo previo ancestral histórico del papel de las mujeres con relación a la conservación de la semilla. ¡Eso siempre se reconoció! (...) yo creo que en la red eso incide para bien, porque eso es parte de la identidad femenina que a vos te interesa valorar. (...) Lo que tiene que hacer el varón es aprender a compartir eso que no es la obligación de la mujer, y eso se da bastante en la red (Entrevista individual, varón, 9 de julio del 2021).

Estas experiencias muestran que el carácter político de las racionalidades se produce en el proceso de cuidar los comunes como territorios de vida. Del mismo modo la subjetivación política femenina en estas redes está marcada por la "identidad relacional" (Hernando, 2018) de las mujeres con sus familias y comunidades que le dan sentido a su lucha. Esta observación es importante para pensar los matices que las organizaciones y experiencias presentan en este campo respecto a este problema. A diferencia del tipo de organización que genera un sentido de la participación femenina institucionalizada (sostenida en los feminismos liberales desde una razón instrumental y autosuficiente que nos dicen "no dependerás de nadie"), otras organizaciones colectivas producen condiciones de posibilidad para desplegar sentidos relacionales basados en un sentido crítico de la interdependencia (conectadas con los feminismos comunitarios, populares y autónomos que plantean que toda producción de subjetividad es inter y eco-dependiente).

2.2. Sentidos y prácticas del cuidado

Algunos estudios sobre economía feminista (Nobre, 2015; Osorio, 2016) indican que en las experiencias de integración mixta se vuelve un gran desafío visibilizar las tareas de cuidado y superar la reproducción de roles jerárquicos de poder. En estas suelen imponerse los tiempos acelerados de la militancia —desde una lógica masculinizada— lo que lleva a no contemplar los tiempos del cuidado —invisibilizando el aporte de las mujeres—. Estudios recientes (Osorio, *et. al.* 2019) sobre la relación de los cuidados y la Otra economía en nuestro país nos aportan tres gradientes de sentido para poder comprender y acompañar las prácticas de estos entramados: i) un sentido clásico, que reivindica a la mujer desde el rol maternalista; ii) un sentido crítico que cuestiona la división sexual del cuidado, reivindicando la corresponsabilidad de los cuidados domésticos; iii) un sentido antisistémico que muestra la invisibilización del trabajo reproductivo para la producción de la fuerza del trabajo como parte de la estrategia del capital.

En el primer caso podemos agrupar varias experiencias que significan el problema de los cuidados como un asunto de responsabilidad casi exclusiva de las mujeres y que por ese motivo debería ser un tema de debate y de abordaje específico de las comisiones de género. Este sentido da cuenta de la naturalización de los cuidados con relación a los cuerpos feminizados, tareas que supuestamente les conciernen por ser tareas reproductivas; así como en el punto anterior, para estas experiencias los cuidados adquieren sentido como "temas de agenda" articulados con el ritmo y los intereses impuestos por las políticas públicas. Este hecho genera un sentido institucionalizado de las prácticas del cuidado sin cuestionar la división sexual de los mismos ni las consecuencias que tiene para los cuerpos feminizados sostenerlos.

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

Si, a nivel de la Comisión de mujeres. Hay una agenda política que se armó (...) se instaló una mesa de diálogo interinstitucional, en la que ellas participan mucho y el tema de la agenda de cuidados está ahí. Y parte de ese fruto del trabajo, es que por ejemplo el Ministerio de Ganadería es uno de los primeros que tiene un Plan Nacional de género para la ruralidad, y mira que gran parte de eso es el empuje que vienen haciendo las mujeres. En esa agenda está la agenda de cuidados (Entrevista individual, varón, 6 de junio del 2021)

En el segundo sentido de los cuidados encontramos experiencias que significan este asunto como transversal a su vida organizacional. Estrategias de cuidado que se despliegan intermitentemente, es decir, una permanencia que no es continua. Dicho de otro modo, las prácticas del cuidar se activan y se desactivan discontinuadamente, aunque exista una intención permanente de producir un sentido crítico del cuidado. En esta tendencia, se encuentran posiciones que realizan una crítica a la división sexual de los trabajos y reivindican cierta corresponsabilidad de los cuidados domésticos que en consecuencia le permitirá a las mujeres mayor "empoderamiento". Como vemos en los testimonios, estas experiencias muestran un abanico de haceres compartidos-cotidianos que imprimen la posibilidad de ensayar circunstancialmente otros arreglos de las relaciones interdependientes para sostener la reproducción de la vida de una manera crítica. Aunque con limitaciones, estas prácticas van aportando a otros sentidos de la reproducción, haciendo visible la condición de "vulnerabilidad de los cuerpos" (Butler, 2019) y el cuidado como estrategia para abordar esa condición pre-contractual de las personas. De forma incipiente, podemos decir que sus prácticas van resquebrajando los sentidos patriarcales del cuidado.

Ahora en Canelones una va a participar de una reunión entonces deja los hijos con otra y después si esa otra va a participar a una reunión le cuida los hijos. Colaboran entre ellas (...) Sino también si el marido tiene la tarde libre entonces nos podemos reunir (Entrevista individual, mujer, 6 de agosto del 2021).

Mis hijas salían a jugar y la casa de ellas no terminaba en la puerta de mi casa, la casa de ellas era la cooperativa. Y se abría la puerta y entraban 10 gurises y te decían "venimos a merendar" y decías "por qué no me avisaste", porque te quedaba medio litro de leche es para las dos gurisas que tenías vos y a los 5 minutos tenías a los padres de esos gurises, con otro medio litro de leche y dicen "sabemos que te vino el clavo". Entonces en las cooperativas están dadas las condiciones para que sucedan mucho más frecuentemente y sea vivido naturalmente, no como una situación de excepción, eso es lo que cambia (Entrevista individual, varón, 13 de agosto del 2021).

En este segundo sentido también cobra relevancia el caso de la Red de Grupos de Mujeres Rurales por tratarse de una red que nace en los años 90' para sostener la carga de los cuidados feminizados en el medio rural, que tiene como característica la superposición de las tareas productivas y reproductivas. En las múltiples instancias de trabajo que hemos compartido, ellas evidencian los cuidados como una clave política potente para releer sus historias. Sus relaciones con los cuidados domésticos intrafamiliares operan como "marcas de dolor" (Ahmed, 2019) y las transforma en mujeres cansadas, amargadas, aisladas entre sí y siempre a disposición de los demás. Itinerarios femeninos llenos de preocupaciones por la salud, educación y trabajo de sus hijxs y

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

sus comunidades, que les impide generar tiempo e interés para sí mismas. Frente a esta problemática, la red de mujeres aparece como un lazo solidario para socializar entre ellas, genera condiciones de posibilidad para producir otras relaciones afectivas y autonomía económica a través de sus microemprendimientos colectivos.

En las experiencias que veo acá afuera de la gente, las mujeres son muy dominadas por los hombres, por el machismo, también veo en algunos casos las crianzas de los varones, (...) antes ni hablaban de sometimiento (antes no se veía como algo malo) pero en realidad están sometidas al quehacer de la casa, a no tomar decisiones (...) antes decidieron sus padres por ellas, se casan y deciden sus maridos, el no tener acceso a dinero, a decir quiero comprar esto para mi casa, si no es lo que quiere el marido...(Entrevista individual, mujer, 14 de agosto de 2020).

En el tercer sentido, antisistémico, podemos agrupar experiencias que por sus formatos organizacionales tienden a considerar los cuidados como un asunto micropolítico otorgándoles un valor revolucionario dentro de la vida organizacional. El abanico de prácticas que se observa es heterogéneo, como ser: respetar los pronombres que las personas eligen para sí mismas porque de esa forma los cuerpos disidentes pueden expresarse con más libertad; desplegar estrategias colectivas para que las personas pueden llegar a fin de mes; crear espacios de cuidado para poder realizar asambleas, fiestas, encuentros de las redes; trocar alimentos, yuyos, semillas, productos medicinales; organizar grupos de sostén para el cuidado de la salud mental; crear estrategias colectivas de recaudación de fondos que permita pagar honorarios profesionales por situaciones de violencia de género; crear fondos colectivos para que las personas con cuerpos menstruantes puedan acceder a los productos que necesitan de manera gratuita ("toallitas", copas menstruales), colectivizar necesidades en torno a la vivienda; hacer "vaquitas", rifas, sorteos de productos autogestionados para solventar los gastos de las mudanzas; cuidar a otros seres de la naturaleza a través del despliegue de una alimentación vegana y prohibir en las ferias la comercialización de productos que contengan materia prima proveniente de animales, entre otros.

Un caso puntual (...) fue que hicimos una rifa separada del sorteo nuestro, el sorteo era de los emprendimientos, la rifa era para ayudar a que una mujer pudiera pagar los honorarios de los abogados para que trabajara en su caso por la tenencia de su hijo, en un caso de violencia basada en género (Entrevista grupal, mujeres, 31 de julio del 2021).

Se ha conformado un equipo que es rotativo, de doce compañeras, porque sabemos que en la situación de contenernos, de escucharnos, llamarnos también agota, porque somos seres humanos. Entonces está bueno tener un seguimiento, pero irnos rotando todo el tiempo. Es desde las prácticas (...) y como decíamos hoy, el trabajo en redes (Entrevista grupal, mujeres, 14 de agosto del 2021).

Vemos en estas prácticas ensayos autogestionados del cuidar que -con más o menos éxito, con más o menos permanencia en el tiempo- despliegan estrategias que resquebrajan los arreglos intrafamiliares para la resolución de sus necesidades y que además en algunos casos despliegan estrategias de cuidado que toman en cuenta la existencia de otros seres no humanos, de modo de no despreciarlos y aprender a valorarlos

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

(si bien son pocas, estas experiencias constituyen antecedentes importantes en clave feministas-antiespecistas). Además de esto, se destacan por ser experiencias que logran problematizar la imagen del “buen militante” que dedica gran cantidad de tiempo al activismo en una organización en detrimento de las tareas de cuidar la vida de modo integral (Tommasino, *et. al.*, 2021). En este sentido cobra relevancia las relaciones político afectivas (Teles, 2009) que tejen con otros movimientos sociales antisistémicos. Nos referimos a: la Vía Campesina, Amigos de la Tierra, La Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, Movimiento Sin Tierra, Movimiento Campesino Santiago del Estero, así como con grupos feministas locales e internacionales como Minervas, Enredadas, Donde Están Nuestras Gurisas, entre otros.

En síntesis, este grupo de experiencias explora paulatinamente nuevos sentidos del cuidar desde lo familiar extendido —comunalizado—. Como plantean Vega Solís, Martínez-Buján y Paredes (2018: 5) esto admite cierta resignificación del rol de las mujeres (sobre todo las mujeres precarizadas, migrantes y racializadas) como recursos para proveer cuidados, explorando sus capacidades sociales de cuidar “por fuera de los confines normalizados y disciplinarios como la casa, la familia, el hogar, la cárcel, impugnando el lugar central del dinero y del uso residual de lo público para ello”. Así, cuando analizamos estas prácticas y relaciones sobre los cuidados la clave de la Sostenibilidad de la vida (SDV) (Pérez Orozco, 2014) adquiere un sentido especial, puesto que es un enfoque que prioriza la construcción de una organización social donde todas las “vidas sean vivibles” (Butler, 2017), impugnando las lógicas del mercado como estructurantes de las relaciones sociales y criticando las claves teóricas economicistas androcéntricas que dicotomizan las esferas productivas y reproductivas de la vida. Y como pudimos ver en varios ejemplos, varias de las experiencias de este campo van explorando alternativas éticas para sostener la vida desde esta clave.

2.3. Praxis entre mujeres

Entendemos las praxis entre-mujeres como una politicidad feminista viva que genera la posibilidad de producir espacios, tiempos y problemas sobre los mandatos patriarcales y los valores androcéntricos. Con esta clave buscamos comprender las condiciones de emergencia y conformación de los espacios entre mujeres en al menos tres aspectos: sus diferencias, alianzas y construcciones políticas. Cuando exploramos esta praxis desde la trama de la otra economía, encontramos distintos agrupamientos de experiencias. Pudimos mapear un total de trece organizaciones y experiencias que despliegan la praxis entre mujeres de diferente manera, cinco pertenecen al sector cooperativo (experiencias de integración mixtas) y ocho al sector de redes (de las cuales cuatro son mixtas y cuatro de integración exclusiva de mujeres y disidencias).

Estos datos coinciden con la observación que hemos realizado (Tommasino *et.al.*, 2021) hace algunos años sobre el florecimiento de esta praxis en el campo de la Otra economía, fundamentalmente en el subcampo de las redes. Este subcampo se caracteriza por generar espacios abiertos, múltiples, tensionados por cuerpos disidentes, tratando de superar lógicas identitarias cerradas y esencialistas. La integración de lo disidente en las experiencias se genera tanto por la forma de nombrar esos espacios (como el caso del Mercado Popular de Subsistencia “mujeres y disidencias del MPS”), como por la composición de las experiencias (en el caso de la Mercada Feminista y la Feria Itinerante Feminista que es integrada por mujeres y disidencias), como por las articulaciones con

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

otras colectivas que son integradas por personas trans (como es el caso de la Red de Semillas Nativas y Criollas, la Red de Agroecología y Red de Editoriales Independientes Sancocho).

El grupo conformado por organizaciones y experiencias de integración mixta encontramos significaciones distintas sobre esta praxis pero en general le otorgan un sentido de proveer "autoconciencia" (Lagarde, 2006) que revela una conexión con las prácticas de los feminismos radicales de los 70'. Tal como lo plantea una de las personas entrevistadas "podemos hacer cosas nuevas gracias a que otras hicieron otras cosas, rompieron otras redes" (Entrevista grupal, 31 de julio del 2021), refiriéndose a distintos ciclos de proliferación feminista que visibilizaron al patriarcado como un sistema de todas las opresiones, en articulación con el capitalismo y el colonialismo. En ese sentido, se expresa que los feminismos han revalorizado las relaciones entre-mujeres, entendida como una práctica de sororidad que "emerge como alternativa a la política que impide a las mujeres la identificación positiva de género, el reconocimiento, la agregación en sintonía y la alianza" (Lagarde, 2006: 3). Como podemos ver en el primer testimonio a continuación, ciertas posiciones destacan la misticidad de estas relacionalidades haciendo énfasis en el factor de sanación así como también se destaca el valor de estas relaciones para problematizar la supuesta rivalidad entre mujeres. En el segundo testimonio podemos apreciar cómo este grupo de experiencias mixtas manifiestan una valoración positiva sobre el espiral problematizador con capacidad interpeladora que produce este tipo de relacionalidad en la vida institucional de las organizaciones; dicho espiral genera condiciones de posibilidad para cuestionar algunos sentidos instituidos relacionados con el mandato social de cuidar y con la subjetividad femenina mediada por las mediaciones patriarcales.

Los espacios entre-mujeres son re mágicos. El poder resonar con un montón de cosas. Y además, poner en palabras lo que estás sintiendo. Y sentir a veces ahí también, uno no está acostumbrada a sentir el apoyo y la contención. Es un lugar donde siento que lo encuentro (Entrevista individual, mujer, 16 de noviembre de 2020).

Estas mujeres organizadas, yendo y viniendo, metieron, generaron que un Consejo Directivo tenga más representación femenina (...) permeó de tal manera que es parte inherente de la cotidianidad. Es una de las acciones de participación que genera más adhesión y con más regularidad e incidencia (Entrevista individual, varón, 12 de julio del 2021).

En este grupo cobra especial relevancia el caso de la Red de Semillas Nativas y Criollas. Habitando distintos espacios de la red pude apreciar la potencialidad que tienen los talleres temáticos sobre género y feminismos donde se suelen generar agrupamientos diferenciados entre mujeres, varones y personas no binarios para intercambiar sobre sus preocupaciones, anhelos, experiencias. Como podemos ver en la siguiente viñeta, se comparte lo reflexionado con diversos recursos creativos-artísticos (cantos, versos y poesías) que permiten seguir ampliando el debate sobre la consecuencia del pacto patriarcal en la vida de las personas y de otros seres. En el caso de los varones, se observa que reconocen en ellos un linaje socio-histórico patriarcal que pauta sus relacionalidades y que desean deconstruir. Como nuevas generaciones de varones visualizan en esta red

Cartografías de la politicidad feminista en entramados...
NAT TOMMASINO COMESAÑA

un tiempo social histórico fértil para hacer memoria, reconocerse vulnerables e ir en contra de la "impermeabilidad" (Butler, 2019) propia de la racionalidad androcéntrica.

"La cumbia del nuevo ser" (canción): perder el miedo a perder, vengo intentando ver, sanar el dolor de ayer y dejar de ser, dejar de ser. Sanando el dolor de ayer. Desaprender, comunidad, volver a nacer. Tierra, agua, fuego, aire. Cultura y amor (Diario de campo, setiembre 2021).

El segundo grupo de experiencias se compone de redes en las que su integración es únicamente de mujeres y disidencias sexuales. Ellxs consideran hacer esta exclusión como una necesidad de marcar límite a las mediaciones patriarcales que se despliegan en los espacios mixtos. Sus posiciones suelen ser mucho más críticas respecto a las relacionalidades "entre pares". Tal como lo explica Gutiérrez (2021) estas relaciones se estructuran a través de una antiquísima jerarquía masculino-patriarcal que separa los cuerpos masculinos y femeninos produciéndose una dinámica entre quienes son reconocidos como varones para establecer un "pacto patriarcal" que bloquea a las mujeres y les fija criterios de admisibilidad. Como podemos apreciar en el siguiente testimonio, se configuran así ciertas agresiones contra las mujeres desde las más sutiles a las más violentas.

Yo siento que como que acaparan la palabra, como que siempre es más visibilizado una opinión masculina que la femenina. Así sea de repente que la mujer lo dijo primero y después, como salta el varón a decir lo mismo, son los aplausos para él y se invisibiliza totalmente el aporte de la mujer. Yo creo que tenemos un tremendo trabajo entre los jóvenes y las mujeres (...) que se escuche su opinión y que se escuche su voz (Entrevista individual, mujer, 16 de noviembre de 2020).

Desde estas críticas se crean ambientes afectivos que se tornan fuente de fuerza y de saber para valorar y explicitar las relaciones cotidianas y políticas (Menéndez, 2019) que tejen entre sí mujeres y disidencias. Desde estas claves las mujeres y disidencias pueden explorar sus inspiraciones sin cohibirse, ocupar roles que de otra manera los ocuparía un varón (ser DJ, dirigir una asamblea), producir ciertos temas de conversación, calibrar democráticamente las formas de circulación de la palabra, hablar desde la emocionalidad de forma "desordenada" "confusa" sin sentirse juzgadas, contar anécdotas e historias íntimas marcadas de dolor, etc.

Son espacios para reafirmarnos, potenciarnos entre nosotres. Potenciamos... Definirnos... Alentarnos, capaz en la rama de la poesía... Habilitarnos y darnos el espacio para de repente experimentar cosas que no podemos experimentar en otros lugares, se nos habilite a crecer como sonidista, por ejemplo, en espacios mixtos que te den el espacio y que te dejen agarrar la consola, o habilitar una compañera para que venga a hacer el sonido junto con otra que ya sabe, no es... Porque de repente en un espacio mixto siempre va a estar el varón primero (Entrevista grupal, mujer, 31 de julio del 2021).

NAT TOMMASINO COMESAÑA

Consideraciones finales

En este texto presento un mapa —abierto, inacabado, alterable— de la politicidad feminista en entramados comunitarios-solidarios, entendiendo a esta trama como un universo heterogéneo de organizaciones y experiencias con potencialidad interpeladora y capacidad de aprendizaje mutuo respecto a esta forma de politicidad; esta política tiene como especificidad la capacidad de hacernos reflexionar sobre qué vida podemos construir conectadas con lo femenino como una práctica y una sensibilidad para cuidar y defender la vida “disputando la lógica relacional colonial-patriarcal-capitalista que tiene como finalidad el ataque a la reproducción social generando una permanente crisis de la vida cotidiana (Federici, 2020). Una crisis que pone en evidencia el conflicto entre el capital y la vida planteándonos el problema político de la reproducción ¿cómo, con quiénes y para qué vamos a reproducirnos?

Esta es una preocupación que las mujeres y disidencias haciendo “políticas en femenino” colocan en las tramas que habitan. Los entramados de la Otra economía no son una excepción. Ellxs disputan en estas experiencias otros sentidos de la política, una política afectada que ponga la vida en el centro. Una politicidad creada desde el accionar cotidiano y territorializado, interpelada por las disidencias sexuales y seres de la naturaleza no humanos. Desde su accionar cotidiano y territorializado exploran otros sentidos políticos relacionales interpeladas por las disidencias sexuales y por otros seres de la naturaleza. Como “existencias menores” (Lapoujade, 2018) estas relaciones abren surcos profundos a las subjetividades de género instituidas. Como pudimos ver, varios entramados exploran también los cuidados comunitarios-comunalizados y cooperativos que corroen los arreglos privatizados, feminizados y precarizados; “hacen común el proceso de cuidar, cuidarse y luchar inscribiendo lo político desde allí” (Drapper, 2018:202), vuelven a articular lo que se presenta como desarticulado (cuidar, habitar, militar, trabajar). Por último, muchas de estas tramas experimentan una praxis entre-mujeres y disidencias desde las cuales producen alianzas y estrategias “sororas” para visibilizar las partículas de la lógica patriarcal enfrentándolas y modificándolas.

Pensamos que todos estos elementos aquí analizados dan cuenta de que la politicidad feminista genera condiciones de posibilidad para reconfigurar los marcos de inteligibilidad y sensibilidad de las personas que habitan las experiencias y organizaciones de otra economía. En los marcos globales de la reproducción, estas personas comparten el deseo de “desordenar el mundo”, se organizan de forma amistosa y solidaria en la vida cotidiana para satisfacer sus necesidades, haciendo de estas experiencias alternativas éticas y políticas para sostener la vida. Estas reflexiones dan paso a pensar en estas experiencias como gérmenes de futuro en el presente, puesto que nos confirman que otro mundo está latiendo y es posible aquí y ahora, basta con interrogarnos sobre qué modos y relaciones construimos para reproducirnos.

NAT TOMMASINO COMESAÑA

Referencias bibliográficas

- » Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- » Butler, J. (2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performática de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós
- » Carrasco Bengoa, C. (2012). Carrasco Bengoa, C. (2012). Economía, trabajos y Sostenibilidad de la Vida. En Reas Euskadi (Ed), *Sostenibilidad de la vida. Aportaciones desde la Economía solidaria, Feminista y Ecológica* (pp. 27-41). Bilbao, País Vasco: Reas Euskadi. Recuperado de: https://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-5316_es.html
- » Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Ecuador. Recuperado de: <https://miradascriticadeltorriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>
- » Coraggio, J. L. (2013). La construcción de Otra economía como acción política: Basado en textos del autor del curso virtual Hacia Otra economía. Socioeco.com. Recuperado de: https://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-2123_es.html
- » Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- » Deleuze, G. (2006). *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- » Draper, S. (2018). Tejer cuidados a micro y macro escala entre lo público y lo común. En C. Vega Solis, R. Martínez-Buján y M. Paredes Chauca (Eds). *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (pp. 189-205). Madrid: Traficantes de Sueños.
- » Errandonea, A. y Supervielle, M. (1992) *Las cooperativas en el Uruguay. Análisis sociológico del primer relevamiento nacional de entidades cooperativas*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria
- » Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.
- » Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- » Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón
- » García Dauder, D. y Ruiz Trejo, M. (2020). Un viaje por las emociones en procesos de investigación feminista. *EMPIRIA Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 50, 21-41.
- » Gayle, R. (1986) El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, 8 (30) 95-145.
- » Giraldo, O. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas*. Chetumal, Quintana Roo: El Colegio de la Frontera Sur.
- » Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Madrid: Traficantes de sueños
- » Gutiérrez-Aguilar, R. (2020). *Cartas a mis hermanas más jóvenes*. Montevideo: Minervas Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, Editorial Zur y Andrómeda.

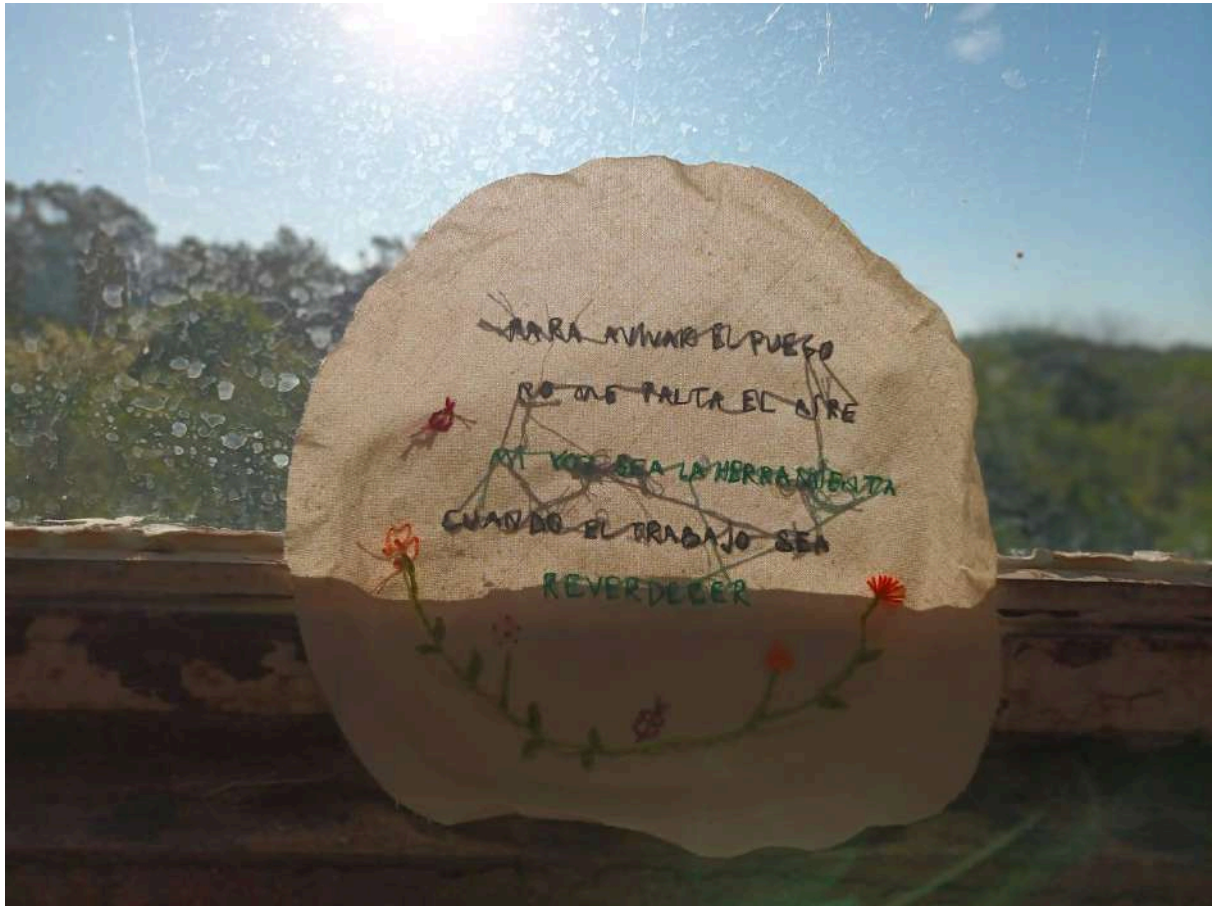
NAT TOMMASINO COMESAÑA

- » Haraway, D. (1997). *Testigo Modesto Segundo Milenio. Hombre Hembra Conoce Oncorata*. México: PARA AVIS.
- » Hardin, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata
- » Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- » Herrero, Y. (2016). *Una mirada para cambiar la película Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*. Madrid: Ediciones Dyscolo
- » Lagarde, M. (2006). Pacto entre mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate*, 25, 123-135.
- » Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. Buenos Aires: Cactus.
- » Martí, J. P. (2019). Las políticas públicas para la promoción de cooperativas en Uruguay (1935-2008). Entre el retroceso del Estado y el avance del mercado. (Tesis doctoral) Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de la República, Montevideo.
- » Menéndez, M. (2019). Entre mujeres: Nuestro deseo de cambiarlo todo. Apuntes sobre el re-emergir feminista en el Río de la Plata. En VV.AA. *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS-UTIL_Apantle_web.pdf
- » Mies, M. y Shiva, Va (2013). *Ecofeminismo, teoría, crítica y perspectivas. Mujeres, voces y propuestas*. Barcelona: Icaria
- » Millán, M. (2014). Feminismos descoloniales, reconstrucción de lo común y prefiguración de una modernidad no capitalista. *Revista de Estudios Críticos* (5), 33-55
- » Nobre, M. (2015). Economía solidaria y economía feminista: elementos para una agenda. *Revista Papeles de Economía Solidaria*, 4(1), 1-24.
- » Osorio-Cabrera, D. (2021). Economía(s) solidaria(s) y sostenibilidad de la vida: o cómo construir modos de vida vivibles. La experiencia en la base, Barcelona. *Revista De Economía Crítica*, 2(22), 178–198. Recuperado de: <https://revistaeconomiacritica.org/index.php/rec/article/view/116>
- » Osorio, D.; Iglesias, G.; Tommasino, N. et. al. (2019). Los cuidados en la Economía Social y Solidaria en Uruguay: aportes feministas para su problematización. *Prácticas y Discursos* 8(12) 237-267. Recuperado de: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/dpd/article/view/4036>
- » Paredes, Julieta. (2014). *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz: Cooperativa El Rebozo.
- » Pérez Orozco, A. (2015). *Subversión feminista de la Economía*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.
- » Rieiro, A.; Osorio, D.; Veras, G.; et. al. (2018) Mujeres, géneros y feminismos en el campo de la solidaridad económica uruguaya. *Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios. Documento de trabajo inédito*, Montevideo, Uruguay.
- » Rieiro, A.; Weisz, C.; y Tommasino, N. (2018). Epistemologías otras para economías alternativas. Reflexiones desde Uruguay. En E. Santamaría, L. C. Yufra y J. de la Haba (Eds). *Investigando economías solidarias. Acercamientos teórico-metodológicos* (pp. 43-52). Catalunya: Institut Català d'Antropologia y de Pollen.

NAT TOMMASINO COMESAÑA

- » Rieiro, A., Castro, D., Pena, D. (2021) Ollas populares y producción de nuevos horizontes alimentarios en Uruguay. En Pablo Jaramillo et.al (Eds) *Composiciones de lo común* (pp. 18-26). Buenos Aires, Argentina: CLACSO
- » Rieiro, A.; Latorre, S.; y Ferro, C. (2022). Economía Solidaria y producción de conocimiento desde las tramas afectivas de la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria (CNES) en Uruguay. *Otra economía* 15, (27) 49-64.
- » Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- » Rolnik, S. (2004). Transformaciones contemporáneas del deseo. *Campo Grupal*, 7(63) 2-4.
- » Sarachu Trigo, G.; Stevenazzi Alén, F.; Assandri, C. et. al. (2020). Economía Social y Solidaria y COVID-19 en Uruguay. *Otra Economía*, 13(24), 152-169. Recuperado de: <https://www.revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/14915>
- » Teles, A. (2009). *Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria*. Entre Ríos: Fundación La Hendija
- » Terra, J. P. (1986). *Proceso y significado del Cooperativismo uruguayo*. Montevideo: CEPAL y Arca.
- » Tommasino, N.; Andrade, A.; Vera, G. et. al. (2021). Prácticas de politicidad feminista en organizaciones y experiencias de la Economía Social y Solidaria. *Documento de Trabajo*. Eje Feminismos y Economía Solidaria, Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios
- » Torrelli, M. y Giacomi, B. (2018). Mapeo, caracterización y desafíos de los emprendimientos de economía solidaria en Uruguay (2014-2015) En P. Guerra *Aportes desde la Universidad de la República*. Montevideo: Tradinco.
- » Vega Solis, C.; Martínez-Buján, R.; y Paredes Chauca, M. (Eds) (2018). *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- » Weisz, C.; Tommasino, N.; y Rieiro, A. (2022). Entramados afectivos en movimiento: redes de Economía Social y Solidaria en Uruguay. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 12(2), 95-114. <https://doi.org/10.26864/pcs.v12.n2.5>
- » Zibechi, R. (2010). *Política y Miseria. Una propuesta de debate sobre la relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Zambra

Segundo momento: contar historias. Lo común y el cuidado de la vida



archivo personal, septiembre de 2024

En este momento intensificamos narrativas e historias sobre “vidas ecosoficas”. En palabras de Danowsky y Viveiros de Castro (2019) estas historias pueden ser pensadas desde la *univocidad ontológica*, desde las ontologías animistas que sostienen que no puede haber mundo sin relación y alteridad. Siguiendo a Latour, lxs autores dicen que este tipo de experiencias ontológicas pueden convocarnos a una “reforma ontológica de los modernos” (raza occidental originalmente del norte pero que cada vez es menos europea y más china, más india, brasileña, humano-consumidor-ciudadano).

Estas historias se despliegan aquí desde diferentes matrices narrativas. Ordenamos este momento del siguiente modo: 1. presentamos algunas claves de la agroecología y su historia en Uruguay; 2. situamos escenas e historias de composiciones de lo común de la RedMu y la RNSNC a través de diferentes dimensiones: a. cuerpos-territorios, b. prácticas de sostenibilidad de grupos de mujeres en la ruralidad, c. la medicina de las plantas, d. jóvenes volviendo a la tierra e. las semillas agenciando la vida y lo amistoso; 3. por último presentamos un texto que escribimos en co-autoría con mi amiga Natalia Laino, que se titula *“Amistad y tramas afectivas: conversaciones entre-mujeres-devenires que cuidan la vida”* sobre tramas amistosas entre-mujeres-devenires para resistir a contextos donde la vida está siendo agredida. Aunque en apariencia nuestros “campos empíricos” fueran muy disímiles entre sí (ella trabajando con mujeres en privación de libertad, yo trabajando con mujeres rurales que viven entre el agronegocio y el encantamiento con las tierra-aguas-plantas-semillas-bosques), encontramos resonancias para mirar esas tramas como intensificadoras de lo amistoso para sostener la vida.

Agroecología: “comemos lo que somos”

*Dicen que somos lo que comemos,
pero creo que es al contrario, comemos lo que somos.
Si cambiamos la forma de pensar y relacionarnos,
vamos a cambiar la forma de comer.*

Taller virtual “Semillas y saberes”, julio de 2021.

La agroecología como trama de vida, como ciencia y movimiento social disputa la singularización del deseo para habitar dignamente un planeta que en la actualidad se encuentra en una crisis antropológica y biofísica. Decimos que la agroecología es a la vez una ciencia que estudia el funcionamiento de los agroecosistemas y un movimiento social o un paradigma militante y pedagógico para “recrear las prácticas campesinas en la actualidad” (Soto, 2023, p. 102) para mejorar el acceso a la tierra, a la soberanía alimentaria y en rescate de los saberes ancestrales (Rosset y Altieri, 2018).

A nivel internacional la agroecología toma cada vez más visibilidad e importancia, adquiriendo diferentes significados y disputas según cada región. En Latinoamérica según Altieri (2015) la historia de la agroecología hunde sus raíces en los conocimientos de los indígenas y campesinos de Mesoamérica, los Andes y el trópico húmedo a lo largo de aprox. 12 mil años⁵⁷. En la década de los 80’ surge fuertemente asociada a la crítica de la Revolución Verde⁵⁸ como paradigma inapropiado para los campesinos y trabajadores rurales. Esta tendencia de la Agroecología prolifera en un circuito de activistas e intelectuales siendo Altieri uno de los más influyentes. El Movimiento Agroecológico Latinoamericano (MAELA) y el Consorcio Latinoamericano de Agroecología y

⁵⁷ Según los autores los pequeños campesinos conservan al menos dos millones de variedades de plantas y siete millones de razas de animales en 350 millones de pequeños predios.

⁵⁸ Se ha denominado como “Revolución Verde” (RV) a un modelo agrícola basado en el uso de productos químicos introducido en la India en 1965 en Punjab. Incluyó la siembra de cereales como trigo, maíz y arroz con nuevos métodos de cultivo como la mecanización y el uso de fertilizantes, plaguicidas y riego por irrigación para alcanzar supuestamente mayores rendimientos productivos. Según Shiva (2016) este proceso comenzó luego de la Segunda Guerra Mundial cuando las empresas químicas buscaron nuevos mercados para sus fertilizantes sintéticos lo que en la guerra era destinado para los explosivos. Dado que las variedades de cultivo locales no los toleraban se crearon las condiciones para que fueran compatibles. Este paquete tecnológico luego acabó siendo exportado al Sur Global. Según Shiva, hoy hay una segunda Revolución Verde en marcha con los OGM (organismos genéticamente modificados) a los cuales se adjudica la solución de alimentación del planeta, siendo que en realidad esto es una falacia y únicamente los que se benefician son las grandes corporaciones al vender cada vez más químicos y semillas modificadas (pp. 16-18).

Desarrollo (CLADES) constituyen dos ONGs de referencia que adoptan la corriente más crítica de la agroecología, generando varios programas de estudio y extensión en la región. Se destacan los trabajos de Eduardo Sevilla Guzmán en los 90^o en España y México y de Peter Rosset vinculado a los trabajos de colegas cubanos que, producto del recorte soviético, de petróleo y fertilizantes, empezaron a explorar la agricultura orgánica. La corriente académica de la agroecología se consolida con la creación en el 2007 de la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA) reuniendo a más de 750 miembros.

Esta red se vincula estrechamente con agricultores de la Vía Campesina (LVC) como una organización referente a nivel internacional para los campesinos creada en 1993 en Bélgica con la participación de 46 representantes. Un año después nace la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y se incorpora a la LVC con un total de 115 organizaciones distribuidas en 18 países de Latinoamérica y el Caribe. Estas organizaciones nacen en medio del auge de levantamientos populares campesinos indígenas en Latinoamérica, nos referimos al movimiento zapatista en México, a las marchas de cocaleros en Bolivia y a las movilizaciones por las reformas agraria en Paraguay, Guatemala y Brasil (Soto, 2023). Si bien podemos rastrear muchos antecedentes que hicieron posible estas articulaciones, como son el Movimiento Sin Tierra en Brasil, la Ligas Agrarias en Argentina y Uruguay y los movimientos campesinos indígenas de la región en general, Soto (2023) destaca que un antecedente directo a las configuraciones de estas organizaciones se vincula a la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

La LVC y la CLOC emergen como espacios de referencia internacional y regional abriendo espacios a nivel local para la soberanía alimentaria en respuesta a la crisis alimentaria global. Para estas organizaciones la agroecología es una palanca para la transformación del sistema alimentario como sistema social (LVC, 2014; Rosset y Altieri, 2018; Giraldo y Rosset, 2016).

“La Agroecología es política; exige que desafíemos y transformemos las estructuras de poder en la sociedad. Debemos poner el control de las semillas, la biodiversidad, la tierra y los territorios, el agua, el conocimiento, la cultura y el bien común en manos de los pueblos que alimentan al mundo” (La Vía Campesina, 2015).

Los movimientos rurales locales articulados en estas organizaciones explican un interesante movimiento en la geopolítica latinoamericana expresando que la ruralidad es un territorio donde el capitalismo se apoya fuertemente para su expansión, transformando a este en un escenario de disputas políticas relevantes.

Contraria a esta posición sobre la agroecología, la mirada institucional de la FAO /ONU restringe su sentido a una herramienta para dar sustentabilidad al modelo dominante. Es lo que podemos llamar prácticas del *greenwashing*⁵⁹ o economías verdes⁶⁰ discursos del desarrollo para reestructurar el capital en un contexto de crisis (Giraldo y Rosset, 2016). Como plantean en la RNSNC,

se está hablando más de agroecología en las instituciones, en medios de comunicación, confundiendo términos, confundiendo la intensificación sostenible, la producción orgánica con agroecología, se intenta lavar la agroecología hacia métodos de producción más amigables con el medio ambiente, pero sin ver la pata social, los derechos humanos, laborales, el derecho a la tierra. Se habla como si fuera todo lo mismo, en la agroecología se busca un mejoramiento constante del suelo que nos lleva a relacionarnos con la tierra como un ser vivo que nos da abundancia, sistema donde se trabaja de una forma holística para la regeneración del suelo a través de rotaciones, abonos verdes, coberturas. El uso de semillas criollas y nativas también es fundamental para nuestra Soberanía Alimentaria, no tener que comprar semillas, no depender de salir a comprarle a toda esa cadena que es la misma de la

⁵⁹ En el Glosario de Justicia Climática (2022) se define como “Maquillaje verde” a la “falsa ecologización de la mercantilización de la vida, a través de estrategias retóricas y discursivas de fetichización de las mercancías, que ocultan los procesos de externalización de los impactos ambientales producto del extractivismo y la acumulación por desposesión, propios de la producción de mercancías en el capitalismo. Su estrategia de marketing consiste en generar publicidad ecológicamente engañosa” (p.27).

⁶⁰ En el Glosario de Justicia Climática (2022) se define como “economías verdes” a “un modelo económico de reinención capitalista ante la evidencia de la superación de los límites planetarios y de las crisis sociales. Consiste en la falsa idea -u oxímoron- de desarrollo sustentable. Plantea que es posible mantener el ritmo y las lógicas desarrollistas de crecimiento económico continuo, las cuales han llevado al maldesarrollo, profundizando las causas e impactos del colapso climático. Utiliza formas de marketing como el maquillaje verde, la economía circular, la bioeconomía, las Soluciones Basadas en la Naturaleza y otras. Esto recae en la generación de políticas para las transiciones injustas para los pueblos.

producción de agrotóxicos. Estas semillas tienen historia, cultura, formas de consumirlas, intercambiarlas (Ciclo de Intercambio virtuales de la RNSNC, 9 de julio de 2021)



Imagen: Ismael Ibarra.
Movilización en defensa del INC, septiembre del 2022.

