



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**UN ROSTRO CON DIVERSAS VOCES.
CONTRIBUCIONES DE LAS MUJERES CAMPESINAS A UNA PEDAGOGÍA
INTERCULTURAL CRÍTICA**

Ximena Amariles González

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Carmen de Viboral

2020



**UN ROSTRO CON DIVERSAS VOCES.
CONTRIBUCIONES DE LAS MUJERES CAMPESINAS A UNA PEDAGOGÍA
INTERCULTURAL CRÍTICA**

Ximena Amariles González

Trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de

Magister en Educación

Asesora

Luisa Alejandra Saldarriaga Quintero

Magister en Educación

Línea de Investigación

Pedagogía social

Grupo de Investigación

Unipluriversidad

Universidad de Antioquia

Carmen de Viboral

2020

A mi abuela Mercedes, a quien conozco a través de los recuerdos de mi madre



Fragmento de cartografía realizada por las mujeres que integran Así Mujer, febrero 2019

Agradecimientos

Agradezco y celebro los pasos que hoy me han traído hasta acá. Las miradas, voces y abrazos que me han acompañado en este caminar.

Gracias a la beca Nicanor Restrepo Santamaría de la Fundación Sura por hacer este camino posible.

Gracias a las mujeres de Así Mujer por compartir sus historias, silencios y sueños. Gracias también a ellas por posibilitar que hoy sienta de modo más cercano el recuerdo de mi abuela en mí.

Gracias a mi madre, a mi padre, a mi hermana y a mi pequeño sobrino por el amor con el que me han acompañado en la vida.

Gracias a mi compañero de camino por las preguntas, las miradas y reflexiones compartidas; por su amor profundo y las comprensiones de la vida que hemos tejido juntos.

Gracias a mis compañeras, compañero, maestras y maestros que fortalecieron desde sus reflexiones y lecturas las páginas que hoy comparto. Gracias también a ellos por la esperanza compartida, por los encuentros que siempre animaron mi espíritu.

Tabla de contenido

Nacen las voces, nuestras voces	4
1. EL INICIO.....	6
1.1. Ser, sentir, pensar y habitar de otros modos	6
1.2. Recordando caminos transitados: antecedentes.....	7
1.2.1 Hacia el encuentro con otros horizontes.....	8
1.2.2 Avanzar entre tropiezos	22
1.2.3 Entretejiendo caminos	26
1.3. La necesidad de continuar caminando.....	37
1.4. Entre silencios y voces, a manera de justificación	43
1.5. Objetivos.....	49
2. HORIZONTE CONCEPTUAL.....	51
2.1. Educación popular e interculturalidad crítica en Latinoamérica: abriendo caminos.....	53
2.2. Repensar la interculturalidad desde una perspectiva interseccional: hacia una interculturalidad crítica.....	57
2.4. La experiencia en las mujeres campesinas: saber insurgente para subvertir la realidad	64
2.5. La lucha por la vida como escenario pedagógico.....	68
3. EL CAMINO: RUTA METODOLÓGICA	71
3.1. Una epistemología feminista que se fortalece	71
3.2. Recrear la palabra	74
3.3. El enfoque metodológico.....	76
3.3.1 La investigación cualitativa como una forma particular de leer y habitar el mundo...	76
3.3.2 La vida de las mujeres como punto de partida y de llegada	78
3.4. La narrativa como estrategia metodológica.....	80
3.5. Técnicas participativas de construcción de conocimiento.....	83
3.5.1 Fotopalabra	84

3.5.2 Diálogo de saberes.....	85
3.5.3 Cartografía social.....	87
3.5.4 Narrativa	87
3.5.5 Encuentros con la esperanza.....	89
3.6. Las voces y los rostros que movilizaron la investigación	90
3.7. Análisis e interpretación	93
3.8. Consideraciones éticas.....	96
4. TEJIENDO DESDE LOS APRENDIZAJES Y EXPERIENCIAS COMPARTIDAS: LOS HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	99
4.1. Sobre la construcción de las narrativas.....	99
4.2. El encuentro	101
4.2.1 Reencuentro con las raíces	101
4.3. Construyendo desde adentro y desde abajo.....	108
4.4. Entre saberes y haceres.....	117
4.5. La juntanza como centro.....	129
4.6. Hilando luchas	134
4.7. El camino continua	150
5. CONTRIBUCIONES A UNA PEDAGOGÍA INTERCULTURAL CRÍTICA: DISCUSIÓN.....	152
5.1. La interculturalidad crítica como lucha solidaria	153
5.2. La interculturalidad crítica como proyecto cotidiano.....	156
5.4. La interculturalidad crítica como apuesta colectiva	161
5.5. La interculturalidad crítica como diálogo.....	163
5.6. La interculturalidad crítica como proyecto pedagógico	165
5.7. La interculturalidad crítica como posibilidad.....	167
6. CIERRES QUE NO CIERRAN: CONSIDERACIONES FINALES	168
7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	173

Resumen

La presente investigación, desde un enfoque cualitativo, histórico hermenéutico, que se entrelaza con las reflexiones y acciones que emergen de la educación popular y las epistemologías feministas, tuvo como objetivo comprender, a través de la construcción de narrativas, las contribuciones de las experiencias de las mujeres que integran Así Mujer, Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro, a la configuración de una pedagogía intercultural crítica.

Investigación a partir de la cual, se pone de manifiesto el vínculo que se teje entre la educación popular, los feminismos descoloniales y la interculturalidad entendida, desde una perspectiva crítica, como proyecto político, ético y epistémico que se propone la configuración de otras formas de leer y habitar el mundo, donde las voces de las mujeres campesinas y la reflexión que emerge de sus experiencias e historias se constituyen como eje central y movilizador para la creación de realidades nuevas y distintas.

Así, desde la fotopalabra, el diálogo de saberes, la cartografía social y la narrativa, entendida como metodología y técnica transversal de producción de conocimiento, estrategias a partir de las cuales, se comparten y recrean las experiencias de las mujeres campesinas que integran Así Mujer, la interculturalidad crítica fue comprendida como lucha solidaria, proyecto cotidiano, construcción desde abajo, apuesta colectiva, diálogo y proyecto pedagógico, esto es, como posibilidad para caminar otros caminos.

Comprensiones que nos permiten hoy, contribuir al campo de la interculturalidad en nuestro continente desde una perspectiva interseccional que problematiza los complejos y sutiles entretejidos que conectan la colonialidad con el patriarcado. Y a la vez, promover el fortalecimiento de una pedagogía intercultural crítica, a partir de la cual, se recrean los propósitos que orientan tanto la reflexión pedagógica como el acto educativo mismo, al ser comprendidos desde aquí, como praxis política, comprometida con la concientización, la liberación y la transformación.

Palabras clave: interculturalidad crítica, feminismos descoloniales, encuentro de mujeres, luchas solidarias.

Abstract

The present research, build upon a qualitative and historical-hermeneutic approach, proposed to understand, through the construction of narratives, the contributions of the women of, *Así Mujer*, -Association of Rural Women of Rionegro- to the configuration of a critical intercultural pedagogy.

Here, it is addressed the link that arise between popular education, decolonial feminism and interculturality, understood, from a critical perspective, as a political, ethical and epistemic project that proposes the configurations of other ways of reading and living the world, where the voices of rural women and the reflections that emerges from their experiences and stories constitute the central axis that mobilize to create new and distinct realities.

Hence, through different methodologies and strategies such as the “fotopalabra”, the dialogue of knowledge, social cartography and narratives construction (this ones understood as a methodology and transversal way of producing knowledge) the experiences of the rural women of *Así Mujer* are shared. The critical interculturality was understood as a solidary fight, a bottom up project, a collective bet, dialoge and pedagogical proyect, that is, as the possibility to walk other paths.

Understanding this allow us to contribute to rural interculturality from an intersectional perspective that questions the complex and subtle wovening that connects coloniality and patriarchate. At the same time promoting the strengthening of a critical intercultural pedagogy that recreates the purposes that orients both the pedagogical reflection as well as the educative act itself, understanding both as political praxis committed with awareness, liberation and transformation.

Key words: critical interculturality, decolonial feminisms, meeting of women, struggle of solidarity

“[...] tenemos el conocimiento de nuestros abuelos, de sus saberes ancestrales, de la experiencia que tenemos con la tierra, que todo nos huele a tierra».

Marta, 2019

Nacen las voces, nuestras voces

En la metáfora de los muchos nacimientos que vivimos, hemos descubierto que nuestra cuna fue construida por manos de mujeres del pueblo, trabajadoras. Manos de mujeres mestizas, indígenas, negras. Manos que hacen cunas y acunan. Manos que siembran, cocinan, martillan, cultivan, escriben, tamborilean, acarician, pintan, bordan, limpian, alivian dolores, sostienen.

En la metáfora de los muchos nacimientos, nuestros pies pisan sobre las huellas dibujadas en la tierra por nuestras ancestras, y otras veces inventan atajos. Sentimos también que por momentos nuestros pies no caminan... bailan.

Bailamos las muchas revoluciones ganadas, perdidas, imaginadas, soñadas, realizadas, derrotadas, reinventadas. Revoluciones que se crean y recrean desde el deseo, el placer, la lucha codo a codo con otras, otras, otros. Revoluciones que en sus rotaciones descolonizan, despatriarcalizan, desmercantilizan nuestras danzas y andanzas.

(Korol, 2016, pp. 14-15)

¿Cómo comprender que la voz haya nacido de la lucha y la resistencia, de las batallas libradas por quienes hoy han trazado otros caminos y construido otras realidades? ¿Cómo entender que esta lucha se constituya en una tarea constante que debe librarse día tras día? ¿Acaso no es la voz inherente al ser humano y a la tierra misma? ¿Por qué entonces batallar para tener voz, o más bien para hacer escuchar nuestra voz?

La lucha por la voz nace del reconocimiento de los silencios y ausencias que envuelven la historia, esa que de modo frecuentemente se ha contado a una sola voz. Así, una y otra vez, ésta, la historia, se ha configurado, vivido y narrado al margen de las voces y las miradas de quienes de modo frecuente la adoptamos como propia.

Sin embargo, es precisamente el deseo de reconocernos en la historia, de reconocernos como sujetos creadores y contadores de historias, el que nos ha movilizadado a ir más allá de lo que se nos ha relatado, de las verdades que se nos han presentado, a leer críticamente el mundo y a nosotros mismos inmerso en él, a ir tras las historias que se nos han ocultado, pero que ahora descubrimos, desde el reconocimiento de las voces que en algún tiempo y lugar se han alzado para permitirnos ahora alzar la voz, al recordar, como lo plantea Paulo Freire (1979), que “los hombres [y mujeres] no se hacen en el silencio, sino en la palabra... decirlo no es privilegio de algunos sino derecho de todos los hombres [y mujeres]” (Ghiso, 2013, p. 112).

Así, esas voces, ahora escuchadas, tienen la edad y la fortaleza de todas las batallas libradas, de todas las luchas perdidas, de todas las risas, las lágrimas, las esperanzas y los sueños que han forjado un nuevo camino, que se han hecho camino tras cada paso recorrido. Son las voces de las mujeres, de los pueblos ancestrales, de las comunidades campesinas, de la tierra misma las que alzan, las que se erigen como creadoras de nuevas realidades, pensamientos y sentires, de nuevas historias y nuevos mundos que se configuran a partir de luchas solidarias que tiene por bandera el reconocimiento de la voz de quien lucha a mi lado como una voz propia, en este sentido, su lucha es entonces también mi lucha.

1. EL INICIO

En este capítulo se presentan los antecedentes conceptuales, normativos e investigativos, a partir de los cuales se contextualiza, desde el ámbito teórico, metodológico y práctico, el problema de investigación a nivel internacional, nacional, departamental y regional. Así mismo, se plantea la justificación, el objetivo general y los objetivos específicos que encaminan la misma.

1.1. Ser, sentir, pensar y habitar de otros modos

Volver sobre nuestra historia en camino a reencontrarnos con unas raíces propias y construir otros mundos posibles implica un proceso constante de desaprendizaje y reaprendizaje en relación al modo como habitamos el mundo, como nos relacionamos con la tierra, con las personas que nos rodean y con nosotros mismos. Implica de tal manera, la creación de nuevas realidades y por tal motivo, la comprensión de nuestra propia realidad, desde una perspectiva crítica, en aras de la transformación de discursos y prácticas fundamentadas en relaciones hegemónicas que continúen reproduciendo condiciones de injusticia, inequidad y exclusión. Se trata de promover así, la resistencia hacia sistemas de pensamiento y de acción herederos de posturas coloniales y patriarcales. Posturas que se interrelacionan, dicotomizando la historia, el mundo y al ser humano mismo, haciendo más extensa y cada vez más profunda, la brecha que se tiende entre los de arriba y los de abajo.

Como una apuesta por comprender, visibilizar, promover e inspirar la configuración de otras realidades e historias fundamentadas en la solidaridad y la juntanza, nace la investigación *Un rostro con diversas voces. Contribuciones de las mujeres campesinas a una pedagogía intercultural crítica.*

A partir de allí, se busca contribuir, desde las experiencias relatadas y compartidas por las mujeres campesinas que integran Así Mujer, Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro, comprendidas desde aquí como praxis pedagógicas y políticas que transforman el mundo habitado por las mujeres, a problematizar las reflexiones y acciones que dan fundamento a un proyecto intercultural. Proyecto que de modo frecuente, se configura sin

tener como referente las voces de las mujeres diversas y situadas de Latinoamérica, invisibilizando así, los finos y sutiles entretejidos que conectan la colonialidad con el patriarcado.

Se trata entonces, de repensar y comprender la interculturalidad, desde un enfoque crítico e interseccional, como un proyecto pedagógico, político, epistémico y ontológico que se propone la creación de otras formas de leer y crear mundo, donde las voces de las mujeres campesinas y la reflexión que emerge de sus vivencias, experiencias, sentires, historias, resistencias y *re-existencias*¹ se constituyen como eje central y movilizador de la configuración de realidades nuevas y distintas.

1.2. Recordando caminos transitados: antecedentes

Nuestra realidad se compone de los pasos diversos que han hecho camino, de los horizontes descubiertos y creados que se han propuesto subvertir la historia, contar otras historias. Así, mujeres y hombres de diversos lugares del mundo se han organizado con la intención de repensar, construir y soñar en colectivo para fracturar el sistema colonial, capitalista y patriarcal impuesto, esto es, para configurar proyectos históricos alternativos que buscan transformar radicalmente las estructuras, instituciones y relaciones de poder vigentes (Walsh, 2013).

El propósito es entonces, recordar los caminos transitados que nos permiten hoy, reconocer y comprender las ausencias a partir de las cuales ha sido entendida y encaminada la interculturalidad en nuestro continente, y por tanto, la necesidad de comprender las contribuciones de las experiencias de las mujeres campesinas a la configuración de una apuesta pedagógica fundamentada en un enfoque interculturalidad crítica que resignifica los propósitos que orientan tanto la pedagogía como la educación misma.

¹ El término *re-existencia* es retomado teniendo como referente los planteamientos expuestos por el artista y antropólogo colombiano Adolfo Alban Achinte, quien concibe la re-existencia como un dispositivo creado por las comunidades silenciadas, inferiorizadas e invisibilizadas, desde la colonia hasta hoy, para enfrentar, desde la cotidianidad, la realidad impuesta por un sistema hegemónico. La re-existencia está compuesto por elementos que “[...] permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose” (Alban, 2009, p. 455).

Tales caminos han sido creados y recorridos desde el ámbito teórico, normativo e investigativo, a partir de reflexiones y acciones que emergen de pensadoras y pensadores que se han propuesto leer y comprender críticamente nuestro territorio, recordando las voces de otras y otros protagonistas. Caminos, a la vez trazados y acompañados por las experiencias configuradas desde los movimientos sociales y populares, colectivos integrados por mujeres y hombres organizados que encarnan y dotan de vida y movimiento los planteamientos y construcciones teóricas y conceptuales establecidas desde el campo de la educación popular, los estudios decoloniales, la interculturalidad y los feminismos

1.2.1 Hacia el encuentro con otros horizontes

Tras más de 500 años de resistir a una realidad fundamentada en el reconocimiento de una sola historia, América Latina vuelve sobre sí misma al comprender, como lo plantea el escritor colombiano William Ospina (2013), que:

[...] los verdaderos descubridores de América no fueron los marinos de Colón que en una noche desesperada de 1492 vieron con ojos incrédulos una luz imposible en la tiniebla, sino los irrescatables viajeros que hace más de treinta mil años no supieron cuándo los hielos asiáticos se habían convertido en hielos de otro mundo, y se adentraron para siempre en las florestas despobladas del continente, "entre los bosques sordos, que huellan el alce y el reno" como dice el poeta Czeslaw Milosz, sin presentir que sus remotos descendientes harían tiendas cónicas en las praderas otoñales, alzarían pirámides rojas en los bosques del quetzal y del índigo, ablandarían el oro con hierbas maceradas en las mesetas altísimas, construirían fortalezas de piedras enormes en las montañas de la llama y la niebla, trazarían figuras de animales que el ojo humano no puede abarcar en los desiertos peruanos, labrarían cabezas megalíticas y jaguares sagrados, y navegarían en dóciles leños labrados y en barcas de piel de bisonte por los lagos más altos y por los ríos más grandes del mundo (p. 9).

Se fortalece entonces, la necesidad y el deseo de volver sobre unos saberes, historias y realidades que se corresponden con relatos no narrados, no escritos, no recordados.

La educación popular, que emerge en América Latina, se traza como propósito precisamente, construir desde adentro, desde la tierra propia, promoviendo así, el reencuentro con las raíces, quizá olvidadas pero aun latentes.

Y es que desde el momento mismo en el que el ser humano se reconoce como sujeto histórico, como creador de historias, el mundo y la realidad dejan de ser concebidas como determinaciones para ser comprendidas como posibilidades. Inicia entonces, un caminar y construir, un imaginar y soñar, a partir del cual, el ser humano reconoce que “es porque podemos transformar el mundo que estamos con él y con otros” (Freire, 2012, p. 40).

Así, con la opresión, la dominación, la subalternización, con el pensamiento fatalista, impulsado y fortalecido por un entretejido de sistemas hegemónicos que deshumanizan y silencian, nacen también las palabras y las acciones, los cantos, las danzas, los relatos y los encuentros a partir de los cuales se reafirma una vez más la vida. Nace y se recuerda entonces, la esperanza, el sueño y la utopía que alientan y movilizan el caminar.

Este caminar ha estado siempre acompañado por la pedagogía y la educación, comprendidas desde aquí, como espacios, reflexiones, estrategias y metodologías para construir, crear y transformar la realidad vivenciada, o por el contrario para reproducir y fortalecer el orden social, político y cultural impuesto.

De este modo, la pedagogía crítica y la pedagogía activa, impulsada por pensadores como Rousseau en el siglo XVIII y Dewey en el siglo XIX en Europa y Norteamérica respectivamente, constituyen fundamentos importantes a partir de los cuales, pensar y consolidar una apuesta educativa alternativa, una educación otra para repensar la labor y propósitos de la escuela, de la enseñanza y el aprendizaje. Así, tales apuestas se proponen impulsar la formación de un ser humano reflexivo, autónomo y crítico.

Ahora bien, las pedagogías críticas latinoamericanas, recordando los caminos transitados por la pedagogía crítica y la pedagogía activa, se configuran con el propósito de repensar, fundamentar y promover una educación para la libertad, una educación que toma forma en

un territorio atravesado por múltiples conflictos y problemáticas, pero a la vez, por resistencias solidarias integradas por voces y miradas diversas. Éstas, se configuran entonces, como pedagogías comprometidas ética y políticamente con la concientización, la liberación y la transformación.

De esta manera, surgen y se reinventan pedagogías contrahegemónicas, territorializadas, territorializantes, pedagogías de la alteridad (Ducasse, 2015), pedagogías que se proponen transformar desde abajo y desde adentro.

Estas pedagogías se recrean y fortalecen al recordar las propuestas educativas que surgen y se consolidan en América Latina con el propósito de alzar la voz y romper los silencios que han compuesto la historia, nuestra historia. De este modo, apuestas como las del educador Simón Rodríguez (1769-1854) y pensadores como José Martí (1853- 1895) y José Carlos Mariátegui (1894-1930) entre otros y otras, abrieron camino en nuestro continente para promover una educación igualitaria y libertaria, una educación cercana a la vida y a la realidad vivenciada, una educación para todas y todos, una educación que se constituyera como la base de una democracia popular que tuviera como fundamento un pensamiento crítico latinoamericano.

Estas pedagogías críticas y alternativas, que empiezan a tomar forma desde hace más de 500 años, al recordar la historia de luchas que han emergido en Abya Yala², a lo largo y ancho del continente, se concretan y fortalecen en los años 60 y 70 tras los pasos dados por los movimientos de liberación nacional, a partir de los cuales, se empieza a perfilar un proyecto educativo y político nombrado y comprendido como educación popular. Corriente pedagógica de la cual Paulo Freire sería uno de sus principales representantes y movilizadores. Por tanto, como lo plantea Marco Raúl Mejía y Miriam Inés Awad (2003):

Freire representaría la consolidación de un pensamiento latinoamericano y tercermundista que [...] retomando la idea de educación popular, se convierte en

² Que significa *tierra en plena madurez* o *tierra de sangre vital*, nombre asignado a Latinoamérica por los pueblos que habitaban el continente de modo anterior al tiempo de la colonia.

Tal nombre es rememorado por feministas como Yuderkys Espinosa y Francesa Gargallo para nombrar las luchas anticoloniales, anticapitalistas y antipatriarcales asumidas por mujeres diversas de Latinoamérica.

pensamiento que jalona procesos sociales en América Latina y en ciertos sectores de Asia y África y que luego se abre más universalmente a latitudes más septentrionales (Escobar, 2013).

En este sentido, Freire a partir del ensayo *Alfabetización y concientización*, publicado en 1963, continua dando vida y fundamento a una propuesta educativa y pedagógica que nos acompaña hasta hoy, a un nuevo escenario que tumbó los muros de las aulas tradicionales (Múnera, 2013), que recreo la educación desde las realidades e historias propias, aquellas vivenciadas por obreros, campesinos, hombres y mujeres del pueblo, latinoamericanos.

Por tanto, la pedagogía y la educación social que surgen en los siglos XVIII y XIX en el marco de promoción del estado de bienestar en el contexto europeo con el objetivo de fomentar la socialización y resocialización de aquellos individuos que han sido puestos al margen del modelo de sociedad establecida, adquieren otras formas, significados y sentidos en el contexto latinoamericano.

Nace entonces, la educación popular en América Latina como una denuncia, como una crítica al orden social imperante y por tanto, como una apuesta para recordar y comprender la historia a partir de las voces que han sido relegadas al silencio, voces que ahora renacen, tras la configuración de una educación para la transformación social, de una educación, como lo plantea Freire, que crea en la historia como posibilidad, porque mujeres y hombres no somos solo objetos de la historia sino también sus sujetos (Freire, 2012).

De este modo, recordando las reflexiones y acciones impulsadas por Freire, empiezan a fortalecerse proyectos educativos fundamentados en una educación liberadora, una pedagogía del oprimido, una educación emancipadora, así como en unas pedagogías crítico-sociales y comunitarias (Mejía, 2015). Perspectivas y enfoques pedagógicos en los cuales, se sustenta la pedagogía social y la educación popular latinoamericana.

Así, tales reflexiones educativas y pedagógicas nacen como una alternativa a un proyecto educativo colonial, patriarcal y capitalista que ha contado la historia a una sola voz, reproduciendo una realidad que se impone a la mayoría de los mundos diversos que componen el mundo.

Éstas, se configuran entonces como educaciones y pedagogías otras, insumisas, rebeldes, de la resistencia y la re-existencia, como reflexiones y acciones educativas y pedagógicas que incitan al encuentro con otros horizontes, a la creación de otras realidades y posibilidades.

De tal manera, la pedagogía social y la educación popular empiezan a recorrer y construir otros caminos, a visibilizar otros rostros.

Dicha apuesta, es compartida a su vez, por la interculturalidad crítica, proyecto que emerge con el propósito, como lo plantea Catherine Walsh, de crear modos “otros” de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que crucen fronteras (Walsh, 2009, párr. 46).

De este modo, en Latinoamérica y Colombia, en los años 80 y 90, recordando los pasos dados por la educación popular, empiezan a tornarse centro de reflexión e investigación, desde el ámbito político, educativo y académico, propuestas y proyectos que giran en torno al concepto de interculturalidad.

Por tanto, si bien en Colombia la interculturalidad venía haciendo eco años atrás, la Constitución Política de 1991 sentó sin lugar a duda un precedente en relación a la comprensión de tal término. Esto, a partir de la visibilización de aquellas poblaciones que no habían sido escuchadas desde el ámbito normativo³, siendo reconocido entonces Colombia como un país pluri y multicultural, cuya diversidad étnica y cultural constituyen un patrimonio nacional que debe ser respetado y conservado (Const., 1991).

Así, las reformas políticas y constitucionales llevadas a cabo en los años 90 en América Latina, generadas en gran medida por las luchas promovidas por diferentes movimientos sociales, mayoritariamente indígenas pero a su vez, campesinos, obreros y feministas en pro del reconocimiento de sus derechos, constituyen un aliciente a partir del cual, se empieza a repensar la interculturalidad. En este sentido:

Desde los años 90, existe en América Latina una nueva atención a la diversidad étnico-cultural, una atención que parte de reconocimientos jurídicos y de una

³ Y que aún hoy, de manera frecuente, permanecen invisibilizadas y reconocidas de modo inauténtico.

necesidad cada vez mayor de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, de formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural (Walsh, 2009, párr. 5).

No obstante, desde el ámbito político el reconocimiento de aquellas poblaciones subalternizadas ha estado de modo frecuente al servicio de intereses que tienen por propósito sumir la diversidad en el todo, a partir del establecimiento de programas políticos y educativos fundamentados en una peligrosa y limitada comprensión de la inclusión que amenaza la diversidad. De tal modo, dichos proyectos a menudo son ajenos a los intereses y necesidades de las poblaciones, siendo éstos proyectos interculturales funcionales, fundamentados en intereses neoliberales que reproducen en silencio la desigualdad, exclusión y violencia estructural y cultural ya presente en nuestra sociedad.

De ahí, la necesidad de reconocer y comprender los objetivos e implicaciones propias de un proyecto intercultural fundamentado en una perspectiva crítica, en tanto, la interculturalidad misma frecuentemente es empleada como sinónimo de términos como pluriculturalidad y multiculturalidad, y a su vez, equiparada con los propósitos que guían apuestas interculturales relacionales y funcionales.

De tal manera, se establece de la mano de reflexiones de pensadoras como Catherine Walsh, como el concepto de pluriculturalidad, empleado de modo frecuente en América del Sur, se corresponde con los propósitos que guían un proyecto intercultural relacional, que se restringe a pensar la relación y el intercambio cultural que se teje entre diferentes comunidades como fundamento mismo de la interculturalidad. Así, a partir de tal planteamiento, América del Sur es entendido como un continente intercultural, en tanto poblaciones indígenas, afrodescendientes y blanco-mestizas de manera frecuente comparten un espacio, unas tradiciones y unas costumbres, sin que haya de por medio, necesariamente, un reconocimiento genuino de la diversidad. Lo cual, promueve que la *matriz colonial*⁴,

⁴ También nombrada por el sociólogo peruano Anibal Quijano como colonialidad del poder, la matriz colonial hace referencia al entrecruzamiento entre la idea de raza y el sistema capitalista colonial, moderno y eurocentrado.

que reproduce la desigualdad y la exclusión, permanezca oculta y vigente, en la medida que:

Limita la interculturalidad al contacto y a la relación -muchas veces a nivel individual-, encubriendo o dejando de lado las estructuras de la sociedad -sociales, políticas, económicas y también epistémicas- que posicionan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad (Walsh, 2009, párr. 7).

Ahora, el concepto de multiculturalidad, con raíces profundas y arraigadas en los países occidentales, es generalmente el más empleado al momento de referirse a un proyecto o propuesta intercultural, y por tanto, de modo frecuente usado como sinónimo de éste.

Así, la multiculturalidad se corresponde con los objetivos propios de un proyecto intercultural funcional, que propone la inclusión de aquellas poblaciones que han sido concebidas como subalternas al orden social dominante, sin que haya de por medio un reconocimiento legítimo de sus intereses o necesidades específicas. De tal manera, dicho proyecto intercultural es funcional a los intereses propios de la sociedad, la cultura y el sistema económico hegemónico. Al respecto, Fidel Tubino (2009) afirma:

Desde esta perspectiva -que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdades sociales y culturales, tampoco “cuestiona las reglas del juego”, por eso “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente” (Walsh, 2009, párr. 8).

Tal enfoque intercultural es concebido como “la nueva lógica multicultural del capitalismo global” (Walsh, 2009, párr. 9), que hace del reconocimiento de la diversidad una técnica y estrategia más para fortalecer los discursos y prácticas hegemónicas que hacen más poderosos a quienes ya detentan el poder, y mantienen acallados a la gran mayoría.

A diferencia de tales perspectivas y enfoques (interculturalidad relacional e interculturalidad funcional) la interculturalidad crítica se erige como un proyecto pedagógico, político, cultural y epistémico que apunta a la decolonialidad del ser y del

saber⁵. Y en este sentido, representa un proyecto existencial y ontológico que se configura desde el día a día, desde el encuentro con los demás y con el mundo, promoviendo así, la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida distintas, a partir de las cuales, los saberes, tradiciones, luchas e intereses de las poblaciones que han sido oprimidas a lo largo de la historia empiecen a ser escuchadas, visibilizadas y reconocidas de modo auténtico. Por tanto, la interculturalidad crítica “[...] se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones sociales; por eso, es eje central de un proyecto alternativo” (Walsh, 2008, pp. 140-141).

De ahí, que una propuesta intercultural, fundamentada en una perspectiva crítica, deba erigirse necesariamente desde abajo, esto es, teniendo como referente las voces de aquellas comunidades que empiezan a leer y habitar el mundo desde una perspectiva crítica, a narrarlo teniendo como referente otras miradas y posibilidades que caminan hacia la construcción de realidades más equitativas y justas.

Ahora, si bien el concepto de interculturalidad tiene raíces profundas y arraigadas en el reconocimiento que desde el ámbito político y educativo las poblaciones indígenas han ganado por intermedio de sus luchas y movilizaciones en defensa de una identidad, unos saberes y una lengua propia, motivo por el cual:

La cuestión de la interculturalidad en nuestra región [Latinoamérica] está estrechamente relacionada con la problemática indígena latinoamericana, pues fue a partir del análisis de las relaciones entre indígenas y no indígenas que la noción de interculturalidad y su derivada de educación intercultural emergieron desde las ciencias sociales latinoamericanas hace casi tres décadas (López, 2000, p.2).

⁵ A lo largo del presente informe de investigación tomo como fundamento el argumento planteado por Catherine Walsh en el libro *Pedagogías decoloniales* (2013) para emplear el concepto decolonialidad en lugar del termino descolonialidad. Desde allí, se establece entonces como lo descolonial, al hacer uso del prefijo “Des” apunta a pensar la colonialidad –fenómeno que permanece vigente entre nosotros- como una construcción que puede revertirse, dejar de existir o deshacerse de un momento a otro, mientras la palabra decolonialidad hace énfasis en el carácter de construcción permanente y constante, de proyecto y lucha continua que implica el pensarnos y habitar el mundo de formas alternativas. No obstante, se conserva el uso de uno u otro concepto empleado por cada pensador o pensadora referenciada a lo largo del informe de investigación.

Se hace necesario repensar tal noción con el propósito de comprender las relaciones de poder y opresión que se entrelazan con la idea de raza y etnia, categorías centrales dentro del campo de la interculturalidad, comprendiendo tal proyecto como una apuesta fundamentada en una postura necesariamente anticolonial, anticapitalista y antipatriarcal.

La interrelación entre raza, etnia y género, categorías a partir de las cuales se hace posible repensar de un modo profundo las implicaciones de un proyecto intercultural crítico, ha sido abordada por los planteamientos de pensadoras feministas latinoamericanas como Rita Laura Segato y María Lugones, quienes ponen de manifiesto los sutiles entretejidos que conectan la colonialidad con el patriarcado, comprendiendo y visibilizando de tal manera, la necesidad de promover una apuesta centrada en un feminismo descolonial que se resista contra cualquier forma de alienación u opresión que devenga de un sistema colonial, patriarcal o mercantil, que toma fuerza tras las premisas instauradas en la modernidad, o más bien como lo establece Anibal Quijano, en esa modernidad fundamentada en un sesgo homogenizante y occidentalizador (Quijano, 2005).

De tal manera, la reflexión central de Rita Laura Segato en el artículo *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial* hace referencia al papel que juegan las relaciones de género en la articulación de la colonialidad del poder. A partir de allí, se establece entonces, como dichas relaciones, presentes en el mundo de la aldea o en el mundo pre-colonial o pre-intrusión, se refuerzan y reproducen en el mundo moderno-colonial, agudizando de tal modo, el sometimiento y sujeción de las mujeres al poder ejercido por los hombres y a su vez, la despolitización del ámbito privado habitado por mujeres, así como la superinflación y universalización de la esfera pública habitada por hombres. Situación que promueve y fortalece la comprensión de la mujer como un “otro”, un otro que queda por fuera de la plenitud ontológica de la que goza el “uno”, encarnado por la figura del hombre en tanto universal.

Dichas relaciones de poder presentes a lo largo de la historia, pero que se erigen de modo solido tras los cánones establecidos por la modernidad, constituyen para la antropóloga argentina el fundamento de relaciones de género dicotómicas, a partir de las

cuales, la otredad es comprendida como un problema que debe ser resuelto a través del despojo de ese otro, de su forma particular de ser y estar en el mundo.

Tal modelo binario, característico de las relaciones de género coloniales, es contrastado con el modelo dual, propio de las relaciones de género presentes en el mundo de la aldea, que se fundamenta en el reconocimiento del otro como un ser diferenciado, pero a su vez, complementario, por lo que cada una de las partes, esto es, tanto lo “uno” como lo “otro”, goza de plenitud ontológica y política (Segato, 2010, p. 20).

Por tanto, a partir del patrón colonial, moderno y binario la mujer es concebida como lo “otro”, un otro que se configura a partir de la mirada de aquel que se ha construido como oriundo del contexto propio de la modernidad, en la medida en que se comprende y es comprendido como el sujeto “uno” y universal, sujeto que:

[...] ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, [tal sujeto] tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es pater-familiae – por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual -, es propietario y es letrado (Segato, 2010, p. 20).

En este sentido, quienes no cumplen con dichas características identitarias son concebidos como “los otros”, que al quedar por fuera de la idea de hombre universal constituirán el resto, lo no indispensable, lo no central, aquello que es secundario e inferior al “uno”.

De tal manera, Rita Laura Segato propone comprender los discursos y prácticas de poder que emergen del proceso colonial moderno a la luz de las relaciones de género que tienen lugar y se reproducen desde allí. Esto, a partir de la deconstrucción del binarismo instaurado por la matriz colonial. Se trata entonces, de: “[...] entender que vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder” (Segato, 2010, p. 24).

Propósito compartido por las apuestas que emergen desde la educación popular en América Latina y desde la interculturalidad crítica. Proyectos que tienen como fundamento el reconocimiento de la voz de quienes han encarnado ese “otro” que no ha sido escuchado, y a la vez, la deconstrucción de las categorías binarias instauradas y fortalecidas por la colonialidad, tales como: oriente-occidente, primitivo-civilizado, irracional-razional, mágico/mítico-científico y tradicional-moderno, categorías que legitiman la inferioridad y superioridad (Walsh, 2009).

Ahora bien, desde la postura de la filósofa y feminista argentina María Lugones las relaciones de género, marcadas por la inequidad y la desigualdad, son propiamente construcciones de la modernidad que se erigen como una imposición colonial y están fundamentadas en las dicotomías y jerarquías establecidas en la época moderna, jerarquías centradas en la diferenciación que se establece, desde el proceso colonial, entre humano y no humano o colonizador y colonizado. En este sentido, los hombres y mujeres colonizados son despojados de su humanidad y restringidos a las categorías biológicas de macho y hembra respectivamente, en tanto animales o salvajes.

Así, Lugones atribuye a la modernidad la configuración de una *colonialidad del género* fundamentada en un análisis de la opresión de género racializada y capitalista (Lugones, 2010), haciendo visibles las relaciones de intersección que se tejen entre categorías de opresión y exclusión que desde la postura moderna son comprendidas de modo aislado. De esta manera:

La modernidad organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables. La crítica del universalismo feminista hecha por mujeres contemporáneas de color y del tercer mundo se centra en la idea de que la intersección entre raza, clase y sexualidad y género va más allá de las categorías de la modernidad.

Si mujer y negro son términos para categorías homogéneas, atómicas, separables, entonces su intersección nos muestra la ausencia de las mujeres negras en vez de su

presencia. Así, ver a mujeres no-blancas es ir más allá de la lógica “categorial” (Lugones, 2010, 106).

Se trata entonces, de comprender, a partir de una perspectiva interseccional, cómo categorías construidas social y culturalmente como la de raza/etnia, clase social o género funcionan de forma interrelacionada e interdependiente (Olmos & Rubio, 2014), así como el modo en que se entretajan y experimentan las diferentes formas de opresión y dominación nacientes y fortalecidas por el sistema colonial y patriarcal.

De ahí, que la resistencia que emerja desde las comunidades con el objetivo de fracturar la matriz colonial, que da cimiento y reproduce discursos y prácticas hegemónicas que invisibilizan y silencian a quien es considerado inferior o subalterno, deba tener presente, como lo plantea María Lugones (2010), “[...] que no hay descolonialidad sin descolinialidad de género” (p. 109), motivo por el cual, se hace necesario promover resistencias solidarias y colectivas. En este sentido:

Una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento. Las comunidades más bien que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otro/otra, no en aislamiento individual (Lugones, 2010, p. 116).

De este modo, la filósofa argentina, como alternativa a la colonialidad del género, propone un *feminismo descolonial*, a partir del cual, se pone de manifiesto la realidad diversa y compuesta que integra las diferentes formas en las que se es mujer, yendo más allá de las establecidas desde el feminismo blanco- burgués y heterosexual. Se propone entonces, un feminismo que trasciende la concepción de mujer universal al tener como referente las condiciones y construcciones identitarias de mujeres situadas, que cuentan historias y habitan contextos específicos, mujeres que luchan no solo por ser reconocidas y reconocerse en tanto mujeres, sino a su vez, en tanto indígenas, afrodescendientes,

campesinas, mestizas, latinoamericanas, a saber, en tanto mujeres situadas en alguno de tantos mundos.

Tales apuestas, promovidas desde el feminismo descolonial, van de la mano con las luchas solidarias que emergen y se configuran desde los feminismos populares, que tras cada paso se proponen la visibilización y creación de otros caminos y horizontes posibles a partir de la deconstrucción de cualquier forma de opresión naciente de un sistema social, epistémico, político, económico y cultural arraigado a una postura capitalista, colonial y patriarcal.

Los feminismos populares, nacen por tanto, de las experiencias y vivencias de las mujeres del pueblo, de mujeres que han tenido que resistirse de múltiples y variadas formas a una sociedad que ha contado la historia, una y otra vez, sin sus voces. Sus raíces se entrelazan de modo profundo con las luchas sociales y políticas que devienen de la educación popular que hacen del escenario educativo y pedagógico un espacio de liberación y transformación, de creación, a partir de “pedagogías que incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial” (Walsh, 2013. p.7).

La educadora popular argentina Claudia Korol es una de las pensadoras y militantes que da vida y movimiento al colectivo de educación popular *Pañuelos de rebeldía* que toma como fundamento las construcciones y reinenciones pedagógicas que tienen lugar desde la educación popular latinoamericana para consolidar y promover una propuesta pedagógica y política en defensa de la voz y la vida, teniendo como referente otras miradas y perspectivas en relación a los sentidos y significados que se tejen desde la pedagogía y lo pedagógico mismo, aquí no meramente circunscrito al ámbito escolar, ni comprendido como un proceso de enseñanza-aprendizaje tradicional, sino más bien, siguiendo el pensamiento de Paulo Freire (2012), entendido como un acto sustantivamente político y por tanto, “[...] como metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación” (Walsh, 2013, p. 29).

Los feminismos populares, de la mano de la educación popular, se proponen de tal modo, asumir una mirada y una postura crítica frente a la realidad que se impone, creando y recreando realidades alternas que se erigen desde las experiencias propias de las comunidades; desde su actuar y sentir cotidiano. De ahí, la importancia de comprender el vínculo inherente entre lo pedagógico, lo educativo y lo político, esto es, entre la formación de una conciencia política y la transformación social.

Así, como lo plantea Claudia Korol, los feminismos populares han sido sembrados a partir de los movimientos populares (Korol, 2016, p.15), de las luchas, resistencias y re-existencias que se libran desde lo cotidiano, resistencias fundamentas en el reconocimiento de que es a partir de la vida misma, desde donde deben construirse otras historias y otras realidades, desde donde deben narrarse y danzarse otros relatos que tengan por protagonistas voces, cuerpos y rostros diversos. Y es que desde los feminismos populares:

[...] aprendemos que nuestras miradas provienen de distintas experiencias. Nos sabemos con diferentes edades, cuerpos diversos, variadas memorias e historias. Nuestras miradas se van entramando en un tejido colectivo, comunitario, que borda la realidad en movimiento y desde los movimientos populares (Korol, 2016, p. 15).

A partir de estas perspectivas, se pone de manifiesto la necesidad de reconocer, desde un enfoque intercultural crítico, aquellas voces que han sido silenciadas, voces como las de las mujeres indígenas, campesinas, mestizas y afrodescendientes; mujeres que han tenido que hacer frente, a la par, a un mundo colonial, capitalista y patriarcal que se entreteje. De ahí, la necesidad de preguntarnos ¿Cómo construir otras realidades, otras formas de ser, estar y sentir que escapen a las lógicas propias de la “colonialidad del poder”, y de la modernidad, en términos de Anibal Quijano (Segato, 2010, p. 108), sin la conjunta liberación de las mujeres diversas que habitan América Latina?

1.2.2 Avanzar entre tropiezos

Sin duda, los conceptos de interculturalidad y educación intercultural⁶, temas de moda para Latinoamérica desde los años 90 (Walsh, 2009, párr. 1), han sido repensados y resinificados a partir de los planteamientos establecidos por pensadores y pensadoras como Catherine Walsh, Silvia Rivera Cusicanqui, Walter Mignolo y Anibal Quijano. Reflexiones que han abierto brechas para comprender de modo crítico la manera a partir de la cual, desde las reformas constitucionales y educativas establecidas en Latinoamérica y en Colombia en los años 80 y 90, ha sido entendido el concepto de interculturalidad, y así mismo, puesto como fundamento de acciones, discursos y propuestas que pocas veces se corresponden con los intereses genuinos que movilizan un proyecto comprendido y encaminado desde una perspectiva crítica.

Y es que si bien a partir de tales reformas políticas, Latinoamérica y Colombia son reconocidos y se reconocen a sí mismos, como un continente y un país multiétnico y plurilingüístico, dicho reconocimiento, frecuentemente, continúa reproduciendo los mismos patrones de desigualdad e injusticia contra los cuales los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas han luchado de manera incansable. De esta manera, pese a que tales reformas constitucionales se deben en gran medida al esfuerzo de los movimientos sociales por ser reconocidos auténticamente, éstas se tornan a su vez, cómplices de un sistema de control político y estatal al continuar al servicio, como lo plantea Catherine Walsh (2009), de los diseños globales del poder, el capital y el mercado.

