

Cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual

*Valentina Hincapié Martínez**

Resumen

Este artículo reflexiona sobre una investigación realizada en 2019 (Hincapié, 2019) en la vereda Palmirita, municipio de Cocorná, Antioquia, Colombia, cuyo propósito fue comprender los modos de vida y los gestos cotidianos mediante los cuales una comunidad campesina, víctima del conflicto armado colombiano, reconstruye sus procesos de recuperación a través del cuidado y la defensa del territorio. A partir de la exploración de la hojarasca como materialidad cotidiana y afectiva, se analizan las formas en que los vínculos con el entorno natural se convierten en prácticas simbólicas y materiales de recuperación y resistencia comunitaria frente a la violencia.

Palabras clave: residuo, recuperación comunitaria, estética ambiental, cartografía.

* Filósofa de la Universidad de Antioquia, Colombia. Maestra en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México. Adscrita al Instituto de Estudios Regionales, Cultura, Violencia y Territorio. Sus intereses investigativos han girado en torno a los problemas de reconfiguración comunitaria en zonas de conflicto armado, biopolítica y biopoder, actualmente investiga sobre ecosofía y estética ambiental. Correo electrónico: [hincapiem@udea.edu.co] / ORCID: [0000-0002-0979-5159].

Abstract

This article reflects on a research project conducted in 2019 (Hincapié, 2019) in the rural community of Palmirita, Cocorná, Antioquia, Colombia. The study aimed to understand the ways of life and everyday gestures through which a peasant community, victim of the Colombian armed conflict, rebuilds its recovery processes through care and the defense of its territory. Through the exploration of *hojarasca* as an everyday and affective materiality, the analysis examines how the community's connections with the natural environment become symbolic and material practices of recovery and collective resistance in the face of violence.

Keywords: waste, community recovery, environmental aesthetics, cartography.

Introducción

Cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual es un texto sobre el proceso de investigación que realizamos en 2019 (Hincapié, 2019)¹ en la vereda Palmirita, Cocorná, Antioquia, Colombia, en el que nos propusimos dar cuenta de los modos de vida y de los gestos cotidianos en que una comunidad campesina víctima del conflicto armado colombiano teje sus procesos de recuperación a través del cuidado y la defensa del territorio.² Aunque este texto no se dedica

¹ 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 núm. 2019-03VHM, Universidad de Antioquia.

² Muchos de los temas que aquí se abordan, principalmente aquellos relacionados con la comunidad campesina, el conflicto armado colombiano, el daño y la reparación 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

plenamente al problema del conflicto armado colombiano y a todo el escenario de daños materiales y simbólicos ocurridos —a partir de los cuales aparece la idea de recuperación comunitaria más allá de la reparación a víctimas (Cardona, Hincapié y Ramírez, 2023)—, si abordamos de manera directa la noción de residuo y su materialidad afectiva, la hojarasca, que aparece como imagen y como materialidad referente de aquello que queda después de los actos devastadores tanto materiales como simbólicos que dejó la violencia. Asimismo, los residuos son aquello que queda de las acciones cotidianas que, en la medida en que se despliegan, van dejando ciertas hojas secas, restos de alimentos que, eventualmente, contribuyen en el proceso mismo de recuperación y de cuidado de un huerto, de un jardín, de una comunidad.

Entonces, considerando lo anterior, asentimos que la *cartografía de texturas* apareció como método experimental para pensar y narrar el residuo en un sentido simbólico y material; el primero relacionado con lo que queda después del daño, y que se convierte en posibilidad de otros agenciamientos para recuperar la *forma-de-vida*³ (Agamben, 2018); y, lo segundo, referido a la materialidad de la hojarasca que se encuentra inserta en los paisajes y acciones de la vida cotidiana de las comunidades campesinas donde tuvo lugar el taller de *cartografía de texturas* —sobre el que hablaremos más adelante—, y que tiene una gran impronta ecológica también en un sentido de recuperación (Hincapié, 2025).

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.

³ El concepto de *forma-de-vida* es desarrollado de manera prolífica por Giorgio Agamben (2018). Con este concepto el autor refiere por un lado, la separabilidad de la vida de su forma en las inmediaciones de los proyectos biopolíticos en donde se distingue y se organiza la vida de manera jerárquica y según sus funciones de nutrición; por el otro, hace alusión a uno de los imperativos éticos actuales en donde las vidas se gestan y construyen escenarios existenciales que se rehúsan a la gestión y separación biopolítica. Entonces, una vida que vive según su forma es una vida que yace al margen, como si se tratara de la activación de zonas temporalmente autónomas (Bey, s.f.), de las dinámicas de la violencia ligada a los proyectos capitalistas, colonialistas, extractivistas.

En lo que sigue lxs lectorxs encontrarán un texto compuesto y pensado en un sentido cartográfico. Esto significa que, no hay una narración lineal, más bien de lo que se trata es de un texto tejido a partir de elementos que están relacionados y que obedecen a las capas de reflexión y desarrollo tanto de este artículo como del proceso comunitario. En primera instancia aparecen, a manera de provocaciones de lectura, las “Exhortaciones” iniciales que motivaron tanto este texto como el trabajo etnográfico. Luego aparecen algunos elementos referentes al trabajo etnográfico, principalmente aquellos relacionados con la metodología y el desarrollo de la “Cartografía”. Posterior a esto aparecen las conexiones filosóficas que, en principio, a modo de intuición acompañaron este trabajo y que hoy aparecen como formas más acabadas de una composición reflexionada y urdida desde varios registros; esto es, la materialidad afectiva, la estética ambiental y la ontología. Nos referimos a los apartados: “Hojarasca: nutrición y recuperación”, “Contemplación viviente: anotaciones para una estética ambiental” y “Texturas y gestos”. Finalmente, nombramos las conclusiones de investigación.

