

**Comunidades en devenir: forma-de-vida y ética del vínculo ontológico
contingente**

Presentado por:

Valentina Hincapié Martínez

Trabajo de grado para optar al título de filósofa

Asesora:

Liliana Cecilia Molina González

Universidad de Antioquia

Instituto de Filosofía

Medellín

2020

Contenido	Páginas
Introducción:	3
El concepto como materia viva: apuntes para una filosofía orgánica.	3
Capítulo 1. Máquina antropológica	9
1.2 El problema de la soberanía: el estado de excepción como regla.....	11
1.3 Biopolítica: producción de nuda vida	20
1.4 Dispositivo: <i>la construcción</i> de vidas separadas de su forma.....	22
Capítulo 2. Forma-de-vida: profanación del dispositivo	25
2.1 Una vida inseparable de su forma	27
2.2 Devenir comunitario: modos de vida/formas-de-vida	33
2.3 ¡Nos tejemos en el cerro!	40
Capítulo 3.Ontología	45
3.1 Ontología de la vida	48
3.2 Ética del vínculo contingente.....	55
Conclusión	60
Bibliografía	62

Introducción:

El concepto como materia viva: apuntes para una filosofía orgánica.

Para pensar el concepto de *comunidad en devenir* como una creación orgánica, es importante partir de la tesis que desarrollan Deleuze y Guattari en su libro *¿Qué es la filosofía?* (2017), en el cual sostienen que “La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (2017, p. 8), los cuales ponen en juego las multiplicidades históricas, políticas y sociales que constituyen formas de contacto; “articulaciones, intersecciones” y de convergencia, de materias vivas que entran en diálogo para exhibir sus singularidades y sus posibilidades prácticas y filosóficas de devenir.

La creación de un concepto filosófico como el de *comunidad en devenir*¹ exige establecer puentes entre quien planteó esta noción bajo la idea de *Comunidad por venir*, Giorgio Agamben (1996), y los modos de vida particulares que podrían recrearla; en el caso específico de este trabajo me referiré a la vereda Palmirita (Cocorná–Antioquia), para así dar lugar a la *co-creación*; esto es, la creación conjunta entre las multiplicidades del concepto y las multiplicidades de las formas-de-vida de la vereda, entre las que se encuentra el contacto² con la tierra a través de su cuidado y su defensa frente a los proyectos extractivos que amenazan esta zona; esto corresponde al agenciamiento particular del devenir comunidad en la vereda Palmirita (Cocorná Antioquia).

El mismo concepto de devenir, entendido tanto como algo propio de la creación de conceptos como algo propio de la creación y co-creación de *una* comunidad, nos arroja al horizonte de configuración móvil de la categoría comunidad, en la cual se ponen en juego sus

¹ En este trabajo de grado utilizamos la categoría *en devenir* para referirnos a la elaboración conceptual que realizamos sobre el concepto de comunidad. En este sentido, marcamos una diferencia entre el modo en que Giorgio Agamben (1996) titula el libro *Comunidad por venir*, para exhibir que existe un diálogo entre las elaboraciones que este autor realiza y lo que nos proponemos en este trabajo: tejer un diálogo de saberes entre lo que él piensa y lo que agencia cotidianamente a través de sus modos de vida la comunidad de Palmirita (Cocorná- Antioquia). Es pues, para indicar esta diferencia que hablaremos de comunidad por venir y comunidades en devenir.

² Hablamos de contacto con la tierra y no de relación, para situarnos desde un horizonte en donde la *praxis* humana está siempre mediada por un impulso de cuidado, de nutrición de la vida en todas sus expresiones singulares y múltiples. En este sentido, el contacto con la tierra expone una esfera de reciprocidad en donde cada uno de los vivientes (humanos y no-humanos) están implicados entre sí, se satisfacen y de este modo potencian sus vidas. Así mismo, la idea de contacto se opone a la relación mediada por intereses de especie, de pertenencia o de nacionalidad -intereses que generan lógicas de inclusión-exclusión-; y por el contrario, exhibe que todos los vivientes/*quolibet/cualseas* estamos vinculados con la unidad vital fundamental *physis*, por tanto, estamos abocados a cuidar de todas y cada una de las manifestaciones vitales de la *physis* sin importar *cualsean*. Esta conceptualización de la idea de contacto nace a partir de la lectura de todos los textos mencionados en la bibliografía y quedará desarrollada con mayor rigor en los capítulos: forma-de-vida: profanación del dispositivo y ontología.

creaciones particulares: “Toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad” (2017, p. 13). Por tal razón, no es menos importante poner en contacto los modos filosóficos con los modos prácticos *singulares* de *devenir comunidad*, pues las formas en que emerge y se teje la comunidad en Palmirita es singular: nace de la creación de modos de vida determinados por sus propias potencias, necesidades, problemas y las distintas condiciones materiales y simbólicas que influyen en este movimiento.³

La multiplicidad de la que está hecha un concepto, o a partir de la cual es posible crearlo, obedece en principio a dos asuntos: a) que los componentes temporales del concepto son distintos, pues sus análisis y desenvolvimientos están influenciados por el contexto en que se plantea (bien sea que se les dé continuidad o se les cree como conceptos nuevos). De esto deriva que los perímetros de los conceptos sean irregulares y estén definidos por diversas articulaciones que los sitúan en un contacto constelar (Benjamin, 2007; Agamben, 2007) con otros conceptos, o con situaciones prácticas, o modos existenciales de producirlos; b) todos los conceptos remiten a problemas y son estos problemas los que les dan sentido al concepto. Es a través de estas multiplicidades que es posible co–crear los conceptos dando lugar a otras multiplicidades, a otros conceptos; todo esto deriva de la configuración constelar, del tejido, de la urdimbre comunitaria en modos de hacer y ser.

En el caso de *La comunidad por venir* (1996) los problemas que le otorgan sentido y permiten pensarla en contacto con *la construcción comunitaria* de Palmirita, Cocorná, son dos: 1) El problema de la soberanía: el estado de excepción como regla. Y la 2) forma–de–vida: profanaciones a la soberanía. El desarrollo de esta intersección de problemas nos permitirá, entonces, co–construir, a través de un diálogo que exhiba las divergencias, las separaciones y los posibles vínculos, entre dos formas de pensar y vivir, la *comunidad por venir / en devenir*⁴, a partir de un contacto agonal entre la lógica de la excepción y su instauración como *nomos* de la política occidental, y la

³ Esta noción de comunidad coincide, en alguna medida, con la tesis que expone Raul Zibechi (2019) en su artículo “Los trabajos colectivos como bienes comunes material–simbólicos”, según la cual la comunidad no es, sino que se hace, haciendo referencia a que la noción de comunidad no puede ser vista como una institución o modelo organizativo sustancial, sino siempre como un hacer colectivo en movimiento en el cual confluyen múltiples elementos materiales y simbólicos que la recrean y la construyen de manera singular.

⁴ Esto no quiere decir, en ninguna medida, que los campesinos y campesinas de la Palmirita tengan una concepción de su comunidad como una *comunidad en devenir*, ni tampoco estamos sugiriendo ajustar sus formas de construir comunidad a una idea preconcebida en la filosofía. Lo que pretendemos hacer, y por esta razón comenzamos con el análisis que Deleuze hace del concepto, es mostrar las posibilidades que emergen de un diálogo entre formas de pensar, ser y hacer distintas.

emergencia de múltiples posibilidades de las formas–de–vida que se alzan como formas de resistencia y/o profanación de la soberanía.

Ahora bien, la construcción de la comunidad en tanto concepto vivo, orgánico, a partir de este diálogo, tampoco tiene a la base una visión salvífica y/o edificante que sitúe el trabajo intelectual como el trabajo de un Mesías que va a reordenar, gestionar y/o organizar los modos de vida de una comunidad en particular. Por el contrario, de lo que tratamos es de exhibir la confluencia entre modos de vida singulares cuyo valor radica, siguiendo a Giorgio Agamben, en que importan en tanto singulares, en tanto *cualseas/quodlibet* ligados ontológicamente al mundo por el deseo, sin importar las cualidades de identidad: “«el ser tal que, sea cual sea, importa»; este término contiene ya desde siempre un reenvío a la voluntad (*libet*): el ser *cualsequiera* está en relación original con el deseo.” (Agamben, 1996, p. 9).⁵ Por ello, la co-creación de *una comunidad en devenir* tiene que ver con una exposición de vínculos (problemas y posibilidades) que permiten pensar en formas contingentes de *liason*, de contacto, en virtud de no crear, tal y como veremos con la exposición de la configuración de la comunidad política de occidente, lógicas que delimiten el interior y el afuera, lo propio y lo ajeno, la excepción y la soberanía, sino que permitan pensar formas móviles de contacto e intersección entre materias vivas. En relación con esto Deleuze y Guattari escriben que:

Aparece de repente un rostro asustado que contempla algo fuera del ámbito delimitado. El Otro no se presenta aquí como sujeto ni como objeto, sino, cosa sensiblemente distinta, como un mundo posible, como la posibilidad de un mundo aterrador. Este mundo posible no es real, o no lo es aún, pero no por ello deja de existir: es algo expresado que solo existe en su expresión, el rostro o un equivalente del rostro (2017, p. 22).

⁵ En *La Comunidad que viene* (Agamben, 1996, p. 9–10), Giorgio Agamben enuncia uno de sus conceptos más enigmáticos y controvertidos: *quolibet*, que se traduce en *cualsea* y cuya definición podría articularse, de modo circunstancial, como aquel ser que está ligado ontológicamente al mundo por el deseo y que importa por dicho vínculo y no por alguna significación o elemento de identidad. Este concepto refiere de manera oblicua a las características propias del ser que tiene de suyo la creación y la posibilidad de habitar una comunidad y una política por venir. Agamben también expone los fragmentos de lo que hoy podríamos nombrar una ontología de la vida y que dan lugar a pensar algo así como una ética del vínculo contingente: tanto la ontología de la vida como la ética del vínculo contingente extienden sus rizomas en una concepción orgánica de la vida, en donde la vida y su valor están representados en el vivir mismo, según la forma-de-vida de cada potencia; en donde la vida es el propio vivir de cada singularidad, de cada ser *cualsea*, de aquel que no importa ni cómo es ni hacia donde se dirige; o si su movimiento es la absoluta negación. La vida contemplada orgánicamente es la vida del ser que viene y “El ser que viene es el ser *cualsea*” (1996, p. 9), ese que en la enumeración escolástica de los trascendentales es el nervio de la ontología. El ser que trasciende la unidad vital fundamental, el que se hipostasía en una multiplicidad de singularidades y escapa a la “inefabilidad de individuo y la inteligibilidad del universal” (1996, p. 9). Es decir, aquel que no encarna la cesura *bíos / zōé* de la vida, por tanto, no es ni persona, ni individuo. No es la imagen de la soberanía, ni la representación de la exclusión según determinaciones universales como raza o nacionalidad. Es la vida *zōé* en su movimiento de generación y regeneración. Su salir afuera y manifestarse singularmente sobre el mundo.

La emergencia de una *comunidad en devenir*, a partir del diálogo entre estas materias vivas, es la posibilidad de otra multiplicidad de elementos y consideraciones. El comienzo, quizá, de una ruptura al interior de la filosofía que no ha querido pensar junto al mundo, a los cuerpos que lo habitan, a los problemas más agudos y presentes. Pensamos, en este caso, en el conflicto armado colombiano y en una comunidad de campesinos y campesinas que no ha dejado de agenciar sus modos de vida basados en la solidaridad, el cuidado y la defensa de la vida en sentido orgánico, es decir, teniendo en cuenta los distintos vivientes que conforman el territorio, los *cualsea/quolibet* ríos, montañas, vegetales y animales, y que, de este modo, no ha dejado de devenir comunidad.

Queremos partir de Deleuze y Guattari cuando afirman que “Un concepto no sólo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye conceptos anteriores, sino una encrucijada de problemas donde se juntan con otros problemas coexistentes” (2017, p. 24), para ponernos en la tarea de pensar y construir conceptos a partir de posibles coordenadas de contacto. La creación de conceptos como creación de singularidades se aúna a la idea de una exigencia ontológica⁶ expuesta por los seres *cualsea/quolibet*, cuyo valor en el mundo está dado por el hecho mismo de existir independiente de cuál sea la singularidad de su existencia; tanto la creación de conceptos como la atención al llamamiento de los seres singulares son una y la misma cosa, esto es, la emergencia de un movimiento que se multiplica –y exige ser multiplicado– en un devenir comunitario. Dicho de otro modo, equiparamos el ejercicio de creación de conceptos, en tanto creación de reflexiones singulares, con la emergencia de singularidades vitales o formas-de-vida,

⁶ Cuando hablamos de exigencia ontológica estamos jugando por lo menos con tres sentidos relacionados entre sí. El primero se refiere a una interpelación que hacen los vivientes a otros cuando su vida se encuentra en peligro para que, en alguna medida, contribuyan con la profanación de aquello que quiere socavar sus vidas. En el Tiquun lo nombran como Llamamiento: “Es decir que se dirige a los que lo escuchan. No nos tomaremos la molestia de demostrar, de argumentar, de *convencer*. Nosotros iremos a la evidencia. La evidencia no es, primero que nada, una cuestión de lógica, de razonamiento. La evidencia está del lado de lo sensible, del lado de los mundos. Cada mundo tiene sus evidencias. La evidencia es lo que se comparte o lo que parte. A partir de lo cual toda comunicación vuelve a ser posible, deja de ser postulada, está por construirse. Y eso, esa red de evidencias que nos constituyen, SE nos ha enseñado muy bien a ponerlo en duda, a esquivarlo, a silenciarlo, a guardarlo para nosotros. SE nos lo ha enseñado tanto que todas las palabras nos hacen falta cuando queremos gritar”. (Ver. <https://tiqunim.blogspot.com/2014/09/llamamiento.html>). Lo segundo, podríamos relacionarlo con las ideas que expone Agamben (2009) en “¿Qué es ser contemporáneo?”, cuando afirma que ser contemporáneo es “[...] pues, una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a éste y, a la vez, toma su distancia; más exactamente, es "esa relación con el tiempo que adhiere a éste a través de un desfase y un anacronismo". Los que coinciden de una manera excesivamente absoluta con la época, que concuerdan perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por esa razón, no consiguen verla, no pueden mantener su mirada fija en ella” (Agamben, 2009) Es decir, es una relación crítica y reflexiva con el tiempo en que se vive que hace aflorar posturas políticas y teóricas en quien se posiciona de esta manera. Lo último, es hasta este punto un poco más impreciso, puesto que está relacionado con los argumentos que comenzaremos a esgrimir a partir del segundo capítulo cuando hablamos particularmente del contacto con la tierra a partir de su defensa y cuidado como una forma-de-vida, así mismo, cuando hablamos de una ontología de la vida en donde emerja una ética del vínculo contingente.

puesto que nos interesa tejer un diálogo entre actividades y procesos vitales que van desde el ejercicio de reflexión intelectual hasta la producción de condiciones de vida que propenden por el cuidado y la defensa de esta en sentido orgánico.

Nos gustaría insistir, antes de comenzar este *devenir*, esta *co-creación* que imbrica intersecciones, problemas, posibilidades, modos de agenciamiento político y filosóficos, que lo que nos proponemos con este trabajo es exhibir el movimiento propio de la vida –y entiéndase por esto el movimiento del pensamiento, una filosofía no escindida en la cual el ser y el hacer están inexorablemente unidos–; las formas de tejer sobre lo históricamente destejido, de habitar los escenarios que se han hecho inhabitables y, sobre todo, de poner de manifiesto que allí donde se ha destruido la vida, las posibilidades, las potencias de hacerla resurgir, no han quedado petrificadas.

Así las cosas, pretendemos dar cuenta de todos y cada uno de los problemas aquí bosquejados del siguiente modo: en el primer capítulo, nos dedicaremos al análisis de la constitución de la *máquina antropológica* y su relación con la *biopolítica*, en el ejercicio del poder que hace de los cuerpos vivientes *nuda vida* (vidas desnudas, vidas separadas de su forma). De la mano de esto reflexionaremos sobre el *problema de la soberanía: el estado de excepción como regla* para dar cuenta del despliegue del poder soberano en el contexto colombiano, teniendo en cuenta algunas acciones soberanas llevadas a cabo en una vereda del Oriente Antioqueño.

En el segundo capítulo nos dedicaremos a explorar las posibilidades prácticas de vivir una vida que no pueda ser gestionada biopolíticamente, es decir, que *no pueda ser separada de su forma*. Pese a que Agamben (2018) no se muestra muy optimista frente a las posibilidades reales de vivir una vida que no pueda ser separada de su forma, sí nos proporciona múltiples pistas que, de la mano con el trabajo de campo realizado en la vereda Palmirita, nos permite proponer una hipótesis que sostenga que sí es posible, desde algunas prácticas singulares como las que reflejan un contacto con la tierra basado en el cuidado y en la defensa de la vida del resto de vivientes que la habitan. Es pues, en este sentido que escribimos *¡Nos tejemos con el cerro!* De la mano de esto, formulamos que estas prácticas (las que constituyen la forma-de-vida) aparecen como modos de *profanación de los dispositivos* que despliega la biopolítica sobre los cuerpos.

Finalmente, en el tercer capítulo hacemos un análisis de la *estructura ontológica* que ha dado lugar a los horizontes biopolíticos; y en oposición a esto, pensamos, de la mano de Agamben,

un escenario ontológico acorde a las vidas que no puedan ser separadas de su forma, es decir, abordamos la idea de *una ontología de la vida* cuyo eje fundamental es la vida que no puede ser tratada técnicamente. De la mano de esta reflexión, proponemos una hipótesis ética acorde a esta ontología. Esta, tiene por nombre *ética del vínculo contingente*, que entendemos en este momento como un horizonte en donde el contacto entre vivientes, sin referirnos de ninguna manera a un estadio idealista ni bucólico, se da bajo el influjo del cuidado y la defensa de la vida de todos los vivientes sin importar *cualsean/quodlibet* ; y en este sentido, emerge un espacio en donde las potencias de todos los vivientes se manifiestan en un despliegue erótico que es creador y multiplicador de la vida, por ende, radicalmente opuesto al poder soberano.⁷

⁷ Este trabajo de grado fue realizado durante el proceso de investigación de la convocatoria “FONDO PARA APOYAR TRABAJOS DE GRADO Y PEQUEÑOS PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN EN LOS PROGRAMAS DE PREGRADO INSTITUTO DE FILOSOFÍA” Acta No. 2019-03VHM.

Capítulo 1. Máquina antropológica⁸

Desde la configuración de la comunidad política de Occidente, esa que Agamben sitúa en la configuración de la polis griega, aparecen las raíces de la maquinaria biopolítica. En los análisis de Aristóteles en *De Anima* y *La Política*, es posible entender los elementos que sirvieron como condición de posibilidad para la constitución de la política como biopolítica, pues es a partir de allí que la vida es definida en sentido técnico, es decir, a partir de las funciones que puede o no realizar conforme a un fin (τέλος).

La vida cualificada *bíos* es, según Aristóteles, la vida cuyo existir se define por el vivir bien y del cual depende el funcionamiento de la ciudad. “La célebre definición de polis como «nacida en vista del vivir [*τοῦ ζῆν*], pero que existe en vistas del vivir bien [*τοῦ εὖ ζῆν*] (Pol., 1252 b 28-30)» (2018, p. 35). En contraste, aparecen aquellas vidas no cualificadas, *ζῶέ⁹*, entre las cuales encontramos a las mujeres, a los niños, a los esclavos y a los animales, viven de acuerdo al *mero* vivir, a la vida solamente reproductiva de la cual también depende la polis, puesto que una ciudad no podría sobrevivir sin el cultivo de la tierra, el cuidado del hogar y de los niños, pero esta relación de dependencia está dada por la exclusión. En este sentido, podríamos decir que con la configuración de la comunidad política de occidente emerge otra forma de comunidad que yace, según lo anterior, en un horizonte de marginalidad. Con la creación de la comunidad política en el seno de la biopolítica, nace también una comunidad cuyo único sentido es el vivir en sentido solamente reproductivo y haciendo uso del cuerpo de esclavos (Agamben, 2018; Aristóteles, EN, 1161a 35).

⁸ Agamben (2016a) construye dos concepciones de máquina antropológica. Una antigua y una moderna. La antigua refiere a la disposición de las funciones de nutrición como horizonte sobre el cual es posible organizar de modo jerárquico las otras funciones (nutritiva, sensación y práctico racional), y de este modo, según cuántas funciones tenga, poder determinar su “dignitas”, es decir, su lugar en la polis. La moderna aparece como aquella que separa, al interior del hombre, su vida vegetativa o de nutrición respecto de su vida de relación o de pensamiento para poder determinar también su “dignitas”, el valor de su vida.