Según el relevamiento del Plan Nacional de Agroecología (2021) hasta el 2019 el mundo ha producido un total de 72.3 millones de hectáreas de producción orgánica, representando el 1,5 % de la tierra agrícola mundial. En esta región Argentina, Uruguay y Brasil son los países que se destacan con millones de hectáreas cultivadas (3,6, 2,1, 1,3 correspondientemente), siendo Uruguay el que tiene el mayor porcentaje de tierras con explotación orgánica (15.3%), posicionandonos en el octavo lugar a nivel mundial (Comisión Honoraria del PNA, 2021)⁶¹.

Para un análisis detallado de los antecedentes de la agroecología en nuestro país puede consultarse los trabajos de Gazzano y Gomez (2015) Rieiro y Karagueuzian (2020)

⁶¹ Respecto a Uruguay los principales productos orgánicos y agroecológicos son: la carne vacuna, la miel, las frutas y hortalizas, los cereales, los oleaginosos, las hierbas aromáticas y medicinales, los vinos, la leche y sus derivados y las conservas. La carne vacuna y miel se han destinado a la exportación, mientras que la producción de frutas y hortalizas mayoritariamente se ha destinado al mercado interno, no presentando un volumen que permita un excedente exportable. La producción orgánica certificada en Uruguay involucra a 748 productores” (Comisión Honoraria del PNA, p. 5).

Migliaro (2025). A grandes rasgos, podemos destacar un primer impulso que va de la década del 80' al año 2000 donde se destacan la creación de diferentes organizaciones como CEUTA, Redes Amigos de la Tierra, IPRU, Centro Emmanuel, Caritas, Foro Juvenil, GRECMU) que se nuclearon en la Mesa de Agroecología (creada en 1987) para la promoción y difusión de la agroecología. A partir de entonces fueron sucediéndose diferentes acciones⁶² que generaron la emergencia de la RNSNC y de la RAU en el 2004 y 2005. Rieiro y Karagueuzian (2020) analizan que estas tramas encuentran “componentes asociativos y performativos no convencionales, en su carácter de resiliencia y potencia hacia la transformación social, sin tener que ser reducidos a lecturas que homogenicen e interpreten dichas capacidades desde una racionalidad única o un antagonismo dual” (p. 16).

A partir de entonces se destacan dos hechos significativos como la integración de Uruguay en el 2007 a la Sociedad Latinoamericana de Agroecología (SOCLA) y en el 2008 la creación de la certificadora de productos orgánicos agroecológicos participativos a partir del Decreto 557/008 del 17 de noviembre del 2008 (Sistema de Participación de Garantías) de la Red de Agroecología del Uruguay. Dicho logro llega luego de la realización de su primer encuentro nacional como red dando mayor visibilidad y accesibilidad a la agroecología certificada en Uruguay (Rieiro y Karagueuzian, 2020; Migliaro, 2025).

A nivel de Estado, en el 2008 se produjeron avances institucionales importantes a partir de que el Frente Amplio llega por primera vez al gobierno, José Mujica como Ministro de Ganadería Agricultura y Pesca crea la Dirección de Desarrollo Rural (DGDR) generando algunos aportes con relación a la asistencia técnica y fortalecimiento de organizaciones de referencia al movimiento (Gazzano y Gomez, 2011; Rieiro y Karagueuzian, 2021; Migliaro,

⁶² La Fundación de la Sociedad de Consumidores de Productos Biológicos (1992); la realización de la primer Feria de productos orgánicos en 1987, la primer feria de productos ecológicos permanente en Parque Rodó en 1994, la creación de la Asociación de Productores Orgánicos del Uruguay (APODU) conjuntamente con la Asociación Certificadora de la Agricultura Ecológica del Uruguay (ACAEU) en 1996, la emergencia de varias experiencias de agricultura urbana para sostener la crisis socio-económica-alimentaria que vivía el país en el 2000/2002; en 2004 emerge el Grupo de Agricultura Orgánica y en el 2006 el Proyecto de investigación “Agricultura Orgánica como alternativa válida para la producción familiar”.

2025). Asimismo en este período, pueden identificarse acciones a nivel local que declaran a la agricultura ecológica de interés a nivel de intendencias⁶³.

El 2015 se destaca como otro mojón histórico donde RAU y la RNSNC impulsan una campaña para la recolección de firmas (4.000) de modo de concretar una ley de promoción de la agroecología en Uruguay, aprobando recién en 2018 como Ley 19717 por todos los partidos políticos que declara de interés general a la agroecología incitando a la “creación de una Comisión Honoraria Nacional y Plan Nacional⁶⁴ (CHPNA) para el fomento de la producción con bases agroecológicas”, dicha ley se reglamenta en junio de 2019 por el decreto 159/019 (PNA, 2021). La Ley declara en su primer artículo,

es de interés general la promoción y el desarrollo de sistemas de producción, distribución y consumo de productos de base agroecológica, tanto en estado natural como elaborado, con el objetivo de fortalecer la soberanía y la seguridad alimentaria, contribuyendo al cuidado del ambiente, de manera de generar beneficios que mejoren la calidad de vida de los habitantes de la República. Define como sujetos principales los productores familiares agropecuarios, así como los sistemas de producción agrícola urbana y suburbana (Uruguay, Ley N° 19.717, 2018)

⁶³ Programa “Paysandú Agroecológico” de la Intendencia de Paysandú; el “Programa Cultivando Saberes” de la Intendencia de Río Negro; el Programa “Padrón Productivo” de la Intendencia de Rocha; el Programa “Huertas Orgánicas y Frutos Nativos” de la Intendencia de Florida; diversas acciones de la Intendencia de Treinta y Tres (PNA, 2021, p. 4). Constituye un acto significativo el caso de Canelones que, frente a los avances de los cultivos de soja transgénica y las fumigaciones de glifosato los vecinos y agricultores de la cuenca de la Laguna del Cisne (5000 ha), fuente de agua potable para 30000 familias, denuncia la situación, lo que lleva a establecer ciertas medidas cautelares para que desde el 2015 se dé una transición de toda la producción agropecuaria a sistemas agroecológicos en un plazo de tres años (Gazzano y Gomez, 2015).

⁶⁴ La CHPNA fue la encargada de elaborar y coordinar la implementación del Plan (integrada por trece titulares y trece suplentes) que tiene como finalidad elaborar un plan que contemple once lineamientos entre los que se encuentran: fomentar y facilitar las prácticas agroecológicas y acceso a mercados; impulsar el acceso a alimentos sanos; fomentar la conservación y el uso de recursos genéticos autóctonos y reconocer los derechos de los agricultores a reproducirlos y asegurar su disponibilidad; promover un aumento en el número de productores bajo sistemas de producción; fomentar mercados locales y de cercanía para productos de base agroecológica; impulsar la formación e investigación en agroecología y la asistencia técnica; presupuestar las actividades de los programas del Plan Nacional; integrar y coordinar las políticas públicas asociadas; identificar las barreras arancelarias y paraarancelarias nacionales e internacionales de acceso a mercados y promover la remoción de las mismas. (Artículo 9, Uruguay Ley N° 19.717, 2018)

Un análisis detallado del proceso funcionamiento de la CHPNA⁶⁵, de las acciones (campañas de movilización, difusión, etc) que realizaron los entramados durante estos ocho meses, así como de los vaivenes institucionales vinculados a la designación presupuestal para el PNA, puede encontrarse en las tesis de Doctorado de Alicia Migliaro (2025) y de Maestría de Bruzzone (2024).

Retomando la clasificación de las dos tendencias de la agroecología que mencionamos más arriba, el análisis de Bruzzone (2024) nos muestra que en este proceso la agroecología fue vaciándose de su sentido crítico, al quedar definida como “un concepto amplio”. En conversaciones con Mauricio Vives de la RNSNC nos dice que estos son espacios de disputa permanente, viéndose con preocupación el drenaje de energía vital que hacen las dinámicas de la macropolítica estatal hacia los movimientos (imponiendo ritmos, agenda, discusiones), al tener que disputar el significado subjetivo y cultural que tiene la agroecología para la reproducción de la vida.

Según Bruzzone (2024) el proceso de la elaboración del PNA deja ver los núcleos duros de la política patriarcal estadocéntrica que están presentes en las definiciones políticas. En estas definiciones pueden apreciarse las dicotomías jerarquizadas, el saber científico sobre el saber popular, la sociedad por encima de la naturaleza, la razón sobre la emoción, la producción sobre la reproducción. Los enunciados que la investigadora toma del ex presidente de la CHPNA, Eduardo Blasina (ingeniero agrónomo vinculado al asesoramiento del agronegocio en el país), son interesantes para ver algunas de estas dicotomías. Según el ingeniero la concepción de la agroecología debe ser tecnocrática “laica, inclusiva y basada en ciencia” (Entrevista a Blasina en Bruzzone, 2024, p. 55). Según Blasina el Instituto Nacional de Investigación Agraria (INIA) debería tomar los conocimientos de los antepasados para confirmar si son mera tradición o si funcionan realmente. Estos análisis constituyen importantes antecedentes sobre las limitaciones políticas y epistemológicas que ha encontrado el PNA, sostenidos en pensamientos que plantean la superioridad de la ciencia moderna (neutral) que deja a los saberes ancestrales como un saber cuasi-religioso, haciendo un uso productivo de la naturaleza cuando se

⁶⁵ Este proceso estuvo atravesado por acontecimientos macro-políticos y sociales importantes como el cambio de signo político producto de la asunción del gobierno de coalición de derecha encabezado por el Partido Nacional el 1ro de marzo de 2020 generando retrocesos importantes para el PNA.

invisibiliza a la agroecología como modelo de cuidado del tejido de la vida. Estos trabajos dejan abierta la pregunta hacia los aprendizajes que la agroecología puede hacer desde los ecofeminismos y la ecología política feminista, de modo que puedan explorar otras formas de relación con el poder articulados con concepciones de la interdependencia que tienen otras valoraciones de la naturaleza.



Imagen: Ismael Ibarra

De este último año destacamos las acciones de fomento a la agroecología en el marco del proyecto “Más Agroecología y Biodiversidad” financiado por la Unión Europea que moviliza la participación de “300 mujeres y 250 jóvenes en actividades relacionadas a la formación, encuentro y producción agroecológica” (Proyecto Más Agroecología, 2024, p. 6). Las acciones realizadas son: fortalecimiento de las capacidades de las organizaciones para incidir en la promoción de la agroecología y protección de la biodiversidad, fortalecimiento de los sistemas participativos de garantías (SPCs), mejoramiento de la participación de mujeres y jóvenes, mingas en huertas comunitarias y predios familiares, colectas de semillas de especies nativas, mejoramiento de casas de las semillas a nivel nacional (bancos comunitarios) fomentar los mercados de cercanía, creación de un espacio de articulación nacional por la agroecología y generar un plan de comunicación.

La celebración del 3 de septiembre como día nacional de la agroecología es de las acciones más significativas logradas en este período. En el 2024 el festejo se llevó a cabo el día 8 de

septiembre en el Parque Roosevelt, contando con espacio para talleres, foros, rondas, espectáculos artísticos, actividades para niños y una feria de biodiversidad.

El festejo contó con la participación de aproximadamente 5,000 personas y 47 puestos en la feria de biodiversidad, representando a diversas organizaciones e instituciones. Se realizaron 18 talleres con temas como huertas agroecológicas, plantas nativas, producción de semillas, agroecología y feminismos, y bioinsumos, entre otros, con una participación estimada de 2,000 personas. Además, se presentaron dos libros: “Frutos nativos y hongos silvestres” y “Mucho más que miel, abejas del Uruguay”. También se llevaron a cabo mesas de diálogo sobre temas como el derecho a la tierra, el derecho al agua, la comercialización en agroecología y los impactos de los agrotóxicos y transgénicos. (Proyecto Más Agroecología, 2024, p.5).

A un año del proyecto “Más agroecología” se destacan interesantes efectos en relación al fortalecimiento de las organizaciones involucradas y en sus coordinaciones y en las capacidades de incidir en las políticas públicas. Estos logros se ven con buenos ojos en un momento de cambios de representantes de la Comisión Honoraria del Plan Nacional de Agroecología y del Instituto Nacional de Semillas (INS) debido al reciente cambio de gobierno (marzo de 2025) con la conducción nacional de la fuerza política del Frente Amplio.



Archivo personal, septiembre 2024.

A continuación nos enfocaremos en mirar algunos rasgos históricos de dos tramas en Uruguay que despliegan modos de vidas rurales en clave agroecológica y que comparten

rasgos comunes en las disputas del cuidado de la vida: la Red de Grupos de Mujeres Rurales y de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas. Vale destacar que ambas son redes de segundo grado, redes de grupos, en ese sentido algunos grupos participan de ambas redes como es el caso de la Cooperativa de mujeres Calmañana.

Ambas redes participan como miembros de la CLOC-LVC y de Redes Amigos de la Tierra, e identifican como redes aliadas a nivel nacional a: la Red de Agroecología, a la Red de Huertas Comunitarias, la Comisión Nacional de Fomento Rural (CNFR)⁶⁶, la Comisión Nacional de Productores de Leche y la Udelar. En contraposición, estos entramados se mantienen críticos de las posturas del Instituto Nacional de Semillas y del accionar de las Cooperativas Agrarias Federadas (CAF) y Federación Rural del Uruguay (FRU)⁶⁷.

En estos entramados la lucha ambiental se vincula a la salud y al cuidado ecosistémico, es una lucha transversal a la práctica organizativa y a la práctica cotidiana (cuidado de las semillas, de los bosques nativos y de la biodiversidad, cuidado de los cuerpos de agua, ríos, arroyos, laguna y mares, abarcando además luchas micropolíticas en alianza con otras redes y organizaciones locales, nacionales y regionales). En este sentido hemos registrado algunos posicionamientos relativamente firmes en diversas temáticas: contra la Ley de Riego, la instalación de UPM2 y el modelo forestal, contra el paquete tecnológico de semillas transgénicas- agrotóxicos, contra el Megabasurero en Canelones y las zonas de exclusión de las plantaciones de Soja, contra la instalación de la minera Aratirí. Esto ha llevado a las organizaciones a articularse con otros colectivos y movimientos como: la Vía Campesina, el Movimiento Sin Tierra, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero, la Comisión Nacional en Defensa del Agua y la Vida, la Coordinadora Nacional Contra UPM y el modelo forestal, la Coordinadora Nacional contra Monsanto y el agronegocio, la Comisión en Defensa de Laguna del Cisne (Rieiro, et.al, 2023; Pena e Ibarra, 2023).

En ese sentido podemos decir que son entramados de referencia en cuanto a la encarnación de los debates profundos que conllevan los modelos productivos de

⁶⁶ En 1915 la creación de la Comisión Nacional de Fomento Rural nace como instrumento gremial para los agricultores.

⁶⁷ Surgida en 1915 es el instrumento de representación y defensa de los grandes ganaderos en Uruguay.

desarrollo en nuestro país. La relación con la naturaleza no es mediada por discursos ajenos a sus vivencias cotidianas, por lo que la soberanía alimentaria y la agroecología y las defensas de los comunes son luchas de más largo aliento en las que se involucran para el cuidado del tejido de la vida.

Mujeres cuidando el tejido de la vida

En el 2021 realizamos junto con las mujeres de la RedMu su historización como red. En este trabajo distinguimos distintos momentos en su devenir histórico (RedMu, 2021). 1. Un primer momento que abarca la etapa previa a su fundación hasta el momento de su formalización (desde los finales de los 80' hasta la crisis del 2002); este tiempo es marcado por un hito importante porque del momento de formalización surge una ruptura de la red en 1994 donde las mujeres se fraccionan en dos redes, por un lado quedaron las mujeres que querían construir un estatuto y por otro las que no querían formalizar la red. De esta escisión surge la Asociación de Mujeres Rurales del Uruguay. Este tiempo se caracteriza por generar los encuentros nacionales y viajes al exterior, a partir de apoyos de ONGs que, contando con fondos internacionales, hicieron posible múltiples talleres e instancias de formación muy significativas. 2. Un segundo momento donde la crisis nacional coincide con crisis de la organización y dificultades para su resolución, pero logran permanecer unidas como red, alternando los liderazgos en el exterior, este momento abarca del 2002 al 2008. 3. Un tercer momento que se corresponde con la presencia del estado en la primera gestión de gobierno frenteamplista, donde el vínculo con las organizaciones sociales se fortalece y ellas cobran mayor visibilidad y reconocimiento, colocándolas como una organización de referencia en temas sobre género y ruralidad; este período abarca del 2008 a la fecha.

Es una red referente en cuanto a las prácticas de resistencia y de solidaridad con una perspectiva de género comunitaria y campesina. Es una asociación formada por más de 100 mujeres entre 50 y 80 años que se funda como tal el 11 de febrero de 1991 al calor del V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en San Bernardo, Argentina en 1990.

“Imaginense lo que era para las mujeres rurales encontrarse con mujeres que muchas eran liberales, algunas eran homosexuales. Los talleres duraban toda la semana. Vinieron de Perú, Brasil, México y las mujeres Uruguayas dijeron “nosotras queremos seguir” (Entrevista a técnica de la RedMu, 2019)



Fotografía recuperada de Periodico “Hoy Canelones”⁶⁸

Las mujeres se concentran mayormente en las localidades del departamento de Canelones (Total del Sauce, San Jacinto, Paso de la Cadena, San Antonio, Tapia, Tala, Miguez-Montes, Pantanoso de Sauce, Cerrillos y Parador Tajés, Sauce y Aledaños), encontrándose un grupo en Florida y otro en Piñera-Beisso en el departamento de Paysandú. Actualmente son 20 grupos activos integrados por entre 5 y 10 integrantes aprox. De estos, cinco grupos son históricos, siendo el más antiguo de ellos Manos del Uruguay fundado en 1968, seguido de Mujeres del área rural de Florida en 1986 y Calmañana en 1987. En 1900 se crea el Grupo de Mujeres Ceibocoop, área rural de Canelones y el resto de los grupos se fueron creando una vez la red se había conformado como tal. Cuatro de ellos cuentan con personería jurídica (Musa, Manos del Uruguay, Ceiboocop y Calmañana).

Se definen como mujeres agricultoras, apicultoras, lecheras, avicultoras, artesanas, maestras y jubiladas. Tienen emprendimientos compartidos y estrategias de comercialización colectiva por ejemplo en el Mercado de Cercanía de Atlántida así como en otras ferias y eventos. Sus actividades económicas se concentran en brindar servicios, elaboración y comercialización de productos artesanales.

⁶⁸ <https://hoycanelones.com.uy/?p=58838>

A lo largo de sus 30 años como red han sostenido una estrategia asociativa descentralizada, con una dinámica de funcionamiento horizontal y con fuerte énfasis en el trabajo territorial. Cuentan con una Comisión Directiva que opera como espacio de coordinación central compuesta por una presidenta, una secretaria y una tesorera que se renueva a cada año (un año cambia presidenta, al siguiente secretaria y al siguiente tesorera de modo que la renovación sea escalonada y los aprendizajes en los roles puedan rotar y compartirse). Tienen reunión de delegadas cada dos meses en la que participan dos o tres mujeres de cada grupo. El grupo coordinador se reúne mensualmente y tiene carácter resolutivo y ejecutivo.

Entre las formas organizativas de lo común se destaca las reuniones de delegadas para intercambiar puntos de vista entre los grupos.

“La red subsidia pasajes y alimentación cada vez que nos reunimos, entonces esa delegada llega, participa, trae postura a veces cuando es necesario que resolvamos, o tomar puntos de vista, vienen las delegadas, se amplía toda esa información, se socializa, y después cada delegada es responsable, tiene que asumir el compromiso, de que su grupo este enterado de todo lo que va a pasar. Esa forma consideramos, y hasta ahora nos ha dado resultado, no solamente es muy horizontal sino que nos permite llegar a todas”. (RedMu, entrevista grupal, 19 de julio del 2022)

El surgimiento de esta red, hacia finales del siglo XX se vincula, por un lado, con la apertura democrática reciente en el Uruguay, en el cual se abrían nuevas sensibilidades vinculadas a los derechos humanos y específicamente de las mujeres, de la mano del segunda ola feminista (Varela, 2018). Por el otro, se relaciona con el contexto económico uruguayo y la respuesta que las unidades familiares tenían que enfrentar a las condiciones de la sociedad rural transformada por las políticas de ajuste entre los años 70' y 80' de la producción agrícola.



Archivo personal, octubre de 2024.

En este contexto las mujeres destacan el rol que tuvo Manos del Uruguay (MU) que, como una institución fundada por el fondo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en los 60' fue importante en la consolidación de grupos de artesanas en cooperativas que estaban dispersas a nivel nacional. MU sirvió de sede para los primeros encuentros de las mujeres.

“Había que conocerse, el lugar que teníamos era Manos y estaba en Ciudad Vieja, la casa del artesano” (Taller historización RedMu, 2019).

“Manos del Uruguay fue el primer proyecto productivo que aprobó el BID por mucho tiempo para Enrique Iglesias fuimos su “barco insignia” (Entrevista a técnicas de la Redmu, 2019)

El momento de organización y aparición en la escena pública hizo que estas mujeres se convirtieran en actrices sociales de referencia poniendo nuevos debates sobre la democracia y la ciudadanía con perspectiva de género. Su participación entre el 2001 y el

2002 de la Comisión Nacional de Seguimiento de Compromisos Beijing (CNS)⁶⁹ demuestra cómo en poco tiempo esta red consigue ser un actor relevante y referente de la ruralidad Uruguaya con perspectiva de género (Weisz, Tommasino y González, 2021). Lo demuestra también el hecho de haber sido la primera organización en Uruguay en integrar la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo-Vía Campesina⁷⁰ en el 2008, generando las condiciones para que en el 2019 se integrara la RNSNC.

“Fue un proceso, de la Escuela de ANAMURI ir mirando hacia la Vía Campesina. Adentro se discutía mucho, dentro de la Red si eso era demasiado socialismo y como lo discutimos y cómo lo vivimos - o sea eso es un perfil político que nos marcaba, hasta el día de hoy seguimos planteando si tenemos ese perfil político y las veces que lo hemos discutido vemos que el socialismo es lo que hoy sin decir la palabra socialista, si se quiere es parte o fundamentación de las políticas socialistas de aquel momento de una sociedad más justa e igualitaria”. (Conversaciones con mujeres de la RedMu en el marco del taller historización, 2019).

Sus historias nos cuentan sobre lo importante que ha sido para ellas el vínculo con redes como estas, tal como afirma Florit y Piedracueva (2015) esta red produce vínculos contrahegemónicos a nivel nacimiento y regional. Los contactos con mujeres del

⁶⁹ Este era un espacio de coordinación entre ONGs y organizaciones de mujeres uruguayas que monitorea el cumplimiento por parte del Gobierno de la Plataforma de Acción Mundial instituida en la IV Conferencia sobre la Mujer de las Naciones Unidas (Beijing, 1995); en su agenda aparece explícitamente el apoyo hacia las mujeres rurales, "fortalecer el liderazgo y las capacidades de las mujeres rurales organizadas para incidir en los debates sobre desarrollo sustentable" (Nikki Jhonson, 2001:29)" (Fossatti, 2004, p. 30)

⁷⁰ La Vía Campesina define como una de sus "banderas de lucha" el feminismo campesino y popular. "En el trabajo productivo, las mujeres campesinas, indígenas, afrodescendientes somos consideradas ayudantes, secundarias, un apéndice. El trabajo que realizamos debe ser valorado no tan solo en lo productivo sino también en los saberes, porque permiten cuidar y reproducir las semillas, o conocer el uso de las hierbas y las plantas medicinales como formas alternativas de medicina integral, puestas a disposición del cuidado de la familia y de la comunidad, por ejemplo. Las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes también somos responsables de la producción de alimentos saludables, y nos enfrentamos a todo un modelo que no nos contempla. El reto para nosotras, en nuestro día a día es el acceso a las tierras, no tener transporte, no tener acceso a la salud, acceso a la educación. También enfrentamos el machismo y la violencia en la casa, en el campo y hasta en nuestras organizaciones. A partir de esta realidad, llevamos más de dos décadas trabajando en la construcción de la Articulación de Mujeres de la CLOC-Vía Campesina. Hablamos de feminismo popular porque es un feminismo de construcción colectiva. (...) nuestra apuesta socialista del feminismo campesino y popular mediante los procesos de formación desde los movimientos campesinos, indígenas y negros; en las escuelas continentales y regionales de mujeres (que se celebran cada dos años) donde la organización y la lucha se han venido construyendo con conciencia feminista en las mujeres del campo." (CLOC-LVC, 2022, s/d).

Movimiento sin Tierra de Brasil, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero de Argentina, conforman relacionales relevantes para ampliar sus horizontes políticos trastocando las concepciones hegemónicas de la reproducción de la vida y de la interdependencia. Estos #entramados amigos” se destacan por activar sensibilidades políticas respecto a problemas globales como la preservación del ambiente y los derechos humanos tensando los sentidos sociopolíticos hacia perspectivas instituyentes de emancipación social (Weisz, Tommasino y González, 2021).

“Detestaba la política partidaria, entonces como yo lo detestaba no quería hacer política...porque además tengo la suerte o la desgracia de conversar siempre y me decían “toda esa conversación que está haciendo es política” una de las luchas duras fue contra la plantación de eucaliptos, hubo movimientos que hicimos como red. Entonces como que a lo largo uno empieza a razonar (...) - ¿Y qué sería la política para vos ahora después de aprender eso? - Un problema que encuentro de muchas mujeres que no hemos aprendido suficiente qué es la política “porque yo hago esto” dicen. Para mí no es el “yo”. Yo para estar aquí tengo que mirarlas a ustedes tres o cuatro, que le sirva esa posición para hacer una política. Eso es lo que he comprendido hoy, pero tengo 60 años. - ¿La política es lo común? - Es lo que nos ayuda a vivir a todas.” (Conversaciones con Graciela, agosto de 2021)

En consonancia con este relato, muchos otros dan cuenta de cómo las mujeres han generado un viraje a la experimentación de lo político como práctica corporal relacional de cuidado de la vida versus una idea cristalizada de la política como práctica instituida, androcéntrica y meramente discursiva.

“Nos faltaba la visión para hacer las cosas, porque después que empezamos a ir a los encuentros de la Vía nos dimos cuenta de que luchar por nuestros derechos era marchar, hacer”.

“En el 2007 me acuerdo que estábamos trabajando el tema de cómo iba a afectar la salud el tema de la forestación, se trabajaba mucho en esa área. Empezamos a tomar conciencia de la forestación, en la comisión de la defensa del agua y de la vida”.

“En el 2005 fue grandiosísimo, porque pararon la aprobación de transgénico con una marcha de mujeres que lo único que hicieron fue entrar con velas al parlamento en

Curitiba, donde se iba a firmar y la única acción fue entrar con velas y la boca tapada... en silencio...

“A mi me marcó el viaje a Bolivia que fuimos en ómnibus viajando casi 3 días, compañeras de la red pero también con otras organizaciones populares de todo el país, representantes de los ladrilleros de todo (...) ver que en Bolivia no había agua y nosotros estamos acostumbrados a que haya agua y llegábamos a las estaciones de servicio y no había, ni para limpiar el baño del ómnibus. Esas realidades te marcan.”

Conversaciones con mujeres de la RedMu en el marco del taller historización, 2019.

La transformación afectiva que significaron estos contactos, conocer diferentes situaciones sociales, culturas, y activismos de otras mujeres campesinas de América Latina, conocer sus territorios, prácticas, saberes, intercambiar con ellas sobre las condiciones comunes, les permitió ver sus situaciones particulares en el marco de las “condiciones globales de la precariedad” (Butler, 2010). Las prácticas de reclamación expresadas a través de la acción corporal, (gestos, movimientos, la congregación, la persistencia) por mujeres de otras latitudes, incluso la exposición de sus cuerpos a posibles violencias (Butler, 2019, p.80) es una pedagogía novedosa para las mujeres porque fomentan enseñanzas respecto a la lucha por la tierra, lo ambiental, la agroecología y la soberanía alimentaria.

Dichas alianzas actúan ampliando sus políticas y redes de contacto generando una conciencia “ética de la cohabitación” (Butler, 2019), es decir, la conciencia de que los derechos “únicamente adquieren importancia en el marco de una lucha más amplia por la justicia social” (p. 75). Además, fomentan un feminismo autónomo en contra de un feminismo institucional dependiente de las formas paternalistas del poder.

La formación política que fueron ganando junto a estas organizaciones generó impacto a nivel local, multiplicando sus amistades y códigos de acuerdos para el cuidado y la producción de lo común en articulación con la Red de Agroecología, la Red de Huertas Comunitarias, la RNSNC, así como con organizaciones (Comisión Nacional de Fomento Rural, Intendencias, Municipios, Ministerio de Ganadería Desarrollo y Pesca, el Instituto

Nacional de Colonización, ANEP, Universidad de la República). Estos vínculos han permitido que ellas se afiancen en la reivindicación pública sobre el cuidado de los comunes: la defensa del agua, de la tierra, los valores de la agroecología y de la soberanía alimentaria elementos que son visibilizados en sus documentos de trabajo donde queda “plasmada su misión de mejorar la situación de la familia, de la mujer y de su entorno destacando los valores de la autonomía, la democracia y la solidaridad” (Redmu, 2021, p. 18-19).⁷¹



Imágenes del Libro de MST, “por tierra, arte y pão”, 2024.

En un taller que generamos en octubre del 2024 en el marco del proyecto “Más Agroecología” intercambiamos sobre sus redes afectivas y actualizamos el mapa de sus amistades para las luchas por lo común. Se generaron intercambios sobre la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y de La Vía Campesina (LVC) como redes con las que tienen un vínculo histórico pero que necesita ser reactualizado, repensado. Emerge la necesidad de socializar el sentido de ese vínculo con compañeras

⁷¹ Por ejemplo, estas reivindicaciones están presentes en los documentos que presentan a los presidenciables en el marco de los procesos electorales.

nuevas que van integrándose a la RedMu y que no cuentan con ese relato histórico. De este encuentro salimos con la necesidad de socializar respecto a la función que cumple la CLOC para la RedMu, como una red de formación política importante que promueve una agroecología en clave feminsita. En ese sentido se visualiza como gran desafío la posibilidad de que se concrete el espacio de articulación de la CLOC a nivel nacional que están impulsando las mujeres-disidencias de la RNSNC en conjunto con la RedMu.

Por último, cabe destacar que sus relaciones con el Estado han tenido diferentes momentos entre los que se destaca las políticas de desarrollo rural propulsadas en el 2005 con el primer gobierno del Frente Amplio con las Mesas de Desarrollo Rural coordinadas por el MGAP. Otro mojón de impulso de las políticas públicas para el campo que destacan las mujeres son los Proyectos de Fortalecimiento Institucional a partir del 2013, en la segunda administración del Frente Amplio. En ese tiempo la red se expande y pasa a ser reconocida dentro de Uruguay “nos llamaban de todos lados”. En materia de acceso a tierras para las mujeres, cabe destacar que se plantean como objetivo fortalecer las políticas de apoyo a la producción familiar a través de la Dirección General de Desarrollo Rural, considerando que las políticas de MEVIR no son suficientes como estrategia de vivienda rural.



archivo personal, Seminario “Cuerpo, cartografías y feminismos”, mayo de 2024.

Para cartografiar los modos de cuidar la vida de las mujeres de la RedMu hemos desplegado diferentes espacios de conversación, talleres, entrevistas, encuentros. Venimos explorando particularmente con la metodología *cartografía cuerpo-territorio* (Colectivo de Miradas Críticas al Territorio desde el Feminismo, 2017) como práctica de investigación y extensión feminista en conjunto con compañeras de la Udelar⁷².

Esta es una herramienta que no se limita a diagnosticar, sino que es una práctica pedagógica transformadora para acompañar procesos de cuidado de la vida en contextos donde está siendo agredida por el avance del capital que expropia energías vitales arrancadas del mundo de la vida “para ser disponibilizadas consumidas por un circuito de

⁷²Agradezco el trabajo que venimos realizando sobre cuerpos-territorios en Uruguay con Lorena Rodríguez Lezica, Alicia Migliaro y Gabriela Veras Iglesias. En el marco de estos intercambios generamos en junio del 2025 una “Escuela de Ecología Política Feminista” que contó con la participación de 25 mujeres, entre ellas mujeres de la RedMu y de la RNSNC. Dicha escuela fue financiada a través de la Fundación ORA, del Fondo de Mujeres del Sur y de la Udelar. Con ellas venimos cartografiando violencias y resistencias en tres zonas del país donde habitan estas mujeres: 1. En el departamento de Soriano, que comparte con el departamento de Paysandú la agresión de la agroindustria forestal y sojera, repercutiendo fuertemente en la salud de personas y animales así como en la biodiversidad y concentración de la tierra. 2. en la costa sur y este del país (departamentos de Canelones, Maldonado y Rocha) que comparten los problemas asociados a la especulación inmobiliaria, tala de monte y contaminación de las aguas 3. En la región este del país (Rocha principalmente), afectado fuertemente por el monocultivo de arroz que desplaza a la ganadería familiar de pequeña escala y conlleva tratamientos intensivos con herbicidas esparcidos en avioneta sobre los cursos de agua, hogares y escuelas (Rodríguez, et. al., 2025).

valorización abstracta” (Navarro y Machado, 2020, p. 16). Por supuesto que Uruguay no es una excepción, como vimos en el capítulo “mujeres cuidado los comunes” del apartado I, allí escribíamos las brutales transformaciones que ha tenido el territorio rural uruguayo a partir de la explotación intensiva de la naturaleza, o lo que hemos denominado como “los commodities”, que ha tenido como efecto en los últimos años el levantamiento de conflictos ambientales⁷³. Como plantean Rodríguez y Migliaro (2020) estos conflictos plantean una lucha ambientalista cercana al “ecologismo popular” y a la “ecología política latinoamericana”.

De la era progresista se destaca la habilidad para montar las condiciones de posibilidad para la continuidad de extracción de los comunes (Santos, 2011). Esta situación ha aterrizado de manera diferente en los territorios donde habitan las mujeres de la RedMu (localidades de los departamentos de Canelones y Paysandú). En el caso de Canelones se destaca la especulación inmobiliaria, tala de monte y contaminación de las aguas por la agricultura y en Paysandú se destaca la concentración de la tierra para las industrias forestales y de la agricultura intensiva como la soja.

Las cartografías cuerpos-territorios nos permiten recorrer y conocer los mapas de vida de las mujeres, cómo lo habitan, cómo lo transforman, qué huellas tienen en ellas. Es una metodología que pone en primer plano los afectos y los cuerpos que son avasallados por las metodologías tradicionales de la racionalidad científica (Rodríguez Lezica. et. al, 2025) y desde las cuales no podemos deshacernos de la dicotomía entre lo ambiental y lo político, entre nuestros cuerpos y los territorios así como la naturalización entre mujer y naturaleza. Nos interesa ubicar brevemente esta discusión metodológica en el marco de una tesis que quiere visibilizar la articulación entre la investigación y la extensión crítica feminista (Tommasino y Correa, 2023). Porque, nos interesa construir y visibilizar

⁷³ Los conflictos ambientales en Uruguay se vienen intensificando desde el 2020 (en un período donde estuvo como gobierno la coalición de derecha). En el presente, a casi un año de la asunción de un nuevo gobierno de centroizquierda que asumió en marzo del 2025, los movimientos en defensa de lo común se preguntan ¿hasta qué punto los diferentes gobiernos podrán mirar la complejidad de la situación?, teniendo en cuenta además que esta coalición ya ha estado en el gobierno durante quince años y el modelo neoextractivista se intensificó para sostener sus políticas sociales. En el artículo que publicamos en el 2024 dedicamos un espacio extenso para hablar sobre el agua como común en el marco de los conflictos ambientales y de una crisis hídrica sin precedentes en Uruguay. Al día de hoy las manifestaciones por el agua y la vida protagonizan las luchas por los conflictos ambientales o por los comunes. La creación de la “Intersocial por el agua y por la Vida” integrada por más de 50 personas es un ejemplo de ello.

prácticas científicas comprometidas con el mundo de la vida. Nos interesa disputar modos de hacer conocimiento, academia y universidad. Nos interesa que lo que hacemos contribuya de manera explícita con las tramas que componen el tejido de la vida.

La cartografía cuerpo-territorio nos propone una consigna de ubicar en el dibujo del cuerpo humano todos los espacios que habitamos cotidianamente, los caminos que recorremos, los parques, huertas, plantas, ríos, mares, montes, bosques. Elementos que pensamos que son importantes en nuestro mapa. Se propone dibujar personas, animales, seres de diferente naturaleza. Posteriormente se invita a señalar en los mapas los lugares que menos gustan y dónde sentimos inseguridades, miedos, violencias, dolor, rabia. Se invita a mostrarlos con color, códigos, palabras, etc., aspectos que afectan de manera cotidiana la relación entre cuerpos y territorios. Se propone ubicar conflictos en los territorios (minería, extracción petrolera, de agua, de tierra). Por último, se invita a reconocer los lugares donde encontramos nuestra lucha, alegría y resistencia. De dónde sale y qué aspectos adquiere (Colectivo de Miradas Críticas al Territorio desde el Feminismo, 2017).

A modo de ilustración compartimos algunos mapas de diferentes instancias de trabajo con las mujeres donde podemos ver la dinámica entre fenómenos de violencia y resistencia de los cuerpos-territorios.

“Mi casa, mi familia es lo que me da fuerza. Mi mano tiene pan, tiene zanahoria, tiene papa, tiene boniato, tiene todo eso porque viven cocinando, siempre están cocinando. Los pajaritos andan por ahí... Esto es de mis miedos, están desde acá. Y mis miedos salen de la carretera. Me asusta la ruta, me asusta (...) Las compañeras las puse abajo del brazo. En mi casa está la seguridad”.

“En el corazón está mi casa, donde está mi familia, mis amigos, mis compañeras, lo que hago, cultivar hierbas, todo eso está enmarcado en mi corazón. Los brazos lindos que me daban fuerza para luchar contra la contaminación del agua. Cuando camino por una carretera por la que voy sola (porque ahí no circula nadie) ahí hay muchos árboles pero detrás de esos árboles hay un feedlot entonces cuando voy caminando lo que siento es ese olor que está contaminando el ambiente. Y me da algo ... ¡pah. esto contamina!, me preocupa el tema del agua, por la tierra,

por eso le puse cruces. Eso lo siento en mi cabeza y en todo el cuerpo. Ver el sol me da mucha alegría.”

Conversaciones en el marco del “taller cuerpo-territorio”, mayo 2025



Imágenes del “taller mapas-cuerpo-territorio”, mayo de 2024

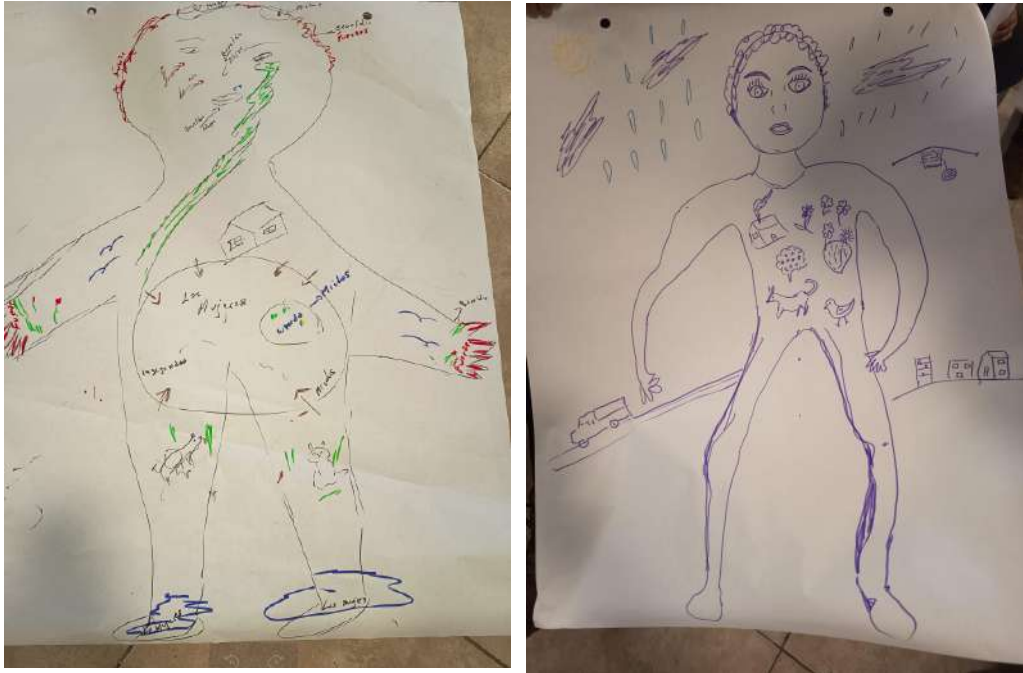
“La fuerza y la rebeldía me salen de la cabeza, y la alegría me sale de los ojos y la rebeldía también de la boca porque podés decir. Las mujeres ocupan un gran círculo en mi vida, en mis pies quizás por lo que quiere andar, y en esta zona también en el abdomen pongo el miedo por parte de lo que comemos, lo que digerimos que viene de afuera y los animales también en mis piernas y la aves en mis manos. Las manos con rojo son la fuerza, y en la cabeza también”.

