

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



Ser, hacer y tener: constelaciones de saberes que gestan resistencias, liderazgos y cuidado territorial, desde el Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris en el corregimiento de San Sebastián de Palmitas, Medellín, Antioquia, Colombia

Doctorado Interinstitucional en Educación

Presenta

MARCELA GÓMEZ ÁLVAREZ

Director: Dr. Stefano Claudio Sartorello

CDMX, 2025

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	8
1.1. ENFOQUE EPISTÉMICO DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	8
1.2. SUBVERSIONES EPISTÉMICAS (ESTADO DEL ARTE)	16
1.3. GRIETAS.....	27
1.4. PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	30
1.5. JUSTIFICACIÓN.....	32
CAPÍTULO 2. MARCO CONTEXTUAL.....	40
2.1. SAN SEBASTIÁN DE PALMITAS.....	40
2.2. APROXIMACIÓN AL COLECTIVO DE MUJERES CAMPESINAS Y RURALES ARCOÍRIS	51
2.2.1. DE LO INSTITUCIONAL A LA REESTRUCTURACIÓN DESDE ADENTRO	51
2.3. LÍNEAS DE ACCIÓN DEL COLECTIVO	60
CAPÍTULO 3: METODOLOGÍA	72
3.1. APUNTES SOBRE EL MÉTODO	73
3.2. APROXIMACIONES AL TRABAJO DE CAMPO.....	85
3.2.1. PRIMERA ETAPA: APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA DEL COLECTIVO.....	86
3.2.2. SEGUNDA ETAPA: PROFUNDIZACIÓN EN LAS CONVERSACIONES CON LAS MUJERES.....	88
3.2.3. TERCERA ETAPA: TRABAJO COLABORATIVO Y DE RECIPROCIDAD	98
CAPÍTULO 4: RESULTADOS Y DISCUSIÓN	106
4.1. HABITAR EL TERRITORIO DESDE EL SER: SABERES, SUBJETIVIDADES Y TRANSICIONES FEMENINAS	117
4.1.1. VIOLENCIAS Y ESPACIO RURAL	122
4.1.2. DESCOLONIZACIÓN DEL SER: SIENDO MUJER CAMPESINA EN SUS PROPIOS TÉRMINOS.....	139
4.2. AMPLIFICANDO LAS CONSTELACIONES: BÚSQUEDAS DESDE EL HACER	149
4.2.1. SABERES ANCESTRALES Y PRAXIS COLECTIVA: CUIDANDO LA VIDA EN CLAVE FEMENINA	155
4.2.2. EL HACER TERRITORIAL COMO PRAXIS PEDAGÓGICA	173
4.3. EL TENER COMO PRAXIS DE AUTONOMÍA Y EMPODERAMIENTO.....	188
4.3.1. AUTONOMÍA, SABERES Y TERRITORIO: HACIA UNA ECOLOGÍA DE LAS PRODUCTIVIDADES.....	194
4.3.2. ENTRE LA ABUNDANCIA Y LA DEPENDENCIA: SUBVERTIR EL ASISTENCIALISMO EN SAN SEBASTIÁN DE PALMITAS.....	203
4.3.3. NOMBRAR EN FEMENINO: LUCHAS POR LA PARTICIPACIÓN.....	206
CAPÍTULO 5: CONCLUSIONES	213

5. REFERENCIAS.....234

Ilustración 1 Fotografía propia de San Sebastián de Palmitas, carretera vía al mar, 2023....	48
Ilustración 2 Logo Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris.....	51
Ilustración 3 Distribución de nodos, Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris. Construcción propia.....	55
Ilustración 4 Cartografía corporal. Construcción propia	82
Ilustración 5 Fotografía propia actividad formativa Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris y SENA, 2023	90
Ilustración 6 Fotografía propia Bingo con el Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris, 2023	93
Ilustración 7 Fotografía propia actividad activación de memoria, Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris, 2023.....	95
Tabla 1 Descripción de publicaciones gestionadas para redes sociales	100
Tabla 2 síntesis del corpus de análisis	¡Error! Marcador no definido.
Tabla 3 Dimensiones emergentes, primer acercamiento	¡Error! Marcador no definido.
Organizador gráfico 1 Red de análisis a partir de la dimensión “descolonización de las mujeres campesinas”	114

Toda mi gratitud a las mujeres del Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris de San Sebastián de Palmitas, por su apertura y por los posicionamientos que me llevaron a repensar la investigación y a repensarme. Por estar abiertas y dispuestas a la conversación, por arroparme con tanta dulzura durante el trabajo en campo. Por su voz vibrante que sigue resonando en mí, por sus liderazgos, y por ayudarme a reconectar con un femenino que elige las causas de la tierra, de quienes se quedan amando y cuidando en la montaña y más allá de ella.

Agradezco a todas las mujeres de mi linaje que, ante sus ausencias en el espacio escolar, me inspiraron a habitar estos lugares con dignidad y rebeldía. A mi madre, por su amor y empuje; hoy quiero decirle que todo esto es de ella y de ellas, de todas las que no pudieron habitar este lugar, pero que caminan conmigo en cada paso y en cada inquietud.

A mi padre y hermanos, gracias por decirme siempre que pueden, lo orgullosos que están de mi camino y de mis búsquedas.

A Stefano Sartorello, gracias por ser guía, por alentarme a asumir las riendas de mis propias inquietudes, por enseñarme desde lo que encarna y contagiarme de amor y rigurosidad por aquello que elegimos desde la entraña. Por las pausas, las porras y por recordarme vivir esto desde el gozo.

A las mujeres que acompañaron con rigor y amorosidad mi comité: Cristina Perales, Laura Saavedra, Luzma Moreno, Ale Luna y Danielle Stricklan. Gracias por sus lecturas atentas, por su agudeza y sensibilidad.

A Diego, que hizo de nuestra casa un refugio para cuidarme y contenerme en momentos de muchas dudas, por estar de tantas maneras y todas tan vitales.

A mis amix Marco, Patty, Ois, Fer y Diego, por hacer de este trayecto algo divertido y disfrutable.

A Casandra, por estar cerca en esta etapa final; acompañarnos en el último empujón fue hermoso y poderoso.

Y finalmente me agradezco a mí, por traerme hasta aquí.

Introducción

Esta investigación tuvo como foco comprender los conocimientos que mujeres campesinas generan en procesos educativos propios, y que les son útiles y significativos en el camino de sostener, facilitar y dar vida a proyectos y acciones locales de resistencia, liderazgo, defensa y cuidado territorial. En este sentido, buscó cartografiar, en colaboración con ellas, constelaciones epistémicas, saberes emergentes que trazan rutas para la creación de proyectos sociales diversos, territorializados y anclados en praxis concretas que amplían simbólica y materialmente las posibilidades de futuros.

La apuesta parte de un posicionamiento epistémico y político que interroga los fundamentos del modelo civilizatorio impuesto moderno-colonial-capitalista-patriarcal, el cual ha instaurado una ontología hegemónica que anula otras formas de vida, conocimiento y organización social. Esta matriz de pensamiento ha generado violencias estructurales, ambientales y epistémicas, que se expresan con especial crudeza en los cuerpos y territorios de las mujeres campesinas, frecuentemente invisibilizadas y relegadas al ámbito doméstico, sin reconocimiento en los espacios políticos ni en la producción de saber.

En este contexto, la presente investigación se propuso situarse desde otras coordenadas de enunciación, donde el territorio no es solo un espacio físico, sino también una geografía afectiva y política; donde los saberes se entretajan con la memoria, la estética, el cuidado y la colectividad. Se trató de comprender cómo, en medio de las fracturas impuestas por la colonialidad del saber, del ser y del estar, las mujeres del Colectivo Campesino y Rural Arcoíris, constituido desde 2010 y desde el cual gestan saberes que se enuncian “en femenino”, permitiendo visibilizar formas de lo político que se afianzan en la

defensa de la vida, en la producción colectiva de lo común y en prácticas de cuidado que abren posibilidades para otros mundos posibles.

Esta investigación se enmarca en las epistemologías del Sur y en la decolonialidad, entendidas como vías para contrarrestar el empobrecimiento cognitivo producido por la imposición de un único modo de conocer. Esta mirada permite reconocer, en las experiencias comunitarias y rurales, otros lugares de enunciación que cuestionan los universalismos eurocéntricos, el colonialismo discursivo de ciertos feminismos y los dispositivos educativos colonizadores. En esta dirección, se reivindica el valor pedagógico de las prácticas que surgen en lo cotidiano, aquellas que se tejen en la siembra, el canto, la palabra, el bordado, la cocina, la ternura y la estética.

Desde un enfoque metodológico narrativo y decolonial, se optó por la co-teorización y la co-investigación, reconociendo resulta central poner el cuerpo, las subjetividades y los afectos como rutas posibles para invocar ontologías y procesos cognitivos ausentes.

Este documento se organiza en cinco capítulos: el capítulo 1, desarrolla el planteamiento del problema, la delimitación de investigaciones que sirvieron como guía y que comparten un pulso con la investigación en cuestión, se retoman las grietas o escisiones que se abren a partir de estos planteamientos, se abordan las preguntas de investigación y la justificación de porque resulta fundamental una investigación como esta.

El capítulo 2, ofrece el contexto territorial, social y político del corregimiento de San Sebastián de Palmitas, en Medellín, Colombia, y presenta al Colectivo Arcoíris, conformado por mujeres comprometidas con la defensa de los derechos de las mujeres del corregimiento, y con el fortalecimiento de su empoderamiento social, político, económico y cultural.

El capítulo 3 por su parte, describe la metodología adoptada, el posicionamiento ético-político que la sustenta y su relación con el paradigma de las epistemologías del Sur y la

decolonialidad. Se profundiza en el método narrativo, en la coherencia de esta elección con el enfoque propuesto, y se detallan los instrumentos empleados para mapear y comprender los saberes tejidos por las mujeres del colectivo.

El capítulo 4, presenta los hallazgos y su análisis, se expone cómo se desarrolló el trabajo de campo, sus fases, alcances y la conformación del corpus de análisis. Se detallan los procesos que permitieron la emergencia de códigos y dimensiones, así como las redes analíticas generadas, articuladas a partir de una matriz epistémica organizada en torno a tres dimensiones centrales: ser, hacer y tener.

Finalmente, el capítulo 5, expone las conclusiones, no como un punto final, sino como una trama abierta que recoge los aprendizajes, las preguntas y tensiones del proceso. A partir de ellas, se delinean caminos que invitan a continuar la reflexión, así como rutas de acción que pueden nutrir futuras investigaciones interesadas en comprender cómo se gestan y sostienen resistencias, liderazgos y formas de cuidado territorial desde los saberes encarnados por mujeres campesinas.

CAPÍTULO 1: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1. Enfoque epistémico del problema de investigación

Señalar el binomio modernidad - colonialidad lleva necesariamente al reconocimiento de un modelo civilizatorio hegemónico configurado a partir de un proyecto económico, racial y político (Quijano, 2000), y de una estructura ontológica-epistémica eurocéntrica, que se ha encargado de destruir y anular lo que se encuentra del otro lado de la línea abismal de la modernidad-colonialidad (personas, saberes, formas vida, de organización política y territorialidades), generando con ello un espacio-tiempo de sufrimiento y opresiones, pero también de resistencias y luchas (Meneses, 2019; Santos, 2009). Esta reflexión se deriva de una lectura más amplia sobre la colonialidad donde se evidencia que no sólo refiere a un conjunto de instituciones y prácticas políticas, sino que considera que la colonialidad se instaure como un paradigma, es decir, como un conjunto de conceptos, principios y discursos a través de los cuales se representa el mundo desde una perspectiva racionalista eurocéntrica que busca domesticar la pluralidad del mundo en función de su visión científica y universal (Meneses, 2018).

En este sentido, es importante destacar al menos tres asuntos que se vinculan sustancialmente con la investigación en cuestión; primero señalar que esta matriz de pensamiento moderno-colonial opera bajo el presupuesto de ejercer un control sobre el conocimiento, dando lugar a la *colonialidad del saber*, es decir, a la negación de la producción de conocimiento que sucede más allá de la ciencia moderna, instaurando un

proceso sistemático de subalternación de memorias y praxis que también han tejido la vida (Guerrero Arias, 2018; Quijano, 2000).

En esta vía es vital señalar lo que refiere Núñez (2004), y es que la ciencia moderna ha creado una lógica dominante y de poder que además es patriarcal en tanto ha impedido que los saberes contruidos desde las mujeres sean conocidos y reconocidos, haciéndose evidente una articulación histórica entre un régimen epistémico, social y político propio de la modernidad-colonialidad-patriarcal. Langton (2000) precisa lo anterior al mencionar que las mujeres son excluidas de la construcción del conocimiento cuando su vida es inviabilizada e invisibilizadas por diferentes cuerpos epistémicos; en la medida en que son privadas socialmente de la posibilidad de enunciarse como conocedoras; y finalmente cuando son relegadas como productoras de saber, por la concepción misma de lo que se entiende y vale como conocimiento.

Este patrón de poder, como señala Quijano (2000), implica que la heterogeneidad histórica-estructural haya sido anulada y reemplazada por instituciones y prácticas sociales globales, únicas y hegemónicas que legitiman y reproducen estas visiones del mundo.

Lo señalado por Quijano (2000), deja al descubierto otro asunto importante que trastoca de manera directa esta investigación, y es que la institucionalización de la educación ha sido un factor clave en el proceso de colonización de las mentes y ha privilegiado el conocimiento eurocéntrico, occidental y patriarcal como formas legítimas y hegemónicas de representar el mundo (Walsh, 2007); de hecho dicha institucionalización ha generado una sobreposición de la escolarización como único lugar para acceder al conocimiento, subordinando y planteando casi como inexistentes otros procesos educativos que suceden fuera del espacio escolar (Pineau et al., 2001), en los que se promueven formas de vida y representaciones del mundo más allá de los cánones universalistas.

Las estrategias de control derivadas de este modelo civilizatorio promueven, además, violencias estructurales que transgreden las formas en las que se producen y habitan los territorios, incubando disputas por la tierra y por los bienes naturales que tienen su razón de ser a partir de una visión instrumental que los reduce a condición de recursos inagotables. Lo anterior, da lugar a un rompimiento material y espiritual con la vida, generando a partir de esto una crisis ambiental en lógica ecocida que altera los ciclos propios de la tierra, provoca la pérdida de la biodiversidad y fomenta la producción y circulación de bienes y capitales en los que predomina la figura masculina; en este sentido, los conocimientos femeninos que cuidan y sostienen la vida pasan a ser vistos como saberes tradicionales, populares y subjetivos y, desde esta perspectiva, poco aportan a la visión del mundo planteada desde la ciencia racional y antropocéntrica (Amaral et al., 2018; Arias, 2010; Machado et al., 2018; Mansilla et al., 2019).

Lo anterior se relaciona con la colonialidad del estar, es decir con una matriz de pensamiento “*geográfico global*” que elimina material y simbólicamente sujetos, prácticas, visiones del mundo y del territorio tejidas históricamente por comunidades campesinas, indígenas y afro, cuyas cosmovisiones sobrepasan el carácter funcional y dicotómico de cultura/naturaleza, tiempo/espacio, naturaleza/hombre, espacio/ser (Mansilla et al., 2019). Como señalan estos mismos autores (Mansilla et al., 2019), esto alberga una relación directa entre la epistemología, la ontología y el territorio, en tanto se desplazan conocimientos ligados al lugar, generando el desperdicio de saberes geográficos locales, contenidos por ejemplo en ontologías relacionales, en formas de ser y estar que habitan el mundo en continua relación, conectando diversas prácticas, animales, sujetos, ambientes y territorios, es decir, diversas formas de vida (Escobar, 2016; Mansilla et al., 2019).

Finalmente, cabe mencionar que las fracturas epistémicas y ontológicas propias del modelo civilizatorio dominante que producen y reproducen violencias relacionadas con la dominación y subordinación hacia las mujeres son aún más profundas para las mujeres campesinas, quienes sufren un desdibujamiento sustancial en las actividades que tienen que ver con lo público y con la producción, generación y participación en y de agendas políticas, globales, nacionales, locales, permaneciendo invisibilizadas y dándose una tendencia a naturalizar su hacer y vivir al espacio doméstico, siendo la casa y la familia los lugares de retiro, claustro y cautiverio (Alves 2020; Federici, 2013; Machado et al., 2018; Santos, 2018a).

Por lo anterior, resulta fundamental señalar, como mencionan Cummes (2012), Federici (2013) y Vega (2019), que en América Latina la colonización no se puede explicar sin una lógica, un sistema y una opresión capitalista y colonial que, además, es patriarcal, en tanto afecta el sentido de la vida, instaurando una lógica de despojo que se imprime en los cuerpos y, además, asigna un orden social que interviene en las relaciones de poder, dando forma a un continuum de violencias según la posición que se ocupa en relación a las jerarquías y los privilegios. En esta lógica las mujeres han sido puestas a disposición de los hombres como fuentes de servicios, negando las experiencias colectivas y de conocimientos en relación con el trabajo reproductivo, de cuidado y a la búsqueda de comunes asociados a la autonomía, la integridad, el cuidado del cuerpo y de la tierra (Vega Solís, 2019).

Considerando los puntos anteriores, se observa que este modelo civilizatorio genera una crisis de pensamiento y de valores que ensombrece las percepciones sobre la vida, los saberes, las relaciones y el territorio, de ahí que exista una necesidad de dislocar matrices epistémicas y ontológicas hegemónicas a partir de nuevas alternativas de sentir, ser, pensar

y vivir el mundo como las propuestas desde el colectivo de mujeres campesinas y rurales Arcoíris.

Dado lo anterior, resulta central para este estudio pensar no sólo desde las violencias que se derivan de este modelo civilizatorio, sino, y además, desde lo que florece en los márgenes, lo que fundamentado en la esperanza, la reivindicación y el cuidado sucede en la cotidianidad de muchos territorios y grupos sociales. Pensar en una transformación social que revierta las violencias mencionadas, necesariamente requiere de un distanciamiento de matrices epistémicas universales, dando lugar a la emergencia de saberes situados en lo local que transgreden el statu quo, enunciando en sus propios términos y lenguajes los significados que otorgan a la experiencia subjetiva y social de habitar, defender y cuidar el territorio.

En este horizonte, resulta sugerente reconocer la necesidad de partir desde otras coordenadas, desde otros lugares de enunciación que sitúen la praxis social y territorial, la afectividad y los vínculos como marcos epistémicos y ontológicos indispensables. En esta dirección, la presente investigación se propone mapear y analizar constelaciones epistémicas que las mujeres campesinas gestan en el marco de procesos educativos propios, dando cuenta de saberes, haceres y vivires que configuran su relación con el territorio.

Para ello se busca hacer referencia a conocimientos que se gestan en colectivo, a través de procesos de diálogo y de reflexión, y que son puestos en acción en sus procesos de subjetivación, en la comunidad, sus familias y en la organización. Es importante señalar, además, que muchos de estos saberes también se gestan en las resistencias, en procesos de adaptación, apropiación y quizá muchos otros, y que también son el resultado de sus respuestas ante procesos de imposición institucionales o gubernamentales. Particularmente en este estudio nos interesa dar cuenta de aquellos conocimientos que encarnan un saber praxeológico y que es vivido performativamente, por mujeres campesinas de Antioquia,

Colombia. Lo performativo se relaciona con aquellos saberes derivados técnica y culturalmente de ciertas prácticas sociales, es decir, que emergen y circulan evidenciando acciones y prácticas que tienen resonancia local.

Hay que señalar además que, también será importante comprender cómo significar estas praxis performativas femeninas pueden o no agrietar las matrices de pensamiento dominantes. El calificativo “en femenino”, como explica Gutiérrez (2017), permite distinguir una forma específica de lo político, que habla de una producción colectiva de la vida en su conjunto, humana y no humana, que va más allá de lo político ligado a la acumulación de capital, y que por el contrario se afianza en la defensa de lo común, pluralizando y amplificando formas de cuidado y conservación que garantizan la posibilidad de reproducir la vida articulando deseos, sentires, esperanzas y compromisos que surgen en la colectividad.

En este orden de ideas optar por una opción decolonial y desde el Sur permite así poner al centro una pregunta por la producción geopolítica del conocimiento y el cuestionamiento de los universalismos derivados del eurocentrismo que ha desdibujado la posibilidad de acercarnos a otros conocimientos, ontologías y saberes. Estas prácticas decoloniales implican tener un acercamiento con acciones, memorias y saberes que contribuyen a pensar en otras epistemologías enmarcadas en lo pluriverso y complejo desde miradas otras, que contribuye a reconocer las marcas, incoherencias, el exterminio, las dicotomías y las condiciones territoriales y ambientales que se derivan del presente modelo civilizatorio (Alves 2020; Argüello Parra, 2016; Argüello Parra & Anctil Avoine, 2019).

Así mismo, el pensamiento decolonial y desde el Sur implica visibilizar una resistencia epistémica, social y cultural que evidencie la viabilidad de co-relatos sobre civilizaciones alternativas y un mundo-otro, emergencias que podrían materializarse a partir de pedagogías decoloniales como mecanismos radicales que cultivan la coexistencia de lo

múltiple, que garantizan condiciones para la humanización, el buen vivir, y procuran el bienestar de otros y otras, de sus territorios, desde un punto de vista material y espiritual (Argüello Parra & Anctil Avoine, 2019).

Es conveniente entonces, pensar en una decolonización epistémica que permita construirse sobre historias plurales y locales, que a su vez vayan permitiendo un mapeo de las realidades ausentes (Meneses, 2019). Decolonizar la epistemología implica abrir espacios a otros saberes que amplíen el conocimiento sobre el mundo a partir de las comunidades y para las comunidades campesinas, así mismo, implica un distanciamiento de la construcción objetiva del saber, suponiendo la producción de saberes a partir de un intercambio dialógico y reflexivo (Meneses, 2018).

Un tema fundamental a partir de estos locus de enunciación tiene que ver con ocupar la epistemología, lo que implica desafiar la hegemonía en al menos dos sentidos: por un lado, identificando y discutiendo la validez de los saberes que no han sido reconocidos y que, desde la perspectiva hegemónica, se configuran como “no existentes” y “ausentes” debido a su condición subhumana e irracional; por otro lado, entender que estas epistemologías otras son intrínsecas a prácticas de resistencia contra la opresión, que encarnan realidades rebeldes y configuran saberes alternativos (Santos, 2018b).

Se requiere entonces visibilizar procesos políticos y epistémicos que, como lo plantea Boaventura de Sousa Santos (2009, 2018b), surgen en medio de realidades sorprendentes, ignoradas, invisibilizadas y que pueden ser recuperadas en el marco de una *sociología de las ausencias y de las emergencias*, donde por un lado, se tomen los sujetos ausentes como sujetos presentes revelando otras ontologías, es decir, abriendo grietas desde donde sea posible revelar otros modos de ser que han sido radicalmente excluidos de las formas dominantes de saber y de conocer; y por otro, implicando que sus experiencias y

significaciones sean enunciadas y valoradas en sus propios términos y bajo sus propias aspiraciones, dejando al descubierto saberes empíricos - experienciales – estéticos -analíticos que ni siquiera han aparecido como conocimientos en tanto son opacadas por las cinco monoculturas¹ que caracterizan la epistemología dominante (Santos, 2018b).

A este punto es conveniente señalar que las epistemologías del Sur no buscan espejarse o anular los conocimientos del Norte, más bien buscan una ampliación material y simbólica del mundo, haciendo visibles conocimientos anclados a experiencias concretas que suceden en las resistencias de sujetos y movimientos sociales desde el Sur. Este reconocimiento es el que permitirá una transición radical de la monocultura de la ciencia al dialogo sistemático y sostenido con otros saberes que revelan infinitas posibilidades cognitivas (Meneses, 2009; Santos, 2018b). La justicia cognitiva implica una ampliación epistémica, en cuanto nueva gramática global contra-hegemónica que reclama con apremio la visibilización de otras formas de conocer, de experimentar el mundo, especialmente de los saberes marginados y subalternizados (Meneses, 2009), que viabilizan la transformación social.

Finalmente, hay que señalar que en todo este camino es fundamental considerar el campo afectivo como columna vertebral de estos saberes. Giraldo y Toro (2020) señalan que sin considerarlo será muy difícil entender las violencias que se ejercen sobre la tierra, sobre los cuerpos y la vida; atender las emociones, la estética, los sentimientos, permitirá hacer una

¹ Boaventura de Sousa menciona que la racionalidad eurocéntrica se centra en cinco monoculturas que caracterizan el conocimiento moderno: Monocultura del tiempo lineal; monocultura de la clasificación social; monocultura de la superioridad universal y lo global; finalmente, la monocultura de la productividad. Estas monoculturas han sido responsables de producir múltiples ausencias en las sociedades modernas, invisibilizando grupos sociales y formas de vida particulares (Santos, 2009).

escisión sobre este modelo civilizatorio y sobre el paradigma racionalista que lo ha sostenido. Por ello, se necesita acudir a afectividades encarnadas y acuerpadas que impliquen ir en otra vía, que irruman en otros lenguajes y en otros modos de vida, que envuelvan conocimientos desde los sentidos y desde el contacto. Siguiendo esta misma idea Guerrero (2012) señala que una de las consecuencias más perversas de la colonialidad del poder, del saber y del ser ha sido la negación de la afectividad en el conocimiento, por ello, resulta preciso descentrar la razón, abriendo espacio para la emergencia de los sentidos y las emociones, *corazonando* las luchas y las insurgencias; corazonar implica romper con la fragmentación de la humanidad, liberar la afectividad epistémica, descentrar la razón, y por el contrario darle un lugar a los sentidos, las emociones, a la sensibilidad en la construcción del conocimiento (Guerrero, 2012).

1.2. Subversiones epistémicas (estado del arte)

Lo anterior implica pensar y rastrear epistemologías y metodologías que se vuelven vehículos para subvertir las lógicas del modelo civilizatorio dominante y profundizar en entendimientos sobre la vida, el territorio, los comunes, el lugar de las mujeres campesinas y lo educativo que se manifiesta a través de lenguajes, saberes, haceres propios y localizados.

Así mismo, resulta fundamental indagar por la dimensión política que han tenido las afectividades en las luchas y movimientos, desde las cuales han trazado rutas para *corazonar* las epistemologías hegemónicas (Guerrero, 2012). Liberar la afectividad implica además pensar en procesos propios de la *aisthesis* que dan cuenta de conocimientos que tejen y enuncian el mundo -desde haceres, sentires y vivires localizados-, es decir, conocimientos sintientes, praxeológicos que trazan estados afectivos y composiciones estéticas del mundo.

La emociones y la afectividad son construcciones simbólicas de sentido que se encarnan en cuerpos e individuos y que construyen imaginarios, discursos, prácticas que permiten enunciar e interactuar con el mundo (Giraldo & Toro, 2020; Guerrero Arias, 2012).

Resulta fértil, además, comprender cómo el conocimiento construido con y desde las mujeres deja de estar soterrado y, por el contrario, traza rutas para pensar en un conocimiento otro. Mendoza (2010) menciona que lo anterior sólo será posible en la articulación entre el feminismo latinoamericano y las epistemologías del sur, dejando en evidencia locus de enunciación que hacen visible las diferencias coloniales propias de estos territorios y la colonización interna que aún prevalece.

Teorizar desde estos lugares supone, como se ha señalado anteriormente, partir de posicionamientos epistémicos que emergen de las praxis, experiencias y saberes situados. Se trata de reconocer procesos de enunciación que no solo reformulan lo que entendemos por conocimiento, sino también los caminos a través de los cuales dicho conocimiento germina. En este marco, el pensamiento fronterizo se presenta como una apuesta que cuestiona y desestabiliza las narrativas hegemónicas de saber y poder, al visibilizar voces y experiencias históricamente marginadas o silenciadas.

Este tipo de pensamiento no separa la producción del conocimiento de los cuerpos, los territorios o las memorias; por el contrario, invita a repensar la epistemología desde vínculos con la estética, entendida no como una categoría formal o artística, sino como una forma de sentir, percibir y habitar el mundo. De ahí que hablar de epistemología, en estos contextos, conlleve también una reapropiación estética anclada en las costumbres, prácticas, lenguajes y formas de vida en las que se entretejen el vivir, el sentir, el pensar y el hacer (Mignolo, 2019)

Dado lo anterior, a continuación, se recuperan algunas experiencias que dialogan con el pulso de esta investigación. Se trata de apuestas que emergen desde y en el Sur, muchas de ellas protagonizadas por mujeres, y que resultan vitales para pensar los saberes, haceres, sentires y vivires que se evocan desde los territorios. Estas experiencias tensionan las lógicas dominantes del conocimiento y abren el horizonte hacia otras formas de comprender, sentir y habitar el mundo.

Cabe señalar que, además de constituirse como prácticas de resistencia y creación, muchas de estas experiencias también configuran apuestas educativas y pedagógicas, no se trata únicamente de producir conocimiento, sino de hacerlo en diálogo con otras y otros, generando procesos de aprendizaje colectivo que permiten revitalizar memorias, reconstruir tejidos comunitarios, y disputar sentidos en torno a la vida, al territorio, a lo femenino. En este sentido, más que casos aislados, las investigaciones que aquí se presentan configuran una constelación de experiencias epistémicas, políticas y pedagógicas que permiten comprender cómo se producen saberes desde territorios históricamente atravesados por la desigualdad, el despojo y la violencia, pero también por una fuerza vital que insiste en la defensa de la vida, la dignidad y de la autonomía. Desde ellas, se despliegan modos de conocer que abrazan la vida en todas sus formas, que restituyen el lugar del cuerpo, del territorio, de las relaciones afectivas y de la espiritualidad como fuentes legítimas de conocimiento.

Un referente sugerente para este estudio en términos epistémicos es el trabajo desarrollado en la investigación *"Juntas florecemos: cambios en las mujeres dados por la participación en el colectivo Arco Iris del corregimiento de San Sebastián de Palmitas, Medellín"* (Benítez Alean et al., 2022). La misma enfoca su esfuerzo en comprender las transformaciones subjetivas, relacionales y comunitarias que viven las mujeres a partir de su

participación activa en el Colectivo Arcoiris revelando cómo el trabajo colectivo posibilita procesos de reconocimiento, autonomía, sanación y fortalecimiento del sentido de comunidad entre mujeres campesinas, específicamente en San Sebastián de Palmitas. Este estudio de alguna manera plantea la necesidad de un rompimiento con las lógicas hegemónicas del conocimiento, al reconocer formas de saber que emergen desde las experiencias encarnadas, cotidianas y territoriales de las mujeres campesinas, pero además, visibiliza los efectos profundos que la participación tiene en la vida de las mujeres, no sólo a nivel individual, sino también en la construcción de vínculos solidarios y afectivos que sostienen otras formas de habitar y resistir.

Desde otras coordenadas el trabajo de Xóchitl Leyva (2018) *“Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras”* ofrece un andamiaje teórico que interpela directamente las estructuras coloniales del saber, abriendo paso a lo que ella denomina “prácticas otras de conocimiento(s)”, allí hace alusión a formas de saber que emergen desde territorios atravesados por la desigualdad, la exclusión y la violencia, pero también por la vida que insiste, por la memoria que teje, por la digna rabia que se transforma en acción (Leyva Soalno, 2018). Tal como plantea Leyva, se trata de saberes en resistencia, que no se producen desde la abstracción sino desde el cuerpo colectivo, desde la experiencia viva.