Exhortaciones

En el marco de la investigación *Comunidades en devenir: forma-de-vida y ética del vínculo ontológico contingente* (Hincapié, 2019), en el cual indagamos por la comunidad y los modos en que esta se recupera y se teje después del daño causado por la violencia, comenzamos a preguntarnos por las materialidades cotidianas y el lugar simbólico que estas ocupan en la vida de las personas y de la comunidad; pensando en esto, desarrollamos algunos talleres que buscaban rastrear, a partir de algunas experimentaciones propias del campo de las artes plásticas, las materialidades que acompañan las prácticas cotidianas de una comunidad inmersa en *procesos de recuperación* (Cardona, Hincapié y Ramírez, 2023).

Es necesario precisar que cuando hablamos del contexto de esta investigación nos referimos no sólo a la historia que antecedió a la

comunidad, esto es, la historia de la violencia, el desplazamiento y los hechos victimizantes que generó el conflicto armado colombiano, sino además a lo que los campesinos y las campesinas estaban creando espacio-temporalmente en un proceso compartido de recuperación comunitaria que incluyó el restablecimiento de espacios, lugares y modos de vida.

Entonces, en el transcurso de la planeación y el desarrollo del trabajo etnográfico comenzaron a ser sugerentes las materialidades que eran parte de las prácticas cotidianas en donde esta comunidad gestaba su modo de vida campesina y donde desplegaba sus procesos de recuperación comunitaria. Señalamos específicamente al lugar de los residuos de materia orgánica que sirven de abono a los cultivos, huertos y jardines. Estos residuos tienen una forma particular de ser llamados, que, por lo demás, resuena de forma poética, y que vale la pena conservar su nombre. Nos referimos a *la hojarasca*.

De modo paralelo a la observación de la hojarasca, y al uso que se le da en la vida cotidiana, persistía nuestro interés de comprender, de algún modo, cómo se nombraba el daño vivido y qué lugar tenía en los agenciamientos presentes de la comunidad. O, dicho de otro modo, la pregunta que movilizó la investigación inicial consideraba el modo en que se narraba el daño en los actuales procesos de recuperación.⁴ Sin embargo, la respuesta por el daño nunca apareció de manera frontal, pues Pamirita es una comunidad como muchas de las comunidades víctimas del conflicto armado colombiano, que ya no estaba interesada en nombrar, desde una vorágine revictimizante, la historia de su dolor y de la violencia sufrida.⁵ Las campesinas y los

⁴ Estos primeros hallazgos aparecieron en la investigación “Daño Moral: Una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación moral” (2016-12869), cuya investigadora principal es Liliana Cecilia Molina González, en donde trabajé como joven investigadora. Posterior a este primer proceso investigativo, quisimos desarrollar algunos elementos que habían aparecido de modo tangencial y este fue uno de esos.

⁵ Con esto hacemos referencia a que en los primeros encuentros comunitarios, las personas de la vereda narraban que tuvieron que nombrar muchas veces los hechos violentos ocurridos y de esto no obtuvieron más que la tristeza de recordarlos, puesto que no recibieron ayuda psicosocial oportuna ni mucho menos lograron acceder a la reparación a víctimas.

campesinos de Pamirita estaban construyendo su historia presente, por eso preferían hablar desde lo que era posible y necesario hacer, en ese, su presente. Entonces, en su narración comenzó a construirse un sentido distinto del residuo del daño, esto es, ya no como lo irrecuperable, sino como lugar de lo posible; lo residual como lo que se dispone a persistir, a nutrir, a recuperar.

Todo esto pensado a partir de un enfoque *anfibio*, en donde mezclamos metodologías como la cartografía social crítica y la etnografía, propias de las ciencias humanas con un trabajo conceptual filosófico; esto con el ánimo de articular una observación de campo con un entramado conceptual que tiene que ver con varias inquietudes surgidas desde el ámbito de la filosofía, esto es, ¿cómo puede la filosofía ser una caja de herramientas (Deleuze, 1972) que permita pensar el mundo, no como fundamento del mundo, puesto que este es preexistente, sino como herramienta auxiliar que nos ayude a pensar en problemas, situaciones, prácticas concretas? ¿Y cómo puede participar el mundo académico, en particular la filosofía, de procesos de base o comunitarios? Entonces, persiguiendo estas preguntas nos encontramos con la necesidad de pensar en metodologías ya usadas por las ciencias sociales, útiles para abordar problemas situados y concretos, no sólo abstractos o trascendentales, para así, crear un espacio más generoso de diálogo entre escenarios distintos, como lo es la vida comunitaria de la vida académica. A estas inquietudes nos llevaron apuestas tan importantes como la de Maristella Svampa cuando habla del intelectual anfibio (Svampa, 2007), que es aquel que puede habitar varios mundos atendiendo a las solidaridades, diálogos o vínculos que se pueden establecer para zanjar, desde distintos ámbitos, una realidad hostil y hegemónica. Esto no desde una disposición camaleónica, sino desde una potencia cocreadora contra-hegemónica.

Entonces, a la luz de estas exhortaciones que son al mismo tiempo imágenes, conceptos y problemas estéticos, éticos y políticos desarrollaremos algunas reflexiones apelando a la filosofía y su lugar de enunciación en cuanto apuesta contra-hegemónica (Segato, 2018: 33).

