



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Plantas nativas: una mirada ecológica para pensar nuestras relaciones existenciales



Trabajo final de grado

Gastón Repetto Speroni

Tutor: Gonzalo Correa Moreira

Revisor: Rubén Gómez Soriano

Montevideo, Uruguay. Octubre, 2023

ÍNDICE

1. Introducción.....	2
2. Dualismos antropocéntricos.....	4
3. Pensamiento ecológico.....	9
Producción de subjetividad.....	9
Hacia una mirada ecológica.....	12
Lo no-humano y el Antropoceno.....	14
Más allá de la explicación social.....	16
Una ontología relacional: imagen de inmersión.....	17
4. Importancia de las plantas.....	19
Agencias vegetales.....	19
¿Por qué nativas?.....	21
¿Cómo es un bosque?.....	23
Controversias: pinares y vegetarianismo.....	29
5. Montevideo, ciudad híbrida.....	33
¿Cómo entendemos la ciudad?.....	33
Vegetales montevidEOS.....	35
Imaginar otros modos posibles.....	42
Referencias.....	47

“Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos... Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado.” (Deleuze y Guattari, 1976/2000, p. 9)

1. Introducción

La producción de este ensayo resulta en parte de mi interés por la flora nativa uruguaya, interés que no reconozco como propio únicamente, sino que se fue componiendo en el encuentro con otros, entendiendo que el conocimiento nace de la pluralidad, y es por eso que esta producción no me pertenece sólo a mí. Unos otros también heterogéneos, hechos de multiplicidades, siempre cambiantes y en devenir, que no refieren únicamente a personas. De estos encuentros y del privilegio de poder haber transitado por la formación de grado en Psicología emergen ideas, pensamientos y afectos que intentarán ganar consistencia en este ensayo. Un tránsito que ahora toma el camino de la voluntad del saber (Coccia, 2016) y la curiosidad, dejando de lado cualquier temor al ridículo, el cual sería el más antifilosófico de los sentimientos según Gabriel Tarde (1893/2006, p. 63), y asumiendo que las ideas se mezclan unas con otras sin preocupación, circulando libremente sin pedir autorización y siendo menos disciplinadas que las personas (Coccia, 2016, p. 113). Tampoco aquí nos restringiremos al estricto objeto de estudio de una disciplina en particular, sino que afirmamos la necesidad de diálogo entre saberes, reconociendo una realidad compleja. Es así que, en este ensayo que es un agenciamiento y formará parte de otros, se invita a pensar sobre la producción de “lo humano” y la vida como una cuestión colectiva, donde hay una trama más compleja que los individuos y entran en juego elementos, seres, relaciones y fuerzas que no son necesaria o exclusivamente “humanas”.

¿Cómo podemos pensar lo humano en relación con las plantas nativas desde un pensamiento ecológico? Tomando cierta distancia de la tradición occidental que entiende la realidad en base a algunos dualismos modernos que separan el mundo entre un polo natural y otro cultural, así como también ubican al humano en un lugar de excepcionalidad como la única vida capaz de conocer el mundo, aquí buscamos entender al humano como parte de la naturaleza y no como externo a ella, dejando atrás la división tajante entre naturaleza y cultura. La naturaleza entendida como aquello que se expresa en todo lo que es. Para nosotros lo humano está compuesto por una cantidad de elementos que normalmente catalogamos como diferentes de lo humano, por lo que no buscamos negarlo,

sino afirmarlo de otro modo. Es desde un pensamiento ecológico (Guattari, 1989/1996; Morton, 2018) que no se reduce al tema del ambientalismo, el reciclaje o el calentamiento global (como se podría intuir en primera instancia), sino que se inscribe en las esferas más diversas de la vida, que se propone buscar imágenes de pensamiento que den cuenta de un mundo de asociaciones, relaciones, conexiones y dependencias, frente a cualquier ilusión de un mundo segmentado o fragmentado. Un intento por ensayar formas no antropocéntricas de entender la realidad, un mundo de coexistencia en donde toda vida está sujeta a múltiples relaciones e intercambios. De modo tal que el carácter híbrido de lo existente hace que las fronteras no sean tales o se vean afectadas por esta interconexión, las identidades son puestas en duda ya que nada existe por sí mismo. Una realidad en la que estamos inmersos y en la que solo el hecho de existir implica afectar a la vez que ser afectado en un mismo movimiento, ser producido por el mundo y producir mundo (Coccia, 2016).

En este recorrido le vamos a prestar especial atención a las plantas por ser los seres por excelencia que hacen mundo, haciendo foco en las relaciones de las que son partícipes a la vez que constituidas, en lo que se produce a su alrededor y en conexión con éstas. Desmontaremos la idea de los vegetales como seres pasivos carentes de la vitalidad propia de los animales, comprendiendo que son agentes activos. Estos seres que coevolucionan con el entorno, actuando uno sobre el otro, ponen en duda la noción de adaptación a un mundo ya dado, así como la ilusión de asimetría entre continente-contenido. Veremos a su vez, ejemplos de colaboración entre especies que van en sentido contrario a las concepciones de competencia, lucha y supervivencia reinantes. Hablaremos de la importancia de las plantas nativas, las cuales evolucionaron con otras especies vecinas estableciendo múltiples relaciones, llegando a cierta “estabilidad” caótica, y componiendo una compleja trama o red de dependencias; así como también nombraremos lo que sucede con algunas especies exóticas introducidas que se dispersan rápidamente poniendo en riesgo esta diversidad y complejidad alcanzada, lo que desencadena una tendencia hacia la homogeneidad e inestabilidad. Para ello lo que se busca es prestar atención y reflexionar sobre cuáles modos relacionales están produciendo las condiciones actuales de existencia, es decir, a lo que se va componiendo de acuerdo a las relaciones que vamos estableciendo: cómo y qué relaciones desencadenan cómo y qué cosas.

Sobre el final pensaremos en torno al urbanismo y la producción del espacio, entendiendo la ciudad no como estable ni como un escenario dado, sino como una cuestión de creación. Frente a la idea del espacio como transparente, puro e inocente, entendemos la ciudad en constante producción, donde el capitalismo hace un uso político-instrumental del espacio

(Lefebvre, 1974/2013). Una ciudad que es producida por múltiples espacios más allá de los límites geopolíticos de la misma. Rompiendo con la idea de que la naturaleza está apartada y lejos del espacio humano, como si existiera algo exclusivamente humano, veremos que los vegetales son parte fundamental en la composición urbana. Entre estos predominan especies exóticas introducidas según las tendencias paisajísticas europeas, sobre todo francesas de finales del siglo XIX y principios del XX. Por lo que nos preguntamos ¿Qué ciudad se quiere producir cuando se traen especies y paisajistas europeos? Entendiendo que lo que se gobierna en la ciudad es la vida que en ella prolifera (Correa et al. 2018), los vegetales no quedan por fuera de ello, estos son ordenados, plantados en hileras a la misma distancia, a la misma altura, son podados, se les exigen que crezcan rápido, que no tapen ni escondan nada. Sin embargo, hay resistencias y agencias vegetales que producen desterritorializaciones y transforman la ciudad hacia lugares imprevisibles. Por último, imaginaremos una ciudad diferente pensando en la potencia de la simbiosis entre las plantas nativas y el humano para la transformación del espacio urbano, en una búsqueda por desertar de algunas sociabilidades mortíferas con otros seres vivientes y con el espacio que hoy nos componen, pero también de ciertos modos de pasividad, inercia y automatismo, para crear otros (Pál Pelbart, 2016, p. 13).

2. Dualismos antropocéntricos

En las tradiciones occidentales ciertos dualismos han servido para las lógicas y prácticas de dominación de las mujeres, las personas racializadas, la naturaleza, los trabajadores, los animales, en fin, de todos aquellos seres constituidos como otros. Algunos de ellos son: yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, todo/parte, activo/pasivo, bien/mal, etc. (Haraway, 1984/1991, p. 34). La concepción del humano como individuo externo a la naturaleza, claro está, no estuvo presente desde siempre. ¿Cuáles fueron las condiciones de posibilidad que produjeron este pensamiento? La filosofía, en su origen, se comprendía como una interrogación sobre la naturaleza del mundo, como un discurso sobre la física o el cosmos. El hombre pensante frente a la naturaleza entendía a esta no como lo que precede a la actividad humana o lo opuesto a la cultura, sino como el principio y fuerza responsable de la génesis y transformación, lo que permite a todo nacer y devenir, como aquello que se expresa en todo lo que es (Coccia, 2016, p. 29).

Durante la época griega, sobre todo en Aristóteles, los seres humanos seguían siendo pensados como parte de la naturaleza (Descola, 2012, p. 114). Lo propio del hombre era más un efecto de la buena voluntad de los dioses que de una naturaleza original distinta del resto

de las especies vivientes (p. 111). Se entendía a la naturaleza como suma de entes que tienen un orden y están sometidos a leyes. Sin embargo, una clasificación de los organismos por su composición y división constituyó un sistema de naturaleza en que las especies quedaban desconectadas de sus hábitats, existiendo como complejos de órganos y funciones dentro del conjunto del mundo conocido (pp. 113-114).

Para que la concepción moderna de naturaleza cobrara existencia fue necesario previamente que se diera otro movimiento, en el que los humanos llegaran a ser concebidos como exteriores y superiores a esta. Esta transformación radical se la debemos al cristianismo, fundada en la idea de una trascendencia del hombre y a la vez de un universo extraído de la nada por la voluntad divina (Descola, 2012, p. 114). La idea bíblica del pueblo elegido desempeñó un papel capital (Schaeffer, 2007). En este caso el hombre, también creado, no es un elemento más en la naturaleza, no es como las plantas o los animales, su naturaleza es distinta y ha trascendido el mundo físico (Descola, 2012, p. 115). El hombre elegido por Dios entre todos los seres, es hecho a su imagen y semejanza (Figura 1). Si Dios es trascendente y el hombre es a imagen de Dios, este último también trasciende el mundo de las criaturas, lo que produce una “ruptura óptica en el interior del orden de lo viviente” (Schaeffer, 2007, p. 23). Su esencia y lo que suceda de ellos es asunto de la gracia de Dios, que está más allá de la naturaleza. A partir de la construcción de este origen sobrenatural es que el hombre se concibe con el derecho e incluso la misión de administrar la Tierra: “si Dios los formó en el último día de génesis, fue para que ejerciera su control sobre la Creación y la organizara y acondicionara según sus necesidades.” (Descola, 2012, p. 115)

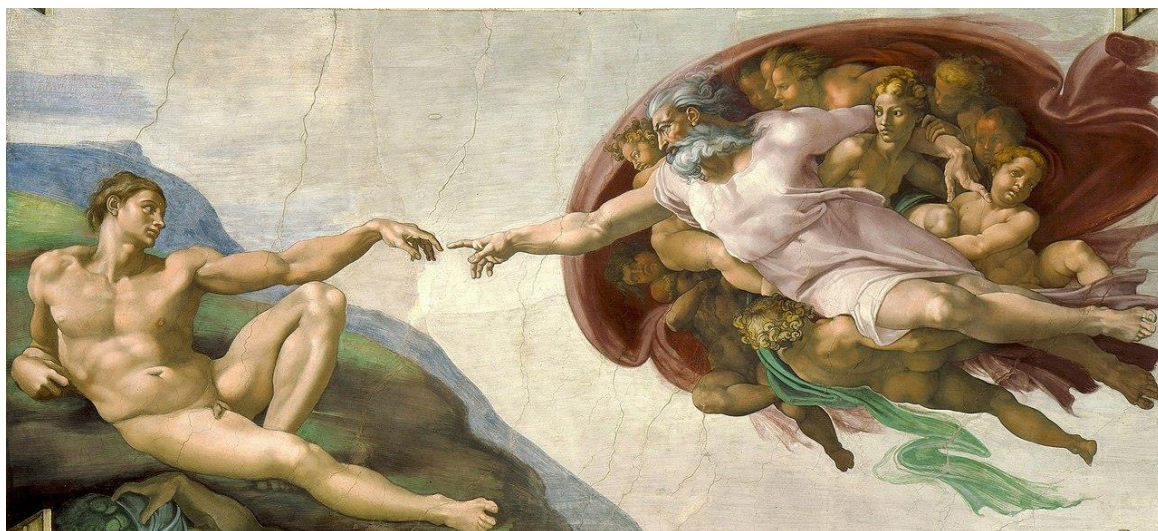


Fig. 1. Fresco “Creazione di Adamo”. Miguel Ángel, 1511. Capilla Sixtina, Roma.

Timothy Morton (2018) trae de Emmanuel Levinas la idea de que una anónima y generosa madre naturaleza se basa en la concepción de posesión, propia de las sociedades agrícolas

sedentarias (p. 17). ¿Qué tan diferentes son la concepción cristiana mencionada anteriormente y este mito de la madre anónima? Parece que ambas concepciones, con creencias y fundamentos disímiles, se abrazan en una misma motivación: administrar y explotar la tierra.

El surgimiento de una cosmología moderna fue resultado de un complejo proceso en el que tuvo relevancia, por ejemplo, la invención de herramientas de análisis y dispositivos inéditos como el microscopio y el telescopio, que permitieron una nueva forma de relación con el mundo (Descola, 2012). Una objetivación técnica de lo real donde elementos se circunscribieron dentro de un marco perceptivo delimitado, sometiéndolos a la vista, facultad sensible que fue privilegiada en desmedro de otras. Es así que en la modernidad los límites del mundo se expandieron junto con un avance en el desarrollo de las artes mecánicas, las cuales permitieron un mayor dominio sobre ciertos ambientes. Como consecuencia de la revolución mecanicista del siglo XVII se comenzó a concebir al mundo como máquina, en el que científicos eran capaces de desmontar sus engranajes y explicar por leyes el comportamiento de cada elemento (p. 108). Este proceso se vio acompañado de una evolución de la sensibilidad estética y de las técnicas pictóricas. Descola afirma que la división entre individuo y naturaleza, característica de la ideología moderna, encuentra su expresión artística en la pintura paisajística, como podríamos ver en algunas obras de Pieter Brueghel sobre vistas Alpinas en donde el hombre empieza a desaparecer del paisaje o sólo es mostrado a través de sus obras (p. 106). La naturaleza se vació de toda vida, pasó a ser una naturaleza mecánica, una totalidad vista como la suma de partes e interacciones de estos elementos. Se dejó atrás la idea de un mundo compuesto de humanos y no-humanos significados por la creación divina. La ciencia moderna articulada alrededor de la mecánica newtoniana, que explicaba el mundo como enorme maquinaria previsible, dio carácter científico a la vieja creencia bíblica del ser humano como centro del mundo, y consolidó la percepción de la naturaleza como un enorme almacén de recursos a su servicio (Herrero, 2016, p. 46). Gracias a artesanos como vidrieros, relojeros y pulidores de lentes, fue posible la experimentación en los laboratorios, y con esta, una nueva construcción de la naturaleza, a la vez que se fueron produciendo los objetos de estudio de las nuevas ciencias (Descola, 2012). Así, en la modernidad surge la separación tajante entre lo que pertenece al mundo cultural, formado por intereses y relaciones de poder, y el mundo natural, formado por hechos. Sin embargo, como plantea Latour (1991/2007), esta supuesta purificación moderna –la escisión entre naturaleza y cultura- produce híbridos por todos lados en sus prácticas.