Ambas experiencias coinciden en la urgencia de visibilizar saberes que emergen fuera de los marcos hegemónicos de conocimiento, y que se encuentran ancladas a prácticas colectivas, a la corporalidad, los vínculos y el territorio.

Por su parte, Arias (2016) presenta una experiencia desarrollada en una zona rural de Antioquia, Colombia, en la que participó un grupo de mujeres campesinas, de la Asociación campesina de Antioquia. La investigación *“saberes locales sobre el alimento”* posibilitó la recuperación de saberes en resistencia, es decir, saberes que son fundamentales para la

construcción de proyectos colectivos cuyo horizonte político se encuentra anclado en la soberanía alimentaria. Una de las reflexiones fundamentales de la autora es que el valor de estos saberes locales se produce en el intercambio entre las mujeres y sus vecinos; es decir, ocurren “*no solitariamente, sino solidariamente*”, escapando de las lógicas económicas que afectan los ciclos propios de estos territorios. La autora concluye dos asuntos: por un lado, que estas propuestas permiten generar acciones que contribuyen en el camino de la soberanía alimentaria y en la disminución de lazos de dependencia hacia un sistema que históricamente ha excluido labores, prácticas y saberes propios del territorio rural. Por otro, coadyuvan en la generación de prácticas de cuidado comunitario que se crean y desarrollan a partir de sus representaciones, saberes y prácticas territorializadas.

Así mismo, Giraldo y Toro (2020), plantean un asunto medular frente a los saberes ambientales, de la tierra, del cuerpo y de la vida; en tanto implican acercarse a una ética del contacto y del saber que entrelace los estados afectivos del cuerpo y los estados afectivos de los lugares que habitamos. Los saberes ambientales producidos y reproducidos por comunidades campesinas, pescadores e indígenas, son el rizoma de la vida, son los saberes que enseñan a habitar; son saberes erráticos que se conforman y se configuran a través de estéticas específicas y en territorios concretos, dando lugar a un saber-habitar. Este saber-habitar sucede en la acción, en la praxis, en las trayectorias, en la vida cotidiana; son saberes sensibles contruidos en las “*geografías del contacto*” con otros cuerpos con quienes se tejen saberes también atravesados en muchos casos por cargas afectivas propias de la condición humana: la codicia, el apego al poder, el odio. Más allá de ello, se habla de éticas de involucramiento que se mueven, de un saber viviendo, cantando, oliendo, escuchando, de un saber situado, que además tiene un carácter biográfico que se produce y reproduce. En este sentido, el y la autora destacan que estos saberes parten de una ontología política que defiende

la sensibilidad, la intuición, la espiritualidad, la feminidad y el cuerpo, haciendo una ruptura a la ontología basada en el “yo” moderno y en la separación del resto de seres del mundo entre ellos la naturaleza (Giraldo & Toro, 2020).

Los aportes de Machado, Poche y Capeleto (2018), amplían el panorama a partir de un estudio que tiene por objetivo reflexionar sobre el papel de la mujer campesina en las perspectivas de la educación ambiental y en la generación de alternativas para el desarrollo de sociedades sostenibles. A partir de la investigación se afirma que el papel de las mujeres campesinas va más allá de la vida en el hogar, extendiéndose al sostenimiento de prácticas y de procesos cotidianos a través de conocimientos producidos y reproducidos por ellas y desde sus territorios.

Destacan que los espacios y conocimientos femeninos ligados al trabajo rural, subvierten las lógicas del pensamiento lineal, en la medida en que vinculan el respeto y las afectividades por la tierra, entendiendo la finitud de la naturaleza, sus ciclos, su fragilidad y las sistemáticas modificaciones y violencias derivadas de este proyecto civilizatorio; de ahí que señalen, por un lado, que incluir la voz de las trabajadoras del campo sea esencial para romper con las dicotomías planteadas a partir de la modernidad y de la postura antropocéntrica con la cual se habita el mundo desde estos órdenes hegemónicos y patriarcales; y por otro, abrir el conocimiento a un pensar sistémico, holístico, acuerpados por experiencias, formas de ver y nombrar el mundo, femeninas (Machado et al., 2018).

Por otra parte, Hillenkamp (2019) confluye con lo anterior al señalar que las mujeres aparecen como portadoras de conocimientos que suman en el cuidado de los territorios y de los modos de vida que producen y reproducen en sus comunidades a partir de prácticas como, por ejemplo, la agroecología y la puesta en marcha de una ética del cuidado que reconoce la vulnerabilidad y la finitud de la vida, humana y no humana. La experiencia que la autora

relata se desarrolla en una región selvática de Brasil, donde agricultoras feministas reivindican sus procesos autonómicos y políticos, destinados a fomentar un modo de agricultura sostenible, que contribuye además a la igualdad de género, en oposición a la persistente desigualdad en la división sexual del trabajo y en el acceso de las mujeres a determinados espacios. Esta experiencia proporciona elementos de reflexión importantes asociados a los procesos autonómicos que sólo son posibles en la medida en que se resguardan y reproducen saberes asociados a las semillas, la ganadería, el uso de especies domésticas, cultivos y la poda de arboles; la agroecología feminista extiende redes de intercambios en estos territorios que permiten intercambiar bienes e insumos de manera recíproca y crear canales para que estos saberes y prácticas circulen.

En esta misma línea, Padilla (2006) hace un acercamiento a estas ontologías relacionales que se tejen entre el territorio y las mujeres campesinas. Su objetivo es el de comprender la relación que existe entre los procesos identitarios que se generan a partir de habitar un espacio en particular y cómo estas formas de estar generan conocimientos, ideas y valores que producen material y simbólicamente el territorio. La autora advierte que gran parte de los procesos de identidad afrocolombiana en Tumaco y Nariño (Colombia) se cimientan en la apropiación del territorio en la que las mujeres son agentes activas y son quienes sostienen los espacios simbólicos, materiales y productivos. Un asunto que resulta sugerente se relaciona con que más allá de que son territorios intervenido por fuerzas y proyectos externos, ellas han logrado adaptar los discursos medioambientales a sus formas tradicionales de manejo del espacio. Por otro lado, su significación del territorio las ha llevado a comprender las implicaciones de su uso en términos productivos, pues entienden que hay una diferencia en cómo habitar el monte, el río, el manglar, el mar, generando, como

Padilla menciona, un proceso de territorialidad, es decir, de prácticas, concepciones y representaciones que involucran su cuerpo y sus experiencias.

En este entramado de experiencias y apuestas epistémicas, se hace evidente la necesidad de metodologías que acompañen, amplifiquen y hagan justicia a estos otros modos de saber, sentir y narrar el mundo. Es decir, se requieren metodologías encarnadas, dialógicas, colaborativas, capaces de reconocer el conocimiento como algo que se construye en el vínculo y que se transforma en el hacer conjunto; apostar por este tipo de enfoques implica también un desplazamiento del lugar de quien investiga: ya no como observadora distante, sino como parte activa de un proceso compartido, abierto a la escucha, al afecto y a la posibilidad de dejarse afectar.

En esta vía, Amaral, Alves y Días (2018) desarrollan un estudio que tiene como objetivo analizar la dimensión política de procesos educativos ambientales desarrollados en un municipio afectado por la represa de Usina Hidroeléctrica de Itaipú Binacional, ubicada entre Paraguay y Brasil, y en los que participan mujeres campesinas. A partir de la investigación se dan cuenta que las técnicas del bordado de Arpillería han permitido denunciar violencias y eludir la censura, mediante una reconstrucción de la vida cotidiana de las comunidades, representando y expresando realidades y transformaciones en tiempos adversos.

El bordado ha servido a estas mujeres como vehículo para reflexionar y significar cómo estos proyectos a gran escala aumentan las violencias en sus cuerpos, subjetividades y territorialidades, complejizando estas comprensiones a partir de cuestionamientos al modelo económico, a la acumulación del capital y la incompatibilidad que esto tiene con la armonía de sus territorios; además, se hacen presentes memorias y saberes que explican en sus propios términos no solo los problemas propios de sus territorios, sino además, procesos históricos y

praxis sociales que han buscado configurarse como resistencias para el cuidado de la vida (Amaral et al., 2018).

Por otro lado, en el marco de los análisis decoloniales y educativos aparece Albán (2013), quien señala que la manera en cómo se ha configurado la colonialidad en sus múltiples manifestaciones llevó, entre otras cosas, a la exaltación de la despigmentación de la piel y de la conciencia como lo supremo, puro y luminoso, generando con ello la negación y la exclusión de todo lo no blanco. Las narrativas alrededor de lo educativo han buscado sostener de múltiples maneras preceptos propios de la modernidad-colonialidad, instaurando horizontes de vida totalizantes. Actualmente, como el autor señala, esto se vuelve problemático en la medida en que se dan disputas por el reconocimiento y la autoafirmación étnica e identitaria de grupos que históricamente han estado confinados en la visión de lo pre-moderno y que en un acto decolonial interpelan y ponen en cuestión desde sus lugares y con sus narrativas las formas de exclusión y marginalización impuestas por la modernidad-colonialidad.

Particularmente Albán hace alusión al arte y al acto creador como pedagogía decolonial en tanto se convierte en un mecanismo de auto-representación y de auto-resignificación, poniendo en evidencia una pluralidad de existencias que se encuentran y desencuentran. Por ello los procesos de re-vitalización de la memoria colectiva de muchos pueblos originarios y afrodescendientes han permitido construir otras opciones de historia, las cuales les permiten tener visiones más cercanas a su realidad, y re-significar sus memorias, cosmovisiones y tradiciones. En este sentido, el autor trae a colación varias experiencias. Por un lado, “la casa del Taita Payá” en Guambía (Cauca, Colombia), donde se evidencia cómo se intenta construir una educación propia del pueblo Misak, constituyéndose como una estrategia pedagógica para la revitalización del pensamiento Guambiano; a través

del arte se permiten una recuperación histórica continua y una deconstrucción de presupuestos que llegaron a partir del proceso evangelizador de la escuela católica. En este mismo sentido, presenta la obra artística “viaje sin mapa” de Raúl Cristancho y Mercedes Angola, afrocolombianos, en la que se pretendió visibilizar artistas afrocolombianos y no afros que trabajan el tema étnico y que denuncian como ha tomado forma el racismo; desde estas visiones, menciona, se plantean ordenes cosmogónicos otros y prácticas culturales ligadas a sus vidas cotidianas. Esta muestra se convirtió en un referente para la construcción de artefactos que hacen un llamado a la pluralidad y a la diversidad. Finalmente, la investigación “*recuperación de tradiciones culturales del valle del Patía*” evidencia la riqueza de las expresiones de la cultura afrocolombiana del Pacífico, enfocando sus esfuerzos en la recuperación de la memoria colectiva alrededor de los cantos fúnebres, danzas tradicionales, del bambuco y de la música Patiana (Albán, 2013).

En esta misma línea, Lozano (2017), hace alusión a pedagogías ancestrales para la vida, la alegría y la re-existencia ubicando como escenario una región del Valle del Cauca, Colombia, desde donde las mujeres negras afrocolombianas han tenido que hacer uso de sus conocimientos ancestrales para subvertir el conflicto que por más de 15 años han vivido en sus territorios. Los procesos de enseñanza-aprendizaje tejidos desde estas territorialidades, han permitido a las comunidades negras transmitir valores culturales, prácticas de producción y de sobrevivencia. Por ejemplo, la domesticación del medio local ubicado en la densa selva del Pacífico Colombiano, los saberes alrededor de la “farmacéutica del bosque” aprendido en sus caminos diaspóricos, los oficios de orfebrería, la minería artesanal, los oficios domésticos, de cultivo de la tierra y la partería.

La partería, como práctica heredada por “Ananse” a las mujeres negras, ha sido acallada, sin embargo, no sólo ayuda a parir y a cuidar el ombligo, sino también a tejer

vínculos comunitarios y ser “*mamás grandes*” para sus comunidades, ejerciendo un cargo ancestral ligado al “*buen nacer*”. Estas alumbradoras ancestrales se comprometen con la comunidad como totalidad y, alrededor de la partería se tejen conocimientos sobre plantas medicinales, ciclicidades, género, sobre reapropiación territorial, tramas de la vida y liderazgo espiritual; la partería se convierte así en una estrategia de insurgencia desde las memorias ancestrales, que posibilita a estas comunidades reconstruir sus vínculos en colectividades afectadas por violencias armadas, ejerciendo desde allí una agencia antipatriarcal que materializa la organización de las mujeres (Lozano, 2017).

Lozano (2017) subraya que alrededor de estos haceres pedagógicos que ponen en el centro la oralidad, se recrean narrativas que permiten la transmisión de valores a través de relatos potentes y metafóricos donde los y las mayores cuentan para reafirmar su existencia cultural y como seres humanos. Además, en estos espacios pedagógicos comunitarios se utilizan “los arrullos” en cuanto bailes que permiten mantener la alegría y distraer el corazón y los “alabaos”, cantos del Pacífico que reafirman la identidad de los pueblos negros. Lo realizado desde las territorialidades del Pacífico colombiano reafirma las formas colectivas de moverse en el territorio, de acomunar en la minga, de comer, de pescar y de cuidar.

Estas subversiones afirman saberes otros, para horizontes de vida otros que dignifican, re-humanizan y sostienen la vida, generando con ello experiencias emergentes y alternativas al proyecto civilizatorio hegemónico. En este camino pensar en un hacer y sentir estético genera necesariamente una liberación de los sentidos y de las compresiones, para percibir, sentir y ver el mundo desde el sur global.

1.3. Grietas

Como se dijo en la introducción, en esta investigación lo educativo es entendido como proceso que ayuda en la creación de andamiajes cognitivos, permitiendo problematizar la realidad, enunciarla, explicitarla y tejer saberes que emergen de la cotidianidad, de experiencias, afectos y sensibilidades, que producen y reproducen formas de vida; es decir, procesos educativos que trastocan necesariamente presupuestos políticos y éticos.

La educación entonces es vista como un proceso que articula, por un lado, la búsqueda de la justicia social y por otro la justicia epistémica; se trata de posicionarse en el mundo y en la vida desde prácticas, valores, cuerpos y sentires localizados que abren espacio para la generación de conocimientos-emancipaciones (Santos, 2019). Lo anterior crea un camino bastante desafiante que se relaciona con crear escenarios para pensar y mapear, desde estas otras praxis educativas, constelaciones epistémicas que den cuenta de la complejidad del mundo, de sus territorios y de lo que germina en medio de estos escenarios.

En este sentido las pedagogías decoloniales sirven como un marco epistémico para comprender y pensar en estas pedagogías otras, que agrieten el proyecto civilizatorio dominante y que hacen posibles maneras “otras” de ser, estar, pensar, saber, sentir, y vivir. Esto implica acercarnos a una decolonización de la educación en tanto territorio conquistado por la modernidad y su necesidad civilizatoria, estableciendo valores y conocimientos como legítimos y generando un pensamiento único y eurocéntrico (Argüello Parra, 2016; Loureiro & Moretti, 2021). Decolonizar la educación involucra reconocer la pluralidad de sujetos, campesinos, afros, indígenas, y la importancia de aproximarnos a epistemes “otras”, no oficializados por la matriz moderno-colonial; en este sentido es vital retar, desafiar las diversas colonialidades que limitan la existencia de la pluralidad de seres en la vida cotidiana

desde el pensar, el ser, el vivir y el estar (Mansilla et al., 2019; Meneses, 2019; Ocaña & Conedo, 2018).

Esta descolonización también tendrá que asumir teorías y praxis educativas que incorporen las demandas de género, que prioricen una pedagogía feminista, que permitan plantear un horizonte de acción que sume al pensamiento de este continente. Estas construcciones deben ser pensadas desde el Sur, para el Sur y, en este sentido, las pedagogías feministas permiten pensar en prácticas encarnadas y afectivas, que ponen un énfasis en lo relacional y colectivo frente a la construcción de saberes, mismos que permiten enfatizar en una mejora en las condiciones materiales, simbólicas y afectivas de la vida (Alves 2020; Pérez et al., 2019).

Esta perspectiva implica, además, evidenciar y cuestionar el colonialismo discursivo de los feminismos hegemónicos, permitiendo hacer un cambio en las perspectivas analíticas sobre las realidades de las mujeres incluyendo reflexiones sobre el racismo estructural, la clase social, los universalismos sobre las mujeres. A partir de estas rupturas se visibilizan otros lugares de enunciación gestados en las movilizaciones y organizaciones barriales, rurales, indígenas y populares y en la puesta en marcha de espacios comunes y cotidianos, que permiten ampliar el universo de comprensiones frente a las mujeres, sus cotidianidades y las violencias históricas y estructurales que las atraviesan (Motta, 2021; Oyhantcabal, 2021; Zulver, 2021).

Desde este lugar la pedagogía decolonial quizá sea una excusa para tener un acercamiento a pedagogías otras (comunitarias, feministas, campesinas, anti-patriarcales), y lo nombro como excusa porque más allá, de la manera en la que suelen ser nombradas, están atravesadas por contextos de lucha, marginación, y resistencia, evocando, produciendo y

reproduciendo memorias y saberes localizadas que dan un sentido político, afectivo, social, cultural y existencial a su praxis (Walsh, 2013).

El rescate de lo comunitario en el marco de estas pedagogías “otras” permite acercarnos a reconocer la coexistencia de cosmogonías diversas, prácticas sociales y políticas que posibilitan hablar de lugares ontológicos y epistémicos, de procesos y expresiones individuales y colectivas que, compartiendo horizontes y propósitos comunes, visibilizan subjetividades y relaciones que interpelan al proyecto moderno-colonial instaurado en América Latina; además, reivindican y resignifican la apropiación territorial, parten de reconocer su historicidad, sus corporalidades y sus prácticas pedagógicas-comunitarias, instaurando epistemologías de frontera (Cuevas, 2017).

Es importante señalar que, desde un punto de vista metodológico, el arte es vista como herramienta pedagógica decolonial que insiste en construir, representar y denunciar tradiciones, marcos de conocimiento y visiones estéticas hegemónicas; así mismo, genera transgresiones, cuestionamientos y desplazamientos de conceptos y prácticas heredadas e impuestas (Bolaños Motta et al., 2020; Ocaña & Conedo, 2018); por ello se reivindica también el lugar de las estéticas decoloniales como artefactos que permiten a las y los sujetos interpelar las narrativas de violencia, exclusión y marginalización, mediante diversos procesos de auto-afirmación, auto-reconocimiento y visibilización de epistemes otras (Albán, 2013).

Por otro lado, señalar que, a nivel metodológico, existe una tendencia a generar procesos de co-teorización y co-investigación donde resulta central poner el cuerpo, las subjetividades y los afectos como rutas posibles para invocar ontologías y procesos cognitivos ausentes, muchos de ellos colectivos y que emergen en las luchas sociales y políticas de resistencia contra la opresión (Santos, 2018b).

Es a partir de estos marcos de referencia y de tejer un proceso dialógico con mujeres pertenecientes al Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris, ubicado en el corregimiento de San Sebastián de Palmitas en Medellín, Antioquia, Colombia, que me planteo las siguientes preguntas y objetivos de investigación:

1.4. Preguntas y objetivos de la investigación

Parto de la premisa de que las mujeres de este colectivo se han encargado de ser sostenedoras, facilitadoras y creadoras de proyectos y acciones locales de resistencia, liderazgo y cuidado territorial. Me refiero entonces a mujeres que asumen estar involucradas habitando un espacio – tiempo identitario rural, atravesado por prácticas agrícolas, de cuidado (territorial - familiar), económicas, sociales y comunitarias, particulares. Además, asumo que el espacio campesino está atravesado por significados materiales y simbólicos, por formas de representación que se entretajan entre las mujeres y con el territorio. A partir de esto me pregunto:

¿Qué constelaciones de saberes emergen en el Colectivo de mujeres campesinas y rurales Arcoíris y cómo estas se materializan en prácticas concretas de resistencia, liderazgo, defensa y cuidado territorial (corporal y geográfico)?

Así mismo,

¿Cómo orientan estas constelaciones las formas de habitar, resistir y liderar en el territorio, y qué prácticas resultan significativas para estas mujeres en la configuración, defensa y sostenimiento de sus espacios?

¿Qué roles juegan los saberes ancestrales y las prácticas cotidianas en la construcción y consolidación del colectivo?

¿Qué lenguajes y formas expresivas emergen de estos saberes territoriales o, y cómo se entrelazan en ellos los sentires, sensibilidades y afectos femeninos presentes en estos espacios y procesos?

¿De qué manera las narrativas del colectivo reconfiguran las percepciones externas sobre las mujeres campesinas y rurales?

Derivado de estas preguntas me planteo los siguientes objetivos:

Comprender las constelaciones de saberes que emergen en el Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris y analizar cómo se materializan en prácticas concretas de resistencia, liderazgo, defensa y cuidado territorial (corporal y geográfico).

Así mismo,

Analizar cómo estas constelaciones de saberes orientan las formas de habitar, resistir y liderar en el territorio, identificando las prácticas significativas para la configuración, defensa y sostenimiento de los espacios del colectivo.

Comprender el papel que desempeñan los saberes ancestrales y las prácticas cotidianas en la construcción y consolidación del colectivo.

Identificar los lenguajes y formas expresivas que emergen de estos saberes territoriales, explorando cómo se entrelazan en ellos los sentires, sensibilidades y afectos femeninos.

Explorar de qué manera las narrativas del colectivo reconfiguran las percepciones externas sobre las mujeres campesinas y rurales.

1.5. Justificación

El modelo civilizatorio de la modernidad - colonialidad - capitalista - patriarcal ha generado formas hegemónicas de habitar, comprender y representar el mundo, desplazando, ensombreciendo y aniquilando epistemologías y ontologías que suceden más allá de estas formas de representación. Lo anterior genera violencias en tanto su configuración se sostiene en un discurso de superioridad y de deshumanización de otras formas de existencia. Asimismo, el carácter predador de este modelo ha generado visiones sobre lo ambiental en lógica ecocida, que alientan pérdidas de biodiversidad y destrucción de entornos vitales para la vida de muchas especies (Giraldo & Toro, 2020; Santos, 2009) .

Estas violencias ontológicas y ambientales se acompañan necesariamente de una crisis epistémica, en tanto los marcos referenciales hegemónicos se han vuelto obsoletos para comprender y enfrentar la realidad; como señala Sassen (2015), ante estas “*formaciones predatorias*”² resulta sugerente descubrir tendencias interpretativas, conceptuales, metodológicas subterráneas, que vayan más allá de las categorías y geopolíticas familiares, generando un entendimiento sobre la intensidad, la diversificación y la complejidad de las violencias. En esta misma línea Sartorello y Perales (2021), señalan que es necesario

² Sassen (2015) señala que las formaciones predatorias son complejos instrumentos político, tecnológicos y financieros del capitalismo contemporáneo que generan niveles de desigualdad inéditos, expulsiones, economías cada vez más reducidas, destrucción de la biosfera, formas extremas de pobreza y violencias sobre cuerpos que han sido racializados.

interpelar al imaginario de homogeneidad que se vincula con un problema ontológico y que pervive en expresiones, categorías y conceptos sobre un mundo en particular, fundamentado como señala Escobar (2018) en una ontología dualista, que separa mediante una racionalidad objetiva los sujetos - objetos, mente – cuerpo, razón – emoción, espacio – tiempo, inoculando visiones científicas sobre la manera en la que vivimos, habitamos y percibimos, así como en la distancia que se genera en relación a nuestras experiencias, con la humanidad y lo otro: objetos, especies y la tierra.

Resulta urgente la aproximación a experiencias locales de lucha, apropiación y defensa territorial que supongan pensar en epistemologías y ontologías otras que dan vida a haceres y vivires anticapitalistas, y que, conjugados a partir de saberes, afectos y estéticas, denuncian, pero también nombran, sueñan, agrietan y se apropian de sus cuerpos-narrativas-lugares-tiempos-espacios, como las presentes desde el colectivo de mujeres campesinas.

Por lo anterior resulta sugerente la propuesta de Santos (2009) sobre la sociología de las emergencias, desde donde es posible prestar atención a experiencias presentes que gestan tendencias fecundas para el futuro y que se manifiestan a partir de “*ruinas semillas, apropiaciones contrahegemónicas y zonas liberadas*” (Santos, 2018a, p. 332). El autor refiere que las ruinas semillas son las memorias y los futuros alternativos manifestadas por grupos sociales y materializados a partir de concepciones, prácticas y filosofías auténticas y que en algún punto fueron ensombrecidas por el colonialismo y la modernidad, no obstante, siguen vivas en la cotidianidad de las comunidades. Por su parte las apropiaciones contrahegemónicas, son conceptos, filosofías y prácticas que los grupos sociales adoptan, pero a su vez resignifican, reconfiguran y subvierten, ejemplo de ello son las leyes, los derechos humanos, la democracia. Finalmente, las zonas liberadas se refieren a espacios autoorganizados, consensuados, educativos, performativos, prefigurativos, fundamentados

en la participación y en la posibilidad de vivir aspirando a un futuro otro, por ello son antagónicos al proyecto civilizatorio de la modernidad-colonialidad-capitalista-patriarcal (Santos, 2018a).

En este mismo sentido resulta fértil la noción de Walsh (2013) sobre las grietas como escisiones generadas por grupos sociales que inspiran nuevas re-lecturas y reflexiones en torno a las problemáticas históricas, pero también a las esperanzas emergentes, a los horizontes de acción y a la consecución de proyectos “otros” que piensan, sienten y existen de otro modo. El surgimiento y la existencia de estas prácticas y proyectos otros, anima a pensar, además, en el hacer pedagógico – político que las sostiene, es decir, en praxis que promueven un pensar desde, con y entre racionalidades, saberes, vivires y sentires distintos, territorializados y acuerpados por los sujetos.

Estas praxis pedagógico-políticas, viabilizan proyectos epistémicos y representaciones estéticas que son útiles en el camino de habitar, caminar, vivir, sentir, existir, resistir desde identidades y territorialidades otras. Lo que es importante mencionar es que esto *otro*, implica ser nombrado desde lenguajes subterráneos, sensibles, desde las emociones, los afectos, la empatía, desde un habitar el mundo y la vida sintiendo, tejiendo, cantando, bailando, sembrando, cuidando. Esto, como menciona Santos (2018b), es el punto de partida de las epistemologías del sur.

Las epistemologías del sur ayudan a superar el empobrecimiento epistémico impuesto por el modelo civilizatorio de la modernidad - colonialidad - capitalista – patriarcal, visibilizando epistemologías que cuestionan el status quo de este proyecto civilizatorio a partir de la producción de saberes-prácticas y de la valorización de los mismos por parte de grupos sociales que han sufrido sistemáticamente la destrucción, opresión y discriminación de su humanidad (Santos, 2018b). Por tanto, se habla de una ampliación material y simbólica

de saberes, prácticas y sujetos que extienden la comprensión del mundo a partir de sus experiencias, cosmovisiones, afectos y sensibilidades.

Las sociologías de las ausencias y de las emergencias propuestas por Santos (2009) en el marco de las epistemologías del sur, ayudan a mapear las praxis teórico-empíricas en dos sentidos, por un lado, se retoma el presente compuesto por un pasado incompleto, es decir, por la producción de sujetos y saberes ausentes, negados e invisibilizados cognitiva y existencialmente a partir de las lógicas que caracterizan el paradigma de la modernidad; por su parte la sociología de las emergencias genera un entendimiento frente al horizonte de posibilidades y alternativas de futuro, creando un espacio-tiempo para conocer y valorar lo que emerge en la praxis social (Santos, 2009, 2018b; Sartorello & Perales, 2021).

Recogiendo lo dicho anteriormente, resulta viable pensar en la necesidad de seguir ahondando en lo que se ha producido como inexistente, el horizonte de acción y de reflexión de las epistemologías del sur es fértil en cuanto inacabado. Se necesita seguir robusteciendo las narrativas, las memorias, las rutas para pensar en otras vidas y mundos posibles. Ahora es el tiempo de seguir, sostener y mantener la conversación desde estos otros lugares que componen el mundo, desde estas otras geografías acuerpadas y rebeldes.

Habría que decir también que lo femenino toma un lugar central en estos agrietamientos y enunciaciones, en tanto la esperanza, el amor, el cuidado y el deseo ocupan lugares cognitivos que hoy resuenan para comprender, interpretar y abrazar la vida y sus formas desde el colectivo. Sirva de ejemplo los feminismos comunitarios, generando desde sus reflexiones formas otras de enunciación y de entendimiento de la vida, la sociedad: recíproco, empático, autónomo, no jerárquico (Paredes, 2010). También los eco-feminismos, ofrecen alternativas contra-hegemónicas y anti-sistémicas al capitalismo predador y a la instrumentalización de la naturaleza derivada de la modernidad, representando desde otros

lugares prácticas éticas para habitar el planeta (Puleo, 2013). Asimismo, el feminismo decolonial, posiciona el lugar epistémico y político de las latinoamericanas y caribeñas, permitiendo nombrar acciones individuales y colectivas, cuerpos, imaginarios, mundos que concretan lo propio y que se oponen al individualismo, al antropocentrismo, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad, el patriarcado y el capitalismo (Curiel, 2009).

Otro asunto para destacar tiene que ver con el lugar pedagógico – político de estas prácticas otras, las cuales nos invitan a pensar en “pedagogías urgentes” (C. Walsh, 2013a) que propongan mayores oportunidades para la generación de conflictos filosóficos, éticos, metodológicos, epistémicos que permitan robustecer y que den pistas para pensar y habitar lo propio, plural y complejo. Lo educativo que suscitan estas prácticas de resistencia desafía las maneras en las que la academia, la institucionalidad y la investigación se han apropiado para decidir, despojar, silenciar y dominar sujetos y comunidades utilizando como vehículo la educación.

Es urgente revolucionar y generar conflictos en el campo educativo que ayuden a superar las nociones instrumentalizadas, bancarizadas, colonizadoras, deshumanizantes y desesperanzadoras de lo educativo, en términos pedagógicos, éticos y políticos. Es necesario buscar nuevas rutas para entender y reflexionar lo que germina en las prácticas de grupos sociales campesinos, afro e indígenas. Esto es posible asumiendo lecturas sobre el mundo que impliquen una comprensión dialéctica, antagónica, militante, cotidiana, contra-hegemónica, que asuma una crítica al horizonte histórico de la modernidad y al patrón de dominación colonial, capitalista, racista y patriarcal que trastoca la educación (Cabaluz, 2015; Freire, 1993; Korol & Castro, 2016; Walsh, 2013).