A la vez, tales reformas políticas y constitucionales han influido en el modo como desde la educación se asume y reconoce el encuentro con la diversidad. De tal manera, las reformas educativas de los años 80 y 90 en América Latina y Colombia han circunscrito, en su mayoría, la educación intercultural a la introducción de temas y contenidos que frecuentemente son asumidos como meros añadidos del plan de estudios tradicional y están restringidos a la intervención de poblaciones ancestrales, indígenas y afrodescendientes.

⁶ Desde un inicio la interculturalidad ha estado fuertemente vinculada al ámbito educativo, al ser concebida la educación como un sistema político, ético, cultural y social capaz de dominar o liberar, de aculturizar o generar procesos interculturales críticos. Así, en relación al campo educativo, como lo plantea Freire (1970), “La opción se da entre una —educación para la —domesticación alienada y una educación para la libertad. —Educación para el hombre-objeto o educación para el hombre-sujeto” (p.1).

Por tanto, desde esta postura, la interculturalidad se desentiende de las implicaciones de un proyecto educativo crítico cuyos propósitos e intenciones estén encaminados a promover el reconocimiento genuino de la diversidad.

De este modo, como lo plantea Granada (2004) “[...] bajo el pretexto de la “interculturalidad”, las editoriales de libros escolares asumen una política de representación que, mientras incorpora imágenes de indígenas y negros, refuerza estereotipos y procesos coloniales de racialización” (Walsh, 2009, párr. 25).

De igual manera, permanece latente la dificultad de asumir, desde el campo de la educación, una perspectiva intercultural que nos involucre a todas y todos, esto, debido a la reproducción de una postura etnocéntrica por parte de la sociedad, que ve como inadecuada la introducción de aspectos relativos a diferentes grupos socioculturales en el currículo escolar establecido, afirmando que tal acción fragiliza la cohesión social y la cultura común establecida. Concepción, fundamentada en un pensamiento colonial que enfatiza y considera superior la lógica occidental frente a los saberes ancestrales o conocimientos rudimentarios propios de los pueblos originarios (Ferrão, 2013).

En este sentido, las reformas constitucionales y educativas de los años 80 y 90 continúan, en gran medida, promoviendo un proyecto intercultural funcional a los intereses del estado, esto es, una propuesta intercultural que se erige desde arriba, y que bajo el pretexto de escuchar las voces acalladas durante un largo tiempo, se propone sumirlas de nuevo en el silencio y en el olvido.

Ahora bien, desde el ámbito legal, la situación de las mujeres en Colombia no es muy distante a la vivenciada por pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Y es que si bien paso a paso y tras cada lucha las mujeres han logrado ser reconocidas desde el ámbito normativo y jurídico, pudiendo llevar al debate público sus intereses y necesidades, han tenido que continuar batallando en cada momento por un reconocimiento genuino fundamentado en sus propias voces. Tal reconocimiento, ha tenido entonces que ser afianzado, encaminado y reivindicado desde las resistencias que se tejen en el día a día, así como desde las acciones promovidas por los movimientos sociales, colectivos y organizaciones populares.

De esta manera, a lo largo del tiempo las mujeres colombianas han ganado diversas luchas. Así, la libre administración y disposición de sus bienes en 1932, el derecho a acceder al bachillerato y a la educación superior en el año 1936 y el derecho al voto en 1957 constituyen solo algunas de las batallas ganadas por las mujeres en Colombia.

Batallas que con el pasar de los años han tomado como referente realidades propias de contextos y mundos específicos, mundos habitados por mujeres campesinas, por mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas que han experimentado de múltiples formas la opresión, y por tanto, cuyas resistencias han tenido que ser a su vez múltiples.

De este modo, movilizadas por la esperanza de construir otras realidades, las mujeres indígenas y campesinas de Colombia han promovido acciones y discursos a partir de los cuales, han logrado ser escuchadas desde su particularidad. Así, en 1927, tras la matanza de 9 mujeres indígenas en la Guajira, se logra establecer el *Manifiesto sobre los derechos de la mujer indígena en Colombia*, en 1984 crear la *Asociación nacional de mujeres indígenas en Colombia, ANMUCIC*, en 1988 configurar la ley 30, mediante la cual se reglamenta el acceso de las mujeres campesinas a la tierra, y de modo más reciente en el año 2002 establecer la ley 731, a partir de la cual, se estipulan una serie de normas que tienen por propósito mejorar la calidad de vida de las mujeres rurales desde el acceso a diversos medios de producción, recursos financieros y asistencia técnica, así como desde el fortalecimiento de formas de participación y posicionamiento de las mujeres rurales en los órganos de decisión, desde la creación de condiciones para el acceso de las mujeres a la seguridad social y la educación técnica y a partir de la creación de FOMMER, Fondo de Fomento para las Mujeres Rurales (Gutiérrez, 2003).

Ahora bien, la ley 731, de igual modo que muchas de las leyes establecidas en Colombia: “[...] no surgió como iniciativa de ninguno de los candidatos presidenciales o congresistas, ni es producto de escritorio de las consultoras del IICA [Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura] o del Ministerio de Agricultura” (Gutiérrez, 2003, p.45), dicha ley, toma forma a partir de la larga lucha y el esfuerzo de las mujeres rurales organizadas que han reconocido la necesidad de ser concebidas como sujetas de derechos, como mujeres autónomas y cuidadoras de la vida.

De esta manera, las luchas promovidas por las mujeres van tomando rostro y voz propia, evidenciando la idea planteada por la activista colombofrancesa Florence Thomas según la cual “la revolución más grande y triunfante del siglo veinte, sin tanques, ni fusiles es la de las mujeres. No estalló repentinamente, ha sido paulatina y silenciosa y continúa en el día a día” (Días, 2002, p. 49).

Así, si bien las reformas constitucionales y políticas que han emergido durante estos años en Colombia continúan frecuentemente haciendo las veces de paños de agua tibia para subsanar la situación y la realidad propia de las mujeres campesinas, en tanto:

[...] en Colombia como en muchos de nuestros países, la mayoría de programas se interrumpen o terminan con los cambios de gobierno, y el tema Mujer o Género, así como lo ha sido también el de Desarrollo Rural, es demasiado sensible a la denominada voluntad política de los gobiernos o son restringidos por las políticas de ajuste (Gutiérrez, 2003, p. 59).

Es evidente, que las voces de las mujeres se han hecho y continúan haciéndose escuchar, con el propósito de visibilizar sus aportes y contribuciones, afirmando así, su ser en la construcción de una identidad basada en su fuerza y su capacidad (Cárdenas, 2013, p. 90). Tal camino se erige sin duda, como un acto de resistencia y re-existencia frente a una historia que ha invisibilizado a las mujeres como sujetas históricas, “[...] presentando una imagen de ellas como agentes sumisos y pasivos replegados en la esfera doméstica, incapaces de ejercer un papel activo ante las desigualdades de la sociedad y en los movimientos sociales” (Díaz, 2002, p.5).

Aquellas resistencias promovidas por poblaciones indígenas, afrodescendientes, campesinas, mestizas y agrupaciones de mujeres; resistencias que han fracturado y reinventado leyes y normas, tienen como fundamento la configuración de otros mundos posibles. Éste, es precisamente el propósito de la interculturalidad crítica, apuesta que se perfila como “[...] un proyecto que apunta a la re-existencia y a la vida misma, hacia un

imaginario “otro” y una agencia “otra” de con-vivencia -de vivir “con”- y de sociedad” (Walsh, 2009, párr. 37).

Por tanto, la interculturalidad crítica se erige como una apuesta que trasciende la configuración de un proyecto étnico. Así, campesinas y campesinos, indígenas, afrodescendientes, trabajadoras y trabajadores de clase media baja se suman a esta lucha con el propósito de configurar y habitar otras realidades. Y es que como lo plantea el pensador Boaventura de Sousa Santos quienes se resisten a la dominación global, es decir, al capitalismo, al colonialismo y al patriarcado tienen que unirse, articularse “[...] porque la tragedia de nuestro tiempo es que la dominación está unida, es decir, el capitalismo actúa junto con el colonialismo y el patriarcado, y la resistencia está fragmentada” (de Sousa, 2018, párr. 18).

De ahí, que la interculturalidad, comprendida desde una perspectiva crítica y decolonial, deba ser entendida como estrategia pedagógica para trazar otros caminos, para repensar lo pedagógico y lo educativo mismo, para reinventarlo y deconstruirlo y a partir de allí, poner en cuestionamiento la matriz colonial que a lo largo de la historia ha permeado la construcción de nuestra identidad y sociedad.

1.2.3 Entretejiendo caminos

Tanto las reflexiones que emergen de la educación popular como de la interculturalidad crítica son encarnadas y puestas en movimiento por las acciones y discursos que han construido y promovido mujeres diversas, en contextos específicos. Así, en Latinoamérica, Colombia y el Oriente de Antioquia se configuran experiencias que nos inspiran a continuar soñando, creciendo y construyendo en colectivo. Son precisamente estas experiencias, encuentros y caminos entretejidos los que dan vida, espíritu y voz propia a una educación popular y a una pedagogía intercultural crítica que se propone reconocer y comprender la necesidad de librar luchas solidarias.

Uno de estos caminos es el trazado por el colectivo *Mujeres de Frente*. Colectivo que nace en el año 2004 en Quito, Ecuador con el propósito de crear espacios de encuentro,

desaprendizaje y aprendizaje que contribuyan al empoderamiento de mujeres de sectores populares y de clase media, a través de procesos de alfabetización que les permitan terminar su educación primaria y a la vez, leerse y leer el mundo de modo crítico.

De este modo, la Escuela Mujeres de Frente entreteje sus raíces con los caminos transitados desde la educación popular y la educación activa. Tales apuestas educativas dan fundamento a las reflexiones y acciones que se tejen desde el día a día, a partir de los encuentros que se generan entre las mujeres de 18 a 70 años de edad que integran el colectivo. Mujeres que han aprendido a leer, a escribir, a sumar y a restar y así mismo, a encontrarse y reconocerse en tanto mujeres y compañeras, a través de la palabra, la experiencia, la historia, el alimento y el abrazo compartido.

Desde aquí, la lectura, la escritura y el estudio de las matemáticas se convierten de tal manera, en posibilidad para repensar y reconstruir, de modo individual y colectivo, las realidades diversas y situadas de las mujeres que se transforman a partir de los encuentros. En este sentido, ellas, tras este caminar han aprendido los saberes propios del ámbito escolar y a su vez, como lo plantean las integrantes del colectivo, a mirar a los ojos a los demás, sin temor, sin vergüenza; a tomar conciencia de su valor como personas y como mujeres; a comprender que las transformaciones pasan también en la vida cotidiana y en espacios pequeños, y que esas también son súper políticas (Noguer & Ferrari, 2016).

Y es que a los encuentros de las Mujeres de Frente subyacen pedagogías movilizadas por el desaprender y el reaprender, por el soltar, deconstruir y construir. Éstas, son entonces pedagogías que transforman, desde el ámbito privado y público, ambos concebidos desde aquí como espacios de resistencia, prácticas fundamentadas en relaciones hegemónicas, injustas y desiguales; relaciones reproducidas por una cultura colonial y patriarcal que ha permeado la historia.

Por tanto, las mujeres que integran la escuela y el colectivo, desde el compartir, el encontrarse, el hablar y el escucharse, han ido dando forma a reflexiones pedagógicas y acciones educativas que se reinventan a partir del reconocimiento de las realidades situadas que experimentan las mujeres. Así, estas pedagogías feministas, descoloniales y críticas son

pedagogías que devienen de cuerpos y voces diversas, pedagogías que se recrean desde la risa y las lágrimas que se entretujan y hacen más fuertes y más libres a las mujeres.

En este sentido, el camino recorrido por las Mujeres de Frente, a partir del cual, se busca desafiar el orden colonial y patriarcal imperante, es compartido y se entretuje con las experiencias que devienen de los feminismos populares en América latina; feminismos descoloniales y comunitarios, feminismos que se nombran desde el Abya Yala, feminismos que se proponen reinventar la vida.

El libro *Feminismo populares: Pedagogías y políticas*, compilado en el año 2016 por las feministas latinoamericanas Claudia Korol y Gloria Cristina Castro, tiene como propósito precisamente sistematizar y compartir las experiencias, investigaciones y caminos que han emergido de las luchas promovidas por mujeres latinoamericanas campesinas, indígenas, urbanas; mujeres disidentes, lesbianas, travestis; mujeres de Argentina, de Colombia, de Paraguay, de Venezuela, de Brasil, de Cuba y de Palestina, “[...] mujeres que se animan a la construcción de poder popular desde iniciativas antipatriarcales y socialistas” (Korol & Castro, 2016, p. 10).

Estas luchas toman rostro y voz propia a partir de reflexiones y acciones como las propuestas desde el Movimiento de Mujeres Trabajadoras Rurales constituido en el año 2004 por las mujeres militantes y dirigentas que integran el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil. De esta manera, pese a que desde el nacimiento del MST en 1986 se empieza a repensar el lugar de la mujer campesina y trabajadora al interior del movimiento, es paso a paso que la identidad de las mujeres Sin Tierra, como sujetas políticas, se va consolidando y haciendo visible tanto para ellas mismas como para los demás.

Así, para comprender el lugar de las mujeres campesinas en las luchas contra el capitalismo y el colonialismo combatido por el MST se parte de dos premisas fundamentales, a saber, la construcción del movimiento como colectivo que reconoce la diversidad y apunta a la configuración de relacionales comunitarias horizontales, y a su vez, la comprensión de la defensa de la tierra como una lucha familiar y comunitaria, no

subjetiva ni individual, razón por la cual, la voz de la mujer debe estar presente y ser escuchada.

Desde esta perspectiva, el MST se erige necesariamente como una apuesta decolonial que a su vez, desmercantiliza y despatriarcaliza la tierra y la vida.

Ahora bien, ésta es propiamente una batalla que han ido ganando las mujeres presentes en el movimiento y de la que algunos hombres se han ido contagiando, al creer firmemente, como lo plantea la dirigente Etelvina Masioli, que: “sin feminismo no hay socialismo”, y que efectivamente no puede aceptarse que la misma mano que planta agroecología, pueda ser la misma mano que pega o maltrata, que golpea, violenta o reprime una mujer (Longo, 2015). Así, a lo largo del camino, las voces de las mujeres Sin Tierra han ido alzándose, tomando cada vez más fuerza y despatriarcalizando el mismo MST que aún está impregnado por la estela que ha dejado el capitalismo y el patriarcado, esa que ha atravesado a los mismos hombres y mujeres que configuran los movimientos sociales, que luchan por un mundo más justo, pero que paradójicamente, una que otra vez, continúan perpetuando un sistema patriarcal.

De esta manera, en el camino las mujeres Sin Tierra han ido comprendiendo que los mayores sistemas de opresión están entrelazados, por lo cual, deben configurar resistencias solidarias que ayuden a desmontarlos y deconstruirlos. Han ido entonces, reconociendo que el ser campesinas, ser mujeres y latinoamericanas pone sobre sus hombros otras batallas que librar, otros muros que derrumbar y otros silencios que romper. De tal modo, Etelvina Masioli como integrante del Movimiento de Mujeres Trabajadoras Rurales plantea:

El debate actual y la reflexión sobre la importancia del medioambiente, de los territorios, de la soberanía alimentaria, la agroecología, la construcción de otro modelo de sociedad y agricultura, no puede estar separado. Nuestra lucha es para avanzar dentro de un proyecto mayor, y ese proyecto mayor tiene que incorporar la perspectiva feminista y campesina. En esa construcción se encuentra la fortaleza. (Longo, 2015, p. 165)

Sin duda, las reflexiones y acciones combatientes de las mujeres Sin Tierra han inspirado la construcción de feminismos comunitarios y solidarios alrededor del mundo, de igual modo, su experiencia se ha fortalecido a partir de los relatos y transformaciones que han emergido del empoderamiento de mujeres indígenas, africanas, musulmanas, que han reconocido la necesidad de recuperar su vida y su cuerpo, de recuperar sus historias y sus voces, para de este modo, recuperarse a sí mismas, entendiendo que lo que sucede allá también ocurre acá, de ahí la necesidad de ir tejiendo una red, una conspiración solidaria que nos fortalezca (Longo, 2015).

Tal conspiración, va tomando forma en Colombia. Allí, la voz particular de la mujer campesina empieza a ser escuchada en aquellos espacios en los cuales siempre ha estado presente para defender luchas comunes, pero en los que paradójicamente también ha sido silenciada y poco reconocida. Y es que la mujer campesina ha defendido y batallado año tras año por la tierra, pero hasta ahora empieza a reconocer y comprender que su cuerpo también ha sido territorio de conquista, por lo que debe ser, de igual modo que la tierra, recordado, defendido y recuperado.

María Duby Ordoñez hace parte del Comité de Integración del Macizo Colombiano, organización social que se consolida entre los años 1985 y 1987 con la finalidad de promover la defensa del territorio, los derechos humanos y el reconocimiento de las poblaciones campesinas que habitan los municipios del macizo. Su lucha como campesina y como mujer se ha dado en doble vía, de un lado, con el propósito de fomentar relaciones equitativas y justas a partir de las cuales, se reconozca el campesinado como actor político, y de otro lado, con el objetivo de visibilizar el papel de las mujeres en los movimientos sociales y los sectores políticos, fortaleciendo así, la construcción de la identidad de la mujer campesina, que pareciera siempre ha estado relegada a un papel pasivo al interior de la lucha, pese a que ha sido ella misma, de primera mano, la que la ha experimentado y combatido de múltiples formas, esto es, en tanto mujer, campesina, madre y compañera, la violencia estructural, directa y cultural que ha permeado nuestro país.

De tal modo, como lo plantea Duby: “[Las mujeres campesinas] tenemos un acumulado de cosas: vivir en un mundo machista, ser mujer, ser además campesina, todo esto es como

si fuera un acumulado para marcar la diferencia desigual” (Agredo, 2015, p. 173-174). Motivo por el cual, la mujer campesina se ve obligada a abrir brechas al interior de una sociedad atravesada por un *colonialismo de género*,⁷ con el propósito de reencontrarse con ella misma y reconocerse como sujeta política capaz de promover transformaciones significativas, tanto desde los ámbitos cotidianos y privados como desde los espacios comunitarios y públicos.

Por tanto, si bien las relaciones coloniales, capitalistas y patriarcales continúan vigentes entre nosotros, reinventándose día tras día, las resistencias que emergen con el propósito de fraccionar la matriz colonial también toman fuerza.

Así, a raíz de la creciente feminización de la pobreza en Colombia, del deterioro medioambiental, del conflicto armado y el desplazamiento forzado, nace en el nordeste del departamento de Antioquía, de la mano de la Corporación Vamos Mujer, AMOY, Asociación de Mujeres Organizadas de Yolombó. Tal asociación toma forma y movimiento en el año 1995 con el objetivo de promover la autonomía, subsistencia y sustentabilidad de las mujeres campesinas, y a su vez, de las comunidades que éstas habitan, apostando de tal modo, a visibilizar y fortalecer las prácticas de resistencia ejercidas por las mujeres campesinas en defensa de sus vidas y sus territorios.

Las experiencias, transformaciones, logros y amenazas que han vivenciado las mujeres que integran AMOY a lo largo de este proceso, en camino a reencontrarse y repensarse como mujeres y campesinas, a constituirse como reparadoras y constructoras de tejido social, han sido sistematizadas a partir de la investigación realizada por la zootecnista y Master en agroecología de la universidad de Andalucía Sonia Irene Cárdenas Solís, quien a partir de las vivencias y relatos construidos por 15 años en compañía de las mujeres que hacen parte de la asociación, consolida en el año 2013 la investigación: *Transición agroecológica para la subsistencia y la autonomía realizada por campesinas en una zona del conflicto armado en Antioquía, Colombia*. Investigación a partir de la cual, se pone de manifiesto como las mujeres campesinas de AMOY “[...] han construido una identidad

⁷En términos de María Lugones.

Para ampliar la mirada sobre el concepto de *Colonialismo de Género* consultar *Hacia un feminismo descolonial*, María Lugones, 2010, p. 110.

como mujeres, como campesinas y como productoras legítimas de bienes materiales y simbólicos” (Cárdenas, 2013, p.99), esto es, como sabedoras y defensoras de la vida, tanto desde el ámbito individual y familiar como colectivo.

Ahora bien, a partir de la presente investigación se hace evidente el entrecruzamiento entre las opresiones diversas que mantienen cautivas a las mujeres campesinas⁸. Tales cautiverios están configurados por las distintas formas de violencia directa, cultural y estructural que permean sus realidades. Así, la falta de acceso a la educación, a la propiedad de la tierra, al empleo estable y bien remunerado, los conflictos ambientales, la mercantilización de la vida en el campo y el conflicto armado, sumando a los constructos sociales y culturales patriarcales arraigados al contexto rural, que promueven de modo frecuente la violencia de género, han hecho que las mujeres campesinas se vean expuestas a un factor de vulnerabilidad adicional derivado del hecho de ser mujeres (Longo, 2014). Y es que los factores económicos, culturales y sociales que rodean a las mujeres campesinas se entretejen para mantener vigente el sistema de opresión establecido. En este sentido, la falta de recursos necesarios para subsistir, para cuidar de sus familias han repercutido a su vez, en la falta de autoestima que afecta de modo profundo la comprensión de las mujeres respecto a sí mismas, reproduciendo así, las miradas impuestas económica, política y culturalmente por una sociedad patriarcal.

En medio de este panorama, las voces de las mujeres campesinas que integran AMOY se alzan para configurar otras realidades tanto para sus comunidades, como para ellas mismas y sus familias. De tal manera, las mujeres se encuentran, se agrupan, se organizan e inician la recuperación y reconstrucción de sus identidades como mujeres campesinas, teniendo como referente el trabajo colectivo como estrategia para la construcción de su autonomía desde diferentes ámbitos: productivo, individual, familiar y colectivo, todos ellos interrelacionados y comprendidos como un complejo tejido de relaciones vitales (Cárdenas, 2013, p. 88).

⁸ Tomo como referente la metáfora empleada por Marcela Lagarde para nombrar las opresiones de las mujeres como cautiverios. Éstos, hacen referencia a círculos restringidos trazados por la sociedad, la cultura, las normas y las instituciones establecidas, que mantienen cautivas a las mujeres, promoviendo así, el fortalecimiento de una realidad desigual, injusta y estereotipada. Para ampliar la mirada a cerca de tal concepto consultar *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas y locas*, 2005, de Marcela Lagarde.

En este sentido, las prácticas de resistencia que desde allí se erigen, se fundamentan en la autonomía comprendida de modo transversal, entendida entonces, como necesidad vital, cuyo principio filosófico, como lo plantea la antropóloga mexicana Marcela Lagarde, es la libertad (Cárdenas, 2013, p. 87). De este modo, las mujeres de AMOY han aprendido y recordado saberes para preservar la diversidad de especies animales y vegetales que la tierra les brinda, para recuperar los suelos y el uso de las semillas nativas y a su vez, para promover luchas en defensa del agua. Tales prácticas, han fomentado la sustentabilidad de sus comunidades desde el ámbito productivo, obteniendo mayores recursos económicos para mitigar la pobreza y el hambre y así, permanecer en el territorio. De igual manera, dicha autonomía, configurada desde el ámbito productivo, les ha puesto de manifiesto la posibilidad de repensarse como sujetas activas, les ha permitido comprender que en tanto mujeres pueden decidir sobre sus destinos e intervenir en el de sus comunidades. Así, las propuestas, tejidas desde la organización, les ha permitido a las mujeres campesinas ser voceras, defender sus derechos fundamentales en tanto campesinas y en tanto mujeres, sintiéndose con el poder de creer y expresar, como lo han hecho las mujeres de AMOY: “Si somos capaces de esto y mucho más” (Cárdenas, 2013, p. 98).

De este modo, desde aquí, se comprende como a partir de la consolidación de la autonomía, que deviene del ámbito productivo, la mujer campesina deja de ser concebida y de concebirse como mera ayudante agrícola o trabajadora responsable de labores menores o poco significativas, trascendiendo a la configuración y reconocimiento de sí misma como sujeta política y social, como productora legítima de bienes materiales, y a su vez, de saberes, experiencias y prácticas que transforman sus vidas y la vida (Cárdenas, 2013). De igual manera, tales transformaciones han empezado a generar cambios socioculturales a nivel familiar y comunitario que sin duda, abren nuevos horizontes y caminos para repensar el lugar de las mujeres campesinas en la construcción de propuestas, procesos y proyectos que aviven estructuras sociales, políticas, epistémicas y ontológicas que tengan como fundamento modos diversos de actuar, pensar y vivir cimentados en relaciones equitativas (Walsh, 2008).

Así, al volver sobre sí mismas, las mujeres colombianas han ido visibilizando y comprendiendo que las luchas comunes pocas veces las benefician en tanto mujeres, que aún persiste una gran ausencia respecto al análisis sobre sus condiciones y situaciones particulares, sobre sus necesidades, opresiones y la posición que han ocupado y ocupan en la sociedad (Arana & Rapacci, 2013, p. 82), motivo por el cual, se ven impulsadas y llamadas a encontrarse, organizarse y establecer juntas estrategias que hagan posible su recuperación como mujeres situadas y diversas.

Propósito que hace eco en el departamento de Antioquía, propiamente en el Oriente antioqueño. Desde allí, empiezan a configurarse organizaciones y asociaciones que tienen como fundamento el reconocimiento de la voz de la mujer y su empoderamiento en el sector público y privado. Así, en 1992 el gobierno de Antioquía crea la Consejería para la Mujer y a partir de ésta, en vinculación con la Corporación para la Participación Ciudadana, Conciudadana, nace el proyecto *Mujer al poder local* que tiene por propósito promover la formación política y social de las mujeres que habitan los distintos municipios del departamento de Antioquía.

Ahora bien, es a partir de tal proyecto que en el año 1994 se configura y toma fuerza A.M.OR, Asociación Regional de Mujeres del Oriente Antioqueño. Organización sin ánimo de lucro integrada por mujeres provenientes de los 23 municipios que conforman la región, 70% de las cuales habitan la ruralidad.

Desde su nacimiento, A.M.OR tuvo por propósito central “[...] fortalecer, coordinar y propiciar la organización de las mujeres como actoras protagónicas del municipio y de la región, mediante procesos de participación y articulación con otras y otros actores” (Londoño, Marín & álzate, 2007, p.14); fomentado de este modo, el reconocimiento y la defensa de la vida de las mujeres a partir de la construcción de formas alternativas de habitar la realidad y crear comunidad que escapen a las lógicas patriarcales arraigadas al contexto propio de la región.

Al iniciar este camino, el primer logro de A.M.OR fue poder crear espacios de encuentro entre mujeres alejadas geográficamente, poder concientizarlas de la importancia de empoderarse de los espacios compartidos, de construir y forjar caminos en colectivo, de

trazar propósitos comunes, de comprender que “[...] la pobreza y la cultura patriarcal que pone a las mujeres como víctimas, nos une para manifestar públicamente la inconformidad” (Londoño, Marín & álzate, 2007, p. 31).

Tras cada paso dado, las mujeres que integran A.M.OR fueron construyendo otros caminos. De este modo, a partir de la creación de *La escuela de gestión pública con perspectiva de género* en 1991, así como de *Las tertulias nocturnas*, de *Los círculos de convivencia* y *Las asambleas comunitarias* tejieron nuevas realidades desde el ámbito familiar, social, político, cultural y territorial; configurando otras posibilidades de vida, otras formas de reconocerse y construirse como mujeres, a partir de prácticas y reflexiones que han echado raíces durante estos años en contextos marcados por el conflicto armado, por la violencia de género y por las problemáticas medio ambientales. De esta manera, sus voces han abierto caminos desde el encuentro con otras mujeres y hombres dispuestos a creer y crear formas de vida diferentes.

Dichas apuestas, son a su vez acogidas y fortalecidas por la Corporación Vamos Mujer, proyecto que ha fortalecido las experiencias que nacen y se configuran desde diferentes municipios del Oriente antioqueño y otras subregiones del departamento como Nordeste y Suroeste. En este sentido, a partir de 1979 la Corporación ha venido acompañando en este caminar las propuestas de resistencia y re-existencia que emergen de mujeres como aquellas que integran la *Asociación de mujeres campesinas buscando futuro* del municipio de Marinilla, que a partir del año 2000 promueve el autoreconocimiento y autogestión de las mujeres rurales y campesinas, teniendo como referente los vínculos estrechos que se crean y recrean entre la mujer campesina y la tierra, ambas concebidas como dadoras de vida y sabedoras de conocimientos ancestrales que batallan por ser recordados.

A partir de esta propuesta, se busca promover entonces, el fortalecimiento social y económico de las mujeres campesinas del municipio, esto, desde la creación de alternativas que les permitan de un lado, poner en marcha las experiencias y saberes que han construido a lo largo de tiempo en vinculación con la tierra, con la siembra y con la preparación de recetas naturales y artesanales, visibilizando y fortaleciendo así, su relación profunda con la

naturaleza, y de otro lado, salir de la pobreza material que de modo frecuente han vivenciado, y que muchas veces, en detrimento de ellas mismas, han naturalizado y acogido como forma de vida, condición que es reforzada socialmente desde la tradición, la historia, la cultura y la religión impuesta.

En este sentido, las mujeres campesinas de Marinilla, de igual modo que aquellas que habitan otros municipios del Oriente como Rionegro, San Francisco, Sonsón y Argelia han empezado a descubrir y reconocer que el encuentro con otras mujeres se convierte en espacio de transformaciones y creaciones materiales y simbólicas, al posibilitar la creación colectiva, a partir de la cual se configuran otras posibilidades para pensarse y construirse en tanto mujeres campesinas. Posibilidades descubiertas y animadas por las palabras, los gestos y los abrazos que tienen lugar en medio de la elaboraciones de productos y preparaciones artesanales, así como en los encuentros para conversar, desde aquí, comprendidos como escenarios para tejer desde las narraciones, experiencias, sentires y complicidades que fortalecen el encuentro entre las mujeres.

De este modo, tras experiencias como las relatadas se pone de manifiesto que la educación popular y la interculturalidad crítica, toman vida y movimiento desde aquí, esto es, tras sueños y acciones concretas que a lo largo y ancho del mundo, desde los espacios cotidianos y comunitarios, van configurando otras realidades y posibilidades, van construyendo otros caminos, animando así, espíritus que habitan:

Cuerpos insumisos, insurrectos, desobedientes, en tramas de pueblos que han ido aprendiendo que dar la vida no se resume en un momento heroico, sino que es tarea de hormiga, cotidiana, tenaz, en la que nos jugamos día a día, en un juego que hace de la victoria cotidiana, tan sólo el camino (Korol, 2015, 87).

De tal manera, tanto la educación popular como la interculturalidad crítica, en tanto proyectos históricos que le apuestan a la construcción de una realidad alternativa, se reafirman día tras día, tomando forma y rumbo tras un andar constante, siempre vigilante de

las miradas y voces, que como las de aquellas mujeres que integran las experiencias relatadas, se unen a este caminar.

1.3. La necesidad de continuar caminando

Las reflexiones y experiencias que han emergido en Latinoamérica de la mano de la educación popular, los feminismos descoloniales y la interculturalidad nos permiten hoy reconocer los pasos dados y los caminos transitados desde aquí, y así mismo, visibilizar y comprender las brechas y tropiezos presentes en este caminar.

Se trata entonces, de poner de manifiesto las contribuciones, que desde el ámbito teórico, metodológico y práctico, la presente investigación busca configurar con el objetivo de comprender cómo contribuyen las experiencias de las mujeres campesinas a una pedagogía intercultural crítica.

Así, al entender la interculturalidad desde una perspectiva crítica, esto es, como proyecto pedagógico decolonial comprometido con la deconstrucción de cualquier forma de opresión naciente de un sistema colonial, patriarcal y capitalista, se hace necesario repensar las relaciones e intersecciones que se tejen entre tales sistemas de poder. Desde aquí, la interculturalidad es concebida entonces, de forma holística y trascendente, al reconocer las múltiples dimensiones que constituyen tanto la opresión como la resistencia.

De tal manera, la interculturalidad crítica se erige como un proyecto educativo, político, social, ético y epistémico -de saberes y conocimientos-, que afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que reproducen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación (Walsh, 2009).

Y es que en una sociedad multicultural como la nuestra configurada por complejas realidades culturales que se entretajan con diversidad de tradiciones sociales, políticas, religiosas y de género:

Tanto la multiculturalidad como el género constituyen temáticas abordadas extensamente pero con frecuencia de manera independiente. Nos indica Nash (2001)

que se sigue produciendo y reproduciendo una visión sesgada e incompleta del multiculturalismo ya que “aún no se ha incorporado a su análisis, de forma sistemática, una perspectiva de género ni tampoco se suele incluir la mirada y las vivencias de las mujeres en tanto uno de los elementos específicos que marcan la experiencia plural de la multiculturalidad.” Las pautas culturales inherentes a la cultura occidental han operado y siguen operando para mantener los mecanismos socioculturales de inclusión/exclusión y de desigualdades sociales y de género en la sociedad multicultural actual (Soriano, 2006, pp. 9- 10).

De ahí, la necesidad de visibilizar, repensar y comprender las opresiones y apuestas promovidas por quienes pocas veces han sido reconocidas como participantes necesarias en la construcción de las acciones y reflexiones que se tejen desde el campo de la multiculturalidad y la interculturalidad, por quienes han batallado en el silencio y en la oscuridad por decolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar sus vidas. Hago aquí referencia a las mujeres campesinas, mujeres que pese a experimentar de maneras complejas y profundas la intersección de variados sistemas de opresión, de modo frecuente permanecen ausentes de las premisas y caminos que toman forma desde un proyecto que se erige como una alternativa histórica, epistémica, ontológica y política, tal como se propone desde la interculturalidad ¿Cómo entonces apostarle a la construcción de sociedades interculturales sin que las voces de las mujeres campesinas estén presentes, sin comprender sus opresiones y resistencias?

En este sentido, al planteamiento del pensador peruano Fidel Tubino (2005) según el cual, “El diálogo intercultural auténtico no es posible si se mantienen ocultas las maneras de someter a las mujeres indígenas y afrodiaspóricas” (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013, p. 414), desde la presente investigación, se plantearía además, que tal diálogo intercultural auténtico requiere indiscutiblemente de la presencia y reconocimiento de las reflexiones y acciones promovidas por las mujeres campesinas y mestizas.

Reconocimiento, que permanece ausente del campo de la interculturalidad hasta el momento mismo en el que ésta es leída y problematizada desde un enfoque crítico,

decolonial e interseccional, que pone de manifiesto la interrelación que se teje entre el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado, haciendo visibles las realidades complejas y diversas que experimentan las mujeres latinoamericanas: mujeres campesinas, urbanas, indígenas, afrodescendientes que habitan realidades situadas, configuradas por opresiones y luchas múltiples.

Por tanto, desde una perspectiva interseccional, la interculturalidad nos muestra a una sola mujer, a un solo rostro, teniendo que alzar la voz frente a diversas injusticias y silencios que se entretajan y refuerzan mutuamente.

Ahora bien, desde el ámbito metodológico esta investigación se propuso conducirse teniendo como referente los caminos trazados desde un proyecto intercultural crítico, en tanto, como lo hemos visto, desde su nacimiento una de las principales tensiones que se gesta al interior del campo de la interculturalidad y la educación intercultural ha sido precisamente la equivalencia de la interculturalidad crítica a la interculturalidad funcional, siendo ésta última el fundamento de la mayoría de apuestas que se configuran en nuestro continente y nuestro país. Así:

[...] en la mayoría de los países en los que la interculturalidad fue introducida en las políticas públicas, en general y, específicamente en el ámbito educacional predomina el enfoque funcional y el abordaje aditivo, en muchos casos folclorizante, que se limita a introducir componentes de las culturas de grupos sociales considerados “diferentes”, particularmente indígenas y afrodescendientes, en el currículo escolar (Ferrão, 2013. pp. 160-161).

Motivo por el cual, se hace necesario trazar y recordar rutas alternas pensadas y creadas desde el campo de la interculturalidad crítica. Rutas compartidas a la vez, desde la educación popular y los feminismos descoloniales y populares, apuestas que promueven una construcción desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización (Walsh, 2009), esto es, una construcción desde abajo.

Por tanto, esta investigación se trazó como objetivo indispensable para recorrer este camino el construir *con* las mujeres. Desde aquí, el propósito fue entonces, construir y compartir aprendizajes, experiencias, saberes y resistencias de la mano de las mujeres campesinas que transforman y se transforman desde las vivencias cotidianas; desde las prácticas que día a día van incidiendo en los espacios públicos y privados habitados. Sus voces, son entonces las protagonistas de esta investigación.

En este sentido, la presente investigación se erige como una apuesta para contribuir a repensar, problematizar y ampliar la mirada que ha dado fundamento y encaminado la interculturalidad en nuestro continente, y a la vez, como posibilidad para fortalecer la configuración de una epistemología feminista a partir de la cual, la mujer campesina y por tanto, sus saberes, experiencias, recuerdos y narraciones, sean reconocidas y comprendidas como ejes movilizados para pensar, habitar y aprender de otros modos. Reconociendo así, que desde las construcciones cotidianas, subjetivas y colectivas:

[...] las mujeres han ampliado su universo, han diversificado sus formas de intervención directa y simbólica en el mundo, han aprendido lenguas y desarrollado saberes, aptitudes y habilidades que es preciso develar con tanta intensidad como los hilos del fino tejido de los cautiverios para poder aproximarnos de manera más plena a las mujeres mismas: cautivas, pero no sólo cautivas, sino a su vez con recursos para vivir (Lagarde, 2005, p. 12).

De ahí, que con el ánimo de visibilizar y reconocer las múltiples y variadas formas en las cuales las mujeres han ampliado su universo, se haga necesario repensar y sistematizar, desde el campo de investigación, las experiencias tejidas y configuradas por las mujeres.

Y es que de modo particular, en el Oriente antioqueño son distintas las experiencias y vivencias que se han construido en compañía de las mujeres campesinas que habitan diversos municipios tanto de la zona del Altiplano, como de Embalses y del Páramo. De esta manera, San Carlos, La Ceja, Nariño, Argelia, Sonsón, Marinilla y El Carmen de

Viboral son algunos de los municipios habitados por grupos de mujeres que han empezado a encontrar, a organizar y a repensar.

En su mayoría, tales experiencias han sido lideradas por corporaciones y asociaciones a partir de las cuales, se ha impulsado la formación política de las mujeres, el fortalecimiento de la equidad de género, el cese a la violencia contra la mujer, la incidencia territorial de ésta y el mejoramiento de sus condiciones de vida.

Algunas de estas experiencias han sido sistematizadas teniendo como referente los aprendizajes y las transformaciones generadas por las mujeres campesinas a nivel social, político y económico, experiencias enmarcadas, mayoritariamente, en las implicaciones a nivel “macro” que devienen de las asociaciones, corporaciones y grupos integrados por las mujeres. Sin embargo, de modo frecuente, las narraciones, relatos y transformaciones promovidas por las mujeres campesinas desde lo cotidiano, esto es, desde la manera cómo piensan y habitan el mundo, como se relacionan con los demás y con ellas mismas para transformar su entorno y para reencontrarse y reconciliarse con su ser, en tanto mujeres campesinas, no son puestas de manifiesto. Motivo por el cual, surge la necesidad de comprender las contribuciones de las mujeres campesinas a una pedagogía intercultural crítica teniendo como referente precisamente, aquellas experiencias que día a día son construidas por las mujeres para recuperar y reinventar sus vidas. Experiencias que se erigen como resistencias cotidianas que transforman las realidades políticas, culturales, epistémicas y ontológicas que viven y construyen las mujeres.

En este sentido, desde aquí, la vida y la cotidianidad son comprendidas como escenarios de los cuales, emergen saberes y conocimientos. Reflexión epistemológica pocas veces abordada desde la tradición en las ciencias sociales (Ghiso, 2013, p. 122).

El propósito fue por tanto, reconocer, comprender y poner de manifiesto que:

[...] problematizar y pensar políticamente la vida cotidiana, nos permite poner en la reflexión, el debate y el análisis a cuerpos y territorios, los primeros vínculos en los que nos socializamos, como la familia, la escuela; los lugares en los que adquirimos las primeras nociones del mundo, en los que nos disciplinan y ordenan,

nos colonizan y nos domestican... y donde en algunos casos adquirimos recursos básicos para resistir esa colonización y ese disciplinamiento (Korol, 2015, pp. 79-80).

Espacio cotidiano en el cual el cuerpo, las emociones, la imaginación y las experiencias subjetivas constituyen elementos centrales para repensar los procesos organizativos, las experiencias de vida y acción política (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013) promovidas por las mujeres y las comunidades. Acción política que se perfila a su vez, como pedagógica y educativa, posibilitando así, ampliar la mirada a partir de la cual, tanto la reflexión pedagógica como el acto educativo son comprendidos y asumidos.

Esta investigación tuvo como propósito entonces, repensar el concepto de interculturalidad a partir de un enfoque interseccional que problematiza las categorías género, raza y clase social, teniendo como referente las experiencias, voces, relatos y vivencias cotidianas construidas por las mujeres campesinas. Experiencias que son leídas y comprendidas como praxis pedagógicas, esto es, como: “[...] reflexión y acción de los hombres [y las mujeres] sobre el mundo para transformarlo” (Freire, 2005, p. 51), como praxis que humaniza, que libera, que fractura la relación oprimido-opresor.

Con tal objetivo, se plantearon las siguientes preguntas orientadoras:

¿Cómo se interrelacionan, desde una perspectiva interseccional, las categorías identitarias mujer y ruralidad?

¿Cuáles son las posibles relaciones que se tejen entre las experiencias construidas por las mujeres campesinas y la configuración de prácticas anticoloniales, anticapitalistas y antipatriarcales?

¿De qué maneras se vinculan las experiencias de las mujeres campesinas a la configuración de procesos pedagógicos y educativos interculturales críticos?

Ahora bien, teniendo como referente tales preguntas orientadoras se estableció la presente pregunta problema:

¿De qué modos las experiencias de las mujeres campesinas que integran Así Mujer, Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro, contribuyen a la configuración de una pedagogía intercultural crítica?

1.4. Entre silencios y voces, a manera de justificación

Una Latinoamérica que alza la voz al recordar caminos transitados y crear otros posibles requiere necesariamente de la visibilización, reconocimiento y comprensión de los silencios y las voces de las mujeres campesinas, quienes han venido configurando una lucha propia que se erige en colectivo. Proyecto que se propone la construcción de resistencias solidarias y comunes que han puesto ante nuestros ojos la posibilidad de habitar otras realidades.

El propósito fue entonces, centrar la mirada en los silencios-opresiones y las voces-resistencias que han dado forma a la identidad de las mujeres campesinas. Identidades diversas y situadas, compuestas y atravesadas por entramados que reproducen, y a la vez, fracturan, sistemas de dominación entretejidos.

Los silencios

Los silencios y opresiones que envuelven a las mujeres tienen raíces profundas y arraigadas en la concepción que ellas tienen sobre sí mismas, en el reconocimiento del otro como aquel que da movimiento y fundamento a la vida, esto es, en el darse al otro sin medida, en el definirse a partir de la mirada del otro.

Así, madre, esposa e hija son algunos de los nombres a partir de los cuales, las mujeres se reconocen a sí mismas. Poniendo de manifiesto, como lo plantea la antropóloga mexicana Marcela Lagarde, que la subjetividad de las mujeres se construye a partir de la dependencia y del ser a través de las mediaciones de los *otros*, hecho político que configura

a las mujeres social y culturalmente, reproduciendo de tal modo, su especialización como cuidadoras vitales de los *otros* (Lagarde, 2005). En este sentido, uno de los primeros silencios que permea a las mujeres hace referencia a la imposibilidad de nombrarse y definirse en tanto tales.