En esta cisura aparecen las disciplinas científicas cuyo sentido principal fue intentar comprender la naturaleza humana y las leyes que gobiernan la vida en sociedad, con el fin

de obtener conocimientos para un mejor gobierno de las personas (Correa, 2022). Así se puede entender con mayor claridad esta afirmación que realiza Bruno Latour (1991/2007):

Para los modernos, todo cuasi-objeto, todo híbrido, era concebido como una mezcla de formas puras. Las explicaciones modernas consistían en escindir los mixtos para extraer lo que venía del sujeto (o de lo social) y lo que venía del objeto. (p. 116)

Es en el siglo XIX donde comienza a tomar cuerpo el concepto de sociedad como totalidad organizada (Descola, 2012, p. 121). A fines del mismo se da un proceso de purificación sobre los métodos y objetos de estudio de las ciencias de la naturaleza, por un lado, y las ciencias del espíritu por otro. Historiadores, filósofos y lingüistas pretendían convertir las humanidades en ciencias rigurosas y ganarse el respeto que ya tenían, por ejemplo, la física, la química o la fisiología animal (p. 128). La idea de cultura, más reciente aún que la de sociedad, aparece entonces para expresar lo que es propio del hombre y sus relaciones, y deslindarse de la naturaleza (p. 122). La comprensión de la cultura como superación de la naturaleza justifica ideológicamente entonces, su dominio y explotación (Herrero, 2016, p. 45).

Luego en el siglo XX, con el auge del positivismo entre los años 1920 y 1970, esta corriente de pensamiento se encargó de repartir, por un lado el estudio de las bases lógicas del conocimiento, un conocimiento verdadero (científico) sobre un mundo objetivo y natural, que le correspondía a la epistemología, y por otro, el estudio del conocimiento erróneo, el de la incidencia humana que alteraba y contaminaba la producción del conocimiento científico, basado en la creencia de un mundo subjetivo cultural, lo cual era perteneciente al terreno de la sociología (Correa, 2022, p. 113). Para que algo sea científico debía romper con la ideología. De esta manera, siendo este el panorama, se vuelve difícil seguir a los híbridos: “Una vez que pasen por las manos del epistemólogo, todas sus raíces serán arrancadas. No quedará más que el objeto extirpado de toda red que le daba sentido.” (Latour, 1991/2007, p. 139). Estos procesos son los que fueron componiendo las concepciones que nos habitan hoy en día, una cosmología dualista que separa lo que pertenece a lo humano, de lo que es la naturaleza: sociedad/naturaleza, cultura/naturaleza.

Muchos siglos después de su origen la filosofía ya casi no contempla a la naturaleza, busca ser humana y humanista, estar entre las ciencias humanas y sociales. Ocuparse y hablar del mundo de las cosas y de los vivientes no humanos, queda en manos de otras disciplinas. “Los filósofos se han transformado en adeptos radicales del credo protagórico: el hombre es la medida de todas las cosas”. (Coccia, 2016, p. 30). ¿Dónde ha quedado la filosofía como esa autonomía en la que ideas y cosas se mezclan sin preocuparse por etiquetas, aquel

vínculo con las ideas y el conocimiento no mediatizado por ninguna norma o disciplina, aquella que se mueve por el deseo ciego y desordenado? (p. 113).

Constantemente estamos discerniendo qué es humano y qué no, qué vidas valen más que otras. Esto acompañado de la idea de que el humano se diferencia del resto por ser la única vida capaz de conocer el mundo, artefacto que produce cierta realidad. Un privilegio autodesignado que Schaeffer (2007) llama “la tesis de la excepción humana”: el hombre como sujeto radicalmente autónomo y fundador de su propio ser (p. 14), que nos ubica en un lugar de excepcionalidad y una centralidad que se produce constantemente, bajo la certeza de que el hombre hace su propio destino. Estos dualismos, gracias a un ejercicio constante de delimitación y purificación, de segmentación del mundo, nos llevan a pensar y percibir un mundo en desconexión, fragmentado.

En este sentido, las ciencias o disciplinas y las universidades han cumplido un rol clave definiendo un número limitado de objetos y cuestiones que les es conveniente conocer a cada una. Como toda forma de disciplina, tiene una finalidad específicamente moral: limitar la voluntad de saber, castigar los excesos y hacer del control algo interiorizado. “Con la universidad, el sujeto del saber y del pensamiento (el yo del cogito) es invitado a hacer coincidir su subjetividad cognitiva, su ser intelectual, su *res cogitans*, con los límites de una disciplina o de un objeto.” (Coccia, 2016, p. 112). Las especializaciones en las universidades se montan sobre la obligación de ignorar a las otras disciplinas, son fundadas bajo un ideal corporativista del saber, una comunidad de sabios especialistas, cerrada. Esta ascesis cognitiva resulta de largos y penosos esfuerzos, de un ejercicio espiritual practicado sobre sí mismo en el que la curiosidad es castrada. Una renuncia consciente y voluntaria al saber de los “otros” basada en el respeto temeroso de un tabú cognitivo (Coccia, 2016, pp. 111-113).

Estas concepciones han negado la producción colectiva del mundo y la vida, la posibilidad de ver una infinidad de relaciones, asociaciones y dependencias entre entidades. Nos es difícil no pensar lo humano como separado de la naturaleza, al menos en las ciudades, cuando pensamos en el territorio urbano y la sociedad. Entendemos la naturaleza como aquello que está allá, apartada, lejos de lo que consideramos exclusivamente humano, en los bosques, en los cerros o los océanos. Aquello que está en otro lugar y es otra cosa. Como dice Latour (1991/2007):

Si la naturaleza no está hecha por los hombres ni para ellos, entonces permanece ajena, para siempre lejana y hostil. Su misma trascendencia nos aplasta o la torna inaccesible. La no humanidad de la naturaleza y la humanidad de lo social. Ellas fueron creadas juntas, se mantienen mutuamente. (p. 57)

Pero ¿qué es lo humano? ¿Hay una esencia humana? ¿Es el humano un ser autoconstituyente? ¿Qué es la cultura? ¿Dónde están los límites entre lo humano y la naturaleza? ¿Dónde termina la sociedad y empieza la naturaleza? ¿Existe lo humano y la naturaleza o la tecnología aparte? ¿Hay humanos sin fotosíntesis, oxígeno, minerales, agua, células o alimentos? O cuando pensamos en algún fenómeno que se considera cultural, como podría ser la moda, ¿existe ésta sin el algodón, sin el uso de agua, sin la contaminación, sin la imitación de patrones y diseños inspirados en animales y plantas?

No se trata de negar lo humano, sino afirmarlo de otra manera. Problematizar la noción de sujeto autónomo, homogéneo y estable de la modernidad (García y Romero, 2002). Correrse del antropocentrismo significa entender que lo humano es contingente, que es producto de relaciones con otras entidades, siempre cambiantes y en devenir, y que sin esta participación colectiva de seres de todo tipo no habría “lo humano” posible. No se puede pensar o definir lo humano desprendido de las relaciones con el mundo. Dicho de otra manera, todo individuo es colectivo (Deleuze y Guattari, 1976/2000).

Es entonces que, desde esta perspectiva, creemos más conveniente y fructífero preguntarnos no tanto por qué es lo humano, lo que pretendería entender o llegar a una sustancia humana, una esencia, sino más bien por cómo es lo humano, cómo se compone, haciendo foco en el aspecto relacional que configura una situación cualquiera. En definitiva, cuáles son los modos relacionales que componen y hacen posible lo humano: un pasaje del qué, al cómo.

3. Pensamiento ecológico

Producción de subjetividad

Corriéndonos de la fantasía de un sujeto pensante racional y autoconstituyente, entendemos que el sujeto se produce, es efecto de relaciones, no puede ser sin ellas. No basta pensar para ser, como afirmaba Descartes, el sujeto no es evidente, sin olvidar que muchas formas de existencia quedan por fuera de la conciencia (Guattari, 1989/1996, p. 21). Cuando pensamos en producción de sujetos no podemos dejar de mencionar la producción de subjetividad o subjetivación. Félix Guattari y Suelly Rolnik (2006) hablan de una subjetividad de naturaleza industrial maquínica, la cual es fabricada, modelada, recibida y consumida por los individuos (p. 39) (Figura 2). Según estos autores, el capitalismo mundial integrado (CMI) y las fuerzas sociales que lo administran, entienden que la producción de subjetividad es la

más importante dentro de todos los tipos de producción, la cual requiere una homogeneización de los modos de producción, de circulación y de control social. Es la materia prima del CMI a escala internacional, produciendo mutaciones en las formas de percibir el mundo y articularse con el tejido urbano (p. 40). Una relación de poder que se ejerce sobre la vida cotidiana, que no actúa de manera directa e inmediata sobre las personas, sino sobre sus acciones, es decir, que consiste en conducir las conductas operando sobre el campo de la posibilidad, inscribiéndose en el comportamiento de los sujetos actuantes: “incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto” (Foucault, 1982/1988, p. 15). En este sentido, se producen modelizaciones a nivel de los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, las relaciones sociales, las relaciones sexuales, los fantasmas imaginarios, etc. (Guattari y Rolnik, 2006, p. 42); una búsqueda por gestionar el mundo de la infancia, el amor, el arte, el mundo de la angustia, la locura, el dolor, la muerte, entre tantos otros, donde cualquier singularidad debe ser evitada. (Guattari, 1989/1996, p. 46). Es decir, produce formas de ver, sentir, pensar y habitar el mundo. Es a estos lugares comunes, adonde apuntan las capturas y secuestros capitalísticos (Pál Pelbart, 2009, p. 24).



Fig. 2. Imagen del cortometraje “Happiness” de Steve Cutts, 2017.

Hemos pasado de una bipolarización de la subjetividad por antagonismos de clase, en donde los núcleos de poder estaban centrados en estructuras de producción de bienes y servicios, hacia una misma coraza imaginaria que recubre el conjunto de las posiciones subjetivas. A través del control que el CMI ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad y la producción de signos, la sociedad de consumo y el estado de bienestar, generan un mismo sentimiento difuso de pertenencia social, que ha desplazado a las antiguas conciencias de

clase (Guattari, 1989/1996, p. 12). Es por esto que se vuelven necesarias las luchas contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad (Foucault, 1982/1988, p. 7), aunque las luchas contra otras formas de dominación y explotación no hayan desaparecido. Paradójicamente, las segregaciones y jerarquías jamás fueron vividas tan intensamente (Guattari, 1989/1996). “En la actualidad, el objeto del CMI es un conjunto inseparable: productivo-económico-subjetivo.” (p. 43)

La subjetivación no se centra sobre agentes individuales ni grupales, es producida por agenciamientos de enunciación. Su campo no es individual, sino el de todos los procesos de producción social y material (Guattari y Rolnik, 2006, p. 45). La producción del habla, de las imágenes, de los sistemas de representación, de la sensibilidad, la producción del deseo, son adyacentes a una “multiplicidad de agenciamientos sociales, a una multiplicidad de procesos de producción maquínica, de mutaciones de los universos de valor y de los universos de la historia” (p. 46). Las subjetividades en su expresión singular resultan de un entrecruzamiento de determinaciones colectivas de variada índole. Las vidas se subjetivan con un conjunto de relaciones y estas formas de subjetivación no son una cuestión que se reduzca al “humano”, sino que en esas relaciones entran en juego entidades de todo tipo, en todas las esferas de la vida. No podemos pensar lo humano y lo “no-humano” como separado. Somos compuestos por una cantidad de elementos que consideramos diferentes a lo humano, lo “no-humano”, no queda por fuera de este problema. Cuando pensamos en el CMI y la producción de sujetos, por ejemplo, en los sistemas de vigilancia, no podemos dejar fuera las tecnologías; o en la producción de la moda, la extracción de agua y contaminación; o en las forestales y modelos de monocultivo, las especies vegetales exóticas.

En la complejidad de las producciones subjetivas capitalistas, un fuerte neoliberalismo extractivista y explotador que devasta con muchas formas de vida y por consecuencia, con tantas otras asociadas a esas, produce a su paso, sujetos culpables o como Butler (2017) plantea: formas neoliberales de responsabilización (p. 18). Como si una posible salida o solución frente a ciertos desastres ambientales tuviera que ver con la “responsabilidad individual” de un “hombre verde o ecológico”, “más consciente”, “sustentable”, “amigable con el ambiente”, que es parte del “progreso” pero es “respetuoso con la naturaleza”, lo que apela al voluntarismo y engendra sentimiento de culpa. Por ejemplo, el que ya no den gratuitamente bolsas de nylon en los supermercados, es una medida que recae en los consumidores, a la vez que la empresa recauda más dinero, bajo una propuesta “ecofriendly”. Tampoco nos dejemos engañar, la minería o la moda sostenible no existe, la industria de la ropa a la escala y en la cantidad que se está produciendo, no se sostiene. Ser consciente es necesario, pero

no sólo. Desear que desaparezca el problema “poniendo algo de tu parte” puede ser una forma sutil de negación, de evitar el vacío (Morton, 2018, p. 48).

Hacia una mirada ecológica

Para poder pensar sobre estas cuestiones Guattari (1989/1996) plantea tres registros ecológicos: el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana. Sin embargo, estos no deben concebirse como separados, sino en bloque, rompiendo con las distinciones entre lo político, lo ético y lo ambiental. Bajo una articulación de los tres registros propone desarrollar prácticas específicas en cada uno. Por ejemplo, en el registro social prácticas que tiendan a reinventar las formas de ser en el seno de la pareja, la familia, el arte, el urbanismo, el trabajo, etc. (p. 19). En definitiva, lo que aquí se plantea es que quienes somos en un plano ético, en la composición de uno mismo, no se puede separar de la cuestión ambiental. Así como tampoco nuestros modos de socialización o cómo producimos nuestras ciudades. Aquellas cosas que en un principio pareciera que no tienen nada que ver con nosotros, si seguimos los rastros de las acciones y sus asociaciones, veremos que tienen relación y hacen que compongan un mismo proceso. La continuidad de esas relaciones nos constituye. Quienes somos no se puede separar de otros modos de acción y de existencia.

Como comenté al principio, la connotación de la ecología no tiene que ver con una minoría de amantes de la naturaleza o especialistas en el tema (Guattari, 1989/1996), tampoco se limita a temas como el calentamiento global o el reciclaje donde el asunto quedaría reducido a la ciencia y las políticas sociales. Supera lo que llamamos ambientalismo (Morton, 2018), más bien apunta a cuestionar el conjunto de la subjetividad y de las formaciones de los poderes capitalísticos (Guattari, 1989/1996, p. 50), a la vez que producir nuevas resingularizaciones subjetivas que escapen a la homogeneización o lo estereotipado, entendiendo que la política (descentrada de lo político partidario) acontece cotidianamente en una multiplicidad de espacios. El problema no tendría que ver ahora con la lucha de clases o la ideología únicamente, oponiéndose mediante prácticas sindicales y políticas tradicionales, sino con el desafío de recomponer las prácticas humanas en los dominios más variados, la producción de existencia humana en el contexto contemporáneo (Guattari, 1989/1996).

El pensamiento ecológico entonces, más que de sostenibilidad, trataría de coexistencia. La existencia siempre es coexistencia (Morton, 2018). Es tanto el entendimiento de que todos los seres están conectados entre sí, como el pensamiento de esa interconectividad. Es una

práctica y una sensibilidad, basada en la conciencia de que estamos conectados con seres animales, vegetales, minerales. Abarca “todas las formas imaginables de vivir juntos” (p. 13), por esto, la ecología también tiene que ver con el amor, el arte, la depresión, la psicosis, la belleza, la ideología, las clases sociales, el sexo, la subjetividad, la filosofía, la literatura, la música. Morton llama malla a esa interconectividad, esta malla se extiende por dentro y entre los seres vivos, el intercambio y la interdependencia se produce en todos los planos.