“El trabajo en las manos y en los pies porque corro para un lado y para el otro. Las ideas en la mente, desde el corazón sale esa energía que nos conecta y nos nutre desde todas las generaciones”.

“Me gusta mucho el mar y las montañas. Hay mucho sol en mi vida pero nubarrones también en mi cabeza que significan miedo. (...) Cuando era niña todos mis paisajes tenían montañas-cerros (me emocio -llora-) y mi madre me dijo: ‘¿Por qué dibujas eso si no existe?’ Y yo me quedé con eso. Cuando fui a Perú por la red estaba al lado de las montañas,

me levantaba de mañana y estaban ahí, ¡existían!. Yo nunca las había visto pero las dibujaba.”

Conversaciones en el marco del “taller cuerpo-territorio”, mayo 2025



Imágenes del “taller mapas-cuerpo-territorio”, mayo de 2024.

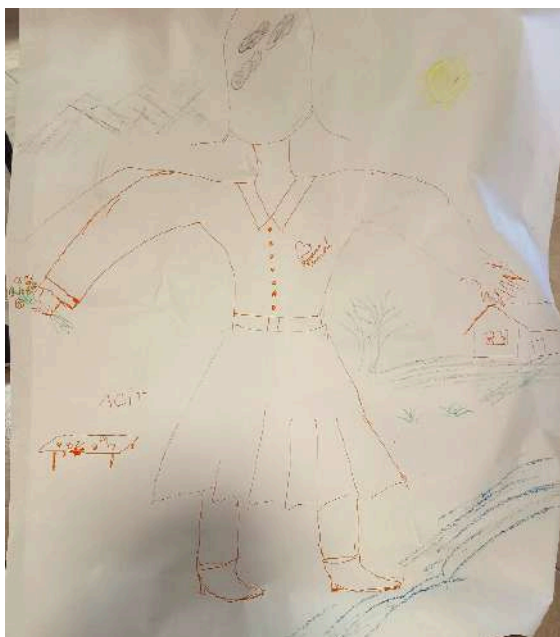
Vemos que sus mapas nos transmiten algunos miedos y preocupaciones en cuanto al cuidado de los territorios que, si bien a simple vista pudieran ser vistos como externos a nosotrxs, vemos que las mujeres con gran facilidad ubican las aguas, huertas, plantas, animales en su interior. El afuera está en el adentro y viceversa. Se rompe con la dicotomía afuera-adentro y cultura-naturaleza, por lo que vamos viendo que ésta es una herramienta potente para trabajar las porosidades de la *ontología ecodependiente* (Herrero, 2016).

Estos mapas en particular nos muestran de manera tímida algunas consecuencias de las agresiones territoriales extractivas. En algunos discursos se muestra preocupación por la contaminación de los cuerpos de agua, envenenamiento de tierras y slots de producción ganadera. El impacto socioecológico derivado de las actividades extractivas repercute de manera diferencial en las mujeres por ser ellas quienes están en contacto permanente con

el agua, con sus huertos, con los animales, por el lavado de ropa. Como ellas dicen “*las cosas que digerimos que vienen de afuera*” se vuelven amenazas para sus cuerpos-territorios. “El agua deja de alojar vida y pasa a ser vertedero” (Rodríguez y Migliaro, 2020).

En contraste con estas amenazas, sus casas y familias aparecen en el corazón como espacios de resguardo y afecto, los alimentos, animales, aguas, ríos, nubes, montañas, el sol aparecen en la piernas, en el corazón, en el pecho, en las manos, en los ojos como símbolos de energías, trabajo, miedos, nostalgias, memorias. La fuerza es nombrada como un elemento que sale de la cabeza y de las manos. La alegría sale de los ojos y la rebeldía de la boca que a veces tienen que callar para no ser censuradas. El amor por las montañas nos lleva a mirar los cuerpos como territorios afectivos cargado de memorias y cosmologías heterogéneas que trasvasan las fronteras y rompen con el mito de que en Uruguay no hay sensibilidad campesina fluyendo por nuestras venas, la epistemologías antiguas de amor por las montañas como símbolo de la madre tierra también está en nuestros cuerpos-territorios “levemente ondulados”.

Algunos de estos mapas cuentan con características “narrativas” y/o “energéticas” (Buchbinder y Matoso, 2013). En el caso de los narrativos, son mapas que tienen palabras inscriptas, remiten a narraciones, señalamientos, relatos de acontecimientos. “Grafías que guardan los enigmas de una historia” (p. 68). En el caso de los energéticos, son mapas que se caracterizan por marcar con colores e intensidad de trazos zonas de intensidad, remiten a impulsos, movimientos, conflictos. Vemos este tipo de trazo en sus caminos, en sus polleras, en sus bocas, en los arroyos y en las huertas ubicadas en sus piernas.



Imágenes “taller cuerpo-territorio”, mayo de 2024.

Esta porosidad entre el afuera y el adentro es especialmente notoria en las historias de las mujeres de Piñera-Beisso. El Grupo de Mujeres Rurales de Piñera-Beisso es el único grupo de la RedMu ubicado en el norte del país, pasando el Rio Negro. Piñera-Beisso son dos localidades que están unidas separadas por una vía de tren abandonada, situadas por la Ruta 90 a 20 km de Guichón al sur del departamento de Paysandú. Entre los dos poblados hacen un total de 484 habitantes en 223 viviendas (Censo Poblacional 2024). Muy próximo a estos poblados se ubica el Paso del Salsipuedes. Es de las regiones con más densidad de monocultivo forestal del país, con presencia de UPM2 y Montes del Plata. Desde su origen en 1890 el poblado se caracteriza por la propiedad de la tierra para la ganadería que tomaron tierras de los sitios sagrados indígenas (Pena, 2025).

Según la investigación de Daniel Pena (2023) el pueblo comienza a perder servicios (comisaría, almacén, cine) cuando cierra la estación de trenes en 1984. Un tiempo antes, en 1980 se había instalado el primer plan de vivienda del Movimiento de Erradicación de la Vivienda Rural (MEVIR). Para los años 90' con la caída de las exportaciones de lana y la crisis ganadera por la aftosa los estancieros locales empiezan a forestar sus tierras. “En este proceso los estancieros Beisso y Arocena tuvieron un rol central, ya que desarrollaron un vivero con trabajo local que preparaba plantines tanto para forestar con eucalyptus sus predios y los de la zona, como para formar una granja citrícola llamada “El Milagro”. (p.

29). Luego del 2014 la citrícola queda en manos de la transnacional Argentina San Miguel que decide cerrarla para plantar trigo, soja y eucaliptos. “La expansión sojera, en la región de Guichón ha generado más de 15 denuncias de fumigación sobre escuelas rurales, mortandad de colmenas y ganado, y varias denuncias por contaminación de las fuentes de agua potable” (p. 30). Como constata el autor, en los últimos 30 años el pueblo queda rodeado por montes de eucalyptus, con la presencia de uno de los viveros más grandes de UPM2 al norte de Guichón desde el 2013 donde trabajan varias personas de Piñera-Beisso

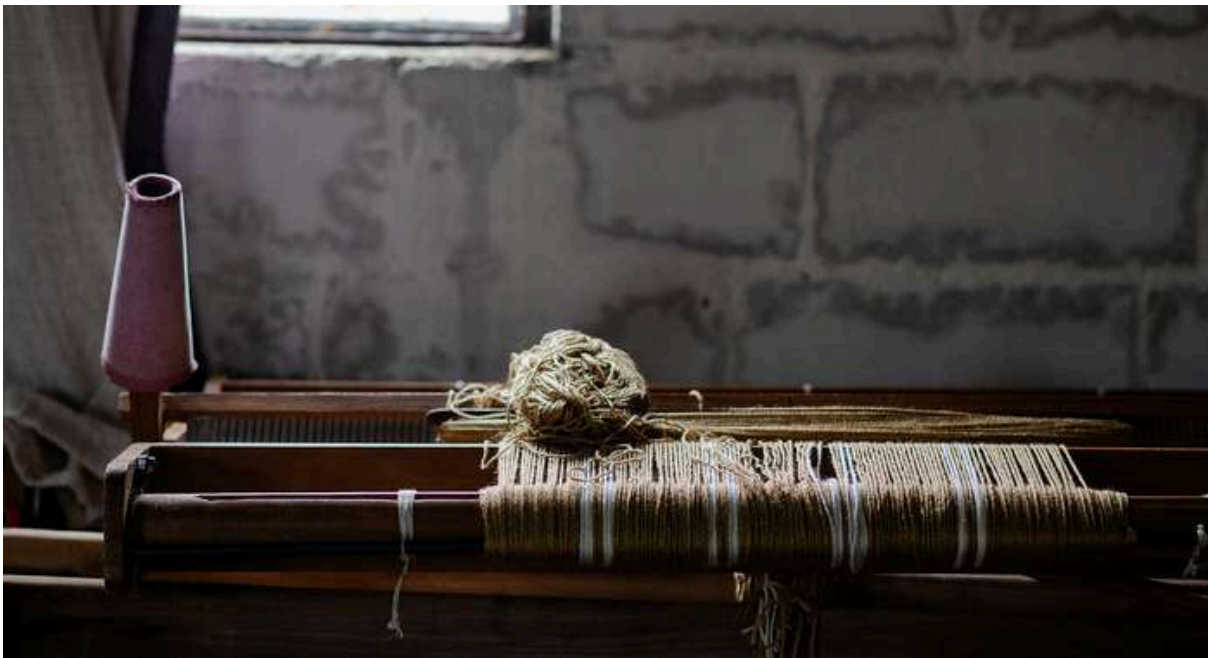


Imagen: Valentina Rodríguez Lezica, abril 2025.

En un encuentro que realizamos junto con Lorena Lezica, Alicia Migliaro y Gabriela Veras en abril de 2025, las mujeres nos cuentan que su grupo nace en el 2011 y que su historia se remonta al nacimiento de las mesas rurales en la zona, con un auge de las políticas sociales y de los proyectos de fortalecimiento territorial del MGAP.

“Antes del nacimiento de nuestro grupo empezaron a conocerse políticas públicas para armar cría de pollos (...) estoy hablando del 2010 con la mesa de desarrollo local, como que abría un abanico de organización de las zonas rurales. (...) pero no se organizaba nada. Por ahí llega la Iglesia y el Cura con la invitación de charlas de género. El Cura visita todos los pueblos y al Alcalde y empiezan esos cursos con temas de género. Por varias instituciones

uno o dos veces al mes en Casa de la Cultura en la ciudad de Paysandú. Pero buscaban que las mujeres rurales se organizaran y que estuvieran agrupadas y mandaran a una delegada a recibir los cursos y que los replicaran”.

“Y después empezamos a buscar un proyecto que nos diera un ingreso, ahí empezamos en eso, para traer ese atractivo. Y bueno, se consiguió esas costuras, pero no fueron muy eficientes, el proyecto nuestro no era estos telares, era otro y ahí nos instalamos, compramos el telar nuestro”.

Mujeres rurales de Piñera-Beisso, abril de 2025.

Las mujeres destacaban lo difícil que es acceder al pueblo por la inexistencia de transporte, eso inhibe e inhabilita la agrupación de mujeres *“estos pueblos no tienen, si no es en un taxi que te saquen...no tiene un ómnibus que te lleve a Paysandú y te traiga, tenes que llegar a Guichón”.* Luego de estar en un salón de MEVIR, hace tres años que se juntan en un salón vecinal en Piñera aunque ellas viven todas en Beisso. Allí ellas se juntan a tejer. Se autofinancian y sostienen con mucho esfuerzo las necesidades materiales del salón comunal y de sus tejidos.

“Sale todo por el esfuerzo nuestro...nos dieron dos partidas de dinero... Entre el MIDES y la Intendencia, compramos las sillas de madera y después. bajamos la luz, el agua y los servicios básicos que tenemos que tener.”

“Al esquilar la oveja quedan los recortes, entonces vos estás hilando y te aparecen esos recortes y tenes que parar, sacar y no se puede hacer por la mecha de la oveja, tenes que ir uniendo para cardar, se carda para poder hilar”.

“Cuando nosotras nos iniciamos la lana era muy bien paga. Nosotras optamos por la lana sintética, ahora la lana perdió su valor todo el mundo la ofrece, la materia prima es gratis hay que aprender a usarla”.

Mujeres rurales de Piñera-Beisso, abril de 2025.

Como decimos en una narrativa colectiva *“cardar, hilar y tejer son imágenes que nos permiten hacer un paralelismo con lo que ellas hacen para cuidar sus comunidades”* (Rodríguez Lezica, et. al, 2015). La recomposición de una comunidad que es testigo del acorralamiento que vive el campo Uruguayo por los proyectos agroindustriales.

“Nos reunimos con mujeres del pueblo, lo que se puede, el día de la mujer, por el día del abuelo... por el día que tengamos ganas, nos invitamos y hacemos ahí la jornada, tomamos té y hacemos cuentos, es una distensión. (Mujeres rurales de Piñera-Beisso, abril de 2025)

Como grupo, elaboran estrategias para compartir saberes sobre tejidos y teñidos de lana cruda: combinan encontrarse en la semana, a veces se pasan a buscar por sus casas para ir al salón, hacen reuniones y talleres de capacitación y luego se comparten los conocimientos. Con su emprendimiento participan del “Camino a Tiatucura”, un proyecto de ruta turística de peregrinaje del Ministerio de Turismo que consta de 70 km por la ruta 90 hasta el Sitio de Salsipuedes. Piñera es después de Guichón la segunda localidad que paran lxs turistas durante el camino. Esa es una oportunidad para dar a conocer sus tejidos, comercializarlos, e intercambiar con turistas sobre sus modos de vida en Piñera-Beisso.

Con sus acciones son pioneras en visibilizar la lucha de las mujeres en la recomposición del tejido de la vida en la localidad y son muy críticas en las transformaciones que viven los cuerpos-territorios en los últimos treinta años con la industria forestal y de monocultivo de soja.



Imagen: Valentina Rodríguez Lezica, abril 2025.

En la construcción de sus mapas-cuerpos-territorios aparecen fuertemente los conflictos socio-ambientales asociados a estas industrias: problemas de salud, acceso al trabajo y la contaminación ambiental, masculinización y repatriarcalización de los territorios incidiendo en la autonomía de las mujeres. Ellas son muy conscientes de que sus cuerpos son sus territorios y viceversa:

“Cuando enfermamos el territorio afuera enfermamos el territorio nuestro, porque ese mal uso, mal cuidado de la biodiversidad nos trae problemas de salud. Al enfermarnos el cuerpo se expresa. Yo creo que en el caso mío la expresión mía está en las piernas, por eso hice una rodilla y los tobillo. Hoy puedo caminar, hace días que puedo caminar, pero a veces ando con el palito. Años he estado así. Pienso...pienso que a veces la parte de los sentimientos, toda esa carga, también nos trae problemas de salud”

“Yo considero que a veces no cuidamos ni respetamos nuestro cuerpo. Y hay cosas que no las podemos evitar como lo que es el medio ambiente. Evitar en nuestro cuerpo. O sea que llegan igual. Claro, el territorio está enfermo, el territorio también está enfermo. El territorio nuestro. Por el mal uso que se le da. Estamos rodeados de forestales. La soja está ahí al lado. La salud acá en nuestra zona es realmente preocupante. No está bien atendida. En lo territorial mucha contra para una buena salud. La vida que llevamos tampoco es la manera de alimentarnos. Claro, porque este cuerpo está hecho con el alimento, este cuerpo nuestro es de acuerdo con lo que nos alimentamos. Y sabemos que está afectando todo eso, tanto en el medio ambiente como en lo que compramos en el almacén, el consumismo que tenemos va en contra de esto.”

Mujeres rurales de Piñera-Beisso, abril de 2025.

Sus narrativas nos dicen que cuando ubicamos en nuestros cuerpos ese “exterior” nos damos cuenta que *lo que pasa afuera pasa adentro*, que el adentro (los cuerpos) son un plegamiento del afuera. Que ese “afuera” supuestamente tan lejano lo generamos nosotrxs con nuestras acciones, pensamientos y deseos, lo que venimos denominando como “ontología”. Como vemos en los relatos, la salud es uno de los temas más recurrentes. Es un asunto preocupante en general y en particular para las personas que trabajan en las plantas como contaminación directa en los cuerpos humanos.



Imagen: Valentina Rodríguez Lezica, abril de 2025.

“Ellos te dicen que no hay peligro, pero yo fui a ese vivero y está cerrado con un nylon. Es un vapor, está permanente. Dice que no tiene peligro. La planta está empapada. Empapada, empapada eso lo aspirás. Hay gente que se desmaya”

“Lo que pasa es que no hay otro trabajo, por más que tengan conciencia de que ahí se enferman, no hay otra cosa para trabajar. Tanto hombres como mujeres. Además matamos la biodiversidad, perdemos el equilibrio de la naturaleza, queda el agua...queda todo mal.”

Mujeres rurales Piñera-Beisso, abril 2025.

Estos discursos se condicen con los análisis realizados por Pena (2025) cuando nos dice que los viveros generan una percepción ambigua. Por un lado, porque concentran la fuente de empleo, pero a la vez ellos son un foco a través de los cuales se puede constatar la amenaza que implica este tipo de empresas para la salud de los cuerpos-territorios, al punto que “han sido objeto de fuertes denuncias por vertidos ilegales de químicos al arroyo Santana, problemas de salud de las trabajadoras y persecución sindical” (Pena, 2025, p. 30). La situación con la fumigación de los predios con soja no es muy diferente.

“El avión la roció. No sé de qué, pero ella andaba en los campos y nos roció de eso. El que estaba echando y lo que se plantaba era soja. Y después las acelgas nomás, que quedaban hechas a papel”

“Encontrar pájaros y peces en la laguna muertos”

“Antes veíamos los campos sembrados de alimentos. De trigo, para la harina, para el pan. Un trigo que yo pienso que era sano. Que no tenía el mundo de cosas que tiene. Hoy no

podemos comer harina. No hay cosas que enfermen más que la harina hoy. No hay trigo normal y es por todo lo que le ponen para producir mucho. La seguridad alimentaria y la seguridad alimentaria es eso, es “dar mucho”, aunque hay hambre en el mundo igual. Pero no es la sostenibilidad, es decir, una cosa sana que nos cuide. El territorio nuestro.”

Mujeres rurales Piñera-Beisso, abril 2025.

El colectivo Miradas Críticas a los Territorios desde los Feminismos (CMCTF, 2017) nos plantean que frente a estos escenarios agresivos con la vida han identificado cuatro dimensiones a considerar: 1. la masculinización del espacio y la pérdida de la autonomía territorial para las mujeres. 2. imposición de una economía asalariada masculinizada, 3. control y violencia sobre los territorios-cuerpo-tierra, 4. los impactos socio-ecológicos derivados de las actividades extractivas repercuten de manera distinta sobre hombres y mujeres. Estas categorías tienen la potencialidad de incorporar lo viviente como un elemento dinámico, en interacción, no como esencia. Los ecofeminismos con estas categorías nos aportan una mirada crítica de la *sostenibilidad de la vida* como “una noción multidimensional que engloba diversas sostenibilidades, básicamente, la ecológica, la económica, la social y la humana y todas las interrelaciones que existen entre ellas” (Carrasco 2012, p. 38).

Tomando en cuenta estas pistas podemos decir que, las mujeres viven en carne propia y testimonian varios procesos en este sentido. Por un lado, sufren y denuncian que los territorios para cuidar la vida pierden biodiversidad, que los territorios se vuelven fuente de control y violencia, son considerados recursos a explotar, violentar y extraer energía, al igual que las mujeres son consideradas “naturaleza sometida y subordinada para sostener la reproducción de la vida” (CMCTF, p. 29).

“Los otros días en la mesa de desarrollo hablaban los hombres y decían que la mujer conquistara el terreno del hombre”

“Acá creo que la mayoría va a coincidir que la mujer está para lavar, cocinar y cuidar a los hijos, acá sigue eso, no cambia mucho. A veces con las gurises jóvenes cambia algo. En mi casa ha cambiado algo por mis hijas, las más chicas le dicen ‘¿papá cuando te toca la cocina?’ Pero siempre fue eso. Yo siempre trabajé en el campo, él trabajaba en el campo y yo como

cocinera, él llegaba del campo y se ponía a tomar mate. Yo cobraba muchísimo menos de lo que él cobraba pero yo me tenía que quedar hasta las 12 de la noche y darle de comer a los patrones, lavar la cocina y todo. Él comía y se acostaba, y yo seguía hasta las 12. El me ayudaba a veces con los gurises, se encargaba de bañarlos.”

“En eso las forestales es lo único que ven como bueno porque el sueldo del varón es igualito que el de la mujer. Es el único lugar, lo único bueno que tienen. No te hacen la diferencia entre hombre y mujer”.

“Él se fue de encargado, lo llevaron para otro lado y la que quedó de encargada fui yo. Al lado de la ruta 3 era eso. Yo quedaba en el puesto y a mi nunca me dieron un peso. Me mandaban cueros, los animales que quedaban sin madre, después ‘me pagaban’...pero una vez que me enojé y dije ¡no me traigan más un ternero para cuidar! porque cuando lo fui a vender me decía el patrón ‘vos los cuidas y después me lo vendes a mi’, y lo fuimos a vender y me pagó \$ 500. ¡Lo hubiera dejado morir...estaba todo ‘abichado’ el bicho y lo saque adelante, para que me pagaran \$500 y él cobra dólares por eso!”

Mujeres rurales Piñera-Beisso, abril 2025.

Como vemos las mujeres sufren a doble vía las agresiones de la alianza del capitalismo patriarcal. En sus narrativas queda en evidencia las agresiones del medio rural tradicional como trabajadoras domésticas en estancias rurales que las expone rutinas de trabajo interminables asumiendo tareas a la par que los varones sin ser reconocidas. Este aspecto es usado por las forestales para promocionar a su favor, ofreciéndoles un trabajo mejor pago, por menos tiempo y fuera de sus casas. Sin embargo, en ambos casos los cuerpos de las mujeres quedan objetivados como “naturaleza gratuita” ofrecida para la acumulación de capital. Sus habilidades “naturales” para los cuidados las ubica tanto en el trabajo doméstico y capacidad para cuidar y sostener la vida de otro ser, como para asumir las tareas delicadas que implica el trabajo manual de siembra como primer eslabón de la cadena forestal que sufre las peores situaciones de contaminación. Como dice Pena (2025), en estas empresas suele elegirse a las mujeres para los viveros por tener mayores destrezas para el trabajo manual asumiendo “los mayores riesgos, como ser las fumigadoras con mochila de herbicidas en los raigones que rebrotan antes de la replantación, o aplicadoras de hormiguicida y ser la mayoría de trabajadores en los

viveros” (Pena, 2025, p. 108). De esta manera vemos cómo tanto las forestales “imponiendo su economía asalariada”, como el trabajo de estancias expropiando el tiempo afectivo y material de las mujeres, reproducen los estereotipos de género.

Los cuerpos de las mujeres son parte de los territorios considerados para alojar la muerte, donde la necroeconomía del capital avanza desconsiderando y apropiándose de la energía vital de muchos cuerpos que animan la vida. Por eso decimos que las violencias del agronegocio viene acompañado de un recrudecimiento de la violencia patriarcal que acorrala y asfixia a la vida en las comunidades. Las mujeres identifican esta situación y afirman que sus comunidades les cuesta mucho afrontar esta situación, “*están cada vez está más cerrada, más para adentro, no se abre*”, encontrando dificultades para recomponer el tejido desgarrado. Por eso decimos que la disputa de las mujeres es ecológica tanto como subjetiva para incentivar una cultura del cuidado por el tejido de la vida.

“Hay mucha gente en el pueblo que en la siembra viven fumigando. Entonces hay mucha gente que no hace conciencia de eso. Está tan adaptada andar haciendo esas cosas que viene al pueblo y echan los bordes de los alambrados, a veces en el patio entero echan eso para matar las hierbas del patio. Eso huele para casa de los vecinos, el agua los lleva.”
(Conversaciones Grupo de Mujeres Piñera-Beisso, abril 2025)

Por último, vemos que los impactos socioecológicos repercuten de manera particular en las mujeres. Todas estas problemáticas refuerzan sus roles clásicos de género, porque cuando las personas de los poblados se enferman debido a la contaminación por intoxicaciones ellas son quienes deben cuidar. Esta situación tiende a reproducir nuevamente los roles de género que sostiene la matriz patriarcal de las mujeres como cuidadoras.

Todos estos factores nos llevan a pensar que la expansión de las empresas forestales hacen “entronque patriarcal” y “repatriarcalizan los territorios” cuando arman pactos entre masculinidades hegemónicas locales y las empresas que repercute negativamente en las vidas de las mujeres, confinadas en sus hogares, desmovilizando sus luchas, cercando sus territorios de vida. Pero estas dinámicas de violencia y despojo suceden en simultáneo a

sus estrategias para cuidar-cuidándose, por eso pese a toda esta situación ellas valoran sus vidas en el campo, sus familias, el amor por sus nietos y confían que hay esperanza para la vida en las próximas generaciones.

Por último queremos destacar tres reflexiones respecto a esta metodología-feminista decolonial-comunitaria:

1. Es una herramienta que nos permite reflexionar sobre las implicaciones de estos conflictos de manera interescalar. Sus conflictos locales, encarnados en sus cuerpos y territorios, aluden a una dinámica productiva de escala macroeconómica que cambia el sentido de la agricultura y de la vida en el medio rural. La agricultura deja de ser una práctica proveedora de alimentos y pasa a ser una máquina proveedora de mercancías (Gudynas, 2010) que debe sustentarse en prácticas culturales locales. La disputa simbólica y subjetiva es día a día.

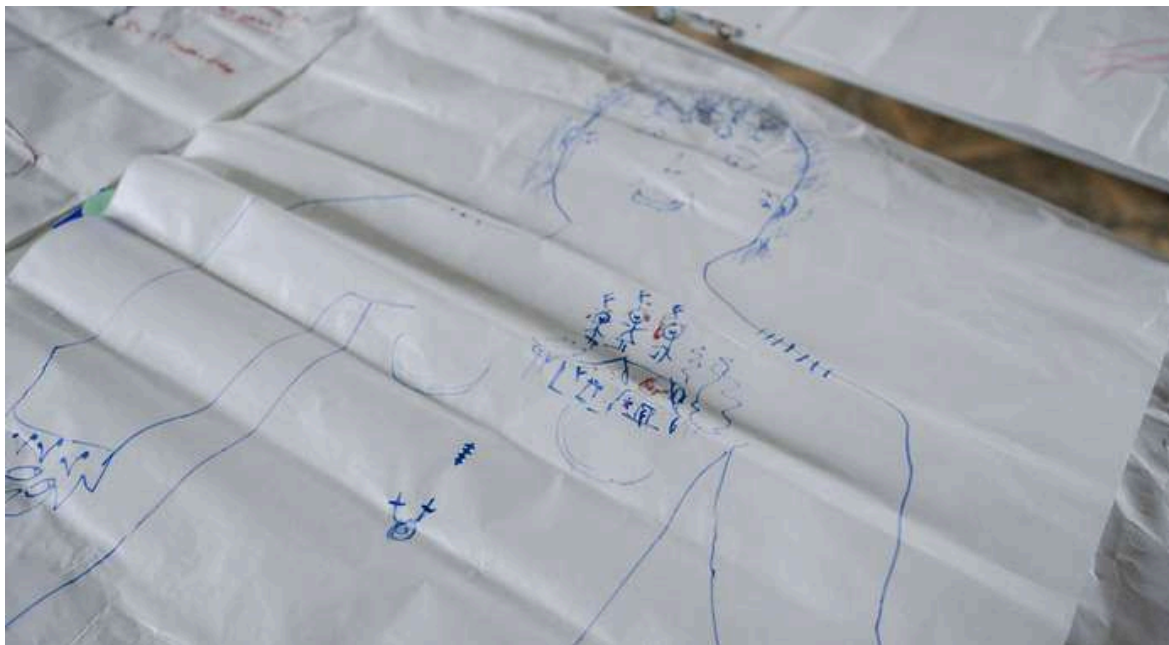


Imagen: Valentina Rodríguez Lezica, abril de 2025.

2. Nos permite reflexionar sobre los cuerpos de vida como soportes para la amalgama de dominación capitalista-colonial-patriarcal “donde el único valor reside en ser soporte para la escritura del mensaje de la violencia: cuerpos que importan como territorios para expresar el ejercicio de poder sobre la vida” (Pérez Orozco, p. 25) utilizando nuestros tiempos y energía vital, nuestras sabidurías y las formas en cómo las mujeres guardianamos el cuidado de la vida. Cuerpo-territorio es una perspectiva que nos convoca

a elaborar una matriz *matriarcal* que llama a la Pachamama como tejido de vida que cuestiona la matriz patriarcal que delimita territorios de patria (Gutiérrez, 2016), territorios de guerra, territorios de disputa. La *matria* convoca a elaborar una relación de cuidado y amorosidad con los cuerpos y los territorios que somos, que fluyen a través de nosotros y nosotros a través de ellos, donde todo está vivo e interconectado. Defender la vida y defender los territorios que se extienden desde nuestro cuerpo hasta la tierra, es como dice Arturo Escobar (2014) *ontologizar el territorio*.

3. Nos ayuda a trabajar la relación porosa entre los cuerpos que somos. Reflexionar sobre la relación viva que existe entre nuestros cuerpos (como primer territorio) y otros cuerpos-territorios de vida que habitamos. Nos hacen saber que los territorios no son paisajes lejanos a nosotrxs sino continuidades entre cuerpos que se conectan con los nuestrxs. Nos ayuda a reconciliarnos con la idea de que nuestrxs cuerpos son hechos de otros cuerpos. Cuerpos de cuerpos que nunca estuvieron separados como la concepción moderna del cuerpo-máquina quiso imponernos. Mapas que apuntan a reflexionar la interdependencia de nuestros cuerpos con el todo, conectan lo que la racionalidad colonialista-patriarcal intenta separar.



Imagen: Valentina Rodríguez Lezica, abril de 2025



archivo personal, abril de 2023.

Como venimos viendo, el campo no es un territorio uniforme y monolítico. Es un espacio donde el tejido de la vida se agrede y también se recompone, se teje y reteje como espacio vital de inter y ecodependencia (Herrero, 2016). Donde las condiciones de posibilidad para la naturaleza se construyen socialmente. Las diferencias entre los mapas-cuerpos-territorios de las mujeres de la RedMu del sur (concentradas en el departamento de Canelones) y del norte del país (Paysandú) nos hablan de la cantidad de elementos, actores y procesos que intervienen para la sostenibilidad de la vida en el campo. Vemos que en Canelones las violencias cuerpo-territorios no adquieren la crudeza con la que se expresa en los cuerpos-territorios de sus compañeras del norte de Piñera-Beisso. Esto lleva a que en la red exista cierta mediación de la vivencia de la violencia por los discursos de las mujeres del norte. En varias oportunidades pude observar los silencios profundos que se viven en reuniones de la red cuando estas mujeres toman la palabra para denunciar sus vivencias con la forestación y los agrotóxicos.

Las mujeres del sur de la RedMu se concentran geográficamente en el Departamento de Canelones. Aquí confluyen históricamente la mayoría de los grupos de la red. Este es uno de los departamentos que tiene mayor población rural siendo el sexto de las explotaciones del país con ocupaciones de 2.06 % de tierras con actividad agropecuaria. Esto demuestra el predominio de explotaciones de menor escala y se condice con los modos de la producción familiar/campesina en el territorio (Intendencia de Canelones, 2020). Como indican los datos de la Gestión de Gobierno de Canelones entre 2015 y

2020, el 90% son predios de menos de 50 hectáreas y el 83% residen en la propiedad. La horticultura es destacada como la actividad de ingreso familiar, seguido por la ganadería. Soca y La Floresta se destacan como los Municipios más masculinizados mientras Empalme Olmos es el menor. Las inequidades de acceso a la tierra tienen sesgos de género y generacionales.

A su vez, es un departamento que cuenta con gran movilización de mujeres y colectivos por el cuidado de los comunes. En el texto de Rodríguez y Migliaro (2021) sobre grupos de mujeres cuidado territorios de la vida, relatan varias experiencias de mujeres movilizadas contra las fumigaciones en Paso Picón, la Comisión de vecinos y vecinas en defensa de la Laguna del Cisne y el arroyo Solís Chico (“Yasyry” nombre del arroyo recuperado). También el Colectivo “Hum Pampa” que, aunque con presencia en todo el territorio nacional, adquiere una fuerte presencia guardianando la vida en ese espacio. Tal como venimos viendo con las experiencias de las mujeres rurales de la RedMu, las autoras destacan que estos grupos suelen rescatar y actualizar saberes ancestrales (Rodríguez y Migliaro, 2021).

En un taller que realizamos en abril de 2024 trabajamos junto con la RedMu la consigna *“las cosas valiosas de mi forma de vida que aportan a la realización de la vida toda”*. En estos intercambios se aprecia de manera general una dicotomía entre el campo y la ciudad, de manera un tanto rígida y no problematizada. Las mujeres destacan el campo como un territorio de afectos y relacionalidades que la ciudad carece. Según sus relatos en el campo el tiempo pasa más lento, es el tiempo de la “paciencia”; están en contacto con la naturaleza vegetal y animal, se relacionan directamente con los alimentos que elaboran en sus cocinas; en el campo es posible estar al aire libre, el trabajo y la vida están interconectadas, viven donde trabajan, comen de lo que siembran. La crianza de lxs hijxs es más tranquila. Hay alimento por lo tanto la pobreza no es sinónimo de falta de alimentación. En la ciudad, por lo contrario, el tiempo es la inmediatez, estás encerrado, se disocia el trabajo productivo de la vida reproductiva, en la ciudad hay miseria y falta de alimentación.

“El horario es mayor pero tenemos la libertad de vivir en los predios entonces también puede acompañarse más orgánicamente la esfera reproductiva con la productiva”.

“En el campo puede haber pobreza pero en la ciudad hay miseria”, “En el campo la cultura es que nunca te falta la comida, se produce todo, es una cultura donde antes no se compraba nada y todos colaboraban. Los domingos la mesa grande, eso, todo eso no se perdió acá”.

Conversaciones con mujeres de la RedMu, abril de 2024.

En una línea de continuidad con estos relatos, en dos encuentros de trabajo que realizamos en el primer semestre del 2025 en la sede de la “Comisión de Fomento Rural de Totoral del Sauce”, las mujeres destacan que sus grupos son una potencia desde los cuales se aporta significados positivos para la vida en el campo como territorio afectivo y de cuidado. Actualmente en la RedMu las mujeres identifican que hay grupos fortalecidos como es el caso del Grupo Manos de Totoral con 16 integrantes, Cooperativa Calmañana con 7 integrantes, Ceibocoop con 6 integrantes y grupos debilitados como es el caso de: MTEA (Mujeres Trabajando con Esperanza y Amistad) con 8 integrantes, grupo Florida con 1 integrante, Grupo Marinilda con 2 integrantes y Grupo MUPATA con 3 integrantes.

Frente a la pregunta de por qué estos grupos se encuentran debilitados y por qué no se unen más mujeres a la red las mujeres reflexionan que ser una “red de grupos” les da mucha fortaleza, pero al ser una exigencia para ingresar a la red este mismo atributo se vive como una condición limitante. Las condiciones del medio rural hace que sea dificultoso el sostén de los agrupamientos y esto tiene como consecuencia que las mujeres dispersas en estos territorios encuentren más facilidades para acercarse a la Asociación de Mujeres Rurales del Uruguay (AMRU) que no tiene ese requerimiento. Esta situación hace que la RedMu pierda influencia en otros departamentos que son captados por la AMRU; este es un aspecto importante para comprender las dificultades de expansión y renovación de la RedMu.

A grandes rasgos vemos que el trabajo de los grupos, aunque son muy heterogéneos entre sí, aportan una concepción de cuidado entre-mujeres que disloca las concepciones clásicas que lo interpreta como sistema de opresión y explotación. O como sinónimo de mujeres sobrecargadas con el cuidado del hogar, de los niños, hombres, etc. Los grupos de las mujeres nos muestran, por el contrario, interesantes repertorios de acción donde el

cuidado se reinterpreta desde un sentido comunitario, donde la sanación transcurre de manera colectiva. Así, el cuidado del “yo” es al mismo tiempo cuidado colectivo e implica una acción decolonial entrelazada con la agroecología como práctica ancestral y como práctica científica emergente (mediada por proyectos vinculados al fomento de la Ley Nacional de Agroecología).

“Hacemos multiplicación de semillas familiares y comercialización de cercanía a consumidores finales en la feria local en San Jacinto los viernes donde intercambiamos con lxs consumidores sobre compuestos orgánicos para diferentes plantas. Hacemos conservación de frutales autóctonos y plantaciones y multiplicación, por ejemplo plantamos guayabas hace muchos años y en San Jacinto por primera vez con nosotras, muchas personas probaron además de la rúcula. Intercambiamos recetas. Lo social es un valor interesante ya que en la pandemia por ejemplo la gente iba a ese espacio para consumir y alimentarse como parte de socializarse”. (Grupo Flores Silvestres, junio de 2025).

“Hacemos compostaje, producimos semillas agroecológicas, usar agua con responsabilidad, usar insecticidas ecológicos, combinar hierbas para repeler insectos, terapias alternativas con caballos”. (Grupo Las Yuyitas, junio de 2025)

“Cocinamos todas juntas, adquirimos conocimiento ahorramos combustible y cuidamos el agua. Compartimos talleres y saberes con la comunidad transmitiendo a las generaciones futuras. Aportamos generar saberes con talleres técnicos para seguir en este camino de la agroecología. No usamos químicos en nuestros productos. Trabajamos junto con la Asociación Civil de Totoral”. (Grupo Manos de Totoral, junio 2025)

“Necesitamos conversar más en lo que compete a la alimentación. Sin embargo nuestra forma de vida tiene mucho que ver con la agroecología, defendemos y queremos el territorio, vemos con preocupación las amenazas del agua, la mala alimentación y las que sí tenemos nuestra huerta para el autoconsumo conservamos la semilla y rechazamos todo lo que puede contaminar la alimentación”. (Grupo Manos trabajando con esperanza y amistad -MTA-)

“Estos espacios nos hacen bien porque nos permite intercambiar sobre el cuidado de las semillas, el intercambio de saberes, visualizar la unión que había en otros tiempos en los

vecinos, la mayoría las semillas no se encontraban, las tenía porque te la daba un vecino, se compartía. Después fue llegando y te decías...¿cómo no vas a tener una tele? Y el consumismo te va llevando al progreso y todos queríamos tener. Hoy en día si no tenemos luz, sino tenemos lavarropas”. (Grupo Pedernal de la Cooperativa Calmañana).



archivo personal, abril de 2023

De estos diálogos nos interesa retomar algunos puntos del debate sobre las concepciones de los cuidados y destacar la valoración que ellas hacen del campo como espacio de continuidad entre la vida productiva y reproductiva rompiendo con la mirada clásica de los cuidados y la dualidad que supuestamente separa el mundo *de la* vida con el mundo *que nos da* la vida (Lima, 2024). Recordando conversaciones con Miriam Nombre ella nos decía que,

La dimensión producción-reproducción en las experiencias de las campesinas no existe, no pueden mirar el territorio así, no existe tal separación. Pero al mismo tiempo esta continuidad es la que sostiene la vida en las ciudades que ellas tanto critican. Sus vidas y trabajos sostienen las vidas urbanas. (Conversaciones con Miriam Nobre, registros de campo, septiembre de 2023).

Las mujeres rurales o campesinas compatibilizan esos dos mundos cuando comen de lo que siembran, cocinan con lo que cosechan, viven donde trabajan, socializan a través de sus producciones, sostienen la vida alimentaria de los poblados y de las ciudades y simultáneamente crían a sus hijos e intercambian afectivamente con quienes trabajan. Compatibilizan también el mundo de lo urbano y de lo rural, mostrando sus porosidades e

interdependencias. Como dice Raúl Zibechi “ni las ciudades son autónomas de alimentos y agua, ni las áreas rurales lo son en la salud y en los desarrollos tecnológicos (2021, p. 257). Por lo tanto, aunque en sus discursos ellas se diferencian de las vidas urbanas, la porosidad entre estos territorios es inevitable.