⁹ Entre las consideraciones más punzantes que realiza Agamben frente a la histórica cesura que ha realizado la máquina antropológica, al separar la vida cualificada (*bíos*) y la vida desnuda (*ζῶέ*), hay una anotación no menos importante, y que a partir del segundo capítulo de este trabajo comienza a resonar con mayor fuerza. Nos referimos puntualmente a la genealogía de la vida en donde Agamben descubre que antes de Aristóteles, y posterior a él –pese al legado que este dejó para la filosofía medieval– el término *ζῶέ* era utilizado para nombrar la vida –en sentido pleno y sin separación alguna–, es decir, sin un uso técnico que la haya extraído de la esfera común de la vida, en donde todos aquellos que viviera según la nutrición desde las funciones más internas de los hombres hasta el devenir de las plantas y los animales, eran nombrados vida (*ζῶέ*) (cfr. 2018,p.350; 383 ss)

La idea del vivir bien como la vida propia al interior de la polis está directamente relacionada con la idea de autarquía, pues esta se refiere a que los participantes tienen una vida en la cantidad justa y en la cual todos viven conforme al vivir bien (POL, 1252b 35). De ahí que Agamben califique a la autarquía como un operador biopolítico, pues está en la raíz de la separación entre comunidad política y comunidad del vivir. Nuestro autor indica que “La autarquía es, pues, como la *stásis*, un operador biopolítico, que permite o niega el pasaje desde la comunidad de vida hacia la comunidad política, de la simple *zōē* a la vida políticamente cualificada” (2018, p. 354).

Sin embargo, a esta forma de separación de la vida (vida cualificada y vida reproductiva o natural) que se traslada a la separación entre comunidad política y comunidad solo para vivir, le antecede otra separación. La separación de la vida según las funciones de sensación, nutrición y relación que realiza Aristóteles en *De Anima* (413 a 20-413b, 8), permite según Agamben (2016a, p. 31-34), que el Estagirita erija la vida nutritiva o vegetativa como aquella según la cual podrá decirse que un ser tiene de suyo el vivir. No obstante, sobre este fundamento —la vida nutritiva— se van a superponer otras funciones (sensación y relación) y, de este modo, la vida va a ser clasificada de manera jerárquica. A nivel interno de lo humano, la separación entre vida vegetativa y vida de relación tiene unas implicaciones políticas y filosóficas importantes, puesto que el cuerpo humano escindido, calificado como el animal—de—adentro y el animal—de—afuera apelando a Bichat, hace posible la sujeción soberana de dicho cuerpo. Solo aquel cuerpo que es dividido puede ser humanizado, pero también deshumanizado y con ello, ser caldo de cultivo para que el poder soberano se ejerza sobre él. Ahora bien, a nivel externo la separación de la vida nutritiva de las demás funciones ha permitido una articulación jerárquica de la cual se ha derivado el peor dominio del hombre sobre el mundo natural. Pues según esta articulación, al ser el hombre el único ser vivo que tiene de suyo todas las funciones (nutrición, sensación y pensamiento), es el único cuya existencia está en virtud del vivir bien —de poder ser y hacer parte de la polis—, mientras que aquellos que carecen de todas estas funciones (animales, plantas y los hombres en los cuales se ha separado la vida del pensamiento de la vida vegetativa) se encuentran en situación de subordinación.

[...] la división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana pasa entonces, sobre todo, por el interior del viviente hombre como una frontera móvil; y sin esta íntima cesura, probablemente no sea posible la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es. Solo es posible oponer el hombre a los otros vivientes y, al mismo tiempo, organizar la compleja —y no siempre edificante— economía de las relaciones entre los hombres

y los animales, porque algo así como una vida animal ha sido separada en el interior del hombre, porque la distancia y la proximidad con el animal han sido medidas y reconocidas sobre todo en lo más íntimo y cercano (Agamben, 2016a, p. 35).

Lo anterior nos permite sugerir que una vida que no es separada de su forma es, en principio, una vida que no puede ser expuesta a dichas cesuras pero, sobre todo, a dichas articulaciones jerárquicas. Una vida que no se separa de su forma reconoce que la vida en sí misma, por el hecho de estar vinculada al mundo por el deseo (Agamben, 1996, p.10-11), ya tiene valor en sí misma, por tanto, no es posible establecer una relación jerárquica que disponga unos cuerpos al dominio de otros. En este mismo sentido, es necesario agregar que el ejercicio del poder soberano sobre los distintos cuerpos (vegetales, animales, humanos) es posible cuando no se considera la vida en su unidad orgánica, cuyos elementos son inexorables porque no pueden ser abordados ni apropiados en sentido técnico (mercantil, jerárquico, utilitario). Para pensar una vida verdaderamente política en oposición a la impolítica de la política occidental, será necesario resistirse a cualquier tipo de separación y de organización jerárquica.

1.2 El problema de la soberanía: el estado de excepción como regla.

El mayor ejemplo de la producción de vidas separadas de su forma podríamos ubicarlo en la imagen canónica de la soberanía, pues sólo cuando hay un ejercicio soberano del poder es posible producir, usando técnica y utilitariamente la vida, vidas desnudas, es decir, vidas separadas de su forma. La máquina antropológica aparece en el escenario de la política moderna a través de la figura de la soberanía y el estado de excepción, que tiene la facultad de declarar. Veamos de qué se trata.

En su libro *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (2013), Agamben expone una de sus más controvertidas tesis: el autor sostiene que el campo de concentración se convirtió en el paradigma biopolítico de lo moderno. Esto significa que *el campo*, como lugar en donde la paradoja de la soberanía ha tenido lugar, no solo es posible pensarlo como un lugar (*Ordnung*), como una situación específica, sino como una lógica; como un paradigma que se instaura en la política occidental en virtud de la gestión, la regulación y la apropiación de los cuerpos y de las vidas. Esto es posible debido a que, en el campo, a través del despliegue de la soberanía –del poder soberano– se separa la vida cualificada de la vida biológica del ser humano. Es decir, se separa, al interior del hombre, su animalidad (funciones biológicas) y su humanidad (la vida de relación: el lenguaje; la posibilidad de participar del espacio político: vida cualificada) para dar

lugar a una zona de indistinción en donde la vida, siendo despojada de su cualidad, de su *dignitas*, pueda ser asesinada y/o reducida, sin que sea imputable.

Cuando hablamos del *campo como paradigma de la política moderna* nos enfrentamos a una dificultad en lo que refiere a su explicitación y conceptualización, que tiene que ver con su acontecer práctico en el mundo, es decir, con su instanciación jurídico-política. Esta tesis podría resumirse en la figura de la soberanía y su naturaleza paradójica, y en esta misma línea sería posible exhibir por qué la política tiene a la base un problema metafísico.¹⁰ El problema de la política radica justamente en eso, en que es metafísica. Pues ha elevado a la realidad los elementos más abstractos que componen el mundo de los hombres: pensamos en la soberanía como emplazamiento secular de la idea de dios, que es representada en la omnipotencia creadora de vida pero también de muerte (Agamben, 2008; 2013); asimismo, en el gestionamiento de las vidas a través del entramado heterogéneo de dispositivos en virtud de fines económicos en sentido capitalista; o por evocar a los griegos, en sentido crematístico (Agamben, 2008; 2016). Pensamos en la desrealización del mundo en tanto mundo habitable y potencializador de las potencias, cuestión que deriva en la sustitución de este mundo por uno negador de la vida, como es el caso de los proyectos extractivos que pretenden tener lugar en el Oriente Antioqueño, aun cuando esto implica desplazar –territorial o simbólicamente– los modos de vida de campesinos, ríos, montañas, animales (Agamben, 2016a; 2017a; Movete, 2018). Pensamos también en la conversión de vidas en mercancías, de relaciones vitales en relaciones de consumo; la suplantación del poder erótico por el poder destructor de la soberanía; la elevación a regla, a realidad unidimensional, la *nuda vida* como única forma de vida humana en donde el hombre no alcanza a vivir, en muchos casos, ni como un animal.¹¹

¹⁰ Cfr. *¿Qué es la metafísica crítica?* Tomado de <https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/que-es-la-metafisica-critica.html>. En esta misma línea aparece *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Agamben, 2008) en donde el autor realiza una genealogía que da cuenta de la relación inexorable que existe entre la política y el mundo de la gobernabilidad con el reino de dios y la gestión de las almas. Esta relación inexorable se refiere a que la política es un referente actual secular de la estructura teológica judeocristiana; por tanto, el mundo de los hombres hoy es gobernado bajo las mismas disposiciones y paradigmas de lo que la teología ha nombrado como el reino de dios. Sobre este punto no nos detendremos, queda abierto a nuevas exploraciones, por ahora solo aparece como un problema fundamental que yace entre líneas.

¹¹ En *La potencia del pensamiento* (Agamben, 2007, p. 323–347), Agamben expone una tesis que abarca, en algún sentido, la problemática que está en juego en este punto. Allí, él desarrolla una tesis que sostiene que la ley es una *vigencia sin significado*. Esto significa que la estructura jurídico-política de occidente se ha erigido como un mito unidimensional –mitologema– que, aunque tiene la capacidad de gestionar las vidas y en esto radica su vigencia, está completamente vacía, pues es una ficción creada por el hombre mismo que se separa de este, para poder gestionarlo. Pedimos a nuestros lectores tener presente este asunto, pues es nuestro propósito explicitarlo con mayor detalle al terminar este primer capítulo.

La soberanía en occidente ha sido entendida como una categoría jurídica que permite establecer un horizonte de acción normalizada y, en esa misma medida, configura un estadio de excepcionalidad –de aquello que acontece por fuera de la acción normalizada–. Sin embargo, esta facultad que ostenta el soberano –poder decretar qué es normal y qué no–, le es concedida por el derecho mismo. Pero, ¿cuál es el problema en que el ordenamiento jurídico le otorgue la facultad de tales decisiones a un soberano? Cuando el soberano suspende la norma para declarar una situación de excepción, queda por fuera de la norma misma y tiene la facultad de declarar, según su criterio, la emergencia.

Así entendida, la soberanía tiene una naturaleza paradójica y ficcional, pues la norma le permite al soberano actuar como tal; al quedar suspendida, él mismo queda por fuera de aquello que le otorga dicha facultad. Entonces, ¿el soberano queda imposibilitado para realizar cualquier acción? No. Él puede ejecutar su acción aun con la norma suspendida: “«Yo, el soberano, que estoy por fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley»”, o dicho de otro modo, “«La ley queda por fuera de sí misma»” (Agamben, 2013, p. 27). Para entender esto a fondo es preciso seguir dos ejemplos de los que se sirve Agamben para dar cuenta de la naturaleza metafísica de la política occidental, particularmente del aparato jurídico en el que ésta se sustenta. El primer ejemplo lo toma de la teología haciendo referencia a Vico: “Sólo porque la divinidad ha sido presupuesta como lo que subsiste fuera de cualquier predicado posible, puede convertirse en sujeto de una predicación” (Agamben, 2013, p. 30). El segundo ejemplo indica que “La estructura «soberana» de la ley, su particular y original «vigor», reviste la forma de un estado de excepción en el que hecho y derecho son indistinguibles” (Agamben, 2013, p. 41). El soberano, en el mismo momento en que despliega su acción –un hecho–, configura un derecho para que su hecho sea legítimo.

Lo anterior nos permite afirmar que ante la pregunta “¿por qué pudieron tener lugar semejantes acontecimientos [los del campo]?” (Agamben, 2017a, p. 45), se pueda responder que la estructura soberana y paradójica del derecho romano hizo y ha hecho posible las diversas formas en que se construyen zonas de excepción en el mundo de hoy. Ante las preguntas ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad para que el campo hoy se constituya en la imagen real y más terrible de la condición de in–humanidad?; ¿cuál es la estructura jurídica que permitió construir lugares donde era posible despojar a los hombres de toda humanidad para que fueran asesinados sin que su muerte fuera considerada como tal?, es preciso responder: fue y ha sido la

estructura soberana de la política –su horizonte nómico– y del derecho –su vigencia sin contenido-. Este (el derecho) ha sido la herramienta que le permite a la soberanía gestionar y legitimar su acción en el mundo, y ha hecho posible crear zonas para deshumanizar a la humanidad. Al analizar el carácter autorreferencial y/o presuposicional de la soberanía, es necesario que retomemos nuestras coordenadas de análisis (el carácter paradójico de la soberanía, y en general, su instanciación jurídico-político), para entender con todos sus matices la controvertida tesis del italiano: «el campo de concentración es el *nómos* biopolítico de lo moderno» (Agamben, 2013).

Frente a la pregunta ¿qué es un campo?, Agamben responde: “El campo es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta *conditio inhumana* (condición inhumana) que jamás se haya dado sobre la Tierra: esto es, a fin de cuentas, lo que cuenta, tanto para las víctimas como para las generaciones posteriores” (Agamben, 2017a, p. 45). Topográficamente, el campo es el lugar donde es posible la suspensión de la norma ante una situación de emergencia; en el caso histórico y tan recordado por la filosofía, el campo fue el lugar que delimitó el Tercer Reich –en su calidad de soberano– ante la emergencia por la invasión de «judíos, comunistas, homosexuales, y enfermos» (Agamben, 2013) y el peligro que estos representaban para el Pueblo alemán. En el caso colombiano el campo fue, entre otros, el Oriente antioqueño, y como muchas otras zonas del país, allí fue declarada la emergencia debido a la expansión territorial e ideológica de las guerrillas «comunistas, socialistas y de izquierdas», que pusieron en riesgo la dignidad del Pueblo colombiano, v. gr. el caso concreto de la Operación Marcial.¹²

¹² Tomamos como ejemplo la operación Marcial la cual tuvo lugar el 13 de marzo del 2003 en el Oriente antioqueño y fue ejecutada por la IV brigada del ejército colombiano en compañía del grupo paramilitar Las Autodefensas Gaitanistas de Colombia-AUC-, porque en esta declaración de emergencia ocurrieron hechos que hoy son motivo de denuncia debido a la violación de derechos humanos, a la ejecución de crímenes de lesa humanidad. Esta operación se realizó en el marco de un plan contraguerrilla promovido por la política de seguridad democrática que buscaba diezmar la injerencia de grupos guerrilleros en la zona. Sin embargo, las personas que salieron directamente comprometidas con esta arremetida militar fueron los miles de campesinos y campesinas que vivían en la zona y que quedaron atrapados entre el fuego cruzado, y posteriormente fueron víctimas de desplazamiento y fueron expuestos, antes y después de salir de sus tierras, a múltiples violencias como violaciones sexuales, golpes, robos, estigmatización tanto por parte del ejército como del grupo paramilitar que acompañó dicha operación. Nos interesa retomar brevemente este caso por las siguientes razones: primero porque es un claro ejemplo del ejercicio de la soberanía y de la declaración de emergencia que trae como consecuencia la vulneración de las vidas, me refiero a la construcción de nudas vidas representadas en los cuerpos de campesinos y campesinas que quedaron entre el fuego, pues al ser suspendida la norma que los protege como sujetos de derechos, pasaron a ser posibles “daños colaterales” de una guerra en curso. Estos daños terminan por la exterminación total de la vida o por la destrucción de modos de vida dignos, habitables, vivibles. Segundo, porque exhibe el carácter metafísico de la política, con el cual se construye un universo maniqueo en donde, como si se tratara de una cruzada religiosa, unos cuerpos pasan a ser vidas prescindibles en tanto carecen de valor moral y son constituidos como *pueblo*; mientras que otros pasan a ocupar un lugar de hidalgos en una lucha contra el mal en donde se les celebra y condecora por sus acciones

En un sentido topológico, el campo es el lugar que se construye a partir de la declaración de una situación como excepcional por parte del soberano, como emergencia frente a la cual hay que responder, por lo general, bajo el discurso de la protección de un Pueblo, o de una ciudadanía *digna* que se encuentra en riesgo. El campo es el lugar donde se suspende, temporalmente, el ordenamiento jurídico en virtud de una suerte de protección de la ciudadanía. Pero ¿qué tipo de situaciones a–normales, no normalizadas, aparecen ante un ordenamiento jurídico o ante un soberano como situaciones de emergencia? Dicho de otro modo: ¿a quién se protege de qué? En su ensayo *¿Qué es un pueblo?* (Agamben, 2017a), Agamben distingue dos formas de entender el pueblo a partir de su distinción semántica: *pueblo* –en minúscula– es el lugar de los excluidos, desheredados, pobres, los nadie¹³, y *Pueblo* –con mayúscula– que se refiere a un sujeto unitario al cual no pertenecen los excluidos que conforman el *pueblo*. Tenemos entonces dos sentidos de pueblo unidos entre sí por una suerte de relación que, al incluir a unos, excluye a otros. Si reconsideráramos el caso de la declaración de emergencia por parte del Tercer Reich, el *Pueblo* fueron los alemanes y el *pueblo*, los «judíos, comunistas, homosexuales, y enfermos»: y estos últimos fueron configurados como *pueblo* en tanto la soberanía del Reich los declaró como amenaza, como una emergencia frente a la cual había que responder.

En el caso de la Operación Marcial en el oriente antioqueño, el *Pueblo* lo encarna el general Mario Montoya y toda la institucionalidad que estuvo a cargo de planear y ejecutar dicha operación¹⁴, máximos exponentes de la guerra interna en Colombia a quienes, a través de todo el aparato ideológico del estado, se les ha otorgado el apelativo de «gentes de bien». Por otro lado, el *pueblo*, en principio, lo han constituido las guerrillas en tanto son las “amenaza directa” de la soberanía del estado colombiano, según la retórica bélica. Pero en esta categoría de *pueblo*, también es posible ubicar a los campesinos y campesinas que quedaron en medio de la disputa entre actores armados en la misma Operación Marcial, incluso a los soldados mismos que fueron partícipes en dicha operación, pues dentro del estado de opinión-guerra en el que ha vivido Colombia, todo aquel que no haga parte de una élite económica o política, es decir del *Pueblo*, es

beligerantes y no se les inculpa ante el universo de víctimas que van dejando a su paso. Ver. CJL (2020) *La responsabilidad “del hombre de atrás” en ejecuciones extrajudiciales. Análisis de casos de Oriente, Nordeste y Magdalena Medio antioqueño*. Medellín. Periferia Prensa Alternativa.

¹³ Eduardo Galeano (1989) *Los nadie*: “(...) que no son seres humanos, sino recursos humanos/Que no tienen cara, sino brazos/Que no tienen nombre, sino número/Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica/Roja de la prensa local/*Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.*”

¹⁴ No está de más recordar que bajo la gerencia de Mario Montoya se declararon numerosos estados de excepción, a través de operaciones militares, con mayor número de muertes civiles, así como el mayor número de ejecuciones extrajudiciales (Producciones El Retorno, 2015)

convertido en objetivo militar, en *nuda vida*, en *pueblo*. De este modo es que algunos cuerpos han estado expuestos constantemente a las zonas de excepción en territorio colombiano.

La estructura soberana del poder opera como un dispositivo anfibológico: genera cesuras al interior de la vida y clasifica los despojos de esta cesura –en un vano intento de articulación– a través de identidades que esconden bajo su seno la nuda vida, la vida despojada de valor y sentido, la vida desprovista de vida, de deseo que la vincule ontológicamente al mundo como un *cualsea/quolibet*. La estructura soberana del poder es una máquina antropológica que reproduce de múltiples maneras la exclusión al interior del hombre; produce Hombres de bien¹⁵, vinculados a la idea de Pueblo, y produce vidas desnudas, gente de pueblo.

De esta situación se deriva que, de la configuración de un campo y de la declaración de estado de sitio que lo constituye, acontece una separación. Se instaura un adentro y un afuera, un *Pueblo* y un *pueblo*, un cuerpo protegible y un cuerpo “amenaza”, una situación de normalidad y otra de emergencia. El ejemplo anterior ilustra la conexidad entre el funcionamiento de la máquina antropológica y el dispositivo de poder soberano. Es decir, se constituye una lógica de inclusión-exclusión en la cual un soberano determina qué es una amenaza, quién es enemigo, qué no está dentro de su ordenamiento jurídico, qué es una emergencia, y marca unas zonas de distinción entre dos elementos que parecen contradecirse. Así, se da lugar a formas de segregación y a justificaciones ideológicas de discursos fascistas, moralistas, y en el caso colombiano, a la justificación de las acciones llevadas a cabo entre la Cuarta Brigada y el grupo paramilitar AUC, tras la declaración de estado de excepción.

No obstante, aquello que es convertido en pueblo excluido, pese a que queda por fuera del ordenamiento jurídico, no está por fuera de la relación jurídica; aquello que es excluido es incluido bajo la exclusión misma. Dicha inclusión ya no se da –en tanto el ordenamiento jurídico está suspendido– bajo la protección de la ciudadanía o aquello que, desde Aristóteles, era nombrado como vida cualificada *bíos* –la vida propiamente política–, sino como *nuda vida*, *ζῶε*:

¹⁵ Es necesario mencionar que cuando hacemos referencia a la idea de *hombres de bien*, en el contexto colombiano, estamos poniendo en cuestión al sector, en la mayoría de los casos privilegiado, que ha apoyado las políticas de seguridad democrática llevadas a cabo desde el 2002 hasta el año 2010 bajo el mandato de Álvaro Uribe Vélez, cuyas acciones más representativas fueron las desapariciones extrajudiciales, el desplazamiento forzado a mano de grupos paramilitares, operaciones contraguerrilla como Orion, Marcial. Entonces, estos *ciudadanos de bien* se enuncian como tal para mostrar su afinidad con este proyecto político y, particularmente, para exhibir desde una suerte de amparo de superioridad moral, que todo aquel que critique, disienta y se oponga a este proyecto es moralmente despreciable. Ver. CJL (2020) *La responsabilidad “del hombre de atrás” en ejecuciones extrajudiciales. Análisis de casos de Oriente, Nordeste y Magdalena Medio antioqueño*. Medellín. Periferia Prensa Alternativa.

cuerpos incluidos bajo la forma de la exclusión. Pero, ¿qué sucede cuando a un hombre se le vincula despojándolo de su vida cualificada? Se abre la posibilidad de la más absoluta deshumanización. Una vez el hombre es despojado de aquello que le daba garantía de protección –la ciudadanía–, es expuesto a cualquier tipo de vejación, y entra en una zona de indistinción en donde ya no es un hombre y se le puede dar muerte sin que sea imputable criminalmente. Se le convierte en nuda vida.