Aquello que llamamos cultura está compuesto por otros seres, por lo cual, no tiene sentido la distinción entre cultura y naturaleza. Pensemos en algunas de nuestras expresiones “culturales” como es el Candombe, un fenómeno considerado como perteneciente al dominio humano y cultural. ¿Sería realizable este fenómeno sin las maderas de los árboles con las que se fabrican las duelas del tambor y sin las pieles animales que ofician de lonja? ¿No hay naturaleza allí? U otro hecho “cultural”, el del mate en el Río de la Plata, ¿se produce por la capacidad humana exclusivamente? No podemos pensar en la tradición de beber esta infusión sin la yerba mate (*Ilex paraguariensis*) propiamente dicha, algo tan básico y fácil de notar. No sería posible tomar mate si esta planta no creciera, si no se dieran las condiciones microclimáticas para que ésta se desarrolle, y si siguiéramos los rastros, serían muchos los actores que componen cualquier hecho cultural. Sin embargo, a pesar de ser una planta que crece en algunas zonas de nuestro territorio, la mayoría de nosotros desconocemos cómo es la planta en vida, antes de ser secada y triturada, y siendo el país que más la consume, no la producimos, al menos a gran escala, por lo que dependemos de algunos países vecinos que la producen. Todos esos rastros desde el crecimiento de la planta hasta la infusión mate, parecen ser borrados. Pero indiscutidamente los vegetales son parte de nosotros. ¿Cómo pensar en la época de las carretas sin los lapachos? ¿O las vías de trenes sin los durmientes de duras maderas autóctonas? O ¿por qué dejamos flores en las tumbas de nuestros muertos, o el ceibo es nuestra flor nacional? ¿Cómo podemos pensar que la cultura es algo del dominio humano únicamente, cuando llevamos ropa de algodón, tenemos utensilios de madera, usamos medicamentos, o en la escuela nos enseñan la leyenda de la Oreja de negro (*Enterolobium contortisiliquum*)? Por el simple hecho de respirar, los vegetales nos componen. La naturaleza no es lo que está en otro lado, no se reduce únicamente a las áreas protegidas o las reservas naturales, tampoco en los lugares donde nos gusta vacacionar. Como decía Lefebvre (1974/2013), cuando abandonamos el espacio de consumo y nos dirigimos al consumo del espacio, ¿dónde arranca la naturaleza? ¿después del peaje? (p. 385). La naturaleza está en todos lados, está expresada en todo lo que es. Pensar que está en otra parte y que no tiene relación directa con el humano, propicia el extractivismo y explotación del mundo, pero solo nos aleja imaginariamente. Es por esto, que ser consciente de ciertas diferencias entre humanos y otros seres, no basta de por sí para generar una

cosmología dualista (Descola, 2012, p. 142). Nuestras sociedades humanas no son posibles si no tenemos en cuenta la participación de un conjunto inmenso de entidades que catalogamos como “no-humanas”. Otro ejemplo puede ser el hecho de hoy desplazarnos por calles y rutas en vehículos: es posible, entre otras cosas, gracias a los combustibles fósiles (como el petróleo, el carbón, el gas natural) que provienen de la descomposición natural de la materia orgánica, luego de un proceso de transformación que dura millones de años. Esa biomasa producida en eras pasadas sufre tras el enterramiento, procesos de presión y temperatura que generan sustancias de gran contenido energético. ¿De verdad pensamos que desplazarnos en auto es un hecho “humano” solamente? Se trata de pensar en términos de agenciamiento o ensamblaje. Cómo una situación cualquiera está compuesta de multiplicidades, de relaciones que hacen posible, en este caso el fenómeno auto desplazándose. Es reconocer que ningún actor está solo mientras realiza una acción, hay una trama más compleja que los “individuos”. No es que las cosas influyan en un encuentro cualquiera, son parte del encuentro. Aquello que calificamos como objetos, son parte y actúan. Sería conveniente romper con el foco o esquema sujeto-objeto, pero siempre nos preguntamos y definimos qué es lo más relevante. ¿Qué aporta cambiar la mirada hacia otras cosas que generalmente desatendemos? Ésta, es una pregunta ecológica. Poder pensar cómo otros modos de existencia están coexistiendo o componiendo quiénes somos.

Lo no-humano y el Antropoceno

El pensamiento ecológico invita a salirnos de una tendencia sustancialista que nos acostumbra a pensar en individuos, fronteras, separaciones tajantes entre especies, o rupturas radicales entre elementos culturales y naturales (Correa, 2022). En este sentido, la categoría “no-humano” nace para poder dar cuenta y hacer visibles ciertas cosas. Este término señala el énfasis antropocéntrico de las producciones científicas, a la vez que busca distanciarse de las explicaciones de producción de naturaleza y cultura centradas exclusivamente en lo humano, intentando así, dar protagonismo a otros seres no necesariamente humanos y resaltar la producción colectiva del mundo y la vida: el carácter híbrido de lo existente (Correa, 2022, pp. 111-114). Sin embargo, como plantea Correa, esta nomenclatura, de alguna manera, termina reforzando lo que critica, sigue siendo antropocentrista, ya que, en el intento de dar protagonismo a otros seres, sigue apareciendo la palabra “humano”: “refuerza la centralidad humana como sujeto y conocedor de ese mundo al definir esa diversidad de seres de forma negativa bajo un mismo conjunto, quedando estos últimos en una posición exterior como objetos” (p. 116). Lo no-humano no es más que un nuevo nombre, más sofisticado, de resonancias más antiguas: “bestias”, “irracional” (Coccia,

2016, p. 126). Por otro lado, es una categoría muy amplia y poco precisa, donde todo lo que no es “humano” queda en el lugar de resto, por lo que quizás, sería conveniente no usarla y simplemente dar cuenta del aspecto relacional en toda cosa o fenómeno, reconocer la diversidad de seres con capacidad de agencia.

Cualquier existencia, y la humana no es la excepción, está sujeta a múltiples relaciones e intercambios, por lo tanto, sostener que existe algo puramente humano es, de alguna forma, negar aquellas fuerzas y relaciones que nos componen (Correa, 2022, p. 119). No se puede pensar o definir lo humano desprendido de las relaciones con el mundo. Eso que entendemos como “lo humano” está en permanentes negociaciones y constante producción. Por ejemplo, sin las plantas nativas este ensayo no sería posible: “El pensamiento humano sólo es posible a causa del encuentro con esa diversidad que forma parte de la trama compositiva de nuestro mundo” (Correa, 2022, p. 119). En esta composición híbrida, “lo humano” pliega una multiplicidad de pasados y de futuros, la realidad humana se configura, de alguna manera, por todas las conexiones posibles, sucedan estas o no, es más que aquellas cosas que existen. En la actualidad se ensamblan elementos de todos los tiempos, “tal vez utilizo una perforadora eléctrica, pero también un martillo. La primera tiene veinticinco años, el segundo centenares de miles de años”. (Latour, 1991/2007, p. 113)

En las últimas décadas también viene apareciendo el término Antropoceno para designar un período de la historia del planeta tierra en el cual hemos llegado a un punto crítico, donde el humano está destruyendo gran parte del mismo, depredando los recursos naturales, emitiendo una gran cantidad de gases, con consecuencias como el cambio climático y la pérdida de biodiversidad. El impacto global significativo de las actividades humanas y la destrucción de los ecosistemas lleva a afirmar que nosotros mismos ponemos en riesgo nuestra supervivencia. Sin embargo, estas invitaciones a concientizarnos, donde se plantea que la culpa de este desastre y la responsabilidad es pura y exclusivamente humana, no nos ayuda a la hora de pensar desde un lugar no antropocéntrico. La demonización del humano es más satisfactoria para nosotros porque, incluso en el mal, todavía somos excepcionales, apartados del resto (Latour, 1991/2007, p. 182). No se trata tampoco de quitarnos responsabilidad, sino poder pensar cuáles modos relacionales, qué multiplicidades, están produciendo las condiciones actuales de nuestra existencia, a la vez que pensar otros modos relacionales posibles. Debemos prestar atención a lo que se compone de acuerdo con las relaciones que vamos estableciendo, a la conjunción de modos (donde el humano es uno más), que producen cierta efectuación de mundo (Correa, 2022). No es que el humano esté destruyendo a la naturaleza porque el humano es una expresión de la naturaleza, afirmar lo anterior, es reforzar la idea de que por un lado está el humano y por otro el mundo, seguir

sosteniendo el esquema de excepcionalidad y centralidad humana. Lo mismo sucede cuando nos preguntamos ¿qué mundo le vamos a dejar a las próximas generaciones?, el humano sigue ahí como centro de la cuestión.

Nuestro ejercicio es pensar en un único mundo, donde lo humano es un modo de vida más entre otros modos. Afirmar que somos el único animal capaz de destruir el planeta no hace más que acentuar la idea del humano como centro del mundo, a la vez que esconde una falsedad ya que no somos capaces de destruir toda la vida en el planeta, sino algunas formas de vida, incluida la nuestra. Sin nosotros, el planeta seguiría existiendo de otros modos posibles:

...la cuestión no se dirime entre salvar o destruir el mundo, al planeta, sino entre salvarnos a nosotros mismos, comprendiendo que ese “nosotros” somos el mundo expresado en lo humano, u optar por nuestra desaparición, que no será la desaparición del mundo, sino la de algunos de sus modos posibles. (Correa, 2022, p. 131)

Más allá de la explicación social

Son comunes las explicaciones que intentan aclarar algunos fenómenos refiriendo a que “tal cosa” sucede porque es construida socialmente, “una construcción social”, o que tiene razones sociales. No obstante, aquello que procura explicar una situación cualquiera, se torna un obstáculo para entenderla. Lo “social” se convierte entonces en un problema cuando se lo concibe como un adjetivo comparable a otros calificativos como pueden ser “de madera”, “de acero”, “biológico”, “económico”, “mental”, etc., como si se tratase de algún tipo de material (Latour, 2005/2008, p. 13). Pero explicar un fenómeno diciendo que es construido socialmente, es no decir nada. Lo social no existe a priori, no hay lo social que explique, ni una sustancia que sea social en sí misma. ¿Qué cosa no es social? Lo social son asociaciones, es un efecto de relación, resulta de una conjunción de relaciones que no son estables, y es justamente a la inversa, aquello que debemos explicar (Latour, 2005/2008). Por lo tanto, la noción de construcción social no nos sirve desde un pensamiento ecológico para entender los roles que tienen las tecnologías, los materiales, las plantas, los animales, los humanos, etc. en estas redes de prácticas (Farías, 2011, p. 28). La concepción hegemónica de lo social, de las perspectivas heredadas del construccionismo social, utilizan un contexto o marco exclusivamente humano que opera como una trituradora esencialista (Estévez, 2016, p. 10). Latour (2005/2008) sostiene que “el orden social no tiene nada de

específico, no existe ningún contexto social” (p. 17), lo social es un adjetivo que designa un tipo de relación entre cosas que no son sociales en sí mismas (p. 19). En tal sentido, lo social, aunque tendamos a limitarlo a los humanos y las sociedades modernas, no sería estrictamente del dominio humano, es mucho más extenso que eso. Las plantas, los animales, los hongos, las bacterias, son todos seres sociales. Podríamos pensar en sociedades de plantas (Tarde, 2006), pero resulta mejor hablar en clave de asociaciones. Lo que llamamos comúnmente sociedades, son contingencias, no un punto de partida o una base que explicaría un estado de cosas. La teoría actor-red (TAR) de Bruno Latour posibilita rastrear las asociaciones y reconocer el rol preciso de otras entidades entendidas como verdaderos actores (Farías, 2011). La TAR estudia relaciones de carácter híbrido o heterogéneo, considerando simétricamente entidades de distintos ámbitos materiales y semióticos (p. 18). De ahora en más, como sugiere Latour (2005/2008), lo que entendemos por social no es un contexto o algo que brindaría explicaciones o arrojaría luz sobre ciertas cuestiones, sino un tipo de asociación momentánea que se hace visible solamente por los rastros que deja cuando nuevas asociaciones entre elementos se producen (p. 23), enredos de humanos y otras entidades (p. 124). De la misma manera, el poder, igual que la sociedad, es el resultado de un proceso y no una reserva, un stock o un capital que automáticamente proveerá una explicación; el poder y la dominación tienen que ser producidos, inventados, compuestos (p. 96).

Una ontología relacional: imagen de inmersión

Tal como venimos planteando, solemos representar al ser como un sustantivo, como si fuese una entidad aislada, real e independiente, que alberga alguna clase de esencia. Pensamos que cada uno como individuo es, y que los objetos existen de a uno, en forma completamente aislada. Cuando analizamos las problemáticas contemporáneas, muchas veces sostenemos que vivimos en una sociedad altamente individualista, animada por un capitalismo voraz y competitivo, en donde justamente el ser, se confunde con el tener (y no en el sentido tardiano) bajo las lógicas del consumismo. A su vez los cuerpos angustiados aprenden a calmarse teniendo algo: juguetes, personas, dinero, objetos, bienes, talento, prestigio (Percia, 2009, p. 3). Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el ser nunca se manifiesta como una individualidad, sino como vínculo. Un ser que no tiene una pureza y su existencia está inevitablemente atada y sostenida por las relaciones que establece y lo van componiendo. Como menciona Correa (2022), la TAR parte desde una “concepción del ser como plural, deviniente y relacional” (p. 111). Al mismo tiempo reconoce la capacidad de acción o agencia en otras entidades, no solo en el humano, entendiendo esa capacidad de actuar como

resultante del encuentro de entidades de diversas naturalezas (p. 120), por lo tanto, afirma el carácter híbrido y colectivo de la acción (p. 111), en donde esa “pluralidad de seres se afectan mutuamente, a la vez que se transforman en esa afección” (p. 121). Cuando actuamos no lo hacemos solos, la acción es entonces como un nudo, “un conglomerado de muchos conjuntos sorprendentes de agencias” (Latour, 2005/2008, p. 70). En definitiva, lo que aquí se plantea es un pasaje del personaje al colectivo funcional (García y Romero, 2002). Esta perspectiva nos invita a entender lo humano como indeterminado, como algo no homogéneo, sujeto a múltiples intercambios (Correa, 2022, p. 130), y a la vez, cuestiona el abismo ontológico entre cultura y naturaleza. Concibiendo entonces, un mundo de carácter híbrido y contingente que lejos de componerse de entidades autoevidentes, está hecho de relaciones entre entidades heterogéneas, cambiantes, tremendamente prolíficas y ajenas a la dualización moderna (Estévez, 2016, p. 11).

Para visualizar un mundo conectado, la imagen de inmersión de Emanuele Coccia (2016) nos posibilita pensar sobre estas dependencias y relaciones heterogéneas entre entidades, que hacen posible la trama existente y sus formas de expresión. La supervivencia de los seres vivos, incluida la nuestra, presupone y exige la existencia de otras formas de vida ya en el mundo debido a que vivimos a través de otros, de lo que otros han sabido hacer (p. 21), por lo que “reconocer que el mundo es un espacio de inmersión significa que no hay fronteras estables o reales” (p. 52). Lo que entendemos por entorno, como plantea Morton (2018), no es algo que exista aparte de las formas de vida, ya que el mundo va adquiriendo sus formas y aspectos a causa de ellas, “los entornos coevolucionan con los organismos” (p. 72). Y para esto es lo mismo pensar en una selva o un bosque, que en una ciudad. La imagen de inmersión rompe con la idea de que existe un ambiente externo que está afuera e incide en la interioridad de un individuo pasivo, por lo que también toma distancia de la idea de adaptación, la cual sostiene que los organismos se deben adaptar a un mundo ya dado y que esconde cierta concepción de estabilidad. Plantea que, al estar inmersos sí o sí el hecho de estar vivos significa hacer mundo, es algo de lo que no se puede escapar, como tampoco se puede dejar de compartir el espacio con otras formas de vida, estar expuesto a ellas, y depender de otros seres (p. 51). Estas dependencias y conexiones hacen de la vida un hecho transmisible y que circula por todos lados (p. 55), un contagio perpetuo que produce mixtura: “la inmersión es la forma eterna y la condición de posibilidad del mundo” (p. 72). Que todo esté en todo, significa que todo es inmanente a todo, la inmanencia es la relación que liga a las cosas entre ellas, la relación que constituye el mundo (p.74).