Es oportuno considerar que todo esto involucra, además, consideraciones metodológicas que impliquen comprometerse con otras formas de saber y en ese sentido con las maneras en las que es posible expresarse. Es necesario privilegiar los procesos, las complejidades, las tensiones y las maneras en las que se habitan y se producen saberes de otros (Arribas et al., 2020). A nivel investigativo esto demanda creatividad, sensibilidad, interés genuino por saber cómo transitan estas construcciones el espacio, el cuerpo y las narrativas de los sujetos. La pregunta por lo metodológico en el marco de las epistemologías del sur y de la decolonialidad implica respetar y valorizar las formas de pensar, los lenguajes, las cosmovisiones, las epistemologías y ontologías como formas autónomas de producir y de habitar el saber (Ferreira, 2018; Santos, 2018b; Walsh, 2013).

Además de lo anterior, es fundamental señalar que esta investigación busca aportar a la ampliación material y simbólica del conocimiento desde un enfoque crítico y decolonial. Siendo el propósito central, comprender las prácticas que emergen en el Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris, se trata de identificar como estas mujeres hacen eco de una historia de violencias poco documentada en el ámbito distrital y local, lo cual ha generado la invisibilización sistemática de sus narrativas en diversos contextos. Pero por otro, sus experiencias trazan rutas fértiles para pensar la vida desde estos territorios, amplificando mediante sus acciones un entramado de saberes que les sostiene. Desde ahí, esta investigación también se configura como una apuesta por cartografiar, en diálogo con las mujeres del Colectivo Arcoíris, constelaciones epistémicas que no solo resisten, sino que también gestan mundos posibles desde prácticas concretas de vida, de cuidado y de creación colectiva.

Comprender las prácticas emergentes en el marco de este Colectivo ofrece la oportunidad de visibilizar las experiencias, saberes y contribuciones de las mujeres al territorio campesino. Analizar cómo estas prácticas se transforman en acciones concretas de

resistencia, liderazgo y cuidado territorial (corporal - geográfico) es fundamental para apoyar y fortalecer los procesos de empoderamiento y autonomía de las mujeres campesinas. Pensar en perspectiva crítica y decolonial, implica reconocer y valorar la diversidad de estrategias y enfoques que emplean para enfrentar diversos desafíos, no solo en sus vidas y las de sus familias, sino también en la lucha contra las estructuras coloniales y patriarcales insertas en el espacio campesino y que históricamente han desechado sus voces y saberes.

Ahora bien, en el campo de la educación, este tipo de propuestas y escenarios permiten desafiar los paradigmas dominantes y las estructuras de poder que perpetúan la exclusión y la marginalización; esto incluye cuestionar las formas de conocimiento hegemónicas, promoviendo una educación que contribuya activamente y desde el territorio a la transformación de sus comunidades y entornos. Es crucial pensar en pedagogías que enuncien desde lo femenina, campesino, y trastocadas por la intuición, el afecto, y el reconocimiento de los saberes corporizados.

Abordar estas prácticas, como muchas de ellas lo señalan, puede proporcionar información valiosa para el diseño e implementación de políticas públicas y proceso educativos que respondan de manera efectiva a las necesidades y aspiraciones de estas mujeres.

Finalmente, quiero mencionar que todo esto supone un compromiso ético, político y contestatario desde la universidad. Como académicas comprometidas con las subversiones epistémicas y metodológicas, debemos unirnos a las conversaciones de las luchas sociales, a las demandas que la educación requiere en sus procesos de democratización, a la incorporación de los afectos, accionares cognitivos, corporizados, estéticos que dicen y enuncian lo que ocurre desde estos lugares.

Este primer capítulo ha buscado situar el horizonte epistémico, político y afectivo desde el cual se gesta esta investigación. En él se ha buscado hacer alusión a la trama de violencias estructurales, epistémicas y territoriales producidas por el modelo moderno-colonial-capitalista-patriarcal, y se ha planteado la necesidad de descentrar las formas hegemónicas de conocimiento para abrir paso a otras formas de saber, sentir, resistir y habitar el mundo. Las prácticas que se tejen desde el Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris emergen como grietas y constelaciones de sentido que interpelan las lógicas dominantes, enunciando desde lo femenino, campesino y colectivo, una ontología y una epistemología anclada al cuidado, el encuentro entre (nos) y la esperanza. A partir de aquí, esta investigación pretende comprender dichas prácticas y los saberes que las sustentan, en un esfuerzo por mapear procesos educativos que, lejos de reproducir el statu quo, sostienen mundos posibles. Desde esta perspectiva, el capítulo siguiente se adentrará en el marco contextual que permite anclar territorial, histórica y políticamente la experiencia del colectivo y las condiciones que hacen posible su emergencia.

CAPÍTULO 2. MARCO CONTEXTUAL

2.1. San Sebastián de Palmitas

Esta investigación se llevó a cabo en el corregimiento³ de San Sebastián de Palmitas, también llamada comuna 50⁴; ubicado en el extremo noroccidental de la Ciudad de Medellín, Antioquia, Colombia (Ver figuras 1, 2 y 3). Cuenta con 8 veredas⁵: Urquitá, La Sucia, Palmitas sector central, Potrera, La Aldea, Volcana-Guayabal, La Frisola y La Suiza. Tiene 8.194 habitantes, de los cuales 3.856 son hombres y 4.338 son mujeres (Palmitas, 2021). En términos geográficos, la distancia de *Palmitas*⁶ de la centralidad urbana en Medellín hace que se presente como espacialidad rural con un abandono estatal histórico (Bustamante Cardona, 2016).

³ Es una demarcación territorial, que hace alusión a un espacio rural.

⁴ Término utilizado en Colombia para referirse unidades administrativas que componen el área de una ciudad.

⁵ Pequeñas localidades que conforman el espacio rural.

⁶ Nombre que le dan la mayoría de sus pobladores, mismo que hace referencia a la cantidad de palmas de cera que crecen en su territorio.

COLOMBIA



ANTIOQUIA



SAN SEBASTIÁN DE PALMITAS



En lo que respecta a flora y fauna, es abundante en árboles frutales, florales y aromáticos y se encuentran especies animales, como tigrillos, perezosos, armadillos, gavilanes, gulungos y azulejos (Palmitas, 2021). Así mismo, se destaca que es un corregimiento rico en fuentes hídricas, mismas que abastecen de agua al territorio, a municipios cercanos, desembocando la mayoría de éstas en el río Cauca. Sumado a lo anterior, posee zonas boscosas nativas que se consideran vitales para la zona; frente a ello Azul⁷, una de las mujeres campesinas refiere:

⁷ A las mujeres que participaron en esta investigación se les asignaron pseudónimos inspirados en los colores del arcoíris, esto con el fin de proteger su identidad.

(...) Aquí hay áreas protegidas en Palmitas, una reserva natural hermosa. De Palmitas hacia arriba, todo es reserva natural, no se puede tocar. Si vamos a la parte de abajo, por Urquitá, también tenemos reserva natural; desde donde ves una caída de agua, todo eso de ahí para arriba, casi llegando a San Pedro de los Milagros. Encontramos también el nevado más pequeño del país, se llama Las Baldías. Por eso sientes el frío en Palmitas, la neblina... el paisaje está lleno de neblina todo el tiempo, y no lo sabíamos, eso está recién descubierto.

Palmitas es un pulmón de la ciudad de Medellín que hay que cuidar. A partir de las partidas de San Pedro, te vienes por toda la vía vieja y son puras reservas, no las puedes tocar para nada, somos custodios de las reservas. También hay mucha fauna silvestre: tigrillos, monos, culebras, animales exóticos de nuestra fauna. Al principio hubo controversias con los campesinos porque los tigres les mataban el ganado, entonces CORANTIOQUIA⁸ llegó a un arreglo con ellos: cada animal que se comieran, tomaban una foto y se los iban pagando, hasta que el hombre y el animal aprendieran a vivir en sus mismos territorios. Eso es muy intuitivo también de los animales. Ya han aprendido, tanto el hombre como el animal, a estar en su propio entorno.

También tenemos el oso de anteojos, los osos perezosos los hemos visto por el lado de aquí, donde es más caliente y, hacia abajo, por San Jerónimo, se encuentran

⁸ CORANTIOQUIA (Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia) es una entidad pública colombiana encargada de la gestión ambiental en 80 municipios del centro y suroeste del departamento de Antioquia. Su misión es promover el desarrollo sostenible, proteger los recursos naturales, y regular y vigilar el uso del ambiente y el territorio, articulando acciones con comunidades, autoridades locales y otros actores sociales. Forma parte del Sistema Nacional Ambiental (SINA) y cumple funciones como el otorgamiento de licencias ambientales, seguimiento a proyectos productivos y conservación de ecosistemas estratégicos.

camaleones. Pues hay mucha diversidad de animales. (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

Como señala Azul durante la entrevista, Palmitas es un territorio protegido, el 80% del espacio corregimental lo amparan una serie de restricciones en los usos del suelo, que buscan principalmente la conservación ambiental (Palmitas, 2021).

Frente a la economía, Rosa menciona:

(...) antes San Sebastián de Palmitas era de mucha caña, de mucho café, de mucha cebolla, de muchas verduras y ya ahora con la tierra tan ácida ya no produce tantas cosas. Por ejemplo, el café ya no lo ven como un negocio, aparte de eso la Federación de Cafeteros les está dando un café que no es bueno para el territorio, entonces ya no lo ven como un negocio, por eso ya muchos han dejado sembrar, café prefieren lotear y vender para hacer restaurantes o fincas de paseo. (Conversación, 12 de julio de 2023).

Si bien la economía de Palmitas giraba principalmente en torno a la agricultura, como señala Rosa, con productos como café, caña de azúcar, plátano, maíz, frijol, banano, murrapos, guineo y frutas varias (guayaba, mandarina, limón, naranja, lima, mango, zapote y aguacate); actualmente también se destacan prácticas económicas ligadas a la cría de animales, el funcionamiento de posadas arrieras⁹ y más recientemente derivado de la construcción de la

⁹ Son una manifestación cultural y tradicional que tiene sus raíces en la época colonial. Estas posadas eran lugares de descanso para los arrieros, quienes eran comerciantes itinerantes que transportaban mercancías a

Autopista al mar, se ha configurado como una espacialidad turística, pues se articula a una cadena de mercado vial. Lo anterior, hace evidentes prácticas como el (eco)turismo y campesinas tradicionales que en su cotidianidad cuentan con visitantes.

Pese a los cambios en las dinámicas agrícolas y los cambios en el paisaje, Palmitas se ubica como el corregimiento más rural de Medellín, y con relación a ello Azul señala:

En Medellín somos cinco corregimientos que deberíamos tener ese arraigo, pero está solamente nuestro corregimiento o sea Sebastián de Palmitas, porque la mayoría de los otros cuatro corregimientos ya es muy poco el arraigo campesino, lo han perdido por el urbanismo, el progreso industrial y comercial que ellos han permitido entrar. (Azul, Conversación, 13 de julio del 2023).

Su narrativa pone sobre la mesa una preocupación por la pérdida de identidad y arraigo campesino derivado de *“el urbanismo, el progreso industrial y comercial”*, y en este vía, aunque San Sebastián de Palmitas ha mantenido parte de su identidad rural resistiendo a muchos de estos cambios (en comparación con otros territorios); lo cierto es que es evidente la modificación en las formas de vida rural, creando otras materialidades asociadas a las demandas del turismo, y a la ampliación de los procesos subjetivos de ser campesino(a). Ahora es posible observar en el corregimiento una tendencia a la pluriactividad, a la búsqueda de empleos temporales y con ello a la diversificación ocupacional no agrícola entre la población (Bustamante Cardona, 2016; Ortiz, 2011).

través de las montañas utilizando mulas. Las posadas arrieras son puntos estratégicos a lo largo de las rutas de arrieros, donde se proporcionan servicios básicos como alojamiento, comida y cuidado.

Como señala Bustamante (2016), Palmitas como espacio socioeconómico y cultural ha tenido un proceso histórico cambiante derivado de la dinámica de tres vías de comunicación: Camino de Occidente o Camino del Virrey, la Vía al Mar y la Conexión Vial Aburrá-Río Cauca. Estos cambios vienen ubicando a San Sebastián de Palmitas en el paradigma de las *nuevas ruralidades*, si bien el escenario de lo agrícola no desaparece del todo, se configuran otras dinámicas mencionadas anteriormente, que hacen más explícitas las relaciones entre campo y ciudad.

Lo anterior es congruente con lo señalado por Ortiz (2011) y por Mejía (2022), quienes mencionan que cada vez es más difusa la reorganización de los espacios rurales y urbanos. Especialmente en San Sebastián de Palmitas, han ido desapareciendo prácticas, espacios y costumbres tradicionales, pero a su vez emergen nuevas prácticas laborales que se articulan a las dinámicas de ciudad y a la emergencia de nuevos proyectos a partir del auge en la movilidad humana por el sector. Surgen nuevas maneras para reapropiarse del territorio, resignificar los espacios respondiendo a lógicas propias de la globalización y la emergencia de una ruralidad diferente (Mejía Martínez, 2022; Ortiz, 2011).

En este orden de ideas el campesino de Palmitas se ha venido adaptando a nuevas formas de producción y de comercio, habita el espacio rural sin desconocer otras actividades que sobrepasan lo agrícola y que se abren paso en medio del entramado de relaciones que ofrece la apertura de carreteras que conectan diferentes lugares de la región; no obstante, se observan tensiones propias de estos cambios territoriales, en palabras de Ortiz, (2011),

Es notorio como los intereses de los habitantes del corregimiento de Palmitas se encuentran divididos, de un lado se ubica la población adulta que ve en el campo una alternativa de supervivencia, sin desconocer las posibilidades que para los jóvenes

implica el estar más cerca del centro de Medellín y otras localidades; de otro lado, están los niños y jóvenes que han comenzado a percibir a la ciudad y su estilo de vida como una alternativa deseable; los pobladores ven cómo desde el inicio de la construcción del megaproyecto su territorio se transforma rápidamente a nivel ambiental, paisajístico, económico y social. El entorno está cambiando, ahora se encuentra la Conexión Vial Aburrá -río Cauca y el Túnel de occidente, las obras paisajísticas, los sitios de recreo y lugares que ofrecen diversos servicios en zonas donde antes existían fincas productoras de café, cebolla, caña y plátano, propiedades donde se empleaba la mayor parte del corregimiento (Ortiz, 2011, p. 359).

La construcción de la vía al mar, por su parte, es uno de los proyectos más ambiciosos en infraestructura vial en Colombia¹⁰. No obstante, lejos de ser un proyecto que beneficie a la comunidad, ha generado una serie de dinámicas que perjudican notablemente a las y los pobladores, por ejemplo, la división de San Sebastián de Palmitas en dos, trazando entre los habitantes y las veredas una separación material y simbólica. Además, en su larga extensión sólo cuenta con un puente peatonal, y se observa una escasez de andenes para el tránsito de a pie (Bustamante Cardona, 2016; Mejía Martínez, 2022).

Este proyecto ha creado una desconexión significativa entre las veredas, haciendo que algunas queden incluso incomunicadas; las personas deben caminar largas distancias porque la movilidad en términos de vehículos es muy compleja. En muchos casos, en lugar de pasar

¹⁰ Vías de Cuarta Generación (4G), particularmente esta vía tiene como objetivo conectar la ciudad de Medellín con las principales vías del país, en procura de mejorar la movilidad y competitividad regional (DEVIMAR, s.f.)

por el pueblo de San Sebastián de Palmitas, la gente opta por dirigirse directamente a Medellín para hacer compras o acceder a ciertos servicios.

Esta división territorial ha generado dos realidades distintas en Palmitas. Las zonas altas, que antes tenían como punto central el casco urbano de Palmitas, ahora ven a Medellín como su nueva centralidad. Esta situación no solo crea una desconexión física, sino también una profunda desconexión identitaria. Muchas mujeres del colectivo se encuentran en la zona central de Palmitas, pero están desconectadas de otras áreas que han quedado divididas por la carretera.

La fragmentación del territorio debido al proyecto vial ha complicado enormemente la movilidad y ha afectado la cohesión comunitaria, resaltando la necesidad de soluciones que reconecten físicamente las veredas y fortalezcan los lazos sociales y culturales entre ellas (Marcela, diario de campo, 20 de junio de 2023)



Ilustración 1 Fotografía propia de San Sebastián de Palmitas, carretera vía al mar, 2023

La construcción de megaproyectos y el discurso desarrollista que la ampara, han ido ensombreciendo y modificando el espacio y el territorio de este sector. Muchos de los terrenos que se utilizaban para cultivos de café, cebolla y caña de azúcar, han ido desapareciendo y en contraste, la venta de predios para la construcción de fincas de recreo y estaderos aumentó (Ortiz, 2011). Lo que complejiza aún más este panorama es que la población nunca fue incluida al interior del Estudio de Impacto Ambiental de estas conexiones viales, aún cuando gran parte de ellas se encuentran en suelo de uso agropecuario; así mismo, se dio una desestabilización del suelo que afecta las construcciones que se encuentran al borde de vía, y se instauró un peaje¹¹ de alto costo, que afecta de manera inminente a los habitantes locales que desean desplazarse a la ciudad (Bustamante Cardona, 2016; Mejía Martínez, 2022).

Por otro lado, recurrir a la denominada pluriactividad, hace que paulatinamente las áreas rurales pierdan su función de abasto, en tanto existe un descentramiento de la agricultura, viéndose la necesidad de buscar alternativas para complementar los ingresos familiares en empleos en su mayoría temporales, en condiciones precarias y hostiles (Ortiz, 2011).

El paradigma de las nuevas ruralidades plantea además un contexto que se relaciona con cómo las relaciones de género se transforman, Ortiz (2011) menciona que, antes en San Sebastián de Palmitas como en otras zonas rurales, se notaba una clara división del trabajo, donde las mujeres usualmente se ocupaban de labores en el hogar, de las huertas y los hombres por su parte estaban insertos en las lógicas de producción agropecuaria. Ahora a

¹¹ Casetas de cobro.

nivel territorial las mujeres participan en actividades productivas y en la toma de decisiones frente a las mismas.

Ahora las mujeres están contribuyendo al sostenimiento del hogar haciendo parte del sector de los servicios, empleándose en restaurantes, en el peaje, o como empleadas domesticas temporales en fincas de recreo, algunas han optado por producir arepas en sus casas y ofrecerles a los vecinos o en los restaurantes de carretera (Ortiz, 2011, p. 364)

Así mismo, las mujeres están tomándose espacios de participación política y asumiendo cargos directivos en el ámbito local y comunitario, algunas mujeres del corregimiento son gestoras culturales, pertenecen a la Junta de Acción Comunal y fungen como Ediles corregimentales¹². Lo cierto es que por lo menos en lo que se refiere a este último punto, la existencia del Colectivo de mujeres Campesina y Rurales Arcoiris es quien ha aportado considerablemente a que el empoderamiento de la mujer campesina sea una realidad.

Bajo este contexto es que se ubica el colectivo antes señalado, mismo que entre sus promesas de valor busca mantener una relación con el entorno contribuyendo desde cada uno de sus espacios y proyectos en la Conservación Ambiental y el Patrimonio Cultural del territorio corregimental (Coral, 6 de mayo de 2023).

¹² Es una figura que hace parte de las Juntas Administradoras Locales y es elegido por voto popular para participar en la planeación, desarrollo social y económico de su localidad.

2.2. Aproximación al Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris

2.2.1. De lo Institucional a la reestructuración desde adentro

El Colectivo de Mujeres Rurales y Campesinas Arcoíris nació en el 2010 y ha tenido como objetivo central incidir en los espacios políticos de participación. Sus integrantes se encuentran comprometidas con la defensa de los derechos de las mujeres del Corregimiento de San Sebastián de Palmitas; asumiendo un empoderamiento social, político, económico, cultural con sentido democrático, humano, amigable con el medioambiente, en procura de la autonomía integral y con equidad de género.



Ilustración 2 Logo Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris

Este colectivo emerge en medio de una serie de iniciativas gestadas a partir de la Secretaría de la Mujer en Medellín la cual buscaba desarrollar a partir de este espacio estrategias dirigidas a la prevención de la violencia de género, la promoción de la autonomía económica

de las mujeres y el acceso a sus derechos. No obstante, trascendiendo el carácter institucional que lo rodeaba, a partir del 2019 las 9 mujeres que lo conformaban decidieron transitar hacia una reconfiguración que evidenciara una apropiación real y diferente por parte de ellas y, además, que fuera encabezada por una de sus integrantes:

En ese pequeño grupo de mujeres se pensó que el colectivo necesitaba otra cabeza; la cabeza que había visible en ese momento era la de doña Violeta, una señora que también había pasado por un proceso de separación y que le gustaba estar en reuniones, tener conocimiento de situaciones o de cosas que llegan al territorio; de hecho hace parte aún del colectivo pero como líder de uno de los nodos (...) en una de las reuniones se tomó la decisión de que fuera yo (Amarilla) quien empezara a liderar el colectivo de mujeres y se hizo por votación (...) empecé a crear estrategias que permitieran que las mujeres se movilicen, que podamos tener encuentros más seguidos, empezar a darle forma. Ya empecé a proponerles a ellas de que invitáramos a otras mujeres a esos espacios, que eran espacios para nosotras compartir, espacios para conversar, para hacer actividades y cada una se tomó la tarea de conseguir mujeres para que cada vez fuéramos más (Amarilla, entrevista, 20 de enero de 2023).

Con el tiempo, el número de mujeres que se vincularon al colectivo fue aumentando y cuando fueron en promedio 60 se dieron cuenta que las dinámicas debían cambiar; además, se debían tener en cuenta las dificultades económicas que muchas de ellas manifestaban tener para hacer parte de los encuentros del colectivo:

Empecé a darme cuenta que las mujeres manifestaban su intención de participar en muchas cosas, pero que les era muy complejo por el tema del transporte, la economía no era sólida porque muchas mujeres no trabajan y dependen 100% de los hombres y yo dije “entonces por qué no llevamos el colectivo a cada una de las veredas” (...) y fue importante además, identificar qué mujeres estaban yendo, qué tipo de mujeres asistían, si eran mujeres adultas o mujeres jóvenes, mujeres a las que les gustaba ser asistencialistas, pues eso uno no lo puede desconocer. Entonces ahí nos dimos cuenta de qué tipo de mujeres llegaban y qué podíamos hacer con ellas. Sí había mujeres que solamente iban por interés a los espacios, pero también habían mujeres con muchísimas capacidades de dar a otras mujeres, desde su opinión o desde su saber (...) ver esto nos dio la posibilidad de que nacieran nuevos liderazgos y que cada una de ellas fuera líder en su vereda o en su sector. A ese pedacito del colectivo le pusimos *nodo* (Amarilla, entrevista, 20 de enero de 2023).

Derivada de esta reestructuración generada desde adentro, el funcionamiento actual del colectivo es más horizontal y responde en su totalidad a dinámicas en su mayoría autogestivas, a continuación, un ejemplo derivado de la planificación de una actividad:

Como colectivo no tenemos recursos fijos, entonces usamos los recursos propios, o que de dinámicas: bingos o de cualquier manualidad. Pero siempre buscando que no sea de mucho costo, porque no nos da. Por ejemplo, para el refrigerio de una actividad, entonces hacíamos el aporte, nos turnábamos o hacíamos la vaquita para comprar cualquier gaseosa y así.

Para conseguir el espacio para la actividad, casualmente había una fiesta en la escuela y hablé con una señora con quien la pegué bien y le dije que no habíamos podido tener más encuentros porque no teníamos donde reunirnos, cuando esa señora escucho se ofreció a prestarnos la casa. Ahora nos reuníamos dos veces al mes.

Generalmente yo saco de mi fin de semana para reunirme con ellas, porque en semana yo trabajo, entonces ella nos prestaba la casa, inclusive en ese entonces entraron varias mujeres nuevas que no hacían parte del colectivo, pero vivían por ahí y se animaron. (Lila, conversación, 23 de julio de 2023).

Lo que señala Lila en su narrativa, evidencia una red que parte de los recursos disponibles, así como de la solidaridad y el apoyo mutuo entre sus integrantes y la comunidad. En contextos donde los recursos son limitados y las estructuras de poder a menudo segregan a las mujeres rurales, la solidaridad y la colaboración se convierten en herramientas esenciales para la gestión de espacios dedicados al empoderamiento de las mujeres.

Esta reestructuración, implicó, además, la conformación de nodos o núcleos veredales que permitieran el potenciamiento de los diferentes saberes y tradiciones de cada una de las mujeres campesinas y rurales del corregimiento. En ese sentido se cuenta con 12 nodos, por veredas, con un color que les representa.



Ilustración 3 Distribución de nodos, Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris. Construcción propia.

Actualmente, el colectivo busca aportar a la autonomía económica de estas mujeres, pues plantean alternativas populares para la existencia y la subsistencia de la vida en comunidad, configurando como se mencionó anteriormente, redes de cooperación que ponen en marcha saberes que por años las han acompañado, unificando ideas y generando espacios de apoyo mutuo que hacen frente a las necesidades individuales y colectivas. Resulta vital bajo este panorama, plantear dos enunciados que han resultado ser la columna vertebral de este trabajo:

“trabajar el ser, pero también el quehacer de estas mujeres, para luego pensar en el tener”

(Amarilla, conversación, 11 de abril de 2023).

Cuando yo te digo el ser es porque los seres humanos no necesitamos solamente dinero, de que usted de pronto me dé un detalle económico cuando a veces lo que estamos necesitando es una palabra, es un abrazo, es una orientación de cómo hacer las cosas y la otra palabra se relaciona con lo que sabemos hacer (Amarilla, conversación, 11 de abril de 2023).

Desde el ser, el hacer y el tener, estas mujeres encuentran una columna vertebral que, en términos éticos, políticos y pedagógicos, sostiene el accionar del colectivo. Bajo estos márgenes, las mujeres se han reconocido a sí mismas transformando y pluralizando lo que implica ser mujer campesina, ampliando el abanico de posibilidades para nombrarse y vivirse desde estos lugares. De esta manera, es posible ver una reconfiguración de sus identidades individuales y colectivas; este proceso, como muchas de ellas reconocen, está encaminado a dismantelar una historia de opresión patriarcal que predomina en el imaginario colectivo del corregimiento (Arcoíris, 2022). Mucho de lo que aquí se plantea ha sido desarrollado a profundidad en el apartado de resultados, dada su centralidad en las voces, los relatos y las prácticas que sostienen esta investigación.

Entre el 2019 y ahora, se ha dado un crecimiento del colectivo, mismo que se hace evidente en el número de participantes; en promedio se registran 250 mujeres del corregimiento que hacen parte del colectivo y que se han articulado de alguna manera al mismo. Este crecimiento a implicado una caracterización cuidadosa que aporta insumos específicos sobre las mujeres:

El primer ejercicio que se hizo fue yendo a cada nodo reuniéndolas y caracterizándolas manualmente a través del formato que diseñé, ese fue un ejercicio muy completo y se logró avanzar mucho, pero no fue suficiente porque las mujeres que no asistían ese día quedaban sin caracterizar. Entonces me fui a la base de datos de cada nodo para ver el registro y vi que siempre faltaban. Empecé a contactarlas telefónicamente, ya no lo hacía desde el formato físico, sino que de una vez los metía a la sistematización, al computador en un documento de Excel. Así quedaban registradas legalmente, luego pasaba el reporte a la directiva de cada nodo, para informarle, “esta mujer ya está caracterizada”.

Ahora cuando una mujer ingresa nueva al colectivo lo primero que se hace, es la caracterización y luego se ingresa al nodo, es un ejercicio más práctico, más organizado y que nos ha dado más resultados. Este esfuerzo o sea específicamente esta caracterización es la base de datos más completa con la que se cuenta aquí en San Sebastián de Palmitas, porque en realidad por fuera no hay mucho. Esto de la caracterización incluso a sido importante para cuando las secretarías necesitan dar cifras o datos. (Blanca, conversación, 7 de julio de 2023).

Al hacer esa sistematización nos dimos cuenta, por ejemplo, de si el acceso a la salud de las mujeres del corregimiento era un régimen de salud subsidiado o era contributiva. También, cuántas mujeres bachilleras había, o cuantas en analfabetismo y cuántas profesionales. También ese ejercicio nos ayudó a mirar cuántas mujeres tienen emprendimiento y cuantas no. Ahora cuando llega una oportunidad de ciudad, podemos enfocar el recurso para estas mujeres. Muchas de ellas no como un norte,

no sabían qué hacer, entonces fue un ejercicio bien interesante porque nos arroja a nosotras una brújula, nos va mostrando por dónde encontramos esas mujeres que hacen algo en especial. (Coral, conversación colectiva, 29 de junio de 2023)

El ejercicio liderado por Blanca ofrece una visión significativa sobre las mujeres que integran el Colectivo Arcoíris. Por ejemplo, se observa que la mayoría de ellas tienen entre 28 y 70 años, con una notable concentración en el rango de 40 a 70 años. Predominan los estratos socioeconómicos 1 y 2, lo que refleja condiciones de vida marcadas por ciertas limitaciones económicas. En cuanto al nivel educativo, la mayoría de las mujeres accedió al sistema escolarizado, aunque no logró culminar sus estudios. Por otro lado, más de la mitad de estas mujeres desempeña labores del hogar como actividad principal. Sin embargo, muchas de ellas complementan o diversifican sus ingresos a través de prácticas vinculadas al cultivo de plantas, el cuidado de animales y diversas actividades que se mueven en el ámbito de la informalidad, tales como la confección de ropa, la elaboración de comidas y el cultivo de hortalizas. (Información tomada de la caracterización elaborada por el Colectivo, 2019).

Estos datos reflejan elementos que son vitales de considerar, la pertenencia mayoritaria a estratos socioeconómicos bajos, así como los niveles educativos incompletos, evidencian las múltiples formas de exclusión estructural a las que han estado expuestas. Sin embargo, lejos de entenderse solo desde una perspectiva de carencia, estas condiciones también muestran cómo estas mujeres han desarrollado formas creativas y resilientes de sostén económico y social, a través de economías del cuidado, prácticas agroecológicas y trabajos informales que articulan saberes locales y gestión autónoma de recursos. El hecho de que muchas desempeñen oficios del hogar, combinados con actividades productivas como el cultivo y la confección, pone de relieve una economía feminizada donde lo doméstico y lo

comunitario se entrelazan, pero también donde la visibilización de estos saberes y accionares ha sido clave para la consolidación del colectivo.

En esta vía, este ejercicio ha sido clave para rastrear los conocimientos con los cuales cuentan las mujeres que hacen parte del colectivo,

Han surgido precisamente en la identificación de los saberes de las mujeres, saberes que en su mayoría son ancestrales (...) cuando ya usted está en contacto con la mujer usted se va dando cuenta que ellas tienen mucho conocimiento, tiene muchos saberes, pero todos son empíricos, son ancestrales ni ellas misma saben que tienen, que son poderosas en esa habilidad, en ese conocimiento. Entonces ahí fue donde empezamos con las directivas a decir, bueno, ellas son buenas para esto, estas son buenas para lo otro y así; hay algunas veredas que se identifican o se caracterizan más por unos saberes que otras. (Coral, conversación colectiva, 29 de junio de 2023).

La amplificación de estos saberes a dado como resultado la consolidación de las líneas de acción del colectivo, *“la plataforma estratégica del colectivo son las líneas de acción, ahora contamos con ocho que han surgido precisamente de la identificación de los saberes de las mujeres saber que todos en su mayoría son ancestrales”* (Coral, conversación colectiva, 29 de junio de 2023).