Cartografía

La importancia de realizar una actividad como *La cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual* radicó también en el interés por dar cuenta de las relaciones de cuidado y de defensa del territorio, como formas de recuperación comunitaria de Palmirita, poniendo en diálogo las situaciones de la vida cotidiana de esta comunidad con las preguntas de una apuesta filosófica que quiere dar cuenta de formas no antropocéntricas de habitar la tierra y de construir relaciones entre seres vivos basadas en la nutrición recíproca (Hincapié, 2025), al mismo tiempo que pretende instanciarse como una apuesta investigativa contra-hegemónica. Entonces, la cartografía fue la excusa metodológica para llevar a cabo este trabajo comunitario. Y lo residual, la hojarasca, fue el objeto central de esta actividad. Es preciso recordar que por residuo o hojarasca nos referimos a dos cosas: la primera, como los restos de una memoria individual y colectiva, de una comunidad que tuvo que dejarlo todo por la violencia, y que hoy inicia procesos de recuperación de su vida cotidiana; y segundo, al despojo de las plantas que, al caer a la tierra como hojas secas, sirven de abono natural, es decir, cumplen con una función de nutrición.

Utilizamos materias vivas y residuales desechadas por la tierra. Esta cartografía estuvo acompañada de suplementos textuales (narraciones) que convocaban recuerdos, sueños de la comunidad en relación con la tierra y los animales. Todo esto tuvo como fin: 1) nombrar que al igual que la tierra tiene residuos, nosotros tenemos memorias, y que estas memorias o residuos exhiben un potencial político de nutrición, cuidado y de recuperación, particularmente, cuando los comprendemos como materias vivas dispuestas a recrear el mundo, 2) entender *la vida como contemplación viviente* (Agamben, 2018) en donde todos y cada uno de los vivientes tiene logoi: lenguajes (pensamiento, ser, vivir). Esto configura modos de exposición y de relación perceptiva y experiencial con otros –sobre esto último volvemos al final–.

Fotografía 1. Cartografía de texturas. Palmirita-Cocorná



Fuente: Archivo personal, 2020.

Esta idea nace como una alternativa para comprender los modos de contacto que tiene una comunidad campesina con la tierra en un horizonte de recuperación de la vida cotidiana. Cuando hablamos de modos de contacto con la tierra nos estamos refiriendo a las formaciones materiales y simbólicas que esta comunidad perdió tras ser desplazada y que hoy se encuentra en proceso de recuperación, pues ellos volvieron a sus tierras y están recuperando sus prácticas cotidianas. Todo el ejercicio giró en torno al carácter residual de *la hojarasca*. Esto es, en torno al despojo de las hojas y de los tallos secos que los árboles van soltando como materias muertas que dan vida al caer; cada hoja que cae se convierte en nitrógeno que abona la tierra y a las plantas que siguen en pie. Cada una de las familias recolectó bolsas de hojarasca de sus fincas y huertos. Las dispusimos en el suelo y una vez que estaban todas las hojas secas alrededor de nosotros, comenzamos a pegarlas con resinas vegetales, previamente preparadas, sobre papel blanco. Mientras esto sucedió, emergieron también las historias sobre los usos medicinales y cotidianos de estas hojas secas.

Con esto, afloraron narraciones que nos permitieron pensar en el valor simbólico y material de la tierra, la importancia de sus residuos. Por ejemplo, los campesinos y las campesinas de Palmirita narraban que la hoja del árbol guayabo (*Psidium guajava*) es muy buena para bajar las altas temperaturas; también que la hoja de biao (*Calathea lutea*) conserva la carne y los lácteos por más tiempo. “Cuando no existían las neveras, la hoja de biao era lo que usábamos”—relató una persona de la comunidad—.

La hojarasca es un residuo cotidiano en la vida de las familias campesinas porque es el más orgánico de los abonos. Sin embargo, cuando les propusimos trabajar con este, muchos campesinos y campesinas, en principio, no tuvieron mucho interés porque, aunque reconocen su valor de uso cotidiano, la hojarasca es vista, en cierto sentido, como basura o despojos, pero, en cuanto comenzamos a hablar del modo en que se usaba y de su función cotidiana y sus referencias simbólicas respecto de la nutrición, se dispusieron a realizar la cartografía. Para nosotros resultaba importante pensarlo como materialidad afectiva, pues parecía referir el mismo proceso de transformación que estaba viviendo la comunidad, pero en su registro material. Entonces, a la hora de elaborar el taller fue muy importante que se conjugaran y entraran en diálogo las distintas perspectivas de ver, usar y contactar con una materia viva como la hojarasca.⁶

Además de esto, nos resultó valioso trabajar con la hojarasca porque en muchos de los recorridos por sus fincas era común ver las montañas de hojarasca sobre las zonas de cultivo. Entonces, tomamos como imagen-concepto (Rivera Cusicanqui, 2018) un material del uso cotidiano de los campesinos, como excusa para hablar de los procesos orgánicos de nutrición de la vida a partir de los residuos.

⁶ Nombramos este “desfase” para evidenciar las diferencias y singularidades de sentido que puede acarrear el encuentro entre la comunidad académica y una comunidad, en este caso, campesina. A riesgo de ser catalogado este intento investigativo como extractivista, nos gustaría insistir en que es necesario, en un proceso como este, enunciar las experiencias contingentes, incluso las que suponen retos y diferencias de sentido que no se deben obliterar, sino, por el contrario, deben ser tomadas como punto de partida para la construcción conjunta.

Entonces, al finalizar el encuentro fue preciso nombrar que la importancia de aquello que hicimos radicaba: 1) en resaltar el valor nutricional de la hojarasca para el cultivo, 2) en dar cuenta de la relación existente entre aquello que parece no tener ninguna función de nutrición con la creación de posibilidades de existencia. La hojarasca que cae da vida a la tierra; las narraciones que emergieron con el contacto con la hojarasca, abrieron la posibilidad de recordar historias de los usos cotidianos de las plantas, y con ello, recuperar algunos fragmentos de las historias que fracturó la violencia. En suma, nombramos los sentidos en que la hojarasca y el residuo comienzan a gestarse como materialidades y suplementos importantes para un proceso de recuperación y de nutrición en un sentido material y simbólico.