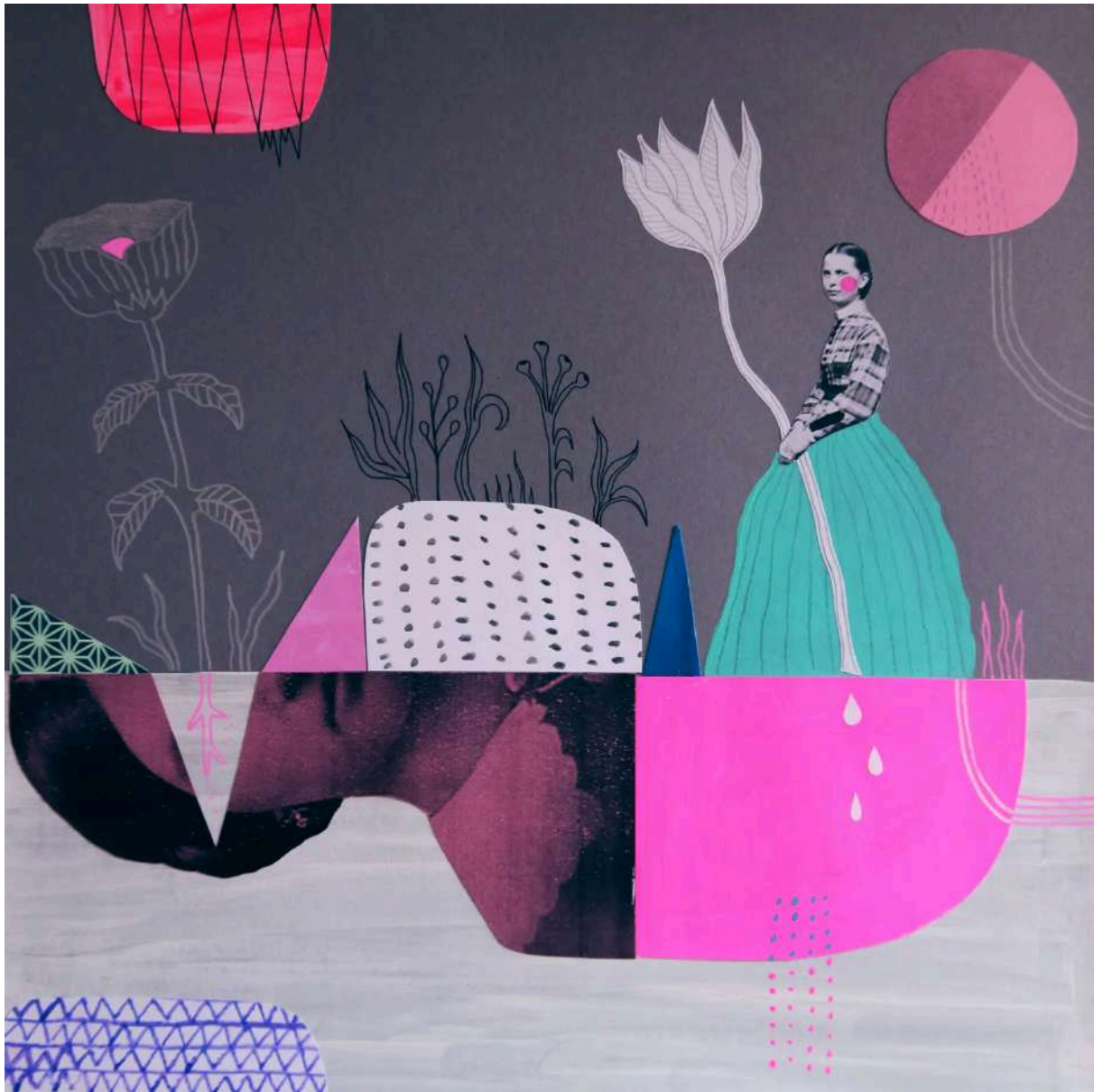
Las mujeres haciendo agroecología sostienen la reproducción social muy ampliada en la ciudad, en las iglesias, en los merenderos, etc. La ruralidad y la ciudad no son espacios impermeables, plenamente contradictorios, sino que dialogan, son porosos. (Conversaciones con Miriam Nobre, registros de campo, septiembre de 2023).

Respecto a la continuidad entre las esferas de la vida, cabe agregar que si bien no negamos los estudios que indican la carga reproductiva de cuidados que las mujeres tienen en el campo (Batthyány, 2013; Batthyány y Scavino, 2018), con sus triples jornadas, observamos con cautela los análisis clásicos de género que reproducen en la vida de las mujeres una mirada no situada a propósito de sus maneras de concebir la familia, los cuidados y los trabajos. Tomamos los planteos de Lugones (2008) para descolonizar nuestra mirada y ver que es la lectura colonizante del mundo de las mujeres en la ruralidad lo que produce dicha dicotomía. El análisis dicotómico entre producción y reproducción puede ser resultado de una mirada moderna dicotómica que jerarquiza todo en función de una mirada de género moderna no situada y que corre el riesgo de invisibilizar signos sociales relacionales interesantes de resistencia colonial-capitalista que tiene el mundo campesino. Y en ese sentido nos perdemos de lo que estas mujeres tienen para decirnos y enseñarnos sobre la continuidad de estas esferas y las potencialidades que tienen la vida rural para inscribir el cuidado como una práctica comunitaria. En esta línea, estudios recientes sobre mujeres rurales yuyeras (Pereyra Ceretta, 2024), nos dicen que la proximidad de las parcelas productivas con la unidad doméstica hace que esos espacios sean dinámicos y cambiantes, donde los saberes y creencias familiares se conjugan con saberes comunitarios fomentando la biodiversidad.

Nos interesa también hacer alusión a narrativas que valoran estos espacios de intercambio de saberes porque les recuerda sus modos de vida ancestrales, como ellas dicen: “*como vivíamos de niñas*”, frente a otras narrativas que dicen que fue gracias a la tecnología y el progreso que pudieron salir de las formas “atrasadas” del campo. Este

último aspecto además de contradecirse con los argumentos anteriores en contra de la vida urbana, se sostiene en dicotomías que pautan y jerarquizan pares derivados de la relación civilizado-primitivo (Quijano, 2014). Ambos relatos se caracterizan por transmitir la herida colonial (Segato, 2011) que cargan sus historias fracturadas por las lógicas coloniales del poder extractivo, que interfirieron en la continuidad de sus memorias históricas, símbolos y formas de hacer ancestrales que queda invisibilizadas o negadas frente a la inminente modernidad del campo.

Frente a estos discursos se abrió un debate respecto a las experiencias de jóvenes volviendo al campo que justamente intentan *desprenderse* (Mignolo, 2014) de normas y jerarquías de la matriz colonial de poder, para valorar ontologías propias. A grandes rasgos se observan dos posturas en la red, relacionadas a los discursos anteriores: posiciones conservadoras que plantean que “*si no naces en el campo no puedes producir la tierra*”, valorando que hay que ajustarse a los parámetros tradicionales de producción rural de lo contrario no es posible sobrevivir. Y por otro, las posturas que plantean que las experiencias de jóvenes volviendo al campo pueden mostrarnos otras maneras de vivir, que apuntan a la austeridad, a la red de abastecimiento local entre productores y con redes de trueque sin depender de las compras en grandes superficies como los supermercados. Prácticas que apuntan a la dispersión y no concentración de bienes basándose en los valores de uso (Zibechi, 2021).



Artista Margarita Brum

En el 2024 las mujeres de la RedMu me proponen ser parte del proyecto “Más Agroecología”⁷⁴ para acompañar las reflexiones sobre sus prácticas agroecológicas. Acepto y desde entonces empezamos a explorar sus relaciones con las plantas y los alimentos como relaciones amistosas. En ese momento *rememoro* (Rivera-Cusicanqui, 2019) muchas conversaciones que he tenido con ellas en todos estos años.

⁷⁴ Me comprometo con ellas a realizar un ciclo de talleres entre el año 2024 y el 2026 (tres por año). Al momento hemos realizado tres encuentros: octubre y diciembre del 2024 y junio del 2025.

Entre las tantas escenas e historias de “mujeres-planta” Graciela González viene a mi memoria. Graciela es una mujer de trenzas largas y “manos rajadas”, como a ella le gusta decir. Es referente de la RedMu tanto como de la RNSNC, forma parte del grupo Calmañana (cooperativa de mujeres que cultivan hierbas medicinales). Me encuentro con ella a inicios de julio del 2021 para conversar sobre su modo de vida como mujer rural, y a mi me gusta decir que en sus palabras encuentro siempre esperanzas para mejorar el mundo.

Evoco aquí algunos pasajes de esta conversación, porque considero que en su historia se condensa parte de la lucha histórica de las mujeres rurales por el reconocimiento de sus saberes asociados a las plantas como medicinas ancestrales. Luego de haber sido durante años remolachera y tambera pasó a dedicarse a la producción, cultivo, secado y envasado de hierbas aromáticas orgánicas (ciboulette, orégano y tomillo, azafrán, estragón, entre otras). Me cuenta que este proceso fue doloroso porque

“se había acabado la remolacha, habíamos empezado un pequeño tambo y la huerta, porque lo habíamos reconvertido de la remolacha. Y ahí ya cuando empezamos con las mujeres que hicimos la huerta orgánica saber todo el alimento que tenía cada producto”.

Junto con otras 10 mujeres es parte de un grupo donde *“cada una tiene su predio, cada una seca su planta”*. Graciela me cuenta que conocer las plantas, trabajar con ellas, cuidarlas, comercializarlas significó poco a poco transformaciones en diferentes planos de su vida,

“las hierbas siempre fueron secundarias, un producto secundario, algo que la mujer hacía como una huerta separado como para ganar algo, ya hoy en día es al revés es el primer ingreso”.

Luego de la crisis del 2002 su comercialización pasó a significar un ingreso importante en la familia. A partir de estudios sobre el grupo Calmañana, Delgado (2015) concluye que esta es una situación muy común en las familias de producción rural, las transformaciones

intrafamiliares se dan cuando la producción de las mujeres empieza a tener rédito por sus productos, el hogar lo incorpora a su producción habitual y surgen nuevos arreglos, incrementando el reconocimiento simbólico de la mujer en la trama familiar.

Y así, articulada a la lucha por las plantas medicinales vino la lucha de las mujeres en la tierra. Graciela me cuenta que se las tildaba de “mujeres comunistas” revoltosas y desobedientes, miraban sus cultivos siempre con sospecha, *“es que no había grupo de mujeres, entonces eso daba esa posición, fueron como dos años más tarde que, se decía plantábamos hierbas...un vecino denunció y anduvieron los milicos arriba porque era la dictadura todavía ¿no? La suposición era que era droga”* (Conversaciones con Graciela, julio de 2021).

“Fuimos muy criticadas en la zona, que qué estarán haciendo esas mujeres... ¡miren!...¡eso de andar de noche! ¡para qué esas reuniones! Y que esto y que aquello...” (Conversaciones con mujeres de la RedMu, 25 de junio del 2019).

Tal como afirma Siliprandi (2015) la reacción de la opinión pública negativa a este tipo de articulaciones y manifestaciones de mujeres campesinas o rurales organizadas revela la naturalización de la matriz cultural hegemónica del lugar de la mujer vinculada a lo reproductivo. Esta opinión conservadora se forja en distintos momentos de la historia de la subjetividad en nuestro país; tal como plantea Rieiro y Sarachu (2025), el epistemicidio ocurrido en nuestro territorio a principios del siglo XX, sumado al proyecto modernizador del Estado y a la dictadura, generan una opinión homogeneizadora que invisibiliza y agrede el aporte de las tramas de las mujeres en la salud comunitaria, en la alimentación soberana y en el resguardo de los saberes ecológicos.



Magnolias en el Centro Agustín Ferreiro, octubre de 2024.

En contraposición a estos procesos expropiatorios de las memorias ancestrales, las “memorias culturales” de las mujeres “son profundamente territoriales: están ancladas en una cocina, en un paisaje, en un camino (...) cumple la función de guardar parte de la identidad y quedar latente a la espera que se la recupere” (CEUTA en Pereyra Ceretta, 2024, p. 93). La autora, en su estudio sobre mujeres yuyeras, clasifica en 7 categorías las formas de transmisión y aprendizajes de conocimientos ecológicos locales: 1. transmisión intergeneracional, 2. intercambio (boca a boca), 3. encuentro entre-mujeres, 4. memorias y recuerdos, 5. asistencia técnica, 6. fuentes de información, 7. formaciones y cursos.

En un encuentro que realizamos con la RedMu para pensar sus prácticas agroecológicas⁷⁵ en el CAF, en octubre del 2024, nos dedicamos a intercambiar y listar nuestras relaciones con las plantas como una manera de hacer “memorias culturales” del cuidado de la vida. De la ronda de intercambio pudimos mapear distintos usos y los organizamos según tres grandes categorías, siguiendo el trabajo de Pereyra (2024): 1. cuidado de la salud, 2. cuidado alimenticio, y 3. valor simbólico o significado personal. Si bien esta tesis no tiene como objetivo específico mirar el usos de las plantas, es un aspecto que nos ofrece

⁷⁵ Este encuentro lo denominamos “*Mujeres trabajando por agroecología para una mejor calidad de vida*”. Nos trazamos los siguientes objetivos: 1. explorar y recuperar las prácticas agroecológicas de las mujeres en clave de género; 2. mapear el entramado de organizaciones y redes existentes que inspiran a la RedMu en sus prácticas agroecológicas para reconocerse como parte de esa trama e incentivar nuevas conexiones.

reflexiones en la línea de la ontología afectiva-ecosófica y ecofeminista que se despliega en estos entramados. Nos ayuda a reflexionar sobre la agencia de las plantas y sus capacidades para animar la vida de las mujeres.

Dicho esto, registramos un total de 46 plantas. En el grupo 1 identificamos 27 plantas, en el grupo 2 registramos 13 y en el grupo 3 registramos 6. Según lo que pudimos registrar a 9 de las plantas identificadas las mujeres le otorgan más de un uso. En la tabla a continuación agrupamos cada planta según estas categorías, además de la identificación de sus usos y de la frecuencia con la que se la nombró. En el caso del grupo dos, estas plantas fueron mencionadas en el marco de un taller (en junio del 2025) sobre alimentación soberana para el que se asignó la siguiente consigna: “¿qué historias tengo con esta planta?”. Vale aclarar que sobre ellas no se destacan zonas o problemas a tratar, como vemos en el cuadro tan solo una fue mencionada para tratar afecciones.

Planta	1. Cuidado de la salud 2. Alimenticio o aromático 3. Costumbre o simpatía	Zonas o problemas a tratar	Frecuencia
Ruda	1 y 3	mal de ojo antidepresivo	2
Llantén	1	afecciones en la garganta. infecciones	2
Congorosa	1	colesterol diabetes	2
Hepamidas	1	afecciones hepáticas	2
Marcela	1	circulación de sangre afecciones hepáticas	2
Malva	1	antiinflamatoria: infusión y asientos. lavar heridas	2
Lirio blanco	3	dientes del bebé	1
Romero	1 y 3	antidepresiva, energética	
Mburucuyá	1	Antidepresiva -nerviosismo	1
Culé	3	Empacho tirar el cuerito santiguar	1
Higuera	1 y 3	Presión arterial: poner en el zapato o debajo del sombrero	1
Camelia	3	energética	1
Carqueja	1	afecciones gastrointestinales	1
Lavanda	1	afecciones	1

		gastrointestinales	
Perejil	3	santiguar	
Marrubio	1	afecciones hepáticas	1
Amargosa	1	afecciones hepáticas	1
Taco de reina	1	afecciones en la garganta	1
Yerba de piedra	1	afecciones en la garganta: gárgaras, anestesiaste para las muelas.	1
Aloe	1	infecciones	1
Caléndula	1	infecciones	1
Pezuña de vaca	1	infecciones	1
La meona	1	infecciones	1
Cedrón	1	afecciones hepáticas	1
Verónica	1	colesterol	1
Laurel	1	diabetes	1
Barba de choclo	1	afecciones renales	1
Diente de león	1	afecciones hepáticas	1
Palma imperial	1	lavar heridas	1
Granada	1	afecciones gastrointestinales	1
Pitanga	1	vómitos	1
Morrón	2		2
Papa	2		3
Boniato colorado	2	anticancerígeno cuidado intestinal	3
Boniato blanco	2		1
Poroto	2		5
Apio	2		1
Zapallo	2		2
Orégano criollo	2		1
Cebolla pantanoso	2		1
Alcaucil	2		1
Maíz	2		1
Albahaca	2		1

Uso de plantas.

Fuente: elaboración propia.

Del intercambio y sistematización del uso de plantas se desprenden distintos significados que nos hablan de las relaciones de amistad y compañerismo con las mismas. Estos usos y significados nos recuerdan las conversaciones que tuvimos con Miriam Nobre en el 2023, sobre la funcionalidad de las plantas en la vida de las mujeres. Ella nos contaba que las plantas son ante todo especies compañeras, compañeras de vida. Sobre sus funciones destacaba la sostenibilidad en situaciones de duelos, las plantas dándonos medidas del tiempo (futuro-presente-pasado), por ejemplo cuando decimos “*quiero ver los girasoles*

crecer” *“qué lindo será tener esta orquídea aquí de compañera cuando crezca”* (Registros de diario, septiembre de 2023). Ella nos decía que las plantas por un lado tienen un potencial relacional enorme porque verlas crecer nos conecta con las temporalidades y los ciclos de la vida en relación y continuidad. Nos conecta con las ancestras y con la capacidad de imaginar cómo quiero vivir. Por último, nos compartía que ellas cumplen distintas funciones para las mujeres como medicina, 1. incidiendo en la autonomía económica (como vimos con el relato de vida de Graciela); 2. en la capacidad de regenerar significados, de tramar relaciones sociales; 3. en su capacidad espiritual de conectarnos con rituales antiguos como santiguados, simpatías y otras ceremonias de sanación .

En distintas conversaciones podemos ver cómo las mujeres evocan todas estas funcionalidades, destacando sus medicinas para las situaciones físicas, emocionales y espirituales. Las más nombradas para la salud física fueron: ruda, llantén, congrosa, hepamidas, marcela y malva. Son evocadas en situaciones relacionadas con la salud mental y en situaciones de angustia, infecciones, diabetes, colesterol, afecciones hepáticas, circulación de la sangre y antiinflamatorias. La ruda es usada tanto para la salud física como mental y espiritual. En cuanto a las formas de uso la infusión es la más implementada seguida de los “asientos” o inmersión.

En cuanto a la función de la memoria socio-histórica-relacional, las mujeres destacan que las plantas las conectan con historias con las cuales aprendieron sobre el cuidado de la vida: de la salud, de los alimentos, de los territorios. Estos aprendizajes son multiescales, adquiridos a través de diferentes vías. En las narrativas se destacan las figuras femeninas como madres, abuelas, tías, vecinas, como referencias de esa transmisión intergeneracional.

“Aprendimos del uso de las hierbas medicinales de las abuelas de nuestras madres y de ver a las vecinas”.

“Tengo en mi casa dos cuadernos de mis abuelas lleno de recetas para curar lo que se usaba antes. Mi abuela tendría ahora 150 años y está escrito por ella”.

Las memorias y recuerdos son una vía de acceso a sus infancias, donde las plantas adquirieron un uso central. En esos tiempos se recurría sistemáticamente a la medicina de las plantas, un saber que fue quedando interrumpido con las siguientes generaciones, fundamentalmente por la imposición de la medicina científica que penetró en los territorios rurales. Tal como indica Pereyra (2024), las mujeres mencionan que en la crianza de sus hijos se invierte la relación entre ambos tipos de atención y la medicina científica pasó a predominar en sus vidas.

“Nos gustaría enseñarle a los hijos, pero por ejemplo cuando le dijimos a una hija eso del collar de lirio le dijo ‘anda a la farmacia y dejate de embromar comprale un collar de ámbar’”. (Conversaciones con mujeres de la RedMu, octubre de 2024).

Según los relatos podemos ver que la transmisión intergeneracional “vertical” quedó erosionada. Este fenómeno coincide con un momento socio-histórico de despliegue de la Revolución Verde y de la medicalización de las sociedades que invisibiliza los diferentes saberes tradicionales. Formas de la mediación patriarcal-capitalista que se impone entre las mujeres y sus sabidurías (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2019) marginalizando e infravalorando los saberes locales.

Si bien la desvalorización de los saberes tradicionales cala hondo en las comunidades, las mujeres siguen confiando en sus sabidurías y en la transmisión boca a boca o en la transmisión a través de los encuentros entre-mujeres donde prima la oralidad. Ellas encuentran varias estrategias para compartir sus saberes: visitar sus predios, regalarse plantas, recorrer campos, ir a los Mercados de Cercanía. Sobre este último espacio, se destaca particularmente que fomenta la socialización e intercambio en circuitos locales y cortos basado en valores de la solidaridad y la ayuda mutua, que colabora a estrechar la relación con los consumidores, así como para dar a conocer sus productos y saberes. Vemos que todos estos medios de comunicación de saberes fomentan la posibilidad de recuperar y fortalecer la transmisión “oblicua” (entre-generaciones) (Pereyra, 2024), una

idea que puede apreciarse en la siguiente viñeta cuando una de las mujeres dice “*estamos volviendo*”.

“Hicimos un trabajo en CEUTA con una escuela rural y los niños llevaban una pregunta a su casa ¿qué hierbas medicinales usaban en la casa? Casi todos los niños traían los uso de los abuelos, pero de los padres no. Se había cortado en los padres. Los niños estaban interesados porque estamos volviendo”. (Conversaciones con mujeres de la RedMu, octubre de 2024).

Por último, en cuanto a la función de las plantas como espiritualidad política destacamos aquellas que aparecen bajo la categoría tres “costumbres y simpatías”. A ellas se les confiere un sentido especial de sanación, conectadas con sabidurías antiguas. Son pocas las plantas destinadas a este fin, *el perejil, la ruda, el romero, el culé y la camelia*, pero a todas ellas se les otorga un valor mágico, sanador, protector y compañeras en las prácticas de santiguado.

“El culé es una planta que no se ve mucho sirve para el empacho, santiguar y tirar el cuerito”.

“Yo tenía una vecina que venía a santiguar a mi hija con una ramita de perejil, la santiguaba, siempre”.

“El santiguado tenés que tener fuerza y poder. Fuerza para eso, es un don. Si yo quiero pasar eso a mis hijos no puedo”.

“Hoy una muchacha nos va a curar la paletilla caída es eso que te sofoca. (Me muestran como la paletilla esta caída y lo que hay que hacer para que vuelva a su lugar). Si este dedo está más alto que el otro es que esta caída y lo tenés que hacer dos días seguidos hasta que los dos dedos se juntan. La paletilla volvió a su lugar. Es una glándula como la de tiroides cuando baja el esternón porque hicimos una mala fuerza o estuvimos deprimidas eso es lo que decimos que se callo la paletilla. Cuando estás deprimido no puedes respirar”.

Taller con mujeres de la RedMu, octubre de 2024.

En la línea de los planteos de bell hooks (2017) sobre la espiritualidad política, a estas plantas se les reconoce un valor como prácticas de “consuelo y refugio” (p. 135) que conecta a las mujeres entre sí para el cuidado de la vida. Las plantas confieren una relacionalidad importante como política espiritual desde la cual podemos ver al cuidado como “matriz central de las prácticas humanas” (González, 2025). Sus prácticas de sanación con los santiguados convocan a la sabiduría de las plantas para agenciar con ellas una praxis política y epistémica (amistosa). Son prácticas que componen un abanico amplio de “epistemologías del cuidado” (González, 2025) presentes en este tipo de tramas que tienen como pilares la memoria, los afectos y el cuidado de los cuerpos-territorios.

Conectadas con estas reflexiones, a continuación profundizamos sobre otras relacionalidades de amistad con seres no humanos, como la tierra y las semillas a partir de las cuales los humanos en interacción sostienen el cuidado de la vida. En el último artículo también nos enfocaremos en las relaciones de amistad que estos seres agencian y la centralidad que esto adquiere en territorios donde la vida está siendo agredida.

Dejarse instruir por la tierra y las semillas



Archivos del Facebook de la RNSNC.

Puede comprenderse el surgimiento de la RNSNC si leemos la historia larga de luchas antagónicas o luchas de lo común en defensa de la tierra en nuestro país. Según Rieiro y Karageuzián (2020) la RNSNC forma parte de un entramado de redes comunitarias antagónicas al modelo hegemónico ganadero (colonial), extractivo y agroexportador que predomina en Uruguay desde finales del siglo XX y que se expande y maximiza en el siglo XXI con la extranjerización de la tierra.

Entre 1994 y 2004 se abre un período fértil de acciones y redes en defensa de la Agroecología en Uruguay. La alianza de varios actores, como son la Udelar-Facultad de Agronomía, APODU y Redes Amigos de la Tierra que se proponían generar en el marco de un Programa de Huertas Comunitarias un mapeo-recolección de semillas, consolidan una mirada crítica de la agroecología haciendo emerger a la RNSNC.

En este marco, en 2004 surge la red, en un contexto de crisis socio-económica y de los primeros eventos transgénicos en maíz de Monsanto y Syngenta. A partir de entonces se consolida como Organización de la Sociedad Civil referente en cuanto al resguardo, cuidado, multiplicación e intercambio de semillas criollas y campesinas sea para el autoconsumo o el abastecimiento de mercados locales en el marco del fortalecimiento de la agroecología y de la soberanía alimentaria. Está conformada por 350 personas

agrupadas en colectivos y familias. Los grupos de base que la integran son de formato libre organizados por afinidad que tienen como requisito una referente o delegadx. Está organizada por regiones, Sur, Norte y Este (departamentos de Maldonado, Lavalleja, Rocha, Treinta y Tres y Cerro Largo). Tiene dos grandes grupos con fuertes liderazgos: el grupo de jóvenes y el grupo de mujeres y disidencias.

El formato de organización de esta red es horizontal, tienen una personería jurídica por lo que formalmente cuentan con Comisión Directiva, con presidentx, secretarix y tesorerx. Sin embargo, varios relatos dan cuenta de que este formato no representa la estructura rizomática y horizontal de la red. Cada dos meses se reúne el Grupo Coordinador que es resolutivo y ejecutivo, dos veces al año se reúne la Asamblea de referentes en las que participan lxs delegadx de cada grupo de base más Redes Amigos de la Tierra, un integrante de la Facultad de Agronomía y el equipo técnico de la red (integrado por cuatro Ing. Agrónomos, dos mujeres y dos varones). Cada dos años se realiza una Asamblea Nacional en el marco de la Fiesta Nacional de la Semillas (espacio máximo de encuentro y resolución) donde se abordan las grandes líneas de trabajo. Cada año se realizan encuentros regionales en el que se deciden temas particulares. Por ejemplo en el 2018 la Regional Sur generó encuentros para trabajar la situación del agua (acceso al agua, contaminación de cuencas, ley de riego, etc.).

“Estaba todo el tema de la ley de riego, el grupo que estaba anfitrión estaba al lado del Río Uruguay, para ellos era algo muy sentido (...) Estaba la Cuenca, o sea todo el tema del agua fue como muy movilizador se trabajó como eje más otros temas. Contaminación de marcas extranjeras. La Regional Este trabajó sobre todo la interacción de la producción agroecológica y de cuidados del ambiente, del paisaje, todo el tema de la sierra como integrar la producción y el cuidado ambiental desde la producción agroecológica con ese enfoque. Y en el Norte, en Rivera hubo un encuentro binacional, fue el Primer Encuentro Nacional de las Guardianes de Semilla por el tema de la frontera”. (Técnica Agrónoma de la RNSNC, Entrevista Febrero 2019)



Archivos del Facebook de la RNSNC

La RNSNC se define como feminista y antipatriarcal siendo integrada por varones, mujeres y disidencias. Constituye actualmente una de las experiencias colectivas más importantes a nivel nacional que disputa y cuida las tierras públicas a través de su acceso mediante el Instituto Nacional de Colonización⁷⁶. Apuesta a repoblar el campo desde la convivencia colectiva. En ese sentido el debate dentro de la red para apoyar los procesos de jóvenes se incrementó en el 2013 cuando toma esa definición política de articulación intergeneracional. Desde entonces, en cada encuentro nacional y regional se debaten las herramientas para el acceso a tierras para los jóvenes.

Como veremos a continuación, la identidad como grupo de jóvenes se fortalece a partir del 2016 con la realización del “primer campamento de jóvenes por la soberanía alimentaria” en Aldea Avatí. Desde entonces se desarrollaron todos los años en distintos territorios de Uruguay (Documento Campamento de Jóvenes, 2024) con el fin de colaborar material y afectivamente con el grupo que ha accedido a tierras.

⁷⁶ El INC se funda en 1948 con la Ley N.º 11.029 que define por colonización “el conjunto de medidas a adoptarse de acuerdo con ella para promover una racional subdivisión de la tierra y su adecuada explotación, procurando el aumento y mejora de la producción agropecuaria y la radicación y bienestar del trabajador rural.” (Ley N.º 11.029, 1948)

volver a la tierra

*Nuestro desafío es, paso a paso,
campo por campo, granja por granja,
semilla por semilla, volver a la tierra.*

Vandana Shiva, 2020, p. 301.



Foto: Ismael Ibarra. Movilización en defensa del INC, septiembre del 2022.

Cuando Ailton Krenak (2022) escribe *“El futuro es ancestral”* empieza su libro contándonos una historia. Una historia sobre niñxs andando en canoa. Niñxs del pueblo Yudjá que entre remo y remo expresan *“nuestros padres dicen que nosotros ya estamos llegando cerca de como era antiguamente”* (s/p). Krenak valora esta narrativa-histórica-del-presente como yo las narrativas e historias que me cuentan lxs jóvenes que en Uruguay deciden *volver a la tierra*. *“Ellxs no están corriendo atrás de una idea prospectiva del tiempo ni de algo que está en algún otro sitio, si de lo que va a acontecer exactamente aquí, en este lugar ancestral que es su territorio”* (Krenak, 2022, s/p).

Agustina fue la primera mujer joven integrante de la red de semillas con quien conversé en octubre del 2020. Su historia, como la de Ana, Solana, Stefi, Ana Clara y muchas otras, son una prueba viviente de lo que plantea Krenak. Cuando conversé con ella estaba en

medio de su proceso de volver a la tierra. Luego de estudiar Comunicación decidió migrar al campo. Ella nació en Melo y si bien no tiene trayectoria de vida rural me confiesa que sus momentos de mayor disfrute en su niñez y adolescencia era cuando visitaba la casa de amigas que vivían alejadas de la ciudad.

Actualmente vive en Aldea Avatí, una comunidad de jóvenes que surge en medio de la crisis del 2002 a partir de experiencias de ollas populares. En ese contexto emerge la pregunta por la necesidad de huertas para el autoconsumo de alimentos y entre amigos empiezan a plantar en predios prestados, hasta que deciden postular al Instituto Nacional de Colonización a un predio que queda a 9 km de Pando. Una vez allí comienzan a generar una comunidad con un proyecto agroecológico y de bio-construcción y a comercializar sus productos de huerta a nivel local. Me cuenta que Aldea es una experiencia pionera de jóvenes accediendo a tierra para producir de forma colectiva y agroecológica, en ese sentido son un ejemplo para otros colectivos dentro de la RNSNC, un “caballito de batalla”, dice.

Para estas jóvenes *volver al campo* es parte de un movimiento local (liderado por la RNSNC desde 2013) que, como vimos antes, vienen ensayando variixs jóvenes de manera perseverante desde hace diez años. Es un movimiento con resonancia a nivel mundial liderado por la CLOC y la Vía Campesina, en defensa de la agricultura familiar, campesina e indígena, de cuidado ambiental y de la biodiversidad, que se ha intensificado en el marco de la crisis socio-sanitaria producto de la COVID (CLOC, 2020).

“La idea de la vuelta al campo, la reruralización, el desescalamiento de las ciudades es inevitable entendido desde una mirada de largo aliento, que no se puede medir en una o dos generaciones sino que son procesos que duran siglos” (Taller virtual- “la vuelta al campo” julio de 2021).

Volver al campo o volver a la tierra, nombra un tipo de futuro específico, un futuro enlazado a la lucha presente por la tierra actualizando saberes del pasado. Hacer futuro con lo ancestral, no es calcar el pasado en el futuro, no es una foto a reproducir en el futuro de algo que alguna vez aconteció. Es una experiencia del presente renovada dónde

los saberes antiguos encuentran lugar, son alojados como saberes, preguntas, prácticas valiosas que han sido menospreciadas por la ciencia.

Volver a la tierra en Uruguay expresa un movimiento de experimentación muy potente, liderado por lxs jóvenes de la RNSNC, frente a la crisis civilizatoria en la que nos encontramos. Este movimiento acontece en un contexto de fuertes flujos migratorios del campo a la ciudad en Latinoamérica. Lxs jóvenes son “expulsados” del campo, el flujo de migraciones campesinas e indígenas se incrementa año a año. Las condiciones del medio rural en cuanto al acceso a recursos como servicios públicos, educación, trabajo, transporte y salud hace que la permanencia en el campo sea un desafío constante. Estas son algunas de las causas que Ticay y Galván (2015) identifican en la migración de jóvenes, destacando el desempleo como la principal. Los efectos de la migración impactan en la desintegración familiar y en el empobrecimiento de las comunidades rurales. Y es en este contexto que las organizaciones de la CLOC/VC juegan un papel importante al definir estrategias para que la migración disminuya, incluso para fomentar políticas de permanencia y de retorno.

En las historias de las mujeres, como la de Agustina, el campo irrumpe como opción de modo de vida en medio de sus vidas cotidianas. En sintonía con los análisis que hace Roxana Longo (2022) de la vida cotidiana con las mujeres del MST, podemos decir que en estas jóvenes la vida cotidiana también aparece como un espacio estratégico para reflexionar sobre el sentido de sus vidas. Cuando la vida cotidiana se politiza ingresan contradicciones difíciles de sostener, como dice una de las jóvenes,

“Es ahí que me empieza a viajar la cabeza, iba sosteniendo esa contradicción de trabajar en el Instituto Nacional de Semilla y empezar a que me gustaran otras cosas, llegó un momento que se hizo insostenible, no sé cuántas veces estuve por renunciar”
(Conversaciones con Solana, julio de 2021).

En conversaciones con distintas mujeres-disidencias me cuentan que a lo largo de sus vidas tendieron a participar de movimientos colectivos donde la producción de lo común y del cuidado de la vida eran una prioridad. Aparecen varios relatos destacando el rol de la

Tecnicatura de Producción Familiar del Centro Agustín Ferreiro⁷⁷ como un espacio que intensifica el deseo por la agroecología y de volver a la tierra,

“con la tecnicatura comencé un montón a conocer de lo rural, como que muy ajena a lo productivo, mi mamá era maestra rural, entonces hice muchos años de escuela en las rurales (en Maldonado), pero el acercamiento a lo rural era desde la escuela no desde lo productivo” (Conversaciones con Stefi, noviembre de 2020).

Otros relatos, destacan distintas experiencias con la Udelar que incentivaron los valores por los procesos colectivos y lo común cooperativo-solidario (como el curso de cooperativismo de la UEC-SCEAM). A diferencia de las vidas rurales de las mujeres de la RedMu que han construido trayectorias de vida en el medio rural permanente vinculadas a la producción de alimentos con una identidad campesina o de pequeñx productx, las mujeres jóvenes tienen vidas marcadas por una trayectoria educativa anclada en la vida urbana. De los nueve grupos de jóvenes que están en proceso de volver a la tierra ocho están conformados por jóvenes con estas características.

Otras historias, destacan los grupos feministas como Las Magdalenas, Decidoras Desobedientas, Minervas, que les han permitido ver la vida con otros ojos y valorar formas donde el cuidado de las vidas está en el centro. Desde la clave de “lo personal es político”, estos espacios y experiencias tienen un punto nodal en los procesos de toma de conciencia y revalorización de la dimensión personal de las mujeres (Longo, 2022). Son espacios que están conectados a la lucha feminista en clave latinoamericana, es decir feminismos que transversalizan la etnia, la clase, la racialidad, y desde esa sensibilidad activan experiencias colectivas, grupales, cooperativas, comunitarias.

⁷⁷ El CAF es un centro educativo ubicado en la ruta 7 km 40 en el norte del Departamento de Canelones. Depende del Departamento de Educación para el Medio Rural del Consejo de Educación Inicial y Primaria. Fue creado para la formación de maestros rurales y actualmente se realiza allí la Tecnicatura de Producción Familiar y Agropecuaria ofrecida por UTU. Es un centro de referencia para las mujeres rurales de la zona en el que realizan encuentros, talleres, etc.



Archivo personal, “celebración Día de la Agroecología”, septiembre 2024.

Estos espacios aportan a las mujeres una formación política muy interesante que luego derrama en las tramas comunitarias de la ruralidad aportando a la posibilidad de una “recampesinización feminista” (Soler y Pérez, 2013) del campo Uruguayo. Como veremos con la experiencia de los campamentos de jóvenes, observamos una intensa labor por parte de las mujeres-disidencias en la dinamización de estas tramas, impulsando una praxis transformadora desde el punto de vista material como simbólico (Longo, 2022) que cuestiona el poder de dominación y las lógicas de funcionamiento de las organizaciones tradicionales del campo. Proponen dinámicas y gramáticas de relacionamiento rupturistas y novedosas.

Volver a la tierra es una práctica que se contagia, que sucede por afectación, acontece “por contacto y de contagio mini grupal, es así, un contactito, acá y acá y esta conversación, este video, este documental y te agarro la ola y te llevó...” (Conversaciones con Solana, julio 2021). Solana me habla de que necesitamos “despertar”, de que necesitamos hacer una transición hacia la construcción de modos humanizadores agroecológicos como una forma de vida que todxs tenemos en el “inconsciente colectivo”. Porque de hecho como ellxs dicen, no es la primera vez que se experimenta este retorno al campo, hay experiencias de otros pueblos retornando.

“Los Mayas vivieron 2000 años en sociedades rurales, luego 600 años de urbes y después vino un proceso de desborde que llevó a un retorno a las selvas, a la tierra” (Taller virtual “Volver al campo” julio de 2021).

En este sentido, y frente a la cantidad de relatos apocalípticos que descartan nuestro planeta como habitable en el futuro, *volver a la tierra* o “el hecho de que la tierra sea nuestro porvenir significa que el futuro jamás proviene del exterior” (Coccia, 2021, p. 144). Pienso en esta provocación y visualizo la cantidad de espacios que estxs jóvenes inventan como estrategias de cuidado de lo común para volver a la tierra. Entre las mismas podemos destacar “los campamentos de jóvenes por la soberanía alimentaria”.

“Los Campamentos de jóvenes por la soberanía alimentaria son una forma de incorporación de jóvenes al campo, el llamado “neocampesinado”, jóvenes que no nacieron en la tierra, poder acceder a ella y construir sus alternativas de vida. Se ha dado un acompañamiento de la red, mediaciones políticas, el surgimiento de los campamentos fue una decisión política de la red, proceso reciente que muestra las sintonías que tenemos con otras experiencias en otros lugares y los desafíos que suponen estos tipos de procesos, la necesidad de articulación y profundizar los debates y el carácter político de estas experiencias, la necesidad de ampliarlas”. (Taller virtual- La vuelta al campo 2 de julio del 2021)

En un documento que realizaron lxs jóvenes sobre los campamentos en el 2024 detallan algunas características de los accesos a la tierra. En el mismo aparecen nueve colectivos en los que se han llevado a cabo los campamentos: Aldea Avati, Colectivo Agroecológico el Ombú, Grupo Los parientes (La parentela), Colectivo Libélulas, Colectivo Baguales, colectivo Punta Negra, Tierra Amiga, Espina Amarilla, Las Minas Agrofloresta. En ese documento se indica que del total de esos colectivos 5 cuentan con tierras públicas del INC con hectáreas que van desde las 6 a las 20 (siendo Los Parientes los que tienen menos hectáreas y Aldea Avati los que cuentan con 20 ha.). Los colectivos que cuentan con tierras privadas son dos por herencia y un por compra (Libélulas y Minas y Baguales respectivamente). Sobre los proyectos productivos se destacan la producción hortícola, frutales nativos, bioinsumos. Sendero educativo por monte nativo por parte de Espina Amarilla y ganadería en el caso de Las Minas. Sobre el perfil de jóvenes que participan en las experiencias, en todos los colectivos se destaca la presencia de jóvenes rurales que se autoidentifican como tales y participan de la producción familiar y de las Comisiones de Fomento Rural, así como Jóvenes Urbanos-Populares de clase trabajadora, estudiantes universitarios en procesos de Vuelta al Campo. En el caso de los colectivos El Ombú y de

Los Parientes participan también jóvenes urbanos con ciertas condiciones de precariedad provenientes de Centros Juveniles.

Los campamentos son espacios que condensan momentos de deliberación sobre lo común, en ellos se tejen conversaciones sobre cómo habitar y permanecer en la tierra que implica generar disputas afectivas y también materiales: intercambio de semillas, mingas de construcción, ocupación de tierras, socialización de tierras privadas, apropiación de los bienes públicos para su comunalización (a través del INC). Por eso decimos que constituye una herramienta de inclusión colectiva para habitar el campo, genera condiciones de posibilidad para caminar la sostenibilidad de la vida en varios planos: vivienda, tierra, alimento, salud, educación, relaciones afectivas.

Con relación al acceso a tierras, ellxs nos dicen que son tierras que cuentan con diferentes características entre sí pero en general no tienen un fuerte índice de CONEAT (medida de capacidad productiva de la tierra). Una anécdota que siempre cuentan lxs jóvenes respecto a esto es que los técnicxs del INC muchas veces le dicen *“quizá no son las mejores tierras, pero sabemos que ustedes van a poder”*.

Los campamentos son espacios para “feminizar la tierra”, en el sentido de valorizar las formas tradicionales de la producción familiar (característica de nuestro país) pero desde la necesidad de realizar cierto desplazamiento de lo productivo a lo campesino como modo de vida. Lo campesino trae un sentido de cuidado de la vida más amplio que incluye saberes y rituales vinculados al cuidado integral del tejido de la vida: cuidado de las semillas, alimentos, agua, bosques, biodiversidad. En ese sentido lxs jóvenes buscan conectarse con experiencias campesinas e indígenas de otras latitudes (movimientos campesino latinoamericano, fundamentalmente brasileño y argentino). Estos contactos impactan fuertemente en sus formaciones políticas. En sus diálogos sobre sus decisiones políticas de lo común se distinguen de otras experiencias de reruralización o neocampesinado que desde sus perspectivas conservan rasgos de lo común excluyentes (cerrados-cooptados-reservados para unxs pocxs). Nos referimos a las experiencias de ecoaldeas, que a su modo de ver carecen de una conciencia de clase. Para ellxs es importante producir un común abierto que permita acceder a la tierra a sectores

populares y en ese sentido la experiencias del MST constituye una referencia porque tiene una mirada de lucha interseccional (clase-racialización-género) interesante.