Reconocer esta base cognitiva, ha permitido a las mujeres del Colectivo Arcoíris vivir, ser y pensar el territorio, y constituye uno de los núcleos fundamentales de esta tesis, dado que se trata de un aspecto de profunda relevancia tanto en el plano epistemológico como en el político y social. A partir de este mapeo es claro que no estamos ante un mero acumulado de experiencias prácticas, sino frente a un entramado de saberes situados, tejidos

desde la cotidianidad, que posibilitan a estas mujeres habitar el territorio con una conciencia activa y que encausarlo a través de líneas y redes de acción, les permite crear un entramado de apuestas sentidas y significativas con su realidad.

Precisamente, el ejercicio de mapear estos saberes ha permitido visibilizar cómo estas mujeres han construido y continúan recreando una epistemología propia, anclada en sus vivencias, sus relaciones afectivas y sus resistencias cotidianas. Este hecho resulta crucial, ya que implica la dignificación de sus formas de entender, narrar y transformar el mundo, otorgándoles el lugar que históricamente les ha sido negado, el de sujetas epistémicas activas, capaces de leer su realidad desde marcos propios y de generar respuestas colectivas frente a los múltiples desafíos que enfrentan, como el despojo territorial, la precarización económica o las violencias estructurales y de género.

2.3. Líneas de acción del Colectivo

Las líneas de investigación que ha ido tejiendo el Colectivo Arcoíris se encuentran en distintos momentos de desarrollo. Algunas han madurado con mayor profundidad y han dado lugar a procesos consolidados, mientras que otras apenas comienzan a germinar como apuestas en construcción. No obstante, he decidido incluirlas todas, independientemente de su grado de avance, porque permiten ofrecer una mirada global del horizonte que se está configurando colectivamente. Esta visión más amplia posibilita comprender no solo lo que ya ha sido logrado, sino también aquello que está en camino, como parte de un entramado vivo, dinámico y en constante gestación.

En esta vía, como señala Coral (2023) el Colectivo a tenido un crecimiento que se expresa en la diversificación del trabajo y con ello la creación y consolidación de las líneas

de acción, muchas de ellas guiadas y orientadas por los sueños y aspiraciones de estas mujeres. A continuación, se hace un esbozo de cada uno de estos espacios,

Línea de Cultura

La Línea de Cultura tiene como propósito fortalecer, revitalizar y fomentar las prácticas culturales propias del territorio, entendidas no solo como expresiones artísticas o tradicionales, sino como pilares fundamentales en la construcción de identidad, memoria y resistencia comunitaria. Esta línea se orienta a mantener viva la memoria ancestral y prácticas que son fundamentales de ser sostenida en el territorio.

A través de esta línea, se busca crear y sostener espacios de expresión, de encuentro, juntanza y de creación colectiva, donde el arte se presenta como mediador para tejer no solo objetos, sino también relaciones, afectos y sentido de pertenencia. De este modo, la cultura se entiende como un acto cotidiano y político que fortalece el tejido comunitario. En el marco de esta línea, destacan proyectos como:

“Una aguja y un dedal: puntadas que tejen los retazos de la abuela”

Este proyecto promueve la elaboración de artesanías, bordados, manualidades y tejidos, prácticas que van más allá de la mera creación material, pues cada puntada, cada hilo y cada diseño es portador de historias, saberes y símbolos que mantienen viva la memoria ancestral de las abuelas en el territorio. Se trata de un ejercicio de recuperación y resignificación de oficios tradicionales, donde las manos de las mujeres no solo recrean técnicas heredadas, sino que también reivindican su lugar como guardianas de la memoria y constructoras de identidad. Sin embargo, este proyecto no solo tiene una dimensión cultural o patrimonial, como bien señala una de

las mujeres participantes, estos espacios permiten también abrir caminos para el cuidado, la escucha y el apoyo mutuo. En cada encuentro, el acto de tejer se convierte en un acto de cuidado colectivo, donde las mujeres comparten no solo técnicas, sino también experiencias, sentires y estrategias para afrontar las dificultades cotidianas. Así, el bordado y el tejido se transforman en lenguajes de resistencia, de sanación y de fortalecimiento comunitario, donde lo simbólico y lo afectivo se entrelazan con la acción política de sostener la vida en común.

desde esos espacios donde trabajamos juntas, se logran sanar muchas cosas y logramos mirar que desde lo que entregamos el uno al otro podemos sanar y podemos cambiar actitudes erróneas que hemos tenido a través de la vida, por eso yo digo cuando vamos a este proceso de una aguja y un dedal puntadas que tejen. La pasamos muy bien, se nos olvida todo y más bien nos enseñamos esta puntada. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

También se encuentra dentro de esta línea la “Escuela de Arte y Danza”, un proyecto que acoge y promueve diversas expresiones artísticas, especialmente la danza folklórica y el canto, reconociéndolos no solo como manifestaciones culturales, sino como potentes estrategias de juntanza, de expresión emocional, de gestión de conflictos y de fortalecimiento del tejido social. Además, la Escuela de Arte y Danza funciona como un espacio de encuentro intergeneracional, donde se transmiten saberes tradicionales mientras se abren caminos para la creación contemporánea. A propósito de este, Blanca menciona,

Hemos venido fortaleciendo también la línea artística y cultural, que es una de las de las líneas que más me apasiona, incluso yo pedí que me dieran esa línea porque no sé

si de pronto en otra vida yo fui una música o una mujer cantante o tocaba algún instrumento, pero yo escucho una guitarra, un piano y a mí se me eriza la piel.

Tuve la oportunidad dentro de mi experiencia laboral de trabajar en iniciación musical con la Universidad de Antioquia dando iniciación musical y entonces he sido una apasionada de toda esa parte. Por circunstancias de la vida nunca he podido meterme a estudiar música, pero uno de mis sueños ha sido tocar un piano.

Me metí en la línea artística y es una cosa que me apasiona, también lo de danzas con eso he estado al frente y llegaron dos profesionales, dos profesores acá al territorio. Son profesionales en baile entonces estamos tratando de fortalecer y de crear la escuela de Artes donde le vamos a meter, no solamente danzas, sino música, también teatro y un poco de pintura. Es un sueño que tenemos, una escuela de arte y de ponerla a rodar, de hecho, ya hemos tocado puertas en Palmitas; esa escuela nace en la Sucia, con las familias, las abuelas, las mamás, arranca un proyecto de danza de un grupito que se reúne, pero quisimos traerlo también a la centralidad, porque algunas mujeres reclamaban también que eso estaba muy lejos para desplazarse hasta allá. Nos prestaron dos salones, después solo uno porque una silla quedó torcida y a la profesora de la escuela no le gustó, entonces ya nos dejaron sólo un saloncito y el patio para que podamos ensayar ahí, pero igual no importa puede ser en la calle, ahí lo vamos a hacer, vamos a trabajar, pero vamos para adelante. (Blanca, conversación colectiva, 29 de junio de 2023)

Lo que Blanca comenta es un reflejo importante de cómo las líneas de acción reflejan una conexión íntima con los saberes, especialmente con la música y la danza. Esta pasión no solo habla de una inclinación personal, sino que también revela cómo el arte funciona como un

espacio donde las mujeres proyectan sus anhelos, sueños postergados y deseos de realización. El hecho de que ella misma haya solicitado liderar esta línea refleja una agencia activa, donde no solo participa, sino que se posiciona como gestora y promotora de un sueño colectivo, aunque inicialmente haya nacido de una pulsión individual es expansivo y potente para el encuentro.

Línea ambiental

Esta línea surge desde el reconocimiento profundo de la relación indisoluble entre la comunidad y su territorio. Esta línea no solo responde a la necesidad de proteger el ecosistema de Palmitas, sino que también se fundamenta en la revalorización de la sabiduría ancestral y en la transmisión de prácticas sostenibles que históricamente han permitido habitar, cuidar y defender el territorio.

En este sentido, la Línea Ambiental se configura como un espacio donde convergen el cuidado ecológico, la memoria territorial y la acción comunitaria, promoviendo actividades que no solo buscan la conservación de la biodiversidad, sino que también fortalecen el vínculo afectivo, cultural y espiritual con la tierra. A partir de los proyectos orientados desde aquí se visibiliza que el territorio no es únicamente un recurso o un espacio geográfico, sino un sujeto vivo, cargado de significados, historias y saberes que deben ser preservados frente a las amenazas del extractivismo, la urbanización desmedida y las lógicas de despojo.

Esta línea tiene la intención de involucrar activamente a la comunidad, generando procesos de sensibilización, formación y acción colectiva garantizando no solo la protección del entorno natural, sino también la soberanía territorial y el derecho de las comunidades a decidir sobre el presente y el futuro de su territorio. Algunos de los proyectos desarrollado en el marco de esta línea son: *“REVIVE”: Recuperación de residuos especiales (llantas)*

para la creación de materas y puff decorativos. Este proyecto como se describirá más adelante, es un claro ejemplo de cómo el reciclaje puede ser resignificado como una práctica de resistencia ecológica y de generación de autonomía, la transformación de llantas en materas y objetos decorativos no solo reduce el impacto ambiental de residuos altamente contaminantes, sino que también promueve el trabajo colaborativo, integrando a las familias en el proceso productivo. Además, al capacitar a otras mujeres en los corregimientos y sensibilizarlas sobre el cuidado ambiental convierte esta iniciativa en un espacio de formación eco-comunitaria, donde el saber práctico se comparte y se multiplica.

Por otro lado, aparece “*Una pócima de amor para curar el cuerpo y el alma*”, este proyecto recupera el valor de las plantas medicinales y aromáticas como parte de un sistema de salud tradicional y campesino, poniendo en el centro la importancia del cultivo limpio, el uso de abonos orgánicos y la transmisión de conocimientos herbolarios.

Coral montó la idea de proyecto de “una pócima de amor para curar el cuerpo y el alma: escuela itinerante de medicina tradicional arcoíris”, se postularon más de 90 proyectos ganamos 9 sobre ideas rurales. El proyecto en sí es una escuela itinerante, es una forma más de aprendizaje sobre las plantas medicinales, sobre la importancia del trabajo, del cultivo limpio porque si es medicinal también tenemos que cuidar que sea de muy buena calidad, por eso necesitamos trabajarlo a través de los abonos orgánicos. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023).

La creación de una escuela itinerante y un libro herbolario no solo fortalece la soberanía de la comunidad, sino que reivindica los saberes ancestrales como herramientas vigentes para

el cuidado del cuerpo, el espíritu y el territorio, frente a las lógicas medicalizadas y mercantilizadas de la salud.

El “Ropero comunitario” como se describirá a profundidad más adelante, emerge como una estrategia que cuestiona frontalmente las dinámicas de consumo impulsadas por la industria de la moda, especialmente aquellas que afectan de manera diferencial a las mujeres. Esta iniciativa no solo buscaba extender el ciclo de vida de la ropa, sino que pretendía generar espacios de reflexión crítica sobre los cánones de belleza, las imposiciones de género y las consecuencias ambientales del consumo desmedido.

Finalmente, el proyecto de “Toallas Higiénicas Ecológicas”, se inscribe en una doble lógica: por un lado, reduce significativamente el impacto ambiental generado por los productos desechables de higiene femenina; por otro, contribuye a la salud integral de las mujeres y al alivio económico de sus hogares. Este proyecto reflejó cómo las prácticas ecológicas pueden articularse con una perspectiva de género, cuestionando la industria de productos femeninos y ofreciendo alternativas sustentables que fortalecen la autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos y su economía.

Línea gastronómica

Esta línea nace con el propósito de preservar, celebrar y compartir las tradiciones culinarias de San Sebastián de Palmitas, entendiendo que la cocina no es solo un espacio de preparación de alimentos, sino un territorio simbólico donde se tejen memorias, saberes ancestrales y prácticas de cuidado comunitario. El objetivo de esta línea va más allá de la simple difusión de recetas, se trata de llevar a diferentes espacios los sabores, olores y costumbres que han dado identidad a la vida montañera, manteniendo viva una herencia culinaria llena de historias, afectos y resistencia. Cada plato preparado, cada dulce elaborado, es portador de

relatos transmitidos por generaciones, por ello el acto de cocinar se convierte en una forma de honrar a las abuelas, a las madres y a todas aquellas mujeres que han sostenido la vida desde los fogones.

Además, esta línea articula la dimensión cultural con una estrategia de autonomía económica, permitiendo a las mujeres del colectivo generar ingresos a partir de sus saberes gastronómicos, sin desvincularse de su identidad ni de sus prácticas tradicionales. Así, la cocina se transforma en un espacio de emprendimiento comunitario, pero también en un acto político que resiste la homogeneización cultural impuesta por las dinámicas urbanas y globalizadas.

Entre los proyectos más representativos de esta línea se encuentran: “Mi Plato Montañero” y “Cocina Tradicional Soy Campesina”, estos proyectos se centran en la preparación y venta de comidas típicas antioqueñas, con el objetivo de mantener viva la sazón de la cocina tradicional montañera. Platos emblemáticos que se convierten en vehículos para reafirmar la identidad campesina, al tiempo que se abren espacios en ferias, encuentros y eventos donde la comunidad puede degustar y reconocer el valor cultural de estas preparaciones. Más allá del acto comercial, estas iniciativas buscan posicionar la gastronomía local como un patrimonio vivo que merece ser preservado, celebrado y defendido. Así mismo, “Dulces de la Abuela”, rescata la tradición de los dulces típicos antioqueños, como el arroz con leche, brevas, papaya o tomate de árbol en almíbar, todos ellos característicos de la cocina campesina. La elaboración de estos dulces no solo apela al paladar, sino que convoca la memoria afectiva de quienes crecieron con estas preparaciones en sus hogares, “Dulces de la Abuela” es además un homenaje a las prácticas de conservación de alimentos y a las técnicas artesanales que, en medio de un mundo acelerado y dominado por la industria

alimentaria, siguen resistiendo como expresión de cuidado, paciencia y conocimiento ancestral.

Línea turística

La Línea Turística del Colectivo Arcoíris nace con el propósito de dar a conocer los recorridos, saberes y paisajes del corregimiento de San Sebastián de Palmitas, reconociendo en ellos no solo un atractivo natural, sino un potente escenario para el fortalecimiento del turismo sostenible, comunitario y cultural. Esta línea parte de una mirada crítica sobre las formas hegemónicas de turismo, apostando por una propuesta que prioriza el respeto por los ecosistemas, la participación activa de las comunidades locales y la valorización de la historia viva del territorio:

En la línea turística hicimos un convenio con el Sena y nos capacitamos como “anfitrionas turísticas” cierto, porque vemos en el corregimiento un potencial muy grande para el turismo rural comunitario.

Hemos creado estos paquetes turísticos, por ejemplo, “el circuito histórico y cultural camino viejo de Occidente” que es un camino histórico - prehispánico que atraviesa parte del corregimiento.

En las investigaciones que hemos hecho nos dimos cuenta que pasaron personajes muy importantes por allí. Se le dice mal llamado Camino del virrey, pero ahí nunca pasó el virrey, pasaron personajes como la Madre Laura, gobernadores, etcétera, porque era el paso obligatorio entre Santa Fe de Antioquia, hacia el valle de la burra.

Tenemos otro paquete turístico que se llama “campesinos por un día” que es un paquete de inmersión, para el quiera ir a mirar cómo vive un campesino en sus tareas agrícolas;

tenemos uno relacionado con el trapiche: vamos a mirar al trapiche, vemos qué es un trapiche artesanal. Y tenemos otro, por “los jardines y cebollales de mi vereda”, que es muy característico en el corregimiento.

Y bueno, tenemos un proyecto de apiario que tiene una compañera, incluso, se está empoderando mucho, se llama “abejas del bosque” y ella pues tiene unos productos a base de miel de abeja y también te lleva a hacer el recorrido donde están las abejas y habla, de todo el proceso. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023).

La Línea Turística representa una apuesta por construir otras formas de habitar y mostrar el territorio, donde el turismo no es extractivo ni masivo, sino una oportunidad para fortalecer el arraigo, generar ingresos dignos y compartir el conocimiento comunitario desde el respeto y la reciprocidad.

Este proyecto también permite reconfigurar el papel de las mujeres rurales como gestoras de saberes y anfitrionas de la memoria territorial, en un campo históricamente masculinizado como el turismo rural. Su liderazgo, además de técnico, es profundamente simbólico y político: reivindican su derecho a narrar el territorio, a decidir cómo debe ser recorrido y a sostenerlo con prácticas responsables y afectivas.

Línea de Comunicaciones

Esta línea nace con el propósito de fortalecer los flujos de información dentro y fuera del territorio, entendiendo la comunicación como una herramienta clave para articular procesos comunitarios, visibilizar las acciones del colectivo y generar oportunidades de formación, participación y empoderamiento. Se configura como un proceso de movilización informativa

que se da a partir del uso de plataformas como, WhatsApp, Facebook, Canal YouTube, instagram.

Línea de Apoyo

Es una línea que busca crear la necesidad de tejer comunidad y redes de apoyo para las mujeres de San Sebastián de Palmitas y para sus familias, esta línea se presta como espacio para compartir experiencias y sueños. Aquí encontramos la red de Apoyo Psicosocial, que consiste en la activación de rutas de apoyo a mujeres campesinas y rurales, núcleo familiar o comunitario, que se encuentren pasando por una situación de emergencia psicosocial.

Línea agropecuaria y pecuaria

Compuesto por la circulación de saberes al rededor de huertas caseras, crianza de animales domésticos; participación con productos cosechados en las fincas en Mercados Campesinos, Vivero con plantas ornamentales sembradas y cuidadas por las mujeres campesinas en sus propias fincas.

Línea de Transformados

Finalmente la línea de transformados, hace referencia a todos aquellos productos que tienen que ver con la venta y distribución de productos elaborados por las mujeres: morcilla, dulces, chorizos, arepas, plantas aromáticas.

Este recorrido por San Sebastián de Palmitas ha permitido reconocer al territorio no solo como una geografía física, sino como una trama compleja de tensiones, resistencias y transformaciones. En medio de dinámicas de despojo, reconfiguraciones productivas, fragmentaciones impuestas por el desarrollo vial y procesos de urbanización silenciosa,

emergen formas de habitar arraigadas a la memoria campesina, al cuidado de la tierra y a la construcción de comunidad. En este escenario, el Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris emerge como una fuerza vital que rearticula sentidos en claves territoriales, afectivas y epistémicas desafiando la marginalización histórica de las mujeres rurales. Su consolidación como actor político y pedagógico no puede comprenderse sin atender a este contexto vivo y cambiante, donde lo cotidiano se entrelaza con lo estructural, y donde el territorio, lejos de ser solo un espacio material, se vuelve protagonista en la gestación de proyectos colectivos que dignifican la vida. A partir de este anclaje contextual, el siguiente capítulo se adentrará en las claves metodológicas que dieron forma al proceso de investigación, abriendo paso a una escucha situada con las voces de las mujeres que sostienen este entramado de saberes y resistencias.

CAPÍTULO 3: METODOLOGÍA

Teniendo en cuenta que esta investigación buscó comprender las prácticas configuradas con y desde mujeres campesinas, y a partir de ello identificar los saberes que les fueron útiles en el camino de sostener, liderar, facilitar y dar vida a proyectos y acciones locales de resistencia, empoderamiento y cuidado territorial (corporal y geográfico); opté por un paradigma decolonial y desde el Sur, que me permitió ir más allá de la hegemonía intelectual, buscando conocer y recuperar voces, lenguajes y saberes, tejidos en el espacio íntimo de la subjetividad y el hacer colectivo. Ubicarme bajo ese locus de enunciación abrió un espacio potente para mí, en el cual empecé a tejer la investigación como un lugar reflexivo vinculado a la vida, a la cotidianidad y a historias en las que mis propios afectos se vieron involucrados.

En este orden de ideas me parece importante empezar señalando que parte de pensar en el método y en los instrumentos para mapear y acercarme a estos saberes, se relacionó con los procesos en los cuales me he visto involucrada, mismos que tienen que ver con poner el cuerpo, las emociones, la espiritualidad como brújulas sobre las cuales nos recreamos y enunciamos el mundo. En este orden de ideas, mencionar que lo narrativo se ha ubicado en mi vida como una posibilidad de redescubrirme, la conversación en sí misma vista en su dimensión política me ha posibilitado construir puentes conmigo, con otras y con otros, ha abierto caminos para acercarme a materialidades y significaciones que me han atravesado, tocándome e instalándose de manera muy fértil en mi vida.

Por otro lado, reconocer en mí cuerpo-territorio otros lenguajes, ha despertado una sensibilidad que suele arrebatar me y ensombrece la participación en algunos espacios escolarizados y académicos: el tejido, la fotografía y el collage han ocupado en mi vida un

lugar epistémico importantísimo, me han ayudado a nombrar lo cotidiano, biográfico y saberes que en sí mismos se instalan en la academia. Hago alusión a esto porque en la vida campesina, en la territorialidad subjetiva y geográfica, hay una enunciación del mundo dada en sus propios lenguajes y formas. Comprender los lugares desde donde hilvanamos nuestros saberes es un proceso alquímico que refleja experiencias, formas de vida, significados y anhelos.

Por su parte, abordar y explorar el cuerpo como memoria viva, como vehículo y como materialidad me resultó sugerente, partiendo de la idea de que, en él, se alberga lo que vamos navegando y experienciando, es palabra, sentido, bienestar, enfermedad, expulsión, claridad, negación, como más adelante mencionan otros y otras autoras, es un espacio sobre el que se imprimen relatos que nos cuentan desde lo epistémico y ontológico. Mapear nuestro cuerpo vuelca nuestra atención al ejercicio cotidiano de vernos y *corazonarnos*, trazando una genealogía de nuestra sensibilidades, recuerdos y anhelos.

Involucrar lo anterior en esta investigación, me permitió aferrarme a un presente construido y vivido desde el afecto, el respeto y la apertura hacia la vida de mujeres, saberes, lenguajes, materialidades abriendo un camino fértil para habitar la investigación desde el gozo y el aprendizaje sensible.

3.1. Apuntes sobre el método

El método considerado para el presente estudio es el narrativo, pues responde a la necesidad de situar la voz de las mujeres campesinas y rurales como eje central en la construcción del conocimiento. Optar por este enfoque no es únicamente una elección metodológica, sino un posicionamiento ético, político y epistémico que busca descentrar las formas hegemónicas

de producción de saber, abriendo espacio a relatos, memorias, sentires y experiencias que históricamente han sido silenciadas o deslegitimadas.

Siendo consecuentes con las epistemologías del sur y con los principios de la decolonialidad, se reconoce que el conocimiento no se reduce a categorías académicas rígidas ni a lenguajes universales; por el contrario, se nutre de las formas situadas de pensar, de los lenguajes propios, de las cosmovisiones ancestrales y de aquellas epistemologías y ontologías que emergen de la vida cotidiana, de la relación con el territorio y del hacer colectivo (Ferreira, 2018; Santos, 2018a; C. Walsh, 2013b).

Por lo anterior, es necesario señalar que, más allá del uso de ciertas categorías, esta investigación intentó un proceso inductivo y emergente, que fue tomando forma en la medida en que se dialogó con las mujeres, sus contextos y con sus materialidades; pero también, en la que mis propias comprensiones fueron encontrando un lugar que involucró mi experiencia y sentipensar sobre lo que escuchaba, veía y sentía en relación con el hacer investigativo. Este sentipensar como práctica que entrelaza el afecto, el pensamiento, la emoción y el cuerpo se volvió clave para habitar la investigación no solo como una práctica intelectual, sino también profundamente ética, afectiva y situada. Implicó prestar atención no solo a los discursos y relatos, sino también a los silencios, gestos, tensiones, intuiciones y afectos que se tejían en el encuentro con las mujeres. Se habla entonces de un proceso investigativo que fue construyendo colaborativamente realidades y significaciones.

Lo anterior sugirió la necesidad de hilvanar un clima dialógico, horizontal y recíproco, en el que las voces de las mujeres pudieran desplegarse sin las mediaciones propias de las lógicas extractivistas del conocimiento; este ambiente de confianza y reconocimiento mutuo no solo abrió la posibilidad de escuchar, sino de co-construir sentidos, permitiendo nombrar, dignificar y robustecer las narrativas que las mujeres del Colectivo Arcoíris tejen

en torno al territorio, sus vivencias cotidianas, los procesos de empoderamiento, los afectos que las atraviesan y las formas en que configuran su subjetividad campesina.

Estas narrativas no se limitaron al uso de la palabra hablada, sino que emergieron también en actos performativos, en gestos, en silencios significativos y en materialidades diversas, recorridos, poemas, o prácticas que, lejos de ser meros soportes, se constituyeron en expresiones vivas de sus saberes y sentires. A través de estos múltiples lenguajes, se fueron delineando pistas de constelaciones cognitivas profundamente territorializadas y localizadas, es decir, entramados de sentido que no pueden ser comprendidos fuera de su anclaje, y que por el contrario implican la experiencia concreta, el cuerpo, la memoria colectiva y el paisaje que habitan y defienden.

Se pretendió, como mencionan Cornejo y Rufer (2020), problematizar la manera en la que dialogamos en el proceso investigativo, rompiendo las inercias propias del pensamiento occidental y optando por una praxis investigativa que requiere de otros sujetos, de sus voces, sus contextos y de sus experiencias. Esto supone estar atentos a cómo las maneras en las que hacemos investigación interpelen a todos los que se ven involucrados, procurando autonomías en las miradas, en la interpretaciones y ejercicios dialógicos de ida y vuelta que permitieran comprender las maneras en las que se entienden los contextos, las relaciones, la tierra, el mundo, bajo ejercicios sistemáticos que consistan en deliberar y participar (Cornejo & Rufer, 2020; Corona, 2020).

Se trató de darle relevancia a la dimensión discursiva de la individualidad, a los modos en que -las mujeres- dan significado al mundo mediante múltiples lenguajes, ubicados en planos temporales, biográficos y subjetivos, trastocados por memorias y creencias (Bolívar, 2012; Silva et al., 2019); el sentido histórico y social que revela lo narrativo, permite conformar una red compleja de significados, de constelaciones de conocimiento que son

transitorias y de prácticas discursivas específicas (de Oliveira & Satriano, 2014). Lo transitorio como señalan las autoras se vincula al movimiento y a la (re)construcción de la realidad que es continua, dialógica y abierta a revisar. Schongut (2015), concuerda con ello al señalar que, lo narrativo como texto de investigación es abierto y dinámico pues se deriva del encuentro sujeto a sujeto, por ello la autora insiste en que:

Una narrativa no solo es una forma de entender y organizar nuestro mundo y nuestras experiencias, también nos permite tomar acciones sobre éstos. 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 Grollmus, 2015, p. 131)

La narratividad implica tener una perspectiva sobre la propia historia, no sólo de enumerar eventos, sino, además, de crear tramas y organizaciones que den cuenta de la complejidad de los fenómenos, permitiendo teorizar sobre el mundo que se vive y se habita (Schongut Grollmus, 2015). De ahí que como señala esta misma autora, los procesos narrativos implican procesos de coproducción donde quien se narra se ve involucrado en el proceso de escritura y de análisis, marcando cruces y resonancias que van acomunando hallazgos, significados, sentires y reflexiones.

El método narrativo explora una gran variedad de dispositivos poéticos, simbólicos, afectivos que configuran lenguajes que implican el cuerpo: colocándolo, descolocándolo,

situándolo en un sentido literal (Rivera García, 2021), por eso adentrarnos a estos procesos implica una conversación que se vive desde la territorialidad corporal y geográfica, de ahí que podamos considerar el hacer narrativo en su dimensión estética, donde no sólo conocemos, sino que además, contamos, desde el conocimiento sensible representando simbólica y materialmente la realidad: emocionando, sintiendo, reproduciendo y produciendo una afirmación de la vida, que implica a su vez pensar en una ética de la vida (Dussel, 2020; Mandoki, 2014).

En este sentido, como señala Botero (2015), el proceso narrativo requiere silenciar aquellas categorías académicas que nos hacen sentido, para dar paso a las palabras, lenguajes y metáforas que estructuran el mundo de otros y otras, construyendo comprensiones e imaginarios desde otros mundos posibles. Lo anterior necesariamente, nos lleva a revisar, descolocar y descentrar discursos y prácticas sociales que han tenido privilegios narrativos atravesando nuestros cuerpos y subjetividades. Por ello ejercer un proceso narrativo implica trabajar la capacidad de escucha, atenta y abierta, instalando una dimensión política, donde la escucha no es acto neutro, sino que se encuentra cargado de otredad (Rufer, 2012).

Ahora bien, pensar en procesos narrativos requiere crear un andamiaje que facilite y genere la conversación, donde el encuentro sea al mismo tiempo una experiencia que afecta a quienes se ven involucrados, es decir, si bien se tiene acceso a un mundo previamente construido, este se va transformando al evocarlo y recrearlo. Lo anterior planteó el reto de trazar mapas y rutas para activar y movilizar conversaciones posibles.

Dado lo anterior, al menos tres rutas me parecieron sugerentes: Las narraciones colectivas, conversaciones semiestructuradas, y el uso de cartografías corporales.

Las narraciones colectivas Las narraciones colectivas se constituyeron en un espacio privilegiado para la emergencia de una visión compartida sobre los procesos históricos, que

han atravesado y moldeado la trayectoria del Colectivo Arcoíris. A través de estos relatos que fueron en su mayoría al inicio del trabajo de campo, no solo se recuperaron memorias individuales y grupales, sino que se posibilitó una reflexión conjunta, donde las voces de las mujeres dialogaron entre sí, tejiendo sentidos sobre los aprendizajes, las intuiciones, las resistencias cotidianas y las múltiples interpretaciones que han dado forma a su caminar organizativo a lo largo de los años.

Este ejercicio narrativo permitió ir más allá de una simple reconstrucción cronológica de hechos, se trató además, de un acto consciente de resignificación, donde cada experiencia fue situada en relación con las dinámicas de poder, las tensiones territoriales y las disputas por el reconocimiento de sus saberes y prácticas. Asimismo, este proceso facilitó el mapeo de la evolución del colectivo en el tiempo, identificando no solo los hitos organizativos, sino también aquellas praxis, proyectos y acciones que han sido fundamentales para su consolidación, sostenibilidad y posicionamiento dentro del territorio.

De este modo, las narraciones colectivas no solo dieron cuenta del crecimiento organizativo, sino que también visibilizaron las estrategias de cuidado, de defensa territorial y de liderazgo comunitario que las mujeres han gestado desde sus propias epistemologías.

Algunas de las preguntas que orientaron estas conversaciones estaban alineadas con los objetivos de esta investigación: identificar las nociones que resultan significativas para estas mujeres en su proceso de habitar, liderar y defender sus espacios; examinar cómo los conocimientos se transforman en acciones concretas; analizar el papel de los saberes ancestrales y las prácticas cotidianas en la formación y consolidación de su identidad colectiva; y reconocer cómo las narrativas creadas por el Colectivo Arcoíris han contribuido a cambiar las percepciones externas sobre las mujeres campesinas. De esta forma, algunas de las preguntas centrales fueron:

- ¿Cómo nace el colectivo de mujeres campesinas y rurales Arcoíris?
- ¿Cuáles han sido los proyectos gestados? ¿y cómo se han ido conjugando en el tiempo?
- ¿Cómo está conformado el colectivo? Delimitación de nodos y correspondencia con lo que hace cada uno de ellos en términos de proyectos y saberes.
- ¿Cuáles son los principales retos a los que se han enfrentado?
- ¿Cuáles han sido los impactos que el colectivo ha tenido hacia fuera de él (en el territorio)?