Entonces, plantear una actividad que permitiera visibilizar de una manera plástica las similitudes de las formas de vida de los distintos seres que habitan un territorio (residuos y memoria; residuos y nutrición; memoria y recuperación), nos permitió, además, problematizar una situación actual que esta comunidad campesina está viviendo. Después de que todas las familias regresaron a su territorio y decidieron recuperar su vida después de la experiencia de la violencia, se encuentran con un nuevo factor de riesgo, que al igual que la violencia del conflicto interno armado colombiano, tiene en vela la permanencia en el territorio. Esto es, la llegada de un proyecto neoextractivo que pretende explotar metales en un cerro llamado El Chaquiro, en el cual nace el agua que abastece a todas estas familias (Hincapié, 2025).

Desde los análisis que realiza Rita Segato (2018), podríamos decir que con este ejercicio que realizamos, pretendimos romper la separación de la teoría y la práctica, y en lugar de esto, hibridamos prácticas propias de las artes plásticas con modos de vida cotidianos de una comunidad campesina y con algunas reflexiones propias de la filosofía con el ánimo de recrear prácticas sociales liberadoras —como lo diría hooks (1994)—, así mismo, para construir prácticas académicas vitales y de cocreación con distintas formas de enunciar e interpretar el mundo. En esta vía, se puede afirmar que realizamos un

ejercicio contra-pedagógico de la crueldad (Segato, 2018), puesto que escenificamos los modos de contacto entre vivientes a partir del cuidado y la expansión orgánica de las posibilidades de nutrición y recuperación.

Si Segato nombra como “pedagogía de la crueldad a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (2018: 13), nosotros podríamos nombrar nuestra práctica comunitaria como un ejercicio propio de una contra-pedagogía, porque llevamos al ámbito de la representación la relación inexorable, esa que en algún momento nombramos como ética del vínculo ontológico contingente (Hincapié, 2019), que existe entre los vivientes humanos y no humanos, y que está animada por el cuidado y la defensa de la vida en sentido orgánico.

Todo esto tiene mayor sentido, si partimos del hecho de que esta *cartografía de texturas* la realizamos con el fin de contribuir a los espacios de fortalecimiento de los procesos comunitarios en contra del neoextractivismo y en favor del cuidado de la vida. Finalmente, nos queda decir que ante la catástrofe ambiental, subjetiva y social, se hacen precisos los espacios contra-pedagógicos de la crueldad; espacios que permitan entender el carácter íntimo que emerge entre el diálogo de saberes de una filosofía que se sabe viva, orgánica, práctica y común.

Hojarasca: nutrición y recuperación

La hojarasca ha permanecido en cuanto materialidad viva desde siempre en las prácticas de familias campesinas, pues esta es el resultado del tratamiento que le dan a sus propios desechos para que estos se conviertan en materia *nutricia* que retorna a la tierra para brindar nutrientes. Sin embargo, aunque reconocemos el valor cotidiano de esta materialidad para las familias campesinas, su relación con esta es, por decirlo de algún modo, práctico; es parte de esos saberes situados y heredados que se conservan, replican y se repro-

ducen porque su efectividad para el cuidado del cultivo es evidente. El alimento descompuesto más las hojas secas, se convierten en materia orgánica para los suelos. Ahora bien, para nosotros, desde otro punto de vista, esta práctica cotidiana tiene además un gran valor simbólico, pues nos permite pensar, metafóricamente hablando, los procesos de reparación comunitaria. Ahora bien, esto no significa que este paralelo entre prácticas e imágenes-conceptos haya sido enunciado por la propia comunidad, sino, por el contrario, nosotros propusimos instalar la conversación de la reparación comunitaria en el centro de una práctica cotidiana que nos permitiera jugar con el lenguaje para establecer similitudes entre los procesos de la tierra y los procesos comunitarios de reparación. Todo esto, eso sí, tomando una práctica situada en el seno mismo de la comunidad y su vida cotidiana.

Fotografía 2. Cartografía de texturas. Palmirita-Cocorná



Fuente: Archivo personal, 2020.

Entonces, en lo que sigue vamos a explorar como categoría filosófica la noción de nutrición. En esta misma vía aparecerá de manera

más explícita por qué usamos la noción de recuperación y de nutrición como algo inexorable, es decir, como si todo proceso nutritivo implicara una recuperación y como si todo proceso de recuperación fuera ya un gesto de nutrición.

El concepto de nutrición tiene una larga, bella y compleja tradición en la filosofía antigua. Principalmente, en la obra *De Anima* (Aristóteles, 2014) tuvo un lugar central. Según la interpretación que ofrece en *El uso de los cuerpos* (Agamben, 2018) respecto de la idea de potencia de nutrición que se construye en el corpus aristotélico, estamos de cara a un concepto tan prolífico como problemático. Veamos de qué se trata.