4. Importancia de las plantas

Agencias vegetales

Según nuestra percepción occidental de las plantas, tendemos a pensarlas como organismos sésiles, insensibles y carentes de la vitalidad propia de las personas y los animales (Durand, 2022, p. 114). Utilizamos expresiones como “vegetar”, “estado vegetativo” o “ser un vegetal” para referirnos a condiciones de vida reducidas, inexpresivas. Quizás esto se deba a que, como decía Gabriel Tarde (1893/2006), juzgamos a los seres tanto menos inteligentes cuanto menos los conocemos (p. 47). Sin embargo, las plantas no solo sostienen la vida humana en la Tierra, sino que son participantes y agentes activos de nuestro mundo (Durand y Sundberg, 2022, p. 32). Es probable que el mayor reconocimiento por parte del humano hacia estos seres sea la capacidad de hacer fotosíntesis, la cual heredaron de las cianobacterias, primeros organismos expertos en la captura de dióxido de carbono y liberación de oxígeno, elemento excluyente para que la mayor parte de la vida sobre la Tierra pueda desarrollarse. Estos seres transforman la energía solar dispersa en el cosmos en cuerpo viviente (Coccia, 2016, p. 21). Todo compuesto orgánico es, de manera directa o indirecta, el resultado de la influencia de la energía solar capturada por las plantas y transformada en masa orgánica, en materia viviente: gracias a las plantas la vida no es un hecho puramente químico sino también y sobre todo astrológico (p. 93). De todos modos, su vida es mucho más compleja que sólo fotosíntesis.

Como trae Vanessa Lemm (2016), Nietzsche fue uno de los principales pensadores que quiso superar las barreras creadas por el humano entre estos y las plantas, extendiendo la capacidad para evaluar y medir hacia otros seres, y en particular a los vegetales (p. 153). Como cualquier otro ser vivo que no es simplemente afectado pasivamente por lo que sucede a su alrededor, ellas buscan activamente ser afectadas (Hustak y Myers, 2023, p. 13). Las plantas, lejos de ser simplemente seres pasivos, tienen movimiento, claro que a tiempos y velocidades distintas de la del humano, quizás el ejemplo más perceptible para nosotros sean las reacciones de algunas especies del género *Mimosa* que frente al tacto cierran sus hojas. Estos seres experimentan el mundo desde perspectivas únicas a las que nuestros sentidos y comprensiones no siempre pueden acceder, por lo que las plantas dejan de ser seres pasivos e indiferentes a medida que nuestras nociones de inteligencia, atención y movimiento se alejan de su referente humano (Durand, 2022, p. 115). Tienen capacidades increíbles de discernir diferencias sutiles en sus mundos (Hustak y Myers, 2023, p. 75). Ellas desprenden perfumes, seduciendo o repeliendo, absorben y liberan gases, transforman la energía en

materia, se defienden liberando químicos, olores o con espinas punzantes. Quien piense que tampoco hacen ruido de seguro nunca pasó cerca de un Blanquillo (*Sebastiania commersoniana*) o de una Falsa mandioca (*Manihot grahamii*) en la época en que sus frutos maduran, cuando produce un estallido de los mismos que hacen volar las semillas varios metros de distancia como forma de dispersión para una posterior reproducción. Algunas poseen semillas que flotan y navegan los cursos de agua como las del ceibo (*Erythrina cristagalli*), o las del timbó blanco (*Albizia inundata*) las cuales van dentro de “bolsitas flotantes” por el Río Uruguay, por lo que no solo otras especies, sino otros elementos como el agua, se vuelven fundamentales en esos procesos ecológicos. Unas tienen hélices para aterrizar en otros lugares y otras son tan livianas que van a donde el viento. Poseen también sensibilidad y capacidad de comunicación con otras plantas como veremos más adelante, además de ser capaces de recordar, aprender y reconocer a aquellos otros con los que están emparentadas y actuar para favorecer su sobrevivencia (Durand, 2022, p. 114). Aquello que no llegan a conseguir por su propio desplazamiento lo logran mediante alianzas sorprendentes con otros seres, insectos polinizadores, aves, mamíferos y otros que ofician de dispersores de semillas. Sus cuerpos son extensos, están distribuidos y son enredantes (Hustak y Myers, 2023, p. 33). Como afirman Deleuze y Guattari (1976/2000): “incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera en el que hacen rizoma con algo: con el viento, con un animal, con el hombre” (p. 16). El humano tampoco escapa frente a sus habilidades cautivantes: “La embriaguez como irrupción triunfal de la planta en nosotros” (p. 17). Estos autores nos invitan a seguir a las plantas, y para seguirles el rastro, también debemos sumergimos en el suelo, “codearnos con hongos simbióticos y microbios, conversar con insectos, y ser atraídos junto con otros cultivadores de plantas, entre los cuales solo algunos son humanos.” (Hustak y Myers, 2023, p. 33)

Como venimos viendo, las plantas son inseparables de su entorno y viceversa, el sujeto y el entorno actúan uno sobre otro y se definen a partir de esa acción recíproca (Coccia, 2016, p.47). Ellas no sufren, como nosotros, de la ilusión de su más alta distinción y separación de la naturaleza y su medio (Lemm, 2016, p. 154). Los entornos coevolucionan con los organismos, es así que el mundo va teniendo el aspecto y se va actualizando a causa de las formas de vida (Morton, 2018, p. 72). Por lo tanto, la adaptación es una noción dudosa ya que el medio al que los organismos se adaptarían está determinado por las actividades de sus vecinos y no solamente por las fuerzas ciegas de la química y la física (Coccia, 2016, p. 55). Los seres vivos producen el medio en el que viven en vez de estar obligados a adaptarse a él, cuestión que trae por consecuencia la ruptura de cualquier ilusión de asimetría entre continente-contenido, las plantas destruyen esta jerarquía topológica que parece reinar (p. 24). Ya a Nietzsche le hacía ruido la idea de Darwin de la adaptación como movimiento que

procede desde el exterior hacia el interior, y resaltaba la capacidad de formar y transformar creativamente la vida que comparten plantas, animales y humanos (Lemm, 2016, p. 162). Frente a la tendencia que tenemos de pensar que las criaturas vivientes llegan a un mundo dado, como si fuese una especie de envase o reservorio que alberga las formas de vida que van llegando, hemos visto que los seres vivientes hacen mundo, son el mundo: la existencia de todo ser viviente es necesariamente un acto cosmogónico, y un mundo siempre es simultáneamente una condición de posibilidad y un producto de la vida que alberga (Coccia, 2016, p. 47).

¿Por qué nativas?

Pensemos lo autóctono no como una esencia ni algo dado, sino como algo que se define bajo ciertas condiciones, algo es autóctono bajo la mirada humana y sirve como sistema de clasificación. Una categoría entonces que no es estática, por ejemplo, alguna especie de árbol que se desarrollaba hasta el límite sur de Brasil, que no se consideraba nativa para Uruguay, de repente empieza a bajar y ampliar su distribución y se la encuentra en el norte de nuestro país e ingresa en la categoría de autóctono; o tal es el caso de la “pitanga zapallo” (*Eugenia pyriformis*) que se encontró hace poco, una especie que se creía extinta para Uruguay ya que no había registro de ella en nuestro territorio desde hace muchos años, y ahora los viveros de la Asociación Nativas del Uruguay (ANU) la están reproduciendo. Incluso hay más coincidencia por cercanía y condiciones climáticas entre especies del sur de Brasil y norte de Uruguay, que entre el norte y el sur de nuestro país. Lo autóctono también queda delimitado por los límites políticos de los países, pero las especies que entran y salen de la categoría, la vuelven móvil, cambiante, desafiando los límites de la geopolítica humana. No debemos ignorar que este ensayo también es parte ineludible de lo que hace existir, durar o descomponer la categoría “flora nativa”.

Las plantas nativas, pero más bien las que comparten ciertos tipos de ecosistemas, coevolucionaron durante cientos o miles de años, llegando a cierta “estabilidad” -que no es sinónimo de armonía- a través de y generando múltiples relaciones de dependencia entre sus especies vecinas, no solo vegetales, también el resto de seres vivientes. Ellas fueron las que hicieron mundo en ese territorio colectivamente. No obstante, los seres humanos al emigrar trajeron consigo sus plantas y sus animales de forma voluntaria o accidental (Crosby, 1986/1999). Contrainstintivamente, al agregar especies la flora y fauna no se enriqueció o diversificó, sino que esto produjo la tendencia hacia una homogeneización de la biota mundial (p. 98), algunas de las especies que fueron llegando ocuparon el espacio de otras, avanzando

rápido. El problema no es tanto las plantas exóticas en general, sino aquellas que van reduciendo la diversidad de la biota local, cuando la complejidad de las redes hasta el momento alcanzadas se ve amenazada y desequilibra las dinámicas y relaciones ecológicas, las cuales podríamos decir que son verdaderos colectivos funcionales (García y Romero, 2002). Las llamadas especies exóticas invasoras (EEI) tienden a propagarse muy rápido, amenazando a la diversidad biológica. Dentro de las principales en nuestro territorio se encuentran el ligustro (*Ligustrum lucidum*), la espina de cristo (*Gleditsia triacanthos*), las zarzamoras (*Rubus fruticosus* y *Rubus ulmifolius*) y el jabalí (*Sus scrofa*) (Brazeiro et al, 2021). Estas especies de rápida dispersión, al igual que el monocultivo, la forestación, la tala de monte, el sobrepastoreo y otras situaciones complejas, ponen en riesgo la futura existencia de especies de la flora nativa o, mejor dicho, de los colectivos vegetales nativos, que nunca son sólo vegetales. Tarde (2006) sostenía que la evolución universal es una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, una diferenciación progresiva y constante, y que cuanto más una cosa es homogénea, más su equilibrio es inestable (pp. 70-71). Dicho esto, creemos conveniente llamar a estas especies “introducidas de rápida dispersión o propagación que comprometen la existencia de plantas locales autóctonas”, y no “invasoras”, lo que evocaría una suerte de imagen antropocéntrica y bélica basada en la figura del invasor. Como trae Alfred Crosby (1986/1999) con el ejemplo de las llamadas “malas hierbas”, ellas no son ni malas ni buenas, son los botánicos los que les aplican términos tan antropomórficos como “agresivas” u “oportunistas”, incluso resulta paradójico que aquellas que en tiempo fueron llamadas “malas hierbas” como el centeno o la avena, actualmente son plantas de cultivo (p. 168).

Quisiera aclarar que con todo esto no trato de ir hacia una suerte de localismo o nacionalismo, ni de volver a la “esencia” del ser humano, como una especie de “conocimiento ancestral” que nos haría volver a “conectarnos con la naturaleza” (nunca dejamos de estarlo, somos ella). Las composiciones del mundo siempre fueron multiespecies, los enredos entre múltiples especies no ocurren solo en los mundos indígenas o campesinos (Medrano y Jiménez, 2022, p. 118). Tampoco se trataría de volver al “origen” o “nuestras raíces” o un intento por rescatar lo que es “nuestro”, como guiado por la fantasía de un tiempo en el que todo fue mejor y se vivía dignamente, en armonía y comunidad. Debemos abandonar la idea romántica de una ecología comunitaria que recurre a fantasías relativas a un momento histórico anterior (Morton, 2018, p. 133). Occidente tiene la tradición teórica de pensar que donde hay sociedad se ha perdido la comunidad, entregándose a la nostalgia de una comunidad perdida, sin embargo, la comunidad nunca existió (Pál Pelbart, 2016, pp. 26-28). Siguiendo esta línea también me quiero desmarcar de las visiones que se lamentan por querer volver a unas tierras vírgenes donde no haya rastro humano. Sería absurdo querer dar marcha atrás para intentar

reconstruir las antiguas formas de vida, se trata por el contrario de reorientar las prácticas (Guattari, 1989/1996) desde el respeto y la coexistencia con otros seres vivientes.

Para ilustrar mejor lo que venimos hablando me gustaría traer el ejemplo del sargazo, una macro alga flotante que, en la Riviera Maya, México, ha desatado una situación caótica en la que playas enteras se han llenado de estas algas, para una población humana que depende casi exclusivamente del turismo. Durand y Sundberg (2022) en el capítulo del libro *Vitalidades* plantean que esta problemática podría ser explorada desde la perspectiva de la biología de las invasiones, dedicada a examinar los impactos de las especies exóticas invasoras en los ecosistemas que proliferan, acercamiento que es importante y necesario para comprender algunas consecuencias ecológicas de algunas especies fuera de sus fronteras biogeográficas (p. 29). Sin embargo, ellas no proliferaron solas, sino que se debe, en parte, al aumento de nutrientes en el mar por el vuelco de desechos humanos en las aguas, así como la subida de temperatura por el cambio climático. En este sentido, las ciencias naturales ofrecen una perspectiva con poco espacio para reconsiderar la forma en que los humanos nos vinculamos con otros seres (p. 30). Indudablemente de ahí se desprende la necesidad de complejizar y el diálogo entre saberes y disciplinas. El sargazo, llamado uno de los “monstruos del Antropoceno”, en realidad deviene monstruo en relación con otros, pues su crecimiento y presencia responde a alteraciones antropogénicas ligadas a intenciones y deseos humanos y de las características del océano Atlántico, entre otras cosas, por lo que sería mejor pensarlo como una creación colectiva, producto de relaciones multiespecie; más que enemigo o invasor, es un ser que aprovechó nuestras invitaciones a crecer y hacerse presente (p. 42). ¿No nos hace acordar este fenómeno a las “algas mutantes y monstruosas” que invaden la laguna de Venecia, de las que habla Guattari (1989/1996), o a las cianobacterias de nuestras costas uruguayas? (p. 34)

Podríamos afirmar entonces, que ciertas relaciones, agenciamientos o ensamblajes interespecie desatan el desastre, siendo ésta una posibilidad para pensar y prestar atención a cómo y qué relaciones desencadenan cómo y qué cosas, en nuestro caso las relaciones con las plantas introducidas y las nativas.

¿Cómo es un bosque?

De la idea anterior planteada por Tarde (1893/2006) de considerar como carente de inteligencia a aquello que desconocemos se desprende otra suposición: considerar lo desconocido como indistinto, indiferenciado, homogéneo (p. 47). Esta homogeneidad es

producto de nuestra ignorancia. Solemos escuchar que el monte nativo crece muy lento, que no tenemos árboles altos y que casi todas las especies son espinosas, como si lo único rescatable de ese montón de madera improductiva fuese la buena brasa que produce su leña.

Contrariamente a esa tendencia, cuanto más sabemos sobre algo, tanto más extraño se torna, nos desconcierta y más ambiguo y abierto se vuelve todo (Morton, 2018, p. 31), o como plantea Marcelo Percia (2009), más advertimos el entendimiento limitado en el que vivimos (p. 11). Esta es una invitación entonces a recorrer mundos desconocidos y también invisibles (Uexküll, 1934/2016), bajo una aparente uniformidad se halla una diversidad de la que aún no hemos sondeado sus profundidades y sus secretos (Tarde, 2006, p. 78) (Figura 3).



Fig. 3. Gruta de los helechos, Tacuarembó. Octubre 2022. Foto del autor.

Los seres del bosque al igual que nosotros forman parte de una vasta red viviente, una telaraña ecológica (Kohn, 2021). Están inmersos en complejas redes de intercambio (Durand, 2022, p. 113), sin embargo, estos sitios a diferencia de otros se destacan por algo: su densidad. En este enmarañe relacional cada entidad teje relaciones sobre otros seres y cosas que van componiendo una red que será portadora de su existencia. A esto Uexküll (1934/2016) le llama mundo circundante (p. 52). ¿Cuántos mundos circundantes caben en un

bosque? ¿Y en un árbol? (p. 8). Imposible saberlo, lo que sí podemos afirmar es que en los bosques o montes nativos caben muchísimos más que en donde predominen especies exóticas, o en cultivos forestales o plantaciones con un modelo de monocultivo, ni hablar si hay uso de químicos de por medio: pesticidas, insecticidas, herbicidas, etc. La riqueza de mundos resulta de la diversidad de seres que coevolucionaron durante millones de años en un espacio compartido. Incluso siguiendo el ejemplo del árbol, es interesante pensar que un mismo ser viviente puede adquirir diversos sentidos para otros seres (éste asumiría significaciones totalmente diferentes para un zorro, para un búho, una avispa o una culebra) (p. 20); es habitado por muchos animales y está convocado a cumplir una función distinta en cada mundo circundante que recortará una determinada parte del árbol (p. 151). Si bien la idea de mundos circundantes nos ayuda a imaginar la vida social del bosque, una multiplicidad de mundos como tantos seres haya, discrepamos con la concepción de esos mundos cerrados sobre sí mismos, como de alguna manera lo entendía Uexküll, lo cual va en un sentido contrario al pensamiento ecológico que trata de analizar la interconectividad.