Con el fin de profundizar en aquellos aspectos que, a la luz de las primeras aproximaciones, se revelaron como nodales para comprender las dinámicas del Colectivo Arcoíris, y al mismo tiempo abrir la conversación hacia otros lugares, se desarrollaron conversaciones semiestructuradas con algunas de las mujeres integrantes del colectivo. Estas conversaciones no solo respondieron a un interés por ampliar la comprensión del trabajo del colectivo, sino que se configuraron como espacios genuinos de diálogo, donde las voces, los silencios, los gestos y las prácticas cotidianas adquirieron un valor epistémico fundamental, permitiendo trazar con mayor claridad las constelaciones epistémicas que han sido clave en esta investigación (Merlinsky, 2006).

Estos encuentros se diseñaron bajo una lógica de respeto profundo por los ritmos y contextos de vida de las participantes, por ello las conversaciones emergieron de manera orgánica en espacios cotidianos, en la intimidad de sus hogares, mientras cuidaban la huerta, tejían, preparaban alimentos o simplemente compartíamos el tiempo e algún lugar elegido por ellas. Las conversaciones intentaban seguir profundizando en los proyectos y sobre su participación en el colectivo. En esta vía, tuvimos la posibilidad de profundizar en las líneas de acción, en los proyectos y praxis gestadas en el marco del colectivo y que se configuran

como saberes territorializados, corporizados, producidos y reproducidos como ellas llaman “de manera ancestral”.

Otro asunto que resulta fundamental mencionar es que el hecho de nombrarse y narrarse desde un formato que privilegia la intimidad, la cercanía y la confianza, movilizó conversaciones profundamente potentes y fértiles. Estos espacios, cargados de afectividad y reconocimiento mutuo, abrieron para ellas la posibilidad de habitar y transitar lugares internos que, quizá, no siempre encuentran canales legítimos para ser expresados. Así, surgieron relatos que no solo respondían a las preguntas iniciales planteadas por la investigación, sino que desbordaron el marco previsto, dando lugar a enunciaciones que ellas mismas sentían la necesidad de narrar, como una forma de liberar, visibilizar y dignificar sus experiencias.

En particular, gran parte de estas reflexiones espontáneas ahondaron en la dimensión estructural de las violencias que se habitan y resisten desde el territorio campesino, visibilizando cómo dichas violencias no solo se manifiestan en el plano geográfico o económico, sino que atraviesan de manera directa y cotidiana sus cuerpos, sus afectos y sus subjetividades. Las mujeres compartieron experiencias que pusieron en evidencia la intersección entre las múltiples formas de opresión, el patriarcado, el extractivismo, la desposesión territorial, la precarización de la vida rural y la deslegitimación de sus saberes y prácticas. Estas violencias, lejos de ser episodios aislados, se mostraron como parte de un entramado estructural que configura su existencia, afectando no solo sus condiciones materiales, sino también su integridad emocional, sus proyectos de vida y su capacidad de agencia.

En este sentido, las conversaciones íntimas no solo funcionaron como un canal de expresión, sino como un acto político de enunciación, donde cada relato fue también una

forma de resistencia frente al silenciamiento histórico al que han sido sometidas las mujeres campesinas.

Finalmente, es importante señalar que, en esta búsqueda por seguir profundizando en los saberes situados y en las experiencias íntimas compartidas por las mujeres, recurrí al uso de cartografías corporales o mapas corporales como una estrategia metodológica que posibilitara seguir localizando y territorializando aquello que ellas trajeron desde una dimensión profunda, íntima y sentida en el cuerpo. La pertinencia de esta herramienta emergió de manera clara al reconocer, a partir de sus propias narrativas, cómo sus cuerpos no solo son el vehículo de sus experiencias, sino también el primer territorio donde se inscriben las marcas de su historia, sus luchas y su identidad.

Hablar sobre lo que ocurre en el territorio geográfico implicaba, para ellas, hablar simultáneamente de cómo se viven y se sienten en él, es decir, de cómo su corporalidad es atravesada por las dinámicas de poder, por las violencias estructurales, pero también por los afectos, los cuidados y las resistencias cotidianas. En este sentido, el cuerpo se reveló como un territorio de experiencia, de afectos y de emocionalidades, convirtiéndose en un espacio político fundamental desde el cual reconstruyen y resignifican sus identidades campesinas y femeninas.

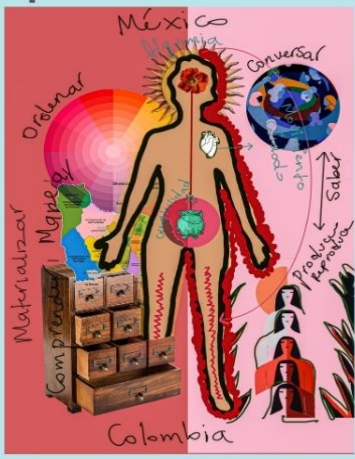
Esto fue importante porque también me permitió comprender que los saberes que se producen desde y en el cuerpo no emergen de manera inmediata, son el resultado de un trasegar complejo, tanto en términos cognitivos como afectivos, donde las mujeres transitan procesos de conciencia, sanación y resignificación. Por ello, el uso de las cartografías corporales no solo facilitó la expresión de estos saberes encarnados, sino que permitió que cada una de ellas pudiera construir una visión de sí misma. Este proceso individual, íntimo y profundo, abrió el camino para que las voces, los sentires y las experiencias se entrelazaran

posteriormente en una narrativa colectiva, donde el cuerpo-territorio se reconoce no solo como espacio de dolor, sino también como lugar de resistencia, dignificación y producción de saberes otros.

Desde esta perspectiva, resulta fundamental comprender que las violencias estructurales no solo impactan el espacio geográfico, sino que se encarnan en los cuerpos de las mujeres campesinas, configurando territorios corporales marcados por la resistencia y la memoria. Gargallo (2015) enfatiza esta idea al recordar que pensar a las mujeres implica hacerlo desde cuerpos históricamente sometidos a definiciones, controles y exclusiones, cuerpos que han sido expulsados de la racionalidad moderna y convertidos en meros objetos de reproducción. Sin embargo, son esos mismos cuerpos indisciplinados los que han abierto la posibilidad de construir alternativas al sujeto universal, reclamando su lugar como territorios de saber, lucha y transformación.

Cartografías corporales

Ejemplo: elaboración propia



- 1. Ejercicio de respiración**

 - Ubicar en el cuerpo conforme respiramos, nombrando: palabras, emociones, dolores, sentimientos.
 - Habitar desde la plena consciencia del cuerpo
- 2. Dibujar nuestro cuerpo**

 - Elegir la forma en la que queramos que salga nuestro cuerpo.
 - Trazar una silueta del mismo. Este será nuestro mapa de navegación y de conversación.
- 3. Conversar desde el cuerpo**

 - ¿qué dice tu cuerpo sobre tí?
 - ¿quién eres tú en el presente? (ir retomando del pasado lo que le sea de utilidad)
 - ¿qué lugar ocupas en este territorio? (Dónde está tu cuerpo en relación al territorio)
 - ¿qué significa Palmitas para tí?
 - ¿qué implica para tí pensarte y sentirte desde el campo?
 - ¿qué significa para tí ser líder? Contextuales, desde Palmitas, como mujer.
 - ¿Cómo llegas a ser líder de tu nodo?

Ilustración 4 Cartografía corporal. Construcción propia



Ilustración 5 Elaboración de Cartografía corporal

Esta cartografía corporal construida por Violeta, es un ejemplo de lo que detonaron estos ejercicios, es la construcción de un mapa íntimo que, deja entrever la profundidad narrativa que más adelante se desplegará en el capítulo de análisis. En el centro de la hoja su cuerpo se convierte en territorio, un suelo vivo donde se inscriben los elementos que ella reconoce como esenciales, en el pecho, cerca del corazón están sus hijos quienes movilizan parte de lo que ella reconoce ser. En esta vía la palabra “familia” escrita en el abdomen no es al azar, pues manifiesta durante la conversación que para ella es sostén, la vitalidad, es el punto de partida desde donde se alimenta su existencia, especialmente en el vínculo con sus hijos, a quienes nombra como lo más importante.

La música aparece como un cauce constante, representada por signos musicales junto a la palabra “Dios”. Para ella, cantar es una manera de orar, de celebrar, de resistir, durante la conversación ella manifestó los problemas que se desencadenaban con su esposo cuando cantaba durante las misas los domingos “un día estaba con él en la iglesia, yo cantaba a todo pulmón y él me decía que yo no cantaba sino que bramaba, queriéndome avergonzar, asó lo hizo muchas veces” (...) “Ahora soy la encargada con otra señora de cantar en la iglesia y no me da vergüenza y me hace feliz” (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

Las plantas, situadas a la altura de sus ojos, revelan otro gesto significativo, son parte de su mirada sobre el mundo, de la visión que la orienta, lo cual se encuentra en sintonía con su liderazgo en el proyecto “Pócima de Amor”, donde cuida y recrea saberes vinculados a lo natural. En los pies, pequeños puntos rojos hablan de las dolencias físicas que transita hoy, recordando que también el dolor y la fragilidad forman parte de la historia que el cuerpo lleva consigo.

En suma, el método narrativo permitió que esta investigación se habitara como un proceso vivo, sensible y situado, en el que las voces, cuerpos y territorios de las mujeres

campesinas fueron reconocidos como fuentes legítimas y potentes de conocimiento. La apertura a múltiples lenguajes favoreció la emergencia de relatos que no solo documentan experiencias, sino que las resignifican y las proyectan como acciones políticas y colectivas de resistencia como se mencionará más adelante. De este modo, narrar se convirtió en un acto de cuidado y dignificación, capaz de desafiar los silenciamientos históricos y de afirmar epistemologías ancladas en el territorio y en el cuerpo. Este enfoque, en coherencia con las epistemologías del sur y los principios de la decolonialidad, hizo posible que la investigación trascendiera el marco académico tradicional, para devenir en una práctica ética y estética, donde la producción de conocimiento se reconoce como un ejercicio colectivo, recíproco y transformador.

3.2. Aproximaciones al trabajo de campo

Este proyecto de investigación se ha llevado a cabo asumiendo un compromiso ético con las mujeres participantes. En coherencia con ello, desde las primeras etapas del proceso, se presentó formalmente la propuesta a la coordinación del Colectivo Arcoíris, en una reunión en la que estuvieron presentes cinco de sus integrantes. Este primer acercamiento tuvo como finalidad no solo socializar los objetivos y alcances del trabajo investigativo, sino también obtener su consentimiento informado, establecer acuerdos iniciales y garantizar su participación activa a lo largo de todas las fases de la investigación.

Se hizo hincapié en la viabilidad del proyecto, asegurando que se ajustara a las necesidades y realidades del colectivo y de las mujeres; por ello se discutieron las preguntas centrales, objetivos, métodos y posibles impactos de la investigación, permitiendo así que las participantes expresaran sus opiniones y sugerencias.

Con el ánimo de proteger la privacidad y confidencialidad de las mujeres, se propuso el uso de seudónimos para referirse a cada una de ellas, aunque muchas manifestaron querer que sus nombres reales aparecieran, decidimos usar la metáfora del arcoíris y sus colores para trazar la diversidad de voces que aparecen a lo largo de la investigación.

Para garantizar la transparencia y el respeto hacia las voces de las mujeres, se realizaron grabaciones de todas las conversaciones, tanto individuales como colectivas; antes de cada grabación, se obtuvo el consentimiento explícito de cada participante, asegurando su pleno conocimiento y aceptación del proceso.

En el marco de estas consideraciones éticas, el desarrollo y puesta en marcha del trabajo en campo se configuró a partir de tres momentos: El primero tiene que ver con una etapa de aproximación a la experiencia del colectivo y del territorio; el segundo, fue orientando a una profundización en la conversación con las mujeres a partir de las narraciones colectivas, las conversaciones semiestructuradas y las cartografías corporales. El tercer momento, tiene que ver con la consolidación de espacios de reciprocidad para con el Colectivo en el marco de la investigación.

3.2.1. Primera etapa: aproximación a la experiencia del colectivo

Durante la primera etapa, que nombré aproximación a la experiencia del colectivo, llevé a cabo conversaciones con cuatro mujeres: dos de ellas ocupaban lugares de liderazgo dentro del colectivo, formando parte de la mesa de coordinación, mientras que las otras dos participaban específicamente en el espacio de jóvenes. Estas conversaciones me permitieron acercarme de manera situada al Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris, comprendiendo progresivamente su funcionamiento, su configuración interna, sus alcances

organizativos y sus dinámicas cotidianas. A partir de este acercamiento preliminar, tracé rutas metodológicas que contemplaron los ritmos de vida, los tiempos organizativos y los procesos particulares de las mujeres, buscando respetar sus formas de habitar y sostener la vida colectiva.

En esta vía, la información recolectada en esta fase inicial resultó clave para comenzar un proceso de reconstrucción histórica y de sistematización de la experiencia reciente del colectivo, misma que para el momento era escasa. Particularmente, las narraciones localizadas a partir de las voces de estas mujeres se centraron en los últimos cinco años, periodo durante el cual el colectivo atravesó una fase de mayor consolidación y de un replanteamiento que fue más allá de lo institucional; lo anterior resultó significativo, pues permitió reconocer que, si bien el colectivo llevaba ya catorce años de existencia, los últimos años marcaron una transición importante en su forma de organización. Esta constatación abrió un interrogante que guió el desarrollo del segundo momento metodológico, el cual abordaré más adelante.

Asimismo, estos encuentros, junto con la presencia sostenida en el territorio, posibilitaron una aproximación crítica al contexto geográfico, social y político de San Sebastián de Palmitas. A partir de las observaciones y relatos compartidos, pude identificar algunos de los principales cambios territoriales, económicos y políticos que afectaban la vida comunitaria, entre ellos, los conflictos derivados de la construcción de las vías de cuarta generación (4G). Este proceso, impulsado bajo el discurso del "desarrollo", instaló nuevas dinámicas que tensionaron la identidad campesina y rural, configurando escenarios de transformación hacia una nueva ruralidad. En este sentido, comenzaron a evidenciarse también cambios en los procesos identitarios de las mujeres, quienes, a partir de estas

dinámicas de despojo y reconfiguración, fueron resignificando su lugar en el territorio y en las luchas colectivas.

Lo anterior tuvo implicaciones metodológicas importante, estar allí, escuchar a las mujeres, caminar el territorio, vivirlo y advertir los múltiples conflictos abiertos en la cotidianidad, me exigió ajustar para ir abriendo preguntas más acotadas, situadas y sensibles a lo que el contexto vivo me estaba diciendo. La experiencia territorial no fue solo un insumo, sino una fuerza que interpeló mi escucha, mis tiempos y mi manera de ir construyendo la investigación.

3.2.2. Segunda etapa: profundización en las conversaciones con las mujeres

La segunda etapa estuvo orientada a profundizar en las conversaciones con las mujeres, para ello se había delimitado previamente un plan de acción construido con dos de ellas que hacen parte del comité directivo del colectivo, allí se identificaron algunas mujeres claves en términos de los liderazgos que vienen ejerciendo en cada uno de los nodos, pero también, en función de poder comprender lo que ha pasado con el colectivo desde sus inicios.

Estas mismas mujeres que apoyaron la construcción del plan de acción elaboraron un comunicado que buscaba informar a las mujeres del colectivo sobre mi presencia en el territorio y el acercamiento directo que tendría con algunas de ellas. Sin duda, este paso fue fundamental porque me permitió establecer un vínculo de confianza y respeto desde el inicio. Gracias a esta comunicación previa, las mujeres pudieron anticipar mi llegada y comprender parte de los objetivos de mi trabajo, lo que facilitó una recepción más cálida y abierta. Este acercamiento inicial también allanó el camino para conversaciones más profundas y

significativas, ya que las mujeres se sintieron cómodas y dispuestas a compartir sus experiencias y perspectivas en su mayoría desde la intimidad de sus hogares.

En este sentido, se tuvieron conversaciones con 12 mujeres: 6 pertenecientes al comité directivo, y 6 participantes del colectivo que fungen como lideresas de algunos de los nodos. Cada uno de estos encuentros demandó mi desplazamiento hasta la casa de cada una de ellas, lo que me permitió comprender a profundidad la distancia territorial entre cada uno de los nodos, las dificultades en términos de movilidad, el alto costo del transporte, pero también, las dinámicas cotidianas presentes en cada caso.

Durante mi visita a Palmitas, algo que me impactó profundamente fue la cuestión del territorio y la movilidad. Las mujeres mencionaron repetidamente lo complicado que es el desplazamiento en la zona, y al experimentar esto de primera mano, pude entender mejor sus dificultades. El alto costo del transporte público es un gran obstáculo; en comparación con México, los costos en Colombia, y específicamente en Medellín, son muy elevados. Los desplazamientos en moto, que son a menudo necesarios debido a la lejanía de las áreas municipales, resultan extremadamente costosos; además, la escasa circulación de otros tipos de transporte, como autobuses, agrava aún más la situación.

Como se mencionó más arriba, los espacios de conversación colectivos duraron en promedio dos horas, y dieron luces frente al el crecimiento del colectivo en el tiempo, delimitando los proyectos y praxis que han sido fundamentales para consolidarse y posicionarse en el territorio. Las conversaciones individuales por su parte, que tuvieron una duración promedio de 3 horas (con cada una de las mujeres), generaron narraciones que tiene que ver con su llegada al colectivo, con lo que ha significado para ellas estar y hacer parte de este, con el lugar que ocupan en cada uno de estos espacios y por otro lado, pusieron sobre

la mesa reflexiones sobre la dimensión estructural de las violencias que se habitan desde el territorio campesino y que atraviesa su territorio corporal.

Estas conversaciones, además, hicieron visible una dimensión intergeneracional presente en el contexto del colectivo, misma que se vuelve significativa al considerar las características diversas de las mujeres que participan allí. Es esencial destacar que, de las participantes, seis se encuentran entre los 18 a 35 años, mientras que las otras seis abarcan un rango de edad entre los 40 y 70. Este aspecto añade una capa adicional de complejidad y enriquece la comprensión de las dinámicas intergeneracionales presentes en el grupo. La diversidad de experiencias no solo contribuye a la riqueza de sus narraciones, sino que también subraya la importancia de abordar las cuestiones intergeneracionales de manera integral para obtener una visión más completa y matizada de la realidad.

Paralelo a estas conversaciones, fue posible la participación en 3 eventos coordinados por el colectivo: 1) espacio formativo orientado a la construcción de manualidades, liderado por el Servicio Nacional de Aprendizaje -SENA- seccional



Ilustración 6 Fotografía propia actividad formativa Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris y SENA, 2023

occidente, institución de carácter público que realiza procesos de formación en actividades productivas.

Durante esa jornada, se dió la creación de un cuadro, en un ambiente que conjugó el arte, el aprendizaje y la vida compartida. Fue la primera vez que conocí a varias de las mujeres, quienes llegaron puntualmente desde muy temprano. El espacio estaba organizado en mesas de trabajo, y desde el inicio fue evidente cómo este tipo de encuentros promovía el diálogo en torno a las experiencias cotidianas, el aprendizaje compartido y los saberes que circulan en sus prácticas; se hizo evidente un fuerte sentido de apoyo mutuo pues muchas mujeres llevaron alimentos para compartir, gesto que, más allá de lo logístico, manifestaba una ética del cuidado hacia el grupo y el espacio común.

A lo largo del día, el ambiente estuvo marcado por el gozo y el cariño, las mujeres recordaban encuentros pasados y comenzaban a planificar nuevas actividades, mostrando la importancia que otorgan a la continuidad y a los lazos que allí se entretejen. Fue especialmente notable la figura del formador del SENA, quien es valorado no solo como transmisor de contenidos sino como un acompañante clave en este proceso formativo. Surgieron momentos profundamente emotivos, uno de ellos se dio cuando una mujer comenzó a cantar, y las demás la siguieron con entusiasmo, generando un ambiente de celebración.

Para mí fue evidente que más allá del aspecto formativo, estos encuentros también funcionan como escenarios para la reflexión política ya que se discutieron temas relacionados con el liderazgo y los procesos de participación comunitaria, especialmente en el contexto de las campañas para las administraciones municipales y los presupuestos participativos. Algunas mujeres compartieron sus experiencias como candidatas o representantes, visibilizando la articulación entre sus roles políticos y su compromiso territorial. Una de ellas

explicó, por ejemplo, la importancia de ser elegida para integrar el comité del Adulto Mayor, con el fin de representar las necesidades de esa población desde una perspectiva situada.

Cerramos la jornada con un círculo de palabra, donde las mujeres compartieron cómo se habían sentido, algunas lloraron, expresando lo valioso que resulta para ellas contar con estos espacios, que rompen con la rutina y les ofrecen un tiempo propio para encontrarse con otras, aprender, y ser escuchadas.

Este espacio es un esfuerzo liderado por una de las mujeres quien ha buscado mantener un dialogo sostenido con instituciones de educación, permitiendo el fortalecimiento de redes y con ello la capacitación continua de las mujeres campesinas en función de sus perfiles, capacidades e intereses.



Ilustración 7 Fotografía propia Bingo con el Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoiris, 2023

2) Por otro lado, estuve en el proceso de planificación y desarrollo de un Bingo (Ilustración 7), que tenía como objetivo ser un lugar de integración para las mujeres del colectivo.

Esta actividad, diseñada como un espacio de encuentro y recreación, utilizó el juego como una excusa para fortalecer la interacción, el afecto y el sentido de pertenencia entre las mujeres.

El bingo es una de las tantas prácticas que hacen parte de la cotidianidad organizativa del colectivo, donde el goce y la recreación no son ajenos a lo político, sino formas concretas de sostener el vínculo, la presencia y la vida compartida.

Los premios fueron aportados por las mismas mujeres, reafirmando la lógica de autogestión que atraviesa las prácticas del colectivo. Entre ellos había dinero, frutas, verduras y objetos significativos, todos provenientes de los hogares o fincas de las mujeres. Este gesto no solo revelaba un sentido práctico de corresponsabilidad, sino que hacía evidente cómo el intercambio, el cuidado mutuo y la circulación de saberes y bienes están profundamente enraizados en sus formas de organización. Fue una jornada llena de entusiasmo, alegría y

participación activa, en la que las mujeres reafirmaron el valor de estos espacios como oportunidades para compartir sus experiencias, angustias y aprendizajes, desde una lógica afectiva, horizontal y sostenida.

Al igual que en la actividad de formación del SENA, este encuentro permitió observar una disposición colectiva al aprendizaje espontáneo y al fortalecimiento de redes de apoyo. Hacia el cierre de la jornada, se generó una conversación espontánea entre varias mujeres, quienes identificaron que una de ellas tenía conocimientos en manualidades. De inmediato, comenzaron a coordinar fechas para reunirse y compartir estos saberes, sin necesidad de pasar por la formalización o planificación del equipo coordinador; este evento, aparentemente simple, reveló la existencia de una capacidad organizativa autónoma, viva y relacional, que se activa desde las voluntades y afinidades cotidianas.

Desde una perspectiva metodológica, estos espacios afectivos y de recreación permitieron expandir mi mirada sobre los modos en que se produce y se reproduce la vida organizativa del colectivo. Me mostraron que los procesos de resistencia, liderazgo y cuidado territorial no se juegan únicamente en escenarios formalizados o políticamente explícitos, sino también en aquellos momentos de gozo, de juntanza y de intercambio informal, donde las mujeres despliegan prácticas organizativas potentes que reconfiguran los vínculos y los sentidos del estar juntas.

Esta sesión en particular vuelca de nuevo mi atención a cómo la autogestión pone sobre la mesa otras narrativas, ligadas a co-construcción de los espacios y al fortalecimiento del colectivo. La alta participación de las mujeres indica un fuerte sentido de pertenencia y compromiso, además revela como estos espacios suman el bienestar de las participantes, proporcionando un espacio seguro y enriquecedor para la interacción social.

3) Finalmente, participé en un proceso de activación de memoria (Ilustración 8), pues el 14 de enero de 2014 fue asesinada Alba Nelly, configurándose como un feminicidio en el corregimiento de San Sebastián de Palmita; el mismo impactó de manera contundente la comunidad en general. Durante la jornada, se pretendió reflexionar conjuntamente sobre este tipo de acontecimientos, sobre la violencia de género y sobre los estigmas que las familias deben cargar cuando ocurre un asesinato. Nos movilizamos a la casa donde vivía Alba Nelly y empezamos un proceso de recuperación del espacio y de resignificación de lo que fue su vida y su estar en la comunidad, generando la circulación de memorias amorosas y cuidadosas con ella, sus hijas y sus familiares cercanos.

En el siguiente enlace se encuentra una corta descripción de este espacio,



Ilustración 8 Fotografía propia actividad activación de memoria, Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris,

<https://www.youtube.com/watch?v=O3rG2t05b04> , el material presentado, fue elaborado por mí¹³ para las redes sociales del colectivo y hacía parte del proceso de colaboración que yo misma he entablado con el colectivo.

Más allá de ello, me parece vital compartir que la jornada comenzó con una dificultad que reveló de inmediato las tensiones vivas que atraviesan estos procesos; a pesar de contar con la autorización de las hijas y algunas hermanas de Alba Nelly, nos encontramos con la oposición de su hermano, quien se mostró molesto y no permitía el ingreso al lugar.

La noticia nos alcanzó en el punto de encuentro, cuando ya se habían reunido alrededor de diez mujeres, muchas de las cuales habían viajado por más de una hora desde distintas veredas. Pese al conflicto, las mujeres insistieron en continuar con la actividad, animadas por el deseo profundo de transformar el espacio, no solo estéticamente, sino desde una mirada crítica sobre lo que allí había sucedido. Lejos de optar por la confrontación, propusieron acercarse al hermano con una actitud respetuosa, mostrándole que no se trataba de una ocupación, sino de un acto colectivo de conmemoración, memoria y reparación simbólica.

Finalmente, nos dirigimos al sitio, ubicado a unos 30 - 40 minutos de la cabecera central. Una vez allí, varias mujeres se acercaron al hermano para explicarle los propósitos de la intervención. Poco a poco, el diálogo fue abriendo caminos, y el hombre comenzó a ceder, reconociendo la importancia del gesto y sumándose incluso a la acción colectiva. La jornada se organizó de manera colaborativa, algunas mujeres desyerbaron el espacio, otras pintaron un mural en homenaje a Alba Nelly, mientras que otras sembraron plantas como

¹³ Esta acción no solo respondió a una necesidad comunicativa del colectivo, sino que también representó una forma concreta de retribuir, desde mis saberes y capacidades, lo que el proceso compartido me ha permitido aprender; en este sentido, se trató de una estrategia de reciprocidad.

parte del proceso de reforestación y sanación del lugar. Algunos hombres de la comunidad también se unieron a la iniciativa.

La logística fue gestionada por mujeres del comité directivo del colectivo, quienes se encargaron del transporte y los refrigerios; a lo largo del día, el trabajo compartido fue generando un clima de compromiso, escucha y reparación. Una vez terminado el mural, realizamos un círculo de silencio, encendimos velas y compartimos palabras en torno a lo que significaba esa acción, reconociendo que estábamos interviniendo un sitio atravesado por el dolor, pero también por el deseo de transformación. El hermano de Alba Nelly tomó la palabra, habló de ella, de su familia y del dolor que aún los habita, reconoció que la intervención había sido motivo de angustia, pero también un acto reparador, y al finalizar expresó que le parecía hermoso el cambio que se había logrado.

Este momento colectivo, cargado de emotividad, también abrió reflexiones en torno al poder del diálogo y la necesidad de acercarse al otro desde el amor, la empatía y la comprensión, la experiencia puso en evidencia una vez más la potencia política y afectiva del colectivo, así como la capacidad que tienen las mujeres de crear escenarios de resistencia desde lo simbólico y lo material.

Desde una perspectiva metodológica, esta jornada resultó profundamente reveladora. No solo implicó estar presente en un conflicto vivo, sino también comprender que el trabajo con el dolor y la memoria requiere de una disposición ética situada, en la que el cuerpo, la escucha y la afectividad ocupan un lugar central. La intervención fue también un campo de observación crítica, mientras las mujeres activaban el lugar desde el cuidado y la dignidad, representantes de la Alcaldía de Medellín llegaron brevemente, repartieron refrigerios, tomaron fotografías y se retiraron sin involucrarse en la actividad. Este gesto evidenció una actitud asistencialista, que no respondía a las necesidades reales del proceso.

En suma, la jornada en la Casa de Material reveló que los actos comunitarios de memoria no solo embellecen el espacio físico, sino que abren grietas en las narrativas del silencio y permiten construir otras formas de justicia y sanación desde lo colectivo. Para mí, como investigadora, fue un recordatorio poderoso de que la metodología no es una ruta cerrada, sino un proceso vivo que debe abrirse al conflicto, al cuerpo, a la emoción y al territorio.

Finalmente, este día demostró la fuerza del colectivo y la importancia de las acciones comunitarias para transformar espacios y narrativas, la intervención no solo embelleció el lugar, sino que también permitió un profundo acto de memoria y reflexión sobre la violencia de género en el territorio rural.

3.2.3. Tercera etapa: trabajo colaborativo y de reciprocidad

El tercer momento metodológico se estructuró en torno al trabajo colaborativo y a la reciprocidad con el colectivo, una dimensión que, aunque aquí se presenta como una etapa, en realidad atravesó todo el proceso investigativo. Este momento no fue una fase cerrada, sino más bien una práctica en constante reformulación, alimentada por el vínculo afectivo y político que se fue tejiendo entre nosotras. A medida que el trabajo de campo avanzaba, se hizo cada vez más evidente que acompañar los procesos del colectivo requería implicarme no solo como investigadora, sino también como una aliada comprometida con su fortalecimiento organizativo, comunicativo y proyectivo.

Desde esa perspectiva, se configuraron al menos tres rutas de acción conjuntas: la primera ruta consistió en el acompañamiento al proceso de sistematización de la experiencia acumulada durante los catorce años de existencia del colectivo. Este ejercicio no se pensó

como un acto de cierre, sino como una herramienta viva para preservar la memoria histórica, reflexionar colectivamente sobre los caminos recorridos, fortalecer los aprendizajes adquiridos y proyectar nuevas acciones organizativas. La sistematización, en este sentido, se convirtió en una práctica pedagógica compartida, donde se narraron trayectorias, se identificaron hitos, se resignificaron conflictos y se visibilizaron estrategias de resistencia y cuidado desplegadas por las mujeres a lo largo del tiempo.