En cuanto sus habitantes [los del campo] eran desprovistos de todo estatuto político y reducidos integralmente a una vida desnuda, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder no tiene frente a sí, sino la más pura vida biológica, sin mediación alguna (Agamben, 2017a, p. 49).

Si nos damos cuenta, lo que está exhibiendo el filósofo italiano al develar la estructura soberana del ordenamiento jurídico, y con esto la posibilidad de crear lugares de excepción, es el lugar que ocupa la vida en la política, y sobre todo el ordenamiento jurídico que la sustenta. Con esto regresamos a la pregunta ¿qué hizo posible que el campo de concentración tuviera realidad y con él la posibilidad de deshumanizar, de inhumanizar la vida humana? En esta misma vía, comenzamos a merodear otro elemento de la tesis de Agamben que sugiere que el campo no solo ha de pensarse en relación con un suceso histórico o como algo solamente territorial, sino como *nomos* de la política moderna (Agamben, 2013, p. 10). Es decir, como “ordenamiento sin localización”.

La relación del ordenamiento jurídico con la vida es compleja. Por un lado, parece garantizarla y procurarle todo un horizonte de seguridad para que pueda desarrollarse como es debido. Por otro, posibilita la intervención militar, la gestión de la vida y de los comportamientos tanto de aquellos que están dentro del orden bajo la idea de protección¹⁶, como de aquellos que están por fuera. Pensemos en la situación del refugiado. No es ciudadano puesto que la ciudadanía la otorga el haber nacido dentro de un Estado específico, por tanto, no está protegido por las disposiciones legales y jurídicas de otro Estado. Pero sí está expuesto a ser tratado como no-ciudadano –no se le trata igual que al ciudadano, aunque aún se le considera un hombre– (Butler, 2017b, p. 47; Agamben, 2017a).¹⁷

¹⁶ Recordemos a Sadri Khiari en su ensayo *El pueblo y el tercer pueblo* (2012) cuando afirma que “(...) una política de la generosidad nunca está demasiado lejos del paternalismo, ni este de la dominación” p. 118.

¹⁷ En su libro *Medios sin fin. Notas sobre política* (2017a) Agamben expone los límites de los derechos del hombre con relación a la categoría de ciudadanía. Estos límites tienen que ver, en principio, con las primeras crisis del Estado-Nación y el aumento de poblaciones refugiadas en la primera Guerra Mundial, en donde, a raíz de los conflictos entre países, los ciudadanos de un país vecino eran despojados de las garantías que otorga la ciudadanía cuando se

No obstante, a nivel interno de un Estado, esta suspensión de la ciudadanía también puede acontecer y aplicar para quienes tienen ciudadanía. Pensemos el caso de Colombia, siendo uno de los países con mayor número de desplazamiento forzado debido al conflicto armado. ¿Qué ha sucedido con los campesinos, campesinas, indígenas, afros y demás personas que han tenido que migrar a causa de la violencia? ¿Qué ha sucedido con aquellos que, además de su condición de *pueblo* –marginados históricamente–, se les sumó la categoría y la condición de víctimas? ¿Quién protegió de qué a los desprotegidos históricos de Colombia? No hubo, evidentemente, como en el caso de Núremberg, una sustracción de la ciudadanía otorgada “legalmente” por la ley, pero sí una marginación sistemática, real y específica de estas personas. Marginación que con la actual Ley de Víctimas sigue operando.¹⁸

En este caso, podríamos considerar una suspensión parcial y no declarada de la ciudadanía; ya no se trata del nacimiento –la nacionalidad– como argumento de autoridad para su suspensión, ya que se trata de personas nacidas dentro del territorio, pero al entrar en situación de migrante, las garantías y posibilidades que otorga el estado a todos sus ciudadanos se ven trastocadas. Del mismo modo, esta suspensión de la ciudadanía a nivel interno puede situarse en la histórica separación entre campo y ciudad.¹⁹ Los campesinos han estado absolutamente

está por fuera del país natal. En esta vía, los refugiados o extranjeros eran calificados como ciudadanos de segunda categoría y esto los hacía vulnerables ante cualquier decisión del Estado donde habitaban (detención indefinida, por ejemplo), puesto que al ser desnacionalizados entraban en una zona de indistinción en donde lo humano ya no es protegible por ser humano, sino por la ciudadanía; y no teniendo esta última, eran sometidos a procesos de deshumanización. Ante esta situación, Agamben concluye que la protección estatal sobre las vidas queda limitada a si se es nacido dentro del territorio estatal. Y es el nacimiento lo que otorga, no solo la ciudadanía, sino la humanidad en tanto protegible. Si bien tras la declaración universal de los derechos humanos, pareciera que este fenómeno deshumanizador ha sido diezmado, la cantidad de campos de refugiados que aun hoy hay en el mundo lo contradice.

¹⁸ La ley 1448 del 2011, se consagró como la ley de víctimas con la cual se buscó dictar medidas de asistencia, atención y reparación integral a las víctimas del conflicto armado colombiano. Su aplicación, en la mayoría de los casos, ha demostrado ser negligente por diversas razones, entre las cuales tenemos las distintas medidas de priorización que se han hecho desde su comienzo en virtud de delimitar cada vez más los accesos a la reparación. El desconocimiento y la falta de acceso de víctimas sobre sus derechos y posibilidades en materia jurídica ha sido otro factor para que la reparación no se dé en ningún sentido. Esta información hace parte de las investigaciones en las que participé en calidad de Joven Investigadora: “Participación y empoderamiento comunitario en procesos de reparación en zonas de disputa territorial del Oriente antioqueño”, cuyo investigador principal es Luis Antonio Ramírez (2016-13080); y “Daño Moral: Una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación moral” (2016 - 12869), cuya investigadora principal es Liliana Cecilia Molina González. Ambos proyectos fueron financiados para su ejecución por el Comité para el Desarrollo de la investigación (CODI) y hacen parte del grupo de investigación Cultura, Violencia y Territorio (línea “Cultura política y violencia) del Instituto de Estudios Regionales (INER) de la Universidad de Antioquia.

¹⁹ Nos referimos a la separación entre campo y ciudad en dos sentidos unidos entre sí. El primero, se refiere a la distinción previamente establecida entre *Pueblo* y *pueblo*, en donde se configura una lógica de exclusión-inclusión, siendo los campesinos quienes han quedado históricamente excluidos de las políticas públicas, entre otras. El otro sentido tiene que ver con que la exclusión del pueblo no es nunca una exclusión total, sino una inclusión a través de la exclusión. Esta situación ya había sido analizada por la filosofía cuando cuestiona la constitución de la comunidad política de Occidente en la Grecia clásica; solo el hombre propietario y libre podía dedicarse a la vida

desprotegidos de garantías –de salud, educación, alimentación, seguridad económica y política. Recordemos la negativa de Colombia, junto a otros 54 países más, a no firmar la Declaración sobre los derechos de los campesinos y otras personas que trabajan en zonas rurales, en la Asamblea General de las Naciones Unidas (Foro de la AGONU, del 17 de diciembre de 2018), como si estos estuvieran por fuera de la ciudadanía. Ahora, tras el conflicto armado, están más alejados de esta categoría en tanto no son solo campesinos sino víctimas. Al respecto nos dice el Agamben que

Los derechos del hombre representan, en efecto, ante todo la figura originaria de la inscripción de la vida desnuda natural en el ordenamiento jurídico–político del Estado Nación. Aquella vida desnuda (la creatura humana) –que en *el Ancien Régime* [Antiguo régimen] pertenecía a Dios y, en el mundo clásico, se diferenciaba con claridad (como *zōē*) de la vida política [*bíos*]– ahora entra en primer plano en el ciudadano del Estado y se vuelve, por así decirlo, su fundamento terreno (2017a, p. 29).

Al hombre le es sustraída su ciudadanía –lo que marca en la contemporaneidad su *bíos*, su vida cualificada– para ser integrado, a través de la expulsión, de la suspensión de la norma, como vida desnuda o cuerpo con órganos. El afuera de la ciudadanía con *dignitas* o, en general, del horizonte nómico, es un afuera de lo humano. Por ello, en el caso del conflicto colombiano, afuera no sólo están los disidentes políticos, sino las vidas de millones de campesinos, indígenas, afros –el *pueblo*–, quienes entran en la misma zona de indistinción y son convertidos, de diversos modos, en *nudas vidas*, no–ciudadanos. “Por esto el campo es el paradigma mismo del espacio político, en el punto en que la política deviene biopolítica y el homo sacer se confunde virtualmente con el ciudadano” (Agamben, 2017a, p. 49).

Teniendo en cuenta lo anterior, analizaremos algunos problemas propios de la biopolítica, pues esto nos permitirá explicar a fondo por qué el campo es un ordenamiento sin localización, y por qué cuando se habla de soberanía no se está haciendo sólo referencia al poder de los aparatos de estado, ni al cada vez más obsoleto Estado–Nación debido a las lógicas imperiales del capitalismo actual (Negri y Hardt, 2001), sino en general a las relaciones que se tejen a través

propiamente política, a la vida cualificada *bíos*. Por fuera de esta disposición quedaban aquellos que, o bien estuvieran dedicados a la vida reproductiva *zōē*, como la mujer y el esclavo, o bien fueran simples vidas naturales, como los niños y los animales; no obstante, aquellos dedicados a la vida reproductiva eran los encargados de la economía y del sostenimiento orgánico del hogar. Si pensamos esta situación a fondo parece que al campesinado también se le ha confinado a ocupar ese lugar pues los campesinos son los encargados de abastecer y procurar la vida a través del alimento que cultivan y, en esta medida, se les incluye; sin embargo, no tienen reconocimiento político. Dicho de otro modo, al campesino en Colombia, al igual que al esclavo en la Grecia clásica, se le incluye a través de muchas formas de exclusión (Agamben, 2013, p. 10).

de la vida a partir de una red heterogénea de dispositivos económicos, sociales, políticos, y médicos.

1.3 Biopolítica: producción de nuda vida

La producción de nuda vida es consecuencia del despliegue del poder soberano. Y este poder se demuestra a través de dispositivos como los ordenamientos jurídicos, políticos y económicos, y se da en virtud de construir condiciones de posibilidad que permitan dar muerte a la vida. Ahora bien, la muerte no sólo ha de entenderse como la expiración biológica de un cuerpo, sino además como la suspensión de todo lo que garantiza que una vida sea tal cosa: las condiciones de dignidad, de seguridad, de reproducción de la vida social y orgánica (Gutiérrez A, R & Salazar L, Huascar, 2019), de emergencia de las potencialidades políticas y sociales, entre otras. Por tanto, podemos afirmar que la producción de nuda vida acontece gracias a un entramado de dispositivos heterogéneos que, de modo sistemático, ejercen su poder soberano y dan lugar al estado de excepción como regla. Nos dice Agamben que “cuando vida y política, divididas en su origen y articuladas entre sí a través de la tierra de nadie del estado de excepción, en el que habita la nuda vida, tienden a identificarse, toda vida sagrada y toda política se convierten en excepción” (2013, p. 188).

El nacimiento de la biopolítica aparece, desde el análisis arqueológico de nuestro autor, con la configuración de la comunidad política de occidente (*polis*), y de la máquina antropológica que a partir de allí se despliega (vida cualificada *bíos* y vida natural; hombre y esclavos, mujeres, niños, animales y plantas; inclusión y exclusión).²⁰ En este sentido, Agamben desarrolla un

²⁰ Esta idea se plantea según el análisis que hace Giorgio Agamben (2008) en *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. La economía en el mundo griego era entendida como la gestión de la casa *oikos* en virtud del sostenimiento de la vida. Incluso, si se quiere, como una forma de nutrición en donde las necesidades son satisfechas. Por tanto, según la organización de la polis, aquellos encargados de la economía eran los encargados de la vida reproductiva (mujeres, esclavos y niños). Según esto, la economía era pensada como aseguramiento de y para la reproducción de la vida (alimento, cuidado de la casa y de los niños, reproducción). Sin embargo, desde el mismo mundo griego clásico puede ubicarse el tránsito de la economía en el interior de la casa al arte de hacerse rico en relación a la polis, es decir, el tránsito del ordenamiento de los elementos de producir plus valor –si lo leemos desde la economía política de Marx-. No obstante, tanto en un caso como en el otro, a través de la economía se han establecido relaciones de inclusión–exclusión. En el primer caso porque se excluye a las mujeres, esclavos, niños y animales en tanto no dispuestos para la participación política, pero se les incluye en tanto de ellos depende el funcionamiento de la ciudad (Pol. 1258b 2, 1277b 4, 1259a 33, 1260a 12). En el segundo caso, sucede lo mismo pero en sentido integral. Debido a la extrapolación de la economía del *oikos* a la polis y la resemantización de la misma –de la nutrición y el abastecimiento de necesidades a la gestión en pro de la acumulación capitalista–, el discurso neoliberal de la libertad crea un horizonte irreal de expectativas en donde cada hombre puede existir políticamente, y esta inclusión representa directamente una forma de exclusión, pues al interior de la ciudad, de la fábrica y del trabajo enajenado, acontece un uso de los cuerpos humanos como meras vidas reproductivas. La única

argumento según el cual la vida ha sido objeto de escisiones y uniones, de las cuales se ha derivado una construcción de la idea de hombre como algo separado del mundo natural y superior a este. Así, la lógica del poder soberano no es independiente del funcionamiento de la máquina o dispositivo antropológico, gracias al cual la vida es una y otra vez escindida de su forma, capturada por el poder. Por ello puede afirmar, apelando a Foucault, que la biopolítica es “la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder” (Agamben, 2013, p. 11). Por una parte, la biopolítica es la integración del viviente (*ζῷόν*), la vida no cualificada, al ámbito de la política en virtud de la producción de plus valor; y por otra, es la integración histórica de la vida cualificada (*bíos*) al ámbito político desde una posición de plena soberanía.

A partir de este horizonte clásico de la política, es necesario considerar que, en la actualidad, la inclusión del sujeto político no es completa, sobre todo si pensamos a partir de los escenarios de los regímenes totalitarios, la sucesión de las democracias neoliberales y, en nuestro caso específico, el conflicto armado. La soberanía propia del totalitarismo es la misma del Estado-Nación que construye zonas de excepción localizable en sentido territorial, se hace extensiva a todos los espacios de la vida con la emergencia de la democracia neoliberal; de ahí que la excepción se da como un ordenamiento extraterritorial. Esto es posible gracias al entramado heterogéneo de dispositivos que tienen como finalidad gestionar, regular, direccionar los cuerpos, los modos de vida, las subjetividades, los afectos y las emociones, en virtud de un fin determinado que, en el caso de la economía capitalista, es la producción de plus valor. En este sentido afirmamos que los dispositivos encarnan el poder soberano. Tanto en el totalitarismo como en la democracia, la política ha sido sustituida por la biopolítica, que determina qué forma de organización resulta más eficaz para asegurar el control, el cuidado y el disfrute de la vida (Agamben, 2013, p. 155).

Siguiendo la línea argumentativa de nuestro autor, tendríamos que pensar que los modos en que se relaciona la política con la vida a través del ordenamiento y la normalización implican también un relacionamiento con la muerte de dicha vida —recordemos que aquel que establece un ordenamiento y/o un horizonte de normalización declara algo-en-relación como amenazante, peligroso, o excepcional—. De ahí que toda biopolítica sea ya una tanatopolítica. Pues la gestión

diferencia entre la economía antigua y la moderna, según lo señala Agamben, sería que antes ni los niños, ni las mujeres ni los esclavos morían de hambre como sucede ahora con el sistema económico actual. (cfr. 2008, p. 34ss)

de la vida es siempre una gestión de la muerte: en cuanto se decide un marco que define qué es lo vivo también se construye, en oposición y por fuera de esta, una esfera de muerte; de este modo se deciden las diversas formas en que se incluye o se excluye la vida. Estas formas son determinadas por el soberano -cuando hablamos del soberano nos referimos tanto a los dispositivos o a un tipo de subjetividad en particular, como la de los policías, los presidentes y los comandantes que representan *la figura dominación pastoril* con la cual pretenden gestionar la vida de los otros, según ciertas prescripciones morales-.²¹ Pensemos en el caso particular de los suboficiales del ejército muertos en La Feria de las Flores en Medellín, Antioquia en el 2019: atendiendo a la concepción clásica de la soberanía, ellos estarían en una situación de privilegio porque encarnan la figura soberana por ser representantes de la institución policial, por tal motivo no estarían expuestos. Sin embargo, pese a ese supuesto privilegio de ser vidas cualificadas, son expuestos, en un evento público, a la muerte.²² La política espectacular²³ es una gran muestra del funcionamiento de la soberanía en la democracia neoliberal. El nuevo sujeto de la política espectacular es la nuda vida. La nuda vida en tanto mero cuerpo despojado de cualquier protección política y, sin embargo, sujeto de la biopolítica: “Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de occidente” (Agamben, 2013, p. 159).

1.4 Dispositivo: *la construcción de vidas separadas de su forma.*

“El dispositivo metafísico-político que divide y articula la vida actúa en todos los niveles del cuerpo viviente” (2018, p. 363)

La importancia de comprender qué es un dispositivo desde la filosofía de Agamben, pero sobre todo en contacto con nuestras realidades políticas, radica en que nuestra vida está

²¹ Ver. Michel Foucault (2009) *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France 1982-1983.*

²² <https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/mueren-dos-militares-en-feria-de-las-flores-al-caer-de-helicoptero-399614>

²³ El espectáculo es la imagen por excelencia del estado de cosas actual; tanto la economía, la política y el entramado de relaciones sociales actuales es espectacular. El espectáculo es también una mercancía en tanto está compuesto de un horizonte metafísico y otro material. El metafísico se puede entender desde su naturaleza fetichizada, es decir, aparece en el mundo de lo real estableciendo como real lo que es solamente una imagen, y de este modo, esconde su verdadera constitución. El material se refiere a que el espectáculo es una imagen de lo que es la economía capitalista. Es decir, el espectáculo no es más que el reflejo de las condiciones y relaciones económicas establecidas por el capital. Así las cosas, el espectáculo encierra el mundo en su totalidad. Las lógicas económicas y de relaciones sociales están determinadas por el valor de cambio, en donde se reemplaza y casi que desaparece el valor de uso. El espectáculo, en tanto mercancía, pone de manifiesto que es más importante el valor que se adquiere en las relaciones económicas, sea desde el tener (dinero) y su posterior parecer (fama), que la propia utilidad que de éstas se pueda derivar. Cfr. Guy Debord (2002). *La sociedad del espectáculo.*

completamente mediada por dispositivos, y la mayoría tiene una función específica: ordenar, controlar, minar nuestros pensamientos, comportamientos y deseos según un fin determinado. De ahí que se afirme que los dispositivos cumplen la función estratégica de desactivar, escindir, suspender las potencialidades de los hombres, especialmente la capacidad de resistir frente a cualquier indicio de opresión y objetivación, para poner en su lugar los principios de obediencia y producción que están al servicio de un sistema económico capitalista y todo su aparataje neoliberal. Concebir la importancia del dispositivo en nuestra vida implica comprender que a través de ellos se nos arrebatara nuestra capacidad de resistir, nuestra capacidad de poder –entendido este como una suerte de *eros* que se despliega como una potencia creadora de posibilidades de vida–, *poder-no-hacer* lo que el capitalismo quiere que hagamos; que a través de ellos nos están perfilando y dirigiendo nuestras formas de vida, nuestras posibilidades de devenir en el mundo.

En un panfletillo, en un manual para desactivar dispositivos y para hacer armas de corto alcance, se afirmaba que “Hay que saber experimentar la libertad para ser libres. Hay que liberarse para poder hacer experiencia de la libertad. En el interior del orden social presente, el tiempo y el espacio impiden la experiencia de la libertad porque sofocan la libertad de la experiencia” (Al Ferri Corti, desconocido, p. 8) Es por esto, que consideramos necesario recurrir a autores como Agamben, que han explorado tanto las formas en que los dispositivos ejecutan su poder sobre la vida como algunas formas posibles de reivindicar la capacidad de la resistencia en los hombres, pues ha entrevisto las posibilidades de desactivar los dispositivos, de vislumbrar la experiencia de lo que Al Ferri Corti llama la libertad, y así realizar el ejercicio de depuración del dispositivo. En este sentido, vislumbrar los lazos invisibles que existen entre las disposiciones ontológicas, epistemológicas y políticas, es un trabajo de gran relevancia política porque permite examinar de manera radical –desde la raíz misma– las formas en que se constituyen y operan, aislada o recíprocamente, los dispositivos.