“Organizaciones sociales como el MST (...) son espacios escuela, de transición, para que las personas puedan ingresar a un proceso de cercanía con el movimiento y aprendizaje de las tareas del campo. Lugar de retorno para agricultorxs y campesinxs, pero también para personas que nunca han tenido vínculo con la tierra (Taller virtual- “la vuelta al campo” julio de 2021).



Archivo personal, setiembre de 2021

Participar en los campamentos es una experiencia muy interesante, participé en dos de ellos en los años 2021 y 2023. Pude observar que en el marco de estos encuentros se generan interesantes prácticas de cuidado del tejido de la vida. En uno de los artículos relaté algunas de estas prácticas y nombraba este despertar como “un saber que el cuerpo sabe para habitar desde los saberes del cuerpo” (Tommasino, 2024, p. 223).

En esos relatos me iba dando cuenta que lo ancestral aparece cuando toman de diferentes cosmovisiones campesinas-indígenas herramientas para sus místicas, conversaciones, reflexiones. Cosmovisiones que lxs orientan a construir repertorios de cuidados colectivos (cuidados familiares, cuidado como sostén colectivo, cuidar maternando, cuidar el cuerpo, cuidar el alimento, cuidar el territorio, cuidar el agua, cuidar el grupo, cuidar la

permanencia). Las imágenes son infinitas; en ese momento me conmovieron sus farmacias naturales, sus baños secos, los compostajes, los altares y las místicas, las cocinas comunitarias, en fin... millones de estrategias que inventan para conocerse, entramarse y empezar a disputar proyectos para el acceso a tierra.

En esta línea destacamos otros elementos del documento que ellxs realizan en el 2024 donde explicitan el proceso y los motivos por los cuales instituyen tres códigos de relación de lo común (Gutiérrez, 2017) (obligaciones recíprocas, acuerdos que guían y conducen la relación de cada parte con lo común): *desjerarquización, autogestión e itinerancia*.

Desjerarquización: eligen construir organización sin autoridad que implica un permanente esfuerzo de horizontalización entre personas con distintas experiencias. Un punto de inflexión en ese sentido fue la apropiación de la agenda de trabajo que pasó de estar pautaada por el equipo técnico de la RNSC a ser coordinada por los propixs jóvenes. Otra estrategia en ese sentido es evitar que los campamentos sean espacios adultocéntricos, son muy críticxs del lugar que ocupan las familias y las instituciones educativas en fomentar las relaciones patriarcales y jerárquicas.

Autogestión: este punto está ligado al punto anterior, para desjerarquizar es necesario generar capacidades y autogestión. La autogestión es una práctica para mantener los espacios cotidianos de los campamentos así como las gestiones previas necesarias para llevarlos adelante.

Itinerancia: este eje se refiere a la posibilidad de que el campamento se realice con un nuevo colectivo de jóvenes que hayan accedido recientemente a la tierra. El campamento es una herramienta para reivindicar y celebrar el acceso a la tierra. Permite “acuerpar” la llegada al campo dadas las dificultades para la permanencia: se realizan ranchos, casas, se abastece de semillas, árboles, se visualizan formas de acceso al agua potable y se hacen mejoramientos de los espacios materiales en general para hacer habitable el espacio.

Por supuesto que este repertorio de acciones y haceres comunes trae complejidades y desafíos, conflictos internos y negociaciones relacionales permanentes. En ese sentido como plantea Gutiérrez (2017) la dinámica de lo común en la vida cotidiana se hilvana en una lógica que tiene entre sus cometidos “estabilizar maneras específicas de regular los

conflictos internos y de precisar modificar los fines de lo común” (p. 124). Lxs jóvenes de la RNSNC se apoyan en la circulación de la palabra, en la compañía del fuego para esclarecer los límites de sus comunes, para hablar sobre sus acuerdos. Como vemos en la siguiente viñeta, estxs jóvenes toman variantes de las formas de producir común que se conservan en los pueblos indígenas, como herencia y riqueza no negada y actualizada en sus prácticas. A decir de Gutiérrez (2017) una política de lo común antagónica a la forma liberal de la política.

A la noche siempre llega la compañía del fuego y con él una conversación larga sobre la permanencia. Ellxs llaman permanencia al tejido relacional común. Pautan un lenguaje común para nombrar lo que necesitan pensar, permanecer depende de muchísimas cosas para ellxs: acceder a la tierra y a herramientas, a compartir saberes, tener una red que contenga, técnicxs que acompañen los procesos y sean aliados políticos. Permanecer depende de las relaciones que se traman para sostenerla. La permanencia depende de las relaciones que se construyen para estar en la tierra. Entonces de eso se debe hablar, intercambiar para aprender, construir pautas, regulaciones, códigos propios. ¿Cómo cultivar la permanencia?. Algunxs dicen que en sus comunidades comparten sabidurías antiguas para regular sus relaciones. “Los cuatro acuerdos” de los Toltecas: no hagas suposiciones, sé impecable con tus palabras, da lo máximo que puedas, no te lo tomes nada personal. Otrxs, dicen que usan las energías de los cuatro elementos: las energías del aire logran llevar y esparcir, las energías de la tierra logran preparar para confrontar, las energías de las aguas para limpiar, las energías del fuego permiten conversar y quemar todo lo que no genera nuevas comunicaciones.

En las Mingas y en el Campamento de jóvenes todxs cocinan, todxs lavan y limpian los baños ecológicos, todxs coordinan actividades y son oradores del trabajo colectivo, todxs cantan y tocan instrumentos, así como todxs cuentan sus experiencias colectivas durante la noche en el fogón, ¿todxs pueden hacer todo?

Registros de diario, agosto-octubre del 2021.

Las políticas en femenino han sido una guía para la construcción de estas regulaciones. Como una política que tiene como centro el cuidado de los cuerpos de la vida. Al igual que lo muestra la literatura (Migliaro, 2020) en este tipo de redes también existen discriminaciones y desigualdades. La forma en cómo circula la palabra suele ser un

ejemplo de ello. Los privilegios relacionados con la capacidad de oratoria, conocimiento y experiencia en el debate de los varones, hace que se doten sus voces de reconocimiento y valorización (Osorio, 2016). Como consecuencia de estas situaciones lxs jóvenes construyen espacios de “autoconciencia” para pensar las prácticas hegemónicas que se reproducen en estos espacios y que desean alterar.

“Unos cuantos varones dijeron que bueno que ellos querían empezar a trabajar, que no sabían muy bien como hacerlo, pero hasta este año en realidad en el campamento se dio que los propios varones organizaron su espacio”. (Conversaciones con Agustina, octubre de 2020)

Los espacios de reflexión divididos en tres géneros (varones-mujeres-disidencias) muestran la necesidad de intercambiar sobre experiencias que no suelen ser compartidas en espacios mixtos cotidianos. Las distintas creaciones artísticas que se elaboran en esos espacios (cantos, versos y poesías) permiten pensar el patriarcado como una pedagogía de la crueldad y de la dominación (Segato, 2011). En el caso de los varones, logran reconocerse como parte de un linaje socio-histórico patriarcal que desean interrogar para desarticular. Reconocerse vulnerables es para ellos una opción valiente. Como nuevas generaciones de varones visualizan en esta red un tiempo social histórico fértil para hacer memoria, reconocerse vulnerables e ir en contra de la “impermeabilidad” (Butler, 2019).

(Canción sin título) “El miedo es el perro guardián del dolor, el único camino que quiero seguir es el del corazón. Juntos, en espiral, estamos camino a transformarnos en nuevas personas (...) sanando nuestra memoria. Vamos abriendo nuestras mochilas, agradecemos a nuestros ancestros, conservando lo que no es nuestro. Nos reconocemos vulnerables, sensibles y emocionales. Vamos dejando el peso de las heridas de un tiempo de nuestro linaje”.

“Miro de frente, aprendo y sigo. Para sanar tengo que aceptar, para cambiar tengo que amar. (...) Te pido perdón, escucho tus penas, tu voz es mi sol. Me tomo el tiempo para sanar y enfrentar todos estos temas. Sintiendo adentro los cambios voy acostumbrándome a saber”.

“La cumbia del nuevo ser” (canción). “Perder el miedo a perder, vengo intentando ver, sanar el dolor de ayer y dejar de ser, dejar de ser. Sanando el dolor de ayer. Desaprender, comunidad, volver a nacer. Tierra, agua, fuego, aire. Cultura y amor”.

Estos relatos, cánticos, escenas, bailes realizados en los campamentos exponen y dejan documentada una vulnerabilidad compartida y recuperada a través del ejercicio de la memoria. Hacer memoria es rastrear en sus historias lo que les fue negado, entenderse en el marco de las racionalidades. El trabajo con el cuerpo y con la memoria son metodologías que utilizan estxs jóvenes para regular y producir el cuidado de la vida.

Estos modos de vida suceden en simultáneo a los flujos migratorios de jóvenes que buscan en la ciudad la *promesa de la felicidad* (Ahmed, 2019). En este contexto, pienso que *volver a la tierra* disputa la fantasía de la ciudad como promesa social, donde se encuentra el éxito profesional, la acumulación de bienes y el confort, anclada en la proliferación del sujeto hegemónico neoliberal urbano. Al igual que plantea Navarro (2017) analizando una experiencia en México de jóvenes volviendo a la tierra “La Tribu”, estxs jóvenes en Uruguay tienen la capacidad de sentir el llamado de la tierra en el contexto de vida urbana donde el capital niega el valor de uso y “produce espacios residuales”. Son jóvenes muy críticxs de la ciudad como promesa de “objetos” y de “situaciones” que nos proveen “felicidad”. La tierra en clave agroecológica, por el contrario, se ofrece como un espacio de regeneración de la vida de experimentación donde esa supuesta felicidad se problematiza, y nos permite suspender o desescalar las prácticas de consumo y la búsqueda del éxito individual.

Desde estas historias que nos regalan lxs jóvenes de la RSNC retomamos las reflexiones de Virgina Ayllón (2024) para prestar otras atenciones a lo que el trabajo con la tierra puede significar en el marco de la crisis multiescalar en la que nos encontramos. La autora nos dice que estos modos de vida nos inspiran a pensar de manera desafiante el colapso civilizatorio. Son experiencias vitales que nos muestran las muchas maneras de vivirlo y que el contacto con la tierra tiene la cualidad de volvernos a conectar con experiencias prácticas de la vida, que exige hacer nuevas socializaciones y parentescos y sostener la alegría como afecto de resistencia.

En el marco de un mundo que se debate entre terrícolas y humanos (Latour, 2022) estas experiencias vitales nos enseñan que vivir no es solamente no dejarse morir. Y no morir no es simplemente vivir, sino que implica el esfuerzo mancomunado para deliberar *cómo vivir*. Estas experiencias nos muestran que podemos vivir haciendo combinaciones colectivas de los elementos que sostienen la vida -salud, vivienda, alimentación, abrigo, comunicación-. En ese sentido son experiencias que desafían las agresivas condiciones que impone el capitalismo-colonial patriarcal a la vida en su conjunto (Gutiérrez, 2017). Nos muestran claramente lo que dice Anabel Lee Teles (2022) cuando plantea que en este mundo construimos política en el marco de un mundo de lucha y disputa donde nadie quiere morir. El deseo de otros sobreviene en medio de esa lucha que “nos va llevando a mutaciones afectivas que pueden aumentar la posibilidad de encontrarme con otros. Eso implica que voy construyendo tramas (...) tramas en el movimiento activo del encuentro” (Conversaciones, 3 de mayo).



archivo personal, septiembre 2021.



Archivo personal, “recorrida de predios - ruta por la horticultura” agosto de 2023.

En los modos de vida que venimos cartografiando el cuidado de las semillas adquiere un valor relevante para el tejido de la vida. Las semillas hacen una labor fundamental agenciando elementos heterogéneos para la sostenibilidad y por algnxs activistas es entendida como el primer eslabón de esta compleja y rica cadena. Como dice Pancha de ANAMURI,

Alrededor de las semillas se construyeron comunidades, mercados y, más tarde, ciudades. Decimos que ellas son la base de nuestra alimentación y, por eso, quien controla la semilla controla toda la cadena de producción y comercialización de alimentos. Si hoy la tierra es uno de los puntos fundamentales para poder producir, las semillas vienen inmediatamente después. Sin semillas no tenemos cómo discutir un nuevo modelo de agricultura. Ahí los condicionamientos técnicos y científicos junto a las prácticas agrícolas campesinas son fundamentales. (Acción por la diversidad, 2021).

Desde la RNSNC se plantean varias características de las relaciones que generamos lxs seres vivxs con las semillas, en términos generales las semillas son evocadas como organismos vivos que agencian lo amistoso entre humanxs y más que humanxs. En las charlas que mantuve con las jóvenes de la red y en un encuentro virtual realizado en el marco de la pandemia en julio del 2021, se destaca a la semilla como un camino de transformaciones sucesivas.

“La semilla es una nueva vida, una invitación a salir de la ciudad. Hay un recorrido al que nos lleva la semilla, entonces más allá del cultivo concreto, es importante el proceso que trae con las personas, con la red”.

“La semilla como campo de batalla y la semilla como oportunidad del despertar sensibilidades”.

Conversaciones en el marco del Taller virtual-Semillas y saberes, julio de 2021.

Las menciones sobre la carga espiritual que trae la semilla no demoran en llegar.

“Uno cuando sale a la chacra y empieza a seleccionar el maní para el año que viene (...) ese momento es sagrado, es maravilloso.”

“Desde el momento que tomamos contacto con una especie se va generando cultura, como la manejamos, reproducimos etc... a nosotrxs nos pasa mucho cuando hacemos Agroecología de cómo repercute un manejo... el vínculo con la semilla. Más allá que esto sea con todas las especies, con el ser humano tienen una memoria ancestral muy fuerte. (...) Uno queda muy sensible con ese vínculo, que luego se ve reflejado en otras facetas.”

Conversaciones en el marco del Taller virtual-Semillas y saberes, julio de 2021.

Un segundo aspecto que se resalta de la relación con ellas puede ser nombrado como co-domesticación. La semilla es interpretada como patrimonio de la naturaleza y no como patrimonio de la humanidad. En ese sentido se vierten reflexiones a propósito de la dueñidad de la naturaleza como una matriz especista-colonialista que nos hace pensar que somos nosotrxs los humanos quienes domesticamos al mundo vegetal. Por el contrario, estas personas piensan que el mundo vegetal son los primeros habitantes de este planeta (Coccia, 2021) y que en todo caso lo que existe es una mutua co-domesticación.

“Nos olvidamos que esos insectos y pájaros se relacionaron con esa semilla hace mucho tiempo y que gracias a ellos eso existe. Entonces es la idea de que la semilla no está al servicio de la humanidad, sino al servicio de la vida”

“No somos conscientes que podemos aprender mucho de una semilla de zapallo o lo que quieran, pero debemos entender que nosotros no tenemos que salir a descubrir qué es el zapallo, cómo se come, cómo se conserva etc... entonces es mucho más el saber ancestral, genético, que el saber de ahora adquirido. Si damos más importancia al saber adquirido, estamos cayendo en la trampa de dar la batalla en el campo que ellos quieren (corporaciones etc)”

“Hay una visión que dice que las plantas nos domesticaron. Siempre estamos acostumbradxs a pensar de qué semillas son nuestras y la idea de la propiedad

Conversaciones en el marco del Taller virtual-Semillas y saberes, julio de 2021.

Una tercera observación referida a las relaciones con las semillas es su anclaje a los territorios de vida. Son significadas como relacionalidad que agencia territorios de vida.

“Estamos haciendo cosas concretas, para conocer las semillas y ponerlas al servicio de la red. También conociendo el monte y todo lo que implica, es un espacio importante que también está amenazado”. (Conversaciones en el marco del Taller virtual-Semillas y saberes, julio de 2021).

“La semilla, es como el común, la semilla y el territorio porque lo que permite que esa semilla esté ahí y la gente que tiene esa intención del cuidado de esa semilla; porque sin esas personas que en realidad son los locos y las locas que se han puesto a cuidar que cada vez son un montón... que a su vez esas personas que están entrelazadas y entramadas porque se juntan”. (Conversaciones en el marco del Taller virtual-Semillas y saberes, julio de 2021)

“La semilla, es el común, la semilla y el territorio porque lo que permite que esa semilla esté ahí y la gente que tiene esa intención del cuidado de esa semilla; porque sin esas personas que en realidad son los locos y las locas que se han puesto a cuidar que cada vez son un montón... que a su vez esas personas que están entrelazadas y entramadas porque se juntan”. (Conversaciones con Ana, febrero de 2021)

Tal como indican las viñetas, ingresar al universo del cuidado de la semilla nos muestra la famosa frase "ningún común sin comunidad" (Federici y Caffentzis, 2021). Cuidar las semillas es posible si al mismo tiempo se generan territorios de cuidado, territorios para resguardar y defender esos comunes: el agua, el aire, los bosques, la tierra, etc. Para estas personas el cuidado de la semilla constituye una práctica en el marco de la soberanía alimentaria y de la agroecología como un modo de vida que disputa el sistema agroalimentario dominante que busca la rentabilidad de los alimentos, de la tierra y del medio rural, convirtiendo todos estos elementos en mercancía. En este sentido, algunos testimonios también advierten sobre las dinámicas del neoliberalismo multiescalar que aterriza de manera diferente en cada territorio, sedimentando un modelo agroalimentario que controla las actividades y territorios donde habitan lxs campesinos. Si bien las semillas nativas y criollas no están actualmente amenazadas en nuestro país, algunas posiciones ponen advertencia sobre su posible criminalización⁷⁸.

“Hay una avanzada muy grande con respecto a la criminalización de las semillas criollas, con el argumento de que como son semillas que están adaptadas al ambiente desde hace muchos años conviven con las plantas y con los insectos y que por lo tanto es imposible eliminar estas plagas, insectos y hongos, mientras estén las hospederas que son las variedades nativas. Así que hay que eliminar esas variedades para poder eliminar las plagas y esas nuevas semillas que no están adaptadas al ambiente no tienen defensa contra esas plagas así que no prosperan mientras haya “enfermedades” como insectos y hongos”. Es complicado este asunto. Así como la flexibilización de la ley de patentes, va ser mucho más fácil patentar, sobre todo para empresas extranjeras todos los materiales genéticos que se les ocurra.” (Conversaciones con Mauricio, septiembre de 2024).

“Me parece que la mejor defensa que podemos tener sobre la criminalización de la semilla es que haya gente en la tierra. Creo que como red podemos llegar a pedir eso y hacernos

⁷⁸ La criminalización de las semillas, es un fenómeno que viene analizando la Vía Campesina desde hace años, como una manera de expropiación que hacen las empresas transnacionales (Monsanto, Bayer, etc) que desprecian a otras especies, a las comunidades y sus saberes, se meten con nuestra alimentación, modifican los territorios, alteran la calidad del aire y de los suelos, fabrican suelos infértiles. Se meten en las fibras más íntimas de nuestro cuerpo modificando nuestra genética, los ciclos naturales del cuerpo, incidiendo en los procesos de salud-enfermedad, “pues cada persona que come algo industrializado se está llenando de químicos su cuerpo y luego vienen enfermedades como la diabetes o la obesidad, entre muchas otras” (Ribeiro, 2021, p. 21).

cargo de que haya gente que entre a la tierra a cuidar la semilla. Nosotros estamos haciendo un trabajo en los barrios, con el Plan Juntos, tratando de llevar motivación a la gente para que plantee esto. Si movemos la semilla también viene la tierra, el agua etc. Tenemos que pensarla desde ahí". (Taller virtual-Semillas y saberes, julio de 2021).

En ese sentido las relaciones con las semillas nos permiten ver los elementos que se ponen en interacción para el tejido de la vida. O dicho de otro modo, nos deja ver la dimensión política de lo común. Entendiendo lo político como relacionalidad de cuidado, de sostenibilidad. Como plantean Rieiro et. al. (2023) en la investigación “el alimento es trama de vida”, el énfasis puesto en la trama nos muestra que el alimento es mucho más que un derecho humano (un aspecto que pone énfasis en el acceso y el consumo) basado en el paradigma de la *seguridad alimentaria*⁷⁹. Por el contrario, cuando inscribimos el alimento como trama lo inscribimos dentro del paradigma de la *soberanía alimentaria* y por lo tanto en el marco de complejas relacionalidades autónomas y soberanas “que se tejen dinámicamente, un tejido vivo en torno al alimento, construyendo territorios singulares en cuanto a sus múltiples modos de vida” (Rieiro et. al., p. 8). Basta con recordar el sector de la “economía popular” en el campo de la economía solidaria donde en el marco de la pandemia confluyen 700 experiencias de sostenibilidad de la vida en ollas y merenderos.

⁷⁹ La seguridad alimentaria al contrario de la soberanía alimentaria es un paradigma basado en una alianza global de los países del norte global, donde la biotecnología es un pilar para asegurar la eficacia de una seguridad alimentaria en un contexto de cambio climático pero que en definitiva son estrategias que desplazan la agricultura de subsistencia que desarrollan campesinxs menospreciando sus saberes y técnicas agrícolas tradicionales, así como sus cuidados con el tejido de la vida.



Archivo personal,” Fiesta Nacional de la Semilla Nativa y Criolla”, diciembre de 2021.

Enlazado a este aspecto nos interesa destacar las formas específicas que toma la política para el cuidado de la semilla en el marco de un sistema agroalimentario que se disputa entre dos paradigmas.

“El rescate de la semilla nativa y criolla te hace estar caminando en contra de lo que va la sociedad y te acerca a las que están en la misma que vos, son semillas que no se comercializan”

“El componente semilla es eso, producción del alimento de la soberanía y autogestión (...) el camino de la autogestión y la autonomía intercolectiva, no la que yo me voy a plantar todo acá y ‘chau gurises nos vemos.’ Yo planto zapallo acá pero a los gurises les va mejor con la arveja allá, capaz que no planto yo acá entonces... pensar esas cosas, no la autonomía cerrada, me cierro acá y me produzco acá”. (Conversaciones con Solana, julio de 2021)

“En el momento que compartes una semilla generás un vínculo. (...) Cuando la dimensión queda más en lo económico, esa relación se pierde totalmente”.

“Cuando hicimos la segunda feria de la semilla, ya muchas personas que estuvieron en la primera habían muerto. Entonces las variedades se van perdiendo. La semilla si no está en manos de la gente, del pueblo, se está perdiendo, aunque el INIA tenga un banco de semillas. Va mucho más allá de esa dimensión productivista. Pero es difícil si no hay política, sin estado, y son débiles las propuestas que hay, que son voluntaristas y se hacen de vez en

cuando. Tengo una desazón sobre la política pública y la semilla, al final hay que seguir haciendo lo que podamos, con la red, resistiendo sin esperar nada”.

Conversaciones en el marco del Taller virtual-Semillas y saberes, julio de 2021.

El cuidado de la semilla genera una forma comunitaria de la política para garantizar el acceso igualitario a su riqueza, para su conservación y reproducción (Gutiérrez, 2017). Esta forma se contrapone con la forma liberal de la política del estado que amplía las posibilidades de la acumulación del capital con estos comunes.

En este sentido, se valoran como positivas las acciones en el marco del Proyecto “Más agroecología y Biodiversidad” para fomentar esta política comunal del cuidado de la vida. Desde este proyecto se ha logrado preservar especies, hacer colectas de semillas nativas y criollas que permiten a las comunidades recuperar variedades para los ecosistemas locales generando pertenencia territorial y aumentando el sentido de la “afectividad ambiental” (Giraldo y Toro, 2020), por ejemplo a través de las “casas de las semillas” (bancos comunitarios). Como se plantea en el informe del proyecto, la distribución comunitaria de semillas nativas y criollas a más de 200 agricultores, en espacios de mingas, fortalece los lazos de vida comunitaria incidiendo en la proliferación de una afectividad agroecológica soberana en nuestro país que no tenga que depender totalmente de los apoyos estatales para su proliferación.

Una última característica que se destaca respecto a las semillas es la presencia de mujeres que históricamente las han cuidado y han mejorado sus usos. Se las nombra como “guardianas de las semillas”.

“Siempre se asocia que la mujer ha sido la mayor conservadora de semillas, de mayor cantidad de diversidad, o sea eso está estudiado, incluso el maíz hay unos estudios hechos por facultad de agronomía donde los maíces seleccionados por los varones... eso... este hecho junto con Río Grande del Sur, del Sur de acá, del Brasil. Las variedades mantenidas por varones tienen determinadas características que son más o menos la misma, en eso somos bastante parecidos (...) Cuando el mantenimiento de semillas es realizado por mujeres, cambian la cantidad de tipo de usos y la diversidad de colores, de formas o sea es diferente.

Porque ya tiene su culinario, porque ya tiene su uso más para la parte de artesanía, hay otros usos. Y la diversidad se amplía, entonces por eso la mujer en la conservación de semillas tiene un peso muy importante” (Entrevista individual, Mujer Técnica Agrónoma de la RNSNC, febrero de 2019).



Archivo personal, “taller de soberanía alimentaria con mujeres de la RedMu”, diciembre de 2024.

Los estudios de Migliaro y Rodríguez (2020) en clave ecofeminista demuestran que en Uruguay las mujeres que hacen agroecología son quienes defienden los territorios en términos de trama de vida, son ellas quienes lideran las denuncias por agrotóxicos en diferentes territorios. Algunos estudios dicen que las mujeres se involucran en esta agricultura porque se han sentido históricamente atraídas por la producción de hierbas medicinales y aromáticas (Chiappe, 2018), pero al mismo tiempo advierten sobre su invisibilización como defensoras de los comunes y como protagonistas de la agricultura de subsistencia (Chiappe; 2018; Migliaro, 2020; 20025).

De a poco, y pensamos que muy asociado al último ciclo feminista, empieza a reconcerse el lugar histórico de las mujeres como guardianas de semillas y guardianas de la memoria de las plantas, de los alimentos, de la medicina, son curanderas, magas de la espiritualidad, modos singulares de cuidado del tejido de la vida. Y aunque estos conocimientos son mediados por el patriarcado (desprestigiados, negados y prohibidos),

en sus historias con las semillas y las plantas podemos ver que esos saberes populares resisten en la memoria de quienes cuidan la vida.

Por último, quisiera evocar una reflexión que entrelaza la historias con las *semillas y las plantas*. Estas historias nos conectan con modos de habitar y componerse con otros seres y elementos de la naturaleza para cuidar los tejidos de vida de los que somos parte. Cuando llegué a estas historias yo estaba muy conectada con la idea de “otra economía” y de la economía feminista y recuerdo que cuando conversaba con las mujeres les preguntaba si consideraban que lo que ellxs hacían podría no brases así “economía solidaria”. Me compartían que lo que hacían era “vivir y habitar de otro modo”, que solían nombrarlos como agroecología y/o soberanía alimentaria y que no necesariamente lo veían como “otra economía”. Conforme iba generando más conversaciones visualizaba cierta contradicción entre las relaciones con las semillas y plantas y la idea de economía solidaria, a la cual le cuesta descentrarse de lo específicamente humano y considerar las muchas vidas que están presentes (sosteniendo) en cualquier proceso de producción (sea capitalista o solidario). Sentía que a este campo le faltaba mucha maduración para dar una discusión antiespecista.

Durante esos encuentros las mujeres-disidencias me hablaban del amor a la tierra, los bosques, las plantas, la luna, etc... me hablaban desde una visión no antropocéntrica y antiespecista de los cuerpos, de la agricultura, de composiciones afectivas más que humanas con otras especies y cuerpos que les permitirían acompasarse con los ciclos de la naturaleza. Y yo estaba insistente en traducir eso como formas productivas económicas, sin poder ver que la idea de producción y de economía colocaba a las plantas, semillas, aguas, tierra, animales como objetos inertes y sin capacidad de agencia, sin capacidad de actuar sobre nosotrxs. Una idea que convierte a los otros seres “dones de la naturaleza” (Navarro y Machado, 2021) de los que puede extraerse gratuitamente materia y energía. Que básicamente los reduce a procesos económicos. Ellxs me hablaban del tejido de la vida que no cabe dentro de la idea moderna de la economía, ellas me hablaban de “codomesticación” como *domesticación mutua* (Lowenhaupt Tsing, 2023) entre personas y tierra-plantas-animales, y a mi me costaba mucho aún comprender este giro que podemos nombrar como *parentescos compañeros* (Haraway, 2019).

Con el tiempo entendí que estas experiencias nos aportan la posibilidad de desmontar la ficción de la economía “alternativa” en donde también se perpetúan intercambios basados en relaciones de dominio, dueñidad, con parámetros especialistas de productividad que se aprovechan de los “dones de la naturaleza” y que por lo tanto reproducen prácticas de patriarcalización y colonialidad de cuerpos y territorios. Algunas conversaciones fueron decisivas para afinar esta mirada.

Porque esa ‘economía social’ la seguimos midiendo con los parámetros de la economía tradicional, de rendimiento, la productividad (...) acá dieron estas discusiones sobre una economía distinta y es que nosotros mismos no creemos que alguien pueda hacer algo sin afán de lucro. Alguien tiene que ganar, ¿cómo se va hacer esto? Entonces seguimos generando un tipo de economía en esa clave. (Conversaciones con Mauricio Vives, julio de 2021)

Pienso en lo pedagógicas que son estas historias y experiencias, aunque con sus contradicciones y dificultades, para deconstruir los sesgos coloniales-capitalistas-patriarcales que tienen nuestras formaciones disciplinarias. Nos permiten construir un archivo afectivo de lenguajes, gramáticas y prácticas para amistarnos con todas las vidas.

Amigos tengo por cientos

Violeta Parra

Amigos tengo por cientos
Para toda mi delicia
Yo lo digo sin malicia
Con verdadero contento
Yo soy amiga del viento
Que rige por las alturas

Amiga de las honduras
Con vueltas y torbellinos
Amiga del aire fino
Con todas sus travesuras

Yo soy amiga del fuego
Del astro más relumbrante
Porque en el cielo arrogante
Camina como su dueño
Amiga soy del rui señor
Relámpago de la luna

Con toda su donosura
Alumbra la mar furiosa
Y amiga de las frondosas
Oscuridades nocturnas

Amiga del solitario
Lucero de la mañana
Y de la brisa temprana
Que brilla como rosario
Amiga del jardinario
Del arco de las alianzas

Amiga soy de confianza
De nubes y nubarrones
También de los arreboles
En todas las circunstancias

Amiga soy de la lluvia
Porque es un arpa cantora
De alambres y de bordonas
Que tuntunean con furia
Amiga de la centuria
De los espacios tesoros

Y de los ecos sonoros
Que guardan los granizales
Amiga de los raudales
Que entonan su lindo color

Amiga de la neblina
Que ronda los horizontes
Cordilleras y montes
Con su presencia tan fina
La nieve por blanquecina
Poblados y soledades

Bonanzas y tempestades
Son mis amigos sinceros
Pero mi canto el primero
De todas mis amistades



Amistad y tramas afectivas: conversaciones entre mujeres-devenires que cuidan la vida.

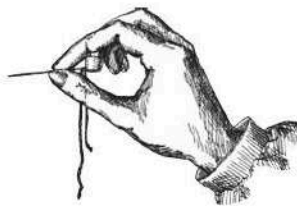
<https://repositorio.unicach.mx/handle/20.500.12753/6500>



Mural en Fernández -Santiago del Estero, Encuentro de Quichistas, julio de 2025.

A continuación presento un artículo que compusimos en coautoría con Natalia Laino, que articula las reflexiones que venimos tejiendo de amistades entre-mujeres, con las plantas, la tierra y las semillas. Es el último artículo que compuse para la tesis y me pareció bonito que fuera en forma de diálogo con una amiga que también trabaja con cartografías afectivas. Juntas identificamos modos de resistencia en los territorios en los que cada una trabajamos -lo carcelario y las ruralidades- territorios agredidos por la racionalidad patriarcal-capitalista-colonial. Es un texto que nos permite dialogar las experiencias, tejer puentes entre las formas en que las mujeres desde territorios aparentemente tan disímiles entre sí construyen códigos de relacionamiento para recomponer el tejido de la vida. Este artículo está aceptado y en proceso de publicación por el Monográfico del Grupo de Trabajo “Cuerpos, territorios y Feminismos” de CLACSO, denominado “Los cuidados nos sostienen: conversaciones, gozocidades y subversiones en torno al cuidar-cuidarnos en contextos de múltiples violencias”, publicado en febrero de 2026.

Amistad y tramas afectivas: conversaciones entre-mujeres- devenires que cuidan la vida



Nat Tommasino Comesaña²⁸
Natalia Laino Topham²⁹

Introducción

Nos encuentran en este texto las ganas de compartir conversaciones entre mujeres-devenires³⁰ a propósito de dos experiencias sobre cuidados, afectividades y amistad. Desde una perspectiva ecofeminista comunitaria descolonial realizamos una lectura crítica sobre los modos de confinamiento y aislamiento que viven estas mujeres, asociados a los procesos de repatriarcalización de los territorios donde habitan, así como las resistencias micropolíticas que producen para vivir³¹. Estas con-

28. Docente del Instituto de Psicología Social de la Facultad de Psicología, Universidad de la República. ntommasino@psico.edu.uy, ORCID: 0000-0002-5099-1733.

29. Docente del Instituto de Psicología Social de la Facultad de Psicología, Universidad de la República. nlaino@psico.edu.uy, ORCID: 0000-0002-1837-7143.

30. Aquí proponemos utilizar mujer como categoría política con el propósito de reconocer sus efectos en los diferentes momentos socio históricos, pero problematizando las ideas forjadas sobre la esencialidad y la identidad del ser mujer apoyadas en las políticas de la articulación de la diferencia. Nos parece importante no prescindir de esta categoría, porque nos ha ayudado a visibilizar algunos efectos sobre nuestros cuerpos y optamos por acompañarla de la noción de devenir a modo de intensificar la idea de que somos seres relacionales y estamos siempre en transformación. En la composición mujeres-devenires están incluidas algunas experiencias, conversaciones y relatos que hemos tenido en este tiempo con disidencias en el campo de la ruralidad y de lo carcelario y que nos enseñan formas de desbordar la categoría mujer, aportándonos a problematizar y a abandonar la noción de sujeto.

31. A lo largo de este texto hemos optado por una escritura que a veces toma la forma de la primera persona del plural y otras veces del impersonal, porque entendemos - en tanto agenciamientos colectivos de enunciación - que muchas de las escenas e imágenes que se trazan con estos relatos nos incluyen e implican de diferentes maneras, nos sabemos incluidas. En algunas ocasiones sentimos la necesidad de intensificar esa inclusión y en otras optamos por mostrar esas fuerzas desde experiencias singulares que otros-cuerpos-colectivos narran y comparten.

versaciones nos permiten discutir desde una perspectiva de la ontología relacional e interdependiente y prestar atención a las tramas que tejen nuestras condiciones para el sostenimiento de la vida. O, dicho de otra manera, mirar las relaciones que producen lo común en clave anticapitalista en lo diverso de la lucha reproductiva. ¿Qué tipo de relaciones queremos-deseamos-necesitamos producir para *cuidar* la trama de la vida?

Una de estas experiencias refiere a encuentros y conversaciones, entre los años 2021 y 2022, con mujeres que habitan la ruralidad, con edades que oscilan entre los 25 y los 80 años, pertenecientes a distintos departamentos de Uruguay y que participan con distintos grados de afiliación en la Red de Grupos de Mujeres Rurales y de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas. Ingresar al universo de la ruralidad me implicó generar conversaciones, entrevistas, participar en talleres, eventos públicos, mingas³² y campamentos organizados por estos entramados comunitarios (Gutiérrez, 2017). Esto me permitió acompañar y ser parte de los modos de componer lo común desde la agroecología y la soberanía alimentaria, transformándome como investigadora. En ese sentido, es un proceso para prestar atención a las incomodidades que se presentan en el campo otorgando a los afectos un valor epistémico. En todo este tiempo de intercambios hemos aprendido a entender el campo en Uruguay como un territorio que no es uniforme, ni monolítico; sino como un espacio donde el tejido de la vida es agredido por los proyectos del capital ecocida y que también se recompone, se teje y reteje como espacio vital de inter y ecodependencia (Herrero, 2016). Por lo tanto, es un espacio desde el cual podemos mirar a la naturaleza “como matriz, como tejido entrelazado de materia viviente en continuo devenir (...) como trama en la que los humanos actuamos y somos a través del mundo, y en la que el mundo -el resto de la vida- se mueve también a través de nosotros” (Navarro y Machado, 2020, p. 11). El trabajo que realizamos con las mujeres cartografiando sus cuerpos-territorios en el sur y norte del país (específicamente en poblados de los departamentos de Canelones y Paysandú), nos habla de los diferentes elementos, actores y procesos que intervienen para la sostenibilidad de la vida en el campo; donde el cuidado de la tierra, de los bosques, las semillas y la biodiversidad, la lucha por la función social-afectiva de la tierra se enfrenta a los proyectos del capital extractivos del capital (proyectos de especulación inmobiliaria, desmonte, forestación, producción intensiva de arroz y soja).

La otra experiencia trata de encuentros y conversaciones entre 2022 y 2023, con mujeres y disidencias que se encuentran privadas de libertad en la cárcel que aloja la mayor cantidad de mujeres en nuestro país, la Unidad N°5 (barrio Colón-Montevideo), ubicadas en distintos sectores y con situaciones heterogéneas en cuanto a: edades, departamentos de origen y situaciones procesuales. Ingresar a una unidad carcelaria

32. El término, utilizado en Argentina y Chile, se refiere a una reunión con amigos o vecinxs para realizar algún trabajo en común.

me ha implicado atravesar múltiples barreras (solicitar autorizaciones, cruzar rejas, atravesar escáneres, presentar documentos), y contactar con una infinidad de afectos que se mueven en nosotras como investigadoras. Consideramos necesario movernos de los contornos fijos que sostienen la idea de una interioridad psicológica -que se juega en la propuesta de la rehabilitación³³ hacia unos paisajes relacionales afectivos que presten atención a otros modos que también están presentes y crecen en lo carcelario. Mirar la cárcel como una frontera porosa, con permanentes cruces entre el adentro y el afuera, nos permite ver las tramas relacionales que allí suceden, en el *entre*, donde participan cuerpos humanos y no humanos, objetos y materiales múltiples. Lo cartográfico nos ha permitido visualizar que la cárcel no está solo dentro, aunque sí genera efectos muy específicos en quienes viven directamente el encarcelamiento, sin embargo, sus efectos también alcanzan a familiares, amigxs, trabajadorxs, vecinxs, barrios y comunidades. Conversar con las mujeres de la unidad 5, conocer sus vivencias, sus prácticas, sus dolores y sus modos de resistir, conocer algunas experiencias donde la visita se hace presente y escuchar relatos de las familias, de funcionarixs, vecinxs, así como algunas experiencias singulares que logran cruzar la frontera de la cárcel, nos ha permitido considerar lo carcelario como una red extensa, móvil y cercana -aun cuando la consideramos ajena-, y preguntarnos: ¿cómo estamos siendo lo carcelario?

Estos encuentros han configurado la posibilidad de trazar mapas-cartográficos en nuestros procesos de investigación que intensifican la relación afectiva y que cuidan los cuerpos-territorios. Entendemos por cuerpo-territorio desde la perspectiva que hace énfasis en la continuidad entre “tierra-territorios-cuerpos” de las compañeras feministas comunitarias de Abya Yala (Cabnal, 2010; Paredes 2011; Paredes, Guzmán, 2014). Es una clave política epistemológica que nos permite nombrar las relaciones de ecoddependencia y defender los cuerpos-territorios de las agresiones coloniales-capitalistas-patriarcales. Territorios-cuerpos que nos ayudan a defender los “bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones” (Cabnal, 2010, p. 23), pero también para desmontar los pactos masculinos impresos en él, para recuperar la memoria cósmica corporal de las ancestras y desde esa conexión tejer una historia propia.

33. Nos referimos a una propuesta de rehabilitación que de algún modo insiste en pensar lo delictivo como un rasgo de las personas y que por lo tanto propone abordajes individuales. Algunas reformas penitenciarias han apostado a este modelo que promueve el estudio, el trabajo y el tratamiento, que al mismo tiempo tiene su vinculación con el proyecto social global productivo. Afirmar esto no implica estar en desacuerdo con un marco de oportunidades y derechos para quienes transitan el encarcelamiento. Pero lo problematizamos entendiendo que aún hoy continúa vigente el modelo correccional que pretende alejar a las personas del mundo del delito para que sean más honestas configurando el problema desde la interioridad. La crítica a este modelo implica considerar otras líneas de configuración del problema: socio históricas, económicas, culturales, geopolíticas, de género, de opresión de clase, etc. que nos permiten ver esa interioridad como una formación más que como algo formado, es decir, nos permite considerar los procesos, los pliegues, el afuera del adentro, y de cierto modo volver el problema político y colectivo.