Ahora bien, las mujeres campesinas de Latinoamérica y Colombia comparten dicho silencio, pero a su vez, éste se entrecruza con formas de violencia directas, estructurales y culturales que reproducen y dan cimiento a la violencia espiritual y material a la que se enfrentan día a día. Y es que las condiciones de vida para las mujeres latinoamericanas y colombianas son duras, pero lo son más para las mujeres campesinas. De tal manera, según proyecciones del DANE –Departamento Administrativo Nacional de Estadística- y la Dirección de la Mujer Rural del Ministerio de Agricultura, en Colombia un porcentaje alto de mujeres rurales (37.4 %) se encuentra en condición de pobreza, frente a un porcentaje menor referido a las mujeres que habitan las zonas urbanas (12%) (Mercado, 2018).

Por tanto, si bien la mayoría de países de Latinoamérica sufren extremas condiciones de pobreza, debido a las crisis económicas, éstas en Colombia, se agudizan al combinarse con la violencia política y social que ha permeado todo el territorio, contribuyendo al deterioro de la condición y posición de mujeres y hombres, y aún más, de los pobres rurales frente a la realidad social (Gutiérrez, 2013). Situación a la cual, las mujeres campesinas han hecho frente mediante labores productivas y reproductivas que benefician los ámbitos privados y públicos a través de su fuerza, capacidad y vitalidad.

Sin embargo, de modo frecuente, su labor como posibilitadoras de la vida no es reconocida ni remunerada justamente, poniendo no obstante sobre sus hombros el peso que implica hacerse cargo de labores que tradicionalmente eran asumidas por los hombres, pero que ahora, debido a la pobreza y violencia que permea las zonas rurales de Colombia y Latinoamérica, son también afrontadas por las mujeres campesinas, quienes a la vez, continúan haciéndose cargo de las labores domésticas, lo que implica para las mujeres una doble o triple jornada de trabajo que es comprendida y muchas veces asumida como un destino, destino fundamentado en una postura creada e impuesta por una sociedad patriarcal

que reproduce la idea según la cual, la mujer está ligada por naturaleza al cuidado del otro y al olvido de sí misma.

De este modo, una serie de condiciones culturales y estructurales entretejidas ponen en desventaja a las mujeres campesinas. Así, la pobreza; la falta de reconocimiento; el escaso acceso a la educación; el desempleo; la perpetuación del trabajo invisible⁹, que hace que las mujeres se vean obligadas a cumplir con una doble o triple jornada laboral por fuera y al interior de sus hogares; así como la discriminación de género; el desplazamiento forzado; el conflicto armado; las inestables condiciones de salud con las que cuentan las mujeres campesinas; la escasa participación de éstas en los ámbitos públicos y de decisión política, condición arraigada a la cultura impuestas, y la falta de acceso y pertenencia de la tierra, tal como lo indica el Censo Nacional Agropecuario colombiano realizado en el año 2014, al establecer que las decisiones sobre la producción de las Unidades Productoras Agropecuarias son tomadas en un 61.4 % por los hombres, en un 26.0 % por las mujeres y en un 12 % por ambas partes, integran la realidad vivenciada por la mayoría de las mujeres campesinas en Colombia (Mercado, 2018).

Y es que pese a que algunas de estas condiciones han venido siendo repensadas y transformadas, las mujeres campesinas continúan haciendo frente a los efectos e implicaciones de un sistema capitalista, colonial y patriarcal que se impone con fuerza, sistema que deja claro que las múltiples formas de violencia presentes a lo largo de la historia en nuestro continente y nuestro país son asumidas y experimentadas de formas diferenciadas tanto en la zona rural como en la zona urbana, así como por hombres y mujeres campesinas. Ellas, experimentado entonces la guerra y las diferentes manifestaciones de violencia que permean las zonas rurales de nuestro país, pero al instante han tenido que reponerse para asegurar la supervivencia de sus hijos e hijas.

Así, en el momento en el que las opresiones que silencian a las mujeres campesinas son reconocidas desde una perspectiva interseccional, se hace visible, como lo establece María

⁹ Concepto acuñado por la teórica feminista Isabel Largaia. Para ampliar la mirada respecto a tal término consultar *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas y locas*, 2005, de Marcela Lagarde.

Lugones (2012), que: “[...] la matriz dominante integrada por las dimensiones: sexo-género, clase, raza, y sexualidad son co-constitutivas e inseparables desde la experiencia y desde el tratamiento político” (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013, p. 414), motivo por el cual, se torna necesario leerlas, comprenderlas y combatirlas de modo conjunto y articulado. Entendiendo de tal manera, que el sistema colonial, patriarcal y capitalista se refuerza y reinventa a partir de acciones y discursos que tienen por propósito mantener vigentes las relaciones de poder instauradas y fortalecidas en la modernidad.

Ahora bien, frente a tal escenario el silencio también se convierte en posibilidad y condición para que las voces se hagan escuchar. Así, los silencios impuestos y tantas veces reproducidos por las mujeres campesinas mismas, nos permiten a la vez, reconocer aquellas voces que se han empezado alzar.

Las voces:

Las campesinas han participado en forma directa y masiva, en particular en los momentos álgidos de lucha, en las tomas de tierra, en las movilizaciones, en acciones de presión por la libertad de los presos, en la defensa de las comunidades en desalojos y enfrentamientos con la fuerza pública. La presencia masiva de mujeres en períodos intensos de las luchas es una de las características de la participación femenina en el campo y en la ciudad en diferentes países y cumple una función de congregación de la población femenina alrededor de la defensa y apoyo a la comunidad (Díaz, 2002, p. 13).

Por tanto, las mujeres campesinas han participado y liderado distintas luchas con el propósito de preservar la vida tanto de los pobladores rurales y urbanos, como de la tierra misma. En este sentido, las mujeres han creado y promovido prácticas diversas para alzar sus voces, para garantizar la soberanía alimentaria, mitigando así, el hambre, la pobreza y la injusticia; se han hecho responsables del cuidado y preservación del medio ambiente, aún en contra de la mercantilización de la tierra y de la vida; se han propuesto cuidar de los saberes populares y ancestrales que habitan en las montañas, las sabanas y los ríos, pese a la

colonización del saber que sirve de fundamento al capitalismo; han ido a su vez, creando otros caminos y metodologías para reinventarse como mujeres, aunque deban hacer frente, en variadas ocasiones, a sus mismas comunidades, a esas que muchas veces, se proponen mantenerlas en el silencio.

Las mujeres campesinas han comprendido y denunciado entonces, las múltiples formas en las que el patriarcado y el capitalismo se entrecruzan y refuerzan, las diferentes aristas que tiene la colonización y neocolonización, y por tanto, las implicaciones de un proyecto decolonial. Han comprendido y denunciado que “no hay descolonización sin despatriarcalización” (Gargallo, 2012, p. 83), por lo cual, se hace necesario repensar el lugar de actuación de las mujeres campesinas frente a la construcción de nuevos mundos y posibilidades.

Por tal motivo, sus resistencias se han dado a doble vía, de un lado, han luchado por recuperar sus territorios, por defender sus comunidades en tanto campesinas, y de otro lado, por recuperarse en tanto mujeres.

Las mujeres campesinas se proponen por tanto, luchar por reaprender, atreverse y experimentar; por salir de los cautiverios que las mantienen presas, cautiverios que de modo frecuente, ellas mismas han perpetuado, pero que a la vez, tras el encuentro y los pasos dados, han ido deconstruyendo, dejando atrás.

El por qué:

La presente investigación, teniendo como referente los silencios y las voces que envuelven y devienen de las mujeres campesinas, se propuso ampliar la mirada a partir de la cual, son leídas y comprendidas las luchas interculturales. Reconociendo en este sentido, la necesidad de configurar diálogos cruzados, luchas solidarias y comunes que nos conecten con las implicaciones de un proyecto decolonial auténtico, que se propone fracturar el sistema colonial impuesto, y para ello, desmercantilizar y despatriarcalizar la forma en la que somos y estamos en el mundo.

Así, teniendo como referente tal perspectiva, la voz de las mujeres campesinas, diversas y situadas, se tornan centrales en la construcción de un proyecto intercultural ético – político, lo que constituye a su vez, una crítica al feminismo heteronormativo, blanco y eurocéntrico que ha sido establecido como arquetipo para configurar pensamientos y acciones con el propósito de transformar la situación de opresión de las mujeres, teniendo como fundamento una concepción de mujer universal, circunscrita, que continua reproduciendo y fortaleciendo los mismos sistemas de dominación para quienes están por fuera de sus márgenes.

De ahí, que la presente investigación, desde el reconocimiento de la situación particular de las mujeres campesinas, de sus vivencias y narraciones, se haya propuesto contribuir y fortalecer aquellas apuestas configuradas desde una postura antirracista y anticapitalista, aportando así matices, preguntas, problemáticas y tensiones a partir de las cuales, ampliar y fortalecer los discursos, acciones y debates que emergen desde aquí.

A su vez, el comprender las prácticas y resistencias cotidianas llevadas a cabo por las mujeres campesinas como estrategias pedagógicas nos permite visibilizar, desde otras perspectivas, las implicaciones de la pedagogía y la educación, al ser concebidas desde aquí, como escenarios y posibilidades para anunciar y construir otros caminos y destinos que nos permitan recrear tanto el enseñar como el aprender, caminos configurados desde la construcción colectiva de saberes y experiencias que avanzan hacia el encuentro con otras posibilidades.

Esta investigación se propuso de tal manera, contribuir al fortalecimiento de las rutas trazadas por la educación popular en América Latina. Una educación popular que:

[...] tiene pendiente la construcción de una visión epistemológica, metodológica y pedagógica que integre y visibilice los vasos comunicantes y refuerzos que hay entre las múltiples opresiones que rigen las relaciones entre las personas y los colectivos. Llámense estos clases sociales, géneros, grupos de edad, grupos étnicos, diversidades sexuales (Torres, Cid, Garcés & Morán, 2010, p. 43).

Lo construido y lo por construir se articula entonces, a los caminos trazados a partir de pedagogías otras, de pedagogías solidarias, que leen y comprender de modo crítico las opresiones y las resistencias que configuran realidad situadas. Pedagogías rebeldes e insumisas, pedagogías de la liberación, comunitarias y decoloniales, pedagogías, que escapando a las lógicas establecidas por la matriz colonial, se erigen como apuestas para escuchar otras voces, comprender y reconocer otros saberes, tradiciones y prácticas, otras formas de entender, estar y narrar el mundo.

De esta manera, la presente investigación entrelaza sus raíces de modo profundo con aquellas “[...] apuestas político-pedagógicas que muestran el potencial heurístico e histórico que todo proceso de formación implica cuando dota de sentido y significación a la experiencia” (Gómez, 2015, p. 14). Motivo por el cual, teniendo como fundamento las contribuciones de las mujeres campesinas al fomento de una pedagogía intercultural crítica, esta investigación se entreteje con una lucha incansable en defensa de la voz y la vida.

1.5. Objetivos

Objetivo general

Comprender, a través de la construcción de narrativas, los modos en que contribuyen las experiencias de las mujeres campesinas que integran Así Mujer, Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro, a la configuración de una pedagogía intercultural crítica.

Objetivos específicos

- Reconocer las estructuras coloniales y patriarcales que han ido deconstruyendo las mujeres campesinas.
- Identificar, desde las experiencias narradas por las mujeres campesinas, rasgos que apunten a la configuración de propuestas críticas de ser, sentir, pensar, hacer y habitar.
- Poner de manifiesto, los significados y sentidos a partir de los cuales, tanto la pedagogía como la educación son comprendidas y recreadas, teniendo como

referente el reconocimiento de las experiencias construidas y compartidas por las mujeres campesinas.

2. HORIZONTE CONCEPTUAL

Este capítulo se compone de cinco apartados que nos permiten comprender los nuevos horizontes y caminos que se abren para Latinoamérica ante la puesta en marcha de la educación popular y la intercultural crítica, teniendo como referente la presencia y participación de las mujeres en la configuración y consolidación de tales apuestas.

De este modo, en este apartado se presenta el desarrollo conceptual que nos permite construir, problematizar y repensar la interculturalidad crítica y la educación popular, desde una perspectiva interseccional y decolonial, que toma como fundamento experiencias generadas por mujeres diversas que movilizan luchas solidarias y colectivas, a partir de las cuales, reinventar, resignificar y revolucionar las intenciones que encaminan la reflexión y acción pedagógica.

Este entretendido de reflexiones da fundamento conceptual a la presente investigación, visibilizando los significados, sentidos, preguntas y críticas que se han venido construyendo en torno al objeto de la misma. Miradas que hoy nos permiten reconocer y comprender las vivencias y experiencias configuradas por las mujeres campesinas que acompañaron la investigación.

Desde aquí, lo teórico se concibe como un sistema de relaciones que guían la investigación y a la vez, se reinventan desde la investigación misma, no es entonces comprendido y asumido como una construcción preestablecida, ni como un marco teórico entendido como encuadre (Galeano, 2004), sino más bien, como una construcción permanente, que desde el encuentro con las mujeres y desde el proceso mismo de maestría fue tomando forma y reinventándose. Es por esto, que lo nombro como un horizonte, como un lugar desde el cual leer e interpretar el mundo de la vida compartido por las mujeres.

Ahora bien, como categorías centrales de discusión fueron establecidos los conceptos sensibilizadores: experiencia, feminismos descoloniales y pedagogía intercultural crítica. A la vez, tales categorías fueron comprendidas a la luz de una serie de subcategorías, siendo

éstas: conocimiento situado, feminismos situados, luchas solidarias, educación popular e interculturalidad crítica. A partir de dichos conceptos se abordó entonces, la reflexión sobre las contribuciones de las mujeres campesinas a la configuración de una pedagogía intercultural crítica. Conceptos que más tarde fueron puestos en diálogo y entrelazados con las categorías que emergen del encuentro con las mujeres.

Tal entramado conceptual está integrado, en su mayoría, por reflexiones que emergen de países latinoamericanos como Brasil y Argentina, reflexiones que han inspirado y movilizado el accionar de diversas educadoras y educadores populares, de feministas, activistas y militantes que han reconocido en el campo de la antropología, la educación popular, los estudios culturales y la filosofía fundamentos para movilizarse y continuar una lucha comprometida con el reconocimiento y comprensión de la resistencia desde una perspectiva amplia y trascendente que involucra y vincula la descolonización, despatriarcalización y desmercantilización de la vida.

Las revistas *Tabula rasa*, *Signo*, *América Libre*, *En la Frontera*, entre otras, se han dado a la tarea de difundir tales reflexiones, animando así, la posibilidad de ampliar la mirada, construir, compartir y generar diálogos en diversos lugares del mundo.

Así, dicho camino posibilitó repensar la interculturalidad crítica desde una perspectiva interseccional, perspectiva que nos permite entender las implicaciones y trascendencias de tal proyecto pedagógico y político, y la manera como éste ha sido fortalecido desde los feminismos descoloniales que dialogan y se dinamizan desde las experiencias construidas por mujeres campesinas. Experiencias que tienen como fundamento y a la vez, dan forma a luchas solidarias y colectivas, comprendidas desde aquí, como estrategias pedagógicas para resistir y transformar contextos de opresión.

2.1. Educación popular e interculturalidad crítica en Latinoamérica: abriendo caminos

No puedo comprender a los hombres y las mujeres más que simplemente *viviendo*, histórica, cultural y socialmente *existiendo*, como seres que hacen su "camino" y que, al hacerlo, se exponen y se entregan a ese camino que están haciendo y que a la vez los rehace a ellos también (Freire, 1992, p.123).

Desde sus inicios, a finales de los años 60 y su consolidación como corriente pedagógica latinoamericana en 1979, los propósitos de la educación popular han estado orientados a la creación de nuevos caminos, de nuevas rutas y horizontes, y por ello, al despertar de conciencias que puedan leer críticamente el mundo, configurar otros mundos posibles.

Así, la educación popular, tomando como referente el pensamiento de Paulo Freire uno de sus principales inspiradores y movilizadores, se propone comprender la educación y la pedagogía como actos sustantivamente políticos, como el mismo Freire se definía a sí mismo¹⁰, como posibilidades de tomar conciencia en el mundo y del mundo, de reencontrarse consigo mismo y con los demás, de transformar y transformarse, de liberarse y entonces, hacer parte de la construcción colectiva de un proyecto político y ético emancipador.

La educación popular se perfila de tal modo, como una crítica a la realidad injusta y desigual que ha envuelto a nuestro continente año tras año, que ha colonizado y mercantilizado nuestras vidas. De este manera, tal proyecto comparte la ruta a la vez trazada por la interculturalidad crítica, ambas, se han acompañado en este trasegar, han ganado y perdido batallas en la lucha por la decolonización, recordando tras cada paso dado las pedagogías de rebeldía, lucha y cimarronaje que desde hace más de cinco siglos se han configurado en contextos diversos y variados de Latinoamérica. Pedagogías para resistir, transgredir y subvertir la dominación, pedagogías para continuar siendo, sintiendo, haciendo, pensando y viviendo a pesar de la matriz colonial (Walsh, 2013).

¹⁰ "Soy sustantivamente político y sólo adjetivamente pedagógico" (Freire, 1992, p. 18).

Tales apuestas, la educación popular y la interculturalidad crítica, han ido deconstruyéndose al aprender sobre la marcha, han ido releendo las relaciones de poder, opresión y dominación que se entretajan y fortalecen en el mundo de la colonia. Relaciones de poder que en sus inicios ni la educación popular, ni la intercultural crítica habían advertido. Y es que cuando el camino empezó a abrirse aún era estrecho, los pasos de pueblos afrodescendientes, campesinos y el caminar de las mujeres aún no eran reconocidos como parte del recorrido que haría de éste un nuevo mundo, un mundo más libre y justo.

Así, en sus inicios la educación popular centraba su reflexión y acción en las luchas de clase, así como la interculturalidad en las categorías raza y etnia, con escasas conexiones entre éstas y otras formas identitarias a partir de las cuales, se justifica la opresión.

Con el tiempo la educación popular fue comprendiendo que la racialización y colonización también son ejercicios de poder que oprimen, que deshumanizan. A su vez, la interculturalidad fue reconociendo y vinculándose a las luchas de los pueblos afrodescendientes y campesinos, y así, paso a paso los movimientos negros latinoamericanos que, en general, son ignorados por la literatura sobre educación intercultural en el continente (Ferrão, 2013, p. 148) han ido abriéndose camino en este nuevo horizonte, haciendo visibles sus aportes, exigencias y contribuciones al campo de la interculturalidad. Situación compartida por los pueblos campesinos, que al organizarse se han propuesto crear, visibilizar y compartir estrategias para subvertir las formas de dominación que los ha mantenido oprimidos.

¿Y qué sucede con las mujeres? ¿Qué sucede con sus opresiones y sus luchas?

Las mujeres, han luchado y se han resistido, pero también han tenido que batallar para que tales construcciones sean reconocidas, para que se hagan visibles y continúen fortaleciéndose. Así, hasta muy avanzado el camino hacia la liberación: “Nosotras, mujeres, aspirábamos a ser algún día... “hombres nuevos” (Korol, 2007, p. 9).

En este sentido, la idea del “mundo nuevo” propuesta por la educación popular, y acompañada por la interculturalidad crítica, continuaba perpetuando las relaciones

patriarcales de poder, había que conducir a *los hombres* a la liberación, a que se constituyeran como sujetos de historia, éstos eran los postulados que guiaban la marcha. En la revolución la mujer ocupaba entonces un papel secundario, complementario. Estaba claro que ésta era la revolución de los oprimidos, no de las oprimidas; la historia que se empezaba a relatar era sin duda la historia de ellos, la voz de la mujer estaba presente solo por casualidad en los relatos. De este modo, “[...] las experiencias que se nombraban como socialistas, o los procesos de liberación nacional, no habían planteado en su complejidad la batalla cultural contra el patriarcado (Korol, 2007, p. 13), por el contrario, muchas de ellas reproducían las relaciones patriarcales de poder existentes, tanto desde el ámbito público como privado.

Sin embargo, si bien en sus inicios para la educación popular la concepción de una “nueva mujer” que pudiera intervenir en la configuración de “nuevos mundos” permanecía aún en la oscuridad, tal apuesta educativa y política fue transformándose, revolucionándose a sí misma desde el encuentro con otros saberes y experiencias, desde la comprensión de las luchas comunes y solidarias libradas por hombres y por mujeres, que desde la diversidad y la diferencia se proponen hacer contrapeso a un sistema colonial, capitalista y patriarcal que nos deshumaniza a todos, pero eso sí, a unas más que a otros. Nos encontramos entonces, a aquel Freire de los años 90 que tras el dialogo con otras realidades comprende y cree firmemente en que “el rechazo de la ideología machista, que implica necesariamente la recreación del lenguaje, es parte del sueño posible en favor del cambio del mundo” (Freire, 1992, p. 84). A partir de este momento, Freire nombra en sus discursos pedagógicos a hombres y mujeres por separado, convencido de que el uno no incluye al otro y de que éste no es un problema menor, de orden gramatical, sino más bien uno ideológico y político.

La educación popular empieza de tal modo, a repensarse y a configurarse como una pedagogía de los oprimidos y las oprimidas, una pedagogía que se erige en contra de la discriminación de clase, pero a su vez, de género y de raza, una pedagogía que es consciente de los entrecruzamientos que hay entre unas opresiones y otras, y por tanto, comprende que las resistencias que se erigen para transformarlas deben construirse de modo articulado, en colectivo.

A la vez, la interculturalidad crítica en Latinoamérica, impulsada por la educación popular de los años 70 que ya empezaba a tomar fuerza, va enriqueciendo sus discursos y acciones a partir de las luchas que emergen de los movimientos negros y campesinos latinoamericanos. Y aunque las exigencias de las mujeres campesinas aún se escuchan en voz baja en el campo de la interculturalidad, el camino también se ha ido ampliando para repensar su situación. Sin duda, los feminismos populares, descoloniales y comunitarios han contribuido a tal propósito, visibilizando las implicaciones de un proyecto político alternativo que se resista no solo a la cultura patriarcal, sino a su vez, a la cultura racista, capitalista e imperialista que da fundamento y mantiene vigente a la primera.

Así, a medida que la educación popular y la interculturalidad crítica se cuestionan, y problematizan, se fortalecen, amplían su mirada y sus propósitos; el camino se ensancha, otros pasos lo componen y lo acompañan.

Es precisamente, esta visión crítica, tanto de la educación popular latinoamericana como de la interculturalidad, las que guían y dan fundamento a la necesidad de comprender las contribuciones de las mujeres campesinas en las luchas por la decolonialidad.

Desde esta perspectiva, la educación popular es concebida entonces, como proyecto emancipador que cuestiona y quiebra las miradas, prácticas y representaciones sociales dicotómicas y opresivas, abriendo camino a la creación de un feminismo socialista latinoamericano, comprometido con todos los sectores explotados, subordinados, silenciados, oprimidos y deslegitimados (Korol, 2007).

A su vez, a partir de esta reflexión la interculturalidad crítica es concebida como “[...] designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y socio-histórica, asentado en la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta” (Walsh, 2009, párr. 13).

Ahora bien, ambas apuestas toman forma a partir de las resistencias cotidianas, esas que se configuran como re-existencias, desde las cuales, lo personal es comprendido como un

asunto político. Éstos, son de tal manera, proyectos que implican la revolución de las mentes, los espíritus y los cuerpos, revoluciones individuales, subjetivas y colectivas que se gestan a partir del encuentro, del re-encuentro, del abrazo y del juego, a partir del cual, se: “pone en juego”, precisamente, todo el cuerpo, poniendo en tensión distintas energías creativas y diversas sensibilidades” (Korol, 2015) que promueven el reencuentro con el cuerpo y las emociones, dimensiones también fracturadas por el pensamiento colonial y dicotómico que ha separado cuerpo y alma.

Por tanto, la educación popular y la interculturalidad crítica son comprendidas desde aquí, como proyectos pedagógicos-políticos para refundar la sociedad, y con ella las estructuras que racializan, inferiorizan y deshumanizan (Walsh, 2009). Y es que es en el marco de tal discurso que el preguntarse por las contribuciones de las mujeres campesinas a una pedagogía intercultural crítica cobra sentido, en tanto tales contribuciones son leídas como fundamento y a su vez, consecuencia de una pedagogía para la transformación, para la liberación, de una pedagogía que abre camino, que continua abriendo camino.

2.2. Repensar la interculturalidad desde una perspectiva interseccional: hacia una interculturalidad crítica

Si como lo plantea la filósofa y educadora popular argentina María Lugones el reconocimiento de la interseccionalidad raza/clase/sexualidad/género es una tarea ineludible para quienes están involucrados en las luchas liberadoras (Lugones, 2008, p. 73), éste es sin duda un compromiso al que debe hacer frente todo proyecto intercultural que se erija desde una perspectiva crítica y decolonial.

Así, la idea de raza, categoría central en los discursos y acciones que se tejen desde la interculturalidad, comprendida desde una perspectiva interseccional, nos permite reconocer de un modo amplio y trascendente las distintas formas de dominación y clasificación epistémicas, ontológicas, culturales y sociales que subyacen a la colonialidad del poder, en términos de Anibal Quijano, que basada en la idea de raza se configura como parte constitutiva del “modelo de poder global, eurocentrado y capitalista” (Walsh, 2015).

En este sentido, tomando como referente un análisis interseccional de la colonialidad se hacen evidentes las implicaciones y marcas dejadas y reforzadas por el tiempo de la colonia. Marcas que hoy se actualizan, asumiendo otras formas de opresión.

A su vez, tal reconocimiento nos guiará a comprender las diversas resistencias que se han configurado con el propósito de fracturar, de modo global, las relaciones de poder presentes en nuestro tiempo.

Es aquí precisamente, donde cobra importancia la reflexión sobre la *colonialidad de género* expuesta por pensadoras feministas latinoamericanas como María Lugones que se han dado a la tarea de repensar, desde una perspectiva interseccional, las opresiones múltiples que se gestan y reproducen desde el sistema colonial moderno, a partir del cual, género y raza se constituye como estructuras e instrumentos de poder que se intersectan. De ahí, que deben ser analizados y combatidos de modo vinculado y vinculante. Raza y género no son entonces categorías separables y divisibles, ambas se entretajan, dando fundamento a relaciones de opresión y dominación que se experimentan de múltiples y variadas formas.

Ésta, es una de las ideas centrales que moviliza las apuestas feministas que han venido siendo recordadas y consolidadas desde América Latina, apuestas que han concebido la “interseccionalidad como otra forma de leer la colonialidad que contribuye a una comprensión analítica más profunda de su operación diferencial” (Walsh, 2015, p. 167), apuestas que nos permite ver, y a la vez luchar de modo claro contra las distintas formas de violencia que desde hace más de cinco siglos nos acompañan.

Ahora bien, como lo establece María Lugones (2008) la categoría género ha sido conceptualizada de modo limitado como una estructura y un estructurante del poder colonial (Walsh, 2015), a diferencia de la categoría raza; de ahí quizá, su escaso reconocimiento al momento de establecer propuestas alternativas decoloniales como las que se promueven desde la interculturalidad. A su vez, de modo frecuente, el género ha sido analizado teniendo como referente el sistema colonial moderno, que impone una única forma de leerlo y comprenderlo. De tal modo, la categoría género toma como fundamento, a menudo, una comprensión única del ser mujer, así como de la opresión y la liberación ¿Es

entonces el género, como lo plantea Betty Lozano (2010), una herramienta más de la casa del amo? (Walsh, 2015).

Y es que tanto género como patriarcado se asumen como conceptos estandarizados que reconocen opresiones particulares, esto es, las opresiones propias de las mujeres blancas, europeas y heterosexuales, como opresiones universales. No obstante, en el momento en el que la perspectiva interseccional hace su aparición, mirada de la cual nos reapropiamos y resignificamos en América Latina, las opresiones de las mujeres dejan de ser comprendidas como universales para tornarse situadas, concretas, habitando cuerpos específicos. Así, las mujeres afrodescendientes, indígenas, mestizas reconocen que sus opresiones y luchas son diferentes, que ni el género, ni el patriarcado, ni el feminismo son meramente blancos, que sus historias son otras, que sus dolores son distintos y se entrecruzan de modo profundo con un sistema de opresión y dominación racial.

De tal manera, “La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras” (Lugones, 2008, p. 81). A partir de allí, se pone de manifiesto entonces, que en el momento en el que las luchas feministas se proponen abrir caminos nuevos con el objetivo de empoderar a las mujeres como sujetas de historia, no todas las historias fueron recordadas, no todas las voces fueron escuchadas, algunos cuerpos quedaron sumidos en el olvido y en el silencio. Por eso hoy, reconocemos que las luchas de las mujeres feministas occidentales y occidentalizadas han abierto caminos que nos permiten ahora reconocer la particularidad de nuestras propias luchas. De ahí, la necesidad de agradecer y celebrar las rutas trazadas y los caminos abiertos y a la vez, de construir y crear rutas y caminos propios, nuestros.

En este sentido, una visión interseccional de la colonialidad nos permite comprender de modo global las diferentes dimensiones, manifestaciones y colaboraciones existentes al interior de tal estructura de poder. De ahí, que leer desde una perspectiva interseccional la interculturalidad nos guié a complejizar y problematizar las múltiples formas de opresión a las cuales se enfrenta dicho proyecto político al asumir un enfoque crítico, poniendo de manifiesto la necesidad de repensar las diferentes opresiones y resistencias de mujeres mestizas, indígenas, afrodescendientes; mujeres diversas y situadas.

De este modo, la interculturalidad crítica es asumida desde aquí, a partir de una perspectiva interseccional que complejiza tanto la matriz del poder colonial como su analítica, lo que constituye un paso necesario para avanzar en las luchas liberadoras y decoloniales (Walsh, 2015).

2.3. Feminismos descoloniales: rostros y voces diversas

Es difícil explicar esto a una mujer blanca cuando no se tienen las condiciones para dialogar; mira, nosotras no estamos de acuerdo con la imposición de criterios feministas hegemónicos, pero yo reconozco y valoro todo el aprendizaje que tengo de las diferentes corrientes feministas porque han provocado que me reconozca como sujeta epistémica, y por lo tanto pensarme desde el cuerpo y en el espacio donde convivo para tejer ideas feministas, con ello se fortalece la construcción consciente de mi identidad feminista comunitaria y a su vez aportarnos al movimiento feminista en el mundo. Entre otras cosas, el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestras realidades históricas de opresión, pero también de liberación, como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos.

(Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya-xinca)

Una lectura interseccional de la realidad pone de manifiesto las ausencias, vacíos y silencios presentes en las comprensiones feministas que se han establecido como hegemónicas a lo largo de la historia. Por eso reconocemos que las luchas de las mujeres feministas occidentales y occidentalizadas han abierto caminos que nos permiten hoy reconocer la particularidad de nuestras propias luchas, luchas múltiples y diversas, a partir de las cuales, resistir a la matriz colonial.

Por tanto, desde esta lectura, las mujeres de América del Sur, siendo éste comprendido como un Sur no geográfico sino más bien metafórico que hace referencia a un Sur

antiimperial (de Sousa, 2011), son habitadas por múltiples opresiones que se entrelazan, reconociendo así, que: “[...] vivimos en sociedades socialmente determinadas por los conflictos de clase, la subalternización racista y la dominación patriarcal ejercida sobre las mujeres” (Longo, s.f. p. 35). Desde aquí, la mirada se agudiza, se torna más profunda, socava las raíces mismas de la colonialidad para comprender las implicaciones y trascendencias de un proyecto decolonial e intercultural crítico.

De este modo, a partir del reconocimiento de la diversidad de las mujeres que habitan América de Sur y de su diferenciación respecto a las formas de opresión y de lucha que se erigen desde los feminismos occidentales, nacen y se recuerdan en nuestro continente apuestas que se proponen repensar, problematizar y transformar las situaciones concretas de opresión de las mujeres que habitan nuestra América. Nacen entonces, apuestas feministas antimperialistas y anticoloniales que se trazan como propósito la configuración de proyectos políticos y éticos que rompen con las relaciones de poder instauradas por el sistema colonial moderno.

Los feminismos descoloniales, populares, comunitarios y del Abya Yala hacen parte de los nuevos caminos que renacen desde, para y por el Sur. Éstas, son de tal modo, apuestas que se proponen la construcción de realidades y mundos *otros*, a partir del reconocimiento y comprensión de la idea según la cual, la raza está ligada de modo inseparable al control sobre la vida de las mujeres que llevan a cuestas una historia de racialización, historia que ha negado a las mujeres no-blancas, subordinándolas una y otra vez, alimentando así, el capitalismo colonial e imperialista que se ha beneficiado y se beneficia de mantener a las mujeres cautivas (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013).

Ahora bien, cada uno de estos caminos, a partir de reflexiones y acciones propias, enmarcadas en contextos particulares, se entreteje con la configuración de un feminismo necesariamente antirracista, anticapitalista y anticolonial; de un feminismo que logre leer las vivencias y experiencias que se tejen desde las mujeres y los territorios que éstas habitan, que logre configurar su propio Norte, o más bien reencontrarse con un Sur propio.

Es importante entonces, reconocer y comprender rutas comunes, fortalecidas desde caminares diversos.

Así, los feminismos descoloniales comparten las luchas libradas en y por la comunidad. Éstas son de tal modo, apuestas creadas y recreadas por las mujeres y a la vez, acompañadas por poblaciones campesinas, indígenas, afrodescendientes y mestizas; comunidades habitadas por mujeres que se reconocen a sí mismas en sintonía con los territorios que pisan y que abrazan.

A la vez, los feminismos del Sur comparten el reconocimiento de los saberes y haceres diversos que por años han sido invisibilizados y acallados por los discursos hegemónicos, por el colonialismo de género que ha mantenido en el silencio los saberes y haceres diversos recordados, recreados y reapropiados por las mujeres.

En este sentido, tales apuestas han reconocido que las raíces que conectan la colonialidad del saber, que invisibiliza otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los del hombre blanco, europeo o europeizado, con la colonialidad del ser, que inferioriza y deshumaniza, están fuertemente entretnejidas, a partir de la relación razón-racionalidad y humanidad, que parte de la idea según la cual, son más humanos quienes comprenden y nombran la realidad teniendo como fundamento los parámetros establecidos por el sistema racional moderno, siendo éstos por tanto, concebidos como individuos civilizados (Walsh, 2008).

Por este motivo, las mujeres del Sur en camino a recuperarse a sí mismas han venido recuperando sus saberes, conocimientos, historias y narraciones. Construcciones que dan fundamento y movilizan una epistemología feminista que se fortalece.

El reencuentro con el cuerpo se ha tornado también un propósito central para los feminismos descoloniales, desde aquí, el cuerpo es concebido de tal modo, como territorio de resistencia, al que las mujeres poco a poco han devuelto la magia y el misticismo del que fueron desposeídos al ser devastados por siglos de colonización y neocolonización. Así, las mujeres mismas han aprendido a resignificar, a reencontrarse y a sanar sus propios cuerpos.

A la vez, la defensa del territorio cuerpo ha sido una lucha que las mujeres han venido tejiendo en vinculación con la defensa del territorio que se habita, esto es, del territorio que el mismo cuerpo habita. De este modo, como lo establece la feminista comunitaria indígena maya xinka Lorena Cabnal:

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (Cabnal & ACSUR- Las Segovias, 2010, p. 23).

Ahora bien, tales rutas, trazadas y recreadas desde feminismos diversos, conducen al encuentro entre lo individual y lo colectivo. Así, si bien los feminismos descoloniales están habitados por resistencias individuales, éstas han venido siendo hiladas por las mismas mujeres con luchas colectivas y comunitarias.

Ésta es por tanto, una apuesta fundamentada y movilizadora desde las vivencias subjetivas y colectivas, desde las emociones, los cuerpos situados, las luchas solidarias, las palabras, los gestos, los temores y los deseos compartidos. Es una apuesta que se perfila como una pedagogía del acompañamiento, la colectividad, el amor y la solidaridad; como un hacer pedagógico que:

[...] implica coalición, implica interculturalidad, incluye el aprendernos los unos a las otras en condiciones de lucha. La pedagogía descolonial tiene que afirmar lo que la colonialidad niega, ésta tiene que ser para nosotras y nosotros una posibilidad. La pedagogía descolonial reside en aprender a ser humanos nuevos en la tarea diaria, en la lucha organizada, en el diálogo que sigue a la interculturalidad crítica (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013).

Por esto, las acciones, discursos y experiencias que se tejen desde los feminismos descoloniales se entrelazan de modo profundo con las resistencias que emergen de la interculturalidad crítica. Así, las brechas que separan y aíslan unas luchas de otras empiezan a acortarse con el propósito de caminar en juntanza y colectividad, siempre teniendo como referente el reconocimiento de las luchas particulares que integran una lucha solidaria.

2.4. La experiencia en las mujeres campesinas: saber insurgente para subvertir la realidad

El tiempo de la colonia trajo consigo la imposición de un modelo de conocimiento a partir del cual leer, comprender y nombrar la realidad. Así, el pensamiento racional y dicotómico establecido desde Europa en la época moderna, se instaure como conocimiento hegemónico, conocimiento válido y legítimo para comprender y habitar las múltiples y diversas realidades que configuran América Latina, en aquel tiempo *Abya Yala*. De tal manera, al proceso mismo de colonización le subyace, necesariamente, una colonialidad del saber¹¹, dispositivo de poder universalizado y naturalizado que subalternizó otros saberes y representaciones que quedaron relegados, silenciados, sin poder de enunciación (Gómez, 2010). Tal acto, es concebido por Boaventura de Sousa Santos como un *epistemicidio* (2007), esto es, como una forma de injusticia cognitiva que anula y aniquila aquellos saberes que están al margen de la ciencia moderna (Gómez, 2010).

Ahora bien, tal colonización epistemológica se entrecruza con las prácticas y discursos que devienen de un sistema de pensamiento patriarcal a partir del cual, es el conocimiento del hombre blanco, letrado y europeo el único legítimo. Por tal motivo, en los años 70, momento en el cual empiezan a configurarse apuestas y proyectos para repensar y transformar la situación de opresión que enfrentan mujeres diversas, la necesidad de reconocer y legitimar unas formas de conocimiento que se correspondieran con las intenciones y propósitos que han encaminado el movimiento feminista no se hace esperar ¿Cómo construir entonces, una epistemología feminista que ponga de manifiesto esa dimensión de la realidad, del mundo, de la historia y de lo humano ausente, hasta ahora, de los discursos hegemónicos que sustentan las premisas del conocimiento? Ésta era la pregunta central. De tal manera, la resignificación de las miradas, posturas y lecturas a partir de las cuales las mujeres comprenden el mundo que habitan, se convierte en uno de los postulados centrales del movimiento.

Con tal propósito, en camino a repensarse y construirse de maneras alternas, las mujeres han ido configurando, visibilizando y compartiendo conocimientos y saberes que retan los

¹¹ Una de las dimensiones de la colonialidad discutidas y analizadas por los y las pensadoras que integran el colectivo Modernidad/Colonialidad de América Latina.

postulados propios de las ciencias modernas. Conocimiento y saberes que ponen de manifiesto las ausencias reconocidas en el momento en el que una forma de conocimiento, enmarcada en una postura positivista, se establece como única y verdadera, negando así, gran parte de las realidades que integran y dan movimiento a la vida.

A partir de aquellos saberes insurgentes que empiezan a recordarse y configurarse tras el caminar de las mujeres y su encuentro con el mundo, la experiencia, comprendida como herramienta política, ontológica y epistémica, como base material y corporal que sustenta un conocimiento vivenciado desde la naturaleza (cuerpo) y desde la biografía (vida), desde el encuentro inmediato con el mundo (Richard, 1996), toma forma. En este sentido, la experiencia al reencontrarse con el cuerpo, las vivencias, los sentires y los recuerdos se va consolidando como un saber y conocimiento situado que fractura la neutralidad y objetividad que da fundamento al conocimiento establecido como legítimo. Es por esto, que la experiencia, al ser reconocida y reapropiada, constituye una invención que se resiste, que se rebela contra aquellas formas de saber estandarizado, visibilizando así, relaciones de saber/poder naturalizadas que responden a intereses específicos, a saber, al empoderamiento de unos pocos e invisibilización de la mayoría.

De tal manera, las mujeres, en variadas ocasiones, han acudido a la experiencia para reencontrarse con ellas mismas, con sus emociones y pasiones, con sus cuerpos, tantas veces negados y fracturados, con los vínculos que han tejido desde el inicio de los tiempos con la tierra y la naturaleza. Han encontrado en la experiencia una posibilidad de recordarse, de recomprenderse, de deconstruirse y reinventarse. Por tanto, como lo plantea la socióloga canadiense Dorothy Smith (2012) para las mujeres hablar de sus experiencias se ha constituido en una forma de descubrimiento (Trebisacce, 2016), de reconocerse atravesadas por múltiples saberes que desde siempre han movilizado el mundo, lo han dotado de vida, aun cuando tales saberes no hagan parte de aquella historia que se nos ha contado una y otra vez. Y es que del conocimiento abstracto, racional y objetivo la experiencia da un salto a lo dado, lo espontáneo, lo natural, lo vivido y lo intuitivo (Richard, 1996), ámbito del saber que se conecta de modo inherente con las construcciones y prácticas creadas y recreadas por mujeres diversas que cuentan historias, otras historias.

Así, la experiencia en tanto conocimiento situado, vivido y encarnado, nos permite comprender como las realidades propias de las mujeres habitan espacios y tiempos específicos y se construyen y deconstruyen desde el encuentro con opresiones y resistencias concretas. De ahí, la necesidad de repensar las diversas formas en las que el género se entrecruza con otras marcas de identificación social y cultural, con construcciones identitarias como la latinoamericana donde:

[...] cohabitan diosas y dioses precolombinos, vírgenes y brujas, oralidad, escritura y otras grafías; voces indígenas, mestizas y europeas; retazos de máquinas sociales, rituales, semif feudales o burguesas; pero también dioses del consumismo, voces de la ciudad y de la calle, fragmentos de cultura libresca (Richard, 1996, p. 742).

Construcciones que sitúan las experiencias tejidas por las mujeres. Experiencias a partir de las cuales, se libran resistencias solidarias como las promovidas por las mujeres campesinas, cuyos saberes atraviesan lo privado y lo público, al reinventar y resignificar lo político, vinculándolo con las prácticas que tienen lugar en el día a día, prácticas que dan fundamento a resistencias colectivas que enhebran la lucha por la soberanía alimentaria y la tenencia de la tierra con la lucha por la soberanía y apropiación de sus cuerpos.

De esta manera, las experiencias saberes y haceres de las mujeres campesinas tienen lugar allí, en la cotidianidad, donde toma forma la vida misma. En este sentido:

Sanadoras, sembradoras, cocineras, cultivadoras, vendedoras, tejedoras, constructoras, botánicas, geógrafas, aprendices de viejas, promotoras de salud, maestras, monjas, intelectuales de ahí mismo, hierberas, hueseras, rezadoras, se reapropian de lo usual como acción política; lo hacen explícito y trascienden la resistencia (Veladez, 2014, p. 152).

Y es que las experiencias que han ido configurando las mujeres del campo se sustentan en las formas alternativas como las mujeres han aprendido a nombrarse y comprenderse en el día a día, en tanto mujeres, madres, compañeras, hijas y campesinas.