Todo esto nos obliga a pensar los modos por los cuales estamos siendo mediados, y en las formas en que se configuran y reproducen las ontologías del borramiento de la existencia²⁴, cuyo

²⁴ Atendiendo a la clasificación sobre el extractivismo que realiza Ramón Grosfoguel en el libro *Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por las decolonización del pensamiento y la acción ambientales* (2017), podríamos afirmar que hay dos modos de usurpar los bienes comunes: el extractivismo epistemológico y el ontológico. Ambos son formas de ser y estar en el mundo que usurpan los espacios comunes, los bienes o recursos naturales, para hacer con estos un elemento más de la producción y acumulación capitalista. Estas ontologías de la extracción y de la privatización de lo común son ontologías del borramiento de la existencia.

despliegue se da a través de escisiones al interior de la vida, del direccionamiento de comportamientos y gestos pero, sobre todo, creando lógicas de excepciones simultáneas en donde algo es excluido e incluido de modo simultáneo y algo es vuelto objeto de muerte sin que implique, necesariamente, un asesinato. Hasta este punto hemos expuesto las primeras intersecciones de las tesis de Giorgio Agamben sobre la soberanía y la biopolítica en diálogo con nuestro contexto, particularmente en lo que refiere a las situaciones territoriales y paradigmáticas del estado de excepción como *nomos* de la política moderna; así mismo, hemos expuesto la interrelación que guardan la máquina antropológica con la red heterogénea de dispositivos y su economía: la producción de nuda vida.

En adelante nos referiremos a los modos de agenciamiento, sin salir del horizonte de interpretación de la filosofía de Agamben, en que las comunidades devienen como formas de profanación de esa red heterogénea de dispositivos y configuran horizontes en donde la vida no puede ser separada de su forma. Es decir, donde la vida resiste continuamente para no ser más objeto de mediaciones técnicas y separaciones jerárquicas, y ser producida como cuerpo desnudo.

Capítulo 2. Forma-de-vida: profanación del dispositivo²⁵

Al comienzo de este texto nos referíamos a los modos en que ha operado, en la antigüedad y en la modernidad, la máquina antropológica; se han construido cuerpos con y sin *dignitas*, se ha modulado la vida técnicamente para definir cuál es la vida cualificada y en qué medida esta se distancia de la vida desnuda o vida común a todos los vivientes; asimismo, en qué medida se han construido escenarios de tanatopolítica. Una de las operaciones/ escisiones más profundas realizadas por la máquina antropológica ha sido la separación y la disposición violenta del hombre con el mundo natural (animales, plantas, ríos, montañas). Esta disposición violenta hoy la vemos ejemplificada en los miles de proyectos extractivos que pretenden desarrollarse sobre la tierra; en la creación de microcentrales eléctricas y monocultivos; en la destrucción de los páramos, cerros, montañas, y en todas las formas en que el hombre reivindica su poder soberano sobre el mundo natural en pro de los modos capitalistas y neoliberales de vida.

Esta apuesta la presentamos asumiendo que, por los alcances y magnitudes de la red heterogénea de dispositivos que median económicamente la vida, es difícil pero posible agenciar modos de vida distantes y disidentes de las mediaciones económicas propias del biopoder; y una de estas emergencias es el contacto con la tierra a través de su cuidado y su defensa.²⁶ En este

²⁵ Quizás sea necesario insistir en que nos interesa hacer una lectura, no de la manera de quien traspasa un mapa en un papel blanco, limpio y vacío, sino del modo de quien propone un diálogo entre materias orgánicas de naturalezas distintas, como lo son los conceptos y los modos de vida, que en este texto nombraremos como formas-de-vida de una comunidad específica. Así pues, en lo que sigue, cuando hagamos referencia tanto a la vereda Palmirita como a Agamben, lo indicaremos, como quien cita o hace una referencia bibliográfica. En este sentido, la invitación es a no suponer que cuando nombramos algo en Agamben esto puede ser visto plenamente en las formas-de-vida comunitarias ni viceversa; y cuando se entrelacen, lo enunciaremos y argumentaremos como mejor sabemos hacerlo. Esta aclaración la hacemos con el fin de exhibir las tensiones/relaciones/intersecciones existentes entre ambas materias (los aspectos conceptuales de la mano de Agamben; y las observaciones sobre los aspectos hallados durante el trabajo de campo), y particularmente, para no entrar en situaciones que idealicen o fuercen los argumentos en virtud de una correspondencia retórica.

²⁶ En medio de nuestras reflexiones resuenan dos asuntos que es necesario considerar. El primero tiene que ver con que ya Agamben se cuestiona por las posibilidades prácticas de agenciar una forma-de-vida. Nos dice lo siguiente: “¿es posible hoy, se da algo como una forma-de-vida, es decir, una vida para la cual, en su vivir, se trate del vivir mismo, una *vida de la potencia*?” (2018, p. 376). Y es pues, atendiendo a este cuestionamiento que nos abocamos a reflexionar en qué sentidos y bajo qué dinámicas podríamos afirmar que hay formas-de-vidas que viven en su vivir una vida que corresponde a su potencia. Lo segundo es que Agamben introduce una suerte de negación frente a dicha pregunta: “Es singular que, en nuestra sociedad, para encontrar ejemplos y materiales de una vida inseparable de su-forma, deba hurgarse en registros patrográficos o –como le sucedió a Foucault para su *La vie des hommes infâmes*– en los archivos de la policía. La forma-de-vida es, en este sentido algo que no existe en plenitud y puede darse testimonio de ella solo en lugares que, en las circunstancias actuales, se presentan necesariamente como no edificantes” (2018, p. 406). Esta afirmación se refiere a que, al parecer aquellas vidas que han vivido según su potencia y así se han dado su forma, son aquellas vidas de cuerpos marginales que, sin importar los preceptos sociales, morales, económicos y políticos, han vivido según su propio vivir. Por nuestro lado, defenderemos no solo la hipótesis de que sí existen posibilidades reales, y ejemplos de estas -de vidas inseparables de su forma-. Nuestra

sentido, nos referiremos a las experiencias de trabajo de campo realizadas en la vereda Palmirita. Primero, porque allí podemos ubicar prácticas cotidianas como el cuidado y la defensa de la tierra, particularmente, del cerro El Chaquiro que hoy se encuentra gravemente amenazado por la injerencia extractiva; así como las prácticas de cultivo sin agrotóxicos a través de huertas diversas y provenientes de semillas limpias. El contacto de la comunidad con el cerro y el huerto exhibe una suerte de desactivación de la máquina antropológica en tanto la vida no es organizada ni gestionada según jerarquías antropocéntricas, sino que se experimenta como un tejido orgánico y recíproco existente entre los vivientes que habitan el cerro. Los campesinos y campesinas asumen el cuidado y la defensa del cerro porque este es la fuente de agua que abastece a trece comunidades más, así como a otros vivientes no-humanos que habitan la zona. En el caso de las prácticas de cultivo sin agrotóxicos, encontramos la emergencia de una red de cuidado que cobija a quien cultiva la tierra, pasando por quien consume los alimentos por ellos cultivados, y finaliza en la protección de la tierra misma, ya que el uso de químicos en el suelo genera múltiples impactos que terminan por hacer del suelo un lugar estéril. Segundo, porque con la desarticulación de la máquina antropológica se pone un límite a los modos de producción en donde ésta asienta su economía, convirtiendo la naturaleza en un recurso privado destinado a la valorización del valor. Esto, en palabras de Agamben, puede ser pensado como un gesto de profanación en tanto que se busca inactivar los elementos, modos de producción, subjetividades que han buscado sustraer los bienes comunes –de uso común– al uso privativo y capitalista, despojando a muchos vivientes de los modos, habitats, lugares, redes, caminos, que les permiten asegurar y producir la subsistencia; subsistencia que se dice que es común porque se entiende y se vive en contacto orgánico con la vida; es decir, en contacto recíproco con la naturaleza en donde se le comprende como un todo compuesto de singulares manifestaciones de vida las cuales importan por el hecho mismo de ser vida, de estar vinculadas al mundo ontológicamente por el deseo. Por tanto exigen del viviente-humano su cuidado y su defensa; el uso común de todo aquello que permite la subsistencia y la reproducción de la vida, como el agua, por ejemplo.

Las nociones de defensa y cuidado de la tierra, no solo las nombramos como observaciones provenientes de nuestra reflexión a partir de las experiencias vividas en el trabajo de campo, sino además como índices de los modos de enunciación que la misma comunidad ha

apuesta también se presenta como no necesariamente edificante, puesto que es una crítica radical a los modos de vida capitalistas, a sus proyectos materiales e ideológicos. Pero, sobre todo, la nuestra es una apuesta por evidenciar que, en alguna medida, hoy se puede vivir al margen de la maquinaria antropológica- antropocéntrica.

expuesto en cada uno de los encuentros. Por ejemplo, en el ciclo de talleres que nombramos como ¡ Nos tejemos con el cerro!, quedaron consignadas sobre el telar que contruímos a partir de historias y propósitos de defensa del Cerro. Me refiero a frases como “ Proteger la vida [del cerro] para que el agua no se contamine, para que la tierra no quede desierta... Proteger la vida [del cerro] para nosotros, para los pájaros y para todas las especies aledañas”. “Que no se explote el cerro para que nadie más muera de sed”. “ No más minería” (Taller 10 y 29 febrero 2020, Vereda Palmirita). En el apartado *¡ Nos tejemos con el cerro!* nos dedicaremos a esto con mayor detalle, por ahora es importante no perder de vista que estos son los móviles prácticos que nos interpelan a hablar de la defensa y el cuidado de la tierra como formas de reivindicación de la vida cuando no está mediada por dispositivos ni por el influjo de la valorización del valor.

2.1 Una vida inseparable de su forma

Una forma-de-vida es una vida que no puede ser separada de su forma; una vida conformada por la unidad orgánica entre vida natural (*zōē*) y vida cualificada (*bíos*), en cuyo seno se instaura la imposibilidad de la separación de la vida entre vida natural y vida política. Si atendemos al capítulo anterior acerca de la biopolítica, tendríamos que definir la forma-de-vida como aquella que no está sujeta a ninguna escisión interna, y en la cual la vida natural no queda relacionada con la vida política a través de la exclusión. Entonces, una forma-de-vida es aquella que, en principio, se emplaza como una vida propiamente política que se opone radicalmente a los diferentes estratos en que la política actual se presenta como biopolítica, y que son, ciertamente, impolíticos, puesto que parten de una despolitización de las potencias de las vidas a partir de la politización de la vida misma, como es el caso de la exposición mercantil que está teniendo el cerro El chaquiro, en el cual se busca, por encima de la vida misma –del cerro y de quienes dependen de él para sobrevivir–, convertirlo en una fuente de valorización del valor, sin importar que esto signifique poner en un *no-lugar* la vida.²⁷ En el caso del cerro El chaquiro, aludimos a esta figura del no-lugar porque con la injerencia minera, este espacio que ha sido por muchos años un espacio construido por el tiempo vivido: las relaciones de cuidado de las micro-cuencas, la protección para que no sea deforestado, las

²⁷ Para un análisis amplio del *no-lugar* desde una perspectiva antropológica, ver Augé, Marc (1993) *Los no lugares. Espacios del anonimato*. En este libro propone Augé una indagación sobre las relaciones simbólicas del individuo posmoderno en los espacios de circulación e intercambio.

prácticas cotidianas en pro de la vida que el cerro alberga y representa, sería expuesto a un borramiento de lo vivido, por tanto, a un vaciamiento simbólico y material del lugar.

En esta vía, proponemos pensar este problema apelando a formas-de-vida que por la inseparabilidad de su forma son políticamente potentes y dan lugar a una forma específica de devenir comunidad de la cual emergen redes de cuidado entre vivientes *cualsea/quolibet* que se oponen radicalmente al escenario tanatopolítico que dispone la biopolítica. Ya hemos mencionado que a través de la separación de la vida nutritiva y la vida de relación es que operan los dispositivos metafísico-políticos que dan lugar a la organización jerárquica de la vida y, por ende, al ejercicio del poder soberano y su posibilidad inminente de hacer de los cuerpos vivos nudas vidas. Pese a esto, lo que nos interesa pensar ahora son las posibilidades que tienen las vidas/los vivientes cuando no son separados de su forma (por ejemplo de su modo de vida como campesinos); cuando, desde otras posibilidades de agenciamiento y contacto comunitario, emprenden modos de vida que se contraponen, en algún sentido, a las distintas formas de separación y mediación de los dispositivos antropológicos, para así dar lugar a formas de comunidad verdaderamente políticas en cuyo nervio está el valor de la vida misma por encima de cualquier cesura y articulación.

Por tanto, pensamos en la vida cuya existencia está determinada por modos de vivir que permiten la exposición, la permanencia y, si se quiere, la realización de la vida desde la unidad orgánica que la compone y recrea un estadio de horizontalidad; este se despliega desde lo más interno de los hombres hasta la absoluta exterioridad, desde la experiencia de ser animales con afectos, pasiones y humores, hasta los modos de contacto con la tierra y las múltiples formas en que la vida tiene lugar allí. Para pensar esto, Agamben nos recuerda la reformulación que hace Emile Benveniste del término *trépho*, que traduce nutrir y cuyo significado es: “dejar crecer o favorecer el desarrollo natural de algo” (2018, p. 253). En este “dejar crecer” coinciden tanto con las funciones de nutrición como de intelección. Agamben nos dice que tanto la vida intelectual y la vida de nutrición coinciden porque ambas favorecen el desarrollo natural de algo; es decir, ambas potencializan la fuerza vital de la vida, independiente de qué singularidad, qué *cualsea/quodlibet* esté representado en la vida misma.

La idea de nutrición es muy importante en esta discusión porque, justamente, fue en la división de la vida según sus funciones (intelectivas/nutritivas) en donde comenzó a operar la máquina antropológica de Occidente, como se explicó en el capítulo anterior. Con esta división

se puso al hombre político –no al esclavo, ni a la mujer, ni al extranjero ni a los niños– en una esfera separada y dominante del resto de vivientes. Entonces, bajo esta reformulación de la idea de nutrición, con y contra Aristóteles [*Acerca del Alma*, 413a 20 ss], Agamben exalta la posibilidad de reivindicar una vida inseparable de su forma (una forma-de-vida), puesto que se reconoce que la nutrición es una potencia propia de todos los vivientes, en cuanto que esta es una forma de “conservación del ser” y de “generar todo en cuanto posee como tal” (cfr. 2018, p. 349-369). Es decir, de reproducirse, de alimentarse, de nutrirse, de generarse para yacer en el mundo, si se quiere, para ser y estar en el mundo. Así las cosas, tanto el análisis etimológico de la categoría de nutrición como sus consecuencias prácticas a la hora de pensar en una vida que ya no pueda ser separada de su forma-potencias, ni ser despreciada porque se cree de menor valía, son algunos de los elementos que nos permiten proponer las prácticas de contacto con la tierra a través de su cuidado y de su defensa como formas no solo de desactivación de la máquina antropológica, sino además como ejemplos de posibilidades reales de vivir una forma-de-vida. Nos dice nuestro autor que

[...] el significado político [de esto] no radica en la exclusión–inclusión en la ciudad, sino en el hecho de que la vida nutritiva, dejando al corazón pulsar, a los pulmones respirar y a la mente pensar, confiere unidad y sentido a toda forma de vida (Agamben, 2018, p. 369).

Se trata, pues, de una vida que tiene de suyo el vivir mismo y en cuyo seno está la potencia vital de permitir y potencializar la vida en su propio vivir; se trata de una vida que está puesta en juego en cada acción, en cada suspensión de la acción tendiente a una utilidad (*potencia de no*)²⁸, en cada pensamiento, en cada devenir en el mundo, cuyos movimientos o suspensiones implican un acto de creación de más posibilidades de vivir; se trata de una vida en donde “los actos y los procesos del vivir nunca son simples hechos, sino siempre y ante todo posibilidades de vida, siempre ante todo potencia” (Agamben, 2018, p. 372).

²⁸ En la inversión ontológica que Agamben realiza de la ontología aristotélica, exhibe que toda potencia tiene una naturaleza anfibológica. Esto es, que toda potencia tiene de suyo una doble posibilidad de devenir: ser o no en acto. Por tanto, el movimiento de la vida no solo es una muestra de una realización (ser en acto) sino, además, una forma de sustracción de dicho movimiento como si tratara de una forma distinta de devenir en cuyo movimiento no aparece el fin sino los medios (Agamben, 2007, p. 351-368). Para nuestro análisis, es muy importante considerar entre líneas esta sustracción del fin, porque la ontología de la *potencia de no* nos permite pensar críticamente en el escenario de la realización mercantil de las cosas, puesto que la *potencia de no ser y no hacer* exhibe, justamente, la posibilidad de vivir según un impulso no económico en sentido teológico, pero también capitalista. Entonces, cuando decimos que la defensa y el cuidado del cerro El Chaquiro son formas de devenir según la *potencia de no*, estamos diciendo que son formas de reivindicar una vida no mediada por el capitalismo y el uso técnico de la vida que este emplea.

En sentido práctico esto tiene una gran impronta política que tiene consecuencias éticas muy importantes, estas se despliegan hasta horizontes extrahumanos que conciernen al cuidado y defensa –la potencialización de la vida– de otras formas de vida (plantas, animales, ríos, cerros). Pensemos en las prácticas de cultivo agroecológico que consisten en la construcción de huertos diversos sin uso de agroquímicos, porque se entiende que el uso de estos es perjudicial para la salud de quienes manipulan y consumen los cultivos, pero también para la tierra cultivada. En esta misma línea, aparece la actual organización que se está gestando en contra de la explotación minera del cerro el Chaquiro, pues los campesinos y campesinas de Palmirita quieren defender la vida del cerro porque esta representa la vida de todos. Narran los campesinos que este cerro abastece de agua a trece comunidades más y que, por su difícil acceso, es un cerro virgen en donde habitan muchas especies de animales, de plantas, y cuyo valor es igual al de su propia supervivencia –a la de los campesinos–, y es por eso que han decidido defender la vida del cerro a como dé lugar.²⁹ Dicho de otro modo, su apuesta por defender este cerro así como las prácticas de cultivo agroecológico se presentan como gestos de nutrición, como formas en que se deja o se favorece el crecimiento de algo, posibilitándoles a estas formas de vida que vivan según su potencia, que vivan según su forma. El cerro se puede pensar como un lugar ontológicamente abierto para la generación de la vida en toda su diversidad porque es una suerte de madre que nutre con agua, con el líquido vital, la vida de *cualseas/quiodblibet/animales/plantas/humanos*. El mismo gesto se presenta con el cultivo agroecológico pues, como señalábamos, en esta práctica comienza con una red de cuidado que abraza en tanto que nutre la vida de quien cultiva, de quien consume, y la vida misma de la tierra donde el alimento nace.

Este intento por encontrar las posibilidades de vivir más allá de las cesuras que la biopolítica ha hecho sobre la vida y de los fines capitalistas de desvalorización de la tierra, no es solo una apuesta por desarticular eso que llamamos dispositivo antropológico, sino además una apuesta por re-crear modos de vida distintos en donde los vivientes estén imbricados por contacto de solidaridad, cuidado y responsabilidad; esto es lo que líneas atrás nombrábamos como exigencia ontológica en la cual cada ser, sin importar *cuálsea*, hace al mundo (a otros

²⁹ Estos dos casos serán los que guiarán el diálogo con el trabajo de campo en la vereda Palmirita. Advertimos esto teniendo en cuenta que son muchas las reflexiones y situaciones que quedan por fuera, y que quizá serán motivo de otros textos. Además, en ningún sentido pretendemos idealizar ni el diálogo conceptual, ni a la comunidad misma, sino lo que nos interesa es resaltar que en estas dos prácticas de contacto con la tierra emerge una forma-de-vida. Entonces, cuando hablamos de cuidado y de defensa de la vida en el caso de Palmirita, nos estamos refiriendo a la práctica de cultivo agroecológico y a la organización emergente por defender el cerro el Chaquiro.

vivientes que al ser también parte de la unidad vital fundamental *phýsis*)³⁰, un llamado de nutrición por el hecho de estar vinculado ontológicamente a él [al mundo] por el deseo. Esto pone de manifiesto la potencialización de las potencias propias de la vida a partir de un devenir en el mundo que es siempre un acto de creación de posibilidad. El vivir según el propio modo de vida no se presenta ni como prescripción biológica, ni como impulso motivado por la mera necesidad, de ahí que se presente como una creación de posibilidades reales.³¹

La vida que coincide con su forma tiene posibilidades reales en tanto puede hacer y no, tener éxito o fracasar; es una vida que existe según su potencia, según su mundo de posibilidades (Agamben, 2018, p. 372). Este mundo propio de la posibilidad podría tener unas consecuencias prácticas muy importantes –como las que insistentemente hemos señalado–, y en estas consecuencias prácticas puede situarse la posibilidad de crear un horizonte de contacto real y efectivo con la tierra. En principio, nos dice el autor:

[...] solo si el acto nunca está integralmente separado de la potencia, sólo si, en mis vivencias y en mis entidades, se trata del vivir y del entender mismo –es decir, si hay en ese sentido pensamiento, entonces una forma de vida puede devenir, en su misma facticidad y coseidad, forma-de-vida, en la cual nunca es posible aislar algo semejante a una vida desnuda. (2018, p. 377).