La segunda ruta se centró en la participación activa en la elaboración de proyectos y búsqueda de oportunidades externas para el sostenimiento de las iniciativas del colectivo. En este marco, acompañé la formulación y presentación de cuatro propuestas (una en formato de proyecto y tres en formato de licitaciones) con el objetivo de fortalecer la misión del colectivo en áreas como el turismo rural, la formación, el cuidado ambiental y la autonomía económica. Uno de estos procesos resultó ganador, lo que permitió que varias mujeres campesinas pudieran ser contratadas temporalmente para trabajar en el área de alimentación durante las fiestas corregimentales.

La tercera ruta de acción se vinculó con la gestión comunicativa del colectivo, especialmente a través del apoyo en redes sociales como Instagram, Facebook y YouTube. Esta línea se consolidó como un espacio clave para ampliar el alcance de las acciones del colectivo, dar visibilidad a los procesos que se gestan en el territorio, y posicionar sus narrativas frente a discursos hegemónicos que tienden a invisibilizar o distorsionar la vida campesina y rural. La creación de contenido, la redacción de notas y el acompañamiento a eventos y actividades permitieron construir una voz desde adentro, desde el sentir y el hacer de las mujeres, y no desde interpretaciones externas. A través de esta estrategia, las mujeres han podido compartir logros, convocar a la comunidad, y construir una memoria digital que dignifica su trabajo y proyecta sus apuestas hacia otros espacios.

Este tercer momento metodológico supuso, por tanto, un viraje en la relación con el campo, ya no se trataba únicamente de observar, escuchar o registrar, sino de hacer junto con, de caminar los procesos desde adentro, reconociendo que la investigación también puede ponerse al servicio de los territorios, los saberes situados y las luchas colectivas. Esta etapa me permitió comprender que la reciprocidad no es un gesto complementario, sino una práctica central cuando se trabaja desde una ética decolonial, situada y comprometida con la transformación.

Tabla 1 Descripción de publicaciones gestionadas para redes sociales

Tipo de publicación	Enlace
Publicación Alianza con la Institución Universitaria ITM, en el marco del proyecto “Una pócima de amor para curar el Cuerpo y el Alma”	https://www.instagram.com/p/CrwzwPvM4Q2/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==
Video palabras del docente Camilo Rivera, profesor de la Institución Universitaria ITM a propósito de la alianza	https://www.youtube.com/watch?v=4ByH3w5TZ8Q&t=8s
Publicación sobre la colaboración con la Secretaría de Cultura, la Secretaria de Espacio Público, los Ediles Jamer los Ediles Jamer Correa y Henry Herrera, para	https://www.instagram.com/reel/Csr_goOsVcB/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==

la construcción del nombre de San Sebastián de Palmitas en el corregimiento.	
Video sobre el proyecto “Una Pócima de Amor para Curar el Cuerpo y el Alma: Escuela Itinerante de Formación en Medicina Tradicional Arcoíris” a propósito del galardón otorgado por la Alcaldía de Medellín y la FAO.	https://www.instagram.com/reel/Cs9XJw8t2_b/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFiZA==
Publicación sobre las actividades de ornato en la vereda Centralidad y instalación del sello Arcoíris en uno de los caminos de la vereda Urquítá.	https://www.instagram.com/reel/CtHZjFbMxQU/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFiZA==
Publicación para dar a conocer las líneas de acción del colectivo.	https://www.instagram.com/p/CtaVADjMzBP/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFiZA==
Video para dar a conocer lo que se realiza desde la Escuela de arte en danza, canto y teatro del Colectivo.	https://youtu.be/kAKwGtResJE?si=WOklaNEwE_F7Iy_s
Video activación de memoria y violencia de género.	https://youtu.be/O3rG2t05b04?si=Qw5BmJpJ8PhnMPXx
Publicación para dar conocer la participación del Colectivo en presente en eventos de carácter local e internacional,	https://www.instagram.com/p/CxbtDt3M9xQ/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFiZA==

visibilizando el trabajo y rol que cumplen las Mujeres Campesinas en el escenario político, económico, social y alimentario.	
Video para conmemorar el día Mundial Del Turismo, exaltando el proyecto “Turismo Rural Comunitario ARCOÍRIS”, mismo que busca fortalecer el patrimonio material e inmaterial del Corregimiento de San Sebastián de Palmitas.	https://www.instagram.com/reel/Cxt0rM3Jd/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==
Publicación para dar a conocer la colaboración con el Servicio Nacional de Aprendizaje SENA. Espacios de capacitación para la comunidad palmitense	https://www.instagram.com/reel/C4JkWMNxH8o/?igsh=Z2xwdzF6OGpnbmlx
Publicación homenaje a las mujeres campesinas.	https://www.instagram.com/reel/C4QS7DxMNbx/?igsh=MTVrY3VudmRlcG5ucw==
Publicación participación de la Escuela Artística En el marco del fortalecimiento a las organizaciones culturales de San Sebastián de Palmitas, priorizado por el Consejo Corregimental de Planeación y la Secretaría de Cultura Ciudadana del Distrito Medellín.	https://www.instagram.com/reel/C5ReuWGR7RC/?igsh=cjBpMmZ6ZWUzODZm

Publicación celebración día del niño en la Institución Educativa Héctor Rogelio	https://www.instagram.com/p/C6plBErMzcp/
Publicación premio, Banco de Proyectos para las organizaciones comunitarias del Ministerio del Interior con el proyecto: “Creación de la Planta Escuela Una Pócima de Amor para Curar el Cuerpo y el Alma”.	https://www.instagram.com/p/C6r4r9NMYnE/?igsh=dWN5bXl5YmY3OHYy
Memoria de la Investigación realizada en conjunto con la Universidad Uniminuto sobre prácticas campesinas en San Sebastián de Palmitas	https://www.instagram.com/p/C7R_2xTxiOZ/?igsh=MTd2dGg1cjF5dW43dg==
Es importante mencionar que, en el transcurso del trabajo conjunto, identificamos la necesidad de crear un nuevo perfil de Instagram que renovara la imagen del colectivo y funcionara como un soporte para sus aspiraciones y proyecciones futuras. Como resultado, se creó la cuenta CORMUARIS, que actualmente gestiono, aunque las decisiones sobre las publicaciones se toman de manera colectiva, asegurando	https://www.instagram.com/cormuaris?igsh=MWRwNjMxdHk1emwyYw==

que la voz del colectivo siga siendo la que guíe y proyecte este espacio digital.	
---	--

Este momento supuso abrir canales de comunicación continua, sostenida, que me implicaron desde un lugar propositivo y a actuar en congruencia con los propósitos del colectivo, entendiendo sus necesidades e inquietudes. Esto me ha comprometido con causas, valores, representaciones, me ha llevado a actuar con cautela entendiendo las tensiones territoriales, las disputas que también se viven cuando se pertenece a un colectivo como este.

En palabras de Carrithers (2005), me ha ubicado en el lugar del *aprendizaje comprometido*, donde me expongo para aprender de ellas y junto con ellas. Esto me hace pensar, además, en la generación de vínculos que de alguna manera han excedido la investigación, es decir, reconozco la creación y el tejido de redes de afecto y sororidad¹⁴ que son posibles a partir de encontrarnos y desear aprender juntas. Este involucramiento afectivo y ético también trae consigo tensiones para la producción de conocimiento, especialmente en lo que respecta a la posición de quien investiga, los marcos de interpretación y los límites entre lo íntimo y lo analítico. En este tipo de investigación situada y comprometida, la objetividad entendida en términos tradicionales se desestabiliza, dando lugar a formas de saber que se construyen en relación, desde la implicación y el reconocimiento mutuo. Así, el proceso de indagación se convierte también en un proceso de transformación personal y colectiva, donde lo que se aprende no es solo sobre las otras, sino también con y desde las otras, abriendo preguntas sobre la autoría, la legitimidad epistémica y la co-construcción del saber.

¹⁴ Código en vivo que aparece a partir de las narraciones con las mujeres. Este se refiere al entendimiento y solidaridad que se desarrolla entre mujeres y que implica “sentirse segura y escuchada”

De este modo, la metodología desplegada en esta investigación no solo se traduce en un conjunto de técnicas, sino que encarna una apuesta ética, política y epistémica por el encuentro, la reciprocidad y la co-construcción. Se optó por una metodología narrativa, comprendida no solo como una estrategia para recopilar relatos, sino como una forma de estar y de construir conocimiento con las mujeres del Colectivo Arcoíris. Esta perspectiva permitió atender a la dimensión afectiva, situada y relacional de los saberes, reconociendo que las narraciones no son meras representaciones del mundo, sino prácticas que lo configuran y transforman.

La investigación intentó situarse desde la coproducción de sentido, donde las voces, silencios, imágenes y prácticas cotidianas de las mujeres marcaron el ritmo del análisis. El lugar del cuerpo, del vínculo, la territorialidad y del afecto fueron claves para una escucha atenta y comprometida, que se tejó en caminatas, talleres, fotografías, conversaciones espontáneas, visitas a sus casas y momentos compartidos. Así, el camino metodológico se fue urdiendo en la convivencia y la implicación, permitiendo que emergieran constelaciones de sentido. En el capítulo que sigue, se presentan los hallazgos y discusiones que brotaron de este proceso, dando cuenta de cómo los saberes encarnados en el Colectivo Arcoíris configuran prácticas territoriales, afectivas y políticas que desafían los marcos hegemónicos del saber y siembran horizontes de dignidad y vida.

CAPÍTULO 4: RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El análisis se llevó a cabo de manera transversal, es decir, se inició un proceso sistemático de transcripción y comprensión detallada de las conversaciones desarrolladas. Lo anterior permitió ir ordenando la información, recuperarla y generar redes que me fueron útiles para comprender como se vinculan las narrativas, las categorías emergentes y los temas sobre los que fue necesaria la profundización.

Para el almacenamiento de cada una de las conversaciones se hizo uso de Atlas.ti, facilitando con ello la gestión y recuperación de los datos narrativos, la delimitación de códigos, dimensiones y la generación de redes, de manera minuciosa se construyeron algunos flujos de información relevantes para la investigación en función de ir teniendo mayor comprensión sobre la relación existente entre la información encontrada. Es importante señalar que los flujos de información son entendidos como los recorridos, relaciones y conexiones que se fueron estableciendo entre fragmentos de datos, categorías emergentes y sentidos compartidos.

A partir de cada una de cada una de las etapas señaladas con antelación se pudo contar con una serie de datos, los mismos fueron abordados, partiendo de un análisis paradigmático de datos narrativos (Bolívar, 2002) es decir, considerando un proceso de codificación inductivo que visibilizara temas emergentes y categorías centrales para pensar en los saberes y prácticas gestadas desde el colectivo y que fueron dando cuenta de redes que se enuncian para nombrar lo común. Desde aquí fue posible acercarme a códigos en vivo que priorizaron lugares subjetivos y que abrieron dimensiones afectivas,

biográficas, emocionales para comprender los lugares y luchas de las mujeres que hicieron parte de este proceso investigativo.

Es importante señalar que el análisis paradigmático de datos narrativo supuso ir tejiendo una red de conexiones entre códigos, que a su vez, robustecieran dimensiones que hablan de significados comunes. En este orden de ideas, fue sugerente, recurrir a algunos elementos propuestos desde la teoría fundamentada, en tanto esta propone una construcción inductiva del conocimiento a partir del contacto directo y sostenido con los datos. Su enfoque flexible y abierto permitió atender a la emergencia de categorías a partir del discurso de las mujeres, sin imponer estructuras previas, lo cual dialoga de manera cercana con el carácter situado y relacional del análisis narrativo que se venía desarrollando. La codificación abierta, axial y selectiva, así como la constante comparación entre fragmentos, ofrecieron herramientas útiles para organizar de manera rigurosa los relatos y favorecer la generación de comprensiones más profundas sobre los sentidos colectivos que se fueron tejiendo en el análisis.

Aterrizando lo anterior, quisiera ubicar que el proceso de análisis se desarrolló en dos vías, por un lado, en la comprensión de la estructura narrativa comprendiendo a partir de allí que sugerían cada uno de los diálogos; es decir, se elaboraron mapas sobre los principales elementos abordados durante la conversación, los mismos emergieron como primera aproximación analítica y sucedieron paralelo a la transcripción. En esta línea, estos ejercicios posibilitaron identificar el ritmo y el tono de cada intercambio, iluminando las dinámicas internas de cada relato y revelando cómo las mujeres se nombran a sí mismas, al colectivo y a sus experiencias. Además, permitieron reconocer los puntos de énfasis, los asuntos que emergen como significativos y las posiciones desde las cuales estas mujeres articulan sus historias; esta aproximación reflexiva hizo visible no solo el

contenido explícito de las conversaciones, sino también las formas en que las participantes negocian sus sentidos y significados, transformando los diálogos en espacios de enunciación crítica y resistencia.

Particularmente y en términos metodológicos esto me permitió ir haciendo una cartografía de narraciones, delimitando ideas centrales, saberes, tensiones, palabras claves asociadas a dicha conversación. Durante el proceso de análisis esto fue importante porque me permitió crear una red de recuerdos y memorias que fueron abordadas cada vez que el análisis lo demandó.

A continuación, se presenta un ejemplo de un mapa que emerge a partir de la transcripción de la conversación que se gestó con Rosa, en la misma existe una constante y es el despliegue de saberes que ella a construido a partir de liderar un proyecto de la línea medio ambiental “REVIVE”. Además, Rosa ofreció información clave para comprender la génesis y reestructuración del colectivo, en términos de las líneas de acción, el trabajo en redes y sobre la necesidad que tiene el colectivo de ser una plataforma que impulse a las mujeres a empoderarse y a participar es espacios de decisión política. Finalmente, un aspecto clave en la conversación con Rosa se asocia a el trabajo intergeneracional que resulta vital para la subsistencia del colectivo en el territorio.

ROSA



Por otro lado, el segundo momento consistió en profundizar en la codificación, aquí pude acercarme a un conjunto de códigos (abiertos) que permitieron ir navegando y nombrando patrones, temas, significados emergentes, facilitando una primera comprensión de los datos; muchos de estos códigos como se mencionó anteriormente surgen como códigos en vivo (Charmaz, 2014), es decir, se utilizaron palabras y metáforas usadas por la mujeres durante las narraciones para nombrar aquello que les va resultando relevante en el marco de sus experiencias y significados. Esta decisión metodológica fue central, ya que buscaba respetar las formas en que las mujeres se apropian de los lenguajes

y discursos para hablar de sí mismas y de sus territorios, haciendo visible no solo el contenido explícito de sus relatos, sino también los matices, silencios y las metáforas que operan en sus formas de significar el mundo.

Con el tiempo este proceso de codificación se fue ampliando y complejizando. Como se mencionó anteriormente las conversaciones fueron trazando rutas de profundización, y en esta vía fue importante poder tener un control parcial sobre el número de códigos que fueron surgiendo, lo que me implicó empezar a identificar puntos de contacto entre códigos. Aquí se fue haciendo evidente que ciertos términos, que en un primer momento parecían aislados, comenzaban a conectarse con otras dimensiones del relato, formando redes de sentido más complejas que me permitieron reconocer cómo los relatos se entrelazan y configuran sentidos colectivos y políticos.

Comprender como estos códigos se van encontrando y desencontrando con otras conversaciones, en palabras de Bolívar (2002), se trató de ir migrando a una forma de análisis *sincrónica*, donde es posible ir identificando dimensiones robustas a partir del encuentro de sus relatos, es decir, se identificaron unidades de análisis (Fragmentos de la conversación), patrones, metáforas, temas recurrentes, que se han ido articulando en una *intriga narrativa* (Bolívar, 2002).

Esta forma de análisis se encuentra influenciada, además, por lo planteado desde la codificación axial. Es decir, se fueron estableciendo relaciones más profundas entre las categorías iniciales, permitiendo no solo agrupar los códigos en torno a grandes temas, sino también explorar cómo estos temas se entrelazan y se transforman en función de las experiencias narradas; para efectos de esta investigación y de este acercamiento, gran parte de estas dimensiones, obedecen a un modo de proceder *emic* en la medida en que son nombradas utilizando conceptos recurrentes mencionados por las mujeres durante las

conversaciones, específicamente en lo que refiere a esta primer fase del análisis los datos se agruparon en 6 dimensiones, a continuación una breve descripción de las mismas:

Una de las primeras dimensiones identificadas en esta etapa fue la *autonomía económica*, que agrupó diez códigos relacionados con los esfuerzos de las mujeres para consolidar proyectos económicos que les permitieran sostenerse y generar ingresos propios. Entre estos se destacaron el proyecto educación ciudadana, el proyecto medio ambiente y el proyecto pócima de amor, los cuales reflejaron la capacidad del colectivo para construir alternativas económicas a partir de sus saberes y necesidades locales. Esta dimensión también incluyó iniciativas como el ropero comunitario y el proyecto una aguja y un dedal, que no solo representaron formas de ingreso, sino también prácticas de cuidado colectivo y sostenibilidad económica. además, en esta dimensión se incluyeron aspectos identitarios como el código "yo soy la única mujer transgénero que está en el proceso de emprendimiento", lo que resaltó las diversidades presentes dentro del colectivo y las experiencias particulares que atraviesan algunas de sus integrantes.

El *Contexto colectivo* fue otra dimensión significativa, con 33 códigos que describían las dinámicas internas del colectivo, su origen y sus retos; esta dimensión incluyó elementos como la caracterización del colectivo, el compromiso con el colectivo y el fortalecimiento del colectivo, que apuntaron a los procesos de consolidación interna y a las estrategias para construir un sentido de pertenencia y solidaridad. También se destacaron los proyectos específicos que surgieron en este contexto, como el proyecto artístico, el herbario y las redes de articulación, que conectaron al colectivo con otras organizaciones y fortalecieron su identidad como espacio de resistencia y creación. Además, se observó cómo los saberes que emergieron en estos espacios se convirtieron en prácticas concretas de transformación, como el código saberes contruidos desde el

colectivo, que subrayó la importancia de los conocimientos generados en la experiencia cotidiana.

La *descolonización del rol de las mujeres campesinas* emergió como otra dimensión central, agrupando códigos que cuestionaron los imaginarios tradicionales sobre las mujeres del campo y desafiaron las narrativas que las han situado históricamente en posiciones de sumisión. Frases como "Hoy las mujeres del campo no lloran, facturan" y "Yo también merezco ser libre, tener mi espacio o charlar con más mujeres, reírme con más mujeres" reflejaron esta reivindicación de libertad y autonomía, mientras que otros códigos como violencia patriarcal y no existencia de lo femenino evidenciaron las tensiones y desafíos que enfrentaron al resistir las estructuras patriarcales.

La *dimensión de materialización* del saber agrupó catorce códigos que destacaron cómo los conocimientos y habilidades del colectivo se concretaron en prácticas materiales y simbólicas. Esto incluyó proyectos como el proyecto artístico, el herbario y la sensibilización agroecológica, que se convirtieron en espacios donde los saberes se visibilizaron y tomaron forma, transformando el territorio y las relaciones sociales.

Por otro lado, la *participación política* se articuló como una dimensión que incluyó códigos como apuestas del colectivo, participación política y autonomía económica, reflejando cómo las mujeres del colectivo buscan apropiarse de sus derechos y construir poder desde sus propias narrativas y experiencias. Esta dimensión también recogió tensiones y desafíos internos, como se expresó en el código tensiones colectivo, que reveló los conflictos y dilemas que surgieron en estos procesos de transformación.

Finalmente, *la dimensión de Subjetividad* se enfocó en las experiencias personales y colectivas que han dado forma a las identidades de las mujeres en el colectivo. Incluyó códigos como biografía, principio de la sororidad y vinculación familiar o de otras

personas de la comunidad, que resaltaron cómo las historias personales se entrelazaron con las luchas colectivas, construyendo nuevas formas de ser y estar en el mundo.

A partir de lo anterior, fue posible ver y observar como se empezaba a materializar la intuición investigativa referida a las constelaciones epistémicas que surgieron en estos espacios, como se señalara más adelante fue indispensable comprender que hay un claro proceder desde el colectivo que habla de la existencia de una red de saberes que se conjugan como la columna vertebral del colectivo.

Dado lo anterior, y con la intención de ir afinando y complejizando el proceso, comenzaron a crearse redes de análisis que permitieron ahondar en las dimensiones. Esto demandó de mi parte hacer una delimitación precisa de cada una de ellas; en este punto, no solo se trató de identificar categorías, sino de comprender cómo estos relatos operan como sistemas de sentido que se superponen y se entrelazan, permitiendo que ciertos significados se amplifiquen, se refuercen o se desafíen mutuamente. Este proceso me llevó a hacer una depuración nuevamente de códigos y categorías.

Después de significar desde los relatos estas dimensiones, fue crucial entender cómo ellas se interrelacionaban, esto porque había narrativas que establecían conexiones y puntos de contacto. Dedicar esfuerzos a construir redes entre códigos, dimensiones y segmentos particulares de las narrativas fue amplificando la complejidad intrínseca de los datos y generó reflexiones fértiles frente a mi lugar en el proceso de análisis. A continuación, se presenta el esbozo de uno de estos ejercicios:

patriarcal, sino que también implicaba pensar en el fortalecimiento de su autonomía económica, una dimensión que se fue revelando como central en el análisis.

La autonomía económica emergió como un principio fundamental, reflejando una de las promesas de valor más significativas del colectivo, y que se refiere a la creación de espacios y proyectos donde las mujeres pudieran satisfacer sus necesidades a través de un trabajo justo y digno. Esto no solo buscaba minimizar su dependencia económica, sino también empoderarlas para tomar decisiones informadas y libres en contextos de maltrato familiar y otras formas de violencia estructural.

Más allá del ejemplo anterior, las redes de análisis desencadenaron un proceso de reflexión crucial. Durante este período surgieron muchas preguntas sobre la categoría predominante y la más significativa para las mujeres; observé cómo algunas dimensiones que consideraba fundamentales empezaban a perder predominancia, lo que generó una sensación de incertidumbre y desconfianza temporal en el proceso. Esto me llevó a una delimitación jerárquica, priorizando algunas dimensiones sobre otras. Sin embargo, tras leer repetidamente las conversaciones, recordé que era más importante permitir que los significados atribuidos por las mujeres a sus experiencias guiaran el proceso de categorización.

Esto de nuevo me entregó a la reflexión sobre mi enfoque de investigación, en lugar de imponer una estructura rígida, opté por dejar que la organización de las dimensiones surgiera de manera más inductiva. Este enfoque permitió que las voces y significados de las mujeres fueran el eje central del análisis, destacando lo que realmente les importaba y resonaba en sus experiencias. Durante este ir y venir fue fundamental las conversaciones que tuve con mi director de tesis, quien me recordaba continuamente dejar que los datos fueran trazando una ruta.

Además de lo anterior, este ajuste en el análisis me llevó a visitar algunas de las dimensiones que ya se hacían visibles desde las primeras conversaciones con mujeres del colectivo; muchos de los puntos de convergencia giraban en torno a enunciados que retornaban a lo que, desde mi perspectiva, constituye la columna vertebral del colectivo: SER, HACER y TENER. Estos tres verbos, orientados hacia la acción, comenzaron a configurar una red de significados que trascendía lo individual y se proyectaba hacia lo colectivo, reflejando tanto la identidad compartida como las prácticas cotidianas de resistencia y cuidado territorial. A partir de esta red de verbos, se desplegaron diversas comprensiones que, al entrelazarse, dieron lugar a una nueva estructura de entendimientos fundamentales en el proceso de mapear y nombrar las constelaciones de saberes que dan vida y orientan los proyectos y prácticas del colectivo.

Además, esta reestructuración ha permitido darle un lugar importante al contexto del colectivo, profundizando tanto en aspectos geográficos, como en su evolución y las implicaciones que ello tiene: pasar de ser una propuesta institucional a una gestionada por y para las mujeres campesinas, parte de estas narraciones son las que aparecen en los apartados de contextualización abordados con anterioridad. Este cambio refleja un proceso de apropiación y de complejidad que las mujeres han dado al colectivo, instaurando líneas de acción y proyectos autogestivos que son fundamentales para el horizonte de acción de este.

Más allá de esto, al permitir que las dimensiones del ser, hacer y tener se conviertan en grandes contenedores epistémicos, es más clara la interconexión y la horizontalidad en la dinámica narrativa. Estos verbos se refuerzan mutuamente, formando una ruta metodológica que permite a las mujeres del colectivo evaluar continuamente su progreso y adaptarse a nuevas realidades. La praxis ética y política del colectivo se fundamenta en esta interrelación

dinámica, asegurando que cada proyecto o estrategia esté alineado con el desarrollo integral y sostenido de sus mujeres y del territorio.

A continuación, se hace una delimitación de cada una de las dimensiones, haciendo uso principalmente de los relatos de las mujeres y de conversaciones que se abren en términos analíticos. Es importante señalar que, para proteger la privacidad de las mujeres participantes, se anonimizaron sus nombres, asignándoles pseudónimos que metafóricamente representan los colores del arcoíris.

4.1. Habitar el territorio desde el ser: saberes, subjetividades y transiciones femeninas

Esbozar las constelaciones de saberes que emergen del trabajo de este colectivo de mujeres en San Sebastián de Palmitas implica identificar el punto de partida que permite estas articulaciones. En este sentido, los esfuerzos por desarrollar una propuesta coherente que funcione como carta de navegación para su trabajo territorial encuentran en la llamada "dimensión del ser" el lugar inicial desde donde se configuran sus prácticas y reflexiones.

Esta dimensión implica abrir espacios para que las mujeres campesinas puedan nombrarse en primera dando como resultado un acto de ruptura y de dignificación. Este se configura como un acto de desobediencia epistémica y ontológica puesto que desafía no solo el silencio impuesto por las estructuras patriarcales, sino también las formas hegemónicas de representación que históricamente han hablado por ellas o las han reducido a figuras subordinadas dentro del relato rural. Enunciarse desde el “yo” no es un simple ejercicio de expresión, sino una acción política, cargada de afecto y memoria.

Un asunto central es que este gesto deja al descubierto las violencias sistemáticas que han sido encarnadas por generaciones, violencias que se inscriben en los cuerpos, en las

formas de crianza, en las relaciones de pareja, en el trabajo no remunerado, en la exclusión de los espacios de decisión, e incluso en los silencios heredados como mecanismo de supervivencia. Al nombrarse, las mujeres interrumpen esa continuidad del sometimiento y hacen visible la densidad de sus trayectorias, desbordando el relato del “rol tradicional” asignado a la mujer campesina.

En esta vía se revela una dimensión analítica vinculada con relatos sobre la violencia patriarcal y la comprensión de cómo el espacio rural ha sido históricamente un lugar atravesado por múltiples formas de violencia hacia las mujeres. No obstante, la dimensión del ser no se ancla únicamente en el reconocimiento de estas heridas, sino que emerge como una apuesta por ir más allá de ellas. Se trata de una dimensión que se gesta desde la reivindicación de lo propio como mujer, desde lo femenino encarnado en los temores, las angustias y las violencias habitadas en primera persona, pero también desde la posibilidad de nombrarlas y de hacerlas lenguaje. Enunciar lo vivido no solo implica recordar, sino también resignificar y trazar otras rutas posibles, en los que la experiencia del dolor se convierte en impulso vital para la creación de nuevas formas de existencia, dignas, libres y arraigadas en el deseo de vida colectiva. Este planteamiento encuentra resonancia en lo señalado por Gargallo (2015),

pensar las mujeres es hacerlo desde cuerpos que han sido sometidos a repetidos intentos de definición, sujeción y control para ser expulsados de la racionalidad y convertidos en máquinas para la reproducción. Es pensar desde el lugar que son los cuerpos, desde el territorio cuerpo que se resiste a la idea moderna que las mujeres encarnan la animalidad a derrotar, la falta de dominio de sí y la a-historicidad, y que

con su indisciplina ha construido la posibilidad de una alternativa al sujeto individual universal (Gargallo, 2015, p. 47)

En esta misma dirección, Julieta Paredes (2010) afirma que

el feminismo comunitario nace desde la memoria larga de las mujeres de los pueblos, desde los dolores de nuestros cuerpos-territorios, pero también desde las rebeldías que no han sido derrotadas. No es un feminismo para la queja, sino para la acción, no es un feminismo de víctimas, sino de sujetas históricas que transforman” (p. 21).

Esta lectura permite comprender cómo las pulsiones vitales y las fricciones con las estructuras patriarcales, coloniales y capitalistas no solo producen opresión, sino que se convierten en materia viva para accionar, tejer comunidad y disputar sentidos. Así, la dimensión del ser se entrelaza con la memoria encarnada, pero también con la potencia creadora de imaginar otros futuros desde el territorio-cuerpo y la colectividad.

Como se ha señalado, esta dimensión también manifiesta lo que resulta fértil y generativo, vinculado al ejercicio cotidiano de existir, resistir y re-existir (Walsh, 2017a), desde sus lugares y sueños, habitando el territorio y sus costumbres; desde aquí, lo cotidiano se instala como una fuerza vital desde la que es posible la reorganización de la vida, abriendo otros panoramas posibles que van más allá de las lógicas de muerte y esterilidad, presentes y pulsantes en el territorio patriarcalizado. En este sentido, la conexión entre la experiencia corporal femenina y la subjetividad rural-campesina evidencia una resistencia que, desde lo cotidiano y lo propio, genera posibilidades para construir nuevas configuraciones epistémicas y relacionales de ser mujer campesina.

Así pues, esta dimensión, se convierte en un acto de reafirmación del lugar que cada una ocupa en el mundo, reconociendo la riqueza y complejidad de lo propio. En este sentido, movilizar esta dimensión desde el colectivo significa ver a las demás mujeres en su complejidad,

no es coger una mujer y decirle no sea boba, déjelo (haciendo alusión a su pareja) usted es capaz de salir adelante, usted no lo necesita. Trabajar el ser es realmente conocer la mujer y saber qué es lo que está pasando, qué es en lo que en su vida le genera realmente inseguridad (Amarilla, 18 de junio 2024).

En esta misma vía, hablar de complejidad es hacer alusión a la vasta red de experiencias que cada una de estas mujeres habita, a las dicotomías que encarnan desde su lugar, a los deseos que se hacen presentes, a lo que eligen incluso no nombrar. Se trata de hacer explícita la heterogeneidad de experiencias de mujeres que habitan el espacio rural y con ello la pluralidad de voces que se hacen presentes en la colectividad femenina. Escuchar desde aquí implica presencia para acoger la voz y el mundo que cada mujer trae consigo, reconociendo su singularidad y los significados que son posibles a partir de sus vivencias.

Esta escucha y apertura hacia lo múltiple y lo diverso plantea un abordaje descolonial, pues abre caminos hacia un modo de ser, existir, pensar y tener distinto, orientado hacia una vida más humana y solidaria, donde la coexistencia y la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes es posible y permite crear panoramas variopintos (Rincón et al., 2015). Hacer visible esta pluralidad de experiencias y voces en el espacio rural no solo visibiliza la complejidad de lo femenino, sino que también se inscribe en un horizonte de justicia social y cognitiva (Santos, 2009).

Desde esta perspectiva, no se trata únicamente de romper con las lógicas patriarcales per se, sino de abrir espacio para comprender las formas singulares en que las mujeres campesinas de este colectivo viven las violencias y encuentran modos propios de expresarlas y resistirlas. Este enfoque permite reconocer la especificidad de su experiencia, marcada por desafíos y resistencias que, en su complejidad, no siempre encuentran resonancia en los discursos hegemónicos como, por ejemplo, los del feminismo blanco y eurocentrado.