Los bosques se presentan como sistemas verdaderamente complejos y diversos, donde se producen desterritorializaciones y reterritorializaciones constantemente, esporas que vuelan y producen nuevos puntos de micelios cada vez más extensos y conectados, frutos que son comidos y semillas dispersadas por defecaciones en otros lugares, cuerpos incorporados a otros cuerpos, el florecimiento de la vida y muchas muertes por segundo. Las formas en que se dispersan las semillas por el bosque entrando y saliendo de los cuerpos vivientes, nos hace acordar a lo que Tarde (1893/2006) decía: los procedimientos por los cuales se ejecuta la propagación de los seres vivientes se asemeja a una propaganda apostólica mucho más que a una anexión militar (p. 103), ya que en vez de concentrarse todos en un punto, se encuentran dispersos. Aquellos misioneros dispersos también podrían ser perfectamente los insectos polinizadores que van de flor en flor pegoteándose con polen.

Rápidamente podríamos dar una descripción típica del bosque diciendo que existen los productores primarios (árboles y otros vegetales) quienes producen materia orgánica, los animales que se alimentan directa o indirectamente de ella (consumidores) y los descomponedores (insectos, hongos, bacterias, etc.) que devuelven nuevamente los nutrientes que fueron extraídos del suelo por las plantas, a éste. No obstante, las relaciones entre estos son muy complejas, por ejemplo, muchas especies animales son vitales para la supervivencia de algunos vegetales, como lo insectos polinizadores, animales que se alimentan de sus frutos y aseguran su reproducción dispersando sus semillas, o especies carnívoras que se alimentan de otras herbívoras que representan una amenaza para los vegetales. A su vez esos vegetales les brindan a los animales alimento, amparo, un lugar

donde anidar, hacer madrigueras, ocultarse de sus depredadores, trasladarse, etc. En ese sentido, los bosques o montes nativos son mucho más que un conjunto de árboles (Carrere, 2001). No solo sobre el bosque, sino sobre la naturaleza en general, predomina una suerte de idea arbolcentrista quizás ligado al hecho de ser lo más visible o por ser los seres por excelencia que capturan carbono (en tiempos donde se habla de cambio climático, se los privilegia). Pero no son los únicos: las pasturas también son importantes en ese sentido, o las ballenas que fertilizan los mares y cuando mueren llevan cantidades enormes de carbono al lecho marino, son otros ejemplos de ello.

El monte nativo también está relacionado con el reservorio de agua en las cuencas hídricas, mejora su calidad, evita la erosión, protege el suelo y lo enriquece al descomponer grandes cantidades de materia orgánica generada (Carrere, 2001). El suelo se vuelve una parte fundamental para sostener la vida, como suele decir Jairo Restrepo, la microbiología son los intestinos del suelo, a la vez que la salud del suelo está en función de la diversidad¹.

Siguiendo con la descripción arbórea, podemos encontrar que en el bosque nativo hay algunas especies que se las llama pioneras o nodrizas como son el molle ceniciento (*Schinus molle*) o el guayabo colorado (*Myrcianthes coccinea*) en nuestro país, las cuales crecen primero generando las condiciones para que luego otras especies nativas puedan desarrollarse en torno a éstas, helechos, trepadoras, hongos, etc. También hay distintos estratos, algunas especies son las más altas conformando el conjunto de copas arbóreas llamado dosel, como pueden ser el sombra de toro (*Jodina rhombifolia*) o el caaobetí (*Luehea divaricata*), que entre otras cosas limita la entrada de luz al bosque, reparte el agua de lluvia y genera condiciones de vida para algunos seres de las alturas, y otras especies crecen más cercanas al suelo, debajo de las anteriores conformando el sotobosque, en general arbustos con menor tamaño y necesidad de luz, como nuestro falso café (*Psychotria carthagenensis*), hierbas y plántulas jóvenes. Allí también hay más humedad y reparo del viento, la radiación solar y las heladas.

En el bosque la simbiosis se produce tanto dentro como entre los organismos, así el intercambio y la interdependencia se producen en todos los planos; las superficies de los seres son envoltorios y filtros donde se producen complejas transferencias y reacciones químicas (Morton, 2018, p. 53). Un bosque está lleno de signos, los cuales mayormente no percibimos los humanos (Kohn, 2021), así como cada especie tiene tiempos distintos al

¹ Jairo Restrepo es un Ing. agrónomo y militante ambientalista colombiano, conocido por su trabajo de divulgación sobre agricultura orgánica en América Latina y otros países, dando cursos y conferencias sobre biofertilizantes, abonos orgánicos, caldos minerales, reproducción de microorganismos, cromatografía, etc. En reiteradas ocasiones (clases, conferencias, entrevistas) ha insistido en esa idea.

nuestro, por ejemplo, una garrapata puede soportar una espera de dieciocho años para alimentarse (Uexküll, 1934/2016, p. 47). Lo que hay es una verdadera vida social de los bosques. Las aves y sus sonidos también son parte, no se pueden separar: ¿Este tarumán (*Citharexylum montevidense*) estaría siendo aquí sin la pava de monte (*Penelope obscura*) que comió sus frutos y trasladó sus semillas al lugar donde defecó? (Figura 4). Gabriel Tarde siempre sostuvo que no había motivo para separar “lo social” de otras asociaciones como los organismos biológicos (Latour, 2005/2008, p.30), por lo que social es un término aplicable a cualquier modalidad de asociación (Tarde, 1893/2006, p. 19), lo social es efecto de relación. Puede haber hecho social en ausencia de todo hecho “cultural”, existen muchas formas de organización social (Schaeffer, 2007, p. 17). Si pensáramos en cualquier entidad del bosque y siguiéramos su rastro, encontraríamos que es una multiplicidad la que la hace actuar. En el bosque hay una cantidad de modos relacionales, algunos filiales, otros rizomáticos, otros verticales, laterales, arborescentes, reticulados, parasitarios, predatorios (Kohn, 2021, p. 304). Los signos existen más allá de lo humano, y la semiosis más allá de lo simbólico (p. 309). Las vidas, y por lo tanto los bosques, piensan: hay formas de pensamiento más allá del lenguaje (p. 311).



Fig. 4. A- Bosta cubierta de hongos. B- Semillas de tarumán defecadas por pava de monte, una de ellas germinando. Paso Centurión, Cerro Largo. Junio 2022. Fotos del autor.

Uno de los modos relacionales más sorprendentes que escapan a la percepción humana es la comunicación entre plantas, la cual sucede de forma subterránea por medio de redes de micorrizas. Micorriza es la simbiosis entre un hongo (mycos) y las raíces (rhizos) de una planta. Esta red de hifas (micelio) asociada a las raíces puede conectar plantas que se encuentran muy separadas, formando un puente de comunicación entre ellas, avenidas subterráneas que envían señales y nutrientes de planta a planta (Bingham y Simard, 2012; Read y Perez, 2003; Simard et al. 2012; Smith y Read, 2008). Es conveniente aclarar que lo que nosotros vemos sobre el suelo como “hongo”, en general, es solo su cuerpo fructífero, donde están las esporas para reproducirse. Estos ejemplos de colaboración entre seres desafían la concepción de evolución donde predominaría la competencia. Esta concepción de competencia y adaptación empapa a las “naturalezas-culturas” (Latour, 1991/2007) de nociones como “sé el mejor”, “sobrevive el más fuerte”, “el éxito depende de ti mismo”, “adáptate o muere”, expresiones reflejo de la vorágine capitalista y de una suerte de neodarwinismo o darwinismo social, que no tiene nada que ver con los postulados evolucionistas. ¿No vemos o analizamos con lógicas similares a lo que llamamos “sociedad” y al bosque? Ejemplos de colaboración interespecie como ya vimos son también las polinizaciones por insectos o los animales dispersores de semillas. ¿O por qué en los libros sobre huertas aparecen asociaciones de cultivo entre distintas especies?

Claro que tampoco el bosque es una “comunidad armoniosa”, se mueve en movimientos contradictorios, unos se devoran a otros, unos matan a otros. Existe también un fenómeno bioquímico llamado alelopatía por el cual un organismo produce compuestos que influyen en los organismos vecinos. Estos pueden ser “positivos” como en el caso de la transferencia de nutrientes por micorrizas, o “negativos” como es el caso del ligustro, que como vimos es un árbol exótico que amenaza a la biota local, el cual libera compuestos que no permiten a ninguna otra planta crecer cerca suyo. El mundo de Darwin tiene que ver con la coexistencia, no con la armonía (Morton, 2018, p. 89). Pero es esa evolución creadora que emociona a Tarde (2006, p. 11), denunciando a quienes ven en la vida un principio destructivo, como una serie de operaciones militares donde la destrucción es siempre la compañera y la condición de victoria (p. 105). Los abordajes neodarwinistas basados en la lucha y supervivencia de las especies han dejado de lado las prácticas que caen por fuera de la reproducción y la supervivencia, consideran irrelevantes las improvisaciones y experimentos lúdicos de los organismos (Hustak y Myers, 2023, p. 58). El bosque en lugar de revelarse como el espacio de la competición y la exclusión recíproca, se abre como la forma más radical de mixtura, un laboratorio alquímico en el que todo parece poder cambiar de naturaleza, pasar de lo orgánico a lo inorgánico y viceversa (Coccia, 2016, p. 55).

Controversias: pinares y vegetarianismo

El primer ejemplo controversial nace de la pregunta: ¿cómo hemos llegado a pensar que un pinar es un bosque? Muchos de nosotros difícilmente podamos hacer el ejercicio –ya que los distintos tipos de montes nativos no nos son familiares– de imaginar cómo fueron los montes psamófilos de las costas de Rocha que hoy se encuentran en su mayoría reemplazados por bosques de pinos europeos y acacias australianas, los cuales ya son parte característica del paisaje de los balnearios del este, la zona más turística de nuestro país. Paradójicamente muchas veces nos resultan más conocidas las especies exóticas que las nativas, o desconocemos muchos de los ecosistemas de nuestro territorio y su diversidad. Vemos propagandas de “Uruguay Natural” donde muestran imágenes de gente feliz paseando entre pinos o eucaliptos, “saliendo a la naturaleza”. El caballo o la vaca nos son más cercanos que el carpincho (*Hydrochoerus hydrochaeris*) o el zorro gris (*Dusicyon gymnocercus*), así como el eucalipto o la acacia más que el coronilla (*Scutia buxifolia*) o el tala (*Celtis tala*), o los pinares del este más que los montes de quebrada. Esto también se refleja a la hora de elegir plantas para los jardines, generalmente estas son exóticas, es raro ir caminando y ver algún jardín donde reconocer más que algunas pocas especies nativas, siempre son minoría o directamente no están presentes. ¿Cuánto nos dice, como he visto hace poco, el hecho de que el fruto del guayabo del país (*Acca sellowiana*), fruta nativa presente en el noreste del Uruguay, aparezca en la góndola del supermercado dentro de una heladera que dice “frutas exóticas”? Una fruta que según algunos es la más completa del mundo, y que países como Nueva Zelanda la producen a partir de ejemplares colectados en nuestro país hace más de un siglo. En 1890 el paisajista y horticultor francés Edouard André, quien había sido contratado para el diseño del arbolado de plazas y avenidas, entre ellas La Plaza Zabala, apreció el potencial frutícola de esta especie y la introdujo en Francia desde donde posteriormente se distribuyó a varias partes del mundo (Cunda, 2006, pp. 8, 18; Rodríguez et al. 2021).

Muchas personas no sólo desconocemos el origen de los pinos y acacias, sino que a estas agrupaciones le llamamos “bosques” o “montes”. Recuerdo hace un tiempo, la noticia de vecinos de Neptunia (Canelones) que acampaban en un predio que iba a ser fraccionado, movilizándose contra el “desmonte” y “protegiendo el pulmón verde de la zona”, en un intento por que lo declaren zona protegida o reserva natural, lugar donde predominaban pinos. ¿Cómo hemos llegado a defender un modelo forestal donde predomina una única especie exótica? Vimos anteriormente que estas especies exóticas que se propagan fácilmente tienden a no dejar espacio para otras formas de vida. En cuanto a la vida social de los

bosques, las especies nativas tienen múltiples relaciones entre ellas y su espacio vital, donde hay millones de mundos circundantes (Uexküll, 1934/2016) que coevolucionaron y se fueron complejizando, haciéndose cada vez más diversos. En estos pinares no voy a decir que las relaciones entre especies son nulas, porque también hay vida allí, pero se ven reducidas notablemente. Lugares que, con el avance del pino en este caso, tienden hacia lo homogéneo y a la inestabilidad (Tarde, 1892/2006) al punto de que otras especies nativas, como pueden ser las aves, no los prefieren. “¿Qué puede nacer del himen de lo monótono y de lo homogéneo si no es el aburrimiento?”, decía Tarde (p. 80). Podríamos preguntarnos: ¿son las especies exóticas vidas dignas de proteger? Algo para lo que no tengo una respuesta, más que el intento por complejizar la discusión y prestar atención a las relaciones heterogéneas que componen esta situación, y así evitar terminar cayendo en respuestas reduccionistas que estén a favor de toda vida a cualquier costo, o que demonicen cualquier ser vivo que no evolucionó en nuestro territorio. Tampoco podemos negar que hay otras relaciones alrededor de esto, no son solo pinos, hay vínculos afectivos con el lugar, con el paisaje, seguramente estén en juego recuerdos, podríamos suponer (deberíamos rastrear) que también fue un lugar de ocio, de paseo, esparcimiento o reunión para las personas de la zona, donde encontrar sombra, juntar piñas y leña para cocinar o calefaccionar, u hongos comestibles asociados al pino, y que después de tanto tiempo en nuestro país (tal como ocurre con eucaliptos y acacias) ya forman parte del paisaje típico de los balnearios. Sin duda es un tema complejo donde los afectos y relaciones interespecie no quedan por fuera. Las personas establecemos vínculos cercanos con las plantas y lamentamos la pérdida de estos seres (Durand, 2022, p. 112), y por qué no, también con los paisajes como espacios híbridos ligados, donde la distinción contenido y continente no tiene asidero.

El segundo problema que quisiera plantear surge a partir de la expresión de Timothy Morton (2018): “Me encantaría que creciese el movimiento vegetariano” (p. 134), lo que a mi entender va en sentido contrario con el pensamiento ecológico que él mismo plantea. Si bien no podemos saber por qué hizo esta afirmación, tampoco nos importa tanto. Aquí lo que quisiera desplegar es la idea de que ni hay un solo vegetarianismo, ni una dieta vegetariana es buena o mala en sí misma, como tampoco cuida al medioambiente de por sí, ni evita matar animales necesariamente. Hacia donde quisiera ir es, no a criticar o juzgar, sino detectar agencias, prácticas y relaciones en torno al fenómeno vegetarianismo como multiplicidad; en vez de alejarnos de los fenómenos para poder criticarlos, acercarnos a ellos tanto como se pudiese (Estévez, 2016, p. 18). Como mencioné en apartados anteriores, poder pensar y prestar atención a cómo y qué relaciones desencadenan cómo y qué cosas, es decir, según las relaciones que se establecen: qué se agencia. Pensar en el vegetarianismo no como algo dado o una práctica y posición política homogénea, sino ver qué sucede alrededor. Esta

perspectiva relacional es de alguna manera de lo que trata el pensamiento ecológico, prestar atención a las composiciones que se efectúan por influjo de las relaciones que establecemos (Correa, 2022, p. 128).