Sus saberes, esos que han quedado al margen de las grandes teorías del conocimiento, han empezado del tal modo, a hacer camino propio, a integrar un escenario en el que se libran batallas cruzadas contra múltiples formas de violencia que se alzan contra las mujeres mismas y a su vez, contra sus hijos e hijas, contra los seres que aman y la tierra que pisan. Así, aquellos saberes, esos que se alimentan de otras formas de conocer, aprehender y nombrar la realidad, se erigen en contra del patriarcado y a su vez, en contra del racismo, el capitalismo, la desigualdad, la pobreza, esto es, en contra de la negación de la vida.

En este sentido, las mujeres campesinas desde las experiencias construidas y compartidas han generado acciones a partir de las cuales, recordar y comprender, tras cada paso dado, que son sus manos, esas que siembran la tierra y recogen el fruto, las que han mitigando una y otra vez el hambre y la pobreza, las que han cuidado y preservado la naturaleza; de ahí, la importancia de reconocerse y ser reconocidas como sabedoras, creadoras, como herederas de conocimientos, tradiciones y ritos que toman forma tras las experiencias configuradas y compartidas; experiencias que cuidan y mantienen la vida en movimiento, que desmercantilizan, descolonizan y a su vez, despatriarcalizan las realidades habitadas.

De este modo, las experiencias de las mujeres campesinas se alimentan de rupturas, invenciones y creaciones, de formas alternativas de leer y estar en el mundo que redescubren conocimientos situados, que emergen de cuerpos y vidas concretas. Por tanto, la experiencia, como saber contrahegemónico, se inscribe necesariamente en las luchas libradas desde la interculturalidad crítica, desde la educación popular y los feminismos descoloniales. Apuestas que retan las formas de conocer establecidas para fijar la mirada y construir camino desde la comprensión de otros saberes, historias, vivencias y voces.

2.5. La lucha por la vida como escenario pedagógico

Las pedagogías que integran este camino relatan historias de cuerpos diversos y situados, de contextos y mundos que han transgredido los cánones establecidos por un sistema colonial que se impone con fuerza, pero que a su vez, es resistido con la pasión que moviliza la esperanza. Éstas, son pedagogías que datan de hace más de 500 años y se reinventan y recrean tras el paso del tiempo. Son pedagogías compuestas por cuentos, cantos, rituales y danzas, por imágenes, encuentros y espacios en los que se reta la muerte. Son pedagogías que caminan hacia la configuración de otras realidades; pedagogías que se reencuentran y se entrelazan con apuestas decoloniales e interculturales que denuncian, critican, construyen, abren caminos y horizontes.

Así, desde aquí, la pedagogía y lo pedagógico trascienden la escuela y el ámbito escolar, el aprendizaje y la enseñanza se resignifican, asumiendo otros propósitos, otros destinos. A la vez, los discursos, prácticas y metodologías empleadas adquieren otros sentidos y propósitos, así como los y las protagonistas otros roles y voces. “Las pedagogías, en este sentido, son las prácticas, estrategias y metodologías que se entretajan con y se construyen tanto en la resistencia y la oposición, como en la insurgencia, el cimarronaje, la afirmación, la re-existencia y la re-humanización” (Walsh, 2013. p, 29). Lo pedagógico desde aquí, adquiere entonces, un carácter sustantivamente político y emancipador.

De este modo, en Latinoamérica, a lo largo de la historia, se han venido configurando pedagogías *otras*, esto es, aprendizajes, desaprendizajes, acciones y prácticas para subvertir el orden colonial, patriarcal y capitalista instaurado y fortalecido en la modernidad. Pedagogías a partir de las cuales, las comunidades oprimidas se han propuesto conservar y cuidar de unas tradiciones y cosmologías propias, de unas raíces.

Estas pedagogías emancipadoras, de la liberación, decoloniales, críticas e interculturales se han ido forjando paso a paso en compañía de aquellos que han sido puestos al margen del sistema social, cultural y epistémico hegemónico. Han ido asumiendo propósitos y creando caminos a partir de las experiencias, opresiones, luchas, descubrimientos, muros y puertas con las que se han encontrado. Por tanto, éstas, son pedagogías que se construyen en el devenir, que se alimentan de las acciones del día a día, que habitan espacios en los

cuales se sueña y se trabaja en colectivo. Y es que ante la violencia directa, estructural y cultural que permea los rincones de Latinoamérica tales pedagogías se han configurado como una denuncia ante un orden social injusto, y a la vez, como una esperanza para quienes han vivenciado tal realidad, pero también han sabido hacer frente a ella.

De igual modo, a partir de estas pedagogías, el cuerpo, negado y cosificado por la matriz colonial, se ha reafirmado, una vez más, como escenario y territorio de resistencia y rebeldía del que emergen pasiones, sentires, emociones y deseos que batallan por la construcción de un proyecto emancipador que nos devuelva la autonomía sobre nuestros cuerpos y nuestras voces.

Así mismo, el encuentro se ha tornado elemento protagónico para movilizar y dar fundamento a las acciones educativas que se tejen desde aquí. De este manera, la construcción grupal se ha establecido y comprendido como una necesidad básica que acompaña la transformación, para que los dolores, que produce el desaprendizaje de las opresiones, pueda ser compartido y sostenido por los colectivos (Korol, 2016, p.22). Por tanto, éstas son pedagogías del desaprender y el reaprender, del soltar, deconstruir y construir, del transformar, desde el ámbito privado y público, las prácticas que reproducen el poder colonial. Se trata por tanto, de transformar desde todas las dimensiones de la existencia, desde la vida cotidiana, desde las relaciones que tejemos con los otros, desde las miradas que tenemos del mundo, desde los abrazos, los gestos y las palabras elegidas (Korol, 2010).

Así, el comprender lo pedagógico desde esta perspectiva, que involucra las resistencias de comunidades campesinas, de mujeres, pueblos indígenas y grupos subalternizados pero con la fuerza para re-existir, nos permite entender desde ya, los sentidos que vinculan las experiencias construidas por las mujeres campesinas con el fortalecimiento de propuestas pedagógicas críticas e interculturales. Tales experiencias se vinculan entonces, con las prácticas promovidas a lo largo de la historia con la intención de decolonizar, despatriarcalizar y desmercantilizar la vida. De este modo, las experiencias de las mujeres campesinas son comprendidas desde aquí como:

[...] herramientas pedagógicas que dan presencia a la persistencia, insistencia y pervivencia de lo decolonial, a la vez que lo construye, representa y promueve pedagógicamente. Abriendo una ventana hacia las prácticas insurgentes políticas, sociales, culturales, epistémicas y existenciales que enseñan cómo rebelar, resistir, seguir, medrar y vivir pese a la colonialidad (Walsh, 2013, p, 36).

Sus experiencias, reflexiones y acciones son entonces pedagógicas porque a partir de ellas las mujeres se proponen comprender y habitar el mundo desde formas distintas a las establecidas, porque promueven luchas solidarias para transformar y transformarse, porque trazan puentes entre lo pedagógico y lo decolonial, porque dejan semillas que sobreviven con la esperanza de germinar algún día, de hacer parte de la construcción de otros paisajes. Éstas, son de tal modo, pedagogías que van más allá de la realidad impuesta, que se reencuentran con la utopía y con la posibilidad. Son pedagogías que se erigen desde una perspectiva y enfoque crítico y emancipador, a partir del cual, se da forma y sentido al acto educativo. Son por tanto pedagogías que desde la reflexión y la praxis nos comparten rutas a partir de las cuales repensar y transformar la realidad.

3. EL CAMINO: RUTA METODOLÓGICA

En este capítulo se presenta el enfoque metodológico que encaminó la investigación, las técnicas participativas de construcción de conocimiento que orientaron los encuentros con las mujeres y el reconocimiento de sus experiencias por intermedio de las narrativas, el proceso de análisis e interpretación de la información que emergió de tales encuentros, así como las consideraciones éticas que acompañaron y movilizaron la investigación desde el inicio.

3.1. Una epistemología feminista que se fortalece

Si el método es el camino que se recorre para llegar al conocimiento, como afirmara hace mucho tiempo el filósofo mexicano Eli de Gortari, “inclusive cuando dicho camino no ha sido fijado por anticipado de manera deliberada y reflexiva”, si el método es también “el procedimiento planeado que se sigue en la investigación para descubrir las formas de existencia de los procesos del universo” (1974) entonces es posible decir que el quehacer feminista dentro de las ciencias y las humanidades construye caminos que le son propios para conocer la realidad. Y si, además, la finalidad del feminismo es la liberación de las mujeres, su método comparte este propósito (Bartra, 2002, pp. 68-69).

Con los años 70 y 80 viene la crítica y reinención de los caminos trazados hasta ahora por la investigación social. Surgen y se recrean entonces, investigaciones, metodologías, y estrategias de investigación de cohorte feminista que se proponen poner de manifiesto las realidades y voces que han estado bajo la sombra y el silencio de estructuras sexistas y androcéntricas que por años han constituido el fundamento de la investigación.

Desde esta perspectiva, la metodología, las estrategias o métodos de construcción de conocimiento empleados, así como la sistematización y socialización de las construcciones que emergen de la investigación misma asumen otros propósitos, intencionalidades e intereses; los interrogantes que orientan y encaminan el objeto de investigación son a su vez

distintos, como lo son los fundamentos epistemológicos que encaminan la investigación y las relaciones que se tejen entre el investigador o la investigadora y la población que participa y acompaña la investigación.

En este sentido, las mujeres, invisibles a lo largo de la historia, e invisibles a su vez al interior del campo de la investigación, empiezan a ser reconocidas y a reconocerse desde un enfoque epistémico y ontológico. Así, sus experiencias, historias, opresiones y resistencias empiezan a hacer parte de las investigaciones en marcha. Se va consolidando de tal manera, una epistemología feminista que repiensa, desde el ámbito de la investigación, las maneras en las que el género influye en las concepciones de conocimiento, en los sujetos que conocen y las prácticas y discursos que legitiman tal saber. De este modo, las epistemologías feministas que emergen, ponen en tela de juicio el proceder patriarcal de la investigación social cualitativa que ha silenciado a las mujeres (Blazquez, 2012), y de modo articulado con metodologías y técnicas que se recrean desde la mirada feminista, se propone legitimar otras formas de conocer, otros saberes que retan las epistemologías hegemónicas y arrojan luz sobre esa parte de la historia que no ha sido relatada.

De tal forma, las realidades experimentadas y vivenciadas por las mujeres diversas y situadas que habitan cuerpos atravesados por un género, una raza, una clase y una preferencia sexual, se tornan centro de reflexión y acción al interior de las metodologías, métodos y construcciones epistémicas que tienen lugar desde la investigación feminista. En este sentido, el saber adquiere otras representaciones a partir de las cuales, el conocimiento femenino se legitima como posibilitador, transformador y cuidador de la vida.

Así, trascendiendo la mirada patriarcal, la realidad visibilizada desde el ámbito de la investigación es comprendida desde una perspectiva holística que reconoce las diversas dimensiones que la integran.

Ahora bien, la investigación feminista toma como referente, las voces que emergen de las mujeres: sus sentires, sueños, temores y resistencias; busca de tal forma, contribuir a la generación de sociedades más justas y equitativas, más humanas e igualitarias, en las

cuales, la mujer se torne también, punto de partida y de llegada de un proyecto alternativo de ser y estar.

De ahí, que una investigación de cohorte feminista, que se alza en contra de toda forma de opresión e invisibilización de las mujeres en su diversidad y concreción, desafiando los cánones establecidos desde la investigación social cualitativa tradicional, cuya objetividad se fundamenta en una mirada androcéntrica de la realidad, esté atravesada metodológica y epistémicamente por sentidos y significados que tienen lugar, en el momento en el que se es consciente de que una parte de la historia y de la realidad, pasada, presente y futura, queda oculta tras el silencio de las mujeres.

Así, interrogantes como ¿De qué manera influye el género sobre los métodos, conceptos, teorías y estructuras de organización de la ciencia? y ¿Cómo es que la ciencia reproduce y perpetua los esquemas y prejuicios sociales de género? (Blazquez, 2012) constituyen alicientes que nos invitan y exigen repensar el lugar de las mujeres en la investigación social cualitativa.

Tal lugar está configurado por invenciones, creaciones y transformaciones, por deconstrucciones y aprendizajes que han conducido a las investigadoras feministas a tejer y recorrer nuevos caminos, a recrear las metodologías y técnicas tradicionales, a traer al escenario preguntas y problemáticas que hasta hace algunos años no eran concebidos ni reconocidos como temas de investigación serios y rigurosos, y por tanto, a dinamizar el campo de investigación mismo, a partir de la comprensión de realidades no puestas de manifiesto hasta ahora.

Las investigaciones de cohorte feminista se dan entonces a la tarea de construir y reconstruir un método feminista que sirva para desarrollar conocimientos nuevos y distintos sobre cualquier aspecto de la realidad, que no podemos comprender por intermedio de otros métodos, que sirva para crear: “[...] un conocimiento con menos falsificaciones al tomar en consideración cuestiones hasta ahora marginadas o ignoradas.” Es entonces un método menos parcial, menos ciego y sesgado (Bartra, 2002). Dicho método toma como referente la deconstrucción para transformar aquellos sesgos sexistas que aún prevalecen en las rutas metodológicas y epistemológicas que guían la investigación social cualitativa. Éste, busca

entonces, reconstruir y reinventar a partir de las lógicas investigativas existentes, así como crear nuevas rutas que nos permitan reconocer otros mundos e historias, otras formas de observar aquella realidad estudiada y cuestionada; formas que nos invitan a observar la realidad con ojos propios: “[...] con lo que cada quien trae adentro: con las emociones, los gustos, los talentos, la preparación, la ideología y la política” (Bartra, 2002, p.71), y sobre todo, con la sensibilidad hacia los asuntos de género que amerita toda investigación de cohorte feminista.

Por lo tanto, con la intención de contribuir al fortalecimiento de una epistemología feminista, esta investigación tomó como referente la presente ruta metodológica.

3.2. Recrear la palabra

En el libro *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada*, escrito en el año 2012 por la profesora María Eumelia Galeano, se plantean las implicaciones, teóricas y metodológicas que tienen lugar en el momento mismo en el que es cuestionado el proceder propio del quehacer investigativo en las ciencias sociales; quehacer tradicionalmente fundamentado en una perspectiva positivista que ahora, tras un giro epistemológico, tras un giro en la mirada ocurrido en las últimas décadas del siglo XX, retorna al sujeto (Galeano, 2012), a la comprensión de la experiencia vivida y de lo acontecido en la cotidianidad.

Ahora bien, este retorno al sujeto implica necesariamente, como lo plantea la docente María Teresa Uribe: “[...] un reordenamiento de los vocabularios y conceptos de las ciencias sociales” (Galeano, 2012, p. 11), esto es, un reinventar, reconstruir y reapropiarse del lenguaje tradicionalmente empleado para nombrar las rutas trazadas desde el campo de la investigación.

Tal reapropiación del lenguaje, constituyó un eje central en la configuración de la presente investigación.

En este sentido, y tras concebir que la comprensión y transformación de la realidad está guiada por una perspectiva y forma particular de mirar el mundo, más que por un modelo, paradigma, teoría o sistema inmóvil que se proponga explicarlo, y en tanto, el propósito fue focalizar y orientar la mirada, esto es, centrarla en algunos de los tantos mundos que componen la realidad, tomo como referente el concepto de enfoque, comprendido desde una perspectiva flexible y holística, para nombrar las formas de conocimiento y de intervención social que subyacen a la investigación.

Y es que como lo plantea Kisnerman (1998):

Los *enfoques* son un concepto amplio derivado del campo visual de la óptica; en ciencias sociales permiten dar cuenta de distintas construcciones para *ver la realidad e intervenir en ella*. Constituyen nuevas miradas sobre diversos fenómenos [...] Permiten guiar, orientar y sustentar la investigación y la intervención y articular la producción teórica, metodológica y práctica. (Cifuentes, 2011, pp. 23-24)

A la vez, aquel paso que media entre el enfoque metodológico asumido y las técnicas de construcción de conocimiento elegidas, a saber, la metodología, fue comprendida desde aquí como *estrategia*, aludiendo así, a su carácter compuesto y diverso, en tanto combina técnicas y procedimientos variados que toman forma tras el encuentro entre el investigador/ investigadora y la población que participa de la investigación.

De este modo, desde la investigación social cualitativa se trata, de dotar de significados y sentidos particulares las propias estrategias de investigación elegidas, de moldearlas y recrearlas tras cada paso dado, de reflexionar sobre ellas y sobre las condiciones de su aplicación, de aprender haciendo y evaluando aquello que se hace, teniendo como referente, las posiciones y decisiones asumidas por el sujeto que investiga (Galeano, 2012).

Por último, las técnicas elegidas y empleadas para construir conocimiento, para acercarme desde el campo investigativo a la realidad vivenciada por las mujeres, fueron nombradas desde aquí, como técnicas participativas de construcción de conocimiento, más que como técnicas o instrumentos de recolección de información, esto con el ánimo de

cuestionar el carácter mecanicista, vertical y positivista que ha definido por años el rumbo de la investigación, fortaleciendo entonces, los propósitos trazados por una investigación fundamentada en una perspectiva dialógica, que se propone compartir, recordar y construir conocimiento en colectivo, desde los encuentros generados con las mujeres. En este sentido, las mujeres mismas fueron comprendidas como participes activas y movilizadoras de la investigación, sus experiencias y vivencias, sus recuerdos e historias dotan de vida y voz el camino recorrido.

3.3. El enfoque metodológico

3.3.1 La investigación cualitativa como una forma particular de leer y habitar el mundo

Como lo plantea la docente María Eumelia Galeano:

El método no debe imponer cómo estudiar la realidad sino que son las propiedades de la realidad que se estudia las que determinan el método o los métodos a ser utilizados. [Por tanto] la pregunta por cuál es el método adecuado para conocer esa realidad y qué dimensiones de esa realidad se van a estudiar guía la decisión sobre el enfoque metodológico a utilizar (Galeano, 2004, p. 24).

Desde aquí, la realidad es comprendida como una construcción social, histórica, colectiva, diversa y en movimiento. Construcción que toma forma y adquiere sentido a partir de las experiencias y vivencias que tejen y destejen las mujeres que se encuentran. Éstas son entonces, realidades tan particulares y situadas como los son sus propias voces.

Así, teniendo como referente tal concepción de realidad, fue el enfoque metodológico cualitativo, comprendido desde una perspectiva crítica que se entrelaza con las reflexiones y acciones que emergen de la educación popular, el que guio la presente investigación.

Tal enfoque, concebido como una forma diferenciada de conocer e interpretar la realidad, como un modo particular de habitar, observar y nombrar el mundo, y a la vez, de:

“[...] encarar el mundo de la interioridad de los sujetos sociales y de las relaciones que establecen con los contextos y con otros actores sociales” (Galeano, 2004, p. 16), cuestionando el rigor, objetividad y neutralidad en la que de modo frecuente se fundamenta el camino de la ciencia.

Dicho enfoque, atraviesa cada una de las decisiones metodológicas y epistemológicas que fueron tomadas tras cada paso dado en este caminar.

De tal manera, a partir de esta perspectiva, las rutas metodológicas elegidas se vinculan de modo profundo con los sentidos y significados que se construyen desde la cotidianidad. Las formas en que las personas observan, comprenden y están en el mundo adquieren por tanto protagonismo. A su vez, tales decisiones metodológicas son comprendidas desde una perspectiva flexible y creativa en la medida en que se adquieren propósitos e intencionalidades que se van construyendo en contacto con realidades y seres humanos concretos, con cuerpos cargados de sentires, pensamientos, miedos y esperanzas particulares, con caminos que se reinventan en el mismo andar.

Ahora bien, la elección de un enfoque metodológico constituye a su vez, la ruta epistemológica a seguir. Es por esto que desde aquí, se parte de la postura según la cual, el conocimiento se construye, tanto de modo individual como en colectivo, en contacto con el mundo de la vida. Y es que desde esta perspectiva, aquel conocimiento que transforma mediante la acción: “[...] se genera en el cruce de voces, sin que ninguna de ellas tenga el privilegio de silenciar o negar a las otras (Ghiso, 2013, p. 118). Se asume entonces, que no hay una verdad establecida, ni un camino único que nos lleve al encuentro con el conocimiento, en tanto se reconoce que los saberes son múltiples y diversos y que las experiencias subjetivas e intersubjetivas que se configuran en la cotidianidad construyen puentes que nos permiten acercarnos y conocer la realidad desde diferentes horizontes.

A la vez, desde esta postura, se reconoce que la investigadora o el investigador y por tanto, la investigación misma están atravesados por un género, un sexo, una raza, una clase social y unos rasgos culturales diferenciados, así como por unos sueños, esperanzas y resistencias que movilizan la investigación. Este enfoque investigativo se fundamenta entonces en la idea planteada por Freire (1970) según la cual: “no hay acción humana

desprovista de intención, de objetivos, de caminos, de búsquedas. No hay ningún ser humano que sea ahistórico ni apolítico”, por lo tanto, la llamada neutralidad de la ciencia no existe (Ghiso, 2013, p. 109). Desde aquí, se reconoce de tal modo, que la investigación misma se construye a partir de cuerpos situados y encarnados, cuerpos que se encuentran, comparten, dialogan, desaprenden y aprenden juntos.

De esta manera, esta investigación asumió como referente para recorrer este camino un enfoque investigativo que concibe la investigación misma como un camino que se forja paso a paso, que tras el encuentro con otros y otras crea, construye, escribe y relata historias.

3.3.2 La vida de las mujeres como punto de partida y de llegada

“Allí donde ha transcurrido vida y es comprendida, tenemos historia”, así pues, “[...] la historia es, no más que la vida captada desde el punto de vista de toda la humanidad” (Dilthey, s.f. pp. 58-59).

De este modo, las experiencias, recuerdos, construcciones y conexiones que han venido tejiendo seres humanos en contextos situados, en mundos diversos y en compañía de otros y otras construyen historias que movilizan y configuran la realidad habitada. Ésta, la realidad, es entonces una construcción histórica que toma como fundamento los significados y sentidos que emergen en el momento mismo en el que el ser humano se encuentra y reencuentra con el mundo, en el momento en el que la correlación inherente ser humano-mundo tiene lugar y es comprendida.

El enfoque histórico- hermenéutico se propone precisamente construir sentido, interpretar y comprender aquel ámbito histórico y simbólico que compone y moviliza el mundo. Un mundo vivido y experimentado por seres humanos concretos. Se trata entonces, de: “[...] comprender el quehacer, indagar situaciones, contextos, particularidades, simbologías, imaginarios, significaciones, percepciones, narrativas, cosmovisiones, sentidos, estéticas, motivaciones, interioridades, intenciones que se configuran en la vida

cotidiana” (Cifuentes, 2011, p. 30), esto es, de volver sobre la vida subjetiva y colectiva para construir desde allí.

Así, a partir de esta perspectiva, el comprender trasciende el mero entendimiento o conocimiento de algo para ser concebido teniendo como fundamento la forma existencial en la que los seres humanos estamos en el mundo, a saber, en vinculación estrecha con la aperturidad, la posibilidad y la proyección que nos permiten ser y habitar desde la creación de sentidos. Por tanto: “El comprender puede establecerse primeramente en la aperturidad del mundo” (Heidegger, 1953, p.149).

Ahora bien, tal enfoque histórico hermenéutico se entrelaza con una perspectiva fenomenológica que se propone construir saber a partir de una reflexión profunda sobre el *mundo de vida*, concepto acuñado por el filósofo Edmund Husserl, uno de los pensadores que fundó y movilizó el campo de la fenomenología.

El mundo de la vida es pues, el terreno en el cual hace su aparición la experiencia humana, experiencia que dota de sentido el mismo mundo, comprendido desde aquí, no como una simple extensión de espacio, como un contenedor o un objeto a conocer y a explicar, sino más bien, como una totalidad de relaciones ensambladas, intrínsecamente referidas al ser humano, a su diario vivir. El ser humano entonces, establece lazos de familiaridad con el mundo (Herrera, 2010) en tanto, es de este modo, que le es posible experimentarlo.

En este sentido, desde aquí, tanto el mundo como el ser humano que lo habita son concebidos como construcciones situadas, concretas. El ser humano es de tal modo, comprendido como un ser encarnado, atravesado por una historia. En palabras de Husserl (1973): “Todo YO trascendental [...] es un hombre [y mujer] en el mundo” (Herrera, 2019, p. 15). Mundo que se configura desde el encuentro con la cotidianidad, desde las vivencias y experiencias configuradas día a día, vivencias y experiencias a partir de las cuales, las personas y comunidades crean sentidos que les permiten comprender, construir y habitar la realidad desde la diversidad y la particularidad.

Así, el mundo de la vida que experimentan y construyen las mujeres campesinas, tanto como las historias que se crean desde el espacio cotidiano en el que se nombran y

renombran como mujeres, madres, abuelas, compañeras y habitantes rurales, dio fundamento a la presente investigación. De tal modo, las narraciones que configuran las propias mujeres a raíz de las vivencias que han tejido, posibilitaron comprender, desde una perspectiva existencial, sus contribuciones a la configuración de luchas solidarias y colectivas, luchas a partir de las cuales, las mujeres se proponen reinventarse en tanto mujeres y campesinas.

3.4. La narrativa como estrategia metodológica

Fueron las experiencias, vivencias y sentires de las mujeres campesinas los que dieron fundamento a la presente investigación. Así, a partir de sus relatos y narraciones las experiencias y recuerdos se actualizan encaminando y movilizándolo las acciones presentes y orientando a la vez, acciones futuras. La narración se convierte de tal manera, en la forma como dichas experiencias se ponen de manifiesto, organizan y dotan de sentido y significado, respondiendo a una forma particular de comprender y habitar el mundo. Y es que el relato es inherente a la vida misma, en tanto, como lo plantean Clandinin y Connelly (2000) los humanos somos organismos que individual y socialmente generamos historias (Bolívar, Domingo & Fernández, 2001) que vivimos en un mundo habitado y construido a través de historias.

La investigación narrativa se propone así, comprender e interpretar las formas variadas y diversas en las que las personas y las comunidades organizan su mundo, teniendo como referente la idea según la cual, la existencia se construye por intermedio de estructuras narrativas que constituyen en sí mismas la forma natural en la que se organiza la vida humana. En este sentido, “el estudio de la narrativa es, por tanto, el estudio de la forma en que la que los seres humanos “experiencian” el mundo” (Bolívar, Domingo & Fernández, p. 17).

La investigación narrativa se convierte de tal modo, en la metodología o el camino que me permitió reconocer y comprender las contribuciones de las mujeres campesinas a la configuración de una pedagogía intercultural crítica, en la medida en que dichas contribuciones emergen de las vivencias, experiencias, encuentros y transformaciones que

se han venido gestando desde la individualidad, así como desde el espacio colectivo y comunitario habitado por las mujeres. De este manera, sus voces, que expresan el encuentro entre el yo y los otros (Bolívar, Domingo & Fernández, 2001) puestas de manifiesto desde la palabra, compartida y sentida, constituyen el modo de acceso a una realidad particular y colectiva, a unas tradiciones, prácticas y discursos que socioculturalmente se han venido construyendo y deconstruyendo. En este sentido, la investigación narrativa no es solo una metodología para la construcción individual y subjetiva de significados, a partir de allí, también se ponen de manifiesto tejidos comunitarios que van siendo hilados en contextos situados.

Ahora bien, como lo plantea Sandra Harding (1987) no hay un método distintivo de la investigación feminista, más bien son los enfoques, propósitos, sentidos y significados que guían la utilización del método los que hacen que éste sea o no feminista.

La configuración de un mundo más equitativo y más justo, desde el reconocimiento y emancipación de aquellos que han sido concebidos como subalternos, es uno de los propósitos que movilizan las epistemologías, metodologías y métodos que se inscriben dentro del movimiento feminismo.

Compartiendo tales propósitos, tiene lugar en los años 80 el giro narrativo y con él el auge de la investigación narrativa. Así, con la intención de romper con la neutralidad y objetividad establecida desde la investigación de cohorte positivista, empieza a desplegarse, a partir de la narrativa, un arsenal de posibilidades y alternativas que nos exigen e invitan a repensar los fundamentos epistémicos, ontológicos y metodológicos que orientan el quehacer investigativo.

Por tanto, desde aquí, se pone de manifiesto el potencial crítico y transformador que emerge de la narrativa, al reforzar la necesidad de investigar desde, por y para la configuración de un conocimiento situado, que tiene como referente la reflexión planteada por Donna Haraway en 1991, a partir de la cual, se establece la necesidad de dar forma a un conocimiento parcial y localizado, atravesado por un cuerpo, un género y una raza, un conocimiento que tome como fundamento la creación de relaciones y conexiones co-constructivas y reciprocas entre el investigador y aquellos que participan y movilizan la

investigación. Un conocimiento que reconozca la parcialidad y limitación de la propia mirada y de este modo, la necesidad de generar conexiones y articulaciones con otras voces y posturas a partir de las cuales el conocimiento sea posible (Balash y Montegro, 2003).

De ahí, que la metodología de investigación narrativa se profile como una posibilidad para fortalecer los pasos dados desde una epistemología feminista, desde el momento mismo en el que sus intenciones y objetivos se encaminan y entrelazan con la transformación y la liberación. En palabras de Rodríguez (2002):

La narrativa no solo es una forma de entender y organizar nuestro mundo y nuestras experiencias, también nos permite tomar acciones sobre éstas. Producir un relato narrativo que sea capaz de performar una acción, implica hacer un relato con narratividad. Reconocer la narratividad como parte de nuestras metodologías nos empuja a hacer nuestra investigación como una praxis, y al hacerlo no solo hacemos nuestro mundo inteligible, sino que también nos comprometemos a éste en tanto los efectos que producimos, generando una relación de responsabilidad (Schongut, 2015, p.22).

En este sentido, la investigación narrativa, desde el recuerdo y la evocación de las vivencias, se convierte en una forma de revivir el pasado, repensar el presente y proyectarse hacia el futuro. De comprender con ojos críticos la forma como nos nombramos y estamos en el mundo, como construimos mundo; como nos hemos transformado y lo hemos transformado desde las acciones del día a día. Y es que el mundo mismo se reconstruye en el momento en el que lo nombramos, en el momento en el que nos nombramos en él como sujetos creadores de sentidos que le dan movimiento, como constructores de relatos, historias y realidades.

La elección de esta estrategia metodológica de investigación responde entonces, a la postura ético-política que encamina la investigación misma, sus propósitos e intenciones se corresponden con miradas y teorías que orientan un caminar epistémico y ontológico que busca contribuir a la consolidación de una investigación feminista que se propone promover

la deconstrucción de un orden patriarcal y colonial perpetuado y reproducido por la ciencia, mediante el reconocimiento de las voces, experiencias y saberes situados de las mujeres campesinas; voces, experiencias y saberes que se inscriben y dan cuenta de un contexto sociocultural propio, de una realidad atravesada por opresiones y formas de resistencia diversas.

3.5. Técnicas participativas de construcción de conocimiento

Desde la perspectiva de la investigación cualitativa las técnicas participativas de construcción de conocimiento se convierten en caminos para acceder, comprender y transformar realidades diversas y particulares. Desde aquí, la investigadora y el investigador reafirman una vez más, su rol como artífices, como artesanas y artesanos conscientes de que no existen procesos fijos, sino más bien caminos que se crean y recrean de modo constante en el encuentro con poblaciones diversas, por lo que se hace necesario crear métodos propios o refinar los existentes (Galeano, 2004), encaminarlos, según las rutas epistemológicas, metodológicas y ontológicas que guían, emergen y se reinventan a lo largo de la investigación.

Las técnicas participativas de construcción de conocimiento en investigación social cualitativa se han dado a la tarea de cuestionar la naturaleza de la realidad, la relación investigador/ “investigado”, los métodos, criterios de validez o rigor investigativo, las fuentes de las teorías, los tipos de conocimientos utilizados, los instrumentos, diseños y escenarios de investigación, posibilitando así, la creación y reapropiación de propuestas alternativas que redimensionan y repiensen el cómo, el para qué y con quienes se construye el conocimiento (Quiroz, Velásquez, García & González, 2002).

De ahí, que tales técnicas sean cercanas y compartan los caminos recorridos desde la educación popular, la investigación feminista, las teorías decoloniales y los feminismos populares. Así, a partir de ambas apuestas, se resignifica el poder de la imagen, el encuentro, el recuerdo, el sentir y la narrativa como creadores de saberes y experiencias que ponen de manifiesto una realidad y un mundo, que posibilitan el reconocimiento de otros

escenarios, sentidos y significados a partir de los cuales, encaminar el quehacer investigativo.

Por tal motivo, la presente investigación tomó como referente tales propósitos y rutas para construir los saberes que emergieron, se recordaron y se recrearon desde el encuentro con las mujeres.

Ahora bien, la decisión que movilizó e impulsó a tejer desde aquí, estuvo atravesada de modo central por los intereses, deseos y experiencias compartidas desde el inicio por las mujeres campesinas. Así, ellas aún recuerdan con nostalgia, aquel momento en el que una de sus compañeras pudo encontrarse por primera vez con su niña interior, se trataba entonces, a partir de aquel encuentro, de volver simbólicamente a aquella niña interior mediante la elaboración de una muñeca. Su compañera, a la cual la violencia estructural, directa y cultural que azota las zonas rurales de nuestro país le había arrebatado la infancia, pues en el contexto en el que creció: “[...] solo había tiempo para recoger agua y leña” (Martha, 2019), pudo sentirse y habitarse por un momento como la niña que nunca fue.

De este modo, mediante aquellos encuentros, que toman como fundamento la construcción y creación simbólica y colectiva, las mujeres campesinas han podido volver sobre el reconocimiento de sus cuerpos, de sus emociones, hablar sobre ellas mismas, recordar momentos buenos y malos, y así mismo, fortalecerse como asociación, esto es, como familia. Es por tal motivo, que creen en el poder de tales espacios, de esta forma particular de encontrarse, de tejer saberes, vivencias, recuerdos y aprendizajes.

De tal manera, la presente investigación fue movilizada a partir de las siguientes técnicas participativas de construcción de conocimiento:

3.5.1 Fotopalabra

La fotopalabra es una estrategia participativa que ha sido inscrita generalmente al interior de las técnicas histórico-narrativas. Su propósito es narrar desde la fotografía, vivencias, experiencias, situaciones y acontecimientos que son recordados por las personas. Tal técnica toma como referente la evocación de momentos concretos, de sentidos,

emociones, añoranzas, memorias colectivas e individuales para comprender las realidades experimentadas por los sujetos. Así, se parte de la concepción según la cual, la fotografía es memoria, y por tal motivo, facilita la interpretación de los modos de vida, imaginarios y maneras diversas en que los seres humanos comprenden y habitan el mundo de la vida (Quiroz Quiroz, Velásquez, García & González, 2002).

La fotopalabra posibilitó de tal manera, movilizar y actualizar los recuerdos de las mujeres, reconocer y comprender los sucesos, personajes, tiempos y lugares que han marcado desde el recuerdo, sus existencias e identidades como mujeres campesinas, dando cabida a la vez, al reconocimiento de los sentidos a partir de los cuales, dichas experiencias se han venido transformando tras el caminar y compartir que han construido y vivenciado juntas.

Tal espacio estuvo atravesado por preguntas como ¿Qué ha sucedido en la vida de las mujeres para que hoy se piensen y comprendan tal y como lo han hecho? ¿Cuáles fueron las condiciones que generaron el encuentro entre las mujeres que integran la asociación y cómo se han ido transformando los propósitos que las movilizan a continuar juntas? ¿Cuáles son las rupturas y transformaciones que se han gestado desde el encuentro con otras mujeres y a lo largo de sus vidas? ¿Quiénes las han acompañado en este caminar? ¿Cuáles son las características que las identifican como mujeres campesinas y cómo estas características se ponen de manifiesto mediante las fotografías que se comparten? Éstas, y otras preguntas, trazaron rutas estratégicas para identificar y comprender las raíces que subyacen a las construcciones subjetivas e intersubjetivas que han constituido y atravesado las identidades y vidas de las mujeres.

3.5.2 Diálogo de saberes

A partir de la presente investigación se pone de manifiesto que el hacer y el saber, reinventado y recreado por las mujeres campesinas está ligado de modo estrecho a las experiencias a partir de las cuales, las mujeres han comprendido sus identidades. Por tanto, al construir y crear las mujeres mismas se han reconstruido y recreado. De ahí, la importancia de compartir y tejer reflexiones en torno a los oficios heredados por las

mujeres, oficios de los cuales ellas mismas se han ido reapropiando y a los que han ido resignificando.

En este sentido, éstos, son haceres y saberes que las representan e identifican, que guardan parte de ellas, que las han impulsado a repensar los contextos que habitan y a repensarse a sí mismas desde de una perspectiva crítica.

Aquel espacio se configuró entonces, como un diálogo de saberes, esto es, como una construcción colectiva que sitúa y diversifica el saber al reconocer las múltiples formas y matices que éste tiene. El propósito fue del tal modo, promover un intercambio entre saberes y haceres diferentes, entre experiencias y oficios diversos que se encuentran, dialogan, comparten y negocian (Mejía 2015), que contribuyen, desde múltiples perspectivas, a unos objetivos comunes.

El diálogo estuvo atravesado por los oficios con los cuales las mujeres campesinas se han ido identificando, oficios que guardan herencias, recuerdos, imposiciones y así mismo, reivindicaciones y resignificaciones; oficios que guardan en sí mismos la magia y energía con las cuales las mujeres mismas los vinculan (Martha, 2019).

El diálogo de saberes nos recuerda de este modo, que mujeres y hombres, desde distintas acciones y reflexiones, desde diversas formas de habitar el mundo, nos constituimos como creadoras y creadores de experiencias y vivencias, como sabedoras y sabedores que tejen saberes desde el encuentro con el mundo de la vida.

Ésta fue entonces, una posibilidad para poner de manifiesto aquellos saberes populares, ancestrales, como los nombran las mujeres (Teresa, 2019), saberes que movilizan las resistencias que las mujeres han empezado a configurar y que a la vez, nos recuerdan la naturaleza múltiple y diversa del saber mismo, haciéndonos un llamado, necesario y urgente a reconocer aquellos saberes que han sido puestos al margen de la concepción hegemónica de conocimiento.

3.5.3 Cartografía social

Las cartografías sociales acudiendo a la imagen, el dibujo y el concepto se proponen aproximarse a las concepciones que las personas tienen sobre los territorios y espacios que habitan. Por tanto, mediante la realización de cartografías se plasman propósitos, necesidades y relaciones que los sujetos reconocen e identifican en sus territorios y comunidades. Desde aquí, las personas se comprenden entonces, como seres humanos situados en contextos concretos donde se evidencian jerarquizaciones, homogenizaciones, visibilizaciones e invisibilizaciones (Quiroz, Velásquez, García & González, 2002).

Por tal motivo, la elaboración de cartografías nos posibilita volver sobre las conexiones que se tejen entre las mujeres mismas y el territorio que habitan, poniendo de manifiesto como las formas en las cuales las mujeres nombran, comprenden y sueñan el territorio mismo, se vinculan con las historias, experiencias, sentidos y significados que atraviesan sus propios cuerpos. En este sentido, desde la cartografía social las mujeres visibilizaron y compartieron los modos en que sus experiencias como mujeres campesinas han impactado la manera en la que se lee y se está en el territorio.

Desde aquí, se reconoce por tanto, que las mujeres guardan en sí mismas, las huellas, las narrativas y los relatos que ha dejado la violencia estructural, cultural y directa que ha permeado y envuelto la vida en las zonas rurales de nuestra región, pero a la vez, aquellos a partir de los cuales, las mujeres han aprendido a reconocerse a sí mismas y a la juntanza que se ha fortalecido entre ellas como posibilitadoras de resistencias que movilizan, cuidan y mantienen la vida en esas mismas zonas rurales habitadas. En este sentido, las mujeres campesinas nos recuerdan que ellas *son* en sintonía con sus territorios.

3.5.4 Narrativa

Como lo plantea Polkinghorne (1988)

Una narrativa es un esquema que permite al sujeto y a las comunidades organizar la experiencia para dotar de significado a los objetos y sujetos que

cohabitan con ellas, donde el esquema y la experiencia se implican mutuamente, dándose forma el uno al otro (Schongut, 2015, p.122).

La construcción de narrativas promueve de tal modo, el reconocimiento de las experiencias individuales y colectivas que devienen de vidas y contextos situados. A su vez, permiten develar y dar orden a los sentidos y significados que dan fundamento a tales experiencias.

La narrativa permite entonces, comprender e interpretar las experiencias vividas, vincular las partes con el todo y así, articular la vida misma a la configuración de relatos e historias que toman como fundamento y atraviesan las construcciones subjetivas e intersubjetivas generadas por las personas.

En este sentido, para la presente investigación la construcción de narrativas representó la posibilidad de reconstruir, revivir, interpretar e hilar las experiencias que desde la cotidianidad las mujeres han venido consolidando con el propósito de comprender y habitar el mundo de formas distintas a las establecidas social, política, económica y culturalmente.

De igual modo, al concebir la narrativa como una forma de reconocer, observar, escuchar y comprender la realidad experimentada por las mujeres, más que como un método de investigación, la narrativa misma se tornó construcción transversal e integradora del camino metodológico trazado. Así, las demás estrategias participativas empleadas para construir y reconstruir conocimiento giraron alrededor de la configuración de los relatos y narraciones a partir de las cuales, se ponen de manifiesto las voces y experiencias compartidas por las mujeres.

A su vez, la elaboración de narrativas, que implicó el análisis y sistematización de los conocimientos que emergieron y fueron recordados en el marco de los encuentros realizados, tuvieron como fundamento un proceso constante de *reciprocidad*, a partir del cual, la construcción misma de la narrativa se constituyó como un lugar de encuentro con las mujeres; encuentro en el que la creación colectiva desde las experiencias, recuerdos y elaboraciones pasadas, se configuro como centro de reflexión y acción. Metodología que se

propone cuestionar la relación sujeto-objeto propuesta desde las perspectivas de investigación tradicionales (Schongut, 2015).

3.5.5 Encuentros con la esperanza

Las reflexiones y construcciones generadas en el marco de la presente investigación están integradas y atravesadas por las voces que emergen de los espacios y encuentros que antecedieron a la configuración de la ruta metodológica que orientó la investigación, así como por aquellos encuentros promovidos por las mujeres mismas y de los cuales fui invitada a participar.

De este modo, los recuerdos, los gestos, las preguntas, las miradas, las palabras y los silencios presentes en estos encuentros no establecidos ni planeados desde el ámbito metodológico que guio la investigación, también trazaron rutas importantes a partir de las cuales se encaminó y movilizó la misma.

En este sentido, los encuentros entre las integrantes de la asociación, los espacios para planear, para discutir, para volver sobre los caminos transitados, para parar y así poder continuar, para aprender y poner de manifiesto lo aprendido, para compartir el alimento, para conversar, para jugar y para reír, de igual manera, que las historias, los sueños, los miedos, la solidaridad, la fortaleza, el liderazgo y la necesidad y deseo de continuar, sentires y pensamientos compartidos una que otra tarde en el parque de Rionegro por la mamá de las mujeres rurales, también integran las experiencias, vivencias e historias que aquí se relatan.