Se dice de la potencia de nutrición algo prolífico en cuanto puede permitir construir un concepto de vida más amplio y al margen de los regímenes biopolíticos y técnicos que, en lugar de seguir reproduciendo divisiones y ordenamiento jerárquicos al interior de la vida, ensancha los márgenes de comprensión sobre lo que puede considerarse vivo y, en este sentido, la categoría de vida comienza a fugarse de los límites y de las gestiones biopolíticas y técnicas que se la han impuesto. Por otro lado, la gestión técnica y biopolítica de la vida es lo que podríamos nombrar como la esfera problemática de la potencia de nutrición, porque considerar la nutrición como un proceso solamente biológico en donde los cuerpos animales y vegetales procuran su permanencia en el mundo de manera elemental y separada de las funciones racionales, ha permitido la escisiones y organizaciones jerárquicas sobre la vida y su valor. Dice Aristóteles al respecto:

Es a través del vivir que el animal se diferencia de lo inanimado. Sin embargo, vivir se dice de muchos modos [*pleonachós*], y si incluso uno solo de estos subsiste, diremos que algo vive: el pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar; el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por esto también nos parece que todas las especies de vegetales viven. En efecto, es evidente que los vegetales poseen en sí mismos un principio y una potencia tales que, por medio de estos, crecen y menguan en direcciones opuestas

[...] Este principio puede ser separado de los otros, pero los otros no pueden serlo en los mortales. Esto es evidente en las plantas: en ellas no hay ninguna otra potencia del alma. Es por lo tanto a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes [...] Llamamos potencia nutritiva [*threptikón*] a esta parte del alma de la que también participan los vegetales [413^a 20 y ss] (Agamben, 2018: 358).

En este pasaje podemos vislumbrar las dos esferas que hemos mencionado respecto de la potencia de nutrición. Por un lado, aparece la que puede ser eventualmente problemática porque distingue y, aparentemente, sitúa en un lugar de inferioridad a aquellos vivientes que *no tienen otra potencia del alma*, como la plantas. Y, por el otro lado, está la referencia a que vivir se dice de muchos modos; por tanto, *el pensamiento, el movimiento, la sensación, la nutrición, la destrucción y el crecimiento* son formas en que la vida ejecuta su potencia de nutrición que, ciertamente, una vez crece, y otras, decrece. Entonces, lo que nos interesa resaltar es la tesis que surge como interpretación arriesgada de algunos segmentos específicos de la obra de Aristóteles (2014), en donde la nutrición se refiere a los diversos modos en que la vida se expresa, y no sólo a la función biológica de la alimentación y la supervivencia, ni mucho menos como algo exclusivo de los cuerpos racionales. La función de nutrición es, sobre todo, un asunto de la *expresión*. Esto significa que la potencia de nutrición más que estar sólo referida a la capacidad que tienen ciertos vivientes de alimentarse, sobrevivir y pensar, tiene que ver con el modo en que los vivientes gestan su vida, independiente del modo en que lo hagan. La potencia de nutrición está en todos los seres vivos independiente de las características que estos tengan.

Para darle fuerza a esta interpretación, Agamben (2018) recurre a un estudio etimológico que realiza Emile Benveniste, en donde exhibe un vínculo entre nutrir (*threpó* en griego) y dejar que algo crezca o se desarrolle. De este modo, la función de la nutrición puede no sólo estar referida a las formas individuales en que el cuerpo se desarrolla, sobrevive y se expresa, sino al modo en que este cuerpo contribuye en el crecimiento o florecimiento de otros cuerpos, y en

ese sentido, podríamos decir que la nutrición también es un proceso comunitario de recuperación y de cuidado (Agamben, 2018: 368). Ahora bien, en el proceso mismo en que estos hallazgos teóricos aparecieron, las imágenes y las narraciones del trabajo etnográfico que veníamos desarrollando con la comunidad de Palmirita —en donde la hojarasca en tanto materialidad que abona la tierra cumpliendo con una función específica de nutrición— aparecieron como correlato de los procesos de recuperación que esta comunidad venía tramitando después del regreso a la vereda, tras el desplazamiento y la violencia sufrida.

Como práctica cotidiana, como actividad básica de sostenimiento de los cultivos, los campesinos y campesinas de Palmirita apilan todas las hojas secas que los árboles van soltando y las juntan con los restos de comida que resultan tras la preparación constante de alimentos. Este aglomerado de residuos es lo que nombramos como *hojarasca*, y es lo que aparece en este texto como una materialidad que es inmanente a la nutrición de la tierra y del cultivo. La noción de práctica cotidiana aparece como algo inexorablemente ligado a la función y al uso de la hojarasca porque entre los hallazgos de campo descubrimos que las comunidades víctimas de la violencia en Colombia, al margen de los procesos de reparación a víctimas, lideraban procesos autónomos de recuperación que marcaban rasgos distintivos entre lo que se concibe como reparación y lo que se gesta como recuperación. Esta última aparece como un proceso polifónico que se gesta en las prácticas cotidianas en donde una comunidad, una familia o un individuo restablece sus vínculos con el entorno y en donde se dispone y dispone los espacios, los lugares para un nuevo habitar (Cardona, Hincapié y Ramírez, 2023).

Entonces, a la luz de estos signos que tratamos de hilvanar en este segmento, concluimos que, desde una comprensión más compleja y abierta, es posible crear una narración que nos ubique tipológica y topológicamente en una esfera compartida, donde la categoría nutrición no sólo es un concepto de la filosofía que da lugar a una concepción más amplia y amable sobre la vida, lo vivo, sino además es una noción que refiere un proceso compartido en donde las

materialidades y las prácticas cotidianas exhiben y conjuran su sentido etimológico en una esfera ontológica de recuperación y nutrición.

Contemplación viviente: anotaciones para una estética ambiental

Giorgio Agamben, en el libro *El uso de los cuerpos* (2018) lleva al límite la pregunta por la histórica separación tánica de la vida, que ha dividido, por un lado, la vida cualificada (*bios*) y, por el otro, la mera vida (*zoé*), como formas excluyentes de habitar el mundo. Cuando digo que este autor lleva al límite esta separación, me refiero a que ha buscado dar cuenta, desde un análisis genealógico, en qué momento fue que empezó a operar la separación de la vida hasta el punto de que la política se convirtió en un espacio de gestión de la muerte más que de gestión de la propia vida.