Si bien cada uno tendrá sus razones para llevar una dieta vegetariana, quisiera objetar la afirmación de que por ser vegetariano uno estaría contribuyendo al cuidado del medioambiente y a no matar animales. Aquí lo interesante sería poder rastrear en cada caso las formas de producción de cada alimento, ya que, tanto en la ganadería como en la agricultura hay formas más cuidadosas que otras y unas menos crueles que otras. El problema es que los productos alimenticios nos llegan desprovistos a nuestras vistas de todas las relaciones que le dieron sentido e hicieron de ellos algo tangible hasta llegar a nuestras mesas. E incluso si el alimento proviniera de la huerta de nuestro patio podríamos preguntarnos ¿de dónde viene esta tierra que compré para mi huerta orgánica? Como decía Latour (1991/2007): “No quedará más que el objeto extirpado de toda red que le daba sentido.” (p. 139). Hoy menos que nunca podemos separar cultura de naturaleza. Qué decidimos comer no se puede separar de las formas de producción capitalistas, hay una continuidad procesual y esas relaciones nos constituyen.

El vegetarianismo como movimiento prioritariamente urbano en occidente, no puede ser pensado sin el campo, como decía Lefebvre (1974/2013) la ciudad vive del campo circundante, vive en simbiosis con el espacio rural (p. 276). Debemos tener en cuenta que sería necesario basarnos en conocimientos locales y rastrear cada una de las formas de producción en nuestro país, por lo que no sería buena idea partir de nociones de producción ganadera como el feedlot, modelo con el cual se produce carne por ejemplo en Estados Unidos, vacas amontonadas alimentadas y engordadas a grano (cereales que vienen de otros lugares) en poco tiempo, sin prácticamente poder moverse. Esa no es la realidad total de nuestro país, estas formas de producción sí existen, pero son un porcentaje menor, quizás lo más común en cuanto a la parte de la ganadería dedicada a la producción de carne sean las vacas a campo abierto con un mal manejo y sobrepastoreo de las praderas. Sin embargo, un porcentaje mínimo también es representado por experiencias emergentes de proyectos ganaderos regenerativos o de manejo rotativo, en general basados en el método de Allan Savory², el cual busca imitar el patrón de cómo se mueven las densas manadas de herbívoros naturalmente para cuidarse de los grandes depredadores, respetando los tiempos de crecimiento de las pasturas. Estas experiencias parecen recoger buenos resultados,

² Allan Savory es un biólogo, ecólogo y ganadero zimbabuense, que ha investigado formas de manejo y producción ganadera en base a la imitación de las grandes manadas de herbívoros africanos, logrando experiencias en donde el suelo se vuelve cada vez más fértil y con más cobertura vegetal.

volviendo los suelos cada vez más fértiles y capturando cantidades cada vez mayores de carbono atmosférico, y pudiendo respetar la composición de las pasturas nativas. Algunos aseguran que capta más dióxido de carbono que el metano que generan las vacas. Si bien el metano contamina más que el CO₂, es de menor duración en la atmósfera que éste. Analizar qué tan eficientes son estas experiencias es algo que no haremos aquí. Sin duda estos proyectos traen otros problemas aparejados, esa carne no es accesible para todo el mundo por tener un precio mayor a la media, algo similar a lo que pasa con las frutas y verduras orgánicas.

De la misma manera, tampoco podemos afirmar que exista una única forma de agricultura, ni en nuestro país ni en el mundo. Así como también existen experiencias a menor escala de productores orgánicos, la mayor parte de las producciones de vegetales para el consumo se basan en un modelo de monocultivo el cual la mayoría de las veces va de la mano con el uso de químicos: herbicidas, insecticidas, fungicidas, acaricidas, fertilizantes, etc., que no siempre son controlados y regulados. Es decir, que si en nuestra dieta vegetariana por ejemplo consumimos soja (“oro verde”), que en nuestro país se plantan grandes extensiones de la misma planta transgénica en un suelo que fue rociado de glifosato (herbicida, que a su vez en parte lo terminamos consumiendo), no sólo estamos directamente matando y afectando seres vivientes, sino degradando la vida en el suelo de la que dependen el resto de seres directa o indirectamente como aves, mamíferos, etc. Quizás pensamos en el suelo como sustrato carente de vida, pero hay millones de vidas imperceptibles de las que depende el resto de la vida, todo está conectado. El pensamiento ecológico es pensar qué pasa si dejo un suelo muerto, sin microorganismos, qué vidas dependen de esos seres microscópicos que no vemos, de ese espacio que era hogar de otras especies que fueron desplazadas, qué pasa si esos químicos provenientes de la agricultura o los tambos son arrastrados por las lluvias hacia los cursos de agua donde repercute en otras formas de vida, y así. No matar a una vaca, pero comer soja proveniente de esos modelos de producción, es mirar para otro lado, negar e intentar borrar los rastros de otras muertes. Un alimento vegetariano no necesariamente está libre de crueldad. ¿Qué consideramos cruel? Sin duda la muerte es intrínseca a la vida (Kohn, 2021, p. 148) pero se convierte en un problema para nosotros, nos cuesta conciliarnos con ella. Para que haya vida tiene que haber muerte, y nuestra vida siempre depende de otros, vivir es esencialmente vivir de la vida de otro (Coccia, 2016, p. 21), la naturaleza romántica es un constructo artificial (Morton, 2018, p. 22). Los bosques probablemente sean los lugares más fértiles y llenos de vida sobre la Tierra y también donde haya más muertes por segundo. Constantemente estamos discerniendo qué vidas valen más que otras, la del carpincho más que la del ratón, cuáles vidas preservar, proteger, valorar, cuáles vidas se consideran desechables y cuáles merecen ser lloradas (Butler, 2017, p. 25).

Descola (2012) se preguntaba: Estas maneras contrastadas de tratar a una u otra especie, ¿no se basan también en el tipo de relaciones que creemos entablar con tal o cual segmento de lo viviente? (p. 139). En el ámbito de los abordajes “no humanos” también se tiende a privilegiar el “valor de encuentro” de los organismos que podemos “estimar”, es decir, aquellos animales con los que podemos mirarnos a los ojos (Hustak y Myers, 2023, p. 32), por ejemplo, la vaca o el caballo con ojos bellos, pelo y pestañas similares a las nuestras. En relación a esto, la estética sentimental de los animales bonitos constituye obviamente un obstáculo para el pensamiento ecológico (Morton, 2018, p. 28), lo que hay que quitar es la barrera que separa a los seres que consideramos lindos (como los perros y los gatos que tenemos en nuestras casas) de los feos (el intocable reino de la Naturaleza) (p. 167). A su vez esta especie de creencia en la superioridad del reino animal sobre los otros, Coccia (2016) la llama “chauvinismo animalista”, diciendo que el animalismo antiespecista no es más que un antropocentrismo en el darwinismo interiorizado: ha extendido el narcisismo humano al reino animal (p.21).

De lo que estamos seguros es que no debemos dar por sentado que las formas y modos de producción siempre se componen igual. Lo relevante aquí nuevamente es preguntarse por el cómo: ¿cómo se produce?, y no qué se produce, a eso apunta el pensamiento ecológico. Entendiendo que nuestra alimentación depende de la vida de otros seres, ¿cómo serían otros modos posibles de producción, por lo tanto, de relación, más respetables con estos? El respeto hacia otras formas de vida, donde no puede ser el hombre la medida de ello, ni un respeto hacia las vacas porque tienen pestañas como nosotros o hacia los chanchos porque sus gritos se parecen al del humano. No se trataría de una cuestión de empatía, ni de ponerse en el lugar del otro o humanizar a los seres vivientes, sino de respetarlos como otredades, como otros pliegues de un mismo mundo. No se trata de reconocer al otro como similar, sino justamente respetar la diferencia.

5. Montevideo, ciudad híbrida

¿Cómo entendemos la ciudad?

En los estudios urbanos predomina una concepción de la ciudad como objeto coherente, estable, como una unidad (Farías, 2011, p. 24), así como también algunos entienden al espacio público como un contenedor, envoltorio, paisaje o escenario ya dado, el cual posteriormente es llenado por una vida social que lo modifica (Lefebvre, 1974/2013, p. 236).

Como hemos visto más arriba, la noción de construcción social es insuficiente a la hora de dar cuenta del papel activo que juegan los cuerpos, tecnologías, materiales, naturalezas y humanos en las redes de prácticas en las que la ciudad se actualiza (Farías, 2011, p. 28), el orden social no tiene nada de específico, no existe ningún contexto social (Latour, 2005/2008, p. 17). Frente a la idea de un espacio vacío y pasivo, con cierta pureza inicial, Henri Lefebvre trae la idea central del espacio en sí como producto. Describe como “falacia de la transparencia espacial” (p. 22) al hecho de que se piense el espacio público como transparente, inocente, sin secretos y preexistente a los actores, los cuales solo deberían situarse en su lugar y adaptarse a las formas pre-establecidas. ¿A qué nos hacen acordar estas nociones de continente-contenido y adaptación? Como vimos, las mismas lógicas son las que de alguna manera han venido sirviendo para pensar al resto de los seres vivos y la relación con su entorno. Es por eso que aquí se trata de poner en cuestión la concepción del espacio público como un contenedor autoevidente (Estévez, 2016, p. 7). Para no entender la ciudad como algo dado, ni ontológicamente autónoma o como una unidad que funciona en sí misma, debemos prestar atención a las redes de asociación que la producen y actualizan. La ciudad, y el espacio inherente a esta, se presenta en constante producción, es dialéctica (Lefebvre, 1974/2013). Como plantea el autor, el espacio urbano es clave en las relaciones de producción de las sociedades capitalistas, el urbanismo y la ordenación territorial no son un asunto técnico sino político: el espacio es político-instrumental (p. 43), se hace una gestión capitalista del espacio bajo cierto “consensus” basado en pautas para generar una convivencia “segura y apacible”, lo que limita en cierto grado la acción directa de los actores y la posibilidad de plantear cualquier orden espacial alternativo (p. 22).

Entendemos el espacio público entonces como una realidad múltiple que se actualiza en el constante devenir de una infinidad de prácticas, mediaciones y formas de vida, no todas ellas humanas, con dinámicas que exceden sus aparentes límites espaciales (Estévez, 2016, p. 19). Es que las redes de prácticas no devienen urbanas por estar situadas en la ciudad, sino por orientarse a la performación de la ciudad (Farías, 2011, p. 28), como habíamos visto anteriormente, no es posible pensar a la ciudad sin el campo o los fenómenos climáticos o las redes de abastecimiento; múltiples espacios dispersos geográficamente se conectan y performan la ciudad. Tal como se preguntaba Latour (1991/2007): ¿Dónde clasificar el agujero de ozono, el recalentamiento global? ¿Son locales o globales? (p. 84)

Con la teoría actor-red (Latour, 2005/2008) podemos pensar la producción del espacio desde un modelo de guerra, es decir, como resultados que hay que mantener, sostener, defender. Pensemos en las resistencias vegetales, aves que dispersan semillas y plántulas nacientes que son cortadas periódicamente sin poder prosperar para mantener corto el pasto de un

parque, o los hongos dentro de las casas intentando propagarse, o árboles creciendo entre rajaduras de viviendas abandonadas o veredas rotas. El espacio constituye un efecto relacional, ciertamente histórico, pero que requiere un constante trabajo de mantenimiento, por lo que resulta interesante preguntarse no tanto por el espacio o la ciudad, sino por los múltiples sitios donde se produce y enacta la ciudad (Farías, 2011, p. 23), el conjunto de agenciamientos o ensamblajes interconectados, siempre cambiantes, compuestos de entidades híbridas (Correa et al. 2018, p. 27).

Podemos decir que la ciudad tiene una multiplicidad ontológica ya que existe de múltiples maneras, se compone en distintas redes de prácticas simultáneamente como ciudad turística, como sistema de transporte, como mercado inmobiliario, como espacio de consumo, como espacio para manifestaciones, como espacio vigilado, como lienzo para graffiteros, etc., por lo cual, la ciudad no es un agregado de niveles, es simultáneamente todas esas cosas, es un objeto múltiple (Farías, 2011, p. 29). Desde la idea de una urbanización ciborg queremos prestar atención a las formas híbridas de ser humano en la ciudad, lo que involucra entidades vegetales, entre otras, como agentes que participan y transforman el colectivo urbano en direcciones no previstas (p. 21). Poniendo el ejemplo de la reciente crisis hídrica en donde el agua de ose era salada, imaginemos que aún no lloviera y se extendiera la crisis ¿Cómo hubiese continuado el rubro de la construcción cuando las casas y edificios de cemento de esta ciudad requieren de agua dulce para hacer la mezcla? Lo humano se ve entonces constituido por relaciones que desbordan los límites de nuestra especie (Dabezies y Arregui, 2022, p. 9).

Vegetales montevidEOS

Probablemente los habitantes de los pueblos originarios de estas tierras fueron los primeros humanos en formar parte de ensamblajes vegetales por estos lados, configurando composiciones inéditas como son los llamados “cerritos de indios”. Estos grupos al parecer fueron pioneros en la forestación local, se ha notado que estos bosques sobre los cerritos son distintos al resto de los bosques nativos de Uruguay, con especies autóctonas seleccionadas que no conviven naturalmente en los ecosistemas cercanos (Lagos, 2023). Estos procesos de modificación del paisaje formaron composiciones únicas producto de relaciones humanas, vegetales y otros, que hoy en día forman parte de otros ensamblajes, existiendo como objeto múltiple (Farías, 2011). Por ejemplo, son sitios de investigación arqueológica, como también lugares usados para abrigo y refugio del ganado, tienen vida e historias actuales. Estos cerritos hechos de especies nativas seleccionadas, donde pasaban parte de su vida los

pueblos originarios, ¿son un hecho natural o cultural? Por supuesto, una vez más no tiene sentido tal distinción.

Con la llegada del hombre europeo nuevas especies de seres visibles y otros microscópicos viajaron con ellos y sus barcos. Trajeron consigo sobre todo especies animales y vegetales vinculadas a la producción de alimentos. Las especies del “viejo continente” distintas a las que aquí habitaban prosperaron, ya que, a pesar de estar separadas por vastos océanos, éstas naturalmente se desarrollaron en latitudes similares, en climas entre templados y fríos (Crosby, 1986/1999, p. 17). Hombres, animales, plantas y vida microscópica que habían evolucionado por separado, se vieron puestos de pronto en estrecho contacto (p. 319). Alfred Crosby describe que la “usurpación” de la biota autóctona de la zona de la pampa debió darse a finales del siglo XVI cuando llegaron los animales domésticos de Europa formando grandes rebaños (p. 179). Según cuenta el mismo Charles Darwin en su viaje por Uruguay, el “cardo de Castilla” era tan exuberante en nuestro país que hacía impenetrables cientos de millas cuadradas tanto para el hombre como para el caballo, afirmando que dudaba haber registrado un caso de tal avance a esa escala de una especie sobre las autóctonas (p. 180). Según los botánicos de campo sólo una cuarta parte de las plantas que crecían en estado silvestre en la pampa en la década de 1920 eran nativas (p. 181). Ya desde antes de mediados del siglo XVIII, los depredadores de animales más importantes de la zona pampeana eran los perros del “viejo mundo”, que, convertidos en salvajes, eran expertos en el comportamiento de los hombres y del ganado, y corrían en jaurías como sus lejanos antepasados (p. 305). Asimismo, José Pedro Barrán (2012) cuenta que los perros cimarrones volvían difíciles los desplazamientos del hombre por haberse vuelto salvajes y atacar en jauría, por lo que mandaron a matar a más de quince mil de estos (p. 18). La ciudad montevideana tenía un paisaje distinto al actual, imaginen que, al costado del Teatro Solís en 1856 había manantiales donde la gente iba a cazar aves (p. 19). En la primera mitad del siglo XIX Uruguay poseía el mayor número de vacunos y yeguarizos por habitante en el mundo, 35 vacunos y casi 7 yeguarizos en 1862 (p. 29). Si bien esta ciudad parece lejana, esas especies hoy siguen conviviendo entre nosotros. La constitución de la biota actual de nuestro país, incluidos muchos de nosotros, resulta en gran parte de la abrumadora propagación de lo que Crosby (1986/1999) llama “biota mixta”: colectivo de europeos y organismos que llevaron consigo (p. 296).