Ahora bien, tales encuentros, colectivos e individuales, bullosos y silenciosos, planeados y no estructurados, comparten a mi modo de ver, un sentir y un pensar que toma como fundamento, y a la vez, pone de manifiesto la esperanza que subyace a las experiencias y acciones configuradas por las mujeres campesinas que integran la asociación, esperanza que moviliza el caminar pese al cansancio de un largo recorrido, esperanza que posibilita el la creación de otras realidades, esperanza que exige e invita a continuar soñando, esperanza

de saberse y comprenderse de formas distintas a las establecidas, esperanza de permanecer y defender los territorios que se habitan.

Desde aquí, la esperanza se convierte entonces, en el centro de los encuentros, esperanza comprendida como una necesidad ontológica que fractura el fatalismo y el determinismo, esperanza que recrea el mundo, que alienta la lucha para que ésta no flaquee, ni titubee (Freire, 1992).

La esperanza así comprendida, recoge de tal modo, el sentir y el pensar compartidos a partir de los encuentros entre las mujeres, esos que se fortalecen desde el compartir y la juntanza.

3.6. Las voces y los rostros que movilizaron la investigación

América Latina y Colombia se ven atravesadas por el surgimiento, expansión y fortalecimiento de unas nuevas ruralidades, concepciones y construcciones sociales, políticas, económicas y culturales a partir de las cuales, lo rural es reinventado y recreado. El auge de procesos de globalización, modernización y comercialización, así como la violencia estructural y directa presente en nuestro territorio han sido algunos de los detonantes de aquellas transformaciones vivenciadas en los últimos años en diversas zonas rurales.

Ahora bien, la dinámica constante entre el medio rural y el medio urbano, que ha empezado generar una ruptura de la dicotomía rural-urbano para configurar ahora una mixtura entre ambos; la presencia de múltiples y plurales actividades de producción, además de la agropecuaria, en el escenario rural; la feminización de la agricultura y de la fuerza de trabajo; la producción de alimentos orgánicos y la búsqueda de condiciones de sostenibilidad ambiental, son algunos de los efectos que devienen de la configuración de unas nuevas ruralidades ante las cuales, las mujeres campesinas ocupan un lugar protagónico.

Así mismo, el acceso a la educación, a la salud y a la participación social y política han sido derechos y espacios que se han venido haciendo cada vez más visibles en estas nuevas

ruralidades con el propósito de contribuir a la equidad de género. Por tanto, éstos son escenarios de los cuales, las mujeres campesinas se han empezado apropiarse. No obstante, paradójicamente las diferentes formas de violencia hacia las mujeres, la pobreza y las condiciones precarias de trabajo continúan amenazando las zonas rurales de nuestro continente y nuestro país.

De otro lado, la brecha que se tiende entre las mujeres campesinas adultas y las poblaciones de mujeres jóvenes que habitan la zona rural continua siendo evidente. De este modo, el acceso a la educación, al trabajo y a la participación social y política son derechos de los que éstas últimas se han beneficiado más que las primeras. En este sentido, tal parece que las mujeres campesinas adultas continúan descubriendo, mediando y haciendo frente a aquel tránsito que las conduce de una ruralidad tradicional, por años conocida y vivida, a la configuración de unas nuevas ruralidades, que así como han generado condiciones positivas de vida para las comunidades campesinas y para las mujeres, también han fortalecido estructuras sociales, políticas y económicas que van en detrimento de la población campesina misma, pero aún más de las mujeres campesinas.

En el Oriente de Antioquia la concepción y configuración de esas nuevas ruralidades ha estado permeada por la expansión urbanística, el conflicto armado, el abandono de la zona rural, y por tanto, el desplazamiento hacia la zona urbana en busca de garantías de supervivencia que tienden a escasear en el campo. A la vez, la pérdida de la vocación agrícola por parte de las nuevas generaciones, que no reconocen en la vida del campo oportunidades de progreso, ha complejizado la posibilidad de configurar un relevo generacional que permita preservar y salvaguardar la vida agrícola y campesina.

Ante este escenario, las mujeres campesinas del Oriente han venido dando forma a diferentes acciones, propuestas y proyectos para generar oportunidades de vida distintas, tanto para ellas mismas como para sus familias y comunidades.

Así, las voces que integran esta investigación devienen de mujeres campesinas que han habitado por largo tiempo el municipio de Rionegro, ubicado en la zona del Altiplano del Oriente antioqueño. Éstas son mujeres diversas, cuyas edades comprenden entre los 50 y 73 años de edad, son mujeres que han desarrollado distintas actividades productivas vinculadas

al ámbito rural, teniendo como referente actividades tanto tradicionales como aquellas que se inscriben en una perspectiva más amplia de la ruralidad, según lo establecido en la ley 731 de 2002. De esta manera, el cultivo, la siembra, la transformación de productos, la elaboración de artesanías y demás oficios han estado presentes a lo largo de sus vidas.

Ahora bien, el encuentro entre las mujeres campesinas que movilizan la investigación fue generado en el marco de la consolidación de un proyecto, de un sueño como ellas mismas lo nombran, esto es, de la configuración de una asociación construida por y para las mujeres rurales con el propósito de repensar y recrear el rol asignado tradicional y culturalmente a la mujer campesina.

En este sentido, desde el año 2005 las mujeres que acompañaron esta investigación han venido fortaleciendo procesos identitarios, políticos y territoriales que le apuestan al empoderamiento de las mujeres campesinas de Rionegro y el Oriente antioqueño. Proyecto que se consolida en el año 2010 a partir del nacimiento de Así Mujer, Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro.

De tal modo, teniendo como fundamento una mirada crítica frente a la realidad vivenciada, las mujeres han venido reconociendo las nuevas formas de ruralidad que transforman sus vidas y la vida del campo. Es por esto, que en repetidas ocasiones se nombran como mujeres rurales, al leer los cambios generados en nuestro tiempo, cambios a partir de los cuales, se expanden cada vez más, las zonas urbanas de los municipios, ciudades y regiones; expansión que de modo frecuente es leída por las mujeres como una forma de desplazamiento e invasión.

Así, la cercanía con el casco urbano y la influencia de la ciudad, ha promovido, como las mujeres mismas lo plantean, que se nombren como mujeres rurales, comprendiendo lo rural, en lugar de lo campesino, de modo vinculado a las transformaciones que se han venido generado en los territorios que habitan.

Ahora, si bien las mujeres se nombran como mujeres rurales, su vínculo profundo con la tierra, con el cuidado de la naturaleza, con los saberes y haceres ancestrales y populares del campo, así como con las memorias propias de la vida campesina, les permite ser

reconocidas y reconocerse identitariamente como mujeres campesinas, en su diversidad y particularidad.

De ahí, que durante este camino, como una apuesta por poner de manifiesto los significados y sentidos profundos creados y recreados por las mujeres, me permita nombrarlas como mujeres campesinas, teniendo como referente el significado que las mujeres mismas reconocen y vivencian respecto a su relación con la ruralidad. Una relación que ha posibilitado la configuración de formas de ser, estar, hacer y habitar que las identifica como mujeres campesinas, esto es, como mujeres comprendidas como sujetas interculturales e históricas, con memorias, saberes y prácticas que constituyen formas de cultura campesina vinculadas con la tierra e integradas con la naturaleza y el territorio (Instituto Colombiano de Antropología e historia, 2017).

Sus vivencias, aprendizajes, desaprendizajes, relatos e historias son las que posibilitan hoy, tender puentes entre las reflexiones, acciones y experiencias construidas y la configuración de una apuesta pedagógica intercultural crítica.

3.7. Análisis e interpretación

Analizar las narrativas compartidas por las mujeres en el marco de los encuentros establecidos desde la investigación y de aquellos propuestos por ellas mismas, me permitió reconocer y comprender de manera detallada las historias, palabras y experiencias puestas de manifiesto; su relacionamiento con las preguntas y reflexiones que desde el ámbito conceptual orientaron la investigación, y así mismo, el hilo conductor que posibilitó, que mediante las narrativas compartidas por las mujeres, se recreara y contara una historia, su historia, historia que dialoga con el pasado, el presente y el futuro.

Analizar los datos implico de tal modo, reconocer y comprender aquello que emergió de los encuentros generados, establecer categorías y subcategorías para ordenar la información, agruparlas, y a la vez, problematizarlas; implico entonces, sintetizar la información y al mismo tiempo, abrir nuevas posibilidades para comprender el objeto de estudio, así como ir, necesariamente, más allá de la categorización y mediante el

interpretar y el tejer, reencontrarme de nuevo con la historia completa, una historia leída ahora, desde el reconocimiento y comprensión de nuevos sentidos y significados que fueron emergiendo y siendo identificados en el mismo caminar y compartir con las mujeres.

De tal manera, el proceso de análisis e interpretación realizado, partió de un momento de teorización a partir del cual, se establecieron una serie de nociones, preconceptos o categorías previas que me permitieron orientar los encuentros compartidos con las mujeres, éstas emergieron en un primer momento de la revisión conceptual de antecedentes, del horizonte conceptual establecido, así como del reconocimiento de los ejes temáticos a partir de los cuales, el objeto de estudio fue abordado. Tales categorías fueron: experiencia, feminismos descoloniales y pedagogía intercultural crítica.

Es de aclarar, que estos conceptos sensibilizadores fueron recreándose en el trascurso del proceso mismo de investigación, en el encuentro con las mujeres y a partir del análisis constante de los relatos y narrativas que emergían de cada uno de los encuentros realizados en el marco del trabajo de campo. A la vez, es importante reconocer que dicho proceso de teorización no fue comprendido desde el establecimiento de marcos teóricos entendidos como posibilidades de encuadre o desde el establecimiento de teorías generales que fueran posteriormente confrontadas con la realidad, sino más bien, como un tejido conceptual que permitiera identificar “pistas” que orientaran la aproximación empírica al objeto en construcción (Galeano, 2004).

Ahora bien, de modo posterior a la transcripción de los relatos compartidos durante los 8 encuentros generados con las mujeres, 5 de ellos establecidos desde la investigación y 3 propuestos por las mujeres mismas, y después de volver una y otra vez, sobre los apuntes registrados en el diario de campo, inició el proceso de categorización, y relectura de las categorías ya establecidas, comprendiendo las categorías como: “[...] ordenadores epistemológicos, campos de agrupación temática, supuestos implícitos en el problema y recursos analíticos. Como unidades significativas que dan sentido a los datos y permiten reducirlos, compararlos y relacionarlos” (Galeano, 2004, p. 48).

Dicho proceso de categorización estuvo acompañado del establecimiento de subcategorías que situaron y concretaron las categorías mismas. De igual manera, tales

categorías permitieron ordenar y agrupar la información, teniendo como referente tres niveles de categorización específicos, a saber, una categorización descriptiva que emergió del primer contacto con los datos e hizo referencia a la manera en la cual, las mujeres mismas nombran sus realidades, siendo éstas por tanto, comprendidas como categorías “en vivo” o literales. Una categorización de orden explicativo cuyo propósito fue descubrir y reconocer los patrones o temas recurrentes presentes en los relatos de las mujeres. Y por último, un nivel de categorización interpretativo o conceptual que posibilitó la vinculación y agrupación de categorías y así mismo, la conceptualización y teorización de las mismas, generando así, un diálogo y entretejido fundamentado en las palabras empleadas por las mujeres mismas en los encuentros realizados y los conceptos que integran las reflexiones conceptuales que orientaron la investigación.

Así, las categorías: *encuentro de mujeres, raíz e intersubjetividad, diálogo de saberes, juntanza y luchas solidarias*, que parten en un primer momento del reconocimiento de conceptos como encuentro, diálogo, solidaridad, raíz y unión, palabras compartidas por las mujeres para describir su encuentro, y en un segundo momento, de su vinculación con los conceptos que integraron el horizonte conceptual: experiencia, feminismos descoloniales y pedagogía intercultural crítica, fueron las que movilizaron el proceso de interpretación de los datos y las que permitieron más adelante contar la historia que recoge las narrativas compartidas por las mujeres. Así, dichas categorías conceptuales fueron puestas en diálogo mediante la elaboración de matrices, flujogramas y mapas mentales con los conceptos sensibilizadores establecidos al inicio. De igual modo, éstas fueron dotadas de contenido y movilizadas desde los relatos y experiencias compartidas por las mujeres y socializadas con ellas mismas a medida que eran identificadas, esto con el propósito de orientar y encaminar los encuentros posteriores.

Respecto al proceso de interpretación, éste estuvo fundamentado en el reconocimiento y creación de sentidos y significados que hilaran aquellos relatos segmentados mediante los primeros momentos que integraron el proceso de análisis de los datos. De tal manera, la interpretación posibilitó contar una historia, atravesada por cada una de las categorías conceptuales emergentes, con el propósito de tender puentes entre unos conceptos y otros, así como de volver sobre el pasado y las raíces de las mujeres, sobre el presente que viven y

el futuro que sueñan; siendo el pasado, el presente y el futuro ejes centrales en la creación de narrativas y relatos a partir de los cuales, los actores sociales organizan y dotan de sentido sus vidas y experiencias (Coffey y Atkinson, 1996).

Así, los hallazgos de la investigación, que parten del reconocimiento de los aprendizajes y experiencias compartidas por y con las mujeres, relatan momentos de la historia de las mujeres campesinas y de la historia de Así Mujer: su encuentro y reencuentro constante, el reconocimiento de sus raíces y recuerdos, los saberes y haceres diversos que han orientado y posibilitado su caminar, la juntanza que se ha fortalecido entre ellas, aquella que ha salvado, una y otra vez, a las mujeres y a Así Mujer, así como las luchas individuales y cotidianas que van siendo hiladas por las mujeres con luchas comunitarias y compartidas, sostenidas desde el abrazo y la colectividad. Construcciones a partir de las cuales, la interculturalidad crítica es comprendida como lucha solidaria, como proyecto cotidiano, como construcción desde abajo, como apuesta colectiva, como diálogo, como proyecto pedagógico, esto es, como posibilidad para caminar otros caminos.

3.8. Consideraciones éticas

La postura ética, tanto de la investigación como del investigador o investigadora, no se restringe meramente a ser enunciada y referida en este corto apartado. Así, dicha postura ética y política atraviesa, moviliza y da fundamento al acto mismo de investigar y por tanto, a cada uno de los momentos que integraron la investigación y de las decisiones que la encaminaron.

En este sentido, el objeto de estudio a investigar, la población que participa y acompaña la investigación, los conceptos, autores y autoras que la sustentan teóricamente, la metodología y las técnicas de producción de conocimiento elegidas, así como el estilo de la escritura a partir del cual se presenta el informe de investigación, guardan en sí mismos comprensiones éticas y políticas tanto de la realidad como, en el marco de esta maestría, del acto educativo. Cómo se comprende la realidad y cómo se comprende la educación, son por tanto cuestiones centrales que movilizan decisiones y posturas éticas que permean la investigación; posturas siempre acompañadas por la lectura de la realidad, las experiencias

y las preguntas que hacen parte del ser, estar y habitar del propio investigador o investigadora.

De tal modo, comprometida con una reflexión y praxis educativa y pedagógica que se propone contribuir a la creación de sociedades y realidades más justas y equitativas, y a la vez, reconociendo los sentires y preguntas que me habitan en tanto mujer situada, en tanto mujer acompañada por mujeres que a lo largo del camino han dejado recuerdos y preguntas en mí, me propuse hacer de éste un espacio de diálogo y creación, un espacio para reconocer y compartir las voces de las mujeres campesinas de Así Mujer, voces situadas en un contexto concreto, que a la vez, comparten el silencio y el grito de mujeres que habitan otros mundos. Es por esto, que considero que una de las decisiones éticas que se configuraron como el corazón de la presente investigación fue el reconocimiento de ésta como una posibilidad de compartir la voz, de tejer desde el encuentro de diversas voces, en ningún momento de dar voz, comprensión que parte del reconocimiento de que la voz ya se la han venido dando a sí mismas las propias mujeres.

A la vez, comprendo la ruta metodológica elegida, también en compañía de las mujeres, como una apuesta ética y política frente al quehacer investigativo, un quehacer permeado por experiencias, recuerdos y sentires cotidianos que emergen de las mismas narrativas de las mujeres y que se conectan por tanto, de modo profundo con sus vidas, experiencias y sentires.

Dichas narrativas, cuyo propósito fue conocido por las mujeres a partir de un consentimiento informado, desde el inicio de su escritura fueron compartidas con ellas. Así, fueron las mujeres mismas, desde diferentes miradas, reflexiones, propuestas y preguntas, quienes me permitieron, en cada momento del proceso de investigación, comprender si se sentían reconocidas o no en las palabras escritas. A la vez, la socialización temprana y constante de las narrativas permitió orientar y concretar los demás encuentros que fueron generándose entre nosotras, desde la identificación de temas o patrones claves para reconocer y comprender las contribuciones de las experiencias promovidas por las mujeres a la configuración de otras realidades y posibilidades.

De igual modo, al finalizar el proceso de escritura de las narrativas, éstas fueron compartidas y discutidas con las mujeres que participaron de manera directa de su construcción, así como con las demás compañeras que integran la asociación. Las mujeres mismas celebraron la escritura de tales narrativas al sentirse reconocidas en ellas, al comprenderlas como reflejo del camino transitado y de aquel que sueñan con continuar recorriendo y compartiendo. A la vez, a partir de este espacio de socialización, las mujeres propusieron que el nombre de Así Mujer y el de ellas mismas, se hiciera explícito en el proceso de investigación. Lo cual, pone de manifiesto que las mujeres se sienten orgullosas de que sus experiencias y aprendizajes sean compartidos con otras poblaciones, de que quizá, como ellas mismas lo relatan, puedan inspirar a otras mujeres y comunidades.

Para terminar, celebro que la posición ética y política asumida durante el proceso de investigación se vincule de modo profundo con el pleno reconocimiento, comprensión y convencimiento de la necesidad de continuar generando diálogos, compartiendo voces, tejiendo miradas del mundo, haciendo caminos con, por y para las mujeres.

4. TEJIENDO DESDE LOS APRENDIZAJES Y EXPERIENCIAS COMPARTIDAS: LOS HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

En este capítulo se presentan las experiencias, aprendizajes y comprensiones compartidas por las mujeres durante los encuentros generados. Vivencias que dan fundamento a la construcción de narrativas, a partir de las cuales se relatan las historias de las mujeres campesinas y de Así Mujer. Historias atravesadas y movilizadas por el encuentro y el reencuentro con las raíces y los recuerdos, por la creación colectiva de saberes y haceres, por la juntanza y la consolidación de luchas individuales que van siendo hiladas por las mujeres con luchas comunitarias.

4.1. Sobre la construcción de las narrativas

Las voces, historias, vivencias y recuerdos narrados, contruidos y compartidos por las mujeres campesinas que movilizaron la investigación se convierten en el fundamento para comprender las contribuciones de sus experiencias a la configuración de una pedagogía intercultural crítica, esto es, a una apuesta pedagógica que se propone promover acciones político-educativas a partir de las cuales, fracturar la matriz colonial, patriarcal y capitalista que ha compuesto, una y otra vez, nuestra historia y realidad.

Desde el inicio, el objetivo fue entonces, volver sobre las experiencias construidas por las mujeres campesinas a lo largo de sus vidas, y a la vez, sobre aquellas vivencias generadas a raíz de su encuentro y participación en Así Mujer, teniendo como referente sus propias voces, sus saberes, sentires y pensamientos; la manera como ellas mismas reconocen y comprenden su ser, hacer y estar en tanto mujeres campesinas. Así, cuestiones como ¿Cuáles fueron las condiciones de surgimiento y organización de la asociación? ¿Qué reflexiones, acciones y prácticas posibilitaron y consolidaron el encuentro entre las mujeres? ¿Cuáles son las transformaciones cotidianas, personales y comunitarias que toman forma a partir de tal encuentro? ¿Qué hace que las mujeres permanezcan juntas, conservando la esperanza de construir y habitar realidades distintas, pese a los muros encontrados en el camino? y ¿Cuáles son los puentes que se tienden entre sus experiencias y el fortalecimiento de reflexiones pedagógicas enmarcadas en una propuesta intercultural

crítica? encaminaron la construcción de los aprendizajes y las experiencias que emergieron durante el camino.

De tal manera, sus voces, en tanto mujeres campesinas del Oriente antioqueño, toman como referente experiencias y conocimientos situados. En este sentido, sus relatos y narraciones representan la forma particular en que las mujeres mismas comprenden sus vidas, historias, rupturas y aquellos tejidos que han venido creando y recreando desde ellas mismas, así como desde el encuentro con otras mujeres.

Por tanto, las experiencias que movilizan las narraciones construidas aquí, están fundamentadas en miradas particulares de los significados y sentidos que se configuran a partir del ser y reconocerse como mujeres rurales y campesinas, dando lugar a la construcción de experiencias que parten de la identificación de un tiempo y espacio específico, de un mundo, un comprender y un habitar concreto.

De ahí, que a partir de la presente investigación sea indispensable recordar que la voces de las mujeres campesinas que integran los relatos compartidos no representan, de manera universal, las voces de las mujeres campesinas. Reconocemos y recordamos entonces, las múltiples y variadas formas en que las mujeres campesinas del mundo conciben y habitan la realidad. Tal reconocimiento nos permitió, tanto a las mujeres que participaron de la investigación como a mí misma, en tanto investigadora, recordar y celebrar los caminos y luchas compartidas, así como aprender de las rutas diversas que hemos trazado.

Por último, es importante recordar que desde aquí, la narrativa es comprendida como una construcción que trasciende la individualidad y la subjetividad, en tanto no solo dota de sentido y pone de manifiesto las construcciones individuales, experiencias, vivencias e historias configuradas por sujetos particulares, sino a la vez, los contextos sociales, culturales y económicos en los cuales, éstos están inmersos. La narrativa no es entonces solamente un producto individual sino a su vez, colectivo, comunitario, social, histórico y cultural, en tanto se propone dar cuenta de las relaciones construidas con otras y otros, así como de las realidades diversas que integran el mundo habitado.

En este orden de ideas, las voces de las mujeres campesinas, mujeres que reconocieron en la presente investigación la posibilidad de narrar y compartir sus historias, representan y

se componen a la vez, de las voces e historias que integran la realidad y el día a día de nuestro continente, de nuestro país y región.

4.2. El encuentro

“[...] Nos nombramos en un “nosotras” en el que nos reconocemos, porque fue creado en muchos encuentros, diálogos, llantos, celebraciones, fiestas, abrazos” (Korol, 2016, p. 15).

Los recuerdos, las herencias, la soledad, el silencio, el miedo, el abandono y así mismo, la voz, el acompañamiento, la esperanza y los sueños, atraviesan y dan forma a los encuentros generados entre las mujeres que integran Así Mujer. Es aquí, donde sus miradas y sus voces coinciden y se entrecruzan, donde nace un nosotras, donde empieza a fortalecerse la compinchería, la camaradería, la complicidad y la amistad. Sentires que más tarde se convertirían en el sustento del mismo encuentro y por tanto, de los desaprendizajes y aprendizajes construidos a partir de él.

4.2.1 Reencuentro con las raíces

La energía y fortaleza de Martha son su carta de presentación. Energía y fortaleza que se ha propuesto compartir con aquellas y aquellos que han hecho parte de su caminar.

Martha es la “má” o mamá de las mujeres que integran Así Mujer, Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro, quien da inicio a este proyecto. Ella se siente orgullosa de ese nombre, siente que es un reconocimiento a una labor callada, que nace de sí misma, que es espontánea; es el reconocimiento a su liderazgo entre las mujeres, un liderazgo distinto, aclara: “no de quien manda e impone sino de quien ha tocado y transformado desde distintas acciones la vida de más de una mujer rural”.

Su liderazgo, ese espíritu de solidaridad, de servicio a los demás, el que hace que sea feliz, tiene raíces tan profundas y fuertes como los son sus propios recuerdos. Son evocadas entonces, las imágenes de su infancia, imágenes acompañadas por gallos, gallinas, árboles frutales inmensos, guayabos, plataneras y flores, recuerdos que empezarán desde aquel

momento a configurar sus primeros vínculos con la tierra. Imágenes acompañadas además, por su madre Aurora, quien mágicamente podía hacer rendir una olla de almuerzo para más de una familia del barrio que muy seguramente no tenían alimento para sus hijos e hijas, así como por su abuela materna Isabel, “la callejera”, quien no era una mujer “de su casa”, quien recorría una y otra vez las calles de su barrio. Ella, quien apenas se le presentaba la oportunidad regalaba sus zapatos a quien lo necesitara, le enseñó a Martha desde pequeña que hay ser solidarios, que hay que compartir y trabajar en comunidad.

Así, ese llamado a cuidar de los demás, a compartir lo poco que se tiene, esa necesidad e intención de generar y liderar acciones solidarias, acciones cotidianas a partir de las cuales, fracturar la realidad injusta que es vivenciada por la mayoría, Martha se lo atribuye, en un primer momento, a su abuela y a su madre:

Yo tengo una fortuna, y es que, mi abuela materna, yo creo que mi abuela materna era una líder social, entonces yo desde muy pequeña, yo creo que tendría menos de 6 años, vivía de la falda de mi abuela pa' ya y pa' acá. Entonces yo creo que mi abuela fue la gestora de ese liderazgo mío, y después fomentado por mi mamá.

Martha reconoce de tal modo, en su ser, hacer y sentir, la memoria viva de su abuela y su madre al recordar aquella impronta que la ha dirigido, esa que se ha quedado en ella como un tatuaje que permanece a lo largo de su vida, tal como ella misma lo relata.

Desde la postura de la feminista comunitaria boliviana Julieta Paredes (2014) remitirnos a nuestra memoria propia, ontogenética y la memoria larga filogenética enlaza nuestras primeras y auténticas rebeldías, aquellas como las movilizadas por Martha, su madre y su abuela, rebeldías que se resisten a la violencia estructural, a una sociedad neoliberal y capitalista que pone como centro la individualidad.

De ahí, la importancia de hacer memoria, de recordar aquellas raíces de las cuales venimos, esas que son únicas, propias, que constituyen la fuerza y la energía que configura nuestra identidad. Memorias que nos recuerdan los saberes de nuestras abuelas, de nuestras ancestras; saberes que dan fundamento y posibilitaban la seguridad alimentaria, la

educación, la crianza, el cuidado (Paredes, 2014). Memorias que nos cuentan y nos recuerdan que desde aquí, desde los espacios y acciones cotidianas también se han gestado prácticas fundamentadas en una postura ético-política a favor de la transformación del mundo.

Ahora bien, al recordar a su abuela y a su madre Martha entra en la discusión acerca de sí una líder nace o se hace. Ella agradece y celebra sus raíces, siente que lleva algo dentro, en el ADN, que le ha permitido construirse y ser reconocida entre sus compañeras como una líder, como una madre que cuida, orienta, impulsa y abraza. Sin embargo, también cree en que las circunstancias de la vida, las mujeres y hombres que la han acompañado en el camino, la han hecho una líder.

Martha recuerda entonces su adolescencia y adultez. Desde que tenía 12 o 13 años, y hacia parte de la legión de María, conoció los verdaderos rostros de la pobreza, de la injusticia. Trabajo de la mano de las comunidades más empobrecidas de Bogotá en invasiones y canteras, en tuburios, como ella los llama. Allí, conoció niños y niñas que nunca en su vida habían probado un panqué, que poco habían jugado, que poco habían reído, que poco habían sido niños y niñas. Martha, que siempre ha sido medio histriónica y medio payasa, como ella misma se caracteriza, se propuso mediante el juego alejarlos y alejarlas por algunos momentos de aquella realidad que vivenciaban todos los días.

A partir de tales encuentros, Martha reafirmó, una vez más, la promesa que hizo a sus 21 años al movimiento Scout de Colombia al que perteneció, siendo una de las pocas mujeres Scout de su generación: “[...] yo prometí por Dios y por la patria hacer siempre, lo que de mí dependiera, para servir a los demás, entonces esa es mi columna vertebral, y ese es mi motor diario, el que me levanta todos los días”.

A todos aquellos lugares que ha habitado Martha ha llevado aquel compromiso con la comunidad que adquirió desde su infancia y fue fortaleciendo a lo largo de su vida. Ella siente que en cada territorio que pisa echa raíces, que cada uno de esos espacios es concebido como su espacio, como su territorio y por esto adquiere un compromiso con él.

Está convencida, a sus 73 años de edad, de que hay que dejar el mundo en mejores condiciones de las que lo encontramos, de que al pasar por el mundo hay que dejar algo, de que hay que generar acciones y reflexiones para cuidar de los espacios que habitamos. Martha reconoce entonces, como lo plantea Freire, de que hay que hacer *presencia* en el mundo, de que es porque podemos transformar el mundo que estamos con él y con otros (Freire, 2012).

Ahora bien, su encuentro con la ruralidad, con la vida del campo fue una elección. Una elección mediada por los buenos recuerdos y sentires de su infancia. El contacto con la tierra, la siembra, el cultivo, el cuidado de los animales; la admiración ante lo simple de la vida: la lluvia, el atardecer y el amanecer, han constituido su concepción de buen vivir, pese a que implique a la vez, el hacer frente a las carencias y problemáticas presentes en las zonas rurales de nuestro país.

Desde que lo recuerda, Martha se ha propuesto entonces, conducirse por caminos que le permitan vivir así, en cercanía con la tierra, con aquella tranquilidad que ésta le genera.

De tal manera, a partir de sus experiencias, de sus aprendizajes y de sus recuerdos Martha se ha ido configurando, reconociendo y siendo reconocida como una mujer rural; la siembra, el cultivo y la tierra se han convertido en una necesidad vital para ella. Entre risas, Martha mira sus manos y me dice:

Ahorita, por la falta del azadón y de la tierra, yo tengo uñas, porque regularmente yo no tengo uñas. Yo digo, amo tanto la tierra que la cargo en las uñas, son las uñas negras, negras, pero es ese amor tan grande por la tierra, sin haber nacido rural, pero soy rural.

Las experiencias y aprendizajes relatados por Martha me permitieron reconocer y construir un concepto de ruralidad e identidad rural y campesina mucho más amplio, trascendente y ontológicamente vinculante que el establecido al inicio de la investigación. Reconozco entonces, que la identidad rural y campesina es una construcción que toma forma desde los significados y sentidos a partir de los cuales la ruralidad misma es

comprendida y habitada. Por tanto, no necesariamente hay que nacer en un contexto rural para experimentar, asumir y valorar lo que aquello implica, así como el nacer en tal contexto no determina un reconocimiento genuino del mismo.

A la vez, comprendo, desde una perspectiva crítica, los entretejidos y mixturas que toman forma, con mayor auge en nuestro tiempo, a partir del vínculo que se gesta entre lo rural y lo urbano. Así, ante nuestros ojos la ruralidad se diversifica y se expande.

Reconozco por tanto, que hay contextos rurales que guardan saberes y haceres ligados a unas concepciones de ruralidad tradicionales, ruralidades que habitan lugares alejados de los centros urbanos, ruralidades que frecuentemente son atravesadas por una realidad patriarcal que se impone con fuerza.

Sin embargo, también reconozco que hay ruralidades cercanas, nuevas ruralidades que comparten y muchas veces disputan territorios con las zonas urbanas de nuestro país. Aquí, en estas ruralidades que se entrecruzan con lo urbano, como aquellas habitadas por las mujeres que integran Así Mujer, también tienen lugar opresiones que envuelven y afectan la vida de las mujeres campesinas. No obstante, estas nuevas ruralidades también han visto nacer apuestas, acciones y prácticas para resistir a las distintas formas de violencia presentes en nuestros territorios.

Ahora bien, tal reconocimiento y comprensión tanto de la ruralidad como de lo que implica reconocerse como una mujer campesina acompañó a Martha hace ya 16 años a habitar una vereda de Rionegro. Desde su llegada Martha se ha propuesto liderar procesos comunitarios que promuevan de un lado, el reconocimiento y cuidado del territorio, en tanto le preocupa el cuidado del agua, la tala de los árboles y la contaminación que hemos generado, así como continuar afianzado aquellos vínculos con la tierra que hemos ido olvidando. De otro lado, considera necesario impulsar acciones para que las mujeres campesinas puedan levantar la cabeza, como ella misma lo dice, para que se quieran, se cuiden, para que juntas construyan un tejido rural, un tejido que las fortalezca tanto a ellas como a las comunidades que habitan.

De esta manera, el reconocimiento de tales problemáticas y la esperanza de construir realidades distintas, integran los primeros pasos que configurarían a Así Mujer.

Al volver sobre aquellos inicios Martha recuerda:

Es que cuando yo vine a la vereda yo veía las mujeres trabajando pero cada una por su lado, con distintas cosas, entonces se me ocurrió escribir al SENA pidiendo un taller de alguna cosa para la vereda. Ese primer taller fue en formación de Guadua y Bambú.

Recuerdo que caminábamos una hora porque a una de las compañeras el marido no le daba para el pasaje y nos veníamos a pie a la una de la tarde, nos veníamos caminando de la vereda al lugar de la capacitación hasta las 5 de la tarde, y vuelve y empieza a caminar porque no teníamos los pasajes. Y así, aprendimos a transformar la guadua y el bambú en artículos hermosísimos y fuimos certificadas. Ya después pedimos otro taller, y ya luego me llamaban: “tenemos esta oferta de taller, tenemos uno de huerta de hortalizas.

Aquí, inician los primeros encuentros entre las mujeres campesinas, inician sus primeras juntanzas, el reconocimiento, el compartir, la amistad, la hermandad y la lucha por la voz.

Y es que el encuentro entre las mujeres se convirtió en la posibilidad de romper con el miedo a hablar en público, a conversar a cerca de la propia vida con las demás mujeres que han hecho e hicieron parte de este inicio. En este sentido, como lo relata Chavela, mediante los encuentros: “[...] deja uno esa rutina de la casa para poder encontrarse con un grupo de compañeras, que yo digo una cosa, que así como yo las quiero yo me siento así querida por ellas”.

De este modo, los encuentros posibilitaron que las mujeres salieran de la casa, para Chavela retándose a sí misma y al miedo que sentía por su compañero, tal y como ella lo recuerda. Éste fue entonces precisamente, el motivo central por el cual Chavela se unió al encuentro:

Yo vine a entrar a este grupo, y fui afortunada en conocer a la má, fui afortunada en conocer tantas compañeras, las peleas y la cosa con mi esposo fue lo que me llevo a unirme al grupo, a salir de la casa. Yo les digo, donde yo me quede en la casa con ese problema no estaría viva, no estaría viva. Para mí el grupo, y aquí la má presente, que se sienta orgullosa, esto me ayudo a crecer, a valorarme como mujer y a salir yo adelante.

Historia a la vez, compartida por Janeth: “Tenía mucha tristeza, tenía muchas dificultades con mi compañero en la casa”.

Ahora bien, para Nohelia la necesidad del encuentro estuvo mediada por el compartir, compartir que da fundamento y sostiene el mismo encuentro: “Aquí comparte uno y está uno con las amigas, se conoce y comparte uno, se rompe como con esa soledad de pronto, está uno con ellas y a la vez, está uno trabajando, aprendiendo más”.

El encuentro y la juntanza entre las mujeres, así como la cercanía y el contacto con la tierra se convertirían entonces, en los cimientos que fortalecerían la asociación.

Ambos propósitos comprendidos desde aquí, como posturas políticas que hacen frente y se resisten a una realidad atravesada por un sistema colonial, patriarcal y capitalista, por un sistema que ha relegado y confinado a la mujer a habitar los espacios privados, a permanecer en el silencio y en la individualidad. Sistema que nos ha enseñado a la vez, desde una postura antropocéntrica, a comprender la tierra y la naturaleza desde una perspectiva meramente instrumental y mercantil.

Desde la Confluencia de Mujeres para la Acción Pública, Colombia (2016) a través de los tiempos las mujeres hemos luchado por visibilizar que la unidad, la hermandad y la sororidad es posible entre nosotras, que juntas podemos escucharnos, acompañarnos, querernos, cuidarnos, que:

Estas formas de soñar, vivir, sentir y cosechar luchas nos llevan a pensar nuestra manera de construir tejido desde nuestras voces y territorios. [...] empezamos a dar significados a nuestro proceso, teniendo en cuenta la articulación y la unidad como

una postura política frente a la negación histórica de la posibilidad de encontrarnos, para reinventarnos y transformar nuestras vidas.

Es la *sororidad* la que nos ha permitido construir este andar, que trasciende la solidaridad con la otra para crear posibilidades de organización desde diversidad de posturas, sonrisas, miedos, locuras y sueños (Confluencia de Mujeres para la Acción Pública, Colombia, 2016, p. 27).

Por tanto, a partir de aquellos primeros espacios de encuentro las mujeres fortalecieron sus saberes respecto al cultivo y la siembra, aprendieron a realizar artesanías y productos orgánicos, pero sobre todo, aprendieron a hacerse amigas y compañeras. Así, ocho mujeres de diferentes veredas cercanas del municipio de Rionegro empezaron a juntarse y llamarse a sí mismas “las chicas superpoderosas”, se acompañaban, se cuidaban, se escuchaban; entre todas se daban ánimo para continuar trabajando y así, ver nacer un proyecto que tenía por objetivo involucrar a más mujeres campesinas en este sueño.

4.3. Construyendo desde adentro y desde abajo

Las mujeres que integran Así Mujer, comparten silencios y voces, tristezas y alegrías, comparten también angustias y esperanzas, comparten su amor por el campo, la necesidad y el deseo de permanecer en él.

Al preguntarles ¿Qué no saben las mujeres del campo? Teresa responde sin titubear: “yo pienso que lo que no sabemos es cómo hace la gente de la ciudad para vivir metida en una casa y sentirse cómoda, porque es que lo más lindo es esa libertad de uno en el campo”. De este modo, ellas tienen claro que ninguna quiere vivir en la ciudad, ni en el pueblo, que como lo relata Aracely no quieren vivir con las puertas cerradas, como es costumbre y lo exige la vida en las zonas urbanas.

Ese vínculo con la vida del campo, experimentado por cada una de las mujeres de múltiples y diversas formas, así como la posibilidad del encuentro, les ha permitido

reconocer y comprender juntas, las rupturas y transformaciones generadas en nuestro tiempo respecto a la ruralidad que vivenciaron en su niñez, adolescencia y adultez.

De este modo, Nohelia, recuerda su infancia:

[...] no teníamos agua en la casa, había que cargar el agua, había que bajar a lavar, no había nada, había que caminar dos horas pa' llevar el almuerzo. A la edad de siete años me tenía que levantar a juntar la leña verde para hacer el desayuno.

Nohelia fue la mayor de 12 hermanos, entre hombres y mujeres, su infancia estuvo atravesada por las ausencias que las mujeres campesinas, de modo frecuente, enfrentan desde la más temprana edad. Del cuidado de los otros, del darse a los otros estuvo compuesta su vida. Y es que como lo plantea Marcela Lagarde: “Nada más social que el proceso de aculturación de la mujer como cuerpo ocupado, aplicado a los *otros* y negado a sí misma” (Lagarde, 2005, p.121). Por esto, Nohelia agradece su vida en el campo, los saberes que desde niña aprendió, pero a la vez, reconoce que estas nuevas ruralidades, que ahora toman forma, son más amables para las pobladoras y pobladores rurales que aquella ruralidad experimentada por ella, “ahora les tocó fue de todo”, nos dice.

Ahora bien, para Teresa y Araceli aquellas ruralidades, que hoy les parecen lejanas, son evocadas mediante los sabores y los olores de la cocina, las arepas de mote hechas en leña les recuerdan entonces, aquellas concepciones de lo rural y lo campesino con las que se identifican, a las que extrañan.

Por su parte, Martha recuerda a Eva, para ella su imagen descalza lavando en el río representa la campesina típica de hace 50 años, su esencia; aquella mujer campesina que ella abraza, que ella ama, que le estremece el alma. Mujer campesina que también le recuerda la angustia generada por las implicaciones de unas nuevas ruralidades que empiezan a abrirse camino, que con o sin las mujeres seguirán abriéndose camino.

Las mujeres campesinas de Así Mujer reconocen de tal modo, que el campo que habitan hoy, no es el mismo que el habitado ayer, y que para no renunciar a la vida que conocen, que han amado y han aprendido amar deben estar alerta frente a las nuevas realidades que se configuran, identificando así, aquellas transformaciones que contribuyen al bienestar

tanto de ellas como de los entornos que habitan, y a la vez, las amenazas que ponen en peligro su mundo.

Ellas, reconocen entonces, como nos lo comparte Teresa, que el cielo azul que las cubre va tomando otras tonalidades, que quizá en unos 20 años no va a quedar nada de lo que ahora ven. Las mujeres reconocen por tanto, que la idea de progreso, de modo frecuente, también viene acompañada de destrucción, de contaminación, de enfermedad y muerte.

Les duele recordar, como lo relata Martha, que hace unos 5 años los ingenieros vinieron allí, a las veredas en las cuales viven, reunieron a toda la comunidad y les dijeron que debían darle gracias a Dios porque pudieron vivir y disfrutar de todo esto por más de 40 años, que una gente que venía de Medellín les compraría todo, y así ellos podrían comprar en otro lado.

Indignada, con una rabia justa, con una legítima rabia, como la llamaría Freire (2012), con una rabia que no se agota en sí misma, que no paraliza ni desalienta, sino que por el contrario impulsa y motiva la lucha al entretenerse con el amor hacia la vida, Martha nos dice:

¿Cómo que le demos gracias a Dios? ¿Cómo es que son de atrevidos?
¿Cómo es que le quitan a uno el espacio donde toda la vida ha vivido? que porque el progreso, ¡hombre!, el progreso bienvenido, pero respetando los ancestros, las personas que vivían ahí. No saben sino del dinero que va al bolsillo.

Ahora, aquel reconocimiento de las problemáticas que permean los territorios habitados por las mujeres, el reconocimiento de una concepción de desarrollo voraz que amenaza los espacios creados y amados, la violencia estructural y el desplazamiento que también ha compuesto sus vidas, se entretiene con la identificación de las problemáticas que las mujeres mismas experimentan en tanto mujeres campesinas. En este sentido, las mujeres deben hacer frente a la situación y realidad propia del campo latinoamericano y colombiano, pero a la vez, a su propia realidad, una realidad configurada a partir de una mirada patriarcal, realidad que muchas veces ellas mismas han aceptado y reproducido, pero que a raíz del encuentro también han ido desnaturalizando y fracturando.

Así, el encuentro mismo entre las mujeres ha posibilitado que éstas visibilicen y reconozcan su situación de opresión. Las mujeres campesinas reconocen entonces, que debido a las construcciones sociales, culturales y económicas que han compuesto su realidad, ellas se encuentran en desventaja frente a los hombres campesinos, así como frente a las mujeres urbanas. Saben muy bien que la falta de acceso a la educación en las zonas rurales, más aún para las mujeres, la tenencia y cuidado de numerosos hijos e hijas, frecuentemente, a raíz de la presión cultural y religiosa establecida en el contexto, el poco acceso a la propiedad de la tierra, así como la falta de recursos básicos en salud, las pone en desventaja.

De tal modo, desde los primeros encuentros, desde el mismo compartir preguntas y posibles respuestas frente a sus vivencias cotidianas, las mujeres campesinas empezaron a sospechar, a aprender a sospechar de aquello que toda la vida les había parecido tan natural y tan normal (Confluencia de Mujeres para la Acción Pública, Colombia, 2016).

Fue la sospecha entonces, la que las movilizó en primera instancia a buscar, a reconocer las ausencias y a construir desde ellas mismas.

Desde ese mismo momento la ley 731 de 2002, por la cual se dictan normas para favorecer a las mujeres rurales, así como el acuerdo 032 de 2013, que establece disposiciones en beneficio de las mujeres rurales del municipio de Rionegro, se convirtieron en los mejores aliados de Martha, ella debía conocer cada uno de los derechos con los que contaba en tanto mujer rural, y de esa manera, poder compartírselos a sus compañeras. Sabía que era desde aquí, desde donde podía reclamar, denunciar y exigir.