En esta vía, interpretamos a Agamben cuando indaga sobre la relación inexorable que existe entre una vida que es vivida según su propio vivir, según su forma, como algo propiamente humano, con relación a todas las formas de vida, como el agua que al fluir acaudalada pero libre vive según la forma río y según las potencias vitales de lo que es [agua] y por lo cual se propaga para dar vida a otras formas de vida, para nutrirlas; o como el caso de un cerro que gesta su vivir

³⁰ La noción de unidad vital fundamental la retomaré más adelante, por ahora podemos comprenderla como una imagen de la naturaleza entendida como una matriz que conforma una unidad que posteriormente se despliega en formas particulares de vida cuyo único vínculo es el hecho de estar vivos gozando de la nutrición de las propias potencias. Este gozar de existencias separadas pero en contacto entre sí, no es en ninguna medida una apología al solipsismo; sino por el contrario, una referencia a la vida que desde su singularidad no niega el compromiso – por llamarlo de alguna manera- que tiene con las otras formas de vida de contribuir con su nutrición.

³¹ Este último punto sobre la necesidad será problematizado más adelante porque en la experiencia de construcción comunitaria, la creación de posibilidades ha estado ligada, innegablemente, a las necesidades creadas por las distintas formas de violencia ejercidas sobre las comunidades campesinas. Entonces, el argumento que presentamos sostiene que justo ante la respuesta al horizonte violento de la soberanía es que se presenta la necesidad como un motivo de resistencia. La precarización de la vida, la conversión de los cuerpos en nudas vidas a través de estas necesidades es uno de los elementos importantes que configuran estos procesos de resistencia. Asimismo, problematizaremos el concepto de necesidad desde el libro *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (Agamben, 2013a) porque, a diferencia de cómo lo planteamos en este punto- es decir, como algo que no pareciera fundamental para la creación de posibilidades reales de existencia-, la necesidad, entendida como exigencia ontológica de conservación de la vida, es uno de los elementos fundamentales en la forma-de-vida franciscana; la necesidad de nutrición –o de supervivencia– es el punto neurálgico en la defensa del simple uso –del uso no utilitario– presente en el modo de vida franciscano.

siendo *un lugar, un espacio ontológicamente existente* que se convierte en receptáculo, en posibilidad para que la flora y la fauna proliferan, se reproduzcan y vivan según sus propias potencias. Asimismo, el cultivo agroecológico exhibe la potencia creadora de la producción y reproducción cuando la vida está en el centro; se cultivan semillas limpias –no manipuladas genéticamente–, se cuidan sin químicos que perjudiquen la buena salud del entorno, animales, y humanos; una vez el cultivo está listo para ser comercializado, las semillas que quedaron después de todo el proceso, siguen vitales, para dar más vida a la vida, para continuar con la producción y reproducción (Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar, 2019, p. 26). Aunado al cultivo agroecológico está la práctica de comercio justo –todo esto se conoce bajo el nombre de soberanía alimentaria³²– que consiste en relaciones de intercambio de productos, ya sea mediados por el dinero o por el trueque, en donde los campesinos y campesinas son justamente retribuidos por su trabajo, es decir, donde su trabajo es pagado como trabajo concreto en el cual se tienen en cuenta, de manera cuantitativa y cualitativa, los costos reales de la producción y no, como en el caso del trabajo abstracto, como un salario producto de la producción enajenada. Con esto vemos que el contacto con la tierra a través de la agroecología, no solo tiene impactos *cuidadosos y defensores* de la buena salud, sino además con toda la esfera social, productiva y reproductiva, pues reivindica los escenarios económicos de producción como formas mismas de nutrición de todos los implicados en dicho proceso; quizás asemejándose a la idea de economía griega en tanto sostenimiento del *oikos*, y no como formas de relación económica en sentido capitalista, en donde solo es importante la valorización del valor, por encima de la vida misma. (Agamben, 2008, p. 33 ss).

En esta vía, afirmamos que toda forma de vida que pueda vivir según sus propias potencias, no solo es una vida no mediada estrictamente por los dispositivos económicos, sino además una vida que alberga en sí la posibilidad real de la existencia. Es claro que Agamben

³² Paradójicamente se habla de soberanía alimentaria como apuesta política de autodeterminación territorial, política y económica, en la cual se ponen en juego la producción de alimentos libres de químicos y tratamientos transgénicos, la creación de redes de comercio justo, y la promoción de formas de producción inseparables de formas de reproducción de la vida en aras de la creación de escenarios para la vida digna; esto se resume en el cuidado de la vida a través de prácticas sostenibles de cultivo, pero también a través de prácticas justas de comercio. Ahora bien, con esta idea de soberanía alimentaria podríamos devolvernos al análisis anterior sobre la soberanía en donde se muestra, de modo tangencial, las particularidades territoriales que han dado lugar a formas emergentes de la soberanía, ya no solo como un elemento de disputa entre actores armados, sino además como iniciativa de resistencia por la autodeterminación territorial. Todo esto para sugerir que, al igual que sucede con el concepto de comunidad, hay una iniciativa performativa que pone a virar las palabras, los conceptos y las prácticas en un sentido distinto al que en principio fueron empleadas, y que hoy se emplazan como nichos de resistencia y de creación de posibilidades reales de vida.

postula la forma-de-vida como una vida propiamente política que corresponde estrictamente a los hombres; sin embargo, y esto va ligado a nuestra hipótesis, sostenemos que cuando los hombres, como es el caso de los campesinos y campesinas de Palmirita, viven vidas que tiene como impulso el contacto con la tierra desde su defensa y su cuidado, no solo avivan las posibilidades reales de una profanación de los dispositivos de la máquina antropológica, sino además establecen un horizonte de posibilidad para la tierra misma: para el cerro, para el río, para sus animales, para las montañas. Así, se establece una red de cuidado extensiva a todos los vivientes/*quodlibet* que construye un escenario no exclusivamente antropológico sino basado en relaciones orgánicas con la vida.³³

2.2 Devenir comunitario: modos de vida/formas-de-vida³⁴

Pensamos la idea de forma-de-vida con relación a la comunidad de Palmirita porque aquí hay una emergencia de posibilidades de agenciar la vida no mediadas ni gestionadas plenamente por la economía de los dispositivos, y que acontecen a través de los vínculos o contactos con la tierra desde las redes de cuidado y de defensa. De cuidado porque en esta comunidad la práctica del cultivo agroecológico es común y cotidiana; y de defensa porque, unidos con otros movimientos sociales –veredales, regionales y departamentales–³⁵ están

³³ Es importante apuntar que uno de los argumentos que acompañan la tesis de Agamben, que además nos permiten proponer esta lectura, indica que “la forma-de-vida es una vida en la cual el acontecimiento de la antropogénesis – el devenir humano del hombre– está todavía en curso” (2018, p. 373). Por ello, cuando el hombre se dispone a nuevas formas de contacto con la tierra –cuidado y defensa– inaugura un horizonte antropológico distinto, en donde el humano ya no yace como soberano del mundo, sino como un viviente más en contacto con el resto de vivientes inmerso en una relación orgánica.

³⁴ Insistimos en que después de haber trazado qué era una vida mediada por los dispositivos y cuál era una vida inseparable de su forma, proponemos, aun siendo conscientes que una profanación absoluta de los dispositivos en el mundo actual es una tarea complicada, que cuando se establecen contactos de cuidado y de defensa de la vida (animales, plantas, ríos, montañas, humanos, modos de vida) acontece una forma-de-vida, una vida que se vive inseparable de su forma. Por esta razón, en este punto de la discusión equiparamos la categoría de modos de vida y formas-de-vida. Dicho de otro modo, el concepto de forma-de-vida desde la apuesta filosófica de Agamben refiere justamente a una vida que puede ser vivida sin sufrir ningún tipo de cesura y/o gestión proveniente de la red heterogénea de dispositivos. Sin embargo, parece que las posibilidades reales de vivir una vida de este modo son mínimas, pues innegablemente los vivientes siempre estamos en relación con el lenguaje, las leyes, la economía y demás esferas del dispositivo. Pese a esto, y esta es nuestra apuesta filosófica, sí consideramos que bajo algunas circunstancias – como las que señalamos de la comunidad campesina de Palmirita- es posible efectuar una desactivación paulatina de dichos dispositivos, y con esto, afloran las posibilidades reales de vivir una vida inseparable de su forma. Entonces cuando hablamos de *modos de vida* para referirnos a la comunidad de Palmirita, estamos señalando que el contacto con la tierra a través de la defensa y el cuidado, son formas de desactivación de los dispositivos, por ende, son *formas-de-vida*.

³⁵ Algunas de las organizaciones vinculadas a estos procesos son: La Asociación de Campesinos de Antioquia- ACA- que “nace como un proceso organizativo de comunidades rurales afectadas por las políticas económicas impuestas en el país a principios de la década del noventa. Fue constituida y reconocida legalmente en 1994, muchos de sus líderes y asociados fueron víctimas de la violencia política, del despojo y el desplazamiento forzado.” Esta

posicionándose políticamente en contra de los proyectos extractivos que pretenden ser llevados a cabo en esta zona. Particularmente, frente a los planes de extracción de tres minerales que la empresa AngloGold Ashanti pretende realizar en el cerro El Chaquiro.³⁶ Atendiendo, entonces, a que la histórica injerencia de la máquina antropológica ha versado sobre la separación de ciertas vidas humanas del mundo animal y vegetal, anteponiéndose de modo jerárquico sobre este, nos proponemos insistir en que dicha máquina se profana creando espacios comunes en donde la vida ya no puede ser separada como *bíos* y *zōé*, sino en donde esta es contemplada de manera orgánica (*zōé*), y es cuidada y defendida por su valor ontológico y no, por su valor mercantil.

Que la forma-de-vida emerja como una forma de profanación de los dispositivos significa que el horizonte metafísico de la biopolítica y su injerencia económica en el mundo son fisurados, resquebrajados, en alguna medida, y sus fines mercantiles, valorización del valor, producción de subjetividades neoliberales, política espectacular, son subvertidos según otros usos: un uso *especial*.

Atendiendo al escenario metafísico –escenario que hemos nombrado entre líneas como el problema teológico político Occidental–, en tanto actor secular del cristianismo, podríamos identificar las intenciones de privatización de la naturaleza, los cuerpos, los lugares, los

organización hoy construye comunidad con muchos sectores rurales de Antioquia e impulsa distintos proyectos productivos alrededor de la apuesta política de soberanía alimentaria. Ver. <https://www.acantioquia.org/es/somos.html>. También nos referimos a la Corporación Jurídica Libertad que se define así: “Somos una organización no gubernamental creada en 1993 en la ciudad de Medellín - Colombia, dedicada a la defensa y promoción de los derechos humanos (Derechos Civiles y Políticos, Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales y Derechos de los Pueblos) en los departamentos de Antioquia y Chocó.” Ver. <https://cjlibertad.org/quienes-somos.html>. La corporación Cocorná Consciente también acompaña procesos de resistencia en contra de proyectos extractivos que han querido implementarse en el municipio de Cocorná (Ant). Y con mayor incidencia en lo que respecta a la protección del Cerro El chaquiro, está la Corporación ecológica y cultural Penca de Sábila que, gracias a su compromiso con el cuidado de las micrucuencas, ha incentivado y fortalecido prácticas de cultura y política ambientalistas, así mismo como la soberanía alimentaria y la economía solidaria. Ver corpenca.org.

³⁶ Para el 2019, año de publicación del texto del cual tomamos esta información esta concesión minera se encuentra Vigente en ejecución. Contrato de Concesión (L 685). Para extraer “Minerales de cobre y sus concentrados\ minerales de metales preciosos y sus concentrados\ minerales de plomo y sus concentrados\ minerales de zinc y sus concentrados\ minerales de molibdeno y sus concentrados” En un área total de título 1969,63. Ver. (2019) Sistema de áreas locales protegidas- Cocorná (Ant). Advertimos además que esta no es la única empresa con intereses extractivos y en proceso de licencia en el municipio de Cocorná. Hay por lo menos diez empresas nacionales e internacionales en proceso de licencia tanto para el caso minero e hidroeléctrico, entre las que se encuentran: (9001937491) Sociedad Exploraciones Northern Colombia S.A.S, (8110067798) Ingetierras de Colombia S.A, (8110067798) Ingetierras de Colombia S.A, (9004593935) New Mining S.A.S.\ (8909305451) Obras Civiles y Minería de Colombia S.A Mincivil, (8909063880) Procopal S A, (21823952) Angela María Montoya Giraldo\ (70692110) Gilberto Alonso Zuluaga Quintero, (21447896) Martha Leticia Mira Castro, (9004593935), entre otras. Información extraída de SILAP (2019). Sistema de áreas locales protegidas- Cocorná (Ant).

animales y las personas, como formas de sacralización en donde se sustraen del uso común y libre todos los elementos que constituyen un mundo de relaciones orgánicas y libres, convirtiéndolos en formas de vida mediadas plenamente por la economía del capital. Dicho de otro modo, lo sagrado se constituye a través de la sustracción de todo aquello que configura escenarios de uso libre y las instala en esferas separadas. A saber, como *formas de vida*, como vidas que, al ser separadas de sus formas inmanentes, solo acontecen en el mundo encarnando las formas que ha depositado biopolíticamente la economía de los dispositivos (subjetivos o mercantiles). Reza la teología cristiana, y así lo demuestra Agamben (2008), que todo lo que es sustraído para el uso privativo de los dioses –tendremos que pensar a qué personajes e instituciones ubicamos en este lugar (Banco Interamericano de Desarrollo, La Organización para la Cooperación y el Desarrollo económicos, entre otros)– se desgaja en pedazos que caen como migajas residuales al mundo de los hombres y que se convierten en su alimento.

Pensemos de nuevo en el caso de la extracción minera que la multinacional Anglo Gold Ashanti, que se encuentra en proceso de adquisición de licencias ambientales, pretende hacer en el cerro El chaquiro, privando del agua pura a los campesinos y campesinas y a un sin fin de animales, plantas y a la montaña misma. Cuestión que podríamos también nombrar como una acción de privación de la vida orgánica que evita que esta se propague, se reproduzca y ontológicamente tenga un lugar en el mundo de manera común, comunitaria. En oposición a esto, la profanación o juego de la acción aparecen bajo formas de restitución de aquello que ha sido sustraído al uso común y libre de los hombres, de todos aquellos elementos relacionales que configuran la vida en sentido orgánico. Dice Agamben que este uso libre no aparece, en ninguna medida, como un uso natural, sino que justamente es un uso que se logra, bajo el movimiento mismo de la profanación, como un uso especial. Pues “hay un contagio profano, un tocar que desencanta y restituye al uso lo que lo sagrado había separado y petrificado” (2017c, p. 99).

Este uso especial, este contagio que desencanta –es decir que se antepone como una metafísica crítica ante la política metafísica– tiene que ver con la desactivación del mito unidimensional en el que se cimientan todas las relaciones privativas de valorización del valor, para dar lugar, en el caso de Palmirita, al juego de la acción del contacto con la tierra como forma de cuidado y de defensa de la vida: este juego de la acción o profanación se opone, y este es su nervio, al consumo mercantil y utilitario de la tierra, de los objetos, de los lugares,

de los animales y de las personas. Así pues, la profanación se despliega como un desactivador de los dispositivos económicos que pretenden gestionar de manera privativa el mundo, y los libera a un uso múltiple, común. Uso que Agamben califica como una nueva forma de felicidad.

Es fundamental que consideremos un ejemplo de cómo y en qué sentido Agamben desarrolla la noción de forma-de-vida, esta vez del lado de la vida de los monjes franciscanos. Nos interesa sumar a nuestras reflexiones estos argumentos para ampliar el panorama conceptual, particularmente, en lo que concierne a la relación existente entre forma-de-vida, necesidad y contingencia. Asunto con el que concluiré este capítulo, y que es preciso comenzar a anticipar.

En *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (2013a), Agamben construye una genealogía sobre la vida que llevaban los monjes franciscanos, quienes, según él, gozaban de una forma-de-vida. Este análisis es una suerte de reivindicación de la vida de los franciscanos, quienes le han dado forma a través de su desprecio absoluto por el derecho y todo el entramado de dispositivos que este reúne como si fuese una matriz que media todo en cuanto existe. Así las cosas, hablaremos de la tensión existente entre *la pobreza* entendida, en principio, como *no tenencia* y la propiedad. Nos dice el autor citando a Hugo de Digne.

La definición de la pobreza es puramente negativa: esta es *spontanea propter Dominum abdicatio proprietatis*[espontánea renuncia a la propiedad por el señor], mientras que la propiedad es técnicamente definida como *ius dominio, quo quis rei dominus dicitur esse, quo iure res ipsa dicitur esse sua, id est domini propria* [derecho de dominio por el cual con derecho se dice que alguien es dueño de algo, por el cual con derecho se dice que la misma cosa es suya, esto es, propia del dueño (2013a, p. 175).

Si pensamos detenidamente en esta cita, tenemos por lo menos dos indicios sobre cómo se va articular la noción de pobreza: hay una renuncia a la propiedad y esta renuncia es espontánea, *contingente*. Entonces, la renuncia a la propiedad significa que se abdicar la ocupación y a la obligación sobre algo y, por el contrario, se reivindica el *uso contingente* y estrictamente necesario de ese algo, sin que esto implique apropiárselo. El uso que reivindica la pobreza es *contingente, espontáneo*, porque entiende que hay un derecho anterior al derecho romano o positivo, que reza que no existe una relación natural de propiedad sobre las cosas, sino que las cosas yacen en el mundo para ser usadas de manera espontánea, es decir, sin ninguna premeditación más que la exigencia estricta del uso necesario. Así, el uso de algo sólo

está impulsado bajo la necesidad imperiosa, por ejemplo, de nutrición, de alimentarse para no parecer. Pero esto Hugo de Digne ya lo había dicho:

[...] La ley natural, responde Hugo, prescribe a los hombres tener uso de las cosas necesarias para su conservación, pero no los obliga en modo alguno a la propiedad (Haec siquidem, ut earum habeatur usus, sine quibus non conservatur esse nature, set ut proprietat habeatur, nullatenus compellit, *ibid.* pp.288-289 (Agamben, 2013a, p. 176).

A diferencia de todo lo que encierra la noción de propiedad y de todo lo que establece el derecho positivo para hacer operativa dicha noción, los franciscanos, al reivindicar la altísima pobreza, deshacen, profanan en algún sentido, el derecho positivo; primero, apelando a algo anterior a él, como el derecho natural; segundo, estableciendo como más fundamental el uso que permite, nutre y posibilita la supervivencia de los vivientes, antes que cualquier inscripción de propiedad.

Entonces, lo que reivindican los franciscanos, eso que se convierte en su forma-de-vida, con respecto a la tensión entre pobreza y propiedad, es que hay disposiciones naturales, como nutrir la vida y dejar que esta se nutra según las demandas de su propia necesidad, antes que cualquier ley positiva que busque poner en posición de mayor importancia la propiedad antes que la vida misma. En este sentido, lo necesario se modula como aquello que es fundamental para la conservación de la vida, como aquello que es estrictamente necesario y por esa razón es más importante que la propiedad, el usufructo; así pues, el simple uso es lícito –ilícito para el derecho positivo, legítimo para el derecho natural–.

Parece entonces que, el derecho positivo se construye a partir de prescripciones dogmáticas e incluso religiosas, sistemáticas: se trata de un horizonte plenamente premeditado; por el contrario, ese que nombramos como derecho natural –que quizás sea momento de buscarle otro nombre– se refiere a aquello que se agencia contingente y cotidianamente, que no está prescrito, que no obedece a ningún dogma o sistema de normas y leyes, sino que se agencia según la necesidad, su exigencia, su imperancia, y sobre todo, su contingencia. Dicho de otro modo, la desactivación del derecho es posible gracias al uso, a su *praxis* necesaria y contingente que es determinada, según Buenaventura, “por el hecho (*quid facti*) y no por el derecho (*quid iuris*)” (cfr. 2013a, p. 179).

Ahora bien, toda esta reflexión que nace a partir de la profanación explícita en la forma-de-vida franciscana con respecto al derecho: la propiedad y la pobreza; el uso utilitario y el simple uso; el derecho y el hecho–, desemboca, a su vez, en una discusión entre la ontología como

horizonte de existencia de los seres vivos, y la deontología como horizonte de regulación, restricción, gestión, y mediación de la existencia de esos seres conforme un fin. Pues, como ya lo mencionamos, la forma-de-vida franciscana se gesta, *se da forma*, justamente en el mismo vivir: en las posibilidades que se abren en la contingencia y se aúnan a la necesidad de la nutrición y conforman así una esfera espontánea de *praxis*. Aquí, podríamos agregar que la idea de nutrición no es exclusiva del cuerpo, sino que vincula al pensamiento, al ser y a su vivir, a su *praxis* cotidiana. Pero es la deontología la que interfiere de manera económica en la vida de los hombres depositando, en una esfera separada, privativa, las posibilidades de nutrición. Se nutren y se reproducen –los depositarios de la propiedad privada– porque legitimados y dirigidos por las leyes y demás dispositivos, celebran su vida, su *praxis*, en una esfera distante de la vida misma. O sea, de la vida con otros, la vida en el mundo, el mundo de la vida.