Si pensamos no sólo en la genealogía conceptual, sino en el modo en que esto se ha instalado en la política que gestiona el mundo, en los estados, las leyes y los conflictos, podemos evidenciar cómo esta separación de la vida ha impactado nuestra historia y la historia misma del mundo natural. Todo esto se ve expresado no sólo en las configuraciones violentas hacia ciertas corporalidades humanas, sino además hacia las corporalidades vegetales, fluviales, minerales; la violencia desatada por el conflicto armado colombiano, las limitaciones estatales en los procesos de reconocimiento y reparación del conflicto, las políticas neoliberales de extracción del agua, de los minerales, etcétera, son parte de esta gestión de la vida para la muerte.

Entonces, atendiendo a esto, lo que nos interesa resaltar respecto de la interpretación que realiza Agamben (2018) de la categoría de contemplación viviente, es cómo se expresa todo lo que vive y que, en cuanto se expresa, manifiesta su valor ontológico en el mundo. Todo esto como una forma de contra-narrar esas políticas de la muerte que han jerarquizado históricamente la vida, lo vivo.

Ahora bien, el pensamiento de Agamben tiene sus raíces en la obra de Plotino, en donde aparece, por primera vez, la categoría de *contemplación viviente*. Con esta reinterpretación categórica, Agamben

nos insta a pensar en escenarios alternativos en donde la vida ya no es separada de sus formas singulares y no es usurpada en su vitalidad, ya no es convertida en un objeto muerto, producto de la gestión para la muerte, sino que es pensada como el centro de la reproducción social y orgánica.

Contemplación viviente es una categoría paradigmática de Plotino, que sostiene, contra Aristóteles, que la contemplación, en tanto actividad de pensamiento, es un atributo propio de la vida entendida como *physis*. Entonces, todo aquel que tenga vida, indiferentemente de su forma, tiene pensamiento, tiene contemplación. Este pensamiento se posiciona en contra de Aristóteles porque, justamente, fue a partir de las divisiones que éste hizo, cuando distinguió y jerarquizó a los seres vivos según sus funciones de nutrición, sensación e intelección, que se gestó la máquina antropológica —un dispositivo de limitación de la vida que incluyó la vida racional y postuló como de menos valor ontológico las vidas movidas por los impulsos de nutrición y de sensación (plantas y animales)—. Esta delimitación de Aristóteles se constituyó como un paradigma en Occidente. De aquí que sigamos padeciendo el desprecio y la usurpación de la naturaleza tras privilegiar solamente la vida humana.⁷

Por su parte, Plotino sostiene que “todos los seres desean la contemplación y buscan este fin, no sólo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que las genera; que todos alcanzan como pueden y según su naturaleza”

⁷ La máquina antropológica tiene dos versiones, o mejor, dos momentos. La antigua que es aquella que siguiendo a Aristóteles configura una concepción jerárquica de la vida, en donde la vida cualificada (*bios*) es la de mayor valor, y las vidas reproductivas (*zoé*) sólo son reconocidas en tanto sirven de objetos de supervivencia para la vida cualificada. Pensemos en los animales, las plantas, las mujeres, los niños y los esclavos. De esta máquina antropológica se deriva una versión conforme a los valores de la modernidad. Es decir, se ejecuta una división de la vida que sigue excluyendo las vidas animales y vegetales, mientras que vincula de manera excluyente a los humanos que no cumplen con el ideal del hombre occidental. En suma, podríamos decir que, la máquina antropológica moderna utiliza el discurso de los derechos humanos para simular que todos los hombres y mujeres del mundo, sin importar su etnia, su clase y su raza, importan, al mismo tiempo en que genera lógicas de socavamiento de estas vidas y las gestiona para la muerte.

(Agamben, 2018: 385). Esto significa que cuando hablamos de la vida nos estamos refiriendo a la *physis* en general, y que todo en cuanto está vivo (*physis*) tiene de suyo la contemplación, puesto que ésta se refiere al hecho mismo de buscar la permanencia en el mundo a través de los diferentes procesos de nutrición. Por ello, no importa si se trata de una planta, de un animal humano o no humano. El criterio ahora no está dado por las diferencias entre las distintas formas de vida, sino por el hecho mismo de vivir, de ser contemplación viviente.

Plotino, siguiendo a los estoicos, piensa que el lenguaje es posible si hay pensamiento y que el pensamiento es propio de cada forma en que se constituye la contemplación viviente. Por tanto, existen tantas manifestaciones del lenguaje como seres vivos. Estos lenguajes, dice el filósofo, están manifiestos a través de los deseos, los impulsos y de las sensaciones. Dicen los estoicos que los deseos, los impulsos y las sensaciones son lógicas porque cumplen un fin que es determinado por sus propias condiciones.

Teniendo en cuenta lo anterior, *la cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual* fue una actividad que permitió llevar al ámbito de la plástica una representación de la relación de contacto que esta comunidad campesina tiene con la tierra, así como de la interrelación que existe entre los procesos biológicos de nutrición de la tierra con los procesos sociales de recuperación individual y comunitaria. La cartografía de texturas pretendió hibridar las formas singulares en que la vida “se nutre, deja crecer o favorece al desarrollo natural de algo” (Agamben, 2018: 368), para mostrar las posibilidades que tiene el pensar que la vida es una contemplación viviente cuyos lenguajes pueden cruzarse y ser parte de un mismo tejido.