Algunas especies vegetales se introdujeron con el fin de producir madera o abrigo para el ganado, vinculadas a actividades productivas, otras llegaron con los emigrantes europeos que traían consigo semillas de sus tierras. Sin embargo, muchas especies fueron introducidas con la intención de ponerse a tono con las tendencias del paisajismo europeo. A fines del

siglo XIX Montevideo carecía de plazas y paseos públicos, por lo que en 1899 se crea la Dirección de Instrucción Pública y Paseos, y por parte de la Junta Económica Administrativa se contratan a los paisajistas franceses Ernesto Racine, Edouard Gauthier y Carlos Racine quienes se sucedieron entre 1889 y 1916 (Cadenazzi, 2021, p. 15). Ernesto Racine arribó a Uruguay en 1889, siendo contratado como Jefe Técnico de la Dirección de Instrucción Pública y Paseos, y convirtiéndose en el primero de los técnicos franceses vinculados a la jardinería pública de Montevideo (p. 18). Fue quien introdujo el Plátano (*Platanus x acerifolia*) como árbol de ornamento en las calles de la ciudad, tal como le había recomendado Edouard André, de quien hablamos en un apartado anterior (p. 31). Ese mismo año se inauguró el primer parque público de Montevideo, el parque Prado (p. 17). A principios de 1900 se recurrió al también técnico francés Carlos Thays, quien trabajó sobre todo en Argentina, al que se le encargó entre otras cosas el rediseño de la Plaza Independencia y la Plaza Cagancha (p. 33). Carlos Racine, hermano de Ernesto quien fallece, fue el que luego llevaría adelante la creación del Jardín Botánico (p. 39), uno de los paisajistas que más participó del diseño y producción de la ciudad, desarrollando algunas de sus obras en el Parque Batlle, Parque Rodó, Jardines del Hipódromo de Maroñas, los canteros de Bulevar Artigas, el Rosedal del Prado, algunas plazas principales del interior del país, entre otras. Se introdujeron entonces especies con “fines ornamentales” para engalanar el espacio público: veredas, parques, plazas y jardines de la ciudad, algo similar a lo sucedido con las tendencias arquitectónicas de estilo europeo. ¿Qué ciudad se quiere producir cuando se traen especies y paisajistas europeos? Nos adherimos a Lefebvre (1974/2013) al negar estos gestos de producción espacial como inocentes y transparentes. Para corrernos aún más de esa ilusión resulta interesante tomar el ejemplo del césped (Harari, 2016), una costumbre ampliamente extendida entre nosotros, visible en la mayoría de las casas que tienen jardines. Pero ¿cuándo nació esta costumbre de tener césped en las entradas o jardines? Para encontrar su origen debemos remontarnos a la Edad Media tardía, es en ese período que aristócratas franceses e ingleses comenzaron a plantar césped en las entradas de sus castillos. Posteriormente, al comienzo de la época moderna, esta costumbre se propagó, convirtiéndose en una característica de la nobleza. Estos jardines bien cuidados requerían mucho espacio y tiempo de trabajo, sin producir nada de valor a cambio. Esas grandes extensiones de césped pulcro e improductivo en las entradas de los castillos eran un símbolo de estatus, una extravagancia y lujo, que demostraba que quien se lo permitía era una persona muy rica y poderosa (pp. 76-77).

Volviendo al arbolado montevideano, hoy en día las especies que predominan en nuestras calles son: el paraíso (de origen asiático), el fresno americano, el plátano (híbrido entre especie de plátano de América del norte y otro de Asia), la tipa (originaria de Bolivia y noreste

argentino) y el fresno europeo, en ese orden (Terrani, 2014, p. 27). Solamente las tres primeras especies concentran más de la mitad del total de la población arbórea montevideana, lo que demuestra cierta homogeneidad en la composición del arbolado. La mayor cantidad de especies nativas se encuentran en los parques, aunque tampoco son las que predominan. Según el Censo de arbolado público (2005-2008) dentro de un total de 211.554 árboles y arbustos cultivados en aceras, hay 50 especies aproximadamente que incorporó la IMM, muchas de las cuales fueron herencia de aquellas tendencias de finales del siglo XIX y principios del XX con la llegada de paisajistas franceses, y el resto (370 especies), se corresponde principalmente con aportes que fue haciendo la población humana (p. 44), de las cuales muy pocas son autóctonas.

En Montevideo, en términos generales, escasean ejemplares y especies de plantas nativas comparado con la cantidad de exóticas, aunque cada vez se ven más. Esta escasez también nos compone, muchas veces al desconocerlas y al no haber casi viveros con flora autóctona en Montevideo (o si tienen, la diversidad de especies es acotada), hace que a la hora de elegir qué plantar en los jardines,elijamos lo que ya conocemos (casi siempre exóticas). Dentro de las plantas autóctonas más comunes en las calles montevideanas encontramos la anacahuita (*Schinus molle*), el ceibo rojo (*Erythrina crista-galli*), que es la flor nacional, y el ibirapitá (*Peltophorum dubium*), también llamado “árbol de Artigas”; especies que muchas veces están presentes también en las escuelas públicas. Pero quizás una de las más emblemáticas sea el ombú (*Phytolacca dioica*), especie que desafía a las categorías taxonómicas ya que tiene dimensiones y longevidad propias de los árboles, hábitos de crecimiento ramificado como los arbustos, y una consistencia herbácea (su tronco no es leñoso). Es por eso que algunos lo consideran árbol, otros un arbusto y otros una hierba gigante (Villarino y Rocca, 2016, p. 16). Este curioso ser vegetal, presente en varias de las pinturas de Pedro Figari (Figura 5) y en mitos y leyendas de la pampa (p. 26), se ha vuelto “patrimonio vivo nacional” o “monumento vegetal”, otorgándole mayor importancia que al resto de especies vegetales, incluso en algunos casos se lo protege haciéndoles encierros con rejas en el medio de las calles, como en el caso del de Bulevar España (Figura 6) o el de Ramón Anador. ¿Cómo llegamos a catalogar como emblemáticas a ciertas especies? Como habíamos visto anteriormente, constantemente estamos discerniendo qué vidas valen más que otras, cuáles vidas deben ser protegidas y valoradas, y cuáles no, produciendo un contraste en el trato hacia una u otra especie. Es así que los vegetales no quedan por fuera de esto, consideramos más arrancables unos que otros, y alrededor de ellos se producen múltiples relaciones que nos componen y hacen a la trama humana. En el caso del ombú pareciera ser uno de los pocos dioses vegetales urbanos, similar a lo que sucede en Chile con la Araucaria (*Araucaria*

araucana) que hace 33 años fue declarada monumento natural (Ruiz y de la Barrera, 2013, p. 59).



Fig. 5. Óleo sobre cartón "En la pampa". Pedro Figari, 1923.



Fig. 6. Ombú ubicado en Bulevar España y calle Luis de la Torre (1907-1930). Foto anónima, Centro de fotografía (Cdf). Actualmente tiene un enrejado alrededor.

Entendiendo que aquello que se gobierna no es la ciudad en sí, sino la vida que en ella prolifera de forma inmanente y ensamblada, los vegetales también forman parte del asunto (Correa et al. 2018, p. 27). Pensemos en cómo exigimos que crezcan rápido, que estén plantados en hileras, separados a la misma distancia, a la misma altura. ¿Por qué no se plantan árboles más juntos, de distintas especies, a distintas alturas como en los montes? ¿Sólo importa que crezcan rápido, sean altos y den sombra? ¿No está allí de alguna manera la lógica forestal del monocultivo? Este control también está mediado por el miedo: miedo a que el árbol se caiga, a que tape una cámara, a que alguien se esconda, por lo que deben estar plantados a cierta distancia y no tapar nada. Como ya vimos, el espacio urbano no es un asunto técnico, sino político-instrumental (Lefebvre, 1974/2013, p. 43). Pareciera también haber allí una estética militar, y el acto represivo en forma de poda aparece cuando cualquier devenir vegetal escapa al orden dominante, o por “precaución”. Podas, la mayoría de las veces, excesivas y mal hechas. Quizás sea casualidad que la corteza del plátano tenga un diseño camuflado como el que evoca el uniforme militar, pero lo que no es casual es que hayan talado gran parte de los árboles de la calle 18 de julio en la dictadura. Una ciudad sin árboles se vuelve insoportable a la vez que más controlable, ¿quién saldría de su casa en una ciudad sin árboles en los meses de calor? Siempre me pregunté ¿por qué los militares pintan los troncos de blanco? ¿Cómo llegamos a pensar que las hojas caídas en otoño son basura o mugre que debe ser embolsada y desechada, o quemada en las calles? Es interesante cómo Myers (2017 y 2019) analiza y plantea que la composición de los jardines refleja cierta posición ética-política-estética en donde algunos jardines reproducen la lógica capitalista y el legado colonial, y otros permiten colaborar con las plantas para construir futuros más vivibles.

Sin embargo, los vegetales ciudadanos no son solamente seres gobernados y ornamentales, ellos no son estáticos ni pasivos, sino que transforman la ciudad. ¿Serían lugares habitables un parque o una plaza sin la agencia vegetal? ¿Qué aspectos tendrían? Estos lugares que como decía Lefebvre (1974/2013) no proporcionan nada a nadie determinado sino placer a todos (p. 392), no son sin estas agencias vegetales, no se pueden separar las plazas o parques de los vegetales que los componen. Sucede que pensamos a las plazas y parques como el resultado de obras exclusivamente humanas, y si bien los vegetales existen, nunca se piensa en ellos en términos sociales, como humildes sirvientes viven en los márgenes de lo social haciendo la mayor parte del trabajo (Latour, 2005/2008, p. 108). Sino pensemos cómo en verano ellos nos hacen ir caminando por una u otra vereda dependiendo de la sombra que ofrezcan. Las plantas forman parte de la trama social urbana y son capaces de afectarnos, hacernos desplazar, etc. No solamente eso, también establecemos vínculos cercanos con las plantas y lamentamos su pérdida (Durand, 2022). ¿Por qué cuando cortan

el árbol de una plaza al empleado de la intendencia quizás le dé lo mismo, él se encuentra “haciendo su trabajo”, y a otra persona del barrio le invade una profunda tristeza? Tal como sucedió con un timbó que estaba en el centro de la plaza “Barroso” (Figura 7 y 8). Uno de los pocos árboles nativos de mi barrio, que supo ser el corazón de la plaza, un árbol que tenía la misma edad que yo, que nos sostuvo cuando nos trepábamos siendo niños y no tanto, que nos dio sombra y nos reparó de las lloviznas, que fue testigo silencioso en nuestras adolescencias. Un timbó que no solo estableció relaciones con humanos, también fue hogar de un búho “tamborcito” (*Megascops choliba*), el cual también interactuó con vecinos del barrio, supongo que el mismo que una vez me atacó en la cabeza a una cuadra de la plaza en un encuentro inesperado que me produjo una mezcla de dolor y felicidad, una especie de recordatorio de que la ciudad no solo está poblada por humanos. Según cuentos de vecinos, a otros les llegó a sacar el gorro. Poder dar cuenta de todas las relaciones que se tejen alrededor de, en este caso un timbó, hacia allí se dirige un pensamiento ecológico. Estos seres forman parte del paisaje, de las narrativas, de la vida social barrial. A eso apunta Haraway (2019) cuando propone la creación de narrativas que reconozcan a los seres de otras especies como presencias significativas junto a las cuales los humanos co-evolucionamos y co-habítamos un espacio común, en definitiva, uno siempre deviene-con otros, y en este caso la relación humano-timbó nos constituye (p. 23). Poder documentar “ecologías afectivas”, o los vínculos, interacciones y sensibilidades que surgen entre plantas y personas, como plantea Natasha Myers (2017 y 2019), permite desarrollar modos de involucrarnos con las plantas más allá de las exigencias de la explotación capitalista que distingue, hoy en día, nuestra relación con ellas.



Fig. 7. Timbó de la Plaza “Barroso”. Ubicado en las calles Alicante y Rep. Del Salvador. Diciembre, 2022. Foto de Candombe la Plaza.



Fig. 8. Extracción del timbó dos meses después (febrero 2023), en plena ola de calor y seca histórica para el país. Foto del autor.

Imaginar otros modos posibles

¿Cuál sería la función de este ensayo? Tal vez sea un acontecimiento que produce otros acontecimientos (Pál Pelbart, 2016, p. 18), que desencadenará otros brotes y agenciamientos, tal como el libro de Brussa y Grela (2007) o la Tesis de Lauren Trinidad (2021) hicieron posible que pudiera conocer e identificar plantas en el Jardín Botánico, lugar que concentra la mayor cantidad de especies nativas en un mismo espacio en Montevideo, y donde suelo juntar semillas de árboles y arbustos autóctonos.

Considero fundamental que para pensar en torno a las problemáticas mencionadas en este ensayo, por parte de los profesionales y la universidad se vuelve necesario un mayor diálogo y cruzamientos entre disciplinas, en donde las especializaciones no signifiquen tener que limitarse a un objeto de estudio recortado bajo la obligación de ignorar al resto de las ciencias (Coccia, 2016), lo que Lefebvre (1968/2020) llamaba “ciencias parcelarias” por enfocarse en un aspecto particular de la realidad. Las problemáticas contemporáneas en su complejidad exigen de miradas múltiples que no tiendan a la reducción ni al recorte.

En este sentido, desde un pensamiento ecológico que busca correrse de la posición del humano como centro del mundo, la cuestión aquí planteada no apunta a ser más conscientes

y cuidar la naturaleza “porque dependemos de sus beneficios ecosistémicos y recursos naturales”. No solo debemos ir más allá de la línea extractivista, ligada a la concepción de la tierra como algo a dominar y explotar, para uso, producción y beneficio humano, sino que también debemos pensar más allá de los “beneficios ecosistémicos”, entendiendo que somos la naturaleza expresada en lo humano y no estamos separados de ella, somos una de las tantas formas de expresión que ella adquiere, y nos encontramos inmersos en una compleja red de dependencias y relaciones con otros seres con los que cohabitamos el mundo y con los que coevolucionamos y producimos mundo. Es entonces indispensable encontrar alternativas conceptuales útiles para entender y habitar un mundo donde las categorías naturaleza/cultura parecen ya inoperantes (Durand, 2022, p. 112). Esta búsqueda debe partir desde el respeto hacia los otros modos de vida, en donde el humano no puede ser la medida de ello, para poder pensar e inventar otros modos relacionales a la vez que dejar al descubierto cuáles son los modos que hoy componen esta trama relacional. El pensamiento ecológico necesita desarrollar una actitud ética a la que podríamos llamar coexistencialismo (Morton 2018, p. 67). Una práctica ética que preste plena atención a encontrar maneras de vivir en un mundo poblado por otros seres debería llegar a ser una característica de los mundos posibles que imaginamos y buscamos engendrar con otros seres (Kohn, 2021, p. 184). “Sabernos emparentados genéticamente con el resto de los seres vivos nos debería servir de cura de humildad y prevenirnos contra la perniciosa arrogancia de sentirnos superiores” (Beruete, 2021, p. 14).