La forma-de-vida tiene que ver más con una esfera ontológica en donde los seres vivos dan forma a sus vidas a partir del propio vivir y no, como lo pretende la deontología, bajo una mediación económica. Lo primero que tendremos que decir y que está directamente relacionado con el modo de vida franciscano, es que este modo de vida no está determinado por dogmas o leyes; la pobreza es una forma de vida “apostólica”, no penitenciaria, que busca practicar “alegre y abiertamente” un modo de vida y que se instituye porque es una vida ejemplar. (Agamben, 2013^a)

En el caso de los franciscanos, el ejemplo, la “vida ejemplar”, es pretender vivir según la vida que vivió “el señor”, como si se tratase de una secuela, de una huella que se inscribe sobre el cuerpo y aparece como un vivir una forma de vida que incorpore en su vivir aquello que la impulsa a ser como tal, sin que esto implique vivir según un mandato. En *La comunidad que viene* (1996), Agamben habla sobre el significado de la vida ejemplar y nos dice que

[...] Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, muestra su singularidad. [...] Así, el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí mismo, en el espacio vado en que despliega su vida incalificable e imprescindible. Esta vida es la vida puramente lingüística. Incalificable e imprescindible es sólo la vida en la palabra (1996, p. 14).

Es decir, la forma-de-vida franciscana es ejemplar en cuanto que se determina a sí misma en el ser dicho de su forma, y no como si se tratara de una presuposición o ley que le dicta como debe ser. Dicho de otro modo, la forma-de-vida-como-ejemplo, no tiene que ver con la ley general sino con el ejemplo que nace en el vivir viviendo. Cuenta Agamben sobre una respuesta

que da Francisco cuando lo interpelan para que interceda en la vida de otros monjes porque se han alejado de la altísima pobreza, él dice que:

Si no puedo vencer los vicios con la predicción y el ejemplo, no quiero convertirme en verdugo para golpear y azotar, como el poder del mundo de este mundo. (nolo carnifex fieri ad percutiendum et flagelandum, sicut potestas huius seculi) (Francisco 1, II, pp.472- 474) (Agamben, 2013a, p. 145).

En la misma línea en que aceptamos esta forma de asumir y pensar la forma-de-vida nos oponemos radicalmente a la esfera del derecho, y en este sentido reivindicamos el vivir mismo antes que el mandato que dice cómo hay que vivir. Agamben retoma unas palabras de Francisco Juan de Oliva, quien insiste en diferenciar la idea de forma de vida y la de regla –y de la esfera nómica– al afirmar que la forma de vida consiste “en el acto y la operación de la vida [...] en una operación de la palabra en el ejercicio actual de las virtudes” (2013a, p.153), y no en el de las prescripciones, obligaciones o votos.

Esta última referencia sobre la forma-de-vida nos permite comenzar a preguntarnos, o mejor, a precisar eso que al comienzo nombramos como necesidad y contingencia. Pues como decíamos, la reivindicación de la pobreza y del uso simple de las cosas se determina por la necesidad de subsistencia, que aquí llamamos nutrición, puesto que no se trata de la mera supervivencia del cuerpo, sino justamente también del espíritu; no se reduce a la vida humana sino que se extiende a toda la esfera orgánica de la vida; y esta necesidad de nutrición que nos aboca al uso simple de las cosas, sin pretender su propiedad, se hace efectiva en la operación misma de la necesidad, que es lo mismo que decir la vida misma expuesta de manera contingente, no programática a vivir y a hacer uso de las cosas del mundo motivado por el uso simple de la nutrición (en el sentido antes explicitado) y la supervivencia.

La forma-de-vida se modula bajo su misma forma. Y esta se genera a partir de lo que se asume cotidianamente, según la exigencia y la necesidad, y no como dice la regla, bajo dogmas y prescripciones. Así pues, la desactivación plena de los dispositivos que rigen el universo nómico que gestiona la vida de los hombres es posible cuando se agencia una forma-de-vida, según las posibilidades y condiciones reales de cada situación, lugar o viviente. Uno de los elementos más importantes de esto, es que los campesinos y campesinas de Palmirita han logrado reivindicar el uso simple de las cosas, uso que no es utilitario y es siempre un uso común, debido a que desestiman las intenciones de privatización del cerro, por ende, también su sustracción utilitaria.

La comunidad campesina exhibe, en alguna medida y bajo los aspectos ya señalados, una forma-de-vida. Pues se está organizado en contra de los proyectos que, del lado de la esfera nómica, buscan privatizar el agua y el suelo, en virtud extender la reproducción de la valorización del valor. En esta defensa por el agua y por la montaña quedan expuestas iniciativas comunes o una intención de uso simple común; es decir, no se protege el agua y la montaña para usarlas de manera privativa, sino justamente porque entienden que estos elementos son fundamentales para la nutrición de la vida misma (animales, plantas y humanos que habitan la zona). En este sentido, las nociones de necesidad y contingencia, en principio, podríamos vincularlas como una exigencia para evitar a toda costa que la montaña y el río sean expuestos a cualquier proceso extractivo y que con esto, se exponga en un *no-lugar* la vidas de todos: humanos y no-humanos.

2.3 ¡Nos tejemos en el cerro!



(Taller, 10 y 29 febrero 2020, vereda Palmirita. Archivo personal.)

En los encuentros realizados con la comunidad campesina de Palmirita³⁷, nos propusimos hacer un telar para tejer las historias que vinculan material y simbólicamente a esta comunidad

³⁷ Es de vital importancia tener en cuenta que cuando nombramos la experiencia de defensa del cerro El Chaquiro por parte de los campesinos y campesinas de Palmirita, lo hacemos justamente porque consideramos que es un ejemplo de juntanza y resistencia comunitaria, así mismo como un ejemplo fáctico de las posibilidades de construir vidas inseparables de su forma. Sin embargo, esto no quiere decir que estos campesinos y campesinas tengan, a nivel individual y comunitario, todos sus problemas resueltos; se trata de una comunidad que sufrió los embates del conflicto armado colombiano y hasta nuestros días se encuentran en un proceso de recuperación material y simbólico – individual y colectiva – de los daños que ocasionó en ellos la violencia. Así mismo, por motivo del desplazamiento forzado que vivieron, muchos de ellos se vieron obligados, para poder regresar a su tierra, a hacer

con el cerro El Chaquiro.³⁸ En el ir y venir de las madejas de lana que simulaban los colores y las texturas de la tierra y que nos iban vinculando a nosotros con las historias de otros, y a todos con la propia historia del cerro, nos dimos cuenta que los fines –por llamarlo de algún modo– que tiene la comunidad en vínculo con el cerro, son más bien unos *medios sin fin* (Agamben, 2017^a, p. 57), esto quiere decir, un contacto no utilitario, un contacto que rompe con el ciclo de muerte de la economía porque pone de manifiesto la importancia de la vida- del cerro mismo y de todos los vivientes que dependen de él- más allá de lo que de él pueda ser explotado y producido. Se trata de un contacto que desde una óptica marxista sí concierne a una noción de *valor de uso* ya que es explícita la necesidad que los campesinos y campesinas tienen del agua que nace en el cerro, pero esta necesidad exhibe un uso que *es especial*, pues los campesinos no buscan hacer del agua un objeto privativo porque la reconocen como bien común, bien común a todos los vivientes.

préstamos con entidades bancarias que hasta el día de hoy no han podido saldar; muchos perdieron la mayor parte de sus tierras, de sus cultivos y de sus animales. Aunado a este problema se encuentra, por ejemplo, el panorama incierto de la reparación a víctimas que debido a la negligencia estatal, parece sumergir a las víctimas en un círculo de re victimizaciones, más que en un proceso real de reparación material y simbólica. Todo esto para decir que las experiencias que nombramos con mayor insistencia de Palmirita son una muestra de devenir comunitario a pesar de los estragos que ha dejado sobre sus cuerpos y sus territorios la violencia. Palmirita es una comunidad que se recrea constantemente, en este caso, en contra del extractivismo y del sin fin de violencias que están dirigidas sistemáticamente hacia los campesinos y campesinas.

³⁸ Elegimos tejer este cerro por dos razones fundamentales: la primera porque es el cerro que abastece de agua a la vereda Palmirita. La segunda, porque es un cerro que tiene gran riesgo de ser explotado con fines mineros debido a que encontraron en él 3 metales explotables. Recordemos que: para el 2019, año de publicación del texto del cual tomamos esta información esta concesión minera se encuentra: Vigente en ejecución. Contrato de Concesión (L. 685). Para extraer “Minerales de cobre y sus concentrados\ minerales de metales preciosos y sus concentrados\ minerales de plomo y sus concentrados\ minerales de zinc y sus concentrados\ minerales de molibdeno y sus concentrados”. En un área total de título 1969,63. Ver. (2019). Sistema de áreas locales protegidas- Cocorná (Ant). Advertimos además que esta no es la única empresa con intereses extractivos y en proceso de licencia en el municipio de Cocorná. Hay por lo menos diez empresas nacionales e internacionales en proceso de licencia. Ver nota al pie No. 36.



(Taller, 10 y 29 febrero 2020, vereda Palmirita. Archivo personal.)

En una de las salidas de campo cuando nos propusimos hacer un telar – y cuando digo esto me refiero a que fue un propuesta que llevamos desde la investigación de nuestro trabajo de grado, pero que desbaratamos, removimos y re-creamos en conjunto con la comunidad–, nos preguntábamos por la historia del cerro y entre todas las palabras que afloraron, se hicieron comunes aquellas que referían, por un lado, el miedo ante el riesgo de la pérdida del cerro y del agua, y por el otro, los propósitos de juntarse en comunidad para propagar su defensa y con ello, su vida. En el telar quedaron entrelazadas las siguientes palabras:

“ Proteger la vida [del cerro] para que el agua no se contamine, para que la tierra no quede desierta... Proteger la vida [del cerro] para nosotros, para los pájaros y para todas las especies aledañas”. “Que no se explote el cerro para que nadie más muera de sed”. “ No más minería” (Taller 10 y 29 febrero 2020, Vereda Palmirita)

Los campesinos y campesinas, al igual que el resto de vidas animales y vegetales de la zona, se nutren del agua que nace en el cerro, por ello, tanto el agua como el cerro tienen un valor de uso fundamental: nutrir la vida. Y esto nos hizo pensar que los campesinos y campesinas le apuestan, como si se tratara de una apología de la inmanencia de las cosas, a una concepción del agua como bien común que está desprovisto de propiedad; al mismo tiempo en que es una propiedad de todos, disponible para todos los vivientes que es necesario preservar para que su ciclo nutritivo no acabe y se multiplique.

Es paradójico que los proyectos de extracción minera tengan una concepción del tiempo a *corto tiempo*, pues estos llegan a los territorios, construyen sus plantaciones de monocultivo, sus

microcentrales, producen el dinero que mueve sus deseos por un tiempo que bursátilmente ya está calculado y en cuanto se van, la vida de los lugares ha sido completamente socavada, casi que yace irrecuperable sin posibilidad de multiplicación de su ciclo nutritivo. Quizás esto tenga que ver con que los contactos con la tierra, mediados por el *valor de uso* que implica ineagablemente su preservación, su cuidado, su defensa, se encuentran inmersos en *el ritmo* propio de la naturaleza, mientras que aquellas relaciones que se establecen con la tierra a partir de la usurpación económica – valor de cambio, valorización del valor- se mueven justo bajo el influjo del tiempo lineal de la economía capitalista. Por su parte, los campesinos y campesinas, al igual que el resto de vidas animales y vegetales de la zona, se nutren del agua que nace en el cerro, por ello, tanto el agua como el cerro tienen un valor de uso fundamental: nutrir la vida.

Este medio sin fin que exhibe el contacto de los vivientes con el cerro, también podría ser nombrado, apelando a Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (2001), como un medio puro. Pues la vida y su importancia no son desplazadas por ningún fin; más bien lo que se procura es que el contacto con este cerro –mediado por el valor de uso simbólico y material– no tenga fin; el contacto entre estos vivientes exhibe la nutrición que es propia de todo contacto de cuidado en donde la vida de conjuga para procurarse entre sí y seguir viviendo como unidad vital fundamental.

Si comparamos este valor simbólico y de uso *común* que tiene la comunidad del cerro, con la finalidad mercantil y privativa que tiene el Estado y las distintas instituciones que avalan los proyectos extractivos, nos damos cuenta que estos últimos representan el poder soberano de la máquina antropológica, pues operan económicamente utilizando la vida en sentido técnico y sólo en aras de la producción de plus valor –el dinero–, extendiendo el desierto, haciendo de la vida una *nuda vida*, imposibilitando su nutrición y su permanencia en el mundo.

Finalmente, esto nos lleva a pensar que una de las maneras en que la vida inseparable de su forma emerge es cuando los modos de agenciarla no la desplazan del centro ni la usan ni la definen en sentido técnico o como algo expuesto a un fin económico. Tal vez la potencia vital de los campesinos y campesinas de Palmirita que los aboca a la juntanza en pro del cuidado y la defensa del cerro, de sus vidas y de otros vivientes que lo habitan, tenga que ver con que justamente allí donde el poder soberano ha desplegado su fuerza destructora desnudando las vidas (*nuda vida*), la vida emerge desviando el poder destructor, conteniéndolo con el poder erótico de la creación, la nutrición y la multiplicación .

(Imagen 1)

(Taller, 10 y 29 febrero 2020, vereda Palmirita. Archivo personal.)

(Imagen 2)

(Taller, 10 y 29 febrero 2020, vereda Palmirita. Archivo personal.)

Capítulo 3. Ontología³⁹

Lo que ha estado entre líneas en nuestra reflexión es la crítica que realiza Agamben a la política Occidental y a la estructura ontológica que la sustenta. Agamben atribuye dicha estructura directamente a Aristóteles ya que en él toma fuerza el problema de la potencia y este, posteriormente, se convierte en el problema del poder soberano. Dice el autor que

este concepto [el de potencia] nunca dejó de operar en la vida y en la historia, en el pensamiento y en la praxis de esa parte de la humanidad que acrecentó y desarrolló su *potencia* al punto de imponer su poder sobre todo el planeta (2013, p. 251).

Que la potencia de una parte de la humanidad se haya desplegado en un poder sobre el planeta significa que el hombre ha ejercido violentamente su potencia, su poder hacer tal o cual cosa y ha construido sobre el mundo un escenario biopolítico en donde algunos cuerpos desplegados en la esfera nómica –red heterogénea de dispositivos– se han convertido en soberanos al mismo tiempo en que han hecho de otros vivientes, nudas vidas. Esto acontece porque la ontología, que se construye como un movimiento cuyo único fin está determinado de antemano, sentó las bases políticas, económicas y culturales de una sociedad predeterminada por la red heterogénea de dispositivos siempre en acto. Esta noción de acto tiene que ver

³⁹ En términos simples, ontología es el nombre que se le da a un estado de cosas determinado; estado de cosas que acontece según ciertas disposiciones materiales y simbólicas, como las relaciones económicas, sociales y políticas. En esta vía, podríamos definir la ontología como algo que al estar más allá de alguna determinación biológica o trascendental presupositiva (*a priori* históricos: elementos heterogéneos que configuran un horizonte histórico que será determinante en la posteridad), no tiene algo así como un fin dado de antemano –no tiene *τέλος*–; por el contrario, es aquello que se “abre y define en cada ocasión el espacio de actuar y del saber humanos, de lo que el hombre puede hacer y de lo que puede conocer y decir” (Agamben, 2018, p. 211). Esta concepción sobre la ontología dista radicalmente de las ontologías que han acompañado a la filosofía desde la Grecia clásica hasta nuestros días. Pues a dichas ontologías las podríamos nombrar como ontologías con *arche* y/o *pre-supuesto*, en cuyo seno hay una determinación del principio y del fin, por lo tanto, se suscriben en la idea clásica de teleología. En este punto nos referimos principalmente a la ontología aristotélica cuya *concepción del movimiento* podría resumirse en la idea de que toda potencia tiene como fin ser en acto; o, en términos del lenguaje, lo que Agamben llama *la doble estructura de la presuposición* lingüística cuyo problema fundamental es que la sustancia primera *ousía* y posteriormente *to ti en einai* (definición formal del ser o de su esencia) constituyen una subjetivación del ser, en cuyo seno está presupuesto lo que se predica del mundo. Es decir, en cuanto el hombre *dice algo sobre algo* está nombrando lo que él mismo presupone y no lo que la cosa es en sí misma. Al ser la ontología “el lugar originario de la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se produjo aquella articulación” (2018, p. 211), es siempre referida a la antropogénesis: el momento en donde el hombre se constituye como tal, y en donde están siempre las posibilidades de devenir modos distintos de ser hombre, o mejor, de configuración de lo humano, de ser viviente. Así pues, y teniendo en cuenta los apartados en donde reflexionábamos brevemente sobre *una vida inseparable de su forma*, nos proponemos pensar en una ontología en donde la antropogénesis ya no se dé por inclusión - exclusión del mundo no calificado como humano, a saber, las vidas producidas biopolíticamente como indignas, entre las cuales podemos situar tanto vidas de animales con lenguaje como animales y vegetales –el mundo de los vivientes– en general; al contrario, pensamos una ontología en donde la vida ya no pueda ser escindida y articulada como lo realiza el poder soberano –generando zonas de exclusión haciendo de las vidas nudas vida–; en donde la vida solo pueda devenir como una vida inseparable de sus formas de aparecer.

directamente con la idea de *desarrollo* (entendida como fin utilitario), en la cual se sustentan los proyectos extractivos aquí puestos en cuestión, que determina según un fin económico –la valorización del valor– la extracción y privatización de lugares, personas, animales; y que de este modo dispone un horizonte de posibilidad en donde tal acto, como si se tratase de un mito unidimensional, es la única opción para ser y estar en el mundo, aun cuando esto implica, la muerte y/o el socavamiento de muchas formas-de-vida.

La ontología de la que hablamos es la aristotélica porque compromete el movimiento en una lógica en la cual el fin determina el proceso y es determinado. Agamben halla, *con y contra* Aristóteles, en su ontología, la naturaleza anfibia de la potencia que dará lugar a otras formas de pensar y construir un horizonte ontológico del movimiento en donde “la vida es pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones” (2007, p. 368). A saber, un horizonte en donde el movimiento propio de la vida –de cada forma de vida en su singularidad– tiene de suyo la posibilidad múltiple de la realización.

Insistimos en que cuando Agamben habla de la potencia en su naturaleza anfibia, se refiere únicamente al hombre en tanto a este le está consignado, más allá de cualquier necesidad o prescripción biológica, la realización y la privación del acto (2007, p. 360). No obstante, y esto lo señalamos a lo largo de este capítulo, cuando el hombre desactiva las relaciones dispuestas por la máquina antropológica, y en lugar de posicionarse como señor y dueño del mundo, se evoca a la nutrición de las otras formas de vida, permite en estas su realización biológica.

El caso de Palmirita, por ejemplo, es el de una comunidad que en medio de precariedades vive conforme a sus potencias y a sus formas, y en este sentido se organiza, se posiciona y resiste en contra de la extracción minera del cerro y de este modo exhibe que hay toda una red orgánica que está en contacto con el cerro que quiere contribuir para que este pueda vivir conforme su potencia. Es pues, en este sentido, que decimos que el hombre despliega su doble potencia. Que el hombre pueda también su impotencia significa que de todos los vivientes él es el único que puede detener el curso teleológico de muerte de la economía y así contribuir con el curso vital de los otros modos de vida. Así lo afirma Agamben al especificar este doble movimiento:

Toda potencia humana es, cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer, está para el hombre constitutivamente en relación con la propia privación. Y este es el origen de la desmesura de la potencia humana, tanto más violenta y eficaz respecto de los otros seres vivientes. Los otros vivientes pueden solo su potencia específica, pueden solo este o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica; el hombre es el animal que *puede la propia*

impotencia. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su propia impotencia (2007, p. 362).

Por su parte, Aristóteles considera que todo aquello que está regido por el movimiento, que en cierto sentido es lo mismo que decir todo aquello que tiene vida, se desenvuelve en la relación acto-potencia; la primera es pensada como la disposición y/o posibilidad que tiene todo ser para devenir en una acción que tenga como finalidad una obra, y la segunda, como aquella obra que deviene de toda potencia en acto. A esta relación, que desde Aristóteles se establece como fundamento ontológico de la vida en Occidente y que va a ser determinante en casi todas las esferas de la misma, Agamben opone una cuestión. Apelando a unos pasajes de *De Anima* (417- a 2-9), (417 a 21 ss.), (418 b ss.), y de la *Metafísica* (1019 b 5-8) (2007, pp. 351- 368), el autor afirma que toda potencia aguarda en su seno la posibilidad de no devenir en acto, de replegarse en su propia potencia (a incursionar en lo no relacionado), por tanto, es también potencia de no [ser o hacer] y en esa medida el acto no solo puede ser realización sino también privación, y la obra puede ser ausencia de obra.

En lo que respecta al aspecto político de estas cuestiones cabe precisar que, para Agamben, la relación acto - potencia, tal y como la pensaba Aristóteles, fungió como fundamento, como “matriz ontológica” de la biopolítica de occidente (Karmy, 2008). Basándose en la estructura ontológica inicial, Aristóteles se cuestiona cuál es la obra propia del hombre en relación a la política y la felicidad y determina que el hombre es un ser sin obra. Sin embargo, arguye el Estagirita que, tras la adquisición de la técnica y del saber, adquiere también la posibilidad de realizar ciertas actividades, y que todo aquello que realiza debe ser de acuerdo a la excelencia pues de éste modo su actividad impacta la comunidad política y contribuye con el fin de alcanzar el bien supremo, a saber, la felicidad (cfr. EN 1097 b 22 y ss).