Texturas y gestos

En el taller, buscamos nombrar los modos en que se tejen ciertas relaciones con las cosas; los modos en que aparecen diálogos no discursivos, sino gestuales entre los cuerpos y las materialidades. Decimos que este taller buscó *nombrar* porque justamente de lo que se trató fue de

llevar a cabo un ejercicio manual y representativo, como podemos ver en las fotos, una actividad que realizan los campesinos y campesinas de manera cotidiana en sus fincas. Es necesario decir que si bien para nosotros se trató de una actividad muy sugerente, por varias razones, entre ellas porque era la primera vez que hacíamos trabajo etnográfico en una investigación filosófica, para los campesinos y campesinas de Palmirita no resultó tan interesante. Constantemente nos preguntaban cuál era el sentido de hablar y de cartografiar la hojarasca. Esto es importante nombrarlo, aunque no me detendré lo suficiente, porque las “inconsistencias” que emergen de un trabajo experimental entre filosofía y procesos comunitarios muestran que las perspectivas, desde las cuales habitamos el mundo y lo nombramos, son múltiples y variadas (Viveiros de Castro, 2008), y en muchos casos, disidentes. Y, en resonancia con ese registro heterogéneo, es necesario seguir creando y pensando a partir de la “inconsistencia”.

Fotografía 3. Cartografía de texturas. Palmirita-Cocorná



Fuente; Archivo personal, 2020.

En principio, hablar de texturas nos permitió relacionarnos con la hojarasca a partir de la idea de que todos los cuerpos vivos, a lo largo de la vida, sufrimos diversos cambios materiales y simbólicos que se ven representados en el cambio de piel; la piel se hace costra al igual que las hojas de las plantas se hacen hojarasca. Y, en medio de estas transformaciones, estamos expuestos y otros están expuestos a nosotros de diversas formas, por ejemplo, a través del tacto.⁸ ¿Cómo podríamos pensar el gesto de recolección de hojarasca?, ¿cómo pensar el gesto mismo que la hojarasca efectúa en la tierra?, y ¿cómo nombrar ese espacio de contacto “inconsistente” en donde los y las campesinas se preguntaban por cuál era el sentido de realizar una actividad en torno a los residuos?, finalmente, ¿qué resultó del gesto de manipular la hojarasca para fijarla en un papel con resina vegetal? Para rodear estas preguntas hablaremos sobre el gesto.

La categoría de gesto en la obra de Giorgio Agamben (2017) aparece como algo, una acción, un movimiento, una forma de expresión que es un medio sin fin. Esto significa que en cuanto se ejecuta, se realiza, nunca logra ser una acción plena y, en ese sentido, no cumple con la economía de la acción. Se trata de una acción que bien refiere una pérdida o un exceso, nunca se cumple en el sentido de una realización teleológica. Esta concepción sobre el gesto recobra mayor sentido, si la ubicamos en el contexto en donde se eleva como concepto crítico. Esto es, el contexto de las acciones realizadas en el marco de la producción capitalista; estas acciones o actividades productivas se distinguen del gesto porque están desplegadas conforme a cumplir la demanda del mercado y, por su parte, el gesto es sobre todo una acción, un movimiento, una actitud que si bien tiene intencionalidades, nunca se realiza conforme a las lógicas del mercado. Entonces, desde este punto de vista, podríamos decir que el gesto de

⁸ Lejos de cualquier conceptualización sobre la resiliencia, concepto que por lo demás nos parece problemático por el modo en que pretende idealizar el daño y la eventual recuperación, lo que nos interesa pensar son los nodos de contacto en donde las materialidades con las que compartimos cotidianamente resuenan procesos similares a los que experimentamos en nuestras esferas relacionales, asimismo nos interesa cómo los gestos hacen posible esos nodos de contacto.

recolección de la hojarasca para nutrir el huerto y el gesto de pegar, bañar en resina y hablar sobre las historias vinculadas a los usos de las plantas y a las memorias vivas ligadas a ciertas materialidades que fueron separadas de la vida cotidiana debido al conflicto, es una forma de desplegar una acción de recuperación y de nutrición.

Vilem Flusser, otro pensador que se ha ocupado del gesto, ha dicho que cuando éste se realiza como una acción de ofrenda

es un gesto de amor: otorga, da algo, se ofrece y se da... El gesto de ofrecer es un gesto político. Es el gesto de la apertura. El gesto de hacer termina con la apertura de las manos a los demás. Así pues, visto desde su liquidación el gesto de hacer es también un gesto de amor a los otros (Flusser, 1994: 67).

Frente a esto nos preguntamos: ¿no es el gesto de recolección de hojarasca una ofrenda para la tierra, una ofrenda para las familias que se alimentan de esos cultivos? ¿No es acaso el gesto de tomar la hojarasca con las manos una ofrenda y una actualización de las memorias que se vieron afectadas por el conflicto? ¿No es caso el gesto de hablar, escribir y detenerse en esta materialidad, en este problema, una forma de ofrendar en un registro narrativo la importancia de la vida cotidiana en tanto espacio-tiempo, movimiento y relación con el entorno como noción indispensable para pensar la recuperación?

Por último, pensemos el gesto desde otro lugar. En el documental *Les glaneurs et la glaneuse* de Agnès Varda (2000), aparecen distintos sentidos en que se narraba la idea de *residuo*. Lo que sobra, lo que es inútil al mercado, pero no por algún estado de descomposición, sino por su forma singular, por desobedecer el simétrico mandato del mercado. Estamos hablando de papas, verduras y frutas que eran situadas en el lugar de lo que ya no tiene *uso*, de lo que se dispone a la descomposición por su negligencia mercantil, es decir, por no cumplir con los estándares, y no por su real estado material y de disposición al uso. A la par de estas prolíficas imágenes en torno al desperdicio, sobresalía la idea de *gesto* estético, ético y político en quienes, ejerciendo su derecho a dormir sin hambre, se aventaban a

recuperar los alimentos antes de que se fundieran como uno solo con la tierra en el proceso orgánico y vital de la descomposición.