En este sentido, a partir de tal reconocimiento las mujeres pudieron ir comprendiendo que:

[...] hay una deuda histórica que el país tiene para con las mujeres rurales quienes, han realizado un aporte consistente en el tiempo, tanto del trabajo productivo como del reproductivo, sin que éste sea reconocido ni en las acciones sociales ni de política dirigidas al área rural, con la consecuente inequidad de oportunidades y discriminación social, étnica y de género (Gutiérrez, 2003, p. 5).

Como era de esperarse, aquella deuda histórica que las mujeres empezaban a leer y a reconocer también hacia parte del contexto local que habitaban. En este sentido, Martha es consciente de que los acuerdos establecidos para velar por los derechos de las pobladoras y pobladores rurales permanecen guardados, engavetados como ella lo dice: “ningún funcionario se interesa por conocer estos acuerdos que son de obligatorio cumplimiento, les importa un pepino. Se le exige a las administraciones dar cumplimiento a lo allí estipulado, pero se hace caso omiso a esta obligatoriedad”. Así mismo, reconoce que las asociaciones de mujeres establecidas en el municipio, de modo frecuente, desconocen la situación particular de las mujeres rurales, pese a que algunas de las mujeres que integran tales asociaciones habitan la ruralidad. Situación que ha imposibilitado generar acciones y reflexiones que tengan como fundamento una lectura situada de las opresiones y resistencias de las mujeres desde el reconocimiento de su diversidad y particularidad.

Por tanto, ante el reconocimiento de las ausencias y los silencios, algunas mujeres campesinas de Rionegro, impulsadas y lideradas por Martha, empezaron a movilizarse, a tocar puertas.

Las juntas de acción comunal de las veredas que habitaban las mujeres y otras veredas cercanas, así como distintos programas de CORNARE y del distrito agrario empezaron a orientar a las mujeres respecto a la configuración de proyectos de emprendimiento fundamentados en el cultivo de frutas, hortalizas, de granos y hierbas aromáticas, espacios de encuentro también propuestos para posibilitar el reconocimiento y la comprensión de sus derechos como mujeres campesinas. Éstos, fueron entonces los primeros espacios que fortalecieron el encuentro entre las mujeres. Así, éste, el encuentro, estuvo marcado desde el inicio fuertemente por el contacto con la tierra, era desde aquí, desde la cercanía con la tierra, que las mujeres querían construir.

Estos primeros proyectos aún son recordados y nombrados con cariño por Martha, constituyen los primeros pasos y las primeras huellas que las mujeres campesinas empezaron a dar y a dejar.

Más avanzado el camino, reconociendo el deseo y la necesidad de compartir este proyecto con otras mujeres, hombres y comunidades rurales, las mujeres decidieron buscar vías que les permitieran constituirse formalmente como asociación.

La reseña histórica que da cuenta del nacimiento legal de Así Mujer, Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro, ese papelito, como lo llama Martha, elaborado por ella misma en el año 2011 es guardado y recordado por las mujeres como algo sagrado.

Orgullosa de recordar aquellos inicios Martha nos comparte algo de la reseña:

Este papelito para mi es sagrado, porque en este papelito hice una pequeña reseña de la asociación cuando nos íbamos a constituir. Es el resumen de cómo iniciamos, cuando dijimos: “somos asociación”. Entonces decía así:

Un sueño hecho realidad. Inicia la creación de una asociación que cobijará a todas las mujeres rurales del municipio de Rionegro, amparada en la normativa actual del acuerdo 025 del 2005, desde el acuerdo municipal que protege a la mujer rural.

Se reunieron el 24 de julio en la sede de pequeños agricultores de Rionegro para poder crear los objetivos que orientan a la asociación. Como resultado se hace una primera convocatoria en la casa campesina con la asistencia de la secretaría de equidad de género. En esa primera reunión se contó con la asistencia aproximada de 100 mujeres rurales. El fundamento inicial de esta idea, iniciar con la elaboración de estatutos para ser presentados en la siguiente convocatoria. El 26 de julio se presentó el primer borrador de estatutos y se le hicieron las correcciones necesarias, se contó con la asistencia de representantes de 11 veredas del municipio. El 22 de agosto se hace la revisión y aprobación de los estatutos y se aprueba la sigla Así Mujer como identidad de la Asociación de Mujeres Rurales de Rionegro. El 7 de septiembre se aprueban los estatutos y queda nuestra asociación, se elige la primera junta directiva y las comisiones de productividad, educación y formación social, ideología, ética y derechos de las mujeres. Éstos han sido los pasos para tener el resultado que hoy tenemos, gracias a todos los que han apoyado esta gestión,

secretaría de agricultura, área de gestión social, microempresas de Antioquia y a todos nuestros asesores.

Para Martha siempre será importante agradecer y recordar: “[...] ese día se llenó ese auditorio, entonces sacamos una tarjeta y le dimos el agradecimiento a todas las personas que permiten que hoy sigamos siendo asociación, porque las personas creyeron en nosotros y nos ayudaron a salir adelante”.

Los primeros pasos estaban dados, de encuentros esporádicos para conversar, para aprender y fortalecer lo aprendido alrededor de la siembra, el cultivo y la elaboración de artesanías las mujeres pasaron a organizarse, a planear, a buscar estrategias, a reconocer aliadas y aliados, a caminar en sintonía de unos propósitos comunes. Sin embargo, los tropiezos y dificultades no se harían esperar, comenzar fue difícil pero continuar sería aún más complejo.

Desde el momento mismo en el que conocí a Martha, desde el momento en el que quiso compartirme su historia y la historia de Así Mujer, historias que comparten caminos y horizontes, me ha relatado lo complejo que ha sido mantener y sostener la asociación, me ha contado del abandono y del poco reconocimiento con el que cuentan por parte de las entidades estatales y locales. Se han sentido aisladas, olvidadas, muchas veces usadas con el propósito de llenar las planillas de asistencia, como ella lo recuerda, de poner en evidencia, a través de indicadores, que “se está haciendo algo por las mujeres rurales.” Martha me dice: “por eso las mías son muy sensibles, se han sentido defraudadas. Ellas quieren algo más profundo, no quieren sentirse usadas, no quieren solo indicadores”.

Las mujeres sienten que aquellos que tendrían la obligación de acompañarlas y apoyarlas son precisamente quienes han hecho que el construir sea más difícil, incumplen sus promesas, las engañan. En este sentido, las mujeres sienten que sus proyectos se ven obstaculizados por quienes deberían impulsarlos.

Ellas, continúan buscando y aprendiendo, pero muchas veces no encuentran la forma de continuar. En palabras de Martha:

Mira que no desaprovechamos la oportunidad para capacitarnos, y no es para recibir conocimiento en sí porque ya lo tenemos, tenemos el conocimiento de nuestros abuelos, de sus saberes ancestrales, de la experiencia que tenemos con la tierra, que todo nos huele a tierra, pero sembramos y no encontramos cómo seguir.

Como nos lo comparte Teresa, una y otra vez han perdido el impulso para seguir adelante.

Ellas saben que por alzar la voz, por quejarse, por no conformarse, por exigir, por denunciar, por decir las cosas de frente, al pan pan y al vino vino, como ellas mismas lo dicen, han tenido que batallar para continuar caminando.

Han caído en el pesimismo y en el fatalismo, se han encontrado más de una vez, con aquella desesperanza que es consecuencia y razón de la inacción o el inmovilismo, como nos lo recuerda Freire (1992). Sin embargo, a partir de las mismas caídas las mujeres han ido reconociendo que deben seguir reclamando, criticando y quejándose, eso sí, ahora redireccionado, como lo plantea Martha, aquellos reclamos, críticas y quejas que hacen.

A la vez, a partir de los muros encontrados y las caídas que han tenido, las mujeres han ido reconociendo que es importante continuar juntas, que: “una golondrina sola no hace llover”, que es necesario hacer las cosas por ellas mismas, destetarse, como lo expresa Martha con voz firme, ser autosuficientes.

Así, el olvido, el silencio, el abandono y la ausencia estatal han generado que muchos de los procesos y proyectos propuestos por las mujeres campesinas se desvanezcan en el tiempo, algunos de ellos ni siquiera logran germinar. No obstante, ese mismo olvido, silencio, abandono y ausencia estatal ha obligado y motivado a las mujeres a encontrarse, a construir desde abajo, desde ellas mismas, a construir teniendo como referente sus problemáticas, sus carencias, sus miedos, y a la vez, sus intereses, sueños y esperanzas.

Precisamente, uno de los propósitos centrales de la educación popular es la configuración y el fortalecimiento de una pedagogía de la autonomía. Pedagogía a partir de la cual, generar resistencias y nuevas formas de vida colectiva que se erijan desde las voces de aquellos y aquellas que han experimentado la realidad injusta y desigual que habitamos.

Así, desde la perspectiva de la educación popular:

[...] la autonomía no está planteada como un fin en sí mismo, ni como modo de aislarse de los procesos políticos, sino como una forma de intervenir en ellos como sujetos críticos, que piensan y hacen la política, y en ese pensar-hacer, se piensan y se constituyen como sujetos actuantes, sin delegar su poder ni su representación, en la defensa de intereses colectivos grupales y generales de la sociedad en la que se revolucionan y a la que revolucionan (Korol, 2015, p. 82).

De este modo, para las mujeres campesinas la autonomía, comprendida como construcción colectiva desde abajo y desde adentro, se ha convertido en el centro de su movilización. Han reconocido que si ellas no lo hacen nadie más va a hacerlo, que como nos lo recuerda Martha, este proceso tiene que ser continuo, duradero. Por eso, le preocupa involucrar y comprometer a todas las compañeras que integran la asociación, despertar en ellas aquel liderazgo que sabe que tienen.

Y es que es precisamente por la autonomía y el liderazgo que se ha fortalecido entre las mujeres que la asociación se ha mantenido en el tiempo. En algunos momentos las integrantes de Así mujer son menos, en otros más, pero el colectivo siempre ha estado vigente, trabajando de modo continuo. Entre ellas, me cuenta Martha, no ha habido peleas, ni conflictos, “nunca ha habido un sí y un no”. Para ella, esto es quizá lo que diferencia a Así Mujer de otras asociaciones y grupos de mujeres del municipio y de la región, su mirada no está centrada en la cantidad de personas que integran la asociación, sino más bien en la necesidad de que ésta sea fortalecida desde adentro, de que se configure como una familia, como un espacio para el acompañamiento, la solidaridad y la compinchería entre las mujeres.

Al escucharlas me queda claro que las mujeres de Así Mujer quieren continuar aprendiendo, les interesa aprender a formular proyectos para así poder presentarse a algunas convocatorias, quieren crear grupos de estudio, necesariamente interdisciplinarios como lo plantea Martha, grupos con miradas diversas que involucren a otras compañeras, para cuando ellas no estén, el proyecto pueda continuar.

Las mujeres quieren ir más allá, quieren llevar sus inquietudes, preocupaciones, experiencias y construcciones a algún lugar del mundo donde sí les abran las puertas como lo expresan Martha y Chavela, quieren acompañar y compartir con otras mujeres y comunidades de la región. Ellas quieren más, quieren continuar buscando y creando.

4.4. Entre saberes y haceres

Desde el inicio los encuentros generados por las mujeres campesinas han estado acompañados y atravesados por saberes y haceres diversos, saberes y haceres recordados, compartidos y resignificados. A la vez, tales saberes y haceres han tomado forma, se han entretelado y fortalecido con y a partir de las construcciones subjetivas e intersubjetivas configuradas por las mujeres a raíz de los mismos encuentros.

Así, desde mi primer encuentro con ellas, empiezo a preguntarme a cerca del trasfondo de esos espacios en los que el saber y el hacer son protagonistas ¿Qué hay detrás del cultivo, la siembra, la elaboración de las artesanías y los tejidos realizados por las mujeres? ¿Cuál es el trasfondo de aquellos encuentros planeados por las mujeres con el propósito de realizar dichos oficios y elaborar estos productos? ¿Cómo influye la independencia económica de las mujeres en el fortalecimiento y empoderamiento de las mismas a nivel individual y colectivo? Estas fueron las primeras cuestiones que me llevaron a focalizar la mirada en aquellos saberes y haceres propios de las mujeres campesinas.

Paso a paso, en compañía de las mujeres fui descubriendo y reconociendo que aquellos saberes y haceres guardan recuerdos, buenos y malos, alivian dolores, acompañan soledades, alimentan esperanzas y resistencias, tanto individuales como colectivas, y a la vez, crean y fortalecen juntanzas.

Así Mujer se convirtió entonces, en un espacio mediado por un dialogo de saberes y haceres en constante movimiento, por aprendizajes y experiencias que toman como fundamento las construcciones identitarias impuestas y asignadas social, histórica y

culturalmente a las mujeres, pero a la vez, las comprensiones y significados a partir de los cuales, las mujeres mismas han ido recreando esos mismos saberes y haceres.

Es por esto, que desde los primeros pasos dados, las mujeres se propusieron recordar y compartir aquellos oficios con los cuales se identifican, aquellos que han estado presentes a lo largo de sus vidas, por tanto, éstos, son saberes y haceres que se entrecruzan con su ser; son de tal modo, saberes y haceres incorporados, esto es, son con el cuerpo mismo de las mujeres y no se pueden alienar (Bustos, 2016); son saberes y haceres como nos lo recuerda Martha: “muy propios de uno”.

De este modo, el cultivo, la siembra, el tejido y la elaboración de artesanías integran los saberes y haceres a los que las mujeres han acudido en estos años para sostener la asociación, para obtener algunos recursos propios y a la vez, para encontrarse y compartir con otras mujeres, así como para huir por algunos momentos de las realidades que experimentan todos los días.

Al inicio, distintas entidades y proyectos locales acompañaron a las mujeres en el fortalecimiento de tales conocimientos y oficios, pero fueron las propias mujeres las que debieron ir creando y abriendo el camino para continuar. En este sentido, como lo plantea Martha:

Nos preparamos más que un yogurt, pero lo que vos traes se te frena durante cuatro años por asuntos políticos. Sin embargo, lo importante es que las administraciones pasan, porque no es un asunto sino de cada cuatro años, y nosotros seguimos.

El camino sigue porque éstos no son saberes y haceres nuevos en sus vidas, ni externos a ellas; tales oficios han hecho parte de su historia desde que lo recuerdan, han pasado de generación en generación y en el algún momento de sus vidas las mujeres se han apropiado de ellos. Por tal motivo, al hablar a cerca de tales saberes y haceres las mujeres se remiten a sus ancestras, a sus abuelas y a sus madres. En este sentido, estos saberes y haceres son

concebidos por las mujeres como herencias, como recuerdos, como aprendizajes vinculados estrechamente a su ser, estar y sentir como mujeres campesinas.

De tal manera, desde aquí, tales prácticas se van configurando como acciones a partir de las cuales, resistir al olvido y al silencio que deviene de esa colonialidad del saber que desplaza aquellos conocimientos que emergen y se relacionan con la vida misma; saberes, conocimientos y métodos de producción recordados y llevados adelante milenariamente por las mujeres campesinas (Longo, 2014), saberes que están al margen de la concepción occidental de conocimiento, esa que se entrecruza con relaciones de poder coloniales, patriarcales y capitalistas que anulan otras formas de nombrar y comprender la realidad.

De este modo, las mujeres rurales:

[...] desde sus prácticas promueven el fortalecimiento de su identidad como mujeres campesinas, recuperando modos y estilos de vida propios de su cultura. Se afirman desde el reconocimiento que las mujeres campesinas históricamente han compartido y transmitido generacionalmente saberes y experiencias, y han aportado a la economía familiar, han cooperado en el desarrollo de las semillas tradicionales, han contribuido a la generación de un ambiente sano. Al mismo tiempo, desde sus prácticas luchan contra el silenciamiento, la imposición de estilos de vida que no coinciden con sus modos de vida y patrones culturales (Longo, 2014, p. 54).

Ahora bien, los saberes y haceres de las mujeres son diversos, toman como referente las historias y experiencias presentes a lo largo de sus vidas. Aunque diferentes todos ellos se complementan, se entretajan, juntos se proponen recuperar saberes y oficios propios, tradicionales, populares; saberes mediante los cuales se cuida y se conserva la vida y la historia del campo, así como la historia misma de las mujeres campesinas.

Este es el caso de la siembra y el cultivo, un saber y un hacer heredado por las mujeres, saber y hacer en el cual se reconocen, en el cual se encuentran y reencuentran.

Así, para Yaneth la tierra y el azadón, elementos que para ella caracterizan a las mujeres rurales, integran aquel hacer en el que se reconoce: “A mí sí me llaman para hacer artesanías yo voy pero no es lo mío, me gusta es boliar azadón, me gusta es la agricultura, eso es lo mío.”

Para Chavela, que: “toda su vida ha echado azadón”, la magia de la siembra se encuentra en que: “lo que uno siembra recoge, y sobre todo cuando se siembra con amor, de ahí deviene una sensación que es como cuando uno se siente realizado.”

Sentir compartido por Nohelia, para quien lo valioso de la siembra está precisamente en el sembrar y poder alimentarse a partir de aquello que se recoge, de lo propio.

Martha por su parte, recuerda que desde el inicio, las mujeres que integran la asociación, pusieron de manifiesto su interés por construir a partir de la siembra y el cultivo, este fue entonces, un saber y un hacer que debía necesariamente continuar haciendo parte de su caminar. Orgullosa, Martha reconoce que han trabajado duro en el fortalecimiento de las huertas, que han asistido a todas las capacitaciones para aprender aún más, que: “[...] le hemos dado duro al azadón para poder lograr que las muchachas también digan: el terreno mío también sirve para sembrar.”

Ella, aún recuerda cuando hace algunos años pudieron construir “la gran huerta”:

Éramos 27 personas que nos reuníamos todos los jueves desde las 11 de la mañana hasta las 5 de la tarde en mi casa, allá hacíamos el almuerzo, teníamos la aromática todo el día, hombres y mujeres echábamos azadón, y era el momento de esparcimiento y romance con la tierra. Eso es lo que nos gusta. Ese era el espacio más rico que teníamos.

Espacio y proyecto que con el tiempo fue perdiendo fuerza, así como muchas de las acciones a las cuales las mujeres habían ido dando forma a partir de sus encuentros.

Y es que para las mismas comunidades habitadas por las mujeres, su amor por la vereda como ellas lo expresan, su deseo y necesidad de hacer algo más, a partir de la configuración de acciones que trazaran nuevas rutas, rutas alternas para cuidar de la vida en el campo se convirtieron en un obstáculo.

De esta forma lo narra Yaneth:

Ya no pude volver a trabajar la tierra porque ya no tengo una finca, de la finca nos echaron a bala, nos uníamos tanto a trabajar por el medio ambiente y la comunidad que nos tenían rabian y me echaron de allá, porque cualquier cosa que veíamos mala, bueno, la denunciábamos, hacíamos cualquier cosa. Por eso tuvimos que salir.

Ahora la asociación contaba con una compañera y con un terreno menos para sembrar.

En el caso de Chavela la relación con su compañero marco las experiencias y los recuerdos que ahora tiene respecto a la siembra y el cultivo. Así, desde el momento mismo en el que su esposo le entregó el dinero de la última frijolera sembrada por Chavela a otra mujer, ella se dice a sí misma: “yo hasta aquí llegué, no doy un azadonazo más. Esa última cosecha me dolió en el alma”.

A partir de aquí, Chavela, una de las compañeras más animadas para sembrar como nos lo recuerda Martha, limita su contacto con la tierra a la siembra de plantas ornamentales. Chavela siente que las plantas le hacen falta, así por lo menos, se siente un poco más cercana a aquello que hacía con tanto amor, sembrar.

La ausencia de entidades locales que apoyen y acompañen los proyectos generados por las mujeres también se ha convertido en una problemática. Ellas intentan continuar, pero tras cada paso que dan se encuentran con un muro. Así, Martha nos relata: “ahora por ejemplo, no tenemos espacios para sembrar, los procesos se interrumpen, te encuentras con personas que no nos permiten avanzar”.

Precisamente, debido a tales tropiezos, desplazamientos, dolores y ausencias, en el camino las mujeres fueron recordando, involucrando y poniendo en juego otros saberes y haceres con los que también se identifican.

De esta forma, el tejido y la elaboración de artesanías también han movilizad y sostenido la asociación. Proyecto que se entreteje con la vida individual y colectiva de las mujeres que la integran.

Recuerdo que desde que conocí a Martha en el parque de Rionegro tenía aguja e hilo en la mano, mientras conversamos ella permanecía concentrada en su tejido, me contaba historias y a la vez, tejía rápidamente y con gran precisión; supe desde entonces que éste, el tejer, era un hacer ya incorporado por sus manos.

Recuerdo también, que los tejidos, los mándalas, los atrapasueños y demás artesanías daban color y armonía al espacio en el que nos reunimos esa primera vez. Aquel, era su espacio de trabajo, pero como me lo relataba Martha, éste era a la vez, el espacio en el que ella se sentía tranquila, en el que se sentía rodeada de energía positiva, un espacio en el que no solo estaba sino que además habitaba, espacio en el que compartía y aprendía.

Desde ese primer encuentro, Martha me habló acerca del trasfondo que para ella tienen los tejidos, las artesanías y los demás productos realizados por las mujeres. Me contó que en la elaboración de los atrapasueños, por ejemplo, algo de ellas queda ahí, así mismo pasa con los tejidos y con las bebidas aromáticas que preparan. Martha, me dice entonces, que para ella no hay dos tejidos iguales, que todos guardan en sí mismos energías diferentes, la energía que impregna en ellos la mujer que los elabora. De igual forma, pasa con las bebidas aromáticas, bebidas que siempre tienen un sabor distinto, pese a ser elaboradas con los mismos frutos y hierbas, pues tal como lo manifiesta Martha, su elaboración está atravesada por el estado de ánimo que acompaña ese día a las mujeres que las preparan.

Por tal motivo, Martha está convencida de que tras la elaboración de cada producto hay construcciones y deconstrucciones profundas que viven y experimentan ellas, en tanto mujeres.

Ahora bien, para Nohelia, Chavela, Teresa y Martha, los tejidos y las artesanías se conectan con las raíces y los recuerdos de sus madres y abuelas.

Es por esto, que al preguntarles a cerca de los orígenes de tales oficios las mujeres responden acudiendo a memorias y a historias a través de las cuales, recuerdan su infancia.

En este sentido, Martha relata:

Yo diría que este hacer viene de las enseñanzas del hogar. En mi casa, nosotros somos cuatro mujeres, yo era la menor, entonces llegaba vacaciones y mi mamá cogía trapitos, cogía telas y las dibujaba para la cocina, para hacer los limpiones de la cocina, entonces nos sentábamos a echar aguja, como decíamos nosotros, hasta la hora de almuerzo, toda la mañana era eche aguja, ya por la tarde a jugar, pero la mañana, la mañana juicisitas.

Por su parte, Chavela recuerda que fue su madre la que le enseñó a dar las primeras puntadas, a elaborar las primeras prendas de vestir.

A la vez, Nohelia, que para dónde va lleva su costura por si le queda tiempo de continuar tejiendo, nos cuenta: “Yo aprendí la costura a la edad de cuatro años, haciéndole ropa a mis hermanitos ¿y saben cómo lo hacía? desbarataba ropa malita y de ahí tomaba las medidas.”

Teresa, quien fue modista durante 25 años, aprendió a confeccionar a los 13 años haciendo ropa para sus primas y hermanas.

De igual modo, la escuela como: “institución social que, por su naturaleza, sus funciones y estructura cumple como ninguna otra con objetivos políticos” (Gutiérrez, 1984, p. 11), desde la más temprana edad reforzó en las mujeres aquellos saberes y haceres que le serían asignados social, política y culturalmente. De esta manera, Martha nos cuenta:

En la época estudiantil teníamos dos horas de costura en la semana. Desde que estábamos en quinto de primaria nos preparaban para ser mamás, porque siempre nos han filado ahí, entonces nos enseñaban a hacer el ajuar, la canastilla del bebé, el saquito, mejor dicho todo lo habido y por haber, y para eso nos enseñaban a manejar bien la aguja.

Como lo plantea Marcela Lagarde:

El trabajo es uno de los espacios vitales diferenciados por género, a partir de características sexuales. Pero lo más importante radica en el hecho de que hombres y mujeres se definen de manera decisiva frente al trabajo. Más aún, las formas históricas de la masculinidad y la feminidad se constituyen en torno al trabajo. (2005, p. 112)

Así, aquellos saberes y oficios enseñados y aprendidos por las mujeres desde su infancia, fueron configurando la identidad de las mujeres mismas, las maneras como se reconocen y se definen en tanto mujeres. Construcciones que de modo frecuente dan fundamento a relaciones de opresión de tipo genérico y clasista en el caso de las mujeres campesinas.

Es por esto que como lo relata Martha a partir de tales saberes y haceres se va encaminando a las mujeres a un destino preestablecido, determinado, a un destino concebido como un hecho incuestionable, inherente a la propia feminidad, tal y como sigue comprendiéndose muchas veces, por hombres y mujeres, el hecho de ser madre.

Precisamente, consciente de tal condicionamiento, Martha decidió tomar otros caminos, elegir por ella misma, decidió no tener hijos o hijas, no casarse y resignificar su hacer en tanto artesana, asignándole al tejido y a la costura otros sentidos y significados, otros trasfondos que trascienden los roles de género establecidos.

Ahora bien, en ningún momento las mujeres conciben la enseñanza y el aprendizaje de tales oficios como una imposición cultural y social que deviene del hecho de ser mujeres. Ellas, han sabido apropiarse de tales saberes y haceres, han sabido reconocerlos y comprenderlos como una posibilidad de encuentro con otras compañeras, como una manera de tranquilizarse, de relajarse como nos lo dice Nohelia, de salir por algunos momentos de la rutina de la casa, de aprender, de recordar, y a la vez, como lo plantea Chavela, obtener recursos propios para salir adelante.

Ésta última es precisamente una de las fortalezas compartidas y reconocidas por las mujeres respecto a los oficios que han aprendido.

Y es que aunque las mujeres son conscientes de que por ahora los recursos que obtienen a partir de la venta de aquello que elaboran son pocos, pues como lo plantea Nohelia: “[...] a las personas les parece todo muy lindo pero nunca le dan a uno lo que vale”, motivo por el cual, en palabras de Chavela: “nos sobreviene una tristeza tan grande al ver que fue hecho por unas manos, no por una máquina, sino por el esfuerzo de una mujer, que trabaja en la casa, que saca un momentico para hacer eso, entonces esa tristeza trata de tirarlo a uno abajo y uno no se deja, uno sigue adelante”, las mujeres continúan, como lo dicen ellas mismas: “echando pa’ adelante, pues pa’ tras ni pa’ coger impulso”.

Las mujeres reconocen a la vez, que a partir de esos pocos recursos puedan ayudar en la casa a sus compañeros, hijas e hijos, y que hay algunos pesitos, muy pocos, como lo dice Teresa, que les quedan a ellas.

Aquella necesidad de contar con recursos propios también fue una de las herencias que las mujeres atribuyen a sus abuelas y a sus madres. En este orden de ideas, Teresa nos comparte:

Yo pienso que económicamente, desde nuestra familia, desde nuestra cultura, desde muy atrás, desde nuestros ancestros, abuelas y madres, estuvo esa forma de nosotros conseguir esa platica para nuestros gastos, porque la mayoría le trabajamos a la modistería o al tejido en croché, en maya o el bordado, entonces de eso se derivaban nuestro pesitos desde que éramos niñas.

De igual modo, Martha recuerda:

Y mira que por ejemplo mi mamá, mi mamá tenía sus gallinas entonces ella comercializaba los huevos a las vecinas, entonces esa plata era para ayudarnos a

nosotros con las fotocopias, los útiles, los pasajes, entonces le ayudaba a mi papá de esa forma.

Así, los saberes y haceres de las mujeres contribuyen al sostenimiento de la vida en un sentido amplio, de un lado, de la vida económica y material, y de otro lado, la vida íntima de las mujeres mismas, pues mediante tales saberes y haceres se generan pausas en las rutinas cotidianas de las mujeres y muchas veces se reparan los dolores (Bustos, 2016), esos dolores que, como nos lo comparte Martha: “las mujeres rurales sabemos guardar, guardamos angustias, tristezas muy adentro de nosotros, ni siquiera el entorno más cercano conoce las dificultades que nosotros tenemos”.

Sin embargo, aquel deseo y necesidad de autonomía, traducida en el hecho de tener recursos propios, continúa estando atravesada, de modo frecuente, por la comprensión de las mujeres, respecto a ellas mismas, como *seres* definidos, ontológicamente, *para otros*.

De esta manera, como lo establece Marcela Lagarde: “Qué soy y quien soy tiene que ver con “soy para”. El sentido de la vida de las mujeres tiene que ver con la utilidad para otros, por la calidad de lo que hago para otros” (Lagarde, 1999, p. 20). Es por esto que: “[...] hay que señalar que nuestro trabajo, nuestra capacidad creadora, todos los bienes materiales y simbólicos que producimos las mujeres nos son expropiados. Y además, aprendemos a ceder a los demás el sentido de nuestro trabajo” (Lagarde, 1999, p. 39).

No obstante, a pesar de que aquel reconocimiento respecto a los saberes y haceres de las mujeres continúa definiéndose en gran medida en relación al cuidado y protección que a partir de ellos puede brindarse a los otros, las mujeres mismas, como se ha planteado anteriormente, han recreado reflexiones y sentires mediante los cuales, resignificar sus propios haceres.

Así, a partir de tales oficios las mujeres han aprendido a ser más conscientes del cuidado del medio ambiente, a reconocer aquellas imposiciones capitalistas y mercantiles que configuran nuestra sociedad, al comprender, como lo narra Teresa, que:

[...] de pronto esta sociedad nos enseñó de que todo eso que no utilizamos es basura, y realmente lo que sale de la casa que es basura es muy poquitico, entonces todo se recicla y se reutiliza, es que todo nos sirve para elaborar artesanías.

A reconocer por tanto, como lo establece Martha, que no todo hay que comprarlo, que aquellos saberes que se tienen también deben ponerse en juego en la vida cotidiana, en el día a día. Por tal motivo, ella nos comparte:

[...] hace algunos años aprendimos a hacer crema de caléndula, y yo soy una que yo sigo haciendo mi crema de caléndula, yo siembro mis maticas de caléndula, voy guardando las florecitas, y luego voy compro la vaselina y vendo el frasquito también.

Ahora bien, uno de los mayores aprendizajes que las mujeres han reconocido respecto a sus saberes y haceres radica en el comprender que aquellos saberes y oficios propios de las mujeres que integran la asociación son diversos, y por tanto, son puestos de manifiesto mediante diferentes prácticas, de múltiples formas. En este sentido, Teresa nos dice: “las artesanías llevan como nuestro sello, esa es la parte más linda, nosotros que hemos estado prácticamente todas, siempre, aunque estemos decorando lo mismo nos queda diferente, es porque somos diferentes.”

A la vez, Martha relata:

Es porque impregnamos de nosotras lo que hacemos. Por eso cuando nos piden un artículo vos no lo haces igual, ese día el sentimiento es diferente y le impregnas otra cosa. La energía es diferente, y la energía es diferente también dependiendo la persona que lo pidió, eso también influye mucho, cuando es por pedido entonces implica también la energía como de la persona y todo eso va confluyendo.

Por eso yo creo que el hacer manualidades no es solamente un arte, sino que es que ese hacer tiene algo mágico, para mí es algo mágico porque es que confluyen muchísimas cosas, muchas, muchas.

Por tanto, en tales encuentros: “se parte de la posibilidad de construir colectivamente desde el trueque de saberes y sabidurías que implica reconocer que todas y todos somos sabedores y productores de conocimiento” (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013, p. 414).

Estos saberes y haceres, cargados de sentires y recuerdos, de los sentires y recuerdos de cada una de las mujeres, han fortalecido los encuentros que dan movimiento a la asociación. Encuentros que han promovido la camaradería y fortalecido los saberes entre las mujeres, como lo dice Nohelia; que han hecho que se consoliden más como asociación y como familia; que han fortalecido el grupo, y tal como lo plantea Chavela, han generado que se quieran más, que compartan más, que aprendan entre ellas, que siempre sea una alegría encontrarse.

De ahí, que tales encuentros hayan promovido, como nos lo comparte Teresa, que entre ellas se extrañen, que sientan: “como una necesidad de encontrarse”.

A la vez, a partir de aquellos espacios, en los que se recuerdan y comparten oficios diversos, las mujeres han aprendido a reconocerse y concebirse como sabedoras, han reconocido como lo relata Teresa que: “a las mujeres rurales no hay que preguntarnos qué sabemos, sino más bien qué no sabemos”.

Las mujeres han aprendido a reconocer entonces, como lo plantea Martha, que: “[...] somos los bastiones de la sociedad, y por eso, la parte rural se sostiene, por unas mujeres empoderadas y de una honestidad y de un trabajo, porque la mujer rural es única, esa es la palabra”.

Es por esto, que las mujeres se han propuesto, desde los espacios cotidianos, enseñar y compartir sus saberes y haceres con sus hijos, hijas, nietos y nietas, incentivando en ellas y ellos el amor por la vida del campo, por los oficios y haceres propios de éste, el amor por las artesanías, las manualidades, los tejidos y puntadas, esas que las mujeres han ido dotando de significados y sentidos profundos. Ellas, reconocen que tal labor ha sido compleja, en tanto, les ha implicado, como lo dicen las mujeres mismas entre risas, luchar

contra el televisor y el celular, pero también reconocen que han logrado que muchas veces estas nuevas generaciones reconozcan la validez de otros saberes, de saberes propios, nuestros.

De tal modo, las mujeres campesinas se sienten orgullosas de lo que saben, reconocen que las experiencias que tienen son muy valiosas, que son saberes distintos a los de la universidad y la academia, pero que éstos, los suyos, también son saberes muy importantes, saberes que cuidan de la vida.

Precisamente, al reconocer aquellos saberes que han ido recordando y construyendo desde la juntanza, con voz y mirada firme, Teresa nos dice: “[...] es que, los saberes de la vida son los que más te enseñan, y nosotras, las mujeres del campo, de esos tenemos muchos”.

Al respecto, la educadora popular María Lugones plantea que es precisamente cuando la gente que ha sido silenciada por la colonialidad del saber se reconoce a sí misma como persona con valor, gracias al sentido creado en las relaciones comunales que construyen otras miradas, que se camina con pasos importantes hacia un horizonte decolonial, horizonte que involucra prácticas, a la vez cognitivas, que le dicen no a la colonialidad, no a las imposiciones de la colonia (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013).

4.5. La juntanza como centro

“Escucharnos permite encontrarnos en estas vidas-palabras, cuerpos resistentes y mujeres vivas. Entendemos que “contar es sanar” y que juntas podemos transformarnos, ser amigas y luchar” (Confluencia de Mujeres para la Acción Pública, Colombia, 2016, p. 31).

Los encuentros generados y sostenidos por las mujeres campesinas están atravesados por el amor que entre ellas mismas se ha gestado, por el acompañamiento, el cuidado y la amistad. Es por esto, que en el centro de los mismos encuentros se sitúan las historias, las experiencias, los recuerdos, los abrazos, los miedos y los sueños que las mujeres han compartido entre ellas.

De este modo, los encuentros entre las mujeres, propiciados en un primer momento por la ausencia estatal, la soledad, los conflictos familiares, la necesidad y el deseo de salir de la casa, así como por el interés de trabajar en colectivo, de aprender y compartir saberes, fueron fortalecidos tras el caminar, creando y recreando desde adentro, como lo dicen ellas mismas, un sentir que las ha unido.

Así, para las mujeres son estos espacios precisamente, en los que hablan y se escuchan, en los que conversan, los que han consolidado la asociación. Apuesta, siempre acompañada por la complicidad y el amor que desde un inicio fue tomando forma. En este sentido, como lo dice Martha: “somos una familia y yo soy la má” quien aconseja, cuida y anima el espíritu.

Ahora bien, esa juntanza entre las mujeres, la camaradería, complicidad y compinchería, a las que ellas hacen referencia una y otra vez a lo largo de los relatos compartidos, ha promovido, acompañado y sostenido las rupturas y deconstrucciones que las mujeres poco a poco han ido configurando, rupturas cotidianas, desde aquí comprendidas como prácticas políticas, como la de aquella compañera, que tal y como lo recuerda Martha, después de varios años de hacer parte de la asociación reconoció y comprendió que para salir de la casa no tenía que pedirle permiso a su esposo. Rupturas como la de Nohelia que dejó de estar en silencio y en soledad para compartir lo que piensa y lo que siente con sus compañeras y con su familia. Rupturas como la de Teresa que ahora se reconoce como sabedora y heredera de conocimientos ancestrales que mantienen y cuidan de la vida en el campo. Rupturas como la de Yaneth quien antes tenía más tristeza y guardaba más silencios, quien ahora es más fuerte e independiente. Rupturas cotidianas y personales, como la que nos relata Chavela:

Yo antes no me atrevía a nada que porque si mi marido se iba y me dejaba yo me iba a morir, era que veía por los ojos de él, yo me perdía paseos, me perdía de todo por él, yo era ciega. Y entonces esto me ayudó a mí a creer en mí y a crecer como persona, y es fabuloso.

Claro que aquí todas no entraron como entre yo, porque si la má se acuerda, no,

yo dentre la mujer más caída, yo no hablaba, es que yo no hablaba, sinceramente a mí eso me dio muy duro y a mí me saco de eso fue la guadalapuna y las compañeras. Esta má me ayudó mucho, y uno para bolas y dice: por qué si ella no tuvo marido da concejos tan lindos.

Concejos, que Martha atribuye a la vida, a las experiencias, a las personas encontradas en el camino, personas que también han configurado su visión de mundo.

Ahora bien, tales fracturas y deconstrucciones tienen como fundamento el reconociendo y comprensión, por parte de las mujeres mismas, de la historia de opresiones cruzadas que han experimentado desde su infancia, opresiones que han compuesto aquella realidad e historia antes concebida como determinada, pero que ahora las mujeres mismas *problematizan*, en el sentido planteado por Freire (2012).

Reconocimiento que es considerado como un elemento fundamental de las pedagogías feministas descoloniales, en tanto, el reconocimiento guarda en sí mismo una función terapéutica y sanadora porque:

[...] el acto de re-conocimiento de la multiplicidad de la opresión que nos atraviesa y la matriz de privilegio-subalternidad en que se dan nuestras vidas, no sólo tiende a explicar el lugar de explotación y usurpabilidad de los cuerpos racializados y colonizados (que se entienden a la luz de la colonialidad del poder, del ser y de género), sino que desarrolla procesos hacia la resignificación de nuestro ser y estar como personas pertenecientes a una comunidad que ha sido oprimida pero que ha encontrado formas de resistencia. Esto implica dar pasos hacia la dignificación de nuestra resistencia, nuestras luchas, nuestras vidas, nuestros cuerpos, desde un lugar “legítimo” de exigencia de diversas formas de *justicia*. (Espinosa, Gómez, Lugones & Ochoa, 2013, p. 416).

De tal modo, aquellos dolores que genera la fractura de la historia y la realidad aprendida desde siempre por las mujeres, historia y realidad de la que aún conservan, aceptan y reproducen algunos relatos, pero que también han empezado a cuestionar, son sostenidos por el acompañamiento y la solidaridad que se ha ido fortaleciendo entre ellas

tras cada encuentro, tras cada azadonazo, puntada y abrazo.

Sin embargo, estos dolores, sostenidos y sanados en colectivo, no solo devienen del hecho de fracturar la historia y realidad que compone la vida personal de las mujeres, esto es, de la necesidad de crear sentidos y significados nuevos a partir de los cuales, comprenderse como mujeres campesinas, sino a la vez, de aquellas problemáticas que han debido enfrentar para que Así Mujer continúe en permanente movilización.

Y es que una y otra vez, las mujeres han tenido que hacer un pare en el camino, descansar, respirar y así poder continuar.

Martha recuerda entonces, las primeras siembras que hicieron juntas. Recuerda cuando sembraron una cantidad enorme de papá, que hasta el día justo antes de sacarla al mercado era costosísima, como ella misma lo dice, pero que al día siguiente bajó de precio, “recuerdo que no nos alcanzó ni pal transporte del bus”.

Ésta, es una historia que las mujeres recuerdan entre risas. Reconocen que perdieron dinero, que perdieron su trabajo y su esfuerzo, pero también reconocen que: “[...] le sacábamos jugo a eso increíble, muy rico, es que esos son los espacios más buenos que tenemos”, aquellos espacios en los que se reúnen a sembrar, a conversar y a compartir el alimento.

Las mujeres reconocen a la vez, que la ausencia estatal ha sido una situación constante desde el inicio de la asociación hasta el momento, que ha sido difícil generar acciones y construir propuestas, que han tenido que levantar la asociación desde ellas mismas, con las uñas como lo expresa Martha. Reconocen, que como sociedad, aún nos falta comprender que eso que se tiene sobre la mesa es producto del campo, cultivado por las manos de mujeres y hombres campesinos, cuyo trabajo es invisibilizado. Martha, recuerda entonces con indignación cuando las primeras acelgas que sembraron eran vendidas por las mujeres a 200 pesos y revendidas por los establecimientos a 2.000 pesos cada una porque eran productos orgánicos.

Recuerda, el último cultivo que hicieron, cuando tenían terreno donde sembrar:

[...] resulta que en esa época nos cogió un invierno aterrador, ahí sembrábamos

semilla no plántula, porque veníamos sembrando plántula, y esa fase era con semilla, y todo ese sembrado se inundó, todo se ahogó, desde eso ya va a hacer una año prácticamente, y nosotras mismas preparábamos los abonos para que todas tuviéramos el mismo conocimiento, pero todo se perdió, pero pasábamos muy rico, eran momentos muy chéveres, eran tardes chéveres.

Tales situaciones han generado que las mujeres muchas veces pierdan el entusiasmo, la fortaleza, que sobrevenga el cansancio, el desengaño, como ellas lo dicen, y una que otra vez, su alejamiento de la asociación. Sin embargo, dichas situaciones también han movilizad a las mujeres a recordar, como lo relata Martha, que juntas son más fuertes y más valientes, que han perdido, pero también han ganado mucho al estar y permanecer así, juntas; que como lo plantea una de las mujeres de la asociación: “pese a todo, hay que continuar unidas para poder vencer, porque la unión hace la fuerza”.

De esta manera, aquellos dolores, individuales y colectivos que devienen del hacer frente a la realidad, y así mismo, la valentía del soñar con otras realidades, son reparados desde el encuentro y la juntanza, desde el mismo compartir que se teje y se fortalece entre las mujeres. Encuentro, juntanza y tejido que se perfila como un acto de resistencia, como una práctica que hace frente al:

[...] capitalismo patriarcal que tiende a aislarnos para domesticarnos. [Que hace frente a] la cultura posmoderna, funcional al neoliberalismo, [que] refuerza los procesos de pérdida de la dimensión colectiva, y su sustitución por un individualismo exacerbado, reemplazando los esfuerzos de movilización organizada por ejercicios de performance aislados de procesos políticos colectivos. (Korol, 2015, p.77)

Desde esta perspectiva, el cuidado de la otra, en tanto compañera y familia, el amor, el acompañamiento, la complicidad y la compinchería, como construcciones que las mujeres atribuyen a los mismos encuentros que han generado y sostenido, se erigen como prácticas de resistencia, como prácticas alternativas que caminan hacia el encuentro con otros horizontes y posibilidades de ser, estar, hacer y sentir en colectivo.