Los análisis en torno a la obra propia del hombre están estrechamente vinculados con la constitución de la comunidad política Occidental. Para determinar esto, Aristóteles, comienza por preguntarse por qué tipo de vida es la vida del hombre, y para esto ejecuta unas cesuras al interior de la vida: 1) vida nutritiva que, como su nombre lo indica, es la que respecta a todos los procesos orgánicos de nutrición y en esa medida la comparten las plantas, los animales y los humanos; 2) vida sensitiva que es la que se refiere a la forma de estar ligado al mundo por medio de la sensación, ésta esfera de la vida la comparten solo animales y humanos; 3) finalmente, la vida práctico-racional que es la propia del hombre y que está referida no solo al hacer sino al

hacer conforme a la virtud, pues para Aristóteles toda actividad en el hombre debe estar siempre vinculada a la virtud.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, nos damos cuenta que si bien lo propio del hombre es la vida práctico-racional, es imposible pensar al hombre lejos de su vida nutritiva y sensitiva; sin embargo, desde la conformación de la comunidad política de occidente se ha obviado esta condición y, en oposición a ella, se ha puesto de forma radical y excluyente la vida práctico racional sobre las otras formas de vida. Todo esto va a constituir la estructura originaria, el *arché* [ἀρχή] de la biopolítica occidental, la lógica de inclusión - exclusión (Agamben, 2018, p. 473).

Ahora bien, siguiendo a Agamben las consideraciones acerca de 1) las posibilidades y/o facultades del hombre, 2) el tipo de actividades que puede realizar, y 3) el tipo de obra que de todo esto resulta, cambia. Ahora sus posibilidades (*dynamis, δύναμις*) no sólo están determinadas por hacer o el ser, sino además por el no ser acto o no hacer; y sus actividades (*enérgeia, ἐνέργεια*) no solo son tal cosa, sino además inoperosidad (*a-ergos*) y su obra también puede ser desobra (*desobrament*) (Agamben, 2007, p. 469). Esta desobra tiene el mismo efecto de la profanación. El viviente humano puede no-hacer lo que los dispositivos económicos le indican que haga y, en esta medida, abrir las posibilidades de la nutrición de la tierra que habita cuidándola y defendiéndola. Por ello, lo que Agamben logra con esta inversión de la ontología Aristotélica, es adentrarse en el horizonte de la potencia absoluta, de la inconmensurabilidad del ser: “¡la tablilla para escribir!” (2001, p. 11-16), en un universo no edificante según las directrices de capitalismo actual. Agamben descubre en la potencia la doble posibilidad –ser o no ser, hacer o no hacer–, y con ello, una relación diferente con el acto mismo de operosidad e inoperosidad, y con eso, una nueva forma de concebir ontológicamente el mundo. Desde esta perspectiva pensamos la apuesta de *Comunidades en devenir: formas-de-vida y ética del vínculo ontológico contingente*, pues esta nos ha permitido mostrar, desde diferentes aspectos, la amplitud que tiene una filosofía del ser y las posibilidades que presenta ante las estructuras determinadas y determinantes, esto es, la fuga del ser, la profanación de la estructura soberana.

3.1 Ontología de la vida

La apuesta por una ontología de la vida aparece en Agamben como “Ontología del estilo” o del aparecer; sin embargo, en este trabajo seguiremos nombrándola como ontología de la vida

para referirnos a una ontología de la vida como inseparable de su forma.⁴⁰ Tanto ontología del estilo como de la vida hacen referencia a lo mismo: la desactivación de la máquina bipolar que ha escindido históricamente *zōē* y *bíos*; y por el contrario, hacen énfasis en la forma-de-vida. – *el tercer término* que resulta de la desactivación del dispositivo bipolar-. Este tercer término, como ya lo hemos nombrado, indica que la vida importa sin importar cuál sea su forma singular de aparecer. Ambas son la apuesta de una ontología de la vida en su inseparabilidad, es decir, en su forma-de-vida.

Cuando hablamos de la injerencia biopolítica en el mundo de los vivientes, afirmamos que la vida a lo largo de la historia de Occidente había sido expuesta de manera técnica, de ahí que la cesura entre vida cualificada (*bíos*) y vida común a los vivientes (*zōē*), tuviese tantas implicaciones, y tan graves, como ha sido el escenario tanatopolítico desde donde se ha gestionado la vida. También dijimos, en oposición a esto, que una de las formas en que la vida podía ser restituida a su forma-de-vida, era a través de la profanación de los dispositivos que constituían y reproducían dichas cesuras, según las condiciones y posibilidades de cada viviente. Ahora bien, en lo que respecta a la reflexión sobre una ontología de la vida diremos que la vida política (*bíos*) y la vida común a todo (*zōē*), cuando son inexorables, constituyen una forma-de-vida porque no puede ser separada de su forma, de aquello que marca su existir siempre singular. Y en este sentido, inauguran un horizonte ontológico donde la vida inseparable está en el centro de su estructura. Así lo afirma Agamben cuando señala que la forma-de-vida es aquella que “tiene un *bíos* político que ya no tiene su *zoe* como una parte, como algo separable (es decir, como una vida desnuda), sino que es su *zoe*, es íntegramente-de-vida” (2018, p. 392).

Al apelar a la arqueología realizada por Agamben en *El uso de los cuerpos* (2018, p. 383ss), la primera consecuencia de pensar una vida inseparable de su forma está en que la vida ya no puede ser organizada ni dividida según ciertas funciones (práctico-racional, sensitiva y nutritiva), sino que ha de concebirse como una unidad vital fundamental (*zōē* = *physis* = la vida común a todos), la cual Plotino llamó *Physis*, porque de esta nacen todas las formas de vida. Si pensamos en el agenciamiento práctico de cuidado y defensa del cerro El Chaquiro, podríamos decir que la *physis*

⁴⁰ Decidimos continuar nombrando ontología de la vida a aquello que sorprendentemente Agamben llama ontología del estilo, porque en ella está en ciernes la inversión ontológica que realiza Plotino de la ontología aristotélica, la cual tiene por nombre bio-ontología. Si bien en este trabajo no nos ocupamos directamente de Plotino, sí está de manera oblicua en la reflexión que el propio Agamben realiza sobre el neoplatónico, por ello decidimos, para indicar la relación entre ambos, continuar nombrando la ontología del estilo como ontología de la vida.

es el cerro en tanto es la fuente de vida de otras múltiples formas de vida; asimismo, *phýsis* o unidad vital fundamental son todos y cada uno de los vivientes *cualseas/quodlibet* que allí viven, al estar en contacto o vínculo contingente (no definido por ley, destino, o esencia alguna) a partir de la nutrición y la generación, lo que conforma una red orgánica de vida. Si al hacer esta reflexión tenemos en cuenta a los vivientes-humanos que dependen del cerro, nos damos cuenta que todos, sin importar *cualsea* su cualidad existencial y/o singularidad, importa. Por ende, no es posible organizar jerárquicamente la vida de unos sobre los otros. Pues de su vínculo recíproco de cuidado depende la posibilidad de hacer la vida posible.

Nos dice Agamben, apelando a Plotino, que esta forma de concebir la vida es nombrada como *contemplación viviente*, cuya novedad reside en que el *logos*, como algo históricamente determinado al hombre en tanto “animal que tiene logos [*ζῷον λογὸν ἔχον*]”...

no se agrega aquí simplemente a las funciones vitales comunes a los demás animales dejándolas como estaban, sino que impregna toda la *phýsis* humana transformándola de arriba abajo, de modo que sus impulsos, sus deseos, sus sensaciones y pasiones se presentan como íntimamente lógicas (2018, p. 386).

Con esto vemos que, en principio, no es posible hacer una separación al interior del viviente-humano, calificando una función como mejor que otra; tampoco es posible hacer una escisión con las otras formas de vida, como lo recuerda Agamben al decir que “Plotino lleva al extremo esta idea estoica y la extiende en alguna medida a todos los vivientes y a todas las formas de vida sin distinción” (2018, p. 386).⁴¹

La noción de contemplación viviente indica que todas las funciones vitales y las formas de vida, conformadas por estas funciones vitales independiente de su singularidad, tienen una forma propia de contemplación, o de *logos*. Esta implica que todas las formas de vida viven según sus propias potencias, emergen y se reproducen sobre la tierra según un principio de nutrición. Recordemos cuando definíamos nutrir (*threpe*) como “dejar crecer o favorecer el desarrollo natural de algo” (2018, p. 253). Por su parte, para argumentar por qué todos los vivientes tienen una suerte de lenguajes (*logoi*), Plotino sostiene que todo aquello que vive según sus potencias y

⁴¹ La noción de contemplación viviente, según Agamben, tiene las bases en la noción de vida lógica de los estoicos. Ambas significan lo mismo, pero no vamos a detenernos sobre este punto. Para un análisis mayor de este planteamiento ver Agamben (2018, pg 386)

su forma tiene de suyo el vivir bien, en este sentido se dice que está abocado a la felicidad, por ende, viven una forma-de-vida.⁴²

Una vez señalado que la nutrición es lo que hace posible que la vida viva según su forma, según su propio vivir, afirmaremos que para una ontología de la vida importa el propio vivir singular de cada viviente sin jerarquías ni distinciones. El reconocimiento del vínculo al mundo por el deseo, del vínculo a la unidad vital fundamental *–physis–*, es el horizonte de posibilidad para que la vida sea tal cosa y participe en cada uno de los vivientes en su infinita singularidad. En esta misma línea, y ya adentrados propiamente en lo que Agamben llama ontología del estilo u ontología modal, aparece esta tesis que reúne, finalmente, todo lo que hemos venido escribiendo desde el segundo capítulo en torno a la forma-de-vida y una ontología de la vida. Nos dice el autor que

La forma-de-vida no es algo así como un sujeto, que preexiste al vivir y le da sustancia y realidad. Por el contrario, se genera viviendo, es “producida por eso mismo de lo cual es forma”, y no por tanto, respecto del vivir, prioridad alguna ni sustancial ni trascendental (2018, p. 401).

Las nociones de preexistencia, sustancialidad y trascendental apuntan a un problema fundamental que no trabajamos en este texto⁴³; este tiene que ver con el carácter presupositivo que se le ha atribuido al sujeto –al hombre–, tal y como lo construyó la tradición filosófica, política y económica Occidental, al ser el único viviente que tiene de suyo el lenguaje y, por ende, el generador del mundo. En consonancia con lo anterior, afirma Agamben que en el libro *Categorías*⁴⁴ Aristóteles realiza una escisión fundamental del ser, que tiene que ver con la organización jerárquica del mismo. El estagirita argumenta que existe una *ousía* primera que “se dice más propiamente y en primer lugar de todo”. Es decir, que existe una suerte de sustancia madre *ousía* de la cual se derivan otras sustancias segundas *ousías* que marcan las existencias singulares y en las cuales esta primera participa.

Esta *ousía* primera es nombrada también como *hypokeimenon* [*ὑποκείμενον*], pues esta es la que yace debajo y en el fondo del resto de existencias. Es como si se tratara de una matriz que

⁴² La contemplación viviente es “un fenómeno vital unitario”; la vida *es en* toda *su* organicidad *–physis–* como cuerpo natural complejo y extenso, y no, como ha creído ciegamente la tradición, una separación técnica y disposición jerárquica. “Ahora la vida misma es lógica y teorética, y se articula, disemina y diversifica según el carácter más o menos manifiesto [*ergate*, luminoso] de la contemplación que le es propia” (2018, p. 386).

⁴³ Estos problemas pueden rastrearse en Agamben (2018, p.209 ss)

⁴⁴ Las principales referencias que toma Agamben (2018) del libro *Categorías* son: Cat. 1a 20 – 1b 5; Cat. 2a 10-15; Cat. 2a 19-25.

brinda condiciones de posibilidad para la existencia. Ahora bien, lo problemático de este asunto es que el *hypokeimenon* se convirtió posteriormente en el lugar del sujeto moderno: aquel que, según las versiones trascendentalistas como la de Kant, se convirtió en condición de posibilidad para que el mundo exista. Lo que está de manera subrepticia en esta “secularización” del *hypokeimenon* en el sujeto trascendental moderno, aquello que está en el fondo y debajo y se constituye en un *a priori* histórico que es determinante en los modos en que se despliega la vida y en los modos en que esta se constituye de modo particular como existencia. Dicho de otro modo, el *hypokeimenon* constituye en el mundo moderno el lugar de la subjetividad y con ello, posiciona al hombre como aquel que crea y determina el horizonte de acción y de posibilidad de las distintas formas de vida (la vida del resto de vivientes entre los cuales están los animales, las plantas, los ríos, las montañas, los páramos). En suma, el hombre se convierte en el pre-supuesto determinante del mundo.

Un ejemplo de esto lo encontramos en la imagen de Adán en el paraíso que analiza el filósofo italiano en *Lo abierto: el hombre y el animal* (2016a). En este libro Agamben sostiene que en cuanto Adán nombra a los demás vivientes, les *designa* un fin determinado; el hombre se convierte en el presupuesto de los accidentes/atributos del mundo (o sustancias segundas, según el lenguaje aristotélico) (2018, p. 217 ss). Esta presuposición se va construyendo secularmente como una forma violenta de habitar un mundo que es compartido con otras formas de vida, pues de la presuposición se sigue la determinación de medios fines; y de aquí, la forma económica en sentido capitalista de concebir el mundo, pues el hombre imprime en el mundo su deseo de valorización del valor y determina los modos de habitar del resto de vivientes, aun cuando van en contravía de sus potencias y deseos singulares.

En oposición a esta estructura trascendentalista, presupositiva y sustancial, queremos postular de la mano de Agamben un horizonte ontológico en el cual la vida se despliegue según su propio vivir, que se da forma también en el acto de vivir. Cuando Agamben sostiene que la vida es una forma generada viviendo hace referencia a las formas en que la vida se vive, se multiplica y se determina en el vivir devenir mismo de su existencia. Y aun cuando esta existencia singular tiene un mismo origen, la *phýsis*, su despliegue es siempre singular, múltiple e indeterminado. Para explicar cómo se hipostasia⁴⁵ la *phýsis* (unidad vital fundamental), siendo

⁴⁵ En términos etimológicos, señala nuestro autor que hipóstasis hace referencia a la solidificación de la esencia. “Hypostasis es –junto a la “base, fundamento”– sedimento y se refiere al residuo sólido de un líquido (2018, p. 252).

esta fuente indeterminada e indeterminante de potencias vitales, el filósofo italiano recurre a algunas reflexiones hechas por Victorino, y citándolo, nos dice:

El vivir y la vida son tales que vida es vivir y vivir es una vida; y no en el sentido que uno sea duplicado en la otra o que una sea con el otro, porque esta sería una unión [*coputallio*], y por inseparablemente unidos que estén, no habría unidad, sino una [*unitum est, non unum*]. Al contrario, es en el mismo acto que vivir es ser vida y ser vida, vivir [...] él vive y la vida son entonces una sola sustancia (Victorino, pp. 502-504) (2018, p. 394).

Este pasaje nos pone ante la tesis de Agamben en la que insiste que la vida se genera viviendo; por ello, todo viviente que se mueva según sus potencias, genera y produce su propio vivir, y esto es ya vida. Dicho de otro modo, los seres *son* en *su propio vivir*, y este es siempre una expresión singular de la vida (su hipóstasis) en la cual ser, vivir y pensar, exaltan singularmente la unidad vital fundamental: la *physis*. En esta misma intensidad argumentativa, el italiano retoma a Victorino y nos dice que:

Ser es de hecho vivir y en el ser vida es un cierto modo, es decir, una forma del viviente producida por aquello mismo de lo cual es forma [forma vivientus confecta ipso illo cui forma est] (Victorino, pp. 536-538) (2018, p. 395).

Lo anterior, entre tanto, nos permite afirmar que esta ontología es biontología en tanto sitúa al ser en el plano del vivir. Nos adherimos, entonces, a la idea de que la vida es una forma generada viviendo, por tanto “la forma-de-vida no es algo así como un sujeto que preexiste al vivir y le da sustancia y realidad” (2018, p. 401), sino que es una vida que determina su forma de vivir según su potencialidades, o en otros términos, según su contemplación viviente. Recordemos que, según el análisis etimológico que realiza nuestro autor siguiendo a Benveniste, las palabras contemplación y nutrición comparten una raíz etimológica pero también biológica. Pues en ambos conceptos está en juego la generación y la producción de las potencias propias de cada singularidad.

Entonces, si hipóstasis es lo mismo que existencia - solidificación de una esencia y/o materialización (forma) de un contenido trascendente, es necesario preguntarse qué tipo de solidificación refiere: ¿se tratará de la consideración judeo-cristiana que piensa que la hipóstasis es la solidificación del hombre a imagen y semejanza de dios? O ¿de la solidificación propia del neoliberalismo: cosificación? No. Se trata del salir a fuera de la existencia, en donde sus formas son determinadas por sus propias formas-de-vida. Por ejemplo, la *physis* = vida se hipostasia en la singularidad *cualsea* de los vivientes que conforma la naturaleza múltiple y heterogénea. Dicho de otro modo, todos los vivientes son sustancias singulares concretas, *existenciales*. Todos los vivientes son residuos, sedimentos *vivos* de esa unidad fundamental, que en el caso de Plotino, no es dios, sino la *physis*: la vida en tanto unidad vital fundamental. Es fundamental señalar, que las consideraciones que retomamos se distancian de las consideraciones judeocristianas sobre la misma. El porqué de esta distancia se sitúa en la misma vía de la distancia con el *hypokeimenon*. Por ahora, nos es suficiente con reafirmar que esta distancia significó, como lo califica Agamben, un “anatema”, una “acribia lexical” con respecto a las consideraciones judeocristianas, que son de menor importancia en este trabajo.

En el marco de la defensa de una vida que no pueda ser separada de su forma aparece la distinción teológica entre “la vida que vivimos” y “la vida a través de la cual vivimos”. El filósofo italiano nos explica que la primera es el compendio de hechos y situaciones que conforma la biografía; el segundo, como lo que hace vivible una vida. O sea, lo que le otorga sentido. Ambas configuran lo que aquí nombramos “forma-de-vida”. Curiosamente, los lugares donde históricamente ha sido posible situar algo que se aproxime medianamente a la forma-de-vida, han sido aquellos recovecos marginales del mundo. Por ejemplo, la vida de los cuerpos infames y/o abyectos; la vida de los cuerpos incluidos a través de la exclusión. De ahí que esto nos permita pensar en la vida de los hombres del campo. Los campesinos confinados históricamente a los márgenes de la ciudad; aquellos hombres que, aunque mediados y usados biopolíticamente por la institucionalidad, han logrado hacer de sus vidas, en alguna medida, una vida inseparable de su forma.

El caso concreto de los campesinos nos lleva a pensar en la forma-de-vida en contacto con las prácticas cotidianas en donde emergen redes de cuidado con el resto de vivientes con los que se habita un territorio determinado. La defensa de los ríos, por ejemplo, para que estos libremente sigan su curso; el cultivo agroecológico para que la tierra que sirve de receptáculo del cultivo y los cuerpos que de este se alimentan puedan seguir generando, nutriendo y produciendo como si tratara de una dieta, en el sentido clásico de un “régimen de vida” en el cual hay “una armónica proporción entre el alimento [*sítos*] y el ejercicio físico o el trabajo [*pónos*]” (2018, p. 403). En este sentido, nos recuerda Agamben que la dieta humana es un ejercicio de buena salud, pues “se trata de un *bíos*, cuyo objeto parece ser únicamente la *zōē*” (2018, p. 403).

Vemos que la forma-de-vida es posible allí donde el impulso de vida está en virtud del vivir bien, y no del vivir mejor. El vivir mejor busca, bajo el ideal del progreso, hacer de la vida un proyecto bioeconómico que en su despliegue edificante detiene los ríos para producir plus valor, excusado en la necesidad de energía; o para producir plus valor a través de la producción acelerada de semillas transgénicas bajo la excusa de socavar el hambre, entre otros.

La forma-de-vida [...] se trata, por demás, de una aplicación del principio benjaminiano, según el cual los elementos del estado final se ocultan en el presente no en las tendencias que parecen progresivas, sino en las más insignificantes y despreciables (2018, p. 407).

La forma de vida aparece en aquellas vidas que, al no estar escindidas por los hilos del deseo biopolítico, pueden vivir según sus propias potencias: nutriendo a su manera la

propagación de la *phýsis*. Estos modos están expuestos en un horizonte ontológico de devenires en donde el cuidado aparece de la mano de la nutrición, y se hace transversal y extensivo como si se tratara de una intensidad irrefrenable en donde emergen relaciones que se despliegan y potencializan los distintos modos de vivir. En esta vía nos exponemos a pensar que cada forma-de-vida no solo tiene de suyo un devenir ético, sino estético, puesto que es la forma misma la que despliega la posibilidad de una ética, una ética que es, ciertamente estética (porque se trata de su forma, de su aparecer).