Cuando comenzamos a conversar entre/con estas experiencias desde estas claves, se nos presentaban como muy disímiles entre sí, casi como contrapuestas y con sensaciones de que estábamos forzando un diálogo. Por un lado, mujeres que habitan paisajes de cuidado-naturaleza-luz-árboles-semillas y por el otro, mujeres habitando paisajes de oscuridad-cemento-rejas-despojos-sombra, mujeres que tienen acotados sus desplazamientos y sus posibilidades afectivas por los múltiples cercamientos que produce la prisión. Y entonces nos preguntamos: ¿Qué tienen para decirse? ¿Qué pasa, a modo de pasaje, por esas porosidades entre estas experiencias? ¿Cómo estamos pensando esas supuestas contraposiciones o forzamientos? Y ahí, en estas reflexiones, invocamos a Anzaldúa (2021) con su “Luz en lo oscuro” y a Rivera Cusicanqui (2019) con lo *ch’ixi*, esas mezclas raras que somos. Cuando percibimos el claroscuro de la luna, las mezclas, los enredos, cuando nos acercamos a las experiencias desde una micropolítica y desde los *apenas gestos*³⁴ (Bardet, 2021b), podemos empezar a trazar líneas de afinidad entre ellas: tanto en términos de las violencias que se despliegan en esos diferentes territorios, como a las estrategias de cuidado para resistir. Son experiencias que generan un puente de diálogo sobre los procesos de *repatriarcalización* (Colectivo “Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo -CMCTF-, 2017) de los cuerpos-territorios en diferentes contextos, que reaparecen como estrategia contraofensiva cuando como mujeres-devenires nos resistimos a obedecer las pautas patriarcales de género.

En los procesos de la ruralidad las violencias aparecen en los mapas-cuerpos-territorio de las mujeres, como problemas de salud, acceso al trabajo y la contaminación ambiental, masculinización y repatriarcalización de los territorios incidiendo en sus autonomías. Ellas sufren y denuncian que los territorios para cuidar la vida se vuelven fuente de control y violencia cuando las industrias aterrizan con sus proyectos agroindustriales. Los cuerpos-territorios son vistos como recursos a explotar, violentar y extraer energía, al igual que las mujeres son consideradas “naturaleza sometida y subordinada para sostener la reproducción de la vida” (CMCTF, 2017, p. 29). En los procesos de las mujeres privadas de libertad las violencias aparecen en sus cuerpos asociadas a ciertos modos de protestar y reclamar por las condiciones en las que se encuentran, por la rabia que generan las muertes en prisión, y algunas prácticas que circulan como las sanciones (que abarcan el estudio o las visitas), la vigilancia de la buena madre y la conducta sumisa por temor a perder a sus hijxs, o los tratamientos excesivos de psicofármacos por calificarlas como “nerviosas”.

En este texto queremos resaltar a los cuidados como relacionalidades movilizadas por los afectos y la amistad; queremos resaltarlos como historias mínimas que acon-

34. Tomamos la noción de gesto que trabaja Marie Bardet (2019), a partir de Haudricourt, para pensar a partir del punto de vista de la relación, del entre, un mirar en conjunto aquello que no debe separarse. Y también tomamos su “apenas gestos” para hacer con lo que está a mano, para abrir otras temporalidades y otras espacialidades, para percibir la menor diferencia sensorial más que un virtuosismo movimiento, para pasar umbrales, para rajar oposiciones, para considerar las corrientes subterráneas y los huecos (Bardet, 2021b).

tecen muchas veces de manera silenciosa y que nos muestran formas colectivas para sostener la vida en común. Insistimos en ver a los cuidados como *apenas gestos* con los que enfrentamos las violencias sea donde sea el lugar en que vivimos; gestos de amor, de confianza, de disfrute. Desde estos *apenas gestos* nos preguntamos: ¿con qué energías, seres, espacios-tiempos nos amistamos para invocar el cuidado de la vida? Estas preguntas nacen al calor de historias y experiencias que nos cuentan sobre los encantamientos con las narrativas simples de cuidado en las cuales se intensifica lo amistoso más que humano. Con ellas vamos pudiendo crear otras imágenes de nosotrxs mismxs al reconocernos siendo-naturaleza. A propósito, Ailton Krenak (2021) se pregunta: “¿Acaso existe alguna cosa que no sea naturaleza?” (p.17). Traemos aquí esta idea reconociendo los debates actuales sobre cultura-naturaleza (Latour, 2022; Haraway, 2019; Despret, 2022; Hustak y Myers, 2023) que problematizan este dualismo y también recuperando los aportes de diferentes naciones-comunidades indígenas quienes sostienen que somos naturaleza, por lo tanto, no habría tal distinción. Vale recordar que varias comunidades indígenas plantean que no existe palabra para designar a la naturaleza como tal. En otras lenguas como el latín naturaleza significa “natal” nacer, designando como natural a todo aquello que nace: los humanos, las plantas, los bosques. Con la colonización, industrialización y modernidad empieza a olvidarse dicho significado adquiriendo un valor puramente mecanicista como recurso para la economía pasando así la naturaleza a ser un “otro” que puede expropiarse, dominarse y disociando lo humano de lo natural. Podemos ver claramente este debate dentro de la Red de Semillas Nativas y Criollas, rescatando la problematización de esta dicotomía.

Nosotros domesticamos, pero la naturaleza también nos domestica. Si vemos cómo se desarrollaron determinadas culturas, acá en América se desarrollaron a partir del maíz, en otros lugares a partir del arroz o del sorgo. Entonces la naturaleza nos lleva a construir formas sociales. Desde el momento en que tomamos contacto con una especie se va generando cultura, como la manejamos, reproducimos etc. A nosotrxs nos pasa mucho cuando hacemos Agroecología de cómo repercute un manejo, el vínculo con la semilla. (Conversaciones en el Taller Virtual “Semillas y Saberes”, julio de 2021)

Cartografías y tramas afectivas: horizonte de sensibilidad epistémica

La cartografía para nosotras es un *modo de vida*, así como la amistad y los feminismos. La situamos en un cruce entre lo epistemológico, lo metodológico y lo epistemo-estético (Giraldo y Toro, 2020). Nos permite andar, caminar, perdernos, comprender la importancia de los procesos, de las formaciones más que de lo for-

mado. Armar *collage*, darle lugar a lo *abigarrado* (Rivera Cusicanqui, 2019), componer desde lo artesanal, con la intuición, con el cuerpo-afectado, con ideas a medio hacer, con diálogos inconclusos-fragmentados. Con ella nos disponemos a observar nuestras *atenciones* (Despret, 2021, 2022), cómo se distribuyen, a dónde nos llevan, qué nos hacen hacer y a detenernos en eso comprendiendo la dimensión política que conlleva. Cartografiamos para rastrear la micropolítica en situaciones y paisajes que producen vida.

Es una práctica de experimentación sensible que nos permite acompañar procesos, orientada por una permanente reflexión ético-política que nos provee pistas nunca fijas ni inmóviles, pistas vitales que están en permanente mutación, revisión y transformación³⁵. El trabajo cartográfico sigue una deriva producida por una afectación donde los cartógrafos nos transformamos y a través de esa mutación conocemos. Un proceso de transmutación de la sensibilidad y de la atención que se produce cuando tomamos “el campo como un acontecimiento” (Granese y Rey, 2019).

Pensamos lo cartográfico también con las siguientes claves: *presencia, cuerpo, devenires y rememoración, *deambular y registrar acontecimientos, *confianza, poesía y amistad (Laino 2024; Tommasino, 2025). Afirmamos una memoria acontecimiento, afectiva, corporal, semiótica, material y colectiva. Una memoria-mundo que reconoce la coexistencia de distintos tiempos y sus correspondientes memorias colectivas, desde una multitemporalidad integrando la simultaneidad y las contradicciones. Una memoria que convoca paisajes ancestrales y que junto al devenir como clave nos permite movernos *entre, por el medio*, no se trata ni de principio ni de fin, ni de desarrollo, ni de evolución. En el *entre, por el medio* nos encontramos con intensidades, orientaciones, direcciones, devenires singulares produciéndose permanentemente en encuentros. Cartografiamos y registramos con nuestros cuerpos, por lo tanto, cartografiar implica una inmersión corporal, un registro de lo sensible, de lo perceptivo, escuchar con el cuerpo, *perder la cara* -reconociendo el oclocentrismo como modelo hegemónico- (Bardet, 2021a), captar fuerzas con/el cuerpo vivo-vibrátil (Rolnik, 2019): la cartografía como práctica corporal. Cuando decimos *nuestros cuerpos* hablamos de encuentros, de escalas y velocidades (Deleuze, 2008), de cuerpo-entre-cuerpos, de corporeizaciones, de porosidades. El registro implica siempre un registro del registro del registro; siempre es multiplicidad, multiplicación nunca representación ni significación. Nos interesa colocar la clave confianza, poesía y amistad en este modo cartográfico, pista que nos invita a confiar y a cuidar para conocer y que nos orienta en el caminar más que en la búsqueda de certezas (Souza-Tadeu, 2015). Confiar *juntxs* en el encuentro, inventando formas de comunicarnos donde la poesía aparece como una forma de vínculo con las mujeres con las que trabajamos, generando interesantes composiciones para la construcción de conocimiento donde lo afectivo adquiere valor epistémico.

35. Ver Passos, Kastrup y da Escóssia (2009) que en un intento de proponer la cartografía como método de investigación para las Ciencias Humanas y Sociales los autores propusieron ocho pistas de aproximación.

Fuente: Archivo personal de las autoras



Figuras 1 y 2: Bordados personales.

Nos interesa detenernos en la amistad como pista cartográfica para los procesos de investigación sobre tramas afectivas (Tommasino, 2024). Desde estos procesos la amistad puede ser pensada como una racionalidad no capitalista, no reproductiva, que no está exenta de conflicto por lo que necesariamente implica generar códigos de regulación y sostenimiento para su permanencia (Gutiérrez, 2017). Por otro lado, la amistad aparece como una relacionalidad no exclusivamente humana, presentándose como una relacionalidad político-filosófica-creativa para caminar, conocer y transformarnos (Teles, 2009). ¿Qué (nos) pasa cuando pensamos en lo amistoso como condición de posibilidad para el pensamiento?

Lo amistoso viene sosteniendo los procesos de extensión-investigación de los que somos parte, para acompañarnos y darnos escucha-sensible. Nos permite reconocernos en tramas afectivas relacionales que nos recuerdan que nunca estamos solas porque vamos siendo-entre una infinidad de seres: agua, aire, plantas, hongos, animales, piedras, microorganismos, fuego, viento, tierra, estrellas. La riqueza de lo cartográfico es que justamente en su intención *antropofágica* (Rolnik, 2004) se nutre, reconoce y visibiliza todos los seres-escenarios-materiales-fuentes de distinta naturaleza³⁶ para componer mapas de la micropolítica del deseo en situaciones donde la vida se realiza y se construyen otros mundos.

36. Nosotras hemos utilizado en nuestros procesos cartográficos diferentes materiales: historiográficos, notas de periódicos, archivos personales y colectivos como pueden ser diarios, actas, objetos, libros, notas personales, materiales audiovisuales generados en los encuentros, imágenes, músicas, cine, nos nutrimos de observar y fotografiar paisajes, de registrar sonidos, de conversaciones con amigas, con estudiantes, con nuestrxs tutores, etc.

volver a nosotras, con todas las otrxs adentro

Se empiezan a generar encuentros y alianzas entre nosotras que posibilitan fortalecernos y que otras se acerquen, porque si no es como que estamos todas desmembradas y en el nivel de la competencia y la opresión entre nosotras como que no hay posibilidad, entonces para mí es re importante primero ver a la otra, verla, en su complejidad. Sin juzgar su historia, lo que está eligiendo, acompañar y sostener que a veces enoja y duele. (...) Estar atenta a lo que pasa entre nosotras primero, porque en la medida que una se siente fuerte y está con una misma bien y con las otras bien el patriarcado se asusta (...) Implica el volver a nosotras, a toda la fuerza y potencial que tenemos nosotras, que es para mí el potencial de dar vida, nos guste o no. El potencial de crear y de conexiones. (Conversaciones con Ana, febrero de 2021).

En la búsqueda de relatos que intensifican lo amistoso y lo afectivo para el cuidado de la vida nos encontramos con la narrativa de Ana, una joven que elige migrar al campo y que nos cuenta sobre la importancia de vernos, de percibirnos con nuestras potencias, de sabernos siendo con todas nuestras conexiones en una trama relacional. Así como este relato, venimos aprendiendo con muchos otros sobre la clave cartográfica “confianza y la amistad” con los entramados entre-mujeres-devenires. A nosotras nos gusta decir que a veces estas amistades adquieren el valor de un amuleto, porque es una relacionalidad que abre portales, canales de entendimientos y sanación de heridas derivadas de las violencias y mediaciones del patriarcado. Es una relacionalidad que nos conecta con la espiritualidad como política práctica para sanar colectivizando nuestros problemas, reparando nuestra autoestima, entender nuestros deseos, tomar decisiones. Desde estas relacionalidades se construyen códigos, estrategias, políticas para sanar la rivalidad femenina derivadas de poderes, jerarquías, mecanismos políticos que provienen de la pedagogía patriarcal.

Me han paseado por toda la cárcel y por suerte he tenido compañeras que vení para acá, no vení para acá, enseguida te hacemos un rincón. (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Esos encuentros, alianzas, acercamientos nos ayudan a no juzgarnos, o al menos a no juzgarnos desde los *contornos fijos* (Laino, 2024), es decir, desde modos que nos encierran en categorías precisas, que nos recortan y que piden cierta fidelidad al “yo soy así”. Porque en esos contornos se agencian muy bien competencia-opresión-desmembramiento-aislamiento. Por ejemplo, en la cárcel en tanto institución total (Goffman, 2004) que refuerza identidades, ese agenciamiento rápidamente comienza a funcionar.

Sin embargo, también hemos podido percibir, que *como es afuera es adentro y como es adentro es afuera* (Laino, 2024), es decir, que también se cuelean por las porosidades y fronteras de lo carcelario prácticas, alianzas, relaciones de amistad y cuidado para sostener la vida en tramas afectivas. Desde estas reflexiones, podemos pensar algo de ese `juzgar´ funcionando en el agenciamiento de los contornos fijos y el `vernós´ como fuerza, flujos, potencia creadora y red que da vida y crea otras conexiones posibles.

Lo que venimos observando es que, en estos modos de *vernós*, de *volver a nosotras* y *entre-nosotras* el cuidado cobra una relevancia como práctica de amorosidad, de confianza, de tiempo compartido, de hacer en conjunto, que no nos preexiste como relacionalidad, sino que son inmanentes a las condiciones de posibilidad que generamos para encontrarnos. Por lo tanto, son encuentros relacionales que a veces permanecen en el tiempo y otras veces no, pero de una u otra forma nos ayudan a sostenernos afectivamente.

Hay momentos de mujeres y de complicidad, de aquellarre. Y después sí, tenemos nuestros compañeros, pero hay unos momentos ahí, como solas entre mujeres. (Conversaciones con Norma, julio de 2020).

Yo creo que tiene que ver con eso de las formas de encontrarnos. Sobre todo cuando se da el espacio de las experiencias personales de cada una, encontrarte con cosas que le han pasado a otras y que te han pasado a vos. (Conversaciones con Ana, febrero de 2021).

Los espacios entre-mujeres son mágicos, remágicos. El poder resonar, resonar con un montón de cosas. Y además, como que otra ponga en palabras lo que estás sintiendo. (Conversaciones con Stefi, noviembre de 2020).

En nuestra habitación en particular si hay alguien que está mal enseguida como que nos sentamos, hay una contención que eso está bueno. (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

El “aquellarre” y la “magia” que acontece en los encuentros entre-mujeres nos conecta con la posibilidad de mirar el valor político de la espiritualidad, “como un lugar de consuelo y refugio” (p.135) nos dice bell hooks (2017), siendo los feminismos los que han podido reconocer a la espiritualidad como una práctica de cuidado que se aleja de la concepción patriarcal basada en ideas de pecado y rendición. La espiritualidad vista así propone caminos colectivos para encontrarnos y sanar nuestros cuerpos-territorios. La constelación de saberes creados al calor de las luchas feministas (lenguajes, códigos, estéticas, políticas) nos muestran que lo amistoso entre nosotras

Amistad y tramas afectivas

acontece como espacios de contención, escucha y fortaleza y por ende son una guía práctica espiritual desde la cual tejemos mundo, creamos espacios para que la vida se despliegue de manera más amorosa. Así, y sin pretender idealizar la amistad entre-mujeres, vemos que estas relacionalidades son “hacedoras de mundos” y rompen con dos imágenes dogmáticas que circula sobre la amistad entre nosotras: por un lado la amistad celosa y rivalizante y por otro, la amistad misteriosa que es incognoscible para otrxs (Kern, 2020).

Con Marcela Lagarde (2006) nos preguntamos: ¿Qué sería de nosotras sin nuestras amigas con las que inventamos rituales para cuidarnos, contenernos, escucharnos, encantarnos con la vida?

Estamos todas, estamos todas para todas, porque somos todas presas, y lo que le pasa a ella mañana te puede pasar a vos. Estamos todas cuidándonos. (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Si una está engripada ya corren todas a ver si está con fiebre, que tome un té lo que sea, en eso el compañerismo se ha visto mucho, hasta personas que quizá una no se lleva con la otra pero bueno si está enferma vamos a ir igual, a ver si precisa algo para comer, algún té en el momento, si queda sola bueno la ‘vichamos’³⁷, en esas cosas hay bastante compañerismo. O si ven que ya está muy mal y precisan la guardia y la guardia no está ya empiezan a agitar rejas, como le dicen, y a pedir asistencia, no importa quién. (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Desde la escucha cartográfica y la clave de la memoria estas historias nos van diciendo que las amistades entre-mujeres reavivan, actualizan y modifican un legado ancestral. Esas diferentes historias nos muestran la reverberación del pasado al presente para la reexistencia en el futuro, aquello que Krenak (2022) enuncia tan bonito, “el futuro es ancestral”. De este modo, vamos reconociendo en varios relatos que ese *nosotras* integra muchas otras desde una *memoria larga* (Rivera-Cusicanqui, 2019) que reconoce los saberes antiguos que nos pueblan para cuidarnos como cuerpos-territorios.

Yo producía de la época de mis ancestros, de mis padres, yo vivía en el Cerro de la Ventana y ahí todos plantaban orgánico. Eso que te contaba de poner la semilla con ceniza era de mi madre, de lo que plantaba mamá porque mi padre trabajaba en las estancias. Pero mi madre vivía de la huerta y de la chacra. (...) después de lo que oía hablar a la gente, de la

37. Vichar es un coloquialismo en Uruguay, que significa: observar.

forestación y yo veía y me iba criando con 12 y 13 años e iba viendo cómo iban muriendo los animales y todo eso. Y nuestros tíos nos decían que había que plantar sano y había que cuidar. (Conversaciones con Mabel, febrero de 2021).

Hay niños que vienen naciendo otra vez en la tierra, vienen a ser parte de todos estos procesos, (...) Niños ya están incorporando esa forma de construir, compartir, de hacerse cargo de la semilla. (Conversaciones en el Taller Virtual “Semillas y Saberes”, julio de 2021).

Supuestamente después de los 30 sos tía yo sería abuela tengo 49, pero el respeto es como, ta’ todo el mundo tiene una madre ¿verdad? entonces es como que vienen a vos, como que te cuidan, es muy lindo, es muy lindo eso están todo el tiempo, tía ¡no! no sé yo soy muy de que si tengo que cargar un balde lo cargo, si tengo que, no tía vos no dejá que lo hago yo, no tía andá haceme el favor, esto no es para vos, mira somos 20 acá, a ver vamo arriba pónganse las pilas, y todo eso vos lo ves es lindo de verdad, que te cuiden. (Conversaciones grupales con mujeres en la unidad 5, 2022).

Los relatos nos traen una idea de la ancestralidad como experiencia relacional-afectiva de “reverberación del cosmos” (Rivera- Cusicanqui, 2018). Como dice la autora, podemos mirar a la ancestralidad no como un pasado idealizado a desenterrar, sino como “una herramienta metafórica capaz de romper con las ideas de progreso y desarrollo”; transformar el pasado en una imagen reverberante capaz de sacudir el tiempo presente (Rivera- Cusicanqui, 2019, p. 97). Esta reverberación nos expone a un giro ontológico donde pasamos de percibirnos como sujetos recortados autosuficientes buscando el progreso (producto de la racionalidad moderna-colonial capitalista), a reconocernos como acuerpamientos interdependientes donde los tiempos confluyen. Para este giro las claves cartográficas cuerpos, devenires y memoria han sido muy importantes para nosotras. Nos guiamos por ellas para activar una escucha sensible y respetuosa de los relatos de las mujeres y así volvernos capaces de escuchar la riqueza que traen sus narrativas corporales y existenciales respecto a los cuidados aquí y ahora recuperando sabidurías antiguas.

En las narrativas vemos que adquiere firmeza el estar *entre-nosotras hijas-madres-nietas-tías-abuelas* traspasando saberes que cultivan la vida de manera oral. La oralidad entre ellas toma sentido dialógico, íntimo, de la conversación de ida y vuelta que ocurre en contextos cotidianos de los hogares y de las comunidades (Rivera-Cusicanqui, 2019). Sus cuidados evocan una ontología transgeneracional dentro de una epistemo-estesis (Giraldo y Toro, 2020) que nos muestra prácticas de afectos, sensibilidades que ponen

en primer plano el cuidar de los ambientes de la vida y de las relaciones. En este sentido, vamos viendo que hacer experiencias de cuidado implica a estas mujeres revalorizar sus linajes genealógicos en conexión con otros parentescos interespecies. Linajes contaminados por nuestros encuentros, por nuestras mezclas, por nuestros historiales de contaminación y de colaboración (Lowenhaupt Tsing, 2023).

En esta línea nuestras cartografías han intensificado las distintas líneas de amistad entre mujeres y cuerpos interespecies, de diferente naturaleza. En las experiencias de la ruralidad estas amistades están más presentes en el día a día, aspecto que no ocurre con las mujeres que están en privación de libertad donde se ven desprovistas o restringidas de intensificar estas relacionalidades. Sin embargo, en la ruralidad estas relacionalidades no son elementos externos e independientes de nuestras acciones, no son parte de un “telón de fondo” inmodificable, sino que son elementos sistemáticamente amenazados por el proyecto capital extractivo. Dichas amenazas se vuelven motivos de organización popular y prácticas de resistencia para defender el tejido de la vida en su conjunto siendo las mujeres importantes protagonistas en estas luchas. Los análisis de los procesos cartográficos que realizamos con las mujeres coinciden con la literatura ecofeminista en Uruguay (Rodríguez y Migliaro, 2021; Rodríguez et. al, 2025) que plantea que ellas cuentan con una empatía ecoafectiva para conceder atención a cómo otros seres nos cuentan sus maneras de hacer el mundo presente (Despret, 2022). Sus relaciones con las medicinas de las plantas y las maneras en cómo ellas protegen y resguardan las semillas históricamente son un ejemplo concreto en ese sentido (Pereyra, 2023; Tommasino, 2025) mostrándonos que las otras especies no quedan atrapadas en las dinámicas antropocéntricas de explotación, sino que son consideradas seres políticos fundamentales (Giraldo y Toro, 2020). Como ellas dicen “Vos alimentás a la tierra y la tierra te alimenta, vos la trabajas y está todo el tiempo dándote alegrías” (Conversaciones con Stefi, noviembre de 2020).

La agencia que ellas les conceden a otros seres para que afecten nuestras vidas nos habla de maneras específicas donde encantarnos con nuestro ser-naturaleza. Como nos recuerda Silvia Federici (2020) para dominar al mundo es necesario desencantar a la naturaleza y por ende nuestro-ser-naturaleza³⁸ y es allí donde ellas dan una lucha cotidiana. Las amistades con la tierra, las plantas y las semillas activan la memoria

38. A propósito de este debate Federici hace un análisis de género en este sentido, nos dice que la imagen de una naturaleza desordenada-caótica que era preciso someter y controlar se asociaba a la mujer estableciendo así una irreversible discriminación entre mujer-naturaleza. Esto llevó a una gran persecución y quema de brujas por ser consideradas símbolos de esa naturaleza salvaje a la que supuestamente ellas invocaban, controlaban creando tormentas, enfermedades, destruyendo cultivos, obstruyendo procesos de procreación (Federici, 2010; Merchant, 2023). Podemos distinguir dos visiones de esta asociación entre mujer-naturaleza, la naturaleza como cosmos orgánico como tierra viva y femenina-madre nutricia a la que puede contemplarse y cuidar. Y otra visión que sobreviene a partir del siglo XVII en una época marcada por un mundo moderno-mecanicista-industrial en la que la naturaleza se vuelve materia inerte marcando así un cambio ético profundo irrevocable en la relación humano-naturaleza. Esta última visión es la asociación de la mujer-naturaleza a roles pasivos capaces de ser expropiados, dominados, ultrajados (Merchant, 2023).

ancestral que la actualizan en prácticas de ceremonias, rituales, sanaciones diversas, intercambio de recetas, hallando singulares formas de cuidar de sus cuerpos y la salud de sus familias y comunidades. Las plantas en particular son importantes especies compañeras; ellas cumplen distintas funciones para las mujeres como medicina. A modo de ejemplo, traemos un comentario de una mujer sobre las plantas que utilizan desde la época de sus ancestros para sanar sus cuerpos-territorios: *“el culé es una planta que no se ve mucho, sirve para el empacho, santiguar y tirar el cuerito”* (Taller con mujeres de la RedMu, octubre de 2024). De manera sintética, podríamos decir que las relaciones con las plantas cumplen funciones: 1. para el desarrollo de autonomías económicas cuando se arman grupos de cosecha, recolección, secado y comercialización en circuitos cortos y locales; 2. para la capacidad de tramar relaciones sociales; 3. para las capacidades espirituales y de sanación corporal con diferentes métodos: infusión, santiguados, ungüentos, etc. (Tommasino, 2025). Las plantas además son relacionalidades que logran trascender las fronteras de la ruralidad y penetrar los muros de la cárcel. Son relaciones que las mujeres evocan para sus cuidados cotidianos.

Tenés gripe, tenemos un té de cebolla, que es con ajo, cebolla, casi todo cítrico para poder viste? Yo conozco mucho, pero no por estar en este contexto, sino porque mi mamá conoce mucho de esos tés, por ejemplo, también nos pasó mi mamá otro pique [saberes prácticos] que era una compañera que tenía hongos en los pies, entonces le conté a mamá, ¿no sabés de algo que le pueda mejorar? si la yerba, entonces te pones yerba en los pies y te lo va secando, te lo seca, natural que se te va. (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Las amistades con las semillas adquieren un sentido interesante como seres que agencian la vida y lo amistoso (Tommasino, 2025). Son relacionalidades que trenzan y enlazan elementos que el colonialismo-capitalista-patriarcal intenta desarticular y atacar, *“en el momento que compartes una semilla generás un vínculo entre el ser humano, la especie y las personas que reciben”* (Taller Virtual Semillas y saberes, julio 2021). La criminalización a las semillas nativas y criollas es un ejemplo de control territorial y ataque a la soberanía alimentaria de los pueblos en Latinoamérica en el marco del cual se destaca la lucha política de las mujeres para protegerlas, resguardarlas y diversificar sus usos. *“Las semillas nos permite organizar nuestra rebeldía nos permite organizar la salud y la alimentación de las comunidades”* (Taller Virtual Semillas y saberes, julio 2021).

La lucha por la soberanía alimentaria por medio de la agroecología de muchas mujeres que habitan la ruralidad nos muestra que defender la vida como un tejido vivo conlleva una lucha integral que pone atención al estado de salud de los cuerpos-territorios. Así como con las plantas y las semillas, las amistades que las mujeres componen con

otros cuerpos—más que humanos como *las aguas* (ríos, arroyos, lagos y lagunas) y los animales configuran relaciones desde las cuales poder sanar la mirada antropocéntrica que nos impide experimentar otras formas de existir vinculadas a otros cuerpos de vida no humanos; como dice Krenak (2022): “ser agua es vivir esa increíble potencia que ella tiene de tomar diferentes caminos” (p.14). Esta enunciación es encarnada por las mujeres en sus luchas por el cuidado de los acuíferos, de los ríos, lagunas, arroyos y mares, recuperándolos, visibilizando que “ser agua” es empatizar con la necesidad del cuidado de la trama de la vida que hace posible nuestra existencia.

En las experiencias de mujeres y disidencias de la Red de Semillas vemos que sus relaciones con lxs animales implica reconocerlxs como otras corporalidades políticas y con formas de existencia específicas (reptan, saltan, nadan, planean) de las cuales aprenden para (con)moverse (con)por el mundo. De ellxs, las mujeres toman inspiraciones para descolonizar(se) sus vidas, prestan atención a estas formas para construir una ontología interespecie. Así, “ombú”, “avatí”, “libélulas”, “colibrí”, “espina amarilla” van siendo nombres que utilizan las comunidades de jóvenes que vienen migrando al campo, disputando tierras públicas gestionadas por el Instituto Nacional de Colonización en Uruguay en los últimos 15 años.

Vinieron a conocer este lugar y estaba lleno de libélulas, re sentíamos la presencia de Ivana. Cuando Carla llegó acá sentía su presencia en las libélulas. En los animales...pasan cosas mágicas con las libélulas, la otra vez estaba en el río estaba pensando en mi lactancia y me paró una libélula acá. Y de ahí surge el nombre como un homenaje. Como cuando se prende fuego un monte y renace toda la vida de la ceniza compostada. La muerte y la existencia a partir de esa muerte, de toda esta vida y de todo este cuidado hacia la vida. (Conversaciones con Ana Clara, febrero 2021).

En medio de todos los elementos amistosos que aparecen como aliados para cuidar la vida, en este tipo de experiencias el fuego es un elemento de ayuda para enfrentar sus conflictividades. Como podemos ver en la siguiente viñeta, las formas de producir común dentro de estas tramas afectivas que se proponen construir comunidades agroecológicas, implican “estabilizar maneras específicas de regular los conflictos internos y de precisar modificar los fines de lo común” (Gutiérrez, 2017, p. 124).

A la noche siempre llega la compañía del fuego y con él una conversación larga sobre la permanencia. Ellxs llaman permanencia al tejido relacional común. Pautan un lenguaje común para nombrar lo que necesitan pensar, permanecer depende de muchísimas cosas para ellxs: acceder a la tierra y a herramientas, a compartir saberes, tener una red que

contenga, técnicas que acompañen los procesos y sean aliados políticos. Permanecer depende de las relaciones que se traman para sostenerla. La permanencia depende de las relaciones que se construyen para estar en la tierra. Entonces de eso se debe hablar, intercambiar para aprender, construir pautas, regulaciones, códigos propios. ¿Cómo cultivar la permanencia? (Registros de diario, Campamento de Jóvenes por la Soberanía Alimentaria, agosto-octubre del 2021).

Desde esta constelación de amistades humanas y más que humanas vamos aprendiendo que *volver a nosotras con todas las otras dentro* implica hacer un giro epistémico y ontológico que nos trae la potencia de la descolonización de nuestros cuerpos, memorias y territorios. Estas experiencias nos traen otras epistemes no occidentales desde las cuales mirarnos como cuerpos-territorios, como dice Silvia Rivera-Cusicanqui: “Adoptar la episteme india implica reconocer como sujetos a entidades no humanas, el reconocer que los muertos viven, el realizar o intentar alguna forma de comunidad” (Ianowski, 2023, s/p).

cuidar y resguardar la vida

En consonancia con lo que venimos planteando, decimos entonces que los relatos e historias que vamos compartiendo nos interrogan sobre los cuidados y defensa de nuestros territorios-cuerpos en los procesos del habitar colectivo.

La cárcel aparece como un cuerpo-territorio que aísla, violenta y expropia la energía vital de las mujeres, pero al mismo tiempo se configura como un territorio a reterritorializar (Deleuze y Guattari, 2010) creativamente desde otros lazos y tramas que se inventan en esos paisajes. Como dice una de las mujeres de la unidad 5: “No importa ni porque esté, o sea, no se habla de porqué estamos y ni tampoco se juzga a la otra persona (...) lo que hacemos, es vivir ahora ¿viste? (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023). “Vivir ahora” como invitación para desterritorializar una trama de saqueo y para reterritorializar e inventar-se amorosamente una trama viva, singular y colectiva. Escuchamos cómo las mujeres-devenires sostienen la vida colectivamente en unas condiciones donde la vida (alimento-abrigo-descanso-relaciones) se encuentra cercada y controlada por la institución y donde las restricciones sobre la circulación, comunicación y posibilidades de encuentros entre ellas y con otros seres (sol, árboles, animales, plantas, tierra, agua, hongos) está totalmente reducida.

En estas condiciones los modos que van encontrando para tejer alianzas, congregarse, cuidarse entre-ellas y construir amistad son modos resistenciales, *apenas gestos*, como una fuerza que, aunque sea a veces provisoria, sutil o suave se hace presente. Nos parece fundamental reconocer estos gestos micropolíticos en un espacio

tan estriado por los discursos de la rehabilitación (reduciendo siempre las tramas relacionales), por la conducta (fijando siempre los contornos individualizantes) y por la violencia que allí se vive (olvidando las condiciones en las que están).

Los ecofeminismos del sur nos dicen que la clave *cuerpo-territorio* viene enunciando la forma en cómo las personas ponemos en el centro el cuidado de la vida (Cruz Hernández, 2016) haciendo énfasis en que “ni las mujeres ni la tierra somos territorios de conquista” (Cabnal, 2010; Paredes, 2011). En esta línea, nosotras vemos en este tipo de experiencias que defender los cuerpos-territorios implica necesariamente intensificar la alegría, la vitalidad, reconocer los saberes-del-cuerpo, disputar espacios y lugares en los que la vida encuentre pasaje para su realización (Rolnik, 2019). Dicho de otra manera, implica disputar espacios-materiales-simbólicos de agencia donde los cuerpos puedan congregarse y sostener su vulnerabilidad (Butler, 2017).

Hay una señora, una muchacha grande que tiene un espacio de gimnasio dentro del sector, no van todas, lo hace ella porque quiere, ahí viene una de acá, una de allá y ahí nos juntamos. Es para hacer gimnasia, relajarse, un poco de música, pensar en otra cosa. Cuando estoy en gimnasia es como que estoy ahí, no me siento ni acá adentro ni lejos de nada (Conversaciones grupales con mujeres en la unidad 5, 2022).

Te pone contenta algo de otra compañera, hacemos torta si hay cumpleaños, yo juego con los hijos de mis compañeras ya que mis hijos no vienen (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Presenté un proyecto de peluquería para sacar la cabeza, para poder tener la mente ocupada y para poder estar brindándole a la compañera un espacio en el cual ella se exprese también. En nuestro sector somos cuarenta y pico de mujeres y estamos encerradas continuamente (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Encontramos similitudes en las disputas de las mujeres que viven las agresiones carcelarias y las agresiones de la ruralidad hegemónica-capitalista porque cuidar y resguardar la vida es una tarea de todo momento e implica mucha creatividad. Las mujeres arman grupos como estrategia de cuidado y sostén de los cuerpos-territorios. En el caso de las agresiones que viven las mujeres de la ruralidad la agroindustria tiene un papel importante. Como vemos en las viñetas ellas están expuestas a las consecuencias de la racionalidad capitalista de maximización de ganancia que convierte a los cuerpos-territorios en recursos para dominar y extraer capital.

Los cultivos intensivos. Estar rodeadas de soja. Lo feroz que es, lo intenso que te rodea, no es que hay un monte ahí a lo lejos ¡no!, si hay una casa te la tiran. La filosofía es sacar la comunidad y poner monte. Aunque denunciemos hay que permanecer. El campo está despoblado, se rompe el tejido social con los modelos productivos de soja, forestación y arroz". (Taller con Red de Grupos de Mujeres Rurales, octubre de 2023).

Él se fue de encargado, lo llevaron para otro lado y la que quedó de encargada fui yo. Al lado de la ruta 3 era eso. Yo quedaba en el puesto y a mí nunca me dieron un peso. Me mandaban cueros, los animales que quedaban sin madre, después 'me pagaban'...pero una vez que me enojé y dije ¡no me traigan más un ternero para cuidar! porque cuando lo fui a vender me decía el patrón 'vos los cuidas y después me lo vendes a mí', y lo fuimos a vender y me pagó \$500. ¡Lo hubiera dejado morir... estaba todo 'abichado' el bicho y lo saque adelante, para que me pagaran \$500 y él cobra dólares por eso!" (Taller cuerpo-territorio con Grupo de Mujeres Rurales de Piñera-Beisso, abril 2025).

Cuando este tipo de proyectos llega a sus comunidades se repatriarcalizan los territorios haciendo que sus prácticas de cuidado comunitarias pierdan potencia, confinándolas nuevamente en sus hogares como madres-esposas recluidas en tareas que las deja aisladas y desconectadas de otros anhelos³⁹. En sus narrativas nos muestran las agresiones del medio rural tradicional como trabajadoras domésticas en estancias que las expone a rutinas de trabajo interminables asumiendo tareas a la par que los varones sin ser reconocidas. Así, y por momentos, los cuidados intrafamiliares y el trabajo doméstico se presentan como un contorno fijo limitante para el devenir de las mujeres que ellas mismas intentan confrontar armando grupo y haciendo economías solidarias (con tejidos, alimentos, emprendimientos turísticos) acudiendo a una trama relacional amistosa, amplia, polimorfa, múltiple que logre interpelar los ofrecimientos del mercado laboral tradicional.

Pero este aspecto es usado por las empresas forestales para promocionar a su favor su oferta laboral, ofreciéndoles jornadas laborales más cortas y mejor retribuidas económicamente que les permite además salir de sus casas. Frente a este escenario muchas mujeres eligen trabajar en los viveros de las forestales. Sin embargo, en am-

39. Recordemos que el campo en Uruguay es un ámbito masculinizado (culturalmente androcéntrico) pero que la presencia femenina se mantiene con cierta estabilidad aun cuando la población rural disminuye año a año. Si bien la situación de las mujeres y sus familias en la ruralidad ha tenido transformaciones debido a su salida al mercado laboral formal a partir de la década del 80, el trabajo doméstico continúa siendo feminizado e invisibilizado: "El 8,6 % de las mujeres rurales dispersas declaran ser trabajadoras familiares sin remuneración mientras que en esta situación solo se registra el 1,6 % de los hombres" (Vitelli, 2013, p.51).

En ambos casos los cuerpos de las mujeres quedan objetivados como “naturaleza gratuita” ofrecida para la acumulación de capital. Sus habilidades “naturales” para los cuidados las ubica tanto en el trabajo doméstico como en las tareas con las forestales, como cuerpos con dones para cuidar asumiendo tareas delicadas y de cuidado. Por sus habilidades ellas son útiles tanto para cuidar la vida de otro ser, como para desarrollar el trabajo manual de siembra. Ambos trabajos conllevan desvalorizaciones y descuidos sobre las mujeres y el segundo las expone a ser parte del primer eslabón de la cadena forestal que sufre las peores situaciones de contaminación. Como dice Pena (2025), en estas empresas suele elegirse a las mujeres para los viveros por tener mayores destrezas para el trabajo manual asumiendo “los mayores riesgos, como ser las fumigadoras con mochila de herbicidas en los raigones que rebrotan antes de la replantación, o aplicadoras de hormiguicida y ser la mayoría de trabajadores en los viveros” (p. 108).

De esta manera vamos viendo que la práctica de cuidar se tensiona entre un agenciamiento de elementos y significaciones donde el cuidado colectivo amistoso emerge como una alternativa, aunque sea precario y presente muchas dificultades. Pero lo cierto es que frente a las imágenes del cuidado ofrecidos por el mercado y el Estado (por medio de la institución familiar) se nos presenta otra imagen del cuidar como una práctica que aloja la capacidad de transformarnos⁴⁰. Las experiencias de las mujeres nos traen con fuerza este último sentido de los cuidados, como una actividad-experiencia cuerpo-a-cuerpo y con la capacidad colectiva de generarlos que requiere paciencia y permanencia.

Esta tensión de los cuidados (como mandato y como fuerza instituyente) también circula por/entre las fronteras de lo carcelario. Las preocupaciones sobre los cuidados que relatan las mujeres en la cárcel están vinculadas al afuera (respecto a sus hijxs y familiares) y al adentro (respecto a ellas y sus compañeras). Más de la mitad de las mujeres encarceladas se encuentran allí por delitos motivados económicamente que no implican el uso de la violencia física (hurtos, venta de estupefacientes, contrabando)⁴¹ que muchas veces son los que les permiten continuar con las tareas de cuidado, siendo ellas en muchos casos las referentes del hogar: “Porque además de estar presas seguimos siendo madre y también nos sentimos con la responsabilidad de ¿hoy ten-

40. Estas imágenes se corresponden con lo que Federici (2013) siempre nos recuerda cuando dice que los cuidados tienen esta doble condición, por un lado la de ser una tarea que sostiene y contribuye a la producción capitalista (usando a la familia como institución y al rol del varón asalariado como mediador entre las mujeres y el Estado-capitalista, un fenómeno que la autora denomina como “patriarcado del salario”), y simultáneamente por ser la práctica que da continuidad a la vida, que es justamente donde se configura cierta posibilidad de producir acciones instituyentes, de producir otras tramas para alterar la organización social de los cuidados tal como la conocemos, dando pasaje a entramados amistosos, colaborativos y solidarios para cuidarnos. Hacer “común el proceso de cuidar, cuidarse y luchar inscribiendo lo político desde allí” (Draper, 2018, p. 202).