En este sentido, resulta sugerente recuperar los planteamientos del feminismo comunitario desarrollado por Julieta Paredes (2010), quien propone una mirada profundamente situada, enraizada en los territorios y cuerpos atravesados por memorias ancestrales, colonialismo y formas propias de organización comunitaria. Para Paredes, *“el feminismo comunitario nace de las entrañas de la vida misma, de las luchas cotidianas de nuestras comunidades, no desde la academia ni desde el norte global”*, reivindicando una genealogía feminista que se desprende del cuerpo-territorio y de las relaciones con la comunidad. Desde esta perspectiva, la lucha contra el patriarcado no puede pensarse de manera aislada, sino en conjunción con otras estructuras de dominación como el colonialismo, el racismo y el capitalismo.

Ahora bien, aunque esta investigación no se adscribe de forma plena a los postulados del feminismo comunitario tal como ha sido formulado por Paredes, sí encuentra en sus reflexiones una ruta fértil, profundamente resonante con los territorios y las experiencias que se indagan. Es precisamente en este diálogo crítico en ocasiones cercano, en otras divergente, donde se configura un horizonte de sentidos que hermana esta apuesta con los feminismos descentrados, territoriales y afectivos, que se construyen desde el sur y que se sostienen en la vida cotidiana, en los saberes encarnados y en las prácticas colectivas de cuidado y resistencia.

En este sentido, como señala Fabiana Parra (2018), los feminismos que se construyen desde el Sur hallan su vitalidad en la reflexión y profundización que surge desde lo concreto,

“las mujeres” no son un grupo homogéneo o estable en el tiempo y en el espacio, sino que en las “mujeres”, como categoría política, se articulan localizaciones específicas, materialidades concretas, así como memorias e historias diversas de subordinación, pero también múltiples experiencias de resistencias y luchas (Parra, 2018, p. 93)

Este marco territorializado y en perspectiva femenina, permite entender cómo las mujeres campesinas del colectivo Arcoíris transforman sus vivencias en expresiones de resistencia que desafían tanto las opresiones patriarcales locales como las narrativas feministas dominantes.

4.1.1. Violencias y espacio rural

Como se mencionó anteriormente, uno de los primeros hallazgos de este análisis tiene que ver con visibilizar que gran parte de los espacios de conversación gestados con estas mujeres partieron de una matriz narrativa ligada a las experiencias de violencia que han vivido, no solo a nivel personal, sino también como herencia colectiva encarnada en sus trayectorias familiares, territoriales y generacionales. Enunciar estas violencias al interior del colectivo, no solo se configura como un ejercicio de memoria, sino también como una herramienta crítica, al ser dichas, las violencias han dejado de ser silencios normalizados para convertirse en palabras que permiten mirar de frente lo vivido, cuestionarlo y abrir la posibilidad de imaginarse otras formas posibles de ser y estar en el territorio. En este sentido, el acto de

hablar y de narrarse desde esas heridas no es solo una práctica testimonial, sino un movimiento de agencia subjetiva y colectiva que habilita otros relatos posibles y otras formas de existencia.

Dicho lo anterior, en medio de estas narrativas y lugares de enunciación es posible ver que, en San Sebastián de Palmitas, la realidad de la mujer campesina está marcada por una red de violencias de género arraigadas en estructuras patriarcales territoriales que van desde la invisibilización de su trabajo, violencia física, psicológica, hasta la exclusión de derechos fundamentales como el acceso a la tierra. Las mujeres rurales enfrentan numerosos desafíos que requieren estrategias de resistencia, lucha por la igualdad y el reconocimiento.

Aunque en la actualidad los procesos de movilidad al interior del territorio no parecen representar un obstáculo en sí mismo, el reto persiste en el aislamiento emocional que estas mujeres experimentan. Esto resalta la urgencia de construir espacios de encuentro y prácticas de cuidado, junto a redes de solidaridad y de sororidad, que subviertan las lógicas de aislamiento y control patriarcal que han definido sus vidas:

Allá en esos espacios (refiriéndose a los espacios de encuentro y sororidad), es como empiezan a comprender muchas cosas, porque, por ejemplo, había mujeres que eran muy encerradas a la antigua, y ya como que al conversar con mujeres aprendemos de todas. Las más adultas empiezan a comprender que estaban encerradas en un mundo que era maltrato total, absoluto, cohibición, porque anteriormente el maltrato físico, verbal y psicológico estaba, no las dejaban opinar, no las dejaban salir de la casa, no participaban, la mujer solamente era para tener sus hijos y hacer los quehaceres de la casa y ya ni siquiera tenía derecho a trabajar. Entonces muchas mujeres en ese sentido

como que se han ido soltando, y ya ven la vida de una manera más diferente (Celeste, conversación, 12 de julio de 2023).

Muchas de estas mujeres empiezan a nombrarse a partir de lo que ha implicado vivir experiencias violentas y como hablar sobre esto configura el inicio de una transformación de sus relatos y de las maneras en las que desean vivirse, lo que convierte el proceso mismo en un acto de resistencia y sanación. Narrar y nombrar abren la posibilidad de transmutar el dolor, el duelo, la pérdida, la experiencia violenta, colectiviza lo vivido en tanto espera un oyente con quien sea posible redimensionar y resignificar la experiencia.

En esta vía resulta sugerente traer el pensamiento de Lugones (2008), quien plantea que la resistencia de las mujeres no siempre se da desde espacios institucionalizados o desde acciones abiertamente políticas, sino desde prácticas relacionales que surgen en los márgenes, en los intersticios de lo cotidiano, donde se gestan vínculos, afectos y posibilidades de mundo que escapan a la lógica de la opresión. Para Lugones, resistir es también “vivir en la grieta”, sostener relaciones que subviertan las jerarquías impuestas, desde esta perspectiva, los espacios de encuentro entre mujeres campesinas no solo son lugares de contención, sino territorios insurgentes donde se recupera la potencia de lo común y se reconstruye la subjetividad desde la dignidad y la relacionalidad.

El siguiente poema, escrito por Violeta, emerge a partir de estos espacios de encuentro y reflexión colectiva, evidenciando que en medio de un contexto donde el silencio y la invisibilidad han sido normas impuestas, la potencia de lo narrativo y estético se convierte en un vehículo esencial para enunciar aquello que las atraviesa, construyendo una materialidad que interpela y que habla de las formas en las que el saber emerge corporizado y sintiente.

Este poema es el relato de un viaje, que parece nos ser sólo suyo, sino la experiencia de muchas otras mujeres. Además, revela las transiciones posibles a partir de encontrarse con otras, de recordar el pulso de lo femenino y de encontrar la voz que les pertenece:

Y te negaste mujer

Y te negaste mujer y cuando un día naciste mujer a este mundo de una madre cuya ilusión era ver el fruto de su vientre,
no te negaste mujer a vivir, a entregar, a soñar en un futuro de alegría, amor y regocijo.
Y cuando un día creciste queriendo volar en pos de esos sueños tan queridos, no te negaste mujer a vivir ese amor, tan compartido, ese sueño de dos que se convierte en dos o tres o más por don de Dios,
no te negaste mujer a la lucha con tesón, sacrificios, tristezas y alegrías porque en esta lucha veía reflejada la esencia de esos sueños tan queridos: unos hijos, un esposo, un hogar tan merecido.
Pero un día mujer cuando descubres que ese sueño no es de dos, de tres o más y se convierte no en un sueño, si en angustia, dolor y desamor por ver derrumbado lo que habías construido,
te negaste mujer a vivir en el engaño, el dolor y la traición
y te negaste mujer porque tú vales, porque mereces vivir con ilusión
y ahora mujer ya no te niegas, porque luchas por ti por tus derechos, porque tienes a tu lado los consejos de unos seres de luz, que te comprenden, te valoran y que encienden una llama de luz, que te lanza a lo infinito de tu esencia,
una mujer plena segura y con conciencia de su lucha de amor por los derechos de igualdad (rompe en llanto) y de equidad de nuestro género, la mujer.

Este fue el resultado de un proceso que llevé con el colectivo. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

La metáfora de la negación que nos ofrece este poema es muy potente porque permite enunciar el desplazamiento y el sometimiento de lo femenino; por ejemplo, rara vez en este contexto rural se ha hecho una revisión profunda de cómo los discursos machistas, conservadores y religiosos han sido el caldo de cultivo para dicha anulación, aun cuando son múltiples los proyectos e instituciones que llegan al territorio diciéndose tener una perspectiva de género que permita hacerlos visibles.

nos venden mucho la idea de felicidad, con familias que a veces son insostenibles violentas o así, la felicidad no es aguantar todo eso (...) un día dije yo no tengo porque estar así, toda infeliz, sosteniendo esto porque los hijos tengan al papá, una vez que el amor se me salió del todo, lo dejé (...) Perdí un esposo dentro de una familia, más no un ser humano que me valorara. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

A través de una serie de normas y roles de género, inculcados desde una cultura patriarcal que, además, se sostiene desde la propia familia, se les ha limitado al ámbito doméstico, sustentando el sometimiento, la dependencia económica, y restringiendo su participación en el espacio público. En el contexto rural de Palmitas es posible seguir viendo una estructura de poder que asegura el dominio masculino y la subordinación femenina, *“Es una realidad que la mujer campesina por todo ese legado histórico y patriarcal, su valía y su estima ha estado menguada por los patrones culturales, por sus parejas, por su familia”*. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023). Estas dinámicas han permitido a los hombres beneficiarse

de la mano de obra no remunerada vinculada al cuidado y del control sobre los recursos familiares, asunto que Azul llama “violencia económica¹⁵”, pues implica el sometimiento total de las mujeres, menguando su capacidad de agencia y de sus necesidades en función de la dependencia económica.

A medida que las mujeres comienzan a emanciparse y a reclamar su autonomía, se desencadenan nuevas violencias, físicas y psicológicas como una reacción defensiva de la autoridad masculina percibida como amenazada. Este proceso de resistencia femenina y búsqueda de autonomía revela una profunda oposición al cambio en las estructuras rurales, subrayando la necesidad de abordar y dismantelar estas formas de opresión,

Inclusive entre nosotras mismas nuestros propios esposos nos hacen muchos cuestionamientos de porque le dedicamos mucho tiempo al proceso de participación a lo que es el colectivo, entonces a veces hasta los hijos nos hacen señalamientos de que estamos dedicando mucho tiempo e incluso también se dan cuenta de que utilizamos recursos propios. Hay un caso extremo donde estaba el nodo reunido y el esposo llegó por su esposa y se la llevó arrastrada para su casa, que no tenía que estar haciendo nada ahí, perdiendo el tiempo. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023)

El aislamiento emocional que permanece en el contexto rural fomenta un desconocimiento sobre lo que se configura como violencia, lo que hace que muchas mujeres vean estas prácticas como parte inevitable de su realidad,

¹⁵ Código in vivo (Azul, conversación, 13 de julio de 2023)

Yo no sabía mucho de la violencia, aparte de la física y quizás la psicológica, pero hay muchas: psicológica, patrimoniales, económica. No se daba uno cuenta que existía y entonces uno absorbe todo ese conocimiento y la realidad de nuestros derechos. También lo asume para su propio ser y para otras personas, que muchas veces se encuentran así y no hay quien les abra los ojos y les diga vos sos una persona valiosa importante y podés construir desde tu ser, no te quedés ahí que sentirse así no es normal (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023).

En este contexto, el machismo no solo se impone, sino que se camufla como una norma de convivencia, generando un clima constante de control y negación. Como señala Paredes (2011),

el patriarcado se recicla y se nutre de los cambios sociales y revolucionarios de esta misma humanidad. Afina sus tentáculos, corrige sus formas brutales de operar y relanza las opresiones con instrumentos cada vez más sutiles y difíciles de detectar y responder (p. 6).

Así las dinámicas patriarcales no solo se adaptan a las transformaciones sociales, sino que se integran de manera sistemática en la cotidianidad, fortaleciendo sistemas de dominación que son cada vez más complejos de desafiar; por ello la falta de espacios donde sus experiencias sean puestas en el centro refuerza esta estructura, prolongando una cadena de opresión que se perpetúa en el silencio,

Yo sufría la violencia, más no sabía que era violencia el hecho de que mi compañero me pegara; al menos aquí en el corregimiento no sabíamos que era una violencia. La mamá de mi esposo no hacía nada, yo le mostraba los golpes, todo lo que él me hacía y lo único que ella expresaba era: usted se lo merece.

Yo me quedaba ahí porque uno no tenía una independencia supuestamente por ser campesina. Aquí (refiriéndose al corregimiento) no se podía hablar de eso y si su familia se daba cuenta era terrible, era peor la situación.

Cierto día yo le comenté a la profesora (de su hija), porque debido a toda esta violencia, la niña ya se estaba enfermando, la profesora de la institución me dijo que, porque yo no lo denunciaba, yo le dije a la profesora que me daba miedo. Ella me dijo: Azul van a salir unos programas de la Alcaldía en donde ustedes van a tener psicólogo, apoyo a las madres que sufren tanta violencia.

Eso fue como abrir las puertas al infierno, porque en ese entonces las instituciones no creían en lo que nosotras denunciábamos. En ese tiempo había una corregidora¹⁶, ella era machista, estaba más del lado de los hombres que de las mujeres, yo fui y expuse mi caso, ella dijo: ¿y usted tiene con qué alimentar su niña?, si usted se va a ir supongo tiene con qué alimentarla, tiene donde vivir. Yo le dije alimentarla sí, porque yo estoy trabajando, de vivir también porque puedo pagar una casa donde habitar.

Yo llegué a mi casa, tipo 10 -11 de la noche, ese hombre parecía una fiera, me abrió y la cerró, yo dije: Dios mío, algo aquí va a pasar, uno presiente.

¹⁶ Figura pública que opera exclusivamente en los territorios rurales y asumen entre varias funciones, la de policía judicial

Ese hombre empezó a preguntar que dónde estaba, que sí estaba con los amantes, mire a la hora que aparece, que una cosa que la otra y yo le explicaba todo lo que me había pasado, él me decía que eso era mentiras. Ese hombre comenzó a pegarme a pegarme a pegarme (rompe en llanto), logró tirarme a la cama y se me montó en la columna, aquí en la parte de atrás y para que yo no gritara, empezó a meterme trapos o lo que él cogiera me lo metía en la boca. Debido a esa golpiza, me rasgó toda la boca, yo tuve que comer como cuatro meses solamente líquidos, no podía comer nada.

En ese entonces estaban los soldados que prestaban vigilancia por la zona, ellos escucharon lo que me pasó, yo a los días les dije que sabiendo que ellos escuchaban y sabían lo que me pasaba porque no me ayudaron, y me dijeron: nosotros subimos y escuchamos todo lo que a usted le estaba sucediendo, pero nosotros no podemos hacer nada, nos tienen prohibido meternos (llora). Ahí tomé la decisión de dejarlo todo y me fui con mi niña, me fui deje todo.

Y luego me quitaron la casita que era de nosotros. Yo siempre lo he dicho y lo voy a seguir exponiendo, desde que haya tanta corrupción en abogados, en las mismas corregidoras, en las comisarías, la lucha de las mujeres es muy difícil y desde que la misma institución no crea todavía en la palabra de nosotras, todo será complicado. (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

El relato de Azul pone en manifiesto cómo la violencia contra las mujeres en contextos rurales se perpetúa y normaliza a través de la indiferencia familiar y la inacción de las instituciones, *“el patriarcado es la familia de mi esposo, pero también el corregimiento, la comunidad que sabe que tú estás denunciando lo que está pasando, pero nadie te cree”*. (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

Durante esta misma conversación Azul señaló que en este continuum de violencias, el feminicidio también a aparecido para enunciar el horror,

El feminicidio en nosotras las mujeres cada día está más arraigado, y el gobierno lo quiere tapar, también lo queremos tapar aquí en el corregimiento, quieren tapar lo que en realidad nos pasa a las mujeres. Por eso desde el colectivo estamos tratando estos temas y luchando, por todas estas mujeres, por todas estas niñas, porque no solamente somos nosotras, son los niños, son nuestros jóvenes que están sufriendo esa violencia. (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

De nuevo lo mencionado por Azul resuena con las palabras de Julieta Paredes (2011) quien señala que el patriarcado es:

El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (hombres, mujeres, personas intersexuales) y la naturaleza o sea un sistema de muerte construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres (2011, p. 5).

Lo anterior también se refleja en el prolongado silencio que rodeó un feminicidio ocurrido en el corregimiento. El 14 de enero de 2014, una mujer fue asesinada por su pareja frente a sus dos hijas. Recientemente, las mujeres del Colectivo han comenzado a abrir un espacio de diálogo para reflexionar sobre este hecho, con el objetivo de construir narrativas basadas en el cuidado que permitan visibilizar y denunciar no solo lo sucedido, sino también las

múltiples violencias que se originan en este territorio. Estas mujeres enfatizan que dichas violencias no pueden, en ninguna circunstancia, ser justificadas ni invisibilizadas.

Durante el espacio de resignificación y dignificación de esta mujer, llevado a cabo el 10 de julio del 2023, una de las participantes mencionó:

La idea es convertirla en algo más simbólico (haciendo referencia a la casa donde ocurrió el feminicidio), más bonito. Queremos limpiarla, sembrar jardín y con un

muralista que tenemos en palmitas, escogimos una foto para ser pintada y convertir ese lugar de terror en un lugar que nos va a recordar un feminicidio y que eso no se puede repetir; pero, además, que detrás de ese feminicidio había una historia de una mujer que soñaba, tenía proyectos, tenía objetivos, que era mamá. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023)



Como se ha venido señalando, en un entorno donde el machismo y el control patriarcal están profundamente arraigados, las narrativas ligadas a la invisibilización y la negación de los femenino parecen ensancharse,

aún vivimos en territorios, donde dicen que si nace una niña no sirve para nada. Hay padres que hacen que su esposa regale su hija. Nuestras mujeres, muchas de las que se separan de estos hombres, tienen que vender su cuerpo, pero no somos nadie para juzgarle. Es muy triste y muy difícil porque siento que tanta violencia hacia nosotras, de afuera hacia nosotras, hace que hasta uno se crea que esas violencias son justas, y se vuelve un círculo donde nos violentamos a nosotras mismas. (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

Esta realidad es un reflejo de la estructura patriarcal, un mecanismo que incluso las mujeres hemos interiorizado al punto de justificar o invisibilizar su propio sufrimiento y el de otras. En esta vía resulta sugerente lo que menciona Segato en su texto, *pedagogías de la crueldad*:

La repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de la crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora. La crueldad habitual es directamente proporcional a formas de gozo narcisista y consumista, y al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensibilización al sufrimiento de los otros. (Segato, 2019, p. 27).

A partir de su relato, Azul también pone un tema sobre la mesa referido al acceso a la tierra en contextos rurales, “*Cuando sufrí mi violencia intrafamiliar tuve que desplazarme hacia otra parte, a San Jerónimo una vereda llamada el Pomar (...) debido a lo que a mí me pasó, me quitaron la tierra, no me dejaron nada*” (Azul, conversación, 13 de julio de 2023). Este relato hace visible una vulnerabilidad que además de ser interna, tiende a recrudecerse en la medida en que se prolonga hacia fuera, despojando material y simbólicamente a las mujeres de vínculos, espacios, cotidianidades y de materialidades fundamentales para vivir bien.

Este relato hizo eco en otras conversaciones, dejando claro que el tema de la tierra no es algo aislado, sino parte de un problema estructural que se refuerza en las prácticas patriarcales tradicionales y legales que han perpetuado la exclusión de las mujeres de la titularidad de la tierra, “*la mayoría de la Tierra es de los esposos*”. (Púrpura, conversación, 11 de julio de 2023). En este marco, la reflexión de Donny Meertens (2016) se vuelve crucial:

La tierra encarna la más profunda combinación de dos componentes esenciales de la vida humana: lo material y lo moral; la supervivencia y la pertenencia (Grupo de Memoria Histórica, 2010). Su pérdida, por consiguiente, es más que un despojo de patrimonio con meros efectos materiales, pues afecta los medios de vida, las relaciones sociales, el sentido de pertenencia y los referentes identitarios. Presenta, en especial para la población campesina y con más fuerza para las mujeres, una ruptura con el lugar de la cotidianidad y con el relato de la vida y su proyección hacia el futuro (p. 46).

Históricamente, en Colombia, este vínculo esencial con la tierra se ha visto fracturado por leyes y prácticas sociales que han otorgado a los hombres el control sobre la propiedad de la

tierra, dejando a las mujeres sin acceso a este recurso y a veces incluso sin un lugar donde hacer vida. Y es que, aunque han sido muchas las luchas por el reconocimiento que han emprendido colectivos de mujeres campesinas en Colombia, se han enfrentado a dificultades que se relacionan con la lógica patriarcal,

La política de tierras debe ser entendida como el espacio social donde se reproduce y refuerza la dominación masculina. Los agentes que encarnan esquemas de percepción y disposiciones acuñadas bajo la impronta androcéntrica interactúan en dichos campos para afianzar inconscientemente un orden social jerárquico (Sañudo Pazos, 2015, p. 21).

Este despojo ha sido potenciado por una combinación de factores, incluyendo la discriminación de género arraigada en las normas culturales y legales, así como la concentración de poder y riqueza en manos masculinas, estructura que además es funcional al capitalismo, *“la mujer rural tiene un acceso menor que los hombres a la tierra, producto de factores culturales y dinámicas patriarcales, que hacen de ellas un sector social altamente vulnerable”* (Acosta, 2024, p. 29). Oliva habla al respecto:

Anteriormente los dueños de estas fincas eran quienes tenían la mano por el sartén, la escritura era de el hombre, la mujer no tenía nada, y tenía que estar siempre ahí, era de estarse matando toda una vida con un tipo bien vulgar, bien grosero porque la finca era de él y la pobre ahí esperando; mientras que ahora no, ya ahora tenemos el derecho a tener también la tierra. Entonces eso también le ha dado armas a la mujer porque ya hay más. (Oliva, conversación, 13 de julio de 2023)

Esta intersección tiende a complejizarse a partir de lo que menciona Luz, mujer transgénero de la comunidad:

Siempre el tema de las tierras ha sido un tema muy masculino. La mayoría de la Tierra es de los esposos. De hecho, cuando tenía que pasar de hombre a mujer, hice todo para que tuviera una propiedad con garantías (Luz, conversación, 29 de junio de 2023)

La decisión de asegurarse una propiedad con garantías antes de iniciar su transición sexogenérica refleja una comprensión profunda de las implicaciones materiales de la identidad en su contexto. La tierra, como recurso vital y material, otorga estabilidad y autonomía, y representa un espacio desde el cual las mujeres y las personas trans pueden negociar su lugar en la comunidad y protegerse de posibles violencias o exclusiones. Así mismo, indica la conciencia de las desigualdades de género y las barreras que enfrentaría al declararse abiertamente mujer en un entorno dominado por normas patriarcales. Por ello enfrentar la cuestión de la tierra antes de su transición es en un acto de resistencia que busca desafiar y subvertir la estructura de poder que tradicionalmente ha favorecido a los hombres.

Como se a dicho hasta ahora el acceso a la tierra no solo representa un derecho económico, sino un acto de reconocimiento que permite a las mujeres afirmar su presencia en el territorio rural, es transicionar de la negación a lo que está presente y existe. El control masculino sobre la tierra no solo es un reflejo de poder económico, sino también un mecanismo de control social y familiar que subyuga a las mujeres y limita sus posibilidades de autonomía.

En este sentido, si bien la Reforma Rural Integral (RRI) implementada en Colombia en el marco de los acuerdos de paz, se configura como una apuesta clave para abordar las desigualdades en el acceso a la tierra, en la práctica, estas políticas todavía no han logrado beneficiar plenamente a las mujeres rurales. Además, las políticas agrarias en Colombia históricamente han sido diseñadas desde enfoques familistas y patriarcales, priorizado a los hombres como jefes de hogar, ignorando los aportes y necesidades de las mujeres rurales (Botero Blandón & Serrano Ávila, 2021),

las mujeres rurales no solo tienen menor acceso a tierras y a los bienes y servicios necesarios para producirla, sino que en general tienen menor acceso a recursos económicos, puesto que, aunque suelen tener jornadas de trabajo más larga, realizan la mayoría de trabajos no remunerados e invisibilizados por el sistema económico, como lo son los trabajos de cuidado y la agricultura de subsistencia (Botero Blandón & Serrano Ávila, 2021, p. 174)

Y es que, en el contexto de las comunidades campesinas, los trabajos de cuidado realizados por las mujeres son sistemáticamente invisibilizados, lo que las coloca en una posición de fragilidad frente al sostenimiento de las cotidianidades. A menudo, estas mujeres asumen responsabilidades desproporcionadas en el cuidado de los hijos, ancianos y enfermos, así como en la gestión de las tareas domésticas, sin recibir el reconocimiento ni la compensación adecuada por su labor,

Cuando fuimos a la Comisaría de Familia, me dijo que yo no había servido para nada, que él tenía que pagarle a alguien para limpiar una ventana o incluso cocinar, porque

yo no hacía nada, según él. No reconoce absolutamente nada de lo que hice. Me sentaba con este niño (señala a su hijo con discapacidad cognitiva) desde que llegaba de la escuela y me demoraba hasta seis horas ayudándole con sus procesos. Después, ni tiempo para descansar tenía, porque tenía que seguir con la rutina: despachar a los hijos, atenderlo a él, cuidar 15 cerdas y 120 lechones. Él no entendía todo lo que había detrás de cada cosa. Por ejemplo, si yo ayudaba al hijo mayor con las tareas, porque siempre les colaboraba del mayor al menor, o si dejaba un momento a este muchacho (señala nuevamente a su hijo con discapacidad), que ya estaba en sexto, trabajando solo para poder atender otra cosa o conversar con una visita, me decía: '¿Vos qué tenés que ir allá? ¿Qué te dan allá que no te damos aquí?' Si yo quería estar en un espacio distinto, simplemente no podía. Un día le respondí: 'Allá me dan el reconocimiento que aquí no veo, y eso es lo que busco en otra parte. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023).

Esta invisibilización de los trabajos de cuidado no solo perpetúa la desigualdad de género, sino que también crea una carga mental y física adicional para las mujeres campesinas, quienes enfrentan dificultades para participar plenamente en actividades económicas remuneradas fuera del hogar. Como resultado, se mengua la posibilidad de ejercer otro tipo de actividades que tienen que ver con ellas, con la compartinencia con otras mujeres y con su desarrollo personal y en algunos casos profesional. Como sugiere Lagarde (2001), para algunas mujeres la casa y la familia siendo los lugares más próximos a sus responsabilidades, suelen configurar espacios de retiro, de claustro, de cautiverio, suponiendo esto poner gran parte de su disposición y autoestima allí.

Retomando nuevamente la metáfora de la negación presentada por Violeta en su poema, nos invita a reflexionar sobre la urgencia de transitar hacia un espacio de existencia, lo que plantea un desafío, y es el de desplegar narrativas ligadas al empoderamiento, que permitan a las mujeres reconocer y afirmar su valor más allá de las limitaciones impuestas por las estructuras patriarcales.

4.1.2. Descolonización del ser: siendo mujer campesina en sus propios términos

Parte del proceso que estas mujeres emprenden a la hora de reivindicar la dimensión del ser, tiene que ver con descolonizar las maneras en las que han sido vistas históricamente, asunto que no solo desafía las estructuras de poder, sino que también fomenta el “empoderamiento”¹⁷, término que fue recogido como código in vivo, es decir, como una palabra que ellas mismas utilizan para nombrar su experiencia, cargándola de sentido propio, afectivo y situado.

Es importante señalar en esta vía, que el uso del término se distancia de las nociones tradicionales del *empowerment* promovidas desde organismos multilaterales o discursos del desarrollo que, en muchos casos, lo entienden como una forma de instrumentalización de las capacidades individuales en función de la productividad o la autosuficiencia económica. En contraste, el “empoderamiento” al que aluden las mujeres del Colectivo Arcoíris tiene un anclaje vital y colectivo pues se trata de un proceso de apropiación y reapropiación de sus historias, cuerpos, de sus voces y dignidad, que permite resignificar lo que son y lo que quieren ser, en diálogo con sus memorias, territorio y afectos.

¹⁷ Código in vivo (Conversaciones con varias mujeres)

Desde una perspectiva feminista decolonial, Pilar Medina (2021) problematiza las formas en que el discurso del empoderamiento ha sido apropiado por lógicas neoliberales y blanqueadas, que muchas veces invisibilizan las condiciones materiales y epistémicas de opresión que viven las mujeres racializadas, campesinas o indígenas. Para ella, pensar el empoderamiento no puede desligarse de una crítica profunda a las matrices de poder colonial y patriarcal, y debe partir de una práctica de *desobediencia epistémica*, es decir, de un acto político que cuestione los modos en que hemos sido nombradas, disciplinadas y negadas.

Por ello la afirmación de la existencia como señala Espinosa (2014) no es un simple reconocimiento individual, sino un gesto de ruptura con los lenguajes impuestos, un acto de soberanía ontológica que reivindica la dignidad de ser desde los márgenes. Así, narrarse desde el dolor y la exclusión no significa encerrarse en ellos, sino recuperar la potencia de habitar con otras, reconstruir sentidos, y resistir mediante la palabra, el cuerpo y la acción colectiva.

Este proceso se expresa en múltiples prácticas que van desde su participación activa en proyectos colectivos y labores cotidianas, hasta la formulación de discursos propios que les permiten reconstruir su autoestima, disputar el relato hegemónico que las ha representado como subordinadas, y afirmar con fuerza su derecho a ser nombradas desde lo que ellas mismas construyen.

Lo anterior traza una ruta metodológica que implica apelar a la construcción de lugares sensibles, afectivos e íntimos, donde las mujeres puedan compartir sus historias y enfrentarse a ellas teniendo como presupuesto “no estar solas¹⁸”, pero además moverse en la vía de construir lugares materiales y simbólicos que las acomune.

¹⁸ Código in vivo (Amarilla, 20 de junio de 2024)

Desde este lugar el proceso de descolonización del ser mujer campesina es una apuesta viva que las convoca continuamente a reflexionar sobre las violencias, sus luchas y sus lugares de enunciación. Las narrativas tejidas desde aquí son invitaciones continuas a repensar-se, convocando el deseo y el saber que se configura desde su experiencia vital. Siguiendo a Millán, construir y pensar en perspectiva decolonial implica

Una reflexión continua que surge de la práctica y que proviene de temporalidades profundas que conforman a los sujetos y que no son evidentes para el pensamiento crítico feminista. Esas temporalidades tienen que ver con horizontes epistémicos negados, con la naturalización de poderes eslabonados y con la interiorización de estos ordenamientos o estructuras de pensamiento en nuestras subjetividades, produciendo una especie de ceguera frente al otro(a) como sujeto pleno y activo (Millán, 2014, p. 11).