Es así, que en vez de quedarnos en la problemática de la conciencia y la concientización de las masas (Guattari y Rolnik, 2006), se trata de recomponer las praxis humanas en los dominios más variados (Guattari, 1989/1996, p. 18), enfocarnos en la producción de existencia humana en los nuevos contextos históricos, lo que no excluye definir objetivos unificadores (p. 19), ya que, como Judith Butler (2017) plantea, es algún sentimiento de injusticia y de no vivir dignamente, y algún indicio compartido de la posibilidad de cambio impulsado por la resistencia, lo que mantiene unido a un grupo (p. 15). Pero la resistencia y un futuro posible no debe basarse en consignas estereotipadas, reduccionistas, ni buscar un consenso embrutecedor, sino cultivar el dissensus y la producción singular de existencia (Guattari, 1989/1996, p. 46). No se trata del sueño de un lenguaje común, sino de una poderosa e infiel heteroglosia (Haraway, 1984/1991, p. 38) donde engendrar procesos de bifurcación en relación con la subjetividad dominante: singularizaciones inauditas, agenciamientos insólitos (Pál Pelbart, 2016, p. 47). La reconstrucción de estas praxis no debe depender tanto de reformas, leyes y programas burocráticos desde arriba, sino de la promoción de nuevas prácticas, la proliferación de experiencias alternativas centradas en el respeto de la singularidad, a la vez que darles visibilidad a las experiencias emergentes

(Guattari, 1989/1996, p. 61); los individuos han de devenir a la vez solidarios y cada vez más diferentes (p. 79). ¿Cómo sostener colectivos que preserven la dimensión de la singularidad? ¿Cómo crear espacios heterogéneos con tonalidades propias? (Pál Pelbart, 2016, p. 44)

Siguiendo esta línea, entendemos la política descentrada de los partidos políticos, como aquello que acontece cotidianamente. Tarde (1884/2011) decía que encontrarse cómodo en una sociedad es ponerse a tono y a la moda, hablar su jerga, copiar sus gestos, es, en fin, abandonarse sin resistencia a esas múltiples y sutiles corrientes (p. 219). Justamente aquí reivindicamos la inconformidad como posición que interroga lo establecido, como insumisión antes las formas que nos gobiernan, y como aquello que llama a lo político: como potencia de lo venidero (Percia, 2009, p. 9). Una política que piense en cómo queremos vivir juntos teniendo en cuenta más que humanos. Entendiendo lo político de este modo, lo que plantamos o dejamos de plantar en la ciudad también lo es. Descolonizar nuestros jardines y plazas, el espacio público, es una de las múltiples prácticas posibles para desarrollar distancias de singularización respecto de la subjetividad normalizada (Guattari, 1989/1996). Plantar diversas especies nativas es una forma de resistencia frente a la totalización, a la unificación y homogeneización a la que tienden los modos capitalistas, a la vez que crear entornos más amigables con otros seres vivos que establecen relaciones y dependencias con estas especies nativas. Se vuelve necesario entonces una lucha política desde la cotidianeidad, con pequeños gestos que se contagien y propaguen, entendiendo lo micropolítico como potencia y gestación de posibles movimientos mayores. Resulta interesante pensar y prestar atención al potencial que esconden las simbiosis entre vegetales nativos y humanos para la transformación de la ciudad de forma colectiva.

Siendo críticos con la planificación urbana tradicional, que ha tendido a ser autoritaria y centralizada, se vuelve necesaria una planificación urbana más democrática y participativa, en donde unas de las formas posibles es el despliegue de ciertas prácticas basadas en la desobediencia colectiva de las normativas y los trazados formales de la ciudad (Correa et al. 2018, p. 24), y en donde participen también vegetales como parte de esos ensamblajes. Para un rediseño urbano y plantear otros vínculos con la ciudad (p.30), descolonizar los espacios verdes y crear otros nuevos puede ser un modo de apropiación del espacio público en donde la experimentación y la acción colectiva rasguen un modo habitual y dogmático de percibir y vivir en relación con el territorio (p. 47). El derecho a la ciudad (Lefebvre, 1968/2020) debe contemplar experimentar las espacialidades y poder transformarlas colectivamente, buscando mejores maneras de vivir juntos. Un ejemplo de estas prácticas experimentales de transformación espacial y relacional, que podríamos llamar “urbanismo desde abajo” (Correa et al. 2018), es la de un grupo de vecinos del barrio Malvín que llevó a cabo una revuelta

pacífica y silenciosa hace más de veinte años (Carrere, 2011). Este colectivo barrial estaba disconforme con el enfoque monótono de la intendencia que sólo había plantado paraísos en su cuadra, los cuales además estaban siendo atacados por el “bicho taladro” (recordemos que lo homogéneo tiende a la inestabilidad como decía Tarde). No es raro que si un árbol enferma o es atacado por algún insecto u hongo, también les suceda lo mismo a los árboles próximos si estos son de la misma especie. Entonces este colectivo de vecinos se organizó para conseguir plantas, a la vez que agrandaron los canteros de la vereda para dar cabida a las diversas especies que iban a plantar. Lo que terminaron componiendo fue un verdadero jardín diverso en la vereda de su cuadra donde plantaron más de treinta especies vegetales, varias de ellas nativas y algunas comestibles, incluyendo árboles, arbustos y trepadoras, en un gesto colectivo desobediente de bajo costo económico, creando nuevos territorios existenciales. Estas acciones y prácticas plantean otro tipo de vínculo con el territorio y la ciudad, ya no solo desde el consumo individual de bienes y servicios o desde una postura más próxima a la de un cliente, sino desde un hacer y pensar colectivo que busca inventar nuevas formas de coexistencia (Correa et al. 2018, p. 30). Estos vecinos inconformes pudieron hacer algo con su malestar, porque la inconformidad que no obra, engendra pestilencia (Percia, 2009, p. 10).

Para la composición de otra ciudad y otros modos relacionales es preciso adoptar más la posición de un etnógrafo vegetal, que se interesa en cómo plantas y personas colaboran en la constitución del mundo, que la de un etnobotánico, quien busca comprender cómo las plantas son interpretadas por las personas (Durand, 2022, p. 116). Para pensar otros posibles es importante contar historias que nos permitan observar la diversidad y complejidad del mundo que producimos siempre en relación con una multiplicidad de seres (Durand, 2022, p. 117), construir narrativas afectivas para alterar las lógicas militarizadas y económicas que impregnan las ciencias ecológicas como si todo se tratase de lucha por la supervivencia, competencia, ganancia o pérdida, dar o recibir siempre algo a cambio (Hustak y Myers, 2023, p. 76).

Pensar una ciudad diferente es en mi caso, entre otras cosas, imaginar una ciudad llena de plantas nativas, veredas con más tierra y diversidad de especies, más juntas, de distintos estratos, rompiendo el formato de hilera forestal. Una ciudad con bosques densos en espacios reducidos y en los amplios parques, que compongan verdaderos corredores biológicos, espacios más amigables con otros seres. Plazas con menos cemento y más vegetales, jardines y parques con menos césped y más mantillo u hojarasca. Una ciudad donde las hojas de otoño hagan los suelos cada vez más fértiles, observar más al bosque e imitarlo.

Nietzsche sostenía que el sentido de invención del pensador es de la misma especie que aquel que admiramos en las plantas, aquello que se enreda y trepa y finalmente logra atrapar algo de luz y aferrarse a un poco de tierra, y así crea su dosis de felicidad en medio de un suelo inhóspito (Lemm, 2016, p. 163). Aferrarse a la tierra, ese fue el remedio que encontró el fotógrafo brasileño Sebastião Salgado frente a la desesperanza, la alegría de ver crecer los árboles y los brotes resurgiendo le dejaron atrapar un poco de luz, componiendo e imaginando otros territorios existenciales en simbiosis con las plantas nativas (Wenders y Ribeiro, 2014).

Referencias

- Barrán, J. P. (2012). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. La cultura "bárbara" (1800-1860). El disciplinamiento (1860-1920)*. Banda Oriental.
- Beruete, S. (2021). Leer antes de reciclar. En *Aprendívoros. El cultivo de la curiosidad*. Turner.
- Bingham, M. A. y Simard, S. (2012). Ectomycorrhizal networks of *Pseudotsuga menziesii* var. *glauca* trees facilitate establishment of conspecific seedlings under drought. *Ecosystems*, 15(2), 188-199. DOI:[10.1007/s10021-011-9502-2](https://doi.org/10.1007/s10021-011-9502-2)
- Brazeiro, A., Bresciano, D., Brugnoli, E. y Iturburu, M. (2021). Especies exóticas invasoras de Uruguay: distribución, impactos socioambientales y estrategias de gestión. RETEMA-UdelaR, CEEI-Ministerio de Ambiente.
- Brussa, C. y Grela, I. (2007). *Flora arbórea del Uruguay. Con énfasis en las especies de Rivera y Tacuarembó*. COFUSA.
- Butler, J. (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, (46), 13-29. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105152132003>
- Cadenazzi, I. (2021). *La arquitectura paisajista en los paseos públicos de Montevideo. Juan Antonio Scasso (período: 1929 a 1955)*. Tesis de maestría. Universidad de la República. Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo.
- Carrere, R. (2001). *Monte indígena: mucho más que un conjunto de árboles*. Brecha.
- Carrere, R. (2011). *Biodiversidad a escala urbana: Una calle de Montevideo "donde da gusto vivir"*. <https://docplayer.es/31072513-Biodiversidad-a-escala-urbana-una-calle-de-montevideo-donde-da-gusto-vivir.html>
- Coccia, E. (2016). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Miño y Dávila.
- Correa, G., Grebert, L. y Gómez, R. (2018). Urbanismo desde abajo. Experimentando la ciudad y sus prácticas. *INMATERIAL. Diseño, Arte y Sociedad*, 3(5), 21-52. DOI: <https://doi.org/10.46516/inmaterial.v3.45>
- Correa, G. (2022). Ni humano ni no humanos. De la agencia distribuida a la pluralidad multimodal de la acción. En L. Rodríguez Medina, M. Pozas y L. Girola (comps), *La Teoría del Actor-Red desde América Latina* (pp. 111-135). El Colegio de México.

Crosby, A. W. (1999). *Imperialismo ecológico. La expansión de Europa, 900-1900*. Crítica. (Trabajo original publicado en 1986).

Cunda, J. (2006). *Caracterización de plantas de "guayabo del país" (Acca sellowiana (Berg) Burret) desde un enfoque frutícola*. Tesis de grado. Universidad de la República. Facultad de Agronomía.

Dabezies, J. M. y Arregui, A. (2022). *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano*. Nola.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2000). *Rizoma. En Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. En J. Vázquez (Trad.). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1976).

Descola, P. (2012). *La gran división. En Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

Durand, L. (2022). Etnografía vegetal. Sobre el mundo que construimos en colaboración con las plantas. *Alteridades*, 32(64), 111-123. DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2022v32n64/Durand>

Durand, L. y Sundberg, J. (2022). Algas, monstruos y el final del paraíso. En Dabezies, J. M. y Arregui, A. *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (pp. 29-43). Nola.

Estévez, B. (2016). Controversias, hibridez y diseño urbano: Abrir el candado de la representación y multiplicar los posibles del espacio público. *Revista de Geografía Norte Grande*, (65), 7-37. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022016000300002>

Farías, I. (2011). Ensamblajes urbanos: la TAR y el examen de la ciudad. *Athenea digital*, 15-40. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v11n1.826>

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. (Trabajo original publicado en 1982) DOI: <https://doi.org/10.2307/3540551>

García, S. y Romero, C. (2002). Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. En *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (2), 42-61. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/Athenea/article/view/34102>

Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. En J. Vázquez y U. Larraceleta (Trad.). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1989).

Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Subjetividad e historia. En Micropolítica. Cartografías del deseo* (pp. 39-52). Traficante de sueños.

- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Debate.
- Haraway, D. (1991) *Manifiesto ciborg. Ciencia, tecnología y Feminismo socialista a finales del s. XX*. Cátedra. (Trabajo original publicado en 1984).
- Haraway, D. (2019). Cuando las especies se encuentran: introducciones. En *Tabula Rasa*, (31), 25-75. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>
- Herrero, Y. (2016). *Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*. Dyskolo.
- Hustak, C. y Myers, N. (2023). *Ímpetu involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos*. Cactus.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht.
- Lagos, L. (8 de julio de 2023). Los indígenas, pioneros de la forestación: los bosques sobre los cerritos de indios son diferentes a todos los otros bosques nativos de Uruguay. *La Diaria*. Disponible en: <https://ladiaria.com.uy/ciencia/articulo/2023/7/los-indigenas-pioneros-de-la-forestacion-los-bosques-sobre-los-cerritos-de-indios-son-diferentes-a-todos-los-otros-bosques-nativos-de-uruguay/>
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. En V. Goldstein (Trad.). Siglo veintiuno. (Título original publicado en 1991).
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. En G. Zadunaisky (Trad.). Manantial. (Trabajo original publicado en 2005).
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. En E. Martínez (Trad.). Capitán Swing Libros (Trabajo original publicado en 1974).
- Lefebvre, H. (2020). *El derecho a la ciudad*. En E. Martínez (Trad.). Capitán Swing Libros. (Trabajo original publicado en 1968).
- Lemm, V. (2016). La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche. En Ávila, I. D. *La cuestión animal(ista)* (pp. 151-171). Ediciones desde abajo.
- Morton, T. (2018). *El pensamiento ecológico*. Paidós.

Medrano, C. y Jiménez, N. D. (2022). Siempre fuimos multiespecistas: compostando devenir con más que humanos. En Dabezies, J. M. y Arregui, A. *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (pp. 105-119). Nola.

Myers, N. (2017). From Anthropocene to the Planthropocene: Designing gardens for plant/people involution. En *History and Anthropology*, 28(3), 297-301. DOI: <https://doi.org/10.1080/02757206.2017.1289934>

Myers, N. (2019). From Edenic apocalypse to gardens against Eden. En Gregg Hetherington (ed.), *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*, Duke University Press, Durham, 115-148. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781478002567-007>

Pál Pelbart, P. (2016). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón.

Percia, M. (2009). La angustia como afección anticapitalista. *Pensamiento de los Confines*, (23/24), 69-79.

Read, D. J. y Perez-Moreno, J. (2003). Mycorrhizas and nutrient cycling in ecosystems—a journey towards relevance. *New Phytologist*, 157(3), 475-492. DOI: <https://doi.org/10.1046/j.1469-8137.2003.00704.x>

Rodríguez, P., Zoppolo, R. y Cabrera, D. (2021). Evaluación de cultivares de Guayabo del país –*Acca sellowiana* (Berg) Burret– introducidos desde Nueva Zelanda. En *Revista INIA*, (65), 56-59. Disponible en: <http://www.ainfo.inia.uy/digital/bitstream/item/15764/1/Revista-INIA-65-Junio-2021-13.pdf>

Ruiz, B. y de la Barrera, F. (2013). Araucarias en espacios públicos de Concepción y la percepción de sus ciudadanos. *Tiempo y Espacio*, (31), 57-76. DOI: <https://doi.org/10.22320/rte.vi31.1991>

Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica.

Simard, S. W., Beiler, K. J., Bingham, M. a., Deslippe, J. R., Philip, L. J. y Teste, F. P. (2012). Mycorrhizal networks: Mechanisms, ecology and modelling. *Fungal Biology Reviews*, 26(1), 39–60. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.fbr.2012.01.001>

Smith, S. E. y Read, D. J. (2008). *Mycorrhizal symbiosis*. Academic press.

Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. En P. Ires (Trad.). Cactus. (Trabajo original publicado en 1893).

Tarde, G. (2011). ¿Qué es una sociedad? *Revista de la Carrera de Sociología*, 1(1), 201- 220. (Trabajo original publicado en 1884). Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9135357.pdf>

Terrani, E. (2014). *Evaluación de la estructura y comportamiento del arbolado urbano en Montevideo*. Tesis de grado. Universidad de la República. Facultad de Agronomía.

Trinidad, L. (2021). *Análisis de la composición botánica del Parque del Jardín Botánico de Montevideo "Profesor Atilio Lombardo"*. Tesis de grado. Universidad de la República. Facultad de Agronomía.

Villarino, A. y Rocca, P. T. (2016). *OMBÚes. Prácticas y representaciones*. Museo Figari-MEC. Disponible en: <https://www.museofigari.gub.uy/innovaportal/v/98232/20/mecweb/ombues-practicas-y-representaciones?contid=10465>

Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. En M. Guntin (Trad.). Cactus. (Trabajo original publicado en 1934).

Wenders, W. y Ribeiro, J. (Directores). (2014). *La Sal de la Tierra* [Película]. Decia Films. Disponible en: <https://lalulula.tv/cine/no-ficcion/la-sal-de-la-tierra-sebastiao-salgado>