Si pensamos esa forma de vida *surgente*, es decir, esta forma que es “un ser que es su modo de ser, que es su surgir y es continuamente generado por su “manera” [o forma] de ser” (2018, p. 402), vinculada y en contacto a la experiencia de Palmirita –experiencia que en este texto centramos en el contacto con la tierra a partir de su defensa y de su cuidado–, tendríamos que decir, en principio, que en Palmirita hay una comunidad en devenir, que se da forma según sus prácticas de contacto. Asimismo, tendríamos que afirmar que esas mismas prácticas –defender y cuidar la vida de los vivientes que habitan y construyen ese entorno– son ya, formas-de-vida. Puesto que despliegan horizontes de existencia en donde la vida vale e importa por su singularidad surgente, y no por alguna utilidad, identidad o cualidad específica. Esta forma de contacto instauro un móvil ontológico en el cual la vida está en centro como potencia expuesta e interrelacionada por la nutrición. Se cuida el cerro El Chaquiro porque se reconoce, en alguna medida, que este se genera y genera otras formas-de-vida.

3.2 Ética del vínculo contingente

La ética tiene lugar “allí donde el bien se revela como no consistiendo en otra cosa que en asimiento del mal” (1996, p. 15). Esto significa que la ética tiene posibilidades de aparecer allí donde el mal (violencia) ha podido realizarse. En este caso, las posibilidades de pensar en una ética que nombramos del vínculo contingente, aparecen justo donde el poder soberano ha dispuesto todo su desierto –y esto puede entenderse en sentido topológico, pero también de paradigmas y estructuras–. La ética aparece como lo fértil dentro de lo yermo, como la cara inexplorada de una potencia polivalente que se niega a ser negada en su espectro anfibológico. Apropiarse del mal para desatar las posibilidades de una ética que le den apertura y transformación al mal, implica apropiarse de lo impropio, por ejemplo, apropiarse de esa vida que ha sido precarizada y desnudada y que ya no nos pertenece, para hacer florecer en ella las

potencias de la vida *physis*, pero también la imposibilidad de ser convertida nuevamente en nuda vida.

El bien que permite establecer un horizonte ético es aquel que posibilita que cada viviente *tenga un lugar*, por ello esta ha de emerger allí donde se ha tratado de dirimir la existencia de los vivientes, reduciendo su vida a un *no tener lugar* en el mundo.

Dios, o el bien, o el lugar, no tiene lugar, sino que es el tener lugar de los entes, su íntima exterioridad. Divino es el ser gusano del gusano, el ser piedra de la piedra. Que el mundo sea, que cualquier cosa pueda aparecer y tener rostro, que existan la exterioridad, y el desocultamiento, como la determinación y el límite de cada cosa: esto es el bien. (Agamben, 1996, p. 16)

El tener lugar en el mundo, según Agamben, es una condición ontológica que está inevitablemente ligada a la ética. Pues el bien acontece cuando cada viviente, sin importa *cualsea/quodlibet*, tiene un lugar. Ahora bien, este tener lugar, desde una reflexión ontológica de la vida, exhibe que la singularidad es siempre la forma/manera en que el viviente habita el mundo. Todos los vivientes en un horizonte ontológico y ético tienen lugar en el mundo de manera singular. Y su singularidad está trazada por el modo en que estos generan su propio vivir, su modo de aparecer: la ontología de la vida. Nos dice el filósofo que la “ética es la manera que no nos sucede, ni nos funda, sino que nos genera” (1996, p. 23). En esta misma vía apostamos por una ética imbricada en una ontología de la vida, en donde todas y cada una de las manaciones de la unidad vital fundamental *physis* tenga un lugar en el mundo y valgan por el hecho de estar vinculadas ontológicamente al mundo por el deseo de nutrición.

Pero, ¿cómo explicar la contingencia de esta ética? Más aún, ¿cómo pensar el vínculo sin caer en la idea de pertenencia, relación o identidad? En principio, vale decirlo una vez más, esto no es una apuesta por una ética deontológica ni mucho menos se trata de la defensa de un código moral. Pues estos últimos se suscriben a las ya discutidas ontologías de la pre-suposición o de *arche* [ἀρχή] que lo que pretenden para los vivientes es que transiten el mundo cumpliendo tareas y acciones que no involucran su experiencia, su vínculo ontológico con el mundo a través del deseo; al contrario, hacen de la ética un elemento más de la economía profesando los ideales de la buena ciudadanía para seguir alimentando el movimiento secular de los dispositivos biopolíticos. Sostiene Agamben en este sentido que

El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese

que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar. (1996, p. 31)

Nosotros nos arrojamus a la posibilidad de una ética que nazca como una experiencia de la emergencia y como una respuesta frente a una exigencia que un viviente le haga a otro para que este lo procure y dinamice sus potencias, su generación y su nutrición. Para que alimente su singularidad reconociendo que todas y cada una de las existencias son multiplicidades independientes, pero no indiferentes de la unida vital fundamental.

En la ética del vínculo contingente la culpa no tiene lugar porque tampoco existe la deuda (Lazzarato, 2011). No es una ética del dispositivo, por ello no es económica; es un medio sin fin, un medio puro en el cual el contacto entre vivientes se define por la interpelación desinteresada entre las vidas. Recordamos el apartado *¡Nos tejemos en el cerro!*, cuando hacíamos una distinción entre los fines del capital y los de la comunidad de Palmirita frente al cerro El chaquiro. Los primeros reducen su relación a la producción de plus valor, aun cuando esto implica usurpar el lugar *–el tener lugar–* del cerro y de quienes se alimentan de él. Los segundos están en contacto con él por su valor de uso, porque les proporciona el agua para vivir, para bañar sus oficios y quehaceres cotidianos, como cultivar la tierra.

La economía se desactiva como motor de la acción dentro de la ética del vínculo contingente porque justamente para que esta acontezca los dispositivos que la sostienen y la reproducen han de estar abatidos por la profanación; los vivientes que puedan hacer suya esta forma contingente de la ética se asemejan a los habitantes del *limbo*, pues están al margen de la economía cristiana y su estructura secular: el capitalismo.⁴⁶ Los habitantes del limbo, los vivientes *cualsea/quodlibet* estamos

definitivamente perdidos, habitan sin dolor en el abandono divino. No es que Dios los haya olvidado, sino que ellos lo han olvidado a Él desde siempre, y el descuido divino resulta impotente contra su olvido. Como cartas que han quedado sin destinatarios, estos resucitados han quedado sin destino. Ni bienaventurados como los elegidos, ni desesperados como los condenados, están llenos de una alegría para siempre sin destinación. (1996, p. 11).

⁴⁶ En un artículo que he venido desarrollando en compañía de Laura Cristina Cuadros Cuadros, simultáneamente a este trabajo de grado, nos hemos dedicado, en gran medida, a pensar a fondo las posibilidades y las lógicas de la economía solidaria. Siguiendo la información que hemos rastreado en el trabajo de campo, de la mano de Raquel Gutierrez, Aguilar y Huascar Salazar (2019), consideramos que las formas de desactivación del dispositivo económico del capital se dan en varios niveles, según las condiciones de cada lugar. Estos autores tipifican tres casos: relaciones no capitalistas, no plenamente capitalista y no tendencialmente capitalistas; en el caso de Palmirita aparecen en mayor medida las relaciones no plenamente capitalistas y tendencialmente no capitalistas. Aun así, consideramos que son formas políticamente potentes y logran, en alguna medida, profanar las lógicas del capital.

Que estemos como cartas sin destinación significa que estamos al margen de cualquier prescripción moral, biológica, ontológica pre-suposicional. Podemos vivir según nuestro modo de vivir, estableciendo contacto con otros vivientes porque nos sentimos interpelados a cuidar la vida, a profanar todo aquello que quiere privatizarla y convertirla en nuda vida.

En lo concerniente a la idea de vínculo pensaremos en principio, remitiéndonos a la sección sobre la biontología, a la idea de que existe una *unidad vital fundamental phýsis* que es la madre generadora de la cual nacen las existencias singulares, y a la cual siempre se van a remitir, a través del contacto, como un todo creador, aun cuando las existencias singulares sean independientes entre sí y con respecto a esa unidad vital fundamental. En este sentido, el vínculo o contacto es pensado como *contingente*, algo ontológicamente dispuesto desde una absoluta indeterminación. Es decir, todos los vivientes, en cuanto tales, compartimos el hecho de vivir desde una profunda singularidad que nos hace diferentes, pero no indiferentes entre sí. Así pues, nuestro contacto con la vida orgánica *phýsis* no está dada por una situación de pertenencia *pre-supuesta*, sino como una pertenencia con un todo que está vacío e indeterminado: *phýsis*.

Ahora bien, la contingencia se encuentra como una fibra vital que une y desune estos vínculos entre vivientes. La contingencia acontece como una exigencia espontánea, mediada por la necesidad de la nutrición que impulsa a los vivientes a entrar en contacto con otros para darle movimiento al impulso de sus potencias, para nutrirlos. Esto lo interpretamos a partir de la juiciosa reflexión que hace Agamben sobre la forma-de-vida franciscana y los diferentes textos y extractos que nos permiten proponer una conceptualización como la de una ética del vínculo contingente.

Cuando hablamos sobre la forma-de-vida en contacto con la tierra de los campesinos y campesinas de Palmirita, también nombrábamos la experiencia franciscana para mostrar ciertas semejanzas entre ambas, y así, ejemplificar de diversos modos, eso que nombramos forma-de-vida y que ahora ponemos en relación con la noción de ética del vínculo contingente. En medio de la exposición sobre los franciscanos aparecieron dos categorías de gran importancia. La primera: *necesidad*; la segunda: *contingencia*. La necesidad aparece como aquello que impulsa a los vivientes hacer uso de lugares, elementos, materiales, entre otros, para nutrir su vida y extender la permanencia en el mundo. Esta necesidad implica un *uso* especial de lo otro, que no significa que pretenda hacer de eso que se usa un objeto de propiedad, al contrario, es un uso que reconoce la naturaleza *común* de todo cuanto está en la tierra, y en esta medida, no busca encarecer o

destruir aquello que usa, porque reconoce que es de todos los vivientes y que todos, en alguna medida, precisaran de hacer un uso especial de aquello.

Volvamos sobre el cerro El Chaquiro. Los campesinos y campesinas necesitan el agua que nace en el cerro, y para hacer uso de ella, la han encausado artesanalmente a las bocatomas que la distribuyen por toda la vereda. Este encausado artesanal no coopta toda el agua que nace del cerro porque son muchas las veredas que, al igual que Palmirita, tienen su bocATOMA para distribuir el agua en las veredas. Con este agenciamiento, y ante las amenazas extractivas que prometen cercenar el cerro, los campesinos y campesinas han comenzado a organizarse para defenderse y defender el cerro, y en este proceso han nombrado que no solo lo defienden porque satisface su necesidad de agua, sino además porque reconocen que en él habitan y se nutren muchos animales, plantas, y demás vivientes que allí *tienen lugar*.

La segunda noción que trabajamos fue la de contingencia o de espontaneidad. Este concepto señala que el uso especial sobre algo, no es programático, sistémico (*nómico*) ni obedece a intereses privativos, acumulativos capitalistas, sino que se da por una exigencia vital que es contingente porque cambia según las condiciones materiales de los vivientes, y se da en virtud de la nutrición común - singular de la vida. Entonces, una ética del vínculo contingente nace en aquellos lugares, comunidades, situaciones en donde los vivientes están en contacto entre sí debido a sus necesidades ontológicas de nutrición. Este horizonte es ético porque la nutrición de la vida no se ve entorpecida ni gestionada por jerárquicas que privilegien a ciertas vidas sobre otras; y por el contrario, es movida por un uso especial, que es siempre común, que entre líneas manifiesta la organicidad de la unidad vital fundamental *physis*.

Finalmente, tendríamos que regresar, a la luz de estas últimas reflexiones, al problema inicial que dirimíamos en este texto: la soberanía y el despliegue de sus potencias en el mundo de manera violenta, para proponer que la ética del vínculo contingente exhibe, profanando la soberanía, en los contornos de los contactos entre vivientes, un despliegue de las potencias singulares que al estar arrojadas a la nutrición, a la propagación y a la multiplicación de la vida, aparece como poder erótico que tiene como *ethos* “la idea de una inapropiabilidad e inagotabilidad de la experiencia” (Agamben, 2011, p. 26) del mundo compartido, *común a todos los vivientes*.

Conclusión

La vida que es apropiada técnicamente, sufre en su interior todas aquellas cesuras que son necesarias para convertirla en una *vida desnuda, nuda vida; una vida desprovista de todo sentido moral, político y existencial*. Este uso técnico de la vida ha sido característico de la política Occidental y, con ello, ha hecho del ejercicio de la política una actividad restringida que tiene como característica principal y única el despliegue de un poder soberano sobre el mundo, los cuerpos y las vidas de los otros vivientes humanos y no-humanos. Este despliegue unívoco del poder ha hecho del horizonte ontológico actual un lugar tanático; pues las acciones que los vivientes despliegan tienen más que ver con la destrucción de posibilidades necesarias para que la vida florezca en sentido orgánico, que con el ejercicio de nutrición, cuidado y defensa de la vida.

Es en esta línea que Giorgio Agamben ha nombrado el espacio político actual como *tanatopolítica* y el poder de los vivientes humanos como *no poder*; pues al ser este poder soberano, exhibe, no la creación de posibilidades vida, sino justamente lo contrario, la creación de posibilidades de y para la muerte.

Todo esto se ve reflejado en cómo la esfera nómica ha dispuesto un estado de cosas jurídico, económico y político para que su despliegue sea efectivo e imputable. El poder soberano ha creado y destruido cuerpos, realidades e historias, exhibiendo una vigencia sin contenido; protege a los vivientes en virtud de su control; define la vida en virtud de establecer cómo, cuándo, dónde y de qué modo morir; ofrece garantías para sanear los cuerpos históricamente marginados con políticas precarias que terminan revictimizando a las víctimas; despliega planes de *desarrollo* a partir del despojo y la destrucción de la naturaleza.

Sin embargo, y pese a todo este panorama tanatopolítico, la vida pugna para no ser escindida y organizada jerárquicamente; para no yacer en el abismo de la desnudez y de la vejección organizada y legitimada por los estados y demás entes, personas e instituciones que reproducen el poder soberano. Por esta razón hemos apelado a la noción – conceptual y práctica- de *Comunidades en devenir: forma-de-vida y ética del vínculo ontológico contingente*. Pues encontramos, de la mano de la experiencia práctica y del análisis filosófico que la vida tiene de

suyo un devenir constante; un multiplicar sus potencias y su *poder no* hacer lo que el universo biopolítico – tanatopolítico y capitalista- ordena.

Así pues, las experiencias de cuidado y defensa de la vida que hemos expuesto a lo largo de este trabajo de grado exhiben las posibilidad prácticas que aún tenemos los vivientes para profanar el poder soberano y hacer de este un poder erótico que nutre, cuida y multiplica la vida. En esta vía plantemos, con y contra Agamben, que sí existen posibilidades reales para devenir hoy en vidas inseparables de su forma; en vidas que, al procurar la vida – entendida en sentido orgánico-, recrean un horizonte ontológico que es ético y contingente puesto que se basa en el contacto recíproco entre vivientes, el cuál exhibe que es posible hacer un *uso especial* de todo aquello que necesitamos para existir en lugares y contextos habitables, sin que esto implique un uso privativo y destructor de la naturaleza.

Finalmente concluimos que la filosofía cuando es pensada y experimentada como una materia viva, orgánica, puede desplegar formas del hacer y del pensar – como es la creación y la reflexión de conceptos- que responden a contextos, problemas y situaciones actuales, y en esta medida, se compromete política y éticamente a divulgar e investigar no solo las formas-de-vida de quienes luchan en contra del poder soberano, sino además los proyectos mismos que pretenden continuar con el despliegue destructor de la vida. En este sentido se compromete y atiende al llamado de la *juntanza* comunitaria que busca hacer efectivo un mundo diferente; un mundo donde todas las vidas importan por el hecho mismo de estar vinculadas ontológicamente, por el deseo, a la naturaleza - que es la vida misma-.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1996) *Comunidad por venir*. Madrid. Pre-textos
- Agamben, Giorgio (2001) *La idea de la prosa*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2007) *La potencia del pensamiento*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2008) *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. España. Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2009) *¿Qué es ser contemporáneo?* Traducción. Cristina Sardoy. Ver. <http://anacrespodeluna.blogspot.com/2010/04/giorgio-agamben-que-es-ser.html>
- Agamben, Giorgio (2011) *Infancia e historia*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2013) *Homo Sacer. Poder soberano y nuda vida*. España. Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2013^a) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2016) *¿Qué es un dispositivo?* Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2016^a) *Lo abierto, el hombre y el animal*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2017a) *Medios sin fin. Notas sobre política*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2017c) *Profanaciones*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2018) *El uso de los cuerpos*. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Al Ferri Corti. (Desconocido) Bilbao. Editorial Muturreko Burutaziok.
- Aristóteles(1988) *La Política*. Madrid. Editorial Gredos.
- Aristóteles (2000) *Tratados de lógica*. Madrid. Gredos

- Aristóteles (2003) *De Anima*. Madrid. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2003) *Metafísica*. Madrid. Gredos.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (Foro de la AGONU, del 17 de diciembre de 2018)
- Augé, Marc (1993) *Los <<no lugares>> Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa Editorial.
- Benjamin, Walter (2001) *Para una crítica de la violencia*. España. Editorial Taurus.
- Benjamin, Walter (2007) *Obras Completas*. Abada Editores. Butler, Judith (2017 b) *Cuerpos Aliados y lucha política: hacia una teoría de la performatividad de la asamblea*. Colombia. Paidós.
- Butler, Judith (2017b) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Colombia. Paidós.
- CJL (2020) *La responsabilidad “del hombre de atrás” en ejecuciones extrajudiciales. Análisis de casos de Oriente, Nordeste y Magdalena Medio antioqueño*. Medellín. Periferia Prensa Alternativa.
- Comité de Formación e investigación del Movete (2018) *Memorias y Resistencias: las luchas por la vida y la defensa del territorio en el Oriente antioqueño*. Colombia. Editorial Periferia.
- Comité Invisible (2015) *¿Qué es la metafísica crítica?* Tomado de: <https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/que-es-la-metafisica-critica.html>
- Comité Invisible (2014) *Llamamiento*. Tomado de: <https://tiqqunim.blogspot.com/2014/09/llamamiento.html>
- Debord, Guy (2002). *La sociedad del espectáculo*. Editorial Pre-textos.
- Foucault, Michel (2009) *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France 1982-1983*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.

Galeano, Eduardo (1989) *El libro de los abrazos*. Uruguay. Siglo XXI Editores.

Grosfoguel, Ramón. (2017) Extractivismo epistémico: del robo económico al robo epistémico. *Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por las decolonización del pensamiento y la acción ambientales*.(17-36) México. Editorial Itaca.

Guattari, Félix y Dueleze, Gill (2017) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.

Gutierrez, Raquel y Salazar, Huascar (2019) Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. El Apantle. *Revista de estudios comunitarios. Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. (pp. 21-44) Madrid. Traficantes de sueños.

Negri, Antonio & Hardt, Michael (2001) *Imperio*. Bogotá. Desde abajo editores.

Khiari, Sadri (2012) El pueblo y el tercer pueblo. *¿Qué es un pueblo?* Madrid. Traficantes de sueños.

Karmy, Rodrigo (2008) La Potencia de Averroes: Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad, *Revista Pleyade* 12, 197-225. Recuperado de: <file:///D:/Downloads/Dialnet-LaPotenciaDeAverroes-4703395.pdf>

Lazzarato, Maurizio (2011) *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrourto Editores.

Ley 1448 del 2011, Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Colombia. Junio 10 del 2011.

Medellín, 12 de Agosto 2019. Trágico accidente de dos militares en show aéreo de Feria de Flores. El colombiano. [Verhttps://www.eltiempo.com/colombia/medellin/mueren-dos-militares-en-feria-de-las-flores-al-caer-de-helicoptero-399614](https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/mueren-dos-militares-en-feria-de-las-flores-al-caer-de-helicoptero-399614)

Zibeche, Raul (2019) Los trabajos colectivos como bienes comunes materialesimbólicos. El Apantle. *Revista de estudios comunitarios. Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida.* (pp. 59-77) Madrid. Traficantes de sueños.

Videos:

Producciones El Retorno (2015) San Francisco tiene memoria/Serie documental y territorio. Colombia.

Proyectos:

“Participación y empoderamiento comunitario en procesos de reparación en zonas de disputa territorial del Oriente antioqueño”, cuyo investigador principal es Luis Antonio Ramírez (2016-13080);

“Daño Moral: Una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación moral” (2016 - 12869), cuya investigadora principal es Liliana Cecilia Molina González.

Nota: Ambos proyectos fueron financiados para su ejecución por el Comité para el Desarrollo de la investigación (CODI) y hacen parte del grupo de investigación Cultura, Violencia y Territorio (línea “Cultura política y violencia) del Instituto de Estudios Regionales (INER) de la Universidad de Antioquia.

Proyecto elaborado a través del Convenio Marco 364 de 2018 entre la Secretaria de Medio Ambiente de la Gobernación de Antioquia y la Corporación Autónoma Regional de las Cuencas de los Ríos Negro Nare Cornare (2019) Sistema de reas locales protegidas- SILAP-. , Municipio de Cocorná(Ant)

Corporaciones:

www.acantioquia.org

<https://corpenca.org>

<https://cjlibertad.org>