Conclusiones

Este texto reunimos algunas reflexiones en torno a los procesos de recuperación material y simbólica de una comunidad que vivió la violencia producida por el conflicto armado de Colombia. Más allá de una exploración sobre los daños —por las razones que ya expusimos y que fueron uno de los puntos de partida que la comunidad misma manifestó al trabajar con nosotros—, esta es una indagación sobre lo que es posible después del paso de la violencia. Para esto, tomamos como concepto-imagen-metáfora —tal y como Silvia Rivera Cusicanqui (2018) lo propone—, la hojarasca, pues esta materia viva, afectiva, nos permitió recrear no sólo escenarios narrativos del pasado, del uso de las plantas y de la memoria colectiva misma, sino además pensar en el presente la recuperación como un proceso de nutrición, emulando los residuos orgánicos que aparecen para darle vida y potencia a un jardín, a un huerto, al suelo mismo de la montaña que es el suelo mismo de la comunidad de Palmirita.

Además de esto, expusimos de manera detallada la exploración metodológica que pretende instalar la filosofía en otras narrativas del pensar y del hacer, con el ánimo de hacer de esta disciplina un camino de agencia para prácticas contra-hegemónicas que permitan pensar de manera más orgánica u anfibia los caminos de acción académicos. Todo esto, como mencionamos, inspirados en la prácticas y apuestas teórico-prácticas de Maristella Svampa quien propende por establecer coordenadas de investigación-acción-participación en el acompañamiento de comunidades que luchan en contra de proyectos extractivistas. En nuestro caso, se trató de acompañamiento y el agenciamiento común de prácticas estéticas y políticas con una comunidad campesina, víctima del conflicto armado y en amenaza de proyectos extractivistas. En este mismo sentido, hacemos constante referencia a que el enfoque de este texto y de la cartografía misma

son en virtud de explorar prácticas contra-hegemónicas, es decir, en contra de todas esas formas de socavar la vida y de atomizarla; se trata de buscar tejer hilos que nos permitan construir puentes entre prácticas y lenguajes distintos, en virtud del cuidado y la defensa de la vida, pero sobre todo, en defensa de una filosofía empática, situada espacial y temporalmente.

Respecto de la cartografía como metodología, quisimos poner en el centro de la narración la hojarasca que, como hemos dicho, en una materialidad instalada en la vida cotidiana de las familias pero que, tal vez por su uso más práctico y cotidiano, nos representó un reto a la hora de pensarla como imagen-concepto para referir, a nivel simbólico, su relación con los procesos de recuperación comunitaria que las familias llevan construyendo desde que cesó la violencia y pudieron regresar a sus fincas.

Finalmente, realizamos una exposición conceptual desde la estética ambiental, la ontología y la materialidad afectiva para pensar los procesos orgánicos de nutrición y de relacionamiento o contacto con la tierra y sus materias vivas, con el ánimo de evidenciar que, en la vida cotidiana, estamos interactuando con otros que se nos presentan, afectivamente, al tacto, al olfato, al oído, aunque no humanamente, y nos enseñan a recorrer y reconocer nuestros propios caminos de recuperación.

Eso que recurrentemente nombramos como la expresividad de las materias o materialidad viva o afectiva, pretendió retomar algunas conversaciones de la filosofía que se han cuestionado durante largo tiempo por qué las prácticas estatales y, en general, en los entramados políticos, ha sido tan difícil el reconocimiento de la singularidad de la vida y sobre todo, de los modos en que la vida se expresa. Entonces, cuando hablamos de la hojarasca y del gesto mismo de su recolección estamos poniendo la mira en materias y prácticas que nos cuentan de la potencia creadora, nutricia que hay en todo lo que vive, incluso en aquello que perece, pues la hojarasca es la potencia nutricia que conjura, a través de la descomposición, eso que “nutre, deja crecer o favorece al desarrollo natural de algo” (Agamben, 2018: 368).

Referencias

- Agamben, Giorgio (2017), *Medios sin fin: notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, Giorgio (2018), *El uso de los cuerpos*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Aristóteles (2014), *Acerca del alma (De Anima)*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
- Cardona Berrío, Natalia Andrea, Hincapié Martínez, Valentina y Ramírez Zuluaga, Luis Antonio (eds.) (2023), *De vuelta a la montaña. Procesos de reparación y formas de recuperación de comunidades campesinas en el Oriente antioqueño*, Centro Editorial FCHE, Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- Deleuze, Gilles (1972), “Intellectuals and Power: A Conversation between Gilles Deleuze 1953-1974”, *Semiotext(e)*, Los Ángeles, pp. 206-213.
- Flusser, Vilém (1994), *Los gestos*, Editorial Herder, Barcelona.
- Hincapié Martínez, Valentina (2019), *Comunidades en devenir: forma-de-vida y ética del vínculo ontológico contingente*, tesis de pregrado en Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, [<https://hdl.handle.net/10495/22376>] (consultado el 28 de julio de 2025).
- Hincapié Martínez, Valentina (2025), “Del extractivismo y la revictimización al cultivo de los gestos”, en Liliana Molina González y Hernán Jaramillo (eds.), *Reparación moral: comunidad, memorias y cotidianidades*, Imprenta Universidad de Antioquia, Medellín.
- hooks, bell (1994), *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, Routledge, Nueva York.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Svampa, Maristella (2007), “¿Hacia un nuevo modelo de intelectual?”, *N. Revista de Cultura*, núm. 209, 29 de julio, pp. 42-45 [<https://maristellasvampa.net>] (consultado el 28 de julio de 2025).

Varda, Agnès (dir.) (2000), *Les glaneurs et la glaneuse* (película), Ciné-Tamaris, Francia.

Viveiros de Castro, Eduardo (2008), *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 11/06/25

Fecha de aceptación: 27/10/25

DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564129-153