4.6. Hilando luchas

La enredadera de luchas que se teje entre mujeres es el resultado de la indignación colectiva de nosotras, las otras, las que nos encontramos. [Las que] resistimos al capitalismo patriarcal rechazando la invisibilización histórica de las mujeres en su ejercicio de lucha, la militarización de nuestros territorios para proteger a las multinacionales, el despojo, la explotación capitalista de nuestros recursos naturales y la mercantilización de nuestras vidas y nuestros cuerpos.

Confluencia de Mujeres para la Acción Pública, Colombia, 2016, p. 29.

El encuentro y la juntanza creada y recreada por las mujeres que integran Así Mujer, les ha permitido configurar distintas luchas. Les ha permitido mirarse y nombrarse de otros modos, habitar sus casas y comunidades teniendo como fundamento el reconocimiento de ellas mismas, en tanto mujeres campesinas, como cuidadoras de la vida, como sabedoras y hacedoras, como compañeras de camino, como mujeres con historia y con raíces, y a la vez, con la posibilidad de cambiar la historia, *su* historia.

Estas luchas, generadas y fortalecidas en colectividad, trascienden los espacios personales y privados para entretenerse con reflexiones, acciones y diálogos a partir de los cuales, el mundo y la realidad son leídas desde una perspectiva crítica, perspectiva que las mujeres han empezado a descubrir, a construir y a compartir. A la vez, a esa lectura del mundo, le está dada de modo inherente la necesidad y el compromiso ético y político de re-escribir ese mismo mundo, re-escritura, comprendida por Freire, como el llamado que incita a la transformación del mundo que se habita (2012). De ahí, que las mujeres campesinas de Así Mujer, desde diversas acciones y reflexiones, se hayan movilizado para fracturar realidades y crear otras posibles.

Ahora bien, ambas luchas, individuales y colectivas, luchas múltiples que han sido hiladas por las mujeres, son impulsadas y sostenidas por el recuerdo de caminos ya transitados, por las experiencias y los aprendizajes compartidos, por el abrazo colectivo

que sana y alivia las rupturas generadas por el mismo desaprendizaje, así como por la esperanza que moviliza y alienta el caminar.

De ahí, que el volver sobre la historia que da cuenta del camino construido y trasegado por las mujeres rurales de Colombia y Rionegro en defensa de sus derechos en tanto mujeres y campesinas, y a la vez, el reapropiarse de esa misma historia representara para Martha, y más adelante para algunas de las mujeres que integran la asociación, la posibilidad de recordar las luchas ganadas, de continuar construyendo desde la juntanza y la colectividad, y de igual modo, de recrear su propia identidad como mujeres campesinas.

De este modo, Martha nos comparte un fragmento de una de las cartas que ha escrito a su compañeras rurales y a las demás mujeres y hombres que puedan escucharla:

Cuando decimos mujer rural, mujer campesina lo hacemos como si nos refiriéramos a alguien de otra categoría, estrato o grupo humano sin importancia, sin historia.

Pero tenemos historia: desde 1920 hasta hoy la mujer rural, campesina ha tenido participación activa en nuestra sociedad, obteniendo grandes avances como la modernización de la plataforma política, la creación de la dirección de la mujer rural, la promoción del desarrollo agrícola y rural, la mejora de la seguridad alimentaria y la erradicación de la pobreza rural, esto indica los avances que hemos tenido.

Por esto, queridas amigas las invito a reflexionar, sigamos siendo orgullosamente campesinas.

Y es que aquel reconocimiento de las rutas que han trazado las mujeres campesinas y rurales en el país y en el municipio, a lo largo de los años, siempre ha sido una prioridad para Martha. Desde nuestros primeros encuentros me hizo saber entonces, que de esta forma, recordando los caminos ya transitados, recordando las batallas libradas y las luchas ganadas, las mujeres de la asociación podrían ir configurando sus propios caminos, sus

propias batallas y sus propias luchas.

El conocer la historia de las mujeres campesinas constituiría de tal forma, un impulso y un aliento para continuar construyendo, y de igual modo, para reconocer lo aprendido. Se trata de tal modo, de “[...] recuperar las historias de todas aquellas mujeres que han tejido y tejen desde abajo nuevas formas y nuevos modos de mirar el mundo y de mirarnos en él” (Paredes, 2014, p.7).

En este sentido, al recordar la historia de las mujeres campesinas, de las maneras particulares a partir de las cuales han hecho historia, las mujeres de Así Mujer empiezan a identificar y reconocer su propia historia, esa que también se entrecruza con las historias, experiencias, construcciones y deconstrucciones que han tomando forma desde el encuentro con sus compañeras de la asociación.

Las mujeres recuerdan y reconocen entonces, el camino construido y transitado.

Así, Chavela reconoce que tras el encuentro y la participación en la asociación se ha sentido tan fuerte como para romper con el miedo a hablar en público, con el miedo a verse y asumirse ella misma como una líder, con el miedo a su compañero, un miedo por el que antes no salía de la casa, un miedo del que se ha ido liberando poco a poco en compañía de las demás mujeres, miedo que hoy no paraliza más.

De igual modo, Martha reconoce que durante estos años ha aprendido que necesariamente debe continuar alzando la voz, siendo directa, respetuosa, pero como ella misma lo expresa, sin quedarse con nada, diciendo las cosas de frente. De esta manera, podrá continuar llevando quejas, reclamos y a la vez, propuestas. Acciones que Martha realiza de modo espontáneo, que nacen de ella misma, acciones que también han empezado a ser reconocidas a nivel local, donde se ha puesto de manifiesto que: “Las mujeres rurales de Rionegro hacen bulla, mucha bulla”.

A la vez, Yaneth, quien se concibe a sí misma como una mujer de pocas palabras, reconoce: “Yo tengo más liderazgo, yo era más callada, ahora soy más despierta, dependo de mí, no tengo que depender de nadie, soy más independiente en todas partes”.

Precisamente, aquella necesidad de generar y fortalecer procesos de liderazgo que

movilicen, comprometan e incentiven a las mujeres a participar de ellos, se ha convertido en uno de los propósitos centrales que da fundamento a la asociación. Así, desde el inicio, desde nuestro inicio, Martha me repetía una y otra vez: “Es importante que las mujeres que son un poco más tímidas también se apropien de los procesos que realizamos, así ellas irán conociendo más, se irán empoderando más. Yo no estaré aquí siempre y es importante que los procesos continúen”.

Es importante entonces, que las experiencias, aprendizajes y acciones generadas por las mujeres fortalezcan comprensiones nuevas a partir de las cuales, las mujeres mismas recreen sus identidades como mujeres campesinas. Identidades, que a raíz del encuentro, han sepultado dolores y celebrado nuevos nacimientos, identidades que recuerdan el pasado, reconocen el presente y continúan soñando con el futuro, con otro futuro.

En este sentido, Martha nos comparte:

[...] nosotras venimos trabajando hace 12 años, la mayoría de las que estamos aquí iniciamos con la asociación, el propósito era entonces hacer un tejido rural, un tejido de la mujer rural porque teníamos muchas carencias, porque siempre habíamos sido miradas con el rabito del ojo, porque éramos las que no valíamos nada, solamente servíamos para barrer, trapear y doblarle la cabeza al marido y ya, pará de contar. Éramos las que no producíamos, éramos los ceros a la izquierda. Entonces ahora cuando ya hemos hecho ese tejido, ahora que ya tenemos unas verracas al lado de nosotros, que son ellas muchas veces las que mandan la parada en sus casas, o al menos caminan parejo con el marido, entonces hay que crecer, unirnos más.

Las mujeres campesinas han ido de tal forma, involucrando palabras, imágenes, rupturas, recuerdos y sueños con los que ahora se identifican, a partir de los cuales han ido enrumbando su caminar.

Así, para Yaneth la mujer rural, o más bien ella misma en tanto mujer rural, se identifica con la tierra, como elemento simbólico, con la pala y el azadón que le recuerdan su vínculo con el sembrado y el cultivo.

Para Martha, quienes mejor representan a las mujeres campesinas son las hormigas. En este sentido, Martha nos dice:

Yo quería compartir los objetos simbólicos que debíamos traer para representarnos como mujeres campesinas. Yo traje una hormiguita, es que nosotras somos laboriosas increíble, como las hormigas. Una hormiga nos identifica mucho porque si el día tiene 24 horas, 24 horas trabajamos, sino tiene sino 4, cuatro trabajamos, pero como si fueran 20, 30 o 40, sabemos organizar nuestro tiempo, trabajamos duro por lo que queremos.

Yo, como investigadora, como mujer y nieta de una mujer rural, represento a las mujeres que integran Así mujer, a partir de una vela que simboliza la esperanza; para mí, ellas son esperanza, esperanza que inspira, que anuncia, que alienta, que promueve el reencuentro con el sueño sin el cual el transformar no es posible; esperanza que pone de manifiesto que desde diversas acciones y reflexiones compartidas las mujeres se han propuesto transformar y transformarse.

Ahora bien, estas construcciones cotidianas que las mujeres de Así Mujer han ido configurando, así como aquellas nuevas comprensiones identitarias a las que han ido dando forma poco a poco, son compartidas con compañeras rurales y urbanas de otros municipios, de otras veredas, con compañeras que de cualquier forma, en cualquier parte del mundo, como lo dice Martha, se han propuesto también transformar sus vidas, y a la vez, acompañar la transformación de la vida de otras mujeres.

De este modo, el 19 de octubre del año 2018, en el marco del día internacional de la mujer rural, celebrado en el municipio de Rionegro, las mujeres de diferentes municipios del Oriente cercano y lejano, se encuentran para recordar juntas los caminos que han construido y transitado, para recordar y confirmar que unidas han aprendido y se han hecho más fuertes.

Así, a partir de tal espacio, las mujeres pusieron de manifiesto que ahora identifican

muy bien su situación de opresión, que reconocen que social, cultural y económicamente han sido oprimidas, que toda una vida se les ha dicho cómo deben ser, estar y sentir, pero que ahora se dan cuenta de que pueden elegir y por tanto, construirse de formas distintas y diversas.

En este sentido, las mujeres reconocen y comparten con sus compañeras de otros colectivos y asociaciones de mujeres campesinas, con demás mujeres rurales jóvenes y adultas, con mujeres que habitan las zonas urbanas, así como con uno que otro hombre campesino que por algunos momentos se interesa por escucharlas que: “ellas ya se dieron cuenta de que hay una sociedad machista, pero que las cosas, la vida, no tiene que ser así, que juntas pueden hacer que sea distinta”.

Se desnaturalizan de tal modo, las maneras como las mujeres han sido comprendidas y se han comprendido a sí mismas a lo largo de la historia.

El velo se cae, para mostrarles a las mujeres que la concepción de mujer, también de mujer campesina, reconocida y acogida a lo largo de los años, de igual modo que la realidad misma que habitamos, hace parte de una construcción social, cultural, económica y política; construcción atravesada y permeada por intereses y relaciones de poder.

Por tanto, como lo plantea Simone de Beauvoir: no se nace mujer se llega a serlo, ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora tal construcción (Beauvoir, 1949).

Precisamente, en el momento en el que las mujeres problematizan las realidades que viven y experimentan todos los días, inician las rupturas y los tejidos, las heridas y la sanación, la construcción de caminos y realidades otras.

Ahora bien, aquel descubrimiento las mujeres se han propuesto compartirlo también, con sus amigos, amigas, familiares y comunidades campesinas y urbanas, por parte de ellas algunas veces han recibido silencios, pero en otras ocasiones voces de aliento, apoyo y reconocimiento, algunas veces son ellas mismas quienes les recuerdan que: “hay que

seguir pa' delante".

Las mujeres les han demostrado, nos han demostrado, entonces, que pueden construirse y pueden construir de formas distintas, que es posible que las mujeres puedan alzar la voz y dejar de inclinar la cabeza, que es posible salir de la casa por decisión y gusto propio, que es posible valerse por sí mismas, ser autónomas e independientes a partir de la búsqueda de recursos propios, que es posible contemplar la soledad como posibilidad de reencuentro consigo misma, ver por los propios ojos y no por los de nadie más, que es posible crear y fortalecer juntanzas en compañía de otras mujeres, aun cuando toda una vida se nos ha dicho que somos competencia y que debemos permanecer en soledad. Las mujeres les han demostrado y nos han demostrado también, que es posible relacionarse con la tierra desde el romance, desde el arraigo, que es posible construir desde abajo, desde ellas mismas, que es posible reapropiarse y resignificar saberes y haceres heredados, ahora concebidos como propios.

Las mujeres les han demostrado, nos han demostrado, que hay formas diversas de pensar, actuar y vivir, que desde los diálogos que han tejido y compartido, desde su diferencia, rebeldía o terquedad, como ellas mismas lo han nombrado, pueden aportar a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades. Pasos que integran un caminar intercultural, caminar que no está hecho, ni dado, que es algo en permanente insurgencia y construcción (Walsh, 2008).

Ahora bien, las miradas que las mujeres campesinas de Así Mujer han ido fortaleciendo, las voces que han ido alzando y compartiendo, les ha permitido reconocer el territorio que habitan desde una perspectiva crítica, perspectiva que involucra la comprensión de ellas mismas como mujeres inscritas en un contexto específico, compuesto por realidades particulares, contexto que les hace un llamado necesario a movilizarse desde la denuncia y el anuncio, desde la rabia frente a la injusticia, y el amor hacia la vida y la humanidad, como lo plantea Freire (2012).

Así, las luchas que las mujeres mismas han ido generando desde la cotidianidad con el

propósito de conducirse por otros caminos, de comprenderse, en tanto mujeres campesinas, desde otras posibilidades, han ido siendo hiladas con luchas que se proponen la protección, el cuidado y la defensa de los territorios, así como de las tradiciones, las historias y los saberes propios de las poblaciones campesinas.

Desde aquí, se han empezado a tejer de tal forma, luchas solidarias y colectivas que se inscriben en espacios comunitarios, que les recuerdan a las mujeres que ellas *son* en sintonía con sus territorios, con aquella ruralidad a la que se enraízan, a la recuerdan, a la que extrañan, a la que abrazan.

Martha, nos comparte entonces, unos párrafos que recogen para ella, los sentires que la conectan, como mujer campesina, con el territorio que habita:

Nosotras las mujeres de campo, mujeres rurales estamos impregnadas de olores y sabores, de imágenes con paisajes de verde de diferente tono, con sonidos que nos ofrecen una interminable sinfonía: canto de aves, croar de ranas, canto de grillos, mugido de reses.

Cerramos los ojos y con nostalgia vienen esos recuerdos de una infancia feliz. Quien no añora la bruma mañanera que se confunde con el humo cálido del fogón, ese calor del amoroso hogar que acompañaba las tertulias y relatos de los viejos alrededor de esos leños en brazas, hoy solo son recuerdos, la modernización de nuestro territorio ha llegado como un ciclón arrasando con todo, hasta con nuestra historia.

Los valles por donde corríamos en busca de agua, de leña, mortiños, de ricas guayabas, se ha convertido en enormes bloques de cemento, trayendo consigo vivientes que no sienten como nosotros, costumbres ciudadinas que no encajan en nuestro campo.

Éstos, son de tal forma sentires que se entrecruzan con el reconocimiento de una realidad voraz que en nuestro tiempo se impone con fuerza.

Realidad que a la vez, ha generado que las mujeres comprendan que deben construir

desde adentro, desde ellas mismas como mujeres, y a la vez, hacia afuera, un afuera que también está adentro, en conexión con la comunidad y el territorio, con *su* comunidad y *su* territorio.

Durante nuestro encuentro, la elaboración de cartografías posibilitó precisamente reconocer, poner de manifiesto, compartir y fortalecer los vínculos que se tejen entre las mujeres campesinas y los territorios habitados, así como las denuncias y anuncios configurados por las mujeres mismas respecto a las distintas formas de violencia que permean los contextos rurales.

De este modo, Martha nos dice:

Qué es que lo que pasa muchachas, es que resulta que nos están acabando con todo lo bonito que teníamos, vienen unos señores aquí con una motosierra y no dejan árbol vivo, y cuando menos pensamos un poco de edificios, unos edificios tan delgaditos, tan delgaditos y tan horrible.

Entonces, toda esa zona de aquí arriba es llena de nacimientos de agua, en un solo sitio hay once nacimientos de agua que es de los vecinos de nosotros, y resulta que con la tala de árboles que están haciendo se están secando los nacimientos de agua y entonces qué va a pasar más adelante con ese montón de gente que está llegando a Rionegro, de dónde van a sacar agua, no va a haber.

Entonces aquí, después de que tumbaron todos esos árboles llegó una señora que es de la acción comunal de Fontibon, llamada Jazmín, la señora aquí sentada a mi lado y les dijo: “¿qué hubo pues? ¿van a seguir talando árboles?”. Ellos, no le dijeron nada, siguieron tumbando los árboles. Entonces nos vinimos al concejo todas las mujeres, y dijimos: “esa construcción acelerada, eso hay que pararlo, no se pueden seguir dando esas licencias así como si nada”.

Como no nos dijeron nada, como siempre, entonces estamos citando a una protesta pública donde todos los que estamos siendo afectados pongamos nuestro punto, y que no continúen firmando más permisos para edificar tantas

urbanizaciones porque es que nos están acabando, entonces aquí estamos, firmes.



Cartografía realizada por las mujeres que integran Así Mujer, febrero 2019

Desde nuestros primeros encuentros Martha me compartió la importancia que para ella tiene el preservar y cuidar de los espacios que se habitan, de esos espacios que hacen parte de la vida campesina, espacios que guardan recuerdos, alegrías y dolores. Para ella, se trata precisamente de habitar, esto es, de hacer parte de, de familiares con, de cuidar y construir, más que de estar meramente en un espacio. Por eso, me ha hablado de la necesidad de sembrar más flores, para que esos espacios que se habitan sean agradables, de cuidar el agua, que para ella representa la vida misma, de proteger las montañas y los árboles que posibilitan la vida en el campo y hacen de ésta una vida feliz.

Tales propósitos, han hecho que Martha tenga los ojos bien abiertos frente a la realidad que se está construyendo, frente a una realidad que se impone. Miradas, compartidas con las demás mujeres, así como con otras poblaciones tanto campesinas como urbanas. De tal modo, con voz firme Martha nos dice: “No queremos que nos desplacen, no queremos que la idea de progreso venga y nos arrebatte todo, queremos estar en un espacio agradable, en nuestro espacio”.

Aquellas miradas, construidas y fortalecidas a lo largo del camino, le han posibilitado a Martha y a las demás mujeres que integran Así Mujer denunciar; denunciar cómo estamos viviendo y cómo está siendo construida la realidad. Denuncia, que como lo plantea Freire, hace posible el anuncio de un mundo mejor, de cómo podríamos vivir (Freire, 2012). Denuncia y anuncio que moviliza la acción, la transformación.

Denuncia que les recuerda a las mujeres, como lo establece Martha, que deben estar vigilantes, que deben preguntar, quejarse, reclamar, que deben tocar puertas, reunirse para conversar, para planear y para promover acciones desde ellas mismas y las comunidades que habitan con el propósito de construir de formas distintas.

Martha y Yaneth, recuerdan entonces cuando hace algunos años fueron de casa en casa para compartirlas a las comunidades de diferentes veredas cómo podían reciclar, cómo podían cuidar del agua y proteger los espacios habitados, proyecto que las mujeres reconocen como una apuesta necesaria.

Estas denuncias, quejas y reclamos también han generado que las mujeres que integran Así Mujer se vuelvan incómodas, como ellas mismas lo dicen, incómodas tanto para algunas comunidades, como para distintas entidades administrativas. Y es que ellas denuncian la soledad y el abandono para con las zonas rurales, para con ellas mismas en tanto mujeres campesinas, denuncian las formas de violencia y el desplazamiento que las ha afectado, denuncian el silencio y las pocas respuestas que se tienen frente a una realidad y una situación que se ha venido reproduciendo año tras año, denuncian la mercantilización de la vida y de sus vidas.

Esa misma denuncia, también ha sido sostenida por la juntanza y la esperanza, y a la vez, ha posibilitado el fortalecimiento de ambas, al recordarles a las mujeres que si ellas no lo hacen nadie más va hacerlo, motivo por el cual deben continuar caminando juntas.

Así, poco a poco, desde los espacios cotidianos y comunitarios se han venido tejiendo puentes que conectan aquellas denuncias con el anuncio de otras realidades.

Realidades que continúan estando atravesadas por muros y obstáculos que las mujeres van sabiendo sortear. Realidades frente a las cuales, las mujeres se reconocen ahora como cuidadoras y defensoras de la vida.

En este sentido, cuando las mujeres campesinas recuerdan, reconocen y comparten el vínculo que tienen con sus territorios y las formas como las problemáticas presentes allí, afectan sus vidas y sus cuerpos, el cultivo, saber y hacer que las mujeres comprenden como propio, se torna elemento protagónico para resistir a la destrucción de la tierra que pisan y de los sueños que alientan su caminar.

En este sentido, las mujeres comparten:

Bueno, el dibujo de nosotros es éste. Éstos nos quieren hacer daño en los cultivos, éstos representan como los políticos, porque nosotros ¿cómo los vemos? como unos buitres que quieren acabar con lo que nosotros tenemos, entonces pusimos esto de defensa para espantarlos y aquí seguimos nosotros, nos representamos cultivando.



Cartografía realizada por las mujeres que integran Así Mujer, febrero 2019

Ante el ataque de los buitres o gallinazos, como ellas los llaman, las mujeres responden a partir de las prácticas y saberes propios de las comunidades campesinas, de ellas en tanto mujeres campesinas, por esto, el espantapájaros con apariencia de campesino; por esto, pese a todo, las mujeres continúan cultivando, pues reconocen que el cultivo preserva y mantiene la vida en movimiento, que sus experiencias y saberes garantizan la soberanía y seguridad alimentaria frente a un modelo agroexplotador que se propone la destrucción de la tierra, el desplazamiento de las comunidades campesinas, de la agricultura tradicional y de aquellos saberes que las mujeres han heredado y cuidado a lo largo de la historia.

Recuerdo que en una ocasión Martha les compartió a sus compañeras la intención de que la asociación también se perfilara como una empresa, de que pudieran afianzar y expandir el cultivo, la siembra, la preparación y comercialización de alimentos y productos. Martha les dijo:

[...] entonces sería crecer, unirnos como empresa en un solo sitio, tener una empresa donde todas aportemos, donde todas lleguemos para poder cumplir, digamos en tal caso con un comprador, responder por los pedidos que nos hagan. Ya no se trata solo de asociación sino de empresa, de ser las empresarias rurales.

Recuerdo, que este comentario me estremeció; la desconfianza frente a los conceptos empleados por Martha, vinculados al modelo de desarrollo y progreso que ahora se impone a las comunidades rurales de nuestro país hizo su aparición. Por un momento pensé que mucho de lo comprendido respecto a las experiencias y construcciones de las mujeres que integran Así Mujer ya no tendría los mismos sentidos y significados a partir de los cuales, las había leído hasta ahora.

Después de un momento comprendí con Martha y otras compañeras que se trata de continuar trabajando por lo propósitos que desde el inicio las han movilizadas, a saber, por la defensa y el reconocimiento de los derechos de las mujeres y del territorio que habitan, pero de manera más organizada, con acciones concretas que también les permitan crecer y adquirir mayores recursos para involucrar a otras mujeres y a otras comunidades, para continuar creciendo. Comprendí entonces, que el concepto mismo de empresa es resignificado y reapropiado por las mujeres, al entenderlo en vinculación con la necesidad de contar con mayores posibilidades de fortalecerse, precisamente porque, como me lo ha dicho Martha, el enemigo es fuerte y ellas deben estar preparadas para enfrentarlo.

Las mujeres han comprendido de tal modo, que a partir del cultivo, limpio, orgánico, “con el que estamos comprometidas”, como lo comparte Martha, también se resiste, también se defiende lo propio, en tanto, ésta, también se convierte en una forma de hacer contrapeso al desplazamiento, a la voracidad extractivista, a la idea de progreso que nos han vendido, a la muerte que amenaza la vida en todas sus manifestaciones. Vida que las mujeres han empezado a reconocer en el mismo acto de sembrar en comunidad.

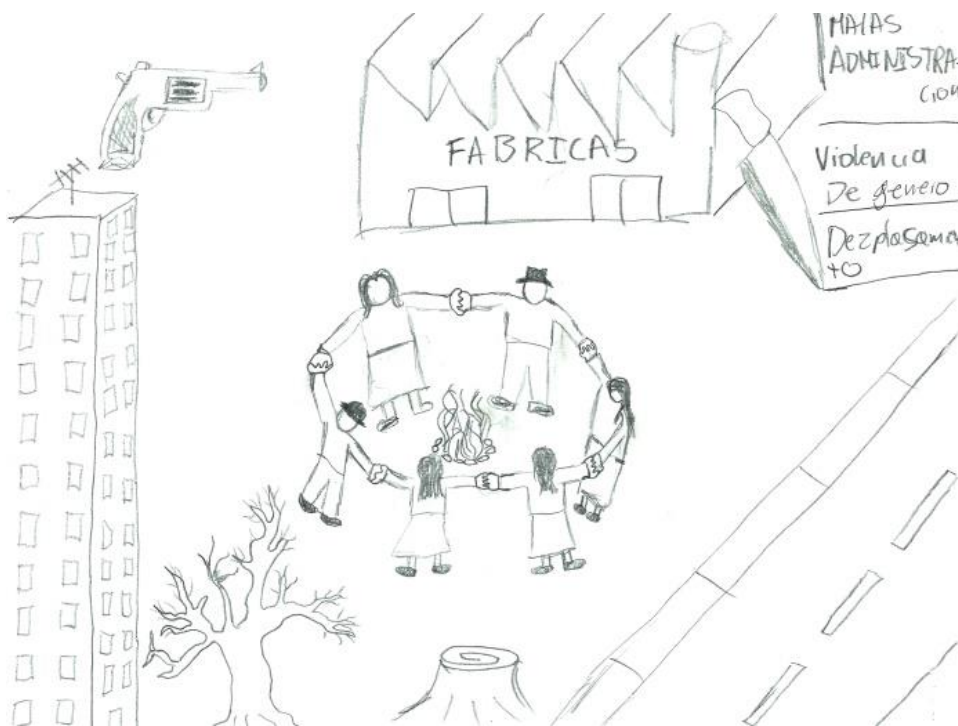
Así, “...sus manos anchas se hunden en el manto de la tierra su saber entierra la

raíces... brota el embrión... crece el alimento..." (Cleo, citada por Cárdenas, 2013) crece el compartir y la esperanza, crece y se celebra la vida.

Vida que desde la juntanza misma se resiste a la muerte y a las diferentes formas de violencia que las mujeres han experimentado.

De este modo, las mujeres nos comparten:

Bueno nosotros dibujamos esto. Aquí está Así Mujer que estamos unidas con la mano y el fuego al alrededor, entonces ese es el apoyo que nosotros tenemos porque hay mucho: los edificios, la tala de los árboles, las carreteras y todas las fábricas. Entonces aquí decimos, tenemos las malas administraciones que no nos colaboran, no nos apoyan, la violencia de género, el desplazamiento, entonces ahí está todo, hay que unirnos para poder vencer, porque la unión hace la fuerza.



Cartografía realizada por las mujeres que integran Así Mujer, febrero 2019

Las mujeres reconocen por tanto nuevamente las formas de violencia diversas que integran sus realidades, la de ellas en tanto mujeres campesinas y la de las comunidades que habitan. Reconocen que estas formas de violencia están entrelazadas y se refuerzan mutuamente. Sin embargo, también reconocen que el estar juntas alrededor del fuego sanador, que el continuar juntas es su manera de sobreponerse a las problemáticas que las afectan, y a la vez, de construir estrategias para resistir, para continuar creyendo en que otras realidades son posibles y que sin duda, ellas, en compañía de sus comunidades, de otras mujeres y hombres, deben necesariamente hacer parte de la transformación.

Desde la educación popular la juntanza misma es reconocida y comprendida como una práctica de resistencia, como un acto y proyecto ético y político que da fundamento y moviliza reflexiones, acciones y pedagogías otras; pedagogías de las revoluciones, de las revoluciones necesarias, revoluciones que despatriarcalizan, descolonizan y desmercantilizan. Pedagogías revolucionarias de la ternura, del abrazo y de la solidaridad. Pedagogías a partir de las cuales se reconoce que:

Si las políticas de guerra del capitalismo requieren naturalizar las relaciones de agresión, de violencia, promoviendo a través de los aparatos ideológicos públicos y privados la insensibilidad e incluso la distancia afectiva con los otros y otras, considerados como amenaza, la pedagogía de las emancipaciones y revoluciones requiere reinventar los lazos de amistad, de amor, de encuentro, como lazos políticos indispensables para la creación de un mundo nuevo (Claudia Korol, 2015, p. 79).

Para la creación de realidades movilizadas desde el amor, la colectividad y la solidaridad.

De este modo, las mujeres que integran Así Mujer han venido caminando hacia el encuentro con otros horizontes. En el mismo caminar han reconocido y creado posibilidades para comprenderse y construirse ellas mismas a partir de miradas que han

logrado fracturar estelas patriarcales, coloniales y capitalistas que habían venido dando forma a sus identidades a lo largo de la historia y de sus propias historias. A la vez, tal camino les ha permitido comprender y habitar de modos distintos los espacios cotidianos y comunitarios, y por tanto, compartir las miradas que han empezado a configurar con otras mujeres y hombres rurales y urbanos.

Desde aquí, se van tejiendo de tal forma, diálogos y luchas solidarias y colectivas que nos recuerdan que *somos* en compañía de otros y otras, que compartimos una realidad y un territorio, unas angustias, pero sobre todo unos sueños que nos llaman necesariamente a estar y continuar juntos, a continuar creando desde la juntanza.

4.7. El camino continua

“La memoria nos habla de dónde venimos, qué problemas, qué luchas se dieron en nuestro medio, cómo hoy las mujeres estamos donde estamos, nos habla de cómo antes también hubieron mujeres rebeldes” (Paredes, 2014, p. 117).

Las memorias y los relatos recordados, reconstruidos y creados por las mujeres a partir de los encuentros generados entre ellas les permiten hoy reconocer las rupturas, aprendizajes y saberes que han compuesto su caminar, las rebeldías y resistencias que han construido juntas, que han hecho que hoy la asociación, la familia, como ellas la llaman, sea fuerte, con raíces que se entretujan y se aferran a la tierra para mantener el árbol de pie en los tiempos de tormenta.

Las memorias y relatos recordados les permiten hoy, reconocer a las mujeres las rupturas, aprendizajes y saberes que ahora toman forma de experiencias, de vivencias conscientes que orientan su ser y estar en el mundo, que les recuerdan, tras cada paso, que hay que seguir adelante, que hay que continuar caminando, que aún hay muchas mujeres y hombres más a los que deben llegar, que aún hay mucho por compartir, por visibilizar, por aprender, por re-escribir, como lo plantea Freire (2012).

Así, Teresa nos dice: “[...] con todo lo que nos ha pasado deberíamos escribir un libro”. Un libro para no olvidar lo vivido y lo sentido, para compartir lo aprendido y desaprendido, un libro que recoja las historias que han construido juntas, lo que han logrado y superado. Un libro que les recuerde, como lo dice Martha con una sonrisa en el rostro, que: “si uno piensa en todo esto eso, se da cuenta de que no se ha perdido el tiempo, de que esto ha valido la pena”. De que ha valido la pena continuar en la lucha, como me lo repite una y otra vez, al preguntarle cómo está. De que ha valido la pena creer en que la realidad de las mujeres campesinas, de las comunidades campesinas, puede ser distinta, puede ser otra, una realidad justa, construida desde ellas mismas, desde el reconocimiento de las ausencias y las posibilidades que han reconocido y creado; una realidad atravesada por voces, resistencias y re-existencias diversas; voces, resistencias y re-existencias que devienen de cada uno de los rostros que ha hecho parte de este caminar.

5. CONTRIBUCIONES A UNA PEDAGOGÍA INTERCULTURAL CRÍTICA DISCUSIÓN

En este capítulo se presentan las consideraciones centrales que nos permiten reconocer, desde las experiencias, los relatos y narrativas construidas y compartidas, las contribuciones de las mujeres campesinas a una pedagogía intercultural crítica. Contribuciones a partir de las cuales la interculturalidad es comprendida como lucha solidaría, proyecto cotidiano, construcción desde abajo y desde adentro, apuesta colectiva, diálogo y proyecto pedagógico, esto es, como posibilidad para ser, saber, hacer, estar y sentir de otros modos.

Este camino recorrido ya hace algunos años, acompañado del recuerdo de las voces y silencios de las mujeres que han hecho parte de mi vida, de las voces leídas y escuchadas, pero sobre todo de las no leídas ni escuchadas, camino por tanto, acompañado también por el reconocimiento de los silencios que envuelven la realidad tal y como nos la han enseñado y la hemos aprendido, esto es, como una realidad compuesta por la ausencia de las mujeres en ella, me llevaron a preguntarme a cerca de la posibilidad y las implicaciones de dar forma a un proyecto alternativo sin que la reivindicación de los derechos, historias y voces de las mujeres, en su particularidad y diversidad, estuvieran presentes. Reconocí desde entonces, la necesidad de comprender y visibilizar las experiencias que paso a paso, desde los espacios privados y cotidianos, así como desde los espacios públicos y comunitarios las mujeres campesinas, en silencio y en soledad, han ido tejiendo juntas.

Así, estas experiencias recordadas, relatadas y resignificadas por las mujeres a partir de los encuentros generados en el marco de la investigación se convirtieron en el escenario que nos permite hoy, reconocer y comprender las contribuciones de las mujeres campesinas a una pedagogía intercultural crítica, a saber, sus contribuciones a un proyecto de ser, sentir, estar, hacer y saber que debe necesariamente ser recreado y movilizado desde las voces que se han empezado a alzar; voces que critican y denuncian la realidad

acogida por años; voces que anuncian la construcción de otras realidades; voces que nos cuestionan hoy, sobre los propósitos que encaminan los proyectos y apuestas que se empiezan a gestar y consolidar en una América Latina que renace, en una América Latina en la que conceptos como el de interculturalidad, feminismo y educación popular se tornan cada vez más protagónicos.

De este modo, como una apuesta por problematizar las comprensiones que se han configurado desde el campo de la interculturalidad, del que de modo frecuente la lectura de la realidad de las mujeres latinoamericanas ha estado ausente, y a la vez, con el objetivo de contribuir al fortalecimiento de una pedagogía intercultural crítica que repiensa los propósitos que orientan la reflexión pedagógica y el acto educativo mismo, abriendo nuevos caminos para construir desde la interculturalidad a partir de un enfoque crítico, presentó las contribuciones centrales a partir de las cuales, las experiencias configuradas por las mujeres campesinas nos permiten reconocer y repensar un proyecto pedagógico interculturalidad crítico.

5.1. La interculturalidad crítica como lucha solidaria

El camino recorrido desde el encuentro y la consolidación del *nosotras* les ha permitido a las mujeres campesinas de Así Mujer reconocer y construir desde la diferencia, esto es, desde la identificación y comprensión de las realidades particulares que integran sus vidas. Realidades y vidas atravesadas por opresiones, pero a la vez, por resistencias diversas, múltiples y situadas. Así, uno de los pasos centrales en este caminar fue precisamente el reconocimiento de las particularidades que integran sus propias luchas como mujeres campesinas del Oriente antioqueño.

Por tanto, desde aquí, la lucha es comprendida, siguiendo a Freire (1992), como categoría histórica y social, como construcción situada que se configura desde la lectura de un tiempo y espacio específico, construcción que se articula a la búsqueda de la humanización o de la *vocación de ser más*. Luchas, que en tanto situadas y diversas, se crean y recrean desde los silencios y las voces de las mujeres mismas, desde las

comprensiones propias que tienen de la realidad que viven y experimentan todos los días.

En este sentido, desde el reconocimiento de los entramados que han dado forma a las identidades de las mujeres campesinas, éstas se proponen deconstruir y fracturar las comprensiones impuestas, teniendo como referente una perspectiva interseccional, una mirada que reconoce de manera holística las formas en las que se entretajan y fortalecen los diferentes sistemas de opresión a los que han venido haciendo frente. De ahí, la importancia de crear y generar reflexiones y acciones que les permitan comprenderse de modos *otros* como mujeres, y a la vez, como campesinas, y por tanto, construir desde ellas mismas y también desde las comunidades que habitan. .

Es por esto, que las mujeres han ido hilando luchas, generando diálogos, compartiendo experiencias y saberes, interviniendo y creando en espacios colectivos que se vinculan de modo inherente a la recuperación y sanación de su ser, estar y sentir en tanto mujeres campesinas del Oriente antioqueño.

En este sentido, las experiencias que las mujeres han construido sostienen luchas solidarias, luchas comunes a partir de las cuales, se tejen y fortalecen lazos entre las mujeres mismas; mujeres que comparten miedos, dolores, sueños y alegrías que promueven y hacen necesaria la juntanza y sororidad entre ellas. Luchas solidarias que reconocen y se entrecruzan además, con los mismos miedos, dolores, sueños y alegrías que experimentan las poblaciones campesinas de nuestro país.

De este modo, la solidaridad, que fundamenta la lucha, se refleja en la posibilidad de reconocer, comprender y fortalecer los hilos que se tejen entre luchas diversas que comparten caminos y rutas comunes, Éstas son por tanto, luchas compartidas que permiten plantear actuaciones realmente justas (Rodríguez, 2010), que reconocen la vinculación entre diferentes formas de opresión y a la vez, la necesidad de que éstas sean fracturadas de modo vinculado. Colonialismo, capitalismo y patriarcado son entonces, formas de dominación que se alimentan y se sostienen mutuamente, no se puede estar en contra de una de ellas y dejar las demás intocadas.

Por tanto, las mujeres campesinas de Así Mujer han comprendido la necesidad de generar resistencias cruzadas, de construir desde, por y para ellas, y así mismo, desde, por

y para las comunidades y territorios que habitan.

La interculturalidad como proyecto político y educativo que se propone la construcción de formas de ser, estar y saber alternativas fundamentadas en una perspectiva decolonial y crítica, debe necesariamente configurarse como una lucha solidaria y por tanto, movilizarse desde el reconocimiento de las voces de las mujeres que tan ausentes han estado de los discursos y proyectos interculturales. Y es que la colonialidad, concepto central desde el campo de la interculturalidad, también está atravesada por relaciones patriarcales y mercantiles que han afectado y afectan la vida de las mujeres y las comunidades. De ahí, la importancia de leer las apuestas feministas que se han venido recordando, pues somos parte de una historia de luchas, y consolidando en nuestro tiempo, en vinculación con los proyectos pluriculturales e interculturales que toman forma en nuestra América.

Las nuestras no son entonces luchas individuales o segmentadas, las comunidades que han experimentado y vivenciado la opresión nos han enseñado, que día a día, han hecho frente, de múltiples modos, a la realidad que se impone en aras de la construcción de otras realidades posibles. La identidad de las mujeres campesinas no se disgrega para resistir y re-existir por separado, ellas son mujeres cuyas vidas y realidades están atravesadas por un complejo entretejido de construcciones sociales, culturales, económicas y políticas.

Por esto, la importancia y la estricta necesidad de volver la mirada hacia las reflexiones y construcciones que las mujeres, nombradas o no como feministas, han ido configurando para fracturar la matriz colonial impuesta.

Desde aquí, se comprende entonces el feminismo como: “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime” (Paredes, 2014, p. 76). Luchas y propuestas políticas que enhebran y recrean formas de resistencia para contribuir a la configuración de realidades distintas.

Así, al recordar las experiencias construidas por las mujeres campesinas, se reafirma, una vez más, la necesidad de construir desde la colectividad, desde la juntanza y la solidaridad, desde el reconocimiento de que la creación y el fortalecimiento de

comunidades interculturales, de diálogos interculturales, solo es posible en la medida en que la voz y el grito de las mujeres, situadas y diversas, también haga parte de su configuración.

5.2. La interculturalidad crítica como proyecto cotidiano

[...] En este camino tengo mis propios cuestionamientos, afirmaciones y en lo personal me ha llevado a sospechar, y sospechar y sospechar. Entonces me pregunto a veces en silencio a veces a manera de monólogo y pregunto a abuelas y abuelos, les escucho, hablo con las mujeres en la comunidad, hablo con mujeres de otros pueblos originarios, y vivo en constante recuerdo de los pensamientos de cómo me relacioné con mis abuelas maya y xinka ahora ancestras, pero también de cómo me relaciono y se relacionan las mujeres en el mundo, como mi madre, tías, comadronas, ancianas, niñas y jóvenes. También cómo lo hacen los hombres indígenas y luego cómo todas y todos nos relacionamos con la naturaleza, con lo cual se ha ido impregnando mi vida de reflexiones, transgresiones y de atrevimientos (Lorena Cabnal, 2010, p. 13).

Así como las mujeres indígenas se han propuesto cuestionar y trastocar la cultura ancestral que han aceptado por años desde la creación de un feminismo comunitario, las mujeres que integran Así Mujer han construido un camino propio, un camino que se compone de sospechas, preguntas, descubrimientos y rupturas, y a la vez, de creaciones y nuevas posibilidades.

De este modo, el encuentro y la juntanza entre las mujeres también posibilitó y acompañó la problematización y desnaturalización de las palabras, acciones y relaciones cotidianas, de la realidad vivida y experimentada todos los días. Y es que es precisamente en el momento en el que las mujeres, tras el hablar y el escuchar, reconocen los dolores y angustias compartidas que inicia el camino; camino para cuestionar, para quejarse, para compartir lo descubierto, camino para construir otros caminos. Camino a partir del cual, las mujeres reconocen que su vida, la vida de sus madres y abuelas, ha estado atravesada y

compuesta por relaciones de poder que no son naturales, ni sagradas, ni intocables, sino más bien construcciones fundamentadas en unos intereses particulares; construcciones que así mismo como fueron configuradas pueden fracturarse y reinventarse, esta vez, desde la libertad, desde la voz, desde el diálogo y la solidaridad.

Las mujeres inician entonces, un proceso de desnaturalización y a la vez, de politización de su vida cotidiana y personal, reconociendo de tal modo, que las decisiones que toman todos los días, las formas de relacionamiento que tejen con sus familias y las comunidades que habitan, así como con la tierra que siembran, y la manera en la se reconoce ellas mismas como mujeres campesinas, se fundamenta en una postura ético-política frente al mundo, esto es, frente a la forma en la que las mujeres conciben y habitan su mundo y el mundo.

Por tanto, el reconocimiento de que *lo personal es político*, como se ha planteado desde el movimiento feminista, ha posibilitado que hoy las mujeres campesinas de Así Mujer reconozcan y fortalezcan las resistencias que tienen lugar en la vida cotidiana, que compartan sus experiencias, sus sentires y pensamientos, sus miedos y tristezas, esas que desde siempre se les ha dicho que deben sostener en soledad porque hace parte de su vida privada, pero que ahora reconocen como parte de un sistema de opresión que afecta la vida de las mujeres alrededor del mundo.

A la vez, tal reconocimiento les ha permitido comprender que el mirarse ellas mismas desde una perspectiva crítica les da herramientas para mirar su comunidad de esa misma manera, construyendo y creando desde adentro hacia fuera, comprendiendo que ellas mismas, sus cuerpos, son los primeros territorios de resistencia que deben recuperar, para así también sembrar y cultivar esperanza en la tierra que pisan.

De este modo, mirar políticamente la vida cotidiana nos permite cuestionar las relaciones de opresión presentes en los distintos modos de vincularnos, pensando cómo transformar algunos aspectos de esas relaciones para permitirnos intentar imaginar y crear un mundo sin relaciones de poder que sujeten y opriman (Korol, 2015).