41. En los últimos años ha crecido exponencialmente el número de mujeres encarceladas frente al de la población privada de libertad en general (un 26% sobre un ritmo de crecimiento del 10%). Este endurecimiento de penas fue profundizado con la Ley de Urgente Consideración, aprobada en el año 2022, focalizado mayoritariamente en los delitos no violentos de microtráfico y venta de estupefacientes.

drán? ¿cómo estarán pasando? una no deja esas preocupaciones de lado" (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Por lo tanto, la separación que produce el encarcelamiento refuerza aún más las preocupaciones sobre los cuidados y la manutención de sus hijxs -que en la mayoría de los casos quedan a cargo de otras mujeres, abuelas, tías, amigas, vecinas- pero ahora con las dificultades de la distancia y las restricciones del encierro: "yo no veo a mis hijos desde que caí, mi madre me pudo traer a una sola de las nenas (...) pero yo la veía venir por la ventana con los bolsos cargados y me partía el alma, venía cada quince días, venía de Colonia y yo le dije que no viniera más" (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Como dice Antony (2007), la prisión refuerza los mandatos de género, ya que el encarcelamiento de una mujer la califica como mala madre por haber abandonado "el papel que le corresponde como esposa y madre, sumisa, dependiente y dócil" (p.76), ese lugar, que como veíamos antes, también produce aislamiento y reclusión en el afuera. Alejadas de sus hijxs y familiares, las formas de estar presentes en la vida cotidiana, de generar cercanía y de cuidar que van encontrando se convierten en formas de resistencia al encierro: "Tuvimos una época en la que nos dormíamos con el teléfono, al principio nos dormíamos juntas, o ella se dormía, yo le decía que ponía un temporizador en el teléfono (...) yo esperaba a que ella se durmiera y ahí lo apagaba" (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023). Esos apenas gestos muestran cómo las fuerzas afectivas de cuidado persisten y se sostienen en prácticas solidarias, colaborativas, amistosas. Quizás, modos que a simple vista pueden coincidir con los que se viven como mandatos en el afuera, pero que a modo de diferencia en la repetición se construyen ahora como novedad, como acontecimiento: "Pasamos bien, lindo, Yo aprovecho para cortarle las uñas, jugamos... la hora de irse también es difícil, ella [su hija] hace un tiempito no llora, pero siempre se iba llorando (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Asimismo, vamos viendo que el cuidado entre ellas es fundamental para sostener la vida allí adentro: comparten alimentos, se prestan atención, se cuidan cuando se enferman, están atentas a sus emociones, al abuso de los psicofármacos, a las que no tienen visitas, a las que la hacen "a polifón"⁴².

Con mis compañeras, a veces no nos queremos sobrecargar, pero puedo ver que mi compañera hace tres días que no se está alimentando o que duerme mucho y que algo le está pasando, no voy a esperar, la guardia no se va a dar cuenta, no se va a dar cuenta nadie, si no me doy cuenta yo

42. "A polifón" es una expresión que hace referencia a un modo de vivir la privación de libertad donde se agencia el dormir, la medicación, el colchón, y la persistencia de esos elementos así articulados: "es levantarte estar un rato, tomarte una pastilla y dormir y dormir y dormir". Muchas mujeres dicen "¡a polifón no!" refiriéndose a algunas prácticas de cuidado y de prestar atención cuando ven a alguna compañera en esa situación.

Amistad y tramas afectivas

que tengo la cama allado ¿quién se va a dar cuenta no? (Conversaciones grupales con mujeres en la unidad 5, 2022).

Cuando estaba en primarias si sabían que había muchos cuartos que no tenían para comer se hacían como olla popular en el comedor y se comía, comían todos los cuartos (Conversaciones personales con mujeres en la unidad 5, 2023).

Las mujeres encuentran múltiples formas para sostener y cuidar la vida, formas colaborativas, creativas, de apoyo mutuo. Cuidar la vida es prestarle atención a una compañera, es la preocupación por lxs hijxs, y por otros, es apoyarse en redes afectivas, también es intensificar la alegría, reconocer saberes, intercambiar alimentos, yuyos y servicios, es cuidar la tierra, es proteger el agua, es reconocer una infinidad de seres y relaciones.

Fuente: Archivo personal de Nat Tommasino.

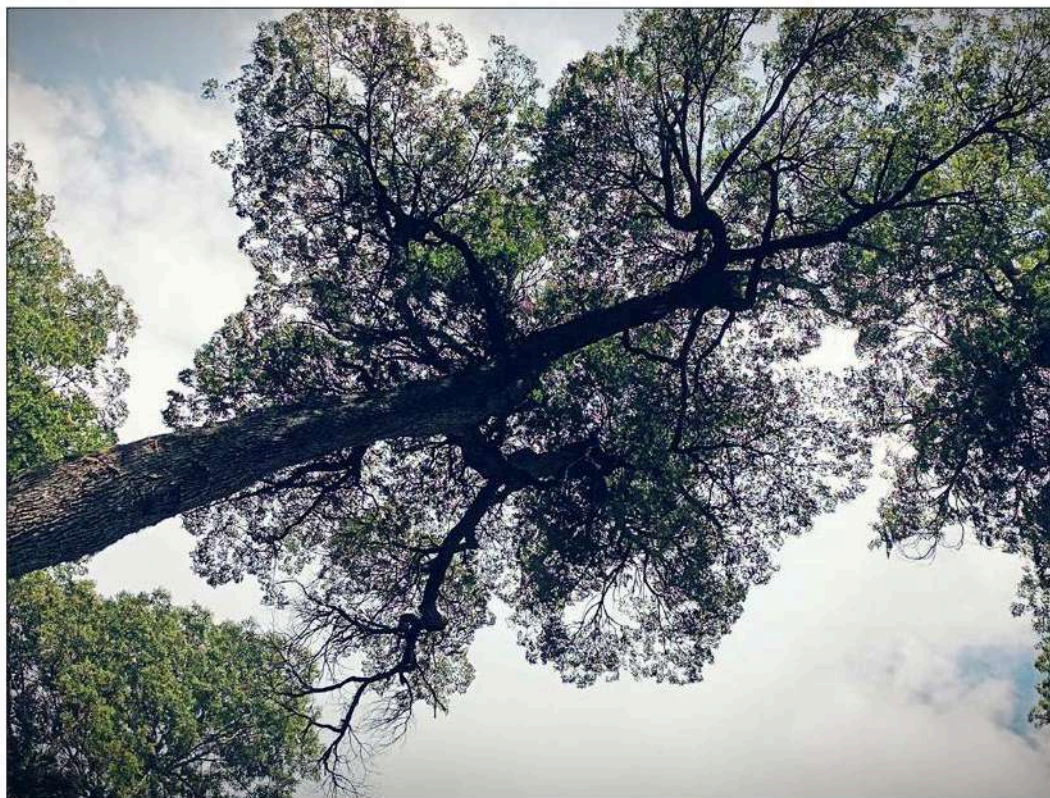


Figura 3: Sur de Argentina, 2023.

a modo de cierre: intensificar lo amistoso para vivir en común

Cuando empezamos a escribir este texto, en algún momento tuvimos la sensación de que hacer conversar estas experiencias podría ser un poco forzado: ¿Qué diálogos posibles encontramos y provocamos allí entre ellas? Escuchar en clave cartográfica conversaciones entre mujeres-devenires sobre sus formas de cuidar la vida nos conecta con las fuerzas de lo que somos: relaciones, cuerpos, afectos, amistad, cuidados, ancestralidad, memoria, somos en común. Lo amistoso como pista cartográfica es una orientación ético-política que nos invita a intensificar una vida común que disputa la racionalidad del sujeto neoliberal-autosuficiente (que inculca relatos supremacistas y de progreso) para conectarnos con la vulnerabilidad, la interdependencia, la ciclicidad. Ponemos el acento en lo amistoso como modo donde se entrelazan lo relacional, los cuidados y lo común. Lo hacemos sin desconocer los conflictos y tensiones que se producen en las relacionalidades, propias de todo proceso, pero en el entendido de que es una fuerza poco mirada. Como fuerza nos permite percibir múltiples relaciones con una inmensidad de seres involucrados en el sostenimiento y cuidado de la vida.

En las experiencias relatadas podemos ver diferentes combinaciones y escenarios donde lo amistoso se agencia para resistir a los relatos macropolíticos que amenazan con la continuidad de la vida. Las mujeres en sus devenires crean un abanico de posibilidades para sostener la vida conectadas con un feminismo intuitivo, relacional y afectivo donde lo amistoso entre ellxs y con diferentes elementos del tejido de la vida cobra relevancia. Estas amistades trenzan diferentes luchas que se articulan en sus cuerpos-territorios: ecológica, antipatriarcal, antirracista, anticolonial, anticapitalista, antipunitivista.

Intensificar la amistad para vivir juntxs nos encuentra cuidando y resguardando la vida allí en donde está amenazada en sus posibilidades de realización. Nos permite conectar con las potencias que tenemos para defenderla sabiendo que las luchas de otras que nos antecedieron nos pueblan y nos animan. Volver a mirar nuestra fuerza de lucha para cuidar la vida con todas lxs otrxs adentro, nos permite componer territorios existenciales de singularización y de sanación colectiva para los cuerpos-territorios que somos y habitamos y para traer de la memoria lo que ya tenemos, lo que ya está sucediendo entre nosotrxs, la continuidad de nuestros cuerpos: tramas de tramas de vida.

Referencias bibliográficas

- Antony, C. (2007). Mujeres invisibles: Las cárceles femeninas en América Latina. *Nueva Sociedad*, (208), 73–85. http://nuso.org/media/articles/downloads/3418_1.pdf
- Anzaldúa, G. (2021). *Luz en lo oscuro*. Hekht.
- Bardet, M. (8 de mayo 2018.). ¿Cómo hacernos un cuerpo?: Entrevista con Suely Rolnik. *Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/como-hacernos-un-cuerpo-entrevista-con-suely-rolnik-marie-b>
- Bardet, M. (2019). *Hacer mundos con gestos*. Cactus.
- Bardet, M. (2021a). *Perder la cara*. Cactus.
- Bardet, M. (2021b). Im-potencias de un pensar con mover (casi) sin mover. En T. Aedo, A. M. Martínez de la Escalera, M. Bardet y Cátedra Max Aub (Eds.), *Existencias por inventar: Corporalidades, modos de vida y pandemia* (pp. 20–30). Universidad Nacional Autónoma de México. https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2021/11/006-Catedra-Max_Aub.pdf
- Butler, J., (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, (46), 13–30.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: El feminismo comunitario* 11–25, Las Segovias: ACSUR.
- Coccia, E. (2021). *Metamorfosis*. Cactus.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Instituto de Estudios Ecologistas, la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales y el Grupo de Trabajo de CLACSO Cuerpos, Territorios y Feminismos. Recuperado de <https://territorioyfeminismos.org/2017/11/13/guia-mapeando-el-cuerpo-territorio>
- Cruz Hernandez, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, (12), 46. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0103>
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus. (Trabajo original publicado en 1980).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1988).
- Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos. Palabras de quienes quedan*. Cactus.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Cactus.
- Drapper, S. (2018). Tejer cuidados a micro y macro escala entre lo público y lo común. En C. Vega Solís, R. Martínez Buján, & M. Paredes Chauca (Eds.), *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (pp. 167–185). Traficantes de Sueños.

- Federici, S. (2010). *Caliban y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Federici, (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y lucha feministas*. Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón.
- Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. El Colegio de la Frontera Sur y Universidad Veracruzana. <https://laoms.org/wp-content/uploads/2020/12/Afectividad-Ambiental-1.pdf>
- Goffman, E. (2004). *Internados: Ensayo sobre la situación social de los enfermos*. Amorrortu.
- Granese A. y Rey, J. (2019). La cartografía como método de investigación en psicología. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 9(1), 221–245. https://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-70262019000100221
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de Sueños.
- Hustak, C. y Myers N. (2023). *Ímpetu involutivo: Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos*. Cactus.
- Ianowsk, V. (2023). Silvia Rivera Cusicanqui: “El Pachakuti depende de lo que hagamos”. *Tierras Comunes*. <https://www.tierrascomunes.com/post/silvia-rivera-cusicanqui-el-pachakuti-depende-de-lo-que-hagamos>
- Kern, L. (2020). *Ciudad Feminista. La lucha por el espacio en un mundo diseñado por hombres*. EGodot.
- Krenak, A. (2021). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Laino Topham, N. (2024). *En la frontera. Una cartografía afectiva de lo carcelario* [Tesis de doctorado]. Universidad de la República.
- Lagarde, M. (2006). Pacto entre mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate*, (25), 123–135.
- Latour, B. (2022). *¿Dónde estoy?*. Taurus.
- Lowenhaupt Tsing, A. (2023). *Los hongos del fin del mundo: Sobre la posibilidad de la vida en las ruinas capitalistas*. Caja Negra.
- Merchant, C. (2023). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Siglo XXI.
- Nobre, M. (2015). Economía solidaria y economía feminista: Elementos para una agenda. *Papeles Economía Solidaria*. Red de Economía Alternativa y Solidaria de Euskadi.
- Paredes, J. y Guzman, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando.

Amistad y tramas afectivas

- Passos, E., Kastrup, V. y da Escossia, L. (2009). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa- intervenção y produção de subjetividade*. (pp. 17-31). Sulina.
- Pena, D. (2025). *Transformaciones del tejido cuerpo-territorio asociadas a la expansión del modelo forestal en Uruguay* [Tesis de maestría no publicada] Universidad de la República
- Pereyra Ceretta, V. (2024). *Entre yuyos y buenezas: uso de plantas medicinales por mujeres rurales en el departamento de Canelones, Uruguay* [en línea]. Ediciones Universitarias. Recuperado de <https://hdl.handle.net/20.500.12008/47356>
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rodríguez Lezica, L. y Migliaro González, A. (2021). *Territorios para cuidar la vida: experiencias de mujeres en lucha desde Uruguay*. En J. Díaz Lozano, D. Cruz Hernández, L. Magalhães, y V. Pasero (Coords.), *Fronteras y cuerpos contra el capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala* (pp. 83-108). Editorial El Colectivo: Bajo Tierra Ediciones.
- Rodríguez Lezica, L., Veras Iglesias, G., Tommasino Comesaña, N., Migliaro González, A. (2025). *Cartografía cuerpo-territorio y extensión crítica feminista: aprendizajes desde Uruguay*. Artículo en proceso de publicación.
- Rolnik, (2004). *Transformaciones contemporáneas del deseo*. *Campo Grupal*, 7, 63, pp. 2-4.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Souza Tadeu, P. (2015). *O método da cartografia: Conhecer e cuidar de processos singulares*. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 33(3), 72-80. <https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.v33s1a12>
- Teles, A. (2009). *Política afectiva: Apuntes para pensar la vida comunitaria*. Fundación La Hendija.
- Tommasino, N. (2024). *¿Cómo vamos a vivir en el planeta? Una cartografía para habitar tramas que cuidan la vida*. *Iluminarias* 25 (67) <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminarias/article/view/137146>
- Tommasino, N. (2025). *Cartografías afectivas. Composiciones de lo común en entramados comunitarios que cuidan el tejido de la vida* [Tesis de doctorado], Universidad de la República.
- Vitelli, R. (2013). *Un examen de las relaciones de género en el medio rural*. En D. Piñeiro, R. Vitelli, y J. Cardeillac (Coords.), *Relaciones de género en el medio rural uruguayo: Inequidades "a la intemperie"* (pp. 49-59). CSIC-Udelar.

A modo de cierre: apropiarnos del futuro



“La cañada”, artista: Cecilia Rodríguez Oddone, Ceciro Uruguay 2020.

Esta investigación se compone como una cartografía afectiva que busca resaltar el valor de los afectos como instancia epistemológica para conocer y transformar(se). Se articula con experiencias de trabajo en la enseñanza y en la extensión universitaria y por lo tanto se me ha hecho necesario evocar momentos, procesos y relaciones que han generado las condiciones de posibilidad para este estudio. Se me ha hecho necesario también compartir pistas cartográficas para atender a los caminos singulares e imprevistos de la investigación, basadas en la necesidad de construir cuidado y confianza: - *presencia, cuerpos y rememoración*, - *deambular y registrar acontecimientos*, - *poesía, amistad y sueños*. Estas pistas fueron construyéndose a lo largo del camino y nos ayudaron a deconstruir los sesgos coloniales y patriarcales de la Ciencia que se interesa por construir certezas desde un conocimiento “neutro”, “universal” y “abstracto”. Por el contrario, a lo largo de la tesis nos ha interesado mostrar que los asuntos que investigamos están en nosotrxs, son parte de nuestras historias y relaciones. Este giro epistémico-metodológico nos permitió experimentar a la psicología y a la investigación como prácticas científicas

que generan las condiciones de posibilidad para un conocimiento encarnado, situado, “sucio”, en palabras de Haraway (1997).

La idea inicial de la tesis fue *estudiar desde un enfoque cartográfico y feminista los modos de cuidar la vida en entramados comunitarios de Uruguay* en el marco de un proceso de investigación colaborativo con un equipo universitario que realizaba un mapeo sobre “la otra economía” (ESS) en nuestro país. Mi interés por la politicidad feminista como política de lo común hizo que me enfocara en esa dimensión dándome la posibilidad de mirar estas experiencias “a contrapelo”, porque como indica la literatura, las políticas en femenino visibilizan prácticas, tareas, alianzas, cuerpos, afectos que suelen estar desconsiderados e invisibilizados por la política estado-céntrica representativa y/o neoliberal.

Partía de la idea de que el último ciclo feminista irradiaba en este conjunto de experiencias que de por sí ensayan formas de alterar el modelo reproductivo hegemónico resolviendo de manera solidaria y autogestionada las necesidades básicas: alimentación, educación, finanzas, salud, cultura, etc. La discusión feminista que penetra más fácilmente en estas tramas es la tensión entre el trabajo productivo-reproductivo o el debate de la sostenibilidad de la vida; sin embargo los grados de alcance sobre la profundidad del debate varían mucho dentro de cada experiencia y dentro de cada sector del campo de la ESS. En ese sentido, me propuse mirar cómo mujeres y disidencias animan las tramas de la vida, particularmente cómo sus alianzas y códigos de relacionamiento colaboran con esta discusión.

Esto me llevó a generar una foto amplia sobre las composiciones de lo común en entramados comunitarios mirando tres dimensiones: los significados de la participación femenina, de los cuidados y las prácticas entre-mujeres-disidencias. Del trabajo generado en este primer momento constatamos que las organizaciones y experiencias tienen potencialidad interpeladora y capacidad de aprendizaje mutuo para modificar sus relaciones de interdependencia generando nuevas combinaciones que no son guiadas necesariamente por la racionalidad instrumental-capitalista-patriarcal-extractiva.

Sin embargo, dentro de este gran conjunto de experiencias, con diferentes formatos y matrices de surgimiento, se expresan diferentes articulaciones entre estas tres dimensiones. Las significaciones de los cuidados nos orientan para mirar los avances en la institucionalización de género donde se entrelaza la participación femenina y las prácticas entre mujeres-disidencias. De las tres tendencias que identificamos en este campo, la primera refiere a los cuidados como un asunto de responsabilidad casi exclusiva de las mujeres y de las comisiones de género. Los cuidados y/o el género adquieren sentido como “temas de agenda”, como compromiso o posicionamiento público que no necesariamente se condice con la presencia femenina en los cargos de representación y decisión política institucional. Esta posición expresa la visión más institucionalizada dentro del campo de la ESS en nuestro país, apoyadas en el modelo cooperativo que hunde sus raíces en la migraciones de españoles e italianos en un momento socio-histórico donde la economía capitalista de Uruguay se expande y crea la imagen de excepcionalidad con respecto a la región, “la Suiza de América”. Estos análisis se condicen con lo que Rieiro y Sarachu (2025) plantean sobre el sesgo eurocéntrico que tiene el campo de las ESS por concebir al cooperativismo como el origen del universo de los entramados comunitarios en Uruguay, lo que nos hace pensar que esto crea interior del cooperativismo cierta racionalidad colonizadora-eurocéntrica donde el discurso de género se presenta como un compromiso público discursivo asociado al progreso civilizado y moderno y al avance de los derechos humanos sin erosionar las capas profundas de las desigualdades de la reproducción al interior de varias federaciones y cooperativas.

Una segunda tendencia es conformada por algunas experiencias del cooperativismo como FUCVAM y de la FCPU y de la economía solidaria como la Coordinadora de Economía Social y Solidaria, la Editorial Sancocho, entre otras, que expresan ciertos avances en cuanto a las significaciones de los cuidados a través de sus intereses por la paridad de género, la conformación de comisiones o espacios de género, por procesos de formación en igualdad de género y en menor medida por el trabajo en red con otros colectivos feministas. Aunque con limitaciones, significan los cuidados como transversal a su vida organizacional. Despliegan estrategias de cuidado de manera intermitente, a partir de las cuales se logra hacer ciertas críticas a la división sexual de los trabajos evocando la corresponsabilidad de los mismos. Ensayan un abanico de acciones cotidianas

compartidas que contribuye a mirar de manera crítica las relaciones de interdependencia, abordando de manera relativa la precariedad como condición pre-contractual de los cuerpos.

Una tercera tendencia agrupa experiencias con formatos autogestionados con fuerte presencia femenina y eventualmente disidencias sexuales, que consideran los cuidados como un asunto micropolítico dentro de la vida organizacional (Mercada Feminista, Feria Itinetante Feminista, RedMu, RNSNC). Este grupo de experiencias tiene como estrategia de institucionalización de género el trabajo con colectivas feministas o con organizaciones que dentro de este campo promueven los feminismos autónomos y comunitarios como es el caso de la Comisión de Género de FUCVAM. El abanico de prácticas que se observa en este grupo es heterogéneo: trueques feministas, intercambios de plantas-semillas, medicinas naturales, finanzas colaborativas, gramáticas y espacios de cuidado para cuidar-cuidándose. Al contrario que en la tendencia anterior, donde la práctica “sorora” existe pero de manera subterránea o transcurriendo en “paralelo” a la vida organizacional sin obtener reconocimiento ni visibilidad, en esta tendencia los arreglos de cuidados son parte de la vida organizacional, el motor de lo común. Se destacan los espacios de autoconciencia o formatos assemblearios renovados por la pragmática vitalista feminista contemporánea que, en articulación con las políticas antiguas de los feminismos de los 70’, se actualizan para cuidar la vida en colectivo.

Este sector es el que despliega mayores críticas hacia el Estado como supuesto garante de la seguridad social. En los encuentros sobre “Economías para la vida” que realizamos con un equipo de compañeras de trabajo de la Udelar se visualiza una creciente problematización que confronta las funciones de control del Estado sobre nuestras vidas, algunas experiencias se preguntan “¿Cuánto Estado?”. En estos encuentros se debaten las capacidades de las experiencias para disipar el poder del Estado y progresivamente autogobernarse en algunas de las funciones de la sostenibilidad de la vida: alimentación, justicia, educación, seguridad, territorio, alimentación, salud, etc. Desde una pragmática afectiva inventan prácticas para distribuir la riqueza social que generan.

Sobre esta foto amplia de entramados comunitarios que cartografiamos, vemos que esta última tendencia permea en algunas experiencias mixtas (como cooperativas de vivienda de FUCVAM, comunidades de RNSNC y de la RAU), y que por lo tanto es interesante seguir investigando en términos de sus articulaciones y aprendizajes mutuos para corroer los arreglos privatizados, feminizados y precarizados del cuidado. Y además para intensificar las prácticas de sostenibilidad alimentaria que ya realizan y que estrechan vínculos entre el campo y la ciudad.

Con relación a este último punto, podemos decir que estas formas de producir común acontecen en su mayoría en la vida urbana, mostrándonos las condiciones de posibilidad de la ciudad para combinar las dimensiones de la sostenibilidad de la vida de manera diferente a la hegemónica. Incluso algunas de estas experiencias hacen de puente entre la ciudad y el campo, rompiendo esta dicotomía y planteando sus porosidades y continuidades para la sostenibilidad de la vida. Como sabemos, aunque la ciudad sea el espacio donde más se propicia la fantasía de autosuficiencia, depende en absoluto de las tramas humanas y más que humanas que se despliegan en la vida rural. Y del mismo modo, aunque tengamos cierta tendencia a idealizar la vida rural, hemos visto que son vidas totalmente atravesadas por la producción de capital extractivo que acorrala y expulsa los modos de vida que no se propongan la acumulación de capital. Los datos del último censo (2023) respecto al descenso acelerado de la población rural y de lxs productores rurales en nuestro país es inversamente proporcional a la expansión de los proyectos multinacionales con avales del estado (tanto en gobiernos de derecha como del progresismo) para uso de suelo y acumulación del capital (forestación y agricultura intensiva). Estos proyectos supuestamente abastecen a la reproducción de la vida urbana a nivel planetario en los niveles de desigualdad de consumo que conocemos y exportando la crisis ecológica al sur global (uso intensivo de agua, contaminación de afluentes, etc). Estas dinámicas nos dejan ver que campo y ciudad son fronteras que se conectan por un sin fin de necesidades y sostenibilidad de la vida desigualmente distribuidas y que por ende constituyen, aquí y allá, foco de tensiones y luchas: alimentos, tecnología, servicios públicos, salud, educación, cultura.

En ese sentido, en esta tesis vimos cómo la vida de estas tramas comunitarias interpela a la ciudad como epicentro de acumulación de capital y al campo como territorio “asfixiado y acorralado” (Pena, 2025) por industrias expansivas en búsqueda de mayor acumulación.

El trabajo cartográfico hizo un giro cuándo me propuse profundizar sobre los modos de vida que resisten en el medio rural a estas dinámicas extractivas-capitalistas. La clave *tierra-cuerpos-territorios* nos guio para mirar las dinámicas de agresión y despojo así como el cuidado de la vida en algunos territorios del país. Es una clave que desde los feminismos comunitarios latinoamericanos y los ecofeminismos nos ayudan a descolonizar una mirada disciplinaria; que en general tiene el campo de la ESS cuando mira los procesos de la vida como exclusivamente económicos y humanos (negando seres, saberes y afectos).

En esta exploración, empezamos a prestar atención a los modos de cuidar los cuerpos-territorios de mujeres y disidencias de la RedMu y de la RNSNC con la intención de acompañar sus luchas. Como vimos en varios apartados de la tesis, este tiempo de investigación fue muy turbulento, no era fácil mirar las violencias que viven las mujeres en territorios acorralados por la forestación y los monocultivos de soja. Y a la vez fue conmovedor ver la manera en que ellas insisten en recomponer el tejido de la vida recuperando saberes ancestrales que las conecta con gramáticas de cuidado no occidentales, no violentas, no extractivas. Desde varios relatos, escenas y análisis pudimos ver que la clave cuerpo-territorio deja a la vista las tensiones entre la amalgama de dominación colonial-capitalista-patriarcal que viven como violencia sistemática y sus resistencias cotidianas por perseverar en la vida y lo viviente.

Como pequeñxs agricultorxs y campesinx sus cuerpos están agenciados con otros cuerpos que pueden colaborar o agredir la vida. En el último caso son cuerpos humanos generalmente masculinizados, guiados por la racionalidad económica de la maximización de la ganancia. Las *cartografías de los cuerpos-territorios* de las mujeres nos muestran que entre los pliegues de la piel se archivan las violencias del capital en alianza con el patriarcado para la expansión y conquista territorial como forma necesaria de alimentar la acumulación. Una acumulación que como bien analiza Silvia Federici (2010) toma las

bondades gratuitas de la naturaleza como recursos de valor abstracto y junto con ella las formas invisibilizadas de trabajo que realizan las mujeres, extrayendo sus tiempos, relaciones y afectos. Sus mapas nos muestran cómo el capital se sirve del trabajo reproductivo o de cuidados como otro “regalo de la naturaleza” para fomentar su expansión.

En cuanto a la dimensión ecológica estos mapas nos muestran particularmente el dolor de la forestación en sus cuerpos-territorios, *“la forestación está en la columna porque es una columna muy grande en nuestros territorios que nos quita hasta el sol”*. El monopolio económico laboral de las empresas forestales en la zona trae consecuencias sobre las prácticas ancestrales de subsistencia de los pueblos. Se suelen abandonar prácticas de alimentación y se pasa a usar agrotóxicos en zonas de los poblados donde no se usaban anteriormente, contaminando aguas y huertos de subsistencia. Por eso decimos que la lucha de las mujeres es una lucha de orden ontológico y de deseo, de orientar el deseo hacia la realización de la vida.

Y entre tanta violencia sus cuerpos-territorios también nos muestran su potencia para cuidar-cuidándose. Las prácticas entre-mujeres resguardan y recuperan formas ancestrales de cuidar la vida que han sido fracturadas por la tecnificación moderna del campo. Se destacan los grupos de mujeres como prácticas de sostenibilidad de la vida, donde la amistad cobra un lugar relevante como orientación política. Desde sus alianzas y grupos ensayan formas de cuidado de la vida ancladas en las prácticas agroecológicas, donde la medicina de las plantas cobra un lugar central. Junto a las plantas se articulan un conjunto de prácticas de sanación que nos hablan de una epistemología de cuidados que tiene como pilares la memoria, los afectos y el cuidado de los cuerpos-territorios. Estas prácticas de las mujeres nos muestran sobre cómo vivir la crisis ecocida, antropológica y ontológica, regalándonos otras imágenes de las muchas formas de vidas que habitan en el campo. Estas vivencias hacen un contrapunto con las formas del *homo sapiens* como depredador innato de los cuerpos-territorios anclado en la racionalidad del *homo economicus* para expropiar el tejido de la vida a favor del capital.

Hemos insistido mucho a lo largo de la tesis en las historias de amor que estas tramas nos regalan. Historias de amor con las plantas, con las semillas, con la tierra, con humanos que están guiados por la amistad no capitalista. Una amistad que no pacta para lucrar. Una amistad basada en el deseo del otro afirmando la interdependencia. Desde estas historias el campo deja de ser monolítico. Son historias que nos hablan de la disputa por la tierra en nuestro país, marcada por visiones productivistas versus las visiones que dicen que “la tierra es para el que la trabaja”. Estas historias hacen surcos profundos a la imagen dogmática de la vida rural, abriendo reservas de esperanza sobre la continuidad de la vida en el campo.

Pero fundamentalmente son historias que nos hablan del valor afectivo de la tierra. La tierra nombra un agenciamiento de elementos por medio del cual la vida se sostiene, donde los elementos de la naturaleza no se convierten en meros recursos comerciales con valor de cambio, sino que adquieren un profundo valor de uso. Las historias de las huertas para autoconsumo; huertas comunitarias, ferias de venta local y en circuitos cortos; las medicinas con las plantas; las casas de las semillas y sus intercambios sin fines de lucro, son ejemplos de ello. En varios encuentros y conversaciones fuimos viendo que la naturaleza (que somos) y el trabajo, no generan un valor abstracto sino que adquieren valor de uso. Donde además lo productivo no se escinde de lo reproductivo, son una continuidad. Las personas viven donde trabajan, se alimentan de lo que producen, cultivan y viven con sus familias.

Tal como lo hemos visto en la literatura las mujeres son históricamente las que han garantizado el cuidado y la continuidad de la vida. En sus casas y comunidades ellas siempre han sabido cuidar. Si bien este análisis pudiera contener cierto sesgo de naturalización entre mujeres y cuidado, los análisis sobre la reproducción social nos dicen que las formas hegemónicas de la reproducción de la vida han enlazado culturalmente a las mujeres con la naturaleza y el cuidado. Y si bien esto no tiene nada de natural, las mujeres han aprendido a hacerlo y han aportado históricamente al cuidado del tejido de la vida cuidando cuerpos de las aguas, cuerpos de tierra, cuerpos de plantas, cuerpos de bosques, cuerpos de semillas. Desde sus capacidades para cuidar inscriben su política de sostenibilidad, que se conjugan con sabidurías de cuidado transmitidas de generación en

generación. Desde los grupos de mujeres la mirada clásica de los cuidados se reinterpreta desde un sentido comunitario, donde el cuidado y la sanación del “yo” es al mismo tiempo colectivo.

En estos debates las historias de lxs “jóvenes por la soberanía alimentaria” de la RNSNC cobra un valor importante, porque el cuidado no queda inscripto en cuerpos feminizados, sino que circula por cuerpos diversos. Como vimos con sus historias, sus alianzas para encontrar modos de vida enlazados al cuidado de la soberanía alimentaria y de la agroecología se expanden continuamente (traspasan las fronteras del estado-nación haciendo alianzas con tramas comunitarias regionales e internacionales, con un sentido ético de la cohabitación amplio). Pero para eso deliberan con agudeza sus anhelos y horizontes de transformación.

En sus historias de “volver a la tierra” o “volver al campo” y las historias de la semilla agenciando relaciones de amistad, podemos ver interesantísimos ejemplos de la política de lo común en clave ecosófica para volver y permanecer en la tierra. Comunidades y grupos postulando a llamados de tierras del INC, campamentos, microencuentros, mingas, casas de semillas, ferias, trueques, son códigos de relacionamientos que van pautando y regulando para componer la vida en común. Un repertorio de acciones donde se altera el deseo modulado por el “capitalismo mundial integrado”. Interpelan los “objetos de la felicidad”, construyen códigos para desjerarquizar sus relaciones y autogestionarse, hacen de la tierra su porvenir, hacen futuro con lo antiguo.

Por lo tanto, estxs jóvenes nos muestran que la lucha ecológica y agroecología no se limita al cuidado de la naturaleza como paisaje u objeto “exterior”, sino que se articula con el cuidado de afectos para otros sentidos de la vida. La articulación entre estos universos corporales e incorporales o de la ecosofía social, mental y ambiental, como nos dice Félix Guattari (1990) es la potencialidad que encuentran estas experiencias para luchar contra una subjetividad maquetada por los diseños colectivos hegemónicos: capital, estado, comunicación, urbanismo.

Por último, queremos dejar planteados tres aportes que estos entramados hacen a la transformación social, a las relaciones con el Estado y a la psicología como práctica científica transdisciplinaria. En cuanto a lo primero, cabe destacar que estas experiencias sostienen un sentido de lucha internacionalista; ambas redes (Redmu y RNSNC) son las únicas en Uruguay que como organización forman parte de la Vía Campesina y de la CLOC. Sus luchas territoriales adquieren resonancias en articulaciones regionales vinculadas a la soberanía alimentaria y la agroecología, como modos para la transformación social. Estas relaciones han sedimentado afectividades políticas locales interesantes, incidiendo profundamente en la vida de las mujeres rurales de la RedMu y de lxs jóvenes de la RNSNC.

Sus conexiones con otras organizaciones latinoamericanas como el MST, el MOCASE, la LVC, la CLOC las enlaza con modos de componer lo común articulados con dos ejes de lucha históricos latinoamericano: 1. asegurar la propiedad colectiva de la tierra o para quienes la trabajan; 2. luchar por propiciar, cuidar y mantener ámbitos de autonomía y formas de regulación colectivas específicas para gestionar los bienes comunes. Estos dos ejes alumbran una forma específica de comprender lo común asociado al enraizamiento territorial para la transformación social que reivindica además lo campesino como modo de vida y forma de lucha en nuestro país. Esta observación nos permite además discutir la afirmación de que en Uruguay supuestamente no existen campesinxs.

En cuanto a esto queremos destacar que el interés por retornar al campo, trae la búsqueda de lo territorial, donde el territorio no es entendido como espacio de inclusión-exclusión, sino como espacio de articulación de diferencias. En ese sentido estas experiencias son pedagógicas para rescatar el potencial instituyente del territorio, sin jerarquizar ni oponerlo a la lucha por procesos socio-simbólicos (como la descolonización y la despatriarcalización). Como dice Raquel Gutiérrez, los alcances prácticos de transformación social van aconteciendo en la combinación entre la lucha por los afectos-relacionalidades y la disputa por la materialidad de la vida. Estas tramas nos muestran que la transformación puede ser entendida como transiciones o ensayos que van sedimentando y consolidando paulatinamente otras formas de ser-devenir. Nos aportan a mirar la transformación social de manera distinta al proyecto estatista, urbano,

civilizado, moderno, finalista, futuro y lejano que nos desconecta de lo que sí estamos pudiendo transformar en presente. Son experiencias que no esperan únicamente por políticas de *redistribución, reconocimiento y representación* sino que con diferentes intensidades valoran lo “no-rentable”, como son los cuidados, los afectos, el tiempo comunal. Allí donde el capital-colonial-patriarcal avanza estas experiencias disputan espacios físicos para que la vida se sostenga en común.

En este sentido, nos gusta la provocación de Emanuelle Cossia (2021) cuando nos dice que podemos ver el porvenir en las formas en que viven los virus más que en las formas humanas. Y traemos aquí esta metáfora para pensar sobre el carácter de lo microscópico que pueden significar estas experiencias en términos de transformación, pero también sobre su comportamiento anárquico y su potencial de contagio. Es decir, son experiencias que circulan entre nosotrxs, entre los cuerpos que somos y que cuando nos tocan nos contagian, nos alteran. Entonces así como hacerse de un virus significa contaminarse-transformarse, para estas experiencias apropiarnos del futuro significa exponernos a un cambio irreversible. Al fin y al cabo, la metamorfosis es nuestro destino, dice el autor.

En cuanto a sus relaciones con el Estado, estas tramas se distinguen entre sí. Por un lado, lxs jóvenes de la RNCNC no colocan en el Estado las esperanzas de la transformación social, sino que apuestan a formas de autogobierno y reciprocidad que desafían las formas dominantes y normalizadoras de poder. Aunque esto no implica negarlo. Es un actor con quien negocian y confrontan. Las movilizaciones para la Ley de Agroecología y para acceder a más tierras por medio del Instituto Nacional de Colonización dan cuenta de sus apuestas a negociar y acceder a los bienes públicos. Sus proyectos para postular a escuelas rurales abandonadas de ANEP dan cuenta de que las visiones sobre el Estado no son monolíticas. Sin embargo, cabe no olvidar los discursos que emergen de sus participaciones en la Comisión Honoraria para la Ley de Agroecología, dando cuenta de las dinámicas de cooptación y domesticación del Estado, que traen como consecuencia la neutralización de las fuerzas de cambio en nombre de una falsa transformación que reproduce las lógicas de poder sin alterar las fuerzas de dominación.

En cuanto a la RedMu dentro de la red confluyen visiones políticas muy heterogéneas, pero en general en sus discursos se transmite una visión del Estado amortiguando sus conflictos e intereses. Obtiene un lugar central en la articulación de diferentes actores que integran la sociedad civil organizada de la ruralidad donde la Redmu es parte. Participan activamente de los llamados a proyectos del MGAP y de las Intendencias Departamentales donde la red tiene referencia. Las cartas enviadas a los candidatos a presidencia en cada período de elección nacional, es una de las acciones a destacar de apuesta al Estado como garante de la seguridad social.

El poder de estos entramados para confrontar tanto como para aliarse con el Estado requiere prestar atención a la fuerza que ellos representan para interpelar y disputar políticas públicas redistributivas de los bienes públicos a favor de la gestión de lo común y del buen vivir, porque aunque con sus limitaciones y dificultades estas tramas nos dan pistas sobre los principales problemas sociales: medioambiente, trabajo, alimentación y vivienda.

Por último queremos hacer mención a los aportes que deja esta tesis a la psicología como práctica científica transdisciplinaria. Pensamos que estas tramas nos muestran la complejidad del escenario donde estamos. Las tres preguntas iniciales con las que comenzamos, *¿dónde estamos, qué tiempos son estos y qué necesitamos preguntarnos?* nos hicieron recorrer un camino largo y complejo donde la psicología se ha transformado por el propio proceso de analizar nuestras implicaciones, permitiéndonos ver los puntos ciegos de nuestras formaciones disciplinarias, fundamentalmente los sesgos coloniales y androcéntricos. Y por ende la necesidad de alimentarse de múltiples saberes. Nos gusta la idea de “ciencia lenta” de Isabelle Stenger (2017), ella dice que frente a los problemas que tenemos necesitamos una ciencia que nos complique, que nos interpele y nos de soluciones a la altura de los problemas que tenemos. Las tramas con las que estuvimos dialogando a lo largo de todos estos años tienen este efecto en la psicología. La interpelan para que pueda devenir un saber menos disciplinado, urbano, burgués, colonial y extractivo, para que nos ayude a mirar(nos) lo común como multiplicidad, singularidad y diferencia. Para que sea un saber menos antropocéntrico, abierto al diálogo con la ecología, con los feminismos, con las luchas por lo común que le permite disolver la

ilusión de la interioridad del yo y que disloca a lo familiar como eje vertebrador de lo subjetivo invitándonos a pensarnos como tramas de tramas, como relacionalidades ampliadas, como poblamientos de muchos cuerpos. Cuerpos que se extienden mucho más allá de la piel, que tienen memoria, espiritualidad. Cuerpos afectivos que existimos como acuerpamientos de colaboraciones interespecíficas.