La interculturalidad, comprendida desde una perspectiva crítica, se propone construir modos de ser y habitar *otros* que se configuran en colectivo, desde las voces situadas y diversas de las comunidades, por tanto, éste es un proyecto que dibuja un camino que no se limita a las esferas políticas, sociales, y culturales, sino que también se cruza con las del saber, el ser y la vida misma, motivo por el cual, implica: “[...] una transformación y construcción que no queda en el enunciado, el discurso o la pura imaginación; por el contrario requiere de un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana” (Walsh, 2009, p. 4). De ahí, que la interculturalidad misma sea comprendida como un proyecto político, siempre en construcción, que busca cuestionar y a la vez, crear realidades más justas y equitativas desde las maneras particulares en las que nos relacionamos, desde los encuentros cotidianos que tenemos con el mundo, con los demás y con nosotras mismas.

Desde aquí, lo político no es de tal modo entendido como un discurso o una construcción propia de unos cuantos y restringida meramente al espacio público, sino más bien como una práctica cotidiana, de todas y todos, una práctica que se reinventa y recrea de modo constante a partir de las miradas del mundo que descubrimos, que reconocemos y compartimos, miradas que atraviesan las maneras en las que habitamos los espacios privados y comunitarios.

En este sentido, las mujeres que integran Así Mujer nos comparten y recuerdan, desde sus experiencias, que a partir de las acciones cotidianas también se configuran proyectos políticos que desafían los esquemas, coloniales, patriarcales y capitalistas establecidos; que desde las palabras aprendidas, desde los dolores sanados, desde los sueños colectivos también se trazan nuevas rutas para caminar otros caminos; que es precisamente desde la afirmación de una voz propia, también multiplicadora, que puede incidirse en la construcción de realidades sociales, políticas y culturales distintas. Las mujeres nos han demostrado entonces, que las resistencias, como las propuestas desde la interculturalidad crítica, se fortalecen en el momento en el que se enraízan con nuestras propias vidas y las comprensiones que tenemos del mundo y de nosotros en él.

Desde aquí, reconocemos por tanto, que la interculturalidad rompe con los propósitos funcionales que por años la han encaminado en el momento en el que dejamos de reconocerla como un proyecto externo y ajeno a nosotros mismos, para hacerlo propio, nuestro, para traducirlo en palabras y acciones conectadas con nuestros propios lenguajes y nuestras propias prácticas; prácticas que al transformar nuestro mundo, trastocan y revolucionan el mundo mismo.

5.3. La interculturalidad crítica como construcción desde abajo

Desde los años 90 el concepto de interculturalidad se ha ido consolidando como eje central e integrador de reformas políticas y educativas, es por esto que a menudo es referido en los propósitos y objetivos establecidos desde allí. Situación que ha posibilitado comprender la interculturalidad misma como proyecto necesario frente a la configuración de sociedades democráticas y equitativas fundamentadas en el reconocimiento auténtico de la diversidad y en la deconstrucción de relaciones opresivas y dominantes que deshumanicen.

Sin embargo, la interculturalidad, siendo un proyecto y una apuesta nacida de las luchas y demandas promovidas por los movimientos sociales y ancestrales en defensa de la recuperación y el reconocimiento de una cosmovisión propia, ha sido una y otra vez, encaminada por intereses diferentes u opuestos a los de las comunidades. En este sentido, en nuestro continente también se ha fortalecido una apuesta intercultural, que desde una perspectiva funcional, está ligada a los diseños globales del poder, el capital y el mercado, siendo por tanto éste un proyecto funcional al sistema dominante (Walsh, 2009).

Así, la interculturalidad, desde una perspectiva funcional, se propone reproducir el orden social, político y cultural existente, sirviéndose para ello de un falso diálogo con la diversidad. A diferencia de la interculturalidad crítica, proyecto comprendido como posibilidad de crear realidades distintas teniendo como referente los intereses y

necesidades de las poblaciones mismas, esto es, las voces de las comunidades que han experimentado la opresión de múltiples y variadas formas.

En nuestro país, una mirada paternalista ha fortalecido la falsa creencia según la cual, el estado conoce y comprende las realidades vivenciadas por las comunidades y por tanto, sus intereses y necesidades, una mirada también permeada por la intención de continuar generando y reproduciendo la extensa y profunda brecha que se tiende entre unas comunidades y otras, brecha que ha hecho más pobres a los ya empobrecidos y más ricos a quienes detentan el poder. Ésta, se convierte entonces, en una nueva estrategia de dominación. De ahí, que el construir desde las comunidades mismas se convierta en un acto de resistencia frente al individualismo y el paternalismo propuesto por un sistema neoliberal que busca mantener el orden social establecido.

Las mujeres campesinas que integran Así Mujer reconocieron y comprendieron tal posibilidad. Posibilidad que hoy las mantiene juntas y en permanente movilización y creación, posibilidad nacida del abandono, de la soledad, de la ausencia estatal que desde el inicio las mujeres han resentido, que han denunciado, pero que también han aprendido a resignificar, a comprender ahora como la oportunidad de caminar por ellas mismas, de no esperar a que nadie más las salve, ni a ellas ni a sus comunidades, de reconocer y aprender la importancia de la juntanza y la organización colectiva, de buscar nuevas rutas y personas que acompañen su caminar, de conocer los derechos que han ganado y que hoy deben continuar reclamando y exigiendo. Oportunidad que les ha permitido reconocer, en medio de la soledad, la fuerza creadora de la compañía, de la amistad y la hermandad.

Las mujeres campesinas de Así Mujer, desde sus relatos, experiencias y recuerdos, nos comparten por tanto, la trascendencia y las implicaciones de la construcción desde abajo, esto es, de la construcción desde ellas mismas, y de la construcción desde adentro, tal y como ellas lo nombran al reconocer el amor que las mantiene unidas, aquel que moviliza eso que hacen todos los días. Un amor fortalecido por la posibilidad de crear desde el reconocimiento de sus sentires y reflexiones, desde la manera como nombran la realidad, como la comprenden y la sueñan. Amor, que ha permitido que las mujeres continúen

promoviendo un largo encuentro que ha durado cerca de 14 años. Un encuentro que no partió de la iniciativa de las administraciones ni de las entidades locales, aunque algunas de ellas lo han acompañado; encuentro que surge de sus sueños e intenciones, es por esto, que éste es un encuentro que se ha fortalecido, que las mujeres mismas han sabido sostener y cuidar.

La interculturalidad como apuesta que emerge de las comunidades debe necesariamente tener como fundamento las voces y miradas de las poblaciones mismas; de ahí, la necesidad de que éste sea comprendido como un proyecto político que se moviliza desde la creación y construcción colectiva, desde la gente, desde la fortaleza que nace de la juntanza. Y es que como lo plantea Freire (2002) solo el poder que nazca de la debilidad de los oprimidos será suficientemente fuerte para liberar a ambos, a oprimidos y opresores.

De este modo, una de las condiciones fundamentales para que la interculturalidad sea comprendida desde una perspectiva crítica y decolonial tiene que ver precisamente con la necesidad de que ésta se corresponda con una apuesta fortalecida e impulsada por las propias comunidades, apuesta integrada por diálogos y miradas del mundo diversas, por sueños que toman forma desde el reconocimiento de una realidad que no se quiere continuar reproduciendo y vivenciando.

5.4. La interculturalidad crítica como apuesta colectiva

“El rechazo sistemático de los sueños y de la utopía viene siendo una de las connotaciones fuertes del discurso neoliberal [...] lo que sacrifica indefectiblemente la esperanza” (Freire, 2012). Discurso que se fundamenta en el temor que genera la subversión de un orden que muy pocos han querido ver reproducirse (Valcárcel, 2001), temor que ha paralizado y a la vez, movilizad las apuestas que emergen desde los movimientos feministas a lo largo y ancho del mundo.

De este modo, una de las críticas reiterativas realizadas a las movimientos feministas hace referencia precisamente a la comprensión generalizada de tal proyecto ético y político como un asunto exclusivo de mujeres y por tanto, como una apuesta que promueve la

individualidad, que fractura los procesos comunitarios; contribuyendo así, a la reproducción de un sistema capitalista y neoliberal que se impone con fuerza.

No obstante, como lo hemos visto, en América Latina se han recordado, reinventado y consolidado proyectos feministas que se movilizan también con la intención de crear en solidaridad y juntanza, desde la colectividad y los espacios comunitarios, entretejiendo luchas y vinculando resistencias. En este sentido, desde el Sur, feminismos populares, descoloniales, indígenas, campesinos y afro comparten la idea según la cual: “[...] la ganancia de espacios de poder y autonomía [por parte de las mujeres] también debe de estar acompañada por el cambio en la subjetividad masculina” (Cogollo, Flórez & Nãñez, 2004, p. 196). Se trata de tal modo, de recrear la realidad e identidad de mujeres y hombres, marcada por años por la estela patriarcal, con el ánimo de posibilitar y fortalecer la configuración de sociedades más justas y solidarias.

Desde esta perspectiva, tanto mujeres como hombres están llamados a construir en comunidad, a crear desde diferentes espacios de actuación y reflexión que contribuyan a la configuración de un buen vivir desde, por y para todas y todos.

Ahora bien, la comprensión del feminismo como una apuesta colectiva y solidaria se refleja en las construcciones generadas por las mujeres que integran Así Mujer a partir del reconocimiento de la necesidad e importancia de promover posibilidades de encuentro y creación colectiva con hombres y mujeres que habitan otras zonas rurales y contextos urbanos, con jóvenes, con niños, niñas y así mismo, con sus propias familias; es por esto, que su accionar ha estado también orientado a compartir sus experiencias y sueños con otras poblaciones y a la vez, a aprender desde el intercambio de conocimientos y saberes.

Ellas, reconocen por tanto, la necesidad de construir desde ellas mismas, así como de construir en compañía de las comunidades que habitan, comunidades que también se construyen a la distancia, como cuando Martha se identifica y se propone acompañar a las mujeres tejedoras de Argelia, al estar convencida de la importancia de apoyar las acciones que en cualquier parte del mundo se propongan transformar la vida de las mujeres, y la vida en todas sus manifestaciones.

Nuestro propósito será entonces, comprender, como lo plantea la feminista comunitaria Julieta Paredes (2014), que todos y todas hacemos y construimos comunidad, lo cual constituye sin duda, una propuesta alternativa frente a una sociedad individualista que se erige como parte del sistema dominante.

Tal comprensión del feminismo, como una apuesta fundamentada y movilizadora desde una perspectiva comunitaria que implica el reconocimiento y entrelazado de diversas voces y miradas, contribuye a fortalecer un proyecto intercultural que surge y se consolida precisamente desde el encuentro, la colectividad, la solidaridad, la juntanza y el diálogo.

El feminismo así entendido y así asumido, de igual modo que la interculturalidad, comprendida desde un enfoque crítico, reconocen y comparten por tanto, una misma raíz, a saber, el reconocimiento de la fuerza creadora que emerge del encuentro entre las comunidades, fuerza que se erige como posibilidad y propósito de un proyecto intercultural crítico, así como de un feminismo solidario. Ambas, apuestas pedagógicas y políticas que comparten y crean horizontes y caminos.

5.5. La interculturalidad crítica como diálogo

“La interculturalidad es más probable en condiciones simétricas donde las personas se reconocen como pares equivalentes, como interlocutores válidos y establecen un intercambio fructífero de ideas y de aprendizajes mutuos” (Sierra, 2007, p. 61). Y es que la interculturalidad se fundamenta en la posibilidad de generar y crear diálogos, y a la vez, el diálogo mismo emerge del reconocimiento de la voz propia como una voz situada, diversa, que comparte experiencias, que crea y construye saber desde el encuentro con otras voces.

Así, en el momento en el que las mujeres campesinas que integran Así Mujer reconocen su propia voz como mujeres y campesinas, como cuidadoras de la vida, como sabedoras y compañeras de camino, reconocen a la vez, la posibilidad y necesidad de crear diálogos, de compartir lo aprendido y desaprendido, lo vivenciado y lo sentido con poblaciones diversas, con otras mujeres, hombres y jóvenes que habitan diferentes contextos, que

comprenden y habitan el mundo de formas particulares.

Las mujeres han comprendido de tal forma, la importancia de tejer diálogos intergeneracionales, para continuar dejando semillas a partir de las cuales, recordar lo hecho y lo por hacer; diálogos interdisciplinarios, que crean puentes entre los saberes que las mujeres tienen y reconocen y aquellos otros que contribuyen y se vinculan a su mismo caminar, como las reflexiones que integran estas páginas; diálogos que conversan desde el compartir, el aprender y el enseñar haceres y oficios diversos; diálogos que se alimentan y movilizan por tanto, desde el reconocimiento auténtico de la diversidad y la necesidad de construir en solidaridad.

De tal modo, la interculturalidad, que implica necesariamente la creación y construcción colectiva que parte del encuentro entre cosmovisiones diversas, se recrea, fortalece y dinamiza desde una perspectiva crítica, a partir del reconocimiento de las contribuciones de formas de pensamiento y de acción que se recuerdan, se descubren, se fortalecen y conversan. Apuestas como las promovidas desde los movimientos afrodescendientes y campesinos, voces que hoy son reconocidas como indispensables en la configuración de realidades y sociedades interculturales; apuestas como las movilizadas desde los feminismos, que amplían y complejizan la mirada respecto al reconocimiento de opresiones cruzadas, pero así mismo, de luchas solidarias.

La interculturalidad implica de tal forma, el reconocimiento y comprensión de las voces que se han venido alzando en medio del silencio, voces como las de las mujeres campesinas que anuncian, aun tímidamente, la posibilidad de recrear realidades individuales y colectivas que se descubren y se sostienen desde el mismo diálogo, el compartir y la juntanza, construcciones que hacen posible la interculturalidad.

5.6. La interculturalidad crítica como proyecto pedagógico

Como lo plantea Paulo Freire (2012), la educación, jamás neutra, puede estar tanto al servicio de la decisión de la transformación del mundo, de la inserción crítica en él, como de la inmovilización, de la persistencia de las estructuras injustas y de la acomodación de hombres y mujeres a una realidad considerada intocable (p. 70). Ante este escenario, nos preguntamos ¿Con qué propósitos educamos? ¿Bajo qué concepciones de país y región lo hacemos? ¿Cuáles son las comprensiones que tenemos a cerca de la educación y la pedagogía?

Así, el reconocer el carácter sustantivamente político de la educación, en tanto reflexión y práctica atravesada por relaciones de poder que fundamentan y orientan los procesos de enseñanza y aprendizaje, nos permite a la vez, reconocer y comprender la necesidad de crear y consolidar apuestas pedagógicas diversas y situadas, reconociendo así, “[...] la pluralidad de la experiencia humana y la ineludible impronta que el cuerpo, el tiempo y el espacio suponen para los procesos de producción de conocimientos (264); apuestas a partir de las cuales, lo pedagógico sea entonces entendido, como praxis móvil que se recrea y reinventa desde la lectura de contextos históricos, sociales y culturales particulares; apuestas pedagógicas, que se recuerdan y emergen de tal modo, desde el reconocimiento de una América Latina cuya realidad ha estado atravesada por sistemas de dominación entretejidos que han fortalecido el mundo moderno colonial, pero a la vez, por caminos y rutas que se proponen deconstruir y fracturar esos mismos sistemas de opresión, con el propósito de abrazar la vida desde la creación colectiva y solidaria.

Frente este escenario, la interculturalidad debe ser comprendida, de modo necesario, como herramienta pedagógica, decolonial y crítica que posibilite, como lo establece el intelectual afro-martinico Franz Fanon (1952), la consolidación de una nueva humanidad cuestionadora (Walsh, 2009), de una humanidad creadora de modos distintos de ser, estar y vivir; en tanto, para fracturar el orden colonial y patriarcal, al que de una u otra forma hemos contribuido, se requiere de la consolidación de reflexiones y prácticas que nos permitan leer y reescribir el mundo desde una perspectiva distinta, esto es, desde una

perspectiva crítica que reconozca y comprenda las voces de las poblaciones oprimidas y silenciadas, las historias no contadas y los caminos aún no trazados.

Así, ante la realidad que vivenciamos y los mundos que soñamos, lo pedagógico y lo educativo no pueden continuar comprendiéndose como reflexiones y prácticas circunscritas meramente al espacio escolar e institucional; la pedagogía y la educación, desde una perspectiva crítica y problematizadora, deberán reconocer y asumir de tal modo, el compromiso ético y político inherente que tienen frente a la construcción de realidades más justas y humanas, así como la presencia de lo educativo y lo pedagógico mismo en escenarios de actuación que están por fuera de las aulas de clase e instituciones educativas, en tanto aquí, en la comprensión de la pedagogía y la educación como posibilidades de transformación y como estrategias que se conectan de modo profundo con el mundo de la vida, radica precisamente el eje central y movilizador de la educación misma.

En este sentido, una pedagogía intercultural crítica, que reconoce las contribuciones de apuestas y experiencias como las promovidas y vivenciadas por las mujeres campesinas de Así Mujer, se erige con el propósito de problematizar y ampliar la mirada a partir de la cual, es comprendida la pedagogía y la interculturalidad, y por tanto, la manera en la que el acto educativo es encaminado.

Así, una pedagogía intercultural crítica, comprometida con el fortalecimiento de una educación liberadora, contribuye a repensar a la vez, otra educación popular posible, una que continúe estando comprometida frente a la transformación de las estructuras injustas que reproducen la desigualdad, pero que esta vez, se reconozca también, como aliada en la causa defendida por las mujeres y por tanto, como proyecto político comprometido con la construcción de otro mundo posible desde el feminismo (Torres, del Cid, Garcés, & Morán, 2010), esto es, comprometido con la consolidación de una educación popular también feminista, que haga frente a las realidades patriarcales que, de modo frecuente, continúan siendo reproducidas de múltiples formas y en múltiples escenarios.

5.7. La interculturalidad crítica como posibilidad

[...] porque, histórico, vivo la historia como un tiempo de posibilidad y no de determinación (Freire, 2012, p. 99). Posibilidad comprendida desde aquí, como apertura y problematización, como transformación y proyecto, como creación que se impone a una realidad concebida como determinada, como creación que encamina hacia el encuentro con el sueño y la utopía.

La interculturalidad, comprendida y movilizada desde una perspectiva crítica, se propone la creación y fortalecimiento de luchas solidarias que lean e impacten la realidad como un todo, de miradas a partir de las cuales, politizar la vida cotidiana y reconocer la postura ético política que fundamenta la manera en la que habitamos el mundo; se propone la construcción colectiva y creativa desde el reconocimiento de voces situadas que emergen de las comunidades mismas que han soñado otras realidades, así como la creación de diálogos fundamentados en el cruce y entretejido de miradas diversas y la consolidación de pedagogías y educaciones otras que emerjan de, para y por la defensa de la vida.

En este sentido, la interculturalidad se perfila como posibilidad, posibilidad para construir realidades nuevas y distintas, posibilidad para configurar un proyecto político y ético fundamentado en la solidaridad, el amor, la juntanza y la colectividad, así como en la consolidación de una apuesta educativa y pedagógica crítica y creativa que denuncie las condiciones injustas que continúan haciendo parte de nuestra realidad, y a la vez, anuncie otros caminos y horizontes posibles.

La interculturalidad, desde un enfoque crítico, se erige por tanto, como posibilidad para ser, saber y habitar de otros modos, para soñar otros mundos, para crear otras historias, para reconocer otras voces, para educar de otras formas, para vivir otras vidas.

6. CIERRES QUE NO CIERRAN: CONSIDERACIONES FINALES

Una lectura interseccional de la realidad nos permite leer y reconocer los finos y sutiles entretejidos que conectan la colonialidad con el patriarcado y a la vez, las voces diversas que se alzan desde espacios cotidianos y comunitarios por la defensa y el cuidado de la vida.

Las mujeres campesinas que integran Así Mujer han transitado un largo camino, en soledad y en compañía de otras mujeres, camino compuesto por preguntas, miradas, silencios y voces. En el mismo caminar, las mujeres han descubierto y creado formas distintas de reconocerse, nombrarse y comprenderse como mujeres campesinas, aprendiendo así, a recrearse de formas distintas a las impuestas social, política, económica y culturalmente, al reconocerse como sabedoras, como cuidadoras de la vida, como líderes, como bastiones de la sociedad, como herederas de haceres y saberes ancestrales, como mujeres autónomas, como artesanas, como mujeres con voz y con historia propia, como compañeras y como familia.

Tales comprensiones, han atravesado la identidad de las mujeres, en tanto mujeres y campesinas, promoviendo así, prácticas de resistencia individuales y colectivas a partir de las cuales, recuperarse ellas mismas y a los territorios que habitan; territorios que hoy hacen frente al auge voraz del capitalismo. Territorios, defendidos por las mujeres mismas, desde el cuidado del agua; desde la siembra limpia, con la que están comprometidas como ellas mismas lo afirman; desde el reciclar y reutilizar; desde el recordar, recrear y resignificar saberes populares y ancestrales que cuidan de la historia y de la vida del campo; desde el compartir aquello que se sabe con las poblaciones más jóvenes, así como con otras mujeres y hombres rurales y urbanos, con el propósito de crear y fortalecer diálogos de saberes desde el encuentro e intercambio entre cosmovisiones diversas; desde el protestar contra quienes quieren desplazarlas de sus territorios a ellas y a sus comunidades; así como a partir del fortalecimiento de un hacer colectivo que se propone el encuentro con otras voces que se sumen a este caminar.

De este modo, las experiencias configuradas y recordadas por las mujeres campesinas,

nos ponen de manifiesto la necesidad de reconocer y comprender las luchas solidarias que se tejen en nuestro continente. Reflexiones y acciones fundamentadas en el reconocimiento de una realidad que ha afectado a las mujeres campesinas de manera diferenciada; realidad a la vez recreada por las mujeres mismas, con la intención de promover otras posibilidades de ser y estar para ellas y sus comunidades.

La interculturalidad, comprendida desde una perspectiva crítica, se perfila precisamente como una lucha solidaria y colectiva, como una construcción que también entra en discusión y creación con apuestas promovidas desde los movimientos campesinos, afrodescendientes, feministas y populares, en tanto reconoce la colectividad, el diálogo y la juntanza como fundamentos de la misma lucha, como posibilidades de avanzar hacia el encuentro con otros horizontes.

Así, las experiencias recordadas, relatadas y resignificadas por las mujeres, a partir de los encuentros generados, nos permiten hoy reconocer y comprender las contribuciones de las mujeres campesinas a una pedagogía intercultural crítica, esto es, sus contribuciones a un proyecto alternativo de ser, sentir, estar, hacer y saber.

Comprensiones, a partir de las cuales, la interculturalidad crítica es entendida como *Lucha solidaria*, que nos recuerda la necesidad de construir desde la colectividad, desde la juntanza y la solidaridad, desde el fortalecimiento de diálogos interculturales que solo son posibles en la medida en que la voz y el grito de las mujeres, situadas y diversas, también haga parte de su configuración. Como *Proyecto cotidiano*, que toma como fundamento el reconocimiento de que *lo personal es político* y en este sentido, desde las experiencias y acciones cotidianas también se configuran proyectos y apuestas que desafían los esquemas, coloniales, patriarcales y capitalistas establecidos. Como *Construcción desde abajo* y construcción desde adentro, que se erige desde el reconocimiento de la voz y los sueños propios, de la ausencia y la posibilidad, de la importancia de la juntanza y la organización colectiva, esa que les ha permitido a las mujeres reconocer, en medio de la soledad, la fuerza creadora de la compañía, de la amistad y la hermandad. Como *Apuesta colectiva y diálogo*, movilizado desde el encuentro, el compartir y el intercambio de saberes, haceres y experiencias diversas y situadas que se recrean, fortalecen, dinamizan y conversan. Y

como *Proyecto pedagógico*, mediante el cual, la pedagogía y la educación son comprendidas y asumidas como praxis ética y política, para transformar el mundo y por lo tanto, como estrategia comprometida con una apuesta pedagógica y educativa que fracture las estructuras injustas que reproducen la desigualdad.

Así, desde aquí, la interculturalidad crítica se perfila como posibilidad; posibilidad para construir realidades nuevas y distintas; posibilidad para configurar un proyecto político y pedagógico fundamentado en la solidaridad, el amor, la juntanza y la colectividad.

De tal modo, desde las experiencias y relatos compartidos por las mujeres, lo político y lo pedagógico se entretajan para configurar una apuesta alternativa de ser, sentir, pensar y habitar, a partir de la cual, se resignifican tanto lo político como lo pedagógico mismo, al asumir otros propósitos, otras metodologías y otros escenarios de creación y acción.

De esta manera, las construcciones y deconstrucciones generadas por las mujeres, tanto a nivel individual como colectivo, nos ponen de manifiesto maneras distintas de aprender, de desaprender y de compartir lo aprendido, así como otros espacios y formas de enseñanza y aprendizaje, que acompañados del alimento, del sembrar, el cocinar, el tejer y el abrazar, se proponen reconocer y crear posibilidades distintas mediante las cuales, las mujeres se piensan, sienten y habitan, tanto a sí mismas como a las comunidades de las que hacen parte.

Desde aquí, lo pedagógico y lo educativo deja de estar circunscrito de tal modo, a la institucionalidad, al aula de clase y a la reproducción de unas epistemologías que imponen la racionalidad y el pensamiento analítico frente a otras formas de leer y comprender el mundo, entendiendo así, la pedagogía y la educación como dispositivos de control, social, político y cultural que fortalecen el mundo moderno colonial, para comprender lo pedagógico ahora, como un conjunto de reflexiones y prácticas situadas y dinámicas comprometidas ética y políticamente con la liberación y la transformación, esto es, con la concientización, entendida por Paulo Freire (1968), como principio ético que encamina a mujeres y hombres a una aproximación crítica de la realidad, comprometiendo tanto la

acción como la reflexión frente a la problematización y transformación del mundo.

Así, el encuentro con las mujeres, con sus relatos y narraciones a partir del proceso de investigación, es comprendido como apertura para repensar y problematizar aquello que entendemos por feminismo, pedagogía e interculturalidad. Por tanto ¿Hace falta reconocerse como feminista para serlo? ¿Cuáles son los fundamentos pedagógicos que subyacen a las experiencias construidas por las mujeres? ¿Qué entender por pedagogía y educación? y ¿Cuáles son las implicaciones de un proyecto intercultural crítico y quienes están llamados a movilizarlo? son preguntas problematizadoras que abren nuevos caminos para repensar y crear desde una América Latina que se recuerda y se reinventa.

Así mismo, el camino compartido y construido en compañía de las mujeres me permite desde ya reconocer la necesidad de caminar otros caminos, caminos que me invitan a preguntarme por las posturas y formas de acompañamiento de los compañeros de algunas de las mujeres durante el descubrimiento y las construcciones vivenciadas por ellas; caminos para reconocer y cuestionar los muros y posibilidades que permean los relevos intergeneracionales que las mujeres tímidamente han empezado a crear; caminos para reconocer la necesidad de repensar aquellas diversidades sexuales que habitan las zonas rurales del Oriente antioqueño, esas que aún permanecen en el silencio y la oscuridad; caminos a partir de los cuales, cuestionar el rol de las instituciones frente a la defensa de los derechos de las mujeres; caminos para hacer un llamado necesario al diálogo entre colectivos, asociaciones y movimientos que se proponen construir otras realidades, realidades que sin duda, se verán fortalecidas desde la juntanza, el diálogo y la creación colectiva; y caminos que me exigen necesariamente, cuestionar la desconexión entre experiencias como las generadas por las mujeres de Así Mujer y las instituciones educativas presentes en la región, espacios de formación que continúan reproduciendo, de modo frecuente, una brecha que separa la educación de la vida que acontece en el territorio.

De tal modo, el reconocimiento de los caminos aun por caminar, me permite comprender que este andar apenas comienza, que aún queda gran parte de la realidad por

problematizar y recrear, por denunciar y anunciar como lo plantea Freire (2012).

Confiamos entonces, en que el reconocimiento de las experiencias y aprendizajes compartidos por las mujeres campesinas de Así Mujer, nos permita crear y recrear una apuesta política, pedagógica e intercultural solidaria, movilizada también desde las voces de las mujeres diversas que habitan nuestra América. Apuesta fundamentada en la comprensión de otras pedagogías y otras educaciones que desde el encuentro con el mundo de la vida abren nuevos caminos para generar preguntas y reflexiones que puedan ser la base para la construcción de *otros* saberes, *otras* miradas, *otros* lenguajes, *otras* formas de pensar, *otros* modos de habitar y *otras* maneras de leer, de enseñar y de aprender, *esto es de otras formas de encontrarnos con la vida.*



Fragmento de cartografía realizada por las mujeres que integran Así Mujer, febrero 2019

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agredo, E. (2016). DUBY Ordoñez: “Vivimos en un mundo machista, somos mujeres y además, campesinas”. En Korol, C & Castro, G. (Comps.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas* (pp. 13-24). Colombia: La fogata editorial - América libre.

Alban, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia. En Mignolo, W & Palermo, Z. (Comps.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (pp. 443-468). Palermo: Ediciones de signo.

Arana, I & Rapacci, M. (2013). La educación popular feminista una perspectiva que se consolida. En Cendales, L., Mejía, M & Muñoz, J. (Eds.), *Entretejidos de la educación popular en Colombia* (pp. 81-99). Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.

Bartra, E. (2002). A cerca de la investigación y la metodología feminista. En Blazquez, N., Flore, F. & Ríos, M., (Coord.), *Investigación feminista. Epistemologías, metodologías y representaciones sociales* (pp. 67-77), México: Colección Debate y reflexiones.

Balash, M & Montenegro, M. (2003). *Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados. Las producciones narrativas*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/284984813/Balash-y-Montenegro-una-Propuesta-Method-Desde-La-Epist-de-Los-Conoc-Situados-Las-Producciones-Narrativas>

Beauvoir, Simone. (1949). *El segundo sexo*. Recuperado de https://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/El_segundo_sexo.pdf

Bolívar, A., Domingo, J. & Fernández, M. (2001). Las narrativas biográficas. En Bolívar, A., Domingo, J. & Fernández., *LA INVESTIGACIÓN BIOGRÁFICA-NARRATIVA EN EDUCACIÓN. Enfoque y metodología* (pp. 17-51), Madrid: Editorial La Muralla, S.A.

Bustos, T. (2016). El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades. *Revista colombiana de sociología*, 39 (2), 163-182. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/58970>

Blazquez, N. (2012). Epistemología feminista: temas centrales. En Blazquez, N., Flore, F. & Ríos, M., (Coord.), *Investigación feminista. Epistemologías, metodologías y representaciones sociales* (pp. 21-38), México: Colección Debate y reflexiones. Recuperado de <http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/Investigacion%20Feminista.pdf>

Cabnal, L & ACSUR- Las Segovias. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Recuperado de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorenacabnal.pdf>

Cárdenas, Sonia. (2013). Autonomía, subsistencia y sustentabilidad: apuestas de mujeres campesinas aun en contextos hostiles. *Revista de la Facultad de Trabajo Social*, 29 (29), 83-101. Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/trabajosocial/article/view/2328/2072>

Cifuentes, R. (2011). *Diseño de proyectos de investigación cualitativa*. Recuperado de <http://files.coordinacion-de-investigaciones.webnode.com.co/200000021-47c0549bf3/Enfoque%20de%20investigaci%C3%B3n.pdf>

Coffey, A & Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. [Traducción al español Eva Zimmerman]. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.

Cogollo, J., Flórez, J., Nández, A. (2004). El patriarca imposible. En Restrepo, E., Rojas, A., García, F. (Eds.), *Conflicto e (in) visibilidad Retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 195-209). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Confluencia de Mujeres para la Acción Pública, Colombia. (2016). Huellas con forma de mujer: caminares de sueños y resistencias. En Korol, C & Castro, G. (Comps.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas* (pp. 25-33). Colombia.

La fogata editorial - América libre.

Constitución política de Colombia [Const.] (1991) 2da Ed. Legis. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia.pdf>

De Sousa, B. (22, mayo, 2018). Boaventura de Sousa: “La tragedia de nuestro tiempo es que la dominación está unida y la resistencia está fragmentada”. [Entrada de blog] Recuperado de <http://cronicon.net/wp/boaventura-de-sousa-la-tragedia-de-nuestro-tiempo-es-que-la-dominacion-esta-unida-y-la-resistencia-esta-fragmentada/>

Díaz, D. (2002). Situación de la mujer rural en Colombia: Perspectiva de género. En Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. (Coord.), *Cuadernos tierra y justicia* (pp. 3-51). Bogotá: Ediciones Antropos.

De Sousa, Boaventura. (Enero, 2011). *Introducción a las epistemologías del Sur*. Ponencia presentada en el foro de Davos, Suiza.

Dilthey, W. (s.f). EL MUNDO HISTÓRICO. Recuperado de <https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Dilthey/E1%20mundo%20hist%C3%B3rico.pdf>

Ducasse, F. (2015). Pedagogías críticas latinoamericanas y filosofía de la liberación: potencialidades de un diálogo teórico político. *Revista Universidad de la Sabana, Facultad de Educación*. 19 (1), pp. 67-88.

Escobar, L. (2013). Pedagogía y educación popular hoy. En Cendales, L., Mejía, M., Muñoz, J. (Eds.), *Entretejidos de la educación popular en Colombia* (pp. 131-154), Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.

Espinosa, Y., Gómez, D., Lugones, M., & Ochoa, K. (2013). Reflexiones pedagógicas sobre el feminismo descolonial: un diálogo a cuatro voces. En Walsh, C. (Ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 404-441), Quito: Editorial Abya Yala

Ferrão, V. (2013). Educación intercultural crítica. Construyendo caminos. En

Walsh, C. (Ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 145-164), Quito: Editorial Abya Yala

Freire, P. (1970). *La educación como práctica de la libertad*. Recuperado de <http://www.educacionsalta.com.ar/files/archivos/bibliotecas/3/eccbc87e4b5ce2fe28308fd9f2a7baf3.pdf>

Freire, P. (1992). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Recuperado de <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/paq2/No.11.pdf>

Freire, P. (2005). *La pedagogía del oprimido*. Recuperado de: <https://fhcv.files.wordpress.com/2014/01/freire-pedagogia-del-oprimido.pdf>

Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas para un mundo revuelto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Galeano, M. (2004). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Galeano, M. (2012). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada*. Medellín, Colombia: La carreta Editores E.U.

Gargallo, F. (2012). Los feminismos comunitarios. En Gargallo, F, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (pp. 163-214). Bogotá: Ediciones desde abajo.

Ghiso, A. (2013). Formar en investigación desde la perspectiva de la educación popular. En Cendales, L., Mejía, M., Muñoz, J. (Eds.), *Entretejidos de la educación popular en Colombia*. (pp. 99-131). Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.

Gómez, M. (2015). Prólogo. En Medina, P. (Coord.), *Pedagogías insumisas: Movimientos político-pedagógicos y memorias colectivas de educaciones otras en América Latina*. (pp. 13-28). México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Gómez, J. (2010). La colonialidad del ser y el saber: La mitologización del desarrollo en América Latina. *Revista El Agorá U.S.B*, (10) 1, 87-105. Recuperado de <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Agora/article/view/366/126>

Gutiérrez, M. (2003). LA LEY PARA LAS MUJERES RURALES EN COLOMBIA. ALCANCES Y PERSPECTIVAS. *Revista de trabajo social*, 5, 55-79. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8440/9084>

Gutiérrez, F. (1984). *Educación como praxis política*. Recuperado de <http://google-books.blogspot.com/2016/08/educacion-como-praxis-politica.html>

Harding, S. (1987). *¿Existe un método feminista?* [Traducido al español de Gloria Elena Bernal]. Indianápolis: Universidad de Indiana. Recuperado de <https://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/metodo.pdf>

Herrera, D. (2010). Husserl y el mundo de la vida. *FRANCISCANUM: revista de las ciencias del espíritu*, 52 (153), 247-274. Doi: 10.21500/01201468.939

Heidegger, M. (1953). *Ser y tiempo*. 7ª ed. [Traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera]. Recuperado de: <http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>

Instituto Colombiano de Antropología e historia. (2017). Elementos para la conceptualización de lo campesino en Colombia. Recuperado de <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/11/Concepto-t%C3%A9cnico-del-Instituto-Colombiano-de-Antropolog%C3%ADa-e-Historia-ICANH.pdf>

Korol, C. (2015). La educación popular como creación colectiva de saberes y de haceres. En Korol, C & Castro, G. (Comps.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas* (pp. 71-87), Colombia: La fogata editorial - América libre.

Korol, C. (2016). Feminismos populares. Se hace camino al andar. En Korol, C & Castro, G. (Comps.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas* (pp. 13-24), Colombia: La fogata editorial - América libre.

Korol, C. (2007). La educación como práctica de la libertad. En Korol, C. (Comp.), *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular*. (pp. 9-22). Argentina: Editorial El Colectivo.

Korol, C. (2010). Hacia una pedagogía feminista. Pasión y política en la vida cotidiana. En Espinosa, Y. (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórica-políticas del feminismo latinoamericano*, (pp. 183-191). Buenos Aires: Editorial en la frontera.

Lagarde, M. (1999). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres, Memoria*. España: Edición puntos de encuentro. Recuperado de: http://www.caladona.org/grups/uploads/2013/04/claves-feministaspara-el-poderio-y-autonomia_mlagarde.pdf

Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas y locas*. 4a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de https://www.academia.edu/36161731/Marcela_Lagarde_-_Los_cautiverios_de_las_mujeres._Madresposas_monjas_putas_presas_y_locas.pdf

López, L. (Agosto, 2000). *La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana*. Documento de trabajo presentado al Seminario sobre perspectivas de la Educación en la Región de América Latina y el Caribe. Oficina Regional de Educación de la UNESCO, Santiago de Chile. Recuperado de <http://www.schwartzman.org.br/simon/delphi/pdf/lopes.pdf>

Londoño, N., Marín, T & Álzate, G. (2007). *Una fuerza multicolor: Organización y participación de mujeres, Asociación Regional de Mujeres del Oriente, A.M.OR.* Recuperado de http://www.cepalforja.org/sistem/documentos/10_una_fuerza_multicolor.pdf

Longo, R. (2015). Mujeres Sin Tierra: un feminismo campesino y popular. Diálogo con Etelvina Masioli, dirigente del MST de Brasil. En Korol, C & Castro,

G. (Comps.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas* (pp. 13-24), Colombia: La fogata editorial - América libre.

Longo, R. (s.f.). Encuentros y búsquedas del movimiento de mujeres y del feminismo popular. En Korol, C & Castro, G. (Comps.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas* (pp. 35-47) Colombia: La fogata editorial - América libre.

Longo, R. (2014). Prácticas de exigibilidad de derechos y construcciones alternativas en escenarios territoriales rurales. La experiencia de Conamuri en Paraguay. En Korol, C & Castro, G. (Comps.), *Feminismos populares: pedagogías y políticas* (pp. 49-61), Colombia: La fogata editorial, América libre.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, (9), 73-101- Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600906.pdf>

Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Revista Hypatia*, 25 (4), 105-117. Recuperado de http://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf

Mejía, M. (2015). La Educación popular en el siglo XXI: Una resistencia intercultural desde el Sur y desde Abajo. *Revista Praxis y Saber*, 6 (12), 97-128. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/4772/477247216006.pdf>

Múnera, L. (2013). La trama de la educación popular en Colombia. En Cendales, L., Mejía, M & Muñoz, J. (Eds.), *Entretejidos de la educación popular en Colombia*. (pp. 7-13). Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.

Noguer, M & Ferrari, M (Productores). (2016). *Escuela Mujeres de Frente* [documental]. Argentina: Mapas.

Olmos, A y Rubio, M. (2014). Imaginarios sociales sobre “la/el buen y la/el mal estudiante”: Sobre la necesidad de un análisis interseccional para entender las lógicas de construcción de la diferencia hacia el alumnado “inmigrante”. Cucalón, P. (Ed.), *Etnografía de la escuela y la interseccionalidad*. (pp. 9- 17). Editorial Traficante de sueños. Recuperado de: http://www2.uned.es/grupointer/etnografia_de_la_escuela_interseccionalidad_14.p

[df](#)

Opina, W. (2013). *América mestiza*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.S.

Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo. Recuperado de: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>

Mercado, B. (2018). La osadía de ser mujer rural en Colombia. [Entrada de blog]. Recuperado de <https://semanarural.com/web/articulo/la-osadia-de-ser-mujer-rural-en-colombia/621>

Quijano, A. (Enero 2005). *La interculturalidad crítica como proyecto ético-político*. Trabajo presentado en el encuentro continental de educadores agustinos, Lima.

Quiroz, A., Velásquez, A., García, B., & González, S. (2002) *Técnicas Interactivas para la investigación social cualitativa*. Medellín, Colombia: Funlam.

Rodríguez, P. (2010). Feminismos y solidaridad. *Revista mexicana de sociología*, 72 (3), 445-466.

Richard, N. (1996). Feminismos, experiencia y representación. *Revista iberoamericana*, 12 (176-177), 733-744. Recuperado de <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/6256/6432>

Schongut, N. (2015). Perspectiva narrativa e investigación feminista: posibilidades y desafíos metodológicos. *Revista Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 5 (1), 110-148. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/4758/475847270006.pdf>

Segato, R. (2010). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un*

vocabulario estratégico descolonial. En Quijano, A & Mejía, J. (Eds.), *La cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Sierra, Z. (2007). Otra herencia colonial. El carácter androcéntrico y sexista del conocimiento. *Javeriana la universidad en diálogo con el mundo*, 143 (740), 60-69. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2485272>

Soriano, E. (Coord.). (2006). *La mujer en la perspectiva intercultural*. Madrid: Editorial la Muralla, S.A. Recuperado de https://books.google.com.co/books?id=BhZHoZxbqesC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Torres, A., Cid, P., Garcés, M. & Morán, S. (2010). Escuela política feminista. Módulo 6: Metodología de educación popular feminista. Guatemala: La Otra Cooperativa. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/249050378/Metodologia-de-Educacion-Popular-Feminista>

Trebisacce, C. (1996). Una historia crítica del concepto de experiencia desde la epistemología feminista. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*. 57, 285- 285. doi: 10.4067/S0717-554X2016000300004

Valadez, A. (2014). Saberes femeninos en el ámbito comunitario campesino. Contrahegemonía, defensa del territorio y lo cotidiano en la Lacandona. En Millán, M (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, (pp. 145-152), México: Red de feminismos descoloniales.

Valcárcel, Amelia. (2001). La memoria colectiva y los retos del feminismo. *Unidad Mujer y Desarrollo*. Naciones Unidas CEPAL, Santiago de Chile. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5877/1/S01030209_es.pdf

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas-de refundar el Estado. *Revista Tabula Rasa*, (9), pp. 133-151. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>

Walsh, C. (Marzo, 2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Ponencia presentada en el seminario interculturalidad y educación intercultural. Instituto internacional de integración del convenio Andrés Bello, La paz. Recuperado de <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:KOq8hvN7yvIJ:www.scie>

lo.org.co/pdf/rcde/n69/n69a11.pdf+&cd=3&hl=es&ct=clnk&gl=co

Walsh, Catherine. (Ed). (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo I*. Serie Pensamiento Descolonial. Quito: Abya Yala. Recuperado de <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Catherine%20Walsh%20-%20Pedagog%C3%ADas%20Decoloniales.pdf>

Walsh, C. (2015). Sobre el género y su modo-muy-otro. En Quintero, P. (Comp.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno* (pp. 165-181). Ediciones del signo Buenos Aires, Argentina.