Referencias bibliográficas

- Acción por la diversidad (2021). Agroecología para la soberanía alimentaria. *Biodiversidad: Sustento y Culturas*, (107), 3-7. <https://grain.org/en/article/6610-agroecologia-para-la-soberania-alimentaria>
- Altieri, Miguel. (2015). *Agroecología: Bases científicas para una agricultura sustentable* (3.^a ed.). Nordan.
- Álvaro, Daniel. (2022). De la comunidad a lo común: desplazamientos teóricos, éticos y políticos. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(2), 209–217. <https://doi.org/10.5209/rpub.76612>
- Anzaldúa, Gloria. (2016). *Borderlands*. Capitán Swing.
- Ahmed, Sara. (2014). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional de México, Centro de Investigaciones y Estudio de Género.
- Ahmed, Sara. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Aguilar Gil, Yasnhaya Elena. (2018, octubre 18). Nosotros sin México: Naciones indígenas y autonomía. *Nexos*. <https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/>
- Anzaldúa, Gloria (1988). Hablar en lenguas: Una carta a escritoras tercermundistas. En Cherie Moraga y Ana Castillo. (Eds.), *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 216-227). Ismo.
- Arfuch, Leonor (2015). El "giro afectivo": Emociones, subjetividad y política. *Federación Latinoamericana de Semiótica*, (24), 245–254. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6181109>
- Ayllón, Virginia. (2025, 28 de enero). Virginia Ayllón: «Nos hemos acostumbrado a creer que con decir ya estaban las cosas hechas» [Entrevista]. zur. <https://zur.uy/virginia-ayllon-nos-hemos-acostumbrado-a-creer-que-con-decir-ya-es-taban-las-cosas-hechas/>
- Bálsamo, María. (2009). *Microemprendimientos rurales y su repercusión en los roles familiares desde una perspectiva de género*. [Trabajo final de grado, Universidad de la República]. Colibrí. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/25639>

- Bardet, Marie. (2021). *Perder la cara*. Cactus.
- Barrancos, Dora (2020). *Historia mínima de los feminismos en América Latina*. El Colegio de México.
- Batthyány, Karina., y Scavino, Sol. (2018). Valorización económica de los cuidados no remunerados en salud: Un aporte al reconocimiento del trabajo invisible de los hogares y las mujeres. *Gerencia y Políticas de Salud*, 17(34), 1–18. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.rgps17-34.vecr>
- Batthyány, Karina. (2013). Uso del tiempo y trabajo no remunerado: División sexual del trabajo y contratos de género. Un estudio de caso en el medio rural familiar. En D. Piñeiro, R. Vitelli J. y Cardeillac (Coords.), *Relaciones de género en el medio rural uruguayo: Inequidades “a la intemperie”* (pp. 81–106). Comisión Sectorial de Investigación Científica, Universidad de la República.
- Bhattacharya, Tithi (2017). Introduction: Mapping Social Reproduction Theory. In *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression* (pp. 1–15). Pluto.
- Berardi, Franco. (2017). *Fenomenología del fin: Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra.
- Butler, Judith (1999). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* Paidós.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós
- Butler, Judith. (2019). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performática de la asamblea*. Paidós
- Bedin da Costa, Luciano (2019). Cartografiar. Otra forma de investigar. *Margen*, (94), 1-8.
- Benet, Marta, Merhy, Emerson y Pla, Margarita. (2016). Devenir cartógrafa. *Athenea digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 16(3), 229-243. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1685>
- Berlant, Lauren. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Braidotti, Rossi. (2019). Humanidades Posthumanas. *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, (16), 1-36. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.65>
- Bruzzzone, Laura (2024) *Disputas políticas alrededor de la agroecología en Uruguay: ¿forma de producir o sostenimiento de la vida?* (Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar) <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/10472>
- Buchbinder, Mario y Matoso, Elina. (2013). *Mapa del cuerpo: Mapa fantasmático corporal*.

Letra Viva.

- Cabnal, Lorena. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Asociación para la Cooperación en el Sur.
- Cabrera, Melissa, Ortega, Naroa y Pérez, Zaloa (2019) Prácticas feministas para organizaciones más habitables. En Josefina Roco Sanfilippo, Silvia Piris, Melissa Cabrera, Naroa Ortega y Zaloa Pérez (Eds.), *Construir, cuidar, habitar: Prácticas feministas en organizaciones de la economía solidaria (Papeles de Economía Solidaria, N.º 6)*. REAS Euskadi.
- Caffentzis, George y Federici, Silvia. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. El Apantle: Revista de Estudios Comunitarios, (1), 53-72.
- Cardozo, Dulcinea, Laino, Natalia, Muro, Julio, Osorio, Daniela, Retamal, Sofía, Rodríguez, Alicia, Tapia, Belén, Tommasino, Nat., Viñar, María Eugenia (2025) *Tramas afectivas, conocimiento y transformación: experimentar (con) lo sensible*. Artículo en proceso de edición.
- Carrasco Bengoa, Cristina. (2012). Economía, trabajos y Sostenibilidad de la Vida. En Yolanda Jubeto Ruiz, Mertxe Larrañaga, Cristina Carrasco Bengoa, Magdalena Leon Trujillo, Yayo Herrero Lopéz, Cristina de la Cruz Ayuso, Cecilia Salazar de la Torre, Lorena Salcedo Carrión y Ela Pérez Alba (coords.). *Sostenibilidad de la vida: Aportaciones desde la economía solidaria, feminista y ecológica*, (27-41). Reas Euskadi https://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-5316_es.html
- Carrasco Bengoa, Cristina. (2017). La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción. *Ekonomiaz: Revista vasca de economía*, (91), 52–77.
- Carámbula, Matías (2015). Imágenes del campo uruguayo en clave de metamorfosis: cuando las bases estructurales se terminan quebrando. *Revista Ciencias Sociales* 28(36), 17-36. http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0797-5538201500010002
- Cardeillac, Joaquín, y Nathan, Mathías. (2015). Caracterización sociodemográfica de la situación de los colectivos de trabajadores rurales y domésticos en el período 1996-2011. En Francisco Pucci (Comp.), *Sindicalización y negociación en los sectores rural y doméstico*. Mundo Gráfico.
- Cardeillac, Joaquín y Piñeiro, Diego. (2017). Cambios en la producción familiar y empresarial del Uruguay entre 2000 y 2011: el debate entre Lenin y Chayanov revisitado. *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, II(4).
- Carrasco Bengoa, Cristina (2017). La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción. *Ekonomiaz. Revista vasca de Economía*, 91(1), 50–75.

Castañeda Salgado, Martha Patricia. (2010). Etnografía feminista. En Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (Coord.), *Investigación feminista: epistemologías, metodología y representaciones sociales* (pp. 217- 238). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Castañeda Salgado, Martha Patricia. (2012). Antropólogas y feministas: Apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuaderno de Antropología Social*, (36), 33-49. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180926074003.pdf>

Chiappe, Marta. (2002). *Las mujeres rurales del Uruguay en el marco de la liberalización económica y comercial*. Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Desarrollo.

Chiappe, Marta (2018). Contribuciones y desafíos al empoderamiento de las mujeres en la agroecología en Uruguay. En P. Zuluaga Sánchez, G. Catacora-Vargas, y Emma Siliprandi (Coords.), *Agroecología en femenino: Reflexiones a partir de nuestras experiencias* (pp. 75-92). Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología - Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo- La Vía Campesina. (2020, 23 de junio). *La tarea central en este momento: Volver al campo*. <https://cloc-viacampesina.net/la-tarea-central-en-este-momento-volver-al-campo>

Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo- La Vía Campesina. (2022). *Protagonismo de las mujeres campesinas y el feminismo campesino y popular*. <https://cloc-viacampesina.net/protagonismo-de-las-mujeres-campesinas-y-el-feminismo-campesino-y-popular>

Coccia, Emanuele. (2021). *Metamorfosis*. Cactus.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Instituto de Estudios Ecologistas, la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales y el Grupo de Trabajo de CLACSO Cuerpos, Territorios y Feminismos.

Comisión Honoraria del Plan Nacional para el Fomento de la Producción con Bases Agroecológicas. (2021, 20 de diciembre). *Plan Nacional para el Fomento de la Producción con Bases Agroecológicas*. Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca. <https://www.gub.uy/ministerio-ganaderia-agricultura-pesca/comunicacion/publicaciones/plan-nacional-para-fomento-produccion-bases-agroecologicas/plan-nacional>

Coraggio, José Luis (2008). La Economía social y solidaria como estrategia de desarrollo en el contexto de la integración regional latinoamericana. *Socioeco.org* https://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-99_fr.html

- Cumes, Aura. (2014). *La “india” como “sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* [Tesis de Doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. <https://desinformemonos.org/la-india-como-sirvienta-servidumbre-domestica-colonialismo-y-patriarcado-en-guatemala/>
- Cruells, Marta (2015). *La interseccionalidad política: Tipos y factores de entrada en la agenda política, jurídica y de los movimientos sociales*. [Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. Dialnet <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=96358>
- Crutzen, Paul. J. (2016). *A pioneer on atmospheric chemistry and climate change in the Anthropocene*. Springer International Publishing
- Cruz, Antonio. (2006). La construcción del concepto de economía solidaria en el Cono Sur. *Revista de Estudios Cooperativos*, 16(1), 7–27. Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio.
- Cruz Hernández, Delmy. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Revista de Filosofía Iberoamericana Solar* 12(1) 35-46. <https://bepe.org.ar/biblioteca/items/show/332>
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines* (R. Álvarez, Trad.). Caja Negra.
- De Giorgi, Ana Laura. (2018). Lo personal es político: Recepción y resignificación desde el feminismo uruguayo posdictadura. En Lilián Celiberti (Comp.), *Notas para la memoria feminista. Uruguay: 1983-1995* (pp. 163–192). Cotidiano Mujer.
- Deleuze, Gilles. (2003). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, Gilles. (2009). *Spinoza: Filosofía práctica* (3.ª ed.). Tusquets.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. (2013). *Diálogos*. Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1980).
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (2006). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Deligny, Fernand. (2015). *Lo arácnido y otros textos*. Cactus.
- Descola, Philippe. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Despret, Vinciane. (2021). *A la salud de los muertos: Palabras de quienes*. Cactus.
- Despret, Vinciane. (2022). *Habitar como un pájaro: Modos de hacer y de pensar los territorios*. Cactus.

- De Olivera, Rossana. (2003). Red de grupos de mujeres rurales del Uruguay: una instancia para el desarrollo [Tesis de grado, Facultad de Ciencias Sociales]. Colibrí <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/22272>
- de Kerangal, Maylis y Despret, Vinciane (2023) Prólogo. En Hustak, C., y Myers, N. *Ímpetu involutivo: Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos* (pp. 9–19). Cactus.
- El Apantle (2019). *Producir lo común: Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad del Cauca.
- Espinosa, Yuderkis. (2017). Presentación. En O. Oyěwùmí, *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (pp. 7–15). En la Frontera.
- Errandonea, Alfredo y Supervielle, Marcos. (1992). *Las cooperativas en el Uruguay: Análisis sociológico del primer relevamiento nacional de entidades cooperativas*. Fundación de Cultura Universitaria.
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón
- Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia. (2014). Rumbo a Beijing ¿Cómo las Naciones Unidas colonizaron el movimiento feminista? En Contrapunto. Feminismos. La lucha dentro de la lucha. Universidad de la República.
- Federici, Silvia. (2018). Economía Feminista entre movimientos e instituciones: posibilidades, límites, contradicciones. En Cristina Carrasco Bengoa y Carmen Díaz Corral (Eds.), *Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Madreselva
- Federici, Silvia. (2018). *El patriarcado del salario*. Traficantes de sueños.
- Federici Silvia y Caffentzis, George. (2021). Comunes contra y más allá del capitalismo. En Silvia Federici, *Reencantar el mundo: El feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón.
- Fernández Aguilera, Laura. (2019). *Hacia mundos más animales: Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. Madreselva

- Fossatti, Mariana. (2004). *Promoción y participación de mujeres rurales en Uruguay*. [Trabajo final de grado, Facultad de Ciencias Sociales]. Colibrí. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/22247>
- Gago, Verónica. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón
- Galindo, María. (2015). La revolución feminista se llama Despatriarcalización. En Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala, Asociación para la Cooperación del Sur <https://jesuitas.lat/archivo/biblioteca/documentos-cpal-social/cpal-social/descolonizacion-y-despatriarcalizacion-de-y-desde-los-feminismos-de-abya-yala>
- Gandarias, Itzar. (2014) Habitar las incomodidades en investigaciones feministas y activistas desde una práctica reflexiva. *Athenea Digital*, 14(4): 289-304
- Gandarias, Itziar, García y Fernández, Nagore. (2014). Producciones narrativas: Una propuesta metodológica para la investigación feminista. En Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiaz Carballo (eds.) (Eds.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. [https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras formas de reconocer.pdf?1488539836](https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836)
- García, Jesús. (2022). Trayectorias, cruces y caminos de la ecología política feminista latinoamericana: entrevista a Diana Ojeda. *Revista CS*, (36), 345–365. <https://doi.org/10.18046/recs.i36.5344>
- García Dauder, Dau y Ruiz Trejo, Marisa (2020). Un viaje por las emociones en procesos de investigación feminista. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 50(21-41).
- Garrido-Rodríguez, Carmen (2021). Repensando las olas del feminismo: Una aproximación teórica a la metáfora de las “olas”. *Micelania. Investigaciones Feministas*, 12(2), 483–492. <https://doi.org/10.5209/infe.68654>
- Gazzano Santos, Isabel y Gómez Perazzoli, Ana (2015). Agroecología en Uruguay. *Agroecología*, 10(2), 103–113. <https://revistas.um.es/agroecologia/article/view/300871/216291>
- Gil, Silvia (2021) Mapas para decir “nosotras” / Política de lo común y proyecto feminista. *Debate Feminista*, (62), 24-46. <http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.62.2270>
- Giraldo, Omar y Rosset, Peter (2016). La agroecología en una encrucijada: entre la institucionalidad y los movimientos sociales. *Guaju*, 2(1), 14–37.
- Giraldo, Omar y Toro Ingrid. (2020). Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar. El Colegio de la Frontera Sur.

<https://laoms.org/wp-content/uploads/2020/12/Afectividad-Ambiental-1.pdf>

Global Witness. (2023). *Voces silenciadas*. Recuperado el [15 de agosto de 2025], de <https://globalwitness.org/es/campaigns/land-and-environmental-defenders/voces-silenciadas/>

González Burgos Ifaobalanda, Adriana (2025). Las epistemologías del cuidado como proyecto pedagógico: Ifaobalanda. *Praxis Educativa*, 29(1), 1–21. <https://dx.doi.org/10.19137/praxiseducativa-2025-290103>

Granese, Andrés y Rey, Javier (2019). La cartografía como método de investigación en psicología. *Psicología Conocimiento y Sociedad*, 9(1), 221-245. http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S1688-70262019000100221&script=sci_abstract

Guattari, Félix. (1990). *Las tres ecologías*. Pretextos.

Guattari, Félix. (1996). *Caosmosis*. Manantial

Guattari, Félix. (2015). *¿Qué es la ecosofía?*. Cactus.

Guattari, Félix. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficantes de sueños.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Tinta Limón.

Guerra, Pablo. (2020). *De la economía social y la economía solidaria a las economías transformadoras: Antecedentes en la construcción teórica de un tercer sector de la economía*. Universidad de la República, Facultad de Derecho. <https://publicaciones.fder.edu.uy/index.php/sdt/issue/view/75>

Gudynas, Eduardo. (2010). *Agropecuaria y nuevo extractivismo bajo los gobiernos progresistas de América del Sur*. CLAES.

Gudynas, Eduardo. (2014). *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. CLAES.

Gutiérrez-Aguilar, Raquel. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de sueños

Gutiérrez, Raquel. (2018). Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. En *THEOMAI Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, (37), 41-55. <https://www.redalyc.org/journal/124/12454395004/>

Gutiérrez, Raquel, Sosa, María Noel, y Reyes, Itandehui (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial: Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías: Revista del Área de Estudios Críticos del Discurso de Facultad de*

Filosofía y Humanidades 1(1), 1–14.

- Navarro, Mina Lorena y Gutiérrez, Raquel. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, 18(28), 45–60.
<https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2018.18.28.725>
- Gutiérrez, Raquel y Salazar, Húascar. (2019). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. En VVAA (Coords), *Producir lo común: Entramados comunitarios y luchas por la vida* (2a. ed.). Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michele. (2007). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977–1978)* Fondo de Cultura Económica.
- Haesbaert, Rogério. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (De la tierra): contribuciones decoloniales. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 267-301.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200267&lng=es&tlng=es
- Hanisch, Carol. (1970). The personal is political. In S. Firestone y A. Koedt (Eds.), *Notes from the second year: Women's liberation* (pp. 76–78). Radical Feminism.
- Harvey, David. (2005). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Haraway, Donna. (1997). *Testigo modesto: Ciencia, tecnología y feminismo*. Cátedra.
- Haraway, Donna. (2018a). *Manifiesto para Cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del Siglo XX*. Letra Sudaca.
- Haraway, Donna. (2018b). *Como una hoja: Una conversación con Thyrza Goodeve*. Continta Me Tienes.
- Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. (3a. ed.). Consonni.
- Hardin, Sandra. (1996) *Ciencia y feminismo*. Morata
- Hernando, Almudena (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Traficantes de Sueños
- Herrero, Yayo (2016). *Una mirada para cambiar la película Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*. Dyscolo.

- Hardin, Sandra. (1996) *Ciencia y feminismo*. Morata
- Intendencia de Canelones, Agencia de Desarrollo Rural. (2020). *Soberanía, ciudadanía e identidad: Relato de la gestión de la Agencia de Desarrollo Rural de la Intendencia de Canelones 2015-2020*.
- Kazic, Dusan (2024). *Cuando las plantas hacen lo que les da la gana: concebir un mundo sin producción ni economía*. Cactus.
- Korol, Claudia (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorios en América Latina*. GRAIN.
- Krenak, Ailton (2022). *O futuro é ancestral*. Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton (2020a). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton (2020b). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Laino Topham, Natalia. (2024). *En la frontera. Una cartografía afectiva de lo carcelario*. (Tesis de doctorado, Universidad de la República). Colibrí <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/47710>
- Lagarde, Marcela (2006). Pacto entre mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate*, (25), 123-135.
- La Vía Campesina (2015, 27 de febrero). *Declaración del Foro Internacional sobre Agroecología* [Declaración]. [ViaCampesina.org](https://viacampesina.org/es/declaracion-del-foro-internacional-de-agroecologia/). <https://viacampesina.org/es/declaracion-del-foro-internacional-de-agroecologia/>
- Lapoujade, David. (2018). *Las existencias menores*. Cactus.
- Larrañaga Sarriegi, Mertxe y Jubeto Ruiz, Yolanda (2015). Ekonomia solidarioa eraikitzen feminismotik eta gaitasunen ikuspegitik. *Revista Vasca de Economía Social* 35-59 <https://ojs.ehu.eus/index.php/gezki/article/view/14338/12684>
- Latour, Bruno. (2022). *¿Dónde estoy?*. Taurus.
- Latorre, Sofía. (2018). Mujeres construyendo cooperativismo: Factores influyentes en la participación cooperativa. Comunicación presentada en el IV Encuentro Nacional de Cooperativas – Miguel Cardozo, CUDECOOP.
- Lazzarato, Maurizio. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón
- Le Guin, Ursula. (2022). *La teoría de la bolsa de la ficción*. Rara Avis Editorial.
- Lima, Mauricio. (2025). *Austeridad o barbarie: Desafíos de vivir en un mundo exhausto*.

Estuario.

Longo, Roxana. (2022). *Feminismos críticos en territorios urbanos y rurales del Abya Yala Teseo*.

López Gil, Silvia (2021). Mapas para decir “nosotras”: Política de lo común y proyecto feminista. *Debate Feminista*, 31(62), 24-46.

Lorde, Audre (2021). *La hermana, la extranjera: Ensayos y discursos*. Capitán Swing.

Lowenhaupt Tsing, Anna (2023). *Los hongos del fin del mundo: Sobre la posibilidad de la vida en las ruinas capitalistas*. Caja Negra.

Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

Machado, Decio y Zibechi, Raúl (2016). *Cambiar el mundo desde arriba: Los límites del progresismo*. CEDLA

Mascheroni, Paola (2016). Diagnóstico prospectivo en brechas de género y su impacto en el desarrollo Mujeres rurales: Trabajo y acceso a recursos productivos. Presidencia. Oficina de Planeamiento y Presupuesto.
https://www.opp.gub.uy/sites/default/files/inline-files/Genero_mujeresrurales.pdf

Macón, Cecilia (2020). Prólogo. En Laurie Berlant, *El optimismo cruel* (pp. 9-17). Caja Negra.

Maffía, Diana. (2020). Contra las dicotomías: Feminismo y epistemología crítica. En Claudia Korol (Comp.), *Feminismos populares: Pedagogías y políticas* (pp. 139–158). América Libre.

Massi, Lucien (2024). *Psicología Expandida: Cartografía, Circo y feminismo*. [Trabajo final de grado, Facultad de Psicología]. Colibrí

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. En *Crítica de la razón negra*. Editorial Bellaterra.

Menéndez, Mariana. (2019). Entre mujeres: Nuestro deseo de cambiarlo todo. En VVAA. (Coords.), *Producir lo común: Entramados comunitarios y luchas por la vida* (pp. 139-152). Traficantes de Sueños.
https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS-UTIL_Apantle_web.pdf

Merlinsky, Gabriela (2013) Introducción. La cuestión ambiental en la agenda pública. En Gabriela Merlinsky (Comp), *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. (19-57). Buenos Aires: Fundación CICCUS.

Mies, Maria y Shiva, Vandana (2013) *Ecofeminismo, teoría, crítica y perspectivas*. Mujeres, voces y propuestas. Icaria

- Merchant, Caroline (2022). *La muerte de la naturaleza: Mujeres, ecología y revolución científica*. Capitán Swing.
- Merlinsky, Gabriela (2020). La productividad de los conflictos ambientales y su aporte para la innovación social. *Agrociencia Uruguay*, 24(Especial 1), 1–12. <https://doi.org/10.31285/AGRO.24.358>
- Mies, María, y Shiva, Vandana (1995). *Ecofeminismo*. Ediciones Icaria.
- Migliaro, Alicia. (2020, noviembre). “Sí, acá también”: Desigualdades de género en el desempeño de mujeres técnicas y profesionales de la agroecología en el Uruguay. Ponencia presentada en el VIII Congreso Latinoamericano de Agroecología, Facultad de Agronomía.
- Migliaro, Alicia (2025). *Rojo, violeta y verde: Lecturas ecofeministas en la Red de Agroecología del Uruguay* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Sarmiento]. Academia https://www.academia.edu/145450951/Rojo_violeta_y_verde_Lecturas_ecofeministas_en_la_Red_de_Agroecolog%C3%ADa_del_Uruguay
- Migliaro, Alicia y Rodríguez, Lorena (2020) Ecofeminismos al sur: claves para pensar la vida en el centro desde Uruguay. *Bajo el Volcán*, 1(2), 143-174.
- Mignolo, Walter (2014). Prefacio. En Z. Palermo y P. Quintero (Comps.), *Aníbal Quijano: Textos de fundación* (pp. 9–11). Del Signo.
- Morteo, Andrea (2015). *La potencia de los cuerpos con psicofármacos: Adolescentes en hogares de protección de tiempo completo* (Tesis de maestría, Universidad de la República) Colibrí <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/4894>
- Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Horas y Horas.
- Navarro, Mina Lorena (2016). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana* [Tesis doctoral, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- Navarro, Mina Lorena y Gutiérrez, Raquel (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, 18(28), 45–57. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2018.18.28.725>
- Navarro, Mina Lorena y Machado Aráoz, Horacio (Comp.). (2020). *La trama de la vida en los umbrales del Capitaloceno. El pensamiento de Jason W. Moore* Bajo Tierra A.C.
- Nobre, Miriam (2015). Economía solidaria y economía feminista: Elementos para una agenda. *Papeles de Economía Solidaria*, (4). REAS Euskadi. <https://reaseuskadi.eus/mediateka/economia-solidaria-y-economia-feminista-eleme>

- Núñez, Nahira (2021) Sembrar las luchas Un análisis de las luchas de los colectivos mujeres rurales RGMR y AMRU durante el período 2015-2019. [Trabajo final de grado, Facultad de Ciencias Sociales]. Colibrí <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/32911>
- O’Laughlin, Bridget (2021). No separate spheres: The contingent reproduction of living labor in Southern Africa. *Review of International Political Economy*, 29(2), 433–451. <https://doi.org/10.1080/09692290.2021.1950025>
- Ojeda, Diana. (2011). Género, naturaleza y política: Los estudios sobre género y medio ambiente. *ALAC*, 1(1), 55-73.
- Osorio-Cabrera, Daniela. (2016). Economía(s) solidaria(s) y sostenibilidad de la vida: O cómo construir modos de vida vivibles. *Revista de Economía Crítica*, (22), 178–198. <https://www.upo.es/revistas/index.php/rec/article/view/10031>
- Osorio-Cabrera, Daniela., Gandarias, Iztar y Fulladosa, Karina. (2021). Consideraciones ético-político co-afectivas en investigaciones feministas: Articulaciones situadas entre academia y activismo. *Empiria, Revista de Metodología de Ciencias Sociales* (50), 43–66.
- Osorio-Cabrera, Daniela., Veras-Iglesias, Gabriela., Sarachu, Gerardo y Fernández, Lucía. (2019). Claves para el debate de los comunes, la economía social y solidaria en diálogo con perspectivas feministas. *Otra Economía*, 12(21), 16-31.
- Osorio-Cabrera, Daniela., Veras Iglesias, Gabriela., Tommasino, Natania., Andrade, Adriana, y Rieiro, Anabel. (2019). Los cuidados en la Economía Social y Solidaria en Uruguay: Aportes feministas para su problematización. *Revista Prácticas y Discursos*, 8(12), 237–267. <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/dpd/article/view/4036>
- Oyèwùmí, Oyèrónké (2017). *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la Frontera.
- Passos, Eduardo., Kastrup, Virginia y da Escóssia, Liliana (2009). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Sulina.
- Passos, Eduardo, y Benavidez de Barros, Regina (2009). Pista 8: Por uma política da narrativa. En E. Passos, V. Kastrup y L. da Escóssia (Orgs.), *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 150–171). Sulina.
- Pena, Daniel (2025). *Transformaciones del tejido cuerpo-territorio asociadas a la expansión del modelo forestal en Uruguay* [Tesis de maestría, Universidad de la República]. Colibrí

<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/51588>

Ibarra Vrska, Ismael. y Pena, Daniel (2022). *Naturaleza y otra economía: Relaciones con lo no humano en economías alternativas*. Cuadernos del Claeh, 41(116), 55–71. <https://doi.org/10.29192/claeh.41.2.4>

Percia, Macelo. (2011). *Inconformidad: arte política y psicoanálisis*. La Cebra.

Pérez Orozco, Amaia (2015). *Subversión feminista de la Economía*. Traficantes de Sueños.

Pereyra Ceretta, Valentina. (2024). *Entre yuyos y buenezas: uso de plantas medicinales por mujeres rurales en el departamento de Canelones, Uruguay* <https://hdl.handle.net/20.500.12008/47356>

Piñeiro, Diego (2014). Asalto a la tierra: el capital financiero descubre el campo uruguayo. En Guillermo Almeyra, Luciano Concheiro Bórquez, João Márcio Mendes Pereira, Carlos y Walter Porto-Gonçalves (Coords.), *Capitalismo: tierra y poder en América Latina (1982-2012)* (pp. 215–257). Continente. <https://nesauruguay.files.wordpress.com/2011/10/asalto-a-la-tierra-diego-pic3bleiro.pdf>

Proyecto Más Agroecología. (2024). *Informe Proyecto Más Agroecología*. Inédito

Puleo, Alicia (2011). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman la Tierra y a los animales*. Plaza y Valdés.

Quijano, Anibal. (2014). *Aníbal Quijano: Textos de fundación*. Del Signo.

Razeto, Luis (2016). *Una presentación (muy) especial de mis escritos*. <http://luisrazeto.net/content/una-presentaci%C3%B3n-muy-personal-de-mis-Escritos>

Reyes, Natalia. (2012). Con las manos en la tierra: la experiencia de la cooperativa de agriculturas Calmañana del nordeste de Canelones. [Trabajo final de grado, Facultad de Ciencias Sociales]. Colibrí <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/22814>

Ribeiro, Silvia. (2021). *Maíz, transgénicos y transnacionales*. Itaca

Rieiro, Aanabel y Weisz, Clara (2023). Economías para la vida: la heterogeneidad de la Economía Social y Solidaria contemporánea en Uruguay. *GIZAEOA. Revista Vasca De Economía Social*, (20). <https://doi.org/10.1387/gizaekoa.24747>

Rieiro, Anabel, Osorio, Daniela, Veras, Gabriela, Tommasino, Natania, y Andrade, Adriana (2018). Mujeres, géneros y feminismos en el campo de la solidaridad económica

- uruguaya. Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios. (Inédito).
- Rieiro, Anabel, Veras, Gabriela y Andrade, Adriana (2018). La economía social y solidaria en clave feminista. En Pablo Guerra. Aportes desde la universidad de la República. Tradinco.
- Rieiro, Anabel, Weisz, Clara y Tommasino, Natania (2018). Epistemologías otras para economías alternativas. Reflexiones desde Uruguay. En Enrique Santamaría, Laura C. Yufra y Juan de la Haba (Eds), *Investigando economías solidarias. Acercamientos teórico-metodológicos*, (pp. 43-52). Pollen edicions sccl y Odile Carabantes.
- Rieiro, Anabel, Latorre, Sofía y Ferro, Camila. (2022) Economía Solidaria y producción de conocimiento desde las tramas afectivas de la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria (CNES) en Uruguay. *Otra Economía* 15(27) 49-64.
- Rieiro, Anabel, Castro, Diego y Pena, Daniel (2020). *Ollas populares y producción de nuevos horizontes alimentarios en Uruguay*. Universidad de la República. (Inédito).
- Rieiro, Anabel., Castro, Diego., Pena, Daniel, Veas, Rocío y Zino, Camilo. (2022) *Entramados comunitarios y solidarios para sostener la vida frente a la pandemia: Ollas y merenderos populares en Uruguay* [Manuscrito inédito]. Universidad de la República, Uruguay..
- Rieiro, Anabel y Karagueuzian, Gonzalo (2020) Agroecología y disputas sobre el desarrollo rural en Uruguay. *Mundo Agrario. Revista de Estudios Rurales*, 21(47) <https://doi.org/10.24215/15155994e147>
- Rieiro, Anabel y Sarachu, Gerardo. (2025). Solidaridad económica para la vida en común: 5 claves para el estudio de las formas colectivas y su sociogénesis en Uruguay En María Inés Fernández Álvarez, Nashieli Rangel Loera y Pablo Jaramillo (coords.) *Reinvenciones de lo común: Experimentaciones y composiciones desde el Sur*. (pp. 91-121) Universidad de los Andes. <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587988390.9789587988406>
- Rieiro, Anabel (2023). *El alimento como trama de vida*. Universidad de la República. Colibrí. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/40725>
- Rieiro, Anabel, Weisz, Clara, Tommasino, Nat, y Giacomi, Brisa. (2024). Economías para la vida. En *Anales del XIII Encuentro de Investigadores Latinoamericanos en Cooperativismo (EILAC)* (pp. 823–826). Facultad de Ciencias Económicas y de Administración, Universidad de la República. <https://fcea.udelar.edu.uy/depto-adm-investigacion/novedades-inv-ciencias-administracion/8470-anales-xiii-eilac-xiii-encuentro-de-investigadores-latinoamericanos-en-cooperativism.html>

- Rieiro Castiñeira, Anabel., De Giacomi, Brisa., Weisz, Clara, y Tommasino Comesaña, Nat. (2024). Economías para la vida en Uruguay: La potencia del reconocimiento. *Cooperativismo & Desarrollo*, 32(130), 1-23. <https://doi.org/10.16925/2382-4220.2024.03.10>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rodríguez Lezica, Lorena, y Migliaro González, Alicia (2021). *Territorios para cuidar la vida: Experiencias de mujeres en lucha desde Uruguay*. En Juliana Díaz Lozano, Delmy Tania Cruz Hernández, Lina Magalhaes y Victoria Pasero (Coords.), *Fronteras y cuerpos contra el capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala* (pp. 83–108). El Colectivo, Bajo Tierra Ediciones.
- Rodríguez Lezica, Lorena., Veras Iglesias, Gabriela., Tommasino Comesaña, Nat., y Migliaro González, Alicia. (2025). *Cartografía cuerpo-territorio y extensión crítica feminista: Aprendizajes desde Uruguay* [Manuscrito inédito].
- Rolnik, Suely. (2019). *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Rosset, Peter y Altieri, Miguel (2018) *Agroecología. Ciencia y Política*. Icaria Editorial
- Selvagem ciclo de estudos sobre a vida (2024). *Shiva e o Beija-FlorH: Ailton Krenak e Satish Kumar. Conversa na rede* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=VXpGFsMpcsM>
- Sarachu Trigo, Gerardo, Stevenazzi Alén, Felipe, Assandri, Carla, Barrios Álvarez, Diego, Cardozo Carrero, Dulcinea, Matonte Silva, Cecilia, Oreggioni Marichal, Walter, Osorio Cabrera, Daniela, Riet Correa Pereyra, Juan, y Veras Iglesias, Gabriela (2020). Economía social y solidaria y COVID-19 en Uruguay. *Otra Economía*, 13(24), 152–169. <https://www.revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/14915>
- Salazar, Huascar; Tzul Tzul, Gladys; Navarro, Mina Lorena y Linsalata, Lucía. (2019). En El Apantle (Eds.), *Producir lo común: Entramados comunitarios y luchas por la vida* (pp. 11–20). Traficantes de Sueños.
- Sapriza, Gabriela. (2015). Nos habíamos amado tanto: Años revueltos, mujeres, colectivos y la pelea por el espacio público. *Estudios Feministas*, 23(3), 939-958. <https://www.scielo.br/j/ref/a/4hVXtxjfBNjD6FpV7FMrYmt/?lang=es>
- Santos, Carlos. (2011). *Qué protegen las áreas protegidas: Conservación, producción, Estado y sociedad en la implementación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas*. Trilce.

- Segato, Rita. (2011). Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba *Feminismos y poscolonialidad Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-49). Godot.
- Segato, Rita. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Segato, Rita. (2018) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por la demanda*. Prometeo
- Shiva, Vandana. (2016). *¿Quién alimenta realmente al mundo?: El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología*. Capitán Swing
- Siliprandi, Emma. (2015). *Mulheres e agroecología: Transformando o campo, as florestas e as pessoas* (Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- Solana, Mariela. (2017). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿Está agotado el giro lingüístico?. *Cuadernos de Filosofía*, (69), 87–103.
- Soler Montiel, Marta, y Pérez Neira, David. (2013) Por una recampesinización ecofeminista: Superando los tres sesgos de la mirada occidental. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. 121, 131-141. Dialnet <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4278010>
- Stengers, Isabelle. (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. Ned Ediciones.
- Spinoza, Baruch. (2005). *Ética: Demostrada según el orden geométrico*. Terramar.
- Sosa-González, María Noel. (2019). *De la orfandad al linaje: Hacia una genealogía de las luchas feministas del Uruguay post dictadura* [Tesis doctoral,]. Universidad Autónoma de Puebla] Idus. <https://idus.us.es/items/eb2cf74c-e56c-4a48-8fe9-11ad4bdb95f3>
- Soto, Oscar. (2023). *Campesinado y contrahegemonía. Politicidad y resistencia en los movimientos populares de América Latina*. El Colectivo.
- Souza Tadeu, Paula. (2015). O método da cartografia: Conhecer e cuidar de processos singulares. *Revista Facultad Nacional Salud Pública*, 33(3), 72-80. <https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.v33s1a12>
- Svampa, Marisella. (2013). El consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*, (244), 30–46. <https://nuso.org/articulo/el-consenso-de-los-commodities/>

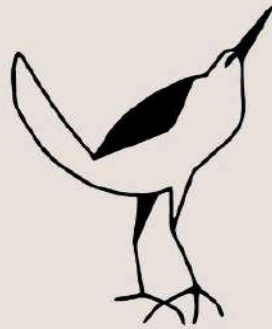
- Taylor, Steven, y Bogdan, Robert. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Paidós
- Teles, Anabel Lee. (2009). *Política afectiva: Apuntes para pensar la vida comunitaria*. ¿Fundación La Hendija.
- Terra, Juan Pablo. (2015). *Proceso y significado del cooperativismo uruguayo* (2ª ed.). Comisión Económica para América y el Caribe, Arca Ediciones, / Instituto Juan Pablo Terra. (Obra original publicada en 1986)
- Ticay, Saira y Galván, Gonzalo. (2015). Migración y juventudes campesinas, indígenas y afrodescendientes. *América Latina en Movimiento*, (502), 24-27. <https://www.alainet.org/es/revistas/502?language=pt>
- Tinta Limón. (2022). *La guerra como clave de lectura: Crisis, acumulación y saberes estratégicos*. Inédito
- Tommasino, Natania. (2021). La producción de lo común: Claves para una reconfiguración de la psicología social comunitaria. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 31(2), 242-256. <https://www.repsasppr.net/index.php/reps/article/view/630>
- Tommasino, Natania, Osorio, Daniela, Rodríguez, Alicia, Cardozo, Dulcinea y Viñar, Ma. Eugenia. (2023) Tramas comunitarias para la sostenibilidad de la vida: Articulaciones epistemológico- político-afectivas para pensar lo socio-comunitario En Alicia Rodríguez, Clara Weisz, Daniela Osorio-Cabrera., Gabriel Picos, Gabriel Soto, Leticia Folgar (Orgs) *Experiencias sociocomunitarias en la extensión universitaria: Diálogos inconclusos*, (pp. 55-68). Universidad de la República, Facultad de Psicología.
- Tommasino Comesaña, Nat, y Correa García, Noelia. (2023). Claves comunes entre la extensión crítica y la epistemología feminista. *Cuadernos de Extensión Universitaria de la UNLPam*, 7(1), 87-106. <https://doi.org/10.19137/cuadex-2023-07-05>
- Tommasino, Nat y Laino, Natalia (2025). *Amistad, cuidado y tramas afectivas: Conversaciones entre mujeres-disidencias para vivir en un mundo feminista* [Manuscrito inédito]. Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Torrelli, Milton y Giacomi, Brisa (2018). Mapeo, caracterización y desafíos de los emprendimientos de economía solidaria en Uruguay (2014–2015). En Pablo Guerra (Comp.), *Aportes desde la Universidad de la República*. Tradinco.
- Trevilla, Diana Lilia. (2018). Ecofeminismos y agroecología en diálogo para la defensa de la vida. https://www.researchgate.net/publication/333184412_Ecofeminismos_y_agroecologia_en_dialogo_para_la_defensa_de_la_vida

- Ulloa, Astrid. (2020). Ecología política feminista latinoamericana. En Ana De Luca Zuria, Ericka Fosado Centeno y Margarita Velázquez Gutiérrez (Coords.), *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina* (pp. 75–104). Universidad Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Uruguay (1948, enero 12). Ley n° 11.029: Instituto Nacional de Colonización: creación y colonización de tierras. Link tomado del IMPO
- Uruguay (2028, noviembre 19) Ley n° 19.717: Creación de una Comisión HONoraria Nacional para el Fomento de la producción con bases agroecológicas. Link tomado del IMPO
- Varela, Nuria. (2018). *Feminismos para principiantes*. Del Bolsillo.
- Valcárcel, Amalia. (2001). *La memoria colectiva y los retos del feminismo* (Documento de trabajo No. XX). Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Vega Solis, Cristina, Martínez-Buján, Raquel y Paredes Chauca, Miriam. (2018). Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos para el sostenimiento de la vida. En Cristina Vega, Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes (Eds.) *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Traficantes de Sueños.
- Vitelli, Rossana y Borrás, Víctor. (2016). Las mujeres rurales durante el período progresista en Uruguay: Avances y tropiezos. *Revista de Ciencias Sociales*, 29(39), 73-90.
- Vitelli, Rossana. (2013). Un examen de las relaciones de género en el medio rural. En D. Piñeiro, R. Vitelli, & J. Cardeillac (Coords.), *Relaciones de género en el medio rural uruguayo: Inequidades “a la intemperie”* (pp. 49–59). Comisión Sectorial de Investigación Científica.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.
- Weisz, Clara, Tommasino, Natania y González, Daniel (2021). Sentidos y afectaciones de la Red de Grupos de Mujeres Rurales del Uruguay. *Otra Economía*, 14(25), 59-75. <https://www.revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/14887>
- Weisz, Clara, Tommasino, Natania, González, Daniel, Rieiro, Anabel, Giacomi, Brisa, Pena, Daniel, Karagueuzian, Gonzalo, y Ibarra, Ismal (2023) Entramados solidarios de la “Otra Economía” en Uruguay. Informe Final, Proyecto CSIC Inclusión Modalidad 1, Convocatoria 2021-2022.
- Weisz, Clara., Tommasino, Natania., y Rieiro, Anabel. (2022). Entramados afectivos en movimiento: Redes de Economía Social y Solidaria en Uruguay. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 12(2), 95–114. <https://doi.org/10.26864/pcs.v12.n2.5>

Zibechi, Raúl (2010) *Política & Miseria: Una propuesta de debate sobre la relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Lavaca.

Zibechi, Raúl. (2020). El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo. *Bajo el Volcán* (2), 9-38.

Zibechi, Raúl. (2021). La acción colectiva entre el encierro y la crisis sanitaria. En Diego Castro y Huascar Salazar (Coords.), *América Latina en tiempos revueltos: Claves y luchas renovadas frente al giro conservador* (pp. 245–262). ZUR.



Cartografías afectivas

Composiciones de lo común en entramados comunitarios
que cuidan el tejido de la vida.

Nat Tommasino Comesaña