Durante generaciones las mujeres campesinas y rurales han sido definidas y limitadas por estereotipos y roles impuestos desde perspectivas patriarcales y coloniales, delimitando un entramado de rutas y de proyectos de vida para ser y estar desde estos territorios. Parte de nombrar las violencias implica visibilizar narrativas posibles para pensarse desde otros lugares, que dan espacio a sus deseos, a sus sueños y al despliegue de sus capacidades; pero, por otro lado, implica visibilizar el imaginario que existe alrededor de ello,

Cuando dicen que es mujer campesina se la imaginan con un trapito en la cabeza, un delantal, unas botas pantaneras, con un ternero de cabresto, dos perros empantanados

al lado y un gato en el bolsillo. Pero en realidad hoy las mujeres campesinas conocemos una esponjilla de brillo, hoy las mujeres del campo no lloran, facturan.

Las mujeres del campo hoy se educan, tienen oportunidades, las mujeres que no tuvieron las oportunidades saben la necesidad que hay de que esto, de que esas oportunidades lleguen a sus hijas, entonces hacen muchas cosas y todo lo posible por darle lo que yo no tuve porque es mi hija, porque mi hija no vaya a pasar las condiciones que yo pasé. (Luz, conversación, 29 de junio de 2023)

En esta misma vía Blanca señala,

Yo hablaría también de que es necesaria una descolonización del rol de las mujeres campesinas, porque hablamos de esa mujer campesina con unos roles característicos y es como descolonizarlos y mostrar que las mujeres pueden tener otros roles dentro del territorio y dentro de la sociedad. Es como hacer a un lado todas esos roles tan marcados, tradicionales, patriarcales que nos han impuesto y mostrar otra faceta de la mujer rural y campesina. (Blanca, conversación colectiva, 29 de junio de 2023)

Lo que señalan Luz y Blanca supone la necesidad de replantear las narrativas que han definido a las mujeres en contextos campesinos; por ello no se trata solo de cuestionar los roles tradicionales y patriarcales impuestos, sino de abrir espacios para visibilizar la pluralidad, misma que está sostenida desde sus experiencias, deseos y saberes particulares. Desde esta perspectiva descolonizar implica reconocer que las mujeres campesinas llevan consigo y ponen de manifiesto en estos escenarios de conversación: cosmovisiones,

epistemes, experiencias sensibles que resultan fundamentales para mapear sus proyectos y deseos en el territorio, posibilitando a partir de ello la construcción de otros relatos:

este colectivo nos movilizó mucho a generar otros referentes de identidad para las mujeres de acá, para las niñas. Venga, es que usted como futuro no tiene solamente que trabajar en un estadero, en un futuro no tiene por qué irse a cuidar muchachitos. (Lila, conversación colectiva, 12 de julio de 2023).

Rosa, en su rol de madre, amplifica lo anterior al enunciar un deseo profundo de romper con los patrones generacionales de sumisión y limitación que han marcado la vida de muchas mujeres campesinas,

A veces me dicen, usted para todas partes con Mariana (su hija), la idea es que Marianita sea una mujer que desde pequeña ya empiece a ver todos esos procesos. Que no sea como uno que ya fue, que desde ya se empodere, que se haga respetar desde pequeña y que haga valer sus derechos, que sea una chica empoderada y cuando esté adolescente que no sea deje vulnerar sus derechos de nadie. Yo me acuerdo que yo era peladita (pequeña), y lo único que hacía era irme con mi mamá a los grupos de oración, pero cuando mi mamá le nacía ir, porque también a veces no había poder humano que la sacara de la casa. (Rosa, conversación, 12 de julio de 2023).

Estos procesos vienen acompañados con un deseo de hacer visible aquello que mueve a las mujeres, hacer consciente los saberes que las habitan y que han pasado generacionalmente. Descolonizar así implica ampliar las comprensiones sobre la vida, el sostenimiento del

territorio, las cotidianidades, los conflictos y las relaciones. Por ello, es fundamental reconocer el papel esencial de las mujeres campesinas y rurales en estos territorios. Su contribución a la producción agrícola, al cuidado de la vida y a la sostenibilidad de las comunidades rurales es clave para entender que son agentes activas y vitales para sus territorios,

Entonces lo primero que tenemos es que ayudar a la mujer campesina, que ella identifique y valore desde su ser todas las potencialidades que tiene, todos sus dones todos sus talentos todo su poder, para que lo pueda llevar hacia afuera (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023).

Coral, en otro encuentro, amplía esto al mencionar,

La mirada de las mujeres en el campo es lo que realmente a uno le enamora, le permite a uno mirar su riqueza y son riquezas que tienen que ver con conocimientos que son propios o ancestrales porque no lo han estudiado en ninguna parte, ni han ido a una universidad, sino que ha sido transmitido de generación en generación, desde las tradiciones y costumbres culturales. Esas tradiciones y costumbres culturales están no sólo externas, afuera de lo que la localidad o el territorio lo caracteriza, también interno desde su propio seno familiar en sus costumbres y unas tradiciones que son pasadas de generación en generación. Son saberes, son formas de ver el mundo, formas de verse como mujer, de ver una pareja, un matrimonio, una familia, etcétera. (Coral, conversación, 20 de junio de 2024).

Hacer visible la mirada, la voz y la experiencia de las mujeres en el territorio campesino posibilita, además, generar proceso de empoderamiento y apropiación de sus historias, deseos y sueños sobre ellas y sobre el territorio; el empoderamiento se configura como una categoría fundamental para inspirar, pero también para generar horizontes de vida más allá de los impuestos,

Lo rural es machista. Siempre ha habido ese patrón que el hombre es el que manda la mujer se somete, ya ha habido un cambio cuando vemos a una mujer tan empoderada como Amarilla que da las bases, que ayuda, que dice usted mujer puede trabajar, usted puede comprar sus cosas, puede salir adelante. Eso le ha dado mucho poder a la mujer acá, muchas aprendieron a hacer artesanías y las venden, a cultivar plantas medicinales, (Oliva, conversación, 13 de julio de 2023).

Por su parte, Rosa señala,

El tema de violencias es muy fuerte, tratamos de empoderar esa mujer y decirles: venga es que usted es capaz de salir de ahí, si usted no es capaz con ese esposo, salgase y usted es capaz de seguir adelante sola. Yo creo que uno de los temas más difíciles es eso, es un reto difícil porque hemos tratado y hemos logrado muchas, pero hay unas partes donde no sabemos ni cómo entrar (Rosa, conversación, 12 de julio de 2023).

A estas alturas es importante señalar que el trabajo por la autonomía y el empoderamiento no es una tarea sencilla, pues implica seguir confrontando el poder encarnado en las instituciones sociales patriarcales y en muchos hombres,

Hay una tensión que se ha visibilizado en los últimos años que tiene que ver con la parte política, desde los estamentos políticos, legales, que existen en el corregimiento hay una historia de mucho abuso de poder, de autoritarismo y centrado no más en el hombre. Resultado de eso es que tenemos una sola mujer edila que ha representado los intereses de las mujeres, pero ha sido muy difícil, se logró motivar a otras mujeres para que hagan parte del CCP que es tan importante, porque es allí donde se planea y se distribuye el presupuesto local. Ha sido todo un acontecimiento de persecución y de maltrato por parte de estos ediles y de algunos hombres de la comunidad, porque decían que una mujer campesina no tiene mucho que hacer allá, incluso eso implicó llamar derechos humanos, personería, para hacer la defensa, de la oportunidad de participar por la mujer (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023)

Por lo anterior es que parte importante en el camino de la descolonización, está incluir en el proyecto del colectivo a los hombres, planteándose la posibilidad de trabajar en proyectos y acciones comunitarias junto con nuevas masculinidades,

Ahora, las nuevas masculinidades se han sumado al colectivo. En este momento hay siete u ocho hombres caracterizados. Son hombres que participan activamente, que les gusta estar ahí y que dicen: “voy con mi esposa”, y se sientan allá a escuchar, aunque sea una charla. Si vas a tejer, se sientan. Si vas a pintar, ellos se sientan a

pintar. ¡Tan chévere!. Eso también permite tener otra visión de los hombres en espacios que han sido muy machistas. (Rosa, conversación, 12 de julio de 2023).

Con ello se encuentra Púrpura quien menciona,

Excelente el discurso desde el empoderamiento de la mujer, pero también es necesaria la construcción de las nuevas masculinidades. Generar espacios para esos hombres que son importantes en la construcción del tejido social. (...) El presidente de La Volcana (Vereda del corregimiento de Palmitas) siempre nos ha dicho que está dispuesto a trabajar mano a mano con las mujeres del corregimiento. Para mí, ese señor es muy respetuoso y educado. Ha trabajado en diferentes cosas y, ¡wow!, se nota que le está metiendo toda la ficha.

También está el hijo de Blanca. Es una persona muy querida y admirada por todas las personas campesinas del corregimiento, incluyendo a las mujeres. Es un tipo muy tenaz, entregado a todo lo ambiental y, además, muy justo y receptivo con las mujeres. (Púrpura, conversación, 11 de julio de 2023)

Las mujeres del colectivo se dan cuenta de que transformar estas estructuras, construidas desde el contrato de la masculinidad, también implica escuchar e incluir a los hombres en estas búsquedas; reconocen que ellos, de alguna manera, también han sido afectados por el patriarcado. Y que, en esa vía, como menciona Púrpura durante la conversación, “*dejaremos de producir y reproducir hombres bajo los mismos patrones*”; particularmente siento que esto resuena con lo que señala Bell Hooks (2021), en su libro “El deseo de cambiar”,

Solo podremos reclamar nuestro poder plenamente cuando podamos decir la verdad de que necesitamos hombres en nuestras vidas, que los hombres están en nuestras vidas, lo queramos o no, que necesitamos a los hombres para acabar con el patriarcado, que necesitamos a los hombres para cambiar (Hooks, 2021, p. 17)

A modo de cierre, la dimensión del ser nos aproxima al punto de partida de este entramado epistémico. Nombrar lo propio, lo que emerge desde el cuerpo y la experiencia femenina, permite reivindicar lo subjetivo, enunciar las violencias, dar cuenta de su complejidad y de su vigencia. Pero también permite poner sobre relieve lo fértil y generativo, producto de sus saberes, cotidianidades y empoderamientos; enunciar lo propio y territorializarlo permite amplificar otras formas de existencia y resistencia, tejidas desde este colectivo y lugar particular.

La dinamización de espacios de encuentro que aminoren el aislamiento emocional y afectivo han permitido a estas mujeres nombrar y resignificar sus experiencias, reconociendo que su historia no está marcada únicamente por la opresión, sino también por la capacidad de agencia, la creatividad y la solidaridad. Estas dinámicas no solo confrontan el control patriarcal, sino que también se convierten en espacios para re-imaginar sus vidas, para el reconocimiento de su dignidad y su contribución al territorio.

Además, ubicarse desde el escenario de la descolonización resulta fundamental en la medida en que se cuestionan los roles tradicionales impuestos a las mujeres desde una visión patriarcal y se construyen narrativas desde muchos lugares, apegadas al deseo, a los sueños y a lo que va siendo posible a partir de hacer vida junto con otras. Y finalmente, plantea un reto fundamental y es el de vincular a los hombres en el seno de estas luchas.

4.2. Amplificando las constelaciones: búsquedas desde el hacer

Después de reconocer y reivindicar los saberes que emergen desde el cuerpo y la experiencia (dimensión del ser), el colectivo reconoce necesario proyectarse hacia fuera, involucrando no sólo a las mujeres que lo integran, sino también incidiendo en las comunidades por medio de acciones llevadas a cabo por ellas. Este pulso toma forma a través de proyectos y líneas de trabajo que pretenden abrir caminos para pensar y construir otras formas de habitar, trabajar y resistir desde el territorio; por ello la dimensión que se plantea consecutivamente se refiere al hacer.

La dimensión del hacer es vital porque nos plantea, como menciona Boaventura de Sousa (2009) desde la sociología de las emergencias, una amplificación del futuro a partir de praxis que suceden en el presente y que generan proyectos de vida apegados al lugar y acordes con las expectativas y cotidianidades de estas mujeres,

Las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son contextuales en cuanto son medidas por posibilidades y capacidades concretas y radicales, y porque, en el ámbito de esas posibilidades y capacidades, reivindican una realización fuerte que las defiende de la frustración. Esas expectativas apuntan para nuevos caminos de emancipación social, o mejor aun, de emancipaciones sociales. (Santos, 2009, p. 131)

Además, esta dimensión del hacer encuentra su columna vertebral en una praxis configurada desde un hacer en femenino, es decir, que procura y tiene una apuesta por la vida. Siguiendo a Gutiérrez (2017), se trata de construir un devenir que le apuesta a la creación de nuevas formas de convivencia y organización que priorizan la vida y que, en este sentido, son antagónicas al capitalismo y al patriarcado, puesto que implican relaciones sociales de

cooperación, cuidado y reciprocidad generadas desde lo femenino. Pensar en praxis en clave femenina no solo organiza el hacer en función de la preservación de la vida, sino que también impulsa la construcción de redes de apoyo colectivo que procuran el fortalecimiento de lazos comunitarios y resiliencia territorial.

Esta dimensión gestada como una reivindicación de los saberes campesinos y femeninos transmitidos generacionalmente desde sus madres y abuelas, busca otorgar valor a sus propios conocimientos y a la manera en que los han significado a partir de sus experiencias de vida. Por ello, reconocer y dignificar estos saberes “informales” no solo pone en relieve las dificultades históricas en el acceso a la educación formal, sino que también permite descentrar los saberes hegemónicos que dominan el mundo y las oportunidades, revelando la riqueza y profundidad de los conocimientos construidos desde lo cotidiano, lo comunitario y lo territorial,

Luego de acompañar a las mujeres, digamos que en ese proceso psicosocial (a partir de la dimensión del ser), yo me preguntaba: bueno, ¿y por qué la mujer no avanza? ¿Qué es lo que está pasando en el corregimiento? ¿Por qué las mujeres campesinas somos tan temerosas de avanzar? Y me di cuenta de que las mujeres manifestaban una y otra vez no poder avanzar por su nivel educativo. Si bien para mí la educación es muy importante, también me pareció injusto que sea un lugar que nos impida salir adelante, porque usted tiene saberes innatos.

Porque si una no tuvo la oportunidad de ir a la escuela, ¿entonces no puede sacar adelante a su familia, a sí misma o generar algún tipo de ingreso para vivir? Por eso nos dimos a la tarea de identificar qué saben hacer esas mujeres, para poderlas orientar y que ellas encuentren en ese quehacer una oportunidad. Y ahí fue cuando nos dimos

cuenta de que empezaban a darse el valor que realmente tienen como seres humanos. Identificamos que sabían hacer muchas cosas, independientemente de que no hayan ido a la escuela.

Yo, por ejemplo, no necesité ir a la universidad o a la escuela para hacer las arepas que mi abuela me enseñó, o para coser. Pero también fue un proceso de aprendizaje personal, porque yo misma pasé eso, fueron 16 años subyugada, ahí al lado de un hombre, pegada a un montón de cosas... pero luego supe que yo también sabía hacer esto (refiriéndose a la conformación del colectivo) (Amarilla, 18 de junio 2024).

Amarilla pone en el radar un asunto vital: la afirmación de que estos saberes, transmitidos intergeneracionalmente, pueden ser suficientes para avanzar y transformar las vidas de estas mujeres. Esta idea es fundamental porque cuestiona las narrativas que colocan a la educación formal como el único camino hacia la autonomía; por ello identificar y valorar este saber-hacer no solo resulta transformador, sino que también permite reivindicar sus habilidades y reconocer su papel en el sostenimiento del territorio y de las dinámicas comunitarias que lo fortalecen.

Esta reivindicación de los saberes propios encuentra un eco en las reflexiones de Sartorello (2022) sobre las "zonas educativas liberadas", espacios que promueven procesos de enseñanza inductivos, desafiando las formas escolares convencionales y valorando las pedagogías y epistemologías locales en contextos campesinos e indígenas. Como explica Sartorello, estas zonas se centran en “*el aspecto positivo y esperanzador de las exclusiones abismales*” (Sartorello, 2022, p. 326). A su vez, esta perspectiva dialoga con la propuesta de Bertely (2014) sobre las “alfabetizaciones alternativas”, las cuales se expresan a través de formas de lectura del mundo y del territorio socionatural más cíclicas e integrales, alejadas

de perspectivas lineales y fragmentadas. Estas formas de saber-hacer, moldeadas en la cotidianidad y en la contemplación de los ciclos de la vida, permiten una comprensión más holística del entorno y proporcionan herramientas fundamentales para responder de manera adaptativa y situada a los desafíos que surgen en su contexto.

Por lo anterior, un aspecto central dentro de esta dimensión es la territorialización del saber, permitiendo reconocer y validar saberes que están íntimamente vinculados a la identidad y al arraigo territorial, y que son vitales para enfrentar la erosión cultural ocasionada por el avance del urbanismo y las dinámicas comerciales.

Esta aproximación no solo reivindica los conocimientos transmitidos generacionalmente entre mujeres campesinas, sino que también enfatiza la importancia de visualizar otras formas de alfabetización en "lenguaje territorial", mediadas por una relación entre los sujetos y el territorio que habitan (Bertely, 2014; Ingeborg Keyser, 2024). Estas alfabetizaciones incluyen la escucha atenta de los ritmos de la tierra, las dinámicas del entorno y las cotidianidades campesinas, permitiendo comprender el territorio como un texto vivo que se interpreta y reinterpreta a través de la experiencia. Al hacerlo, se dignifican las formas no hegemónicas de conocimiento, integrando las conexiones entre lo humano, lo comunitario y lo natural, y enriqueciendo los procesos educativos con saberes que emergen de la interacción profunda con el lugar y sus significados (Bertely, 2014; Ingeborg Keyser, 2024).

En este orden de ideas, destaca la relevancia de los saberes transmitidos y las prácticas educativas emergentes, pero también lo hace la profundización en el vínculo entre el saber-hacer y la relación íntima con el territorio, la cual se vive encarnada y desde el cuerpo. Es decir, existe una necesidad de localizar y ocupar conscientemente un lugar en el espacio geográfico, reconociendo el cuerpo como una presencia necesaria en el camino de visibilizar

lo femenino activo. Desde esta perspectiva, las luchas cotidianas y los saberes prácticos no solo permiten transformar la realidad, sino también reafirmar la presencia de estas mujeres en su territorio, reconociendo que la defensa del espacio geográfico y del cuerpo son actos inseparables en el proceso de configurar prácticas de resistencia.

Ahora bien, este “femenino activo” no remite a una esencialización de lo femenino, sino a una forma situada y relacional de ejercer agencia, que se ancla en la defensa de la vida cotidiana, en pensar cómo nuestras acciones afectan los cuerpos y los entornos que habitamos. En este sentido, lo femenino activo es también una ética y una estética del cuidado territorial, que se sostiene en los afectos, la sororidad y el acompañamiento como puentes para sostener la vida en común.

Estas reflexiones encuentran resonancia en el pensamiento de Julieta Paredes (2010. P. 14), quien desde el feminismo comunitario afirma que “*nuestros cuerpos son los primeros territorios invadidos, colonizados y que seguimos defendiendo*”. Para Paredes, cuerpo y territorio no son esferas separadas, sino dimensiones entrelazadas de una misma experiencia de lucha, en la que las mujeres activan saberes, memorias y prácticas colectivas para resistir múltiples formas de opresión. Así, el lugar desde donde se enuncia este femenino activo es un cuerpo-territorio que se posiciona políticamente en defensa de la vida, y que se convierte en sostén y raíz de los vínculos comunitarios y las formas de re-existir.

En esta dinámica el cuerpo se comprende como un espacio fronterizo que conecta lo individual con lo colectivo, lo interior con lo exterior. Este “entre”, como lo describen Giraldo y Toro (2020), permite pensar en relaciones que articulan el cuerpo propio con los otros cuerpos y con el territorio que lo rodea; este vínculo crea un espacio donde lo femenino puede emerger como una fuerza visible y activa en el cuidado de la vida y la configuración del espacio habitado. Esto resulta fundamental si, como señalamos anteriormente, pensamos

que este "entre" ha estado mediado históricamente por lo masculino, por las lógicas capitalistas y patriarcales de muerte presentes en el espacio rural, limitando la posibilidad de que lo femenino sea reconocido como un agente de vida y transformación. Resignificar lo femenino como cuerpo, experiencia y saber, implica un acto de resistencia que desafía estas lógicas y reclama su lugar en la configuración del territorio.

Lo anterior resuena con las luchas de las mujeres zapatistas en el sureste de México, ya que, desde estos lugares políticos y epistémicos, se reconoce la profunda conexión entre el cuerpo y el territorio. La relación con la tierra no es solo una cuestión de sustento material, sino un entramado de significados culturales y espirituales que sostienen la vida; las mujeres zapatistas, con su protagonismo en la regeneración del tejido social y ambiental, evidencian cómo la lucha por la justicia social no puede separarse de la reivindicación de lo femenino como fuerza transformadora,

Las perspectivas indígenas concibieron la relación cuerpo-territorio en el marco de sus categorías culturales, las cuales relacionan dimensiones y significados en lugares específicos como el sentido de pertenencia, identidad colectiva y emociones. Así, son «cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política». En otras palabras, cuerpo-territorio responde a concepciones ontológicas y epistemológicas, y a construcciones colectivas de ser, hacer y sentir en interacción con el territorio y con lo no humano de manera encarnada (Ulloa, 2021, p. 44)

Las formas de vida ancladas a las luchas de las mujeres zapatistas buscan poner al centro iniciativas autónomas impulsadas desde la educación, salud, comercio y agroecología; las

mismas buscan reflejar enfoques alternativos, como el Buen Vivir, que propone una relación distinta entre la sociedad y la naturaleza (Gómez, 2022).

Este diálogo es enriquecido con las vivencias de las mujeres de Palmitas, quienes también han desarrollado una praxis profundamente vinculada al cuerpo y al territorio como espacios de transformación y cuidado. Mientras las mujeres zapatistas articulan su lucha desde un marco de autonomía y reconstrucción social y ambiental, las mujeres de Palmitas configuran su dimensión del hacer mediante prácticas cotidianas que priorizan la vida y el arraigo territorial.

Aunque situadas en contextos distintos, ambas experiencias comparten la reivindicación de lo femenino como una fuerza que atraviesa y redefine las dinámicas sociales, culturales y políticas. En Palmitas, este enfoque se traduce en un saber-hacer colectivo que no solo busca desafiar las imposiciones externas, sino que también propone alternativas centradas en el cuidado mutuo, la colaboración y la reciprocidad.

4.2.1. Saberes ancestrales y praxis colectiva: cuidando la vida en clave femenina

Como se mencionó anteriormente, el reconocimiento y la conformación de las líneas de acción que configuran al colectivo y que orientan la generación de proyectos han desentrañado saberes relacionados con el cuidado de la tierra, el bordado, el uso de plantas medicinales, saberes sobre la salud y la preparación de alimentos. Con el tiempo, este reconocimiento se ha ido robusteciendo, dando paso a proyectos colectivos que, en su mayoría, se han vinculado principalmente al arte y al turismo comunitario, ampliando las posibilidades de acción y reafirmando el valor de sus prácticas cotidianas que también se vienen transformando.

La mujer campesina tiene un saber, pero lo tiene aquí en su cabeza, entonces uno le dice bueno y cómo lo convertimos en un objetivo, cómo lo convertimos en una metodología, entonces ya nos toca a nosotras hacerlo proyecto. Por ejemplo, es importante la identificación de los saberes de las mujeres, saber que en su mayoría son ancestrales, volver a ese saber ancestral sobre las plantas aromáticas y medicinales. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023)

Estas prácticas, que en apariencia pertenecen al ámbito de lo cotidiano, revelan una dimensión política y transformadora, pues representan formas de re-existencia (Albán, 2013; Walsh, 2017a), desafiando las lógicas capitalistas y patriarcales de despojo y homogeneización del territorio rural y de su dimensión socioeconómica. La recuperación y puesta en valor de estos saberes no solo posibilita la materialización de proyectos socioeconómicos concretos, sino que también fortalece el tejido comunitario y revitaliza la memoria colectiva mediante la reproducción del saber ancestral,

El saber ancestral acá se refiere a esos conocimientos que son propios, es decir, que han sido desarrollados y aprendidos aquí mismo, en el territorio, desde sus veredas, sus comunidades y sus familias, desde el seno familiar. Por lo que te decía antes, no es algo que hayan aprendido en otro lugar. No han ido a una universidad ni tomado un curso, sino que ellos mismos lo han descubierto, lo han preservado y lo enseñan a sus hijos, quienes a su vez lo transmiten a los suyos, entre vecinos y vecinas, y así sucesivamente.

Los saberes ancestrales incluyen, por ejemplo, conocimientos que son muy característicos de aquí, como las propiedades y aplicaciones curativas de las plantas medicinales y aromáticas. Incluso en la culinaria, poseen secretos únicos: cómo preparar un alimento, cómo se parte el plátano, cómo se arranca la yuca, en qué época del año debe hacerse, y hasta detalles como si es luna llena o menguante. Todo esto forma parte de un conocimiento que se ha mantenido vivo en el territorio a lo largo del tiempo (Coral, conversación, 20 de junio de 2024).

Coral menciona algo que resulta fundamental para comprender el marco epistémico de los saberes femeninos recuperados: lo ancestral no proviene de instituciones educativas formales, como universidades o cursos, sino que es descubierto, construido y preservado en el seno de las comunidades, las familias y las relaciones vecinales. Por ello, como se mencionó antes, estos saberes están profundamente enraizados en la cotidianidad del territorio y se expresan en prácticas llevadas a cabo principalmente por mujeres que están relacionadas con la salud, la alimentación y la conexión con la naturaleza.

Una de las líneas que mejor refleja este cuidado de la vida y la preservación de estos saberes ancestrales es la medioambiental. Proyectos como el herbario comunitario y la escuela itinerante de medicina tradicional evidencian cómo estas iniciativas iluminan la intersección entre los saberes locales, las prácticas sostenibles y la construcción colectiva de presentes que están en consonancia con el ambiente, con el territorio.

Los saberes que se hacen explícitos en este saber-hacer femenino incluyen, por un lado, la defensa activa del espacio que han elegido habitar, no solo como un territorio físico, sino como un lugar cargado de significados, memorias y vínculos comunitarios. Este saber se entrelaza con la capacidad de resignificar su entorno, reconociendo en su tierra no solo un

recurso, sino una fuente de abundancia, resiliencia y conexión con su identidad. A través de estas prácticas, estas mujeres afirman su autonomía, transformando su relación con el territorio en un acto de resistencia, cuidado y creación.

La naturaleza de estos saberes requiere amplificar diálogos que viabilicen un relevo generacional, estrategia clave para garantizar la continuidad y sostenibilidad de las prácticas agroecológicas en este territorio. Más que transmitir técnicas agrícolas, se trata de comunicar una cosmovisión, un saber estar, que coloca la vida en el centro de toda acción, diferenciándose de los enfoques extractivistas de la agricultura, donde el dinero y la productividad son los objetivos principales,

Hay que fortalecer el relevo generacional a partir de dar a conocer prácticas agroecológicas y dentro de esas prácticas agroecológicas resaltar la importancia de que la agroecología a diferencia de la agricultura tradicional no es solamente cultivar comida, sino que es cuidar la vida misma y acá el centro no es solo el dinero, sino que es precisamente la vida. Entonces, ¿cómo se cuida esa vida?, digamos, por ejemplo: sembrando bosques (Lila, conversación colectiva, 12 de julio de 2023)

La agroecología se presenta aquí no solo como una práctica de cultivo, sino como una filosofía de cuidado integral de la vida. Siguiendo a Giraldo y Toro (2020) se trata de una “ética del involucramiento” que permite el contacto directo con prácticas estéticas, ambientales que se adquieren viviendo y sintiendo con el territorio y con quienes buscan conservarlo.

Lo mencionado por Lila refiere tanto los aspectos visibles, como el cultivo de alimentos, hasta aspectos más profundos, como la regeneración de ecosistemas y la

protección de la biodiversidad. La acción de "sembrar bosques" como señala ella, simboliza un compromiso con la vida, al actuar como una estrategia de cuidado del territorio, pero también resalta el carácter político y transformador de la agroecología, en tanto no se limita a ser una alternativa técnica a la agricultura convencional, sino que se convierte en una herramienta para reconfigurar la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

En consonancia con ello, estas iniciativas buscan movilizar aprendizajes que trascienden lo meramente cognitivo, integrando una dimensión ontológica y afectiva que conecta a las personas con su entorno desde el respeto y la reciprocidad. Lo anterior se encuentra con lo expuesto por Escobar (2014) al hablar sobre la *ontología relacional* desde los ríos del Pacífico sur en Colombia, en tanto es posible visualizar como el saber, la cotidianidad y la acción se van conjugando para reproducir la vida desde estos lugares, acudiendo a una ética afectiva, donde el cuidado del territorio no pretende ser percibido como deber, sino como expresión de prácticas que intentan transformar las relaciones entre los seres humanos y con el resto de la naturaleza. Estas formas de estar en el territorio reconfiguran tanto la manera de habitar el mundo como la de educar, situando el cuidado colectivo y la sensibilidad como ejes centrales para la praxis pedagógica.

Otro asunto fundamental que se pone en el centro de estos espacios tiene que ver con la salud, y con como la hemos puesto en manos de otros, relegando nuestra capacidad de agencia sobre ella y fomentando una dependencia casi absoluta de sistemas médicos que, en muchos casos, priorizan la industria sobre el bienestar. Al respecto, Gustavo Esteva menciona,

Un primer paso para empezar a imaginar la acción es pasar de los sustantivos a los verbos: si en lugar de hablar de Salud (y depender de un sistema iatrogénico, que

produce más enfermedades de las que curar) empezamos hablando de SANAR, dejamos de ser conejillos de indias de la industria y el aparato médico y recuperamos nuestra capacidad natural de sanar. Reconociendo que nadie va a sanar por nosotros y que es posible plantearnos, incluso colectivamente, en qué consiste sanar con autonomía (s,f, p. 3)

En esta vía, Violeta líder del proyecto Pócima de Amor comenta,

El proyecto "Una pócima de amor" me ha gustado mucho. Me inquieté por la naturaleza; me fue llegando esa curiosidad de poder apropiarnos de los poderes de las plantas medicinales. Yo no hablo de plantas aromáticas porque ese nombre limita. En una ciudad, por ejemplo, solo se conoce el romero porque ayuda para el pelo, o la manzanilla, que sirve para quitar los cólicos menstruales. Pero más allá de eso, no conocemos absolutamente nada. Por eso prefiero hablar de plantas medicinales, porque no solo abarca las que tienen aromas, sino también muchas otras que poseen propiedades.

Antes recurriamos a las pastillas, lo que llamamos medicina química, pero yo me pregunto: si las plantas tienen tantas propiedades, ¿por qué nos estamos envenenando con productos químicos? Yo hago un combinado de orégano, que es una planta con muchas propiedades. He notado que hay muchas plantas con características similares. Por ejemplo, el orégano es cicatrizante, antiinflamatorio y ayuda con infecciones internas o externas. También controla las afecciones respiratorias. Me duele escuchar casos como los de personas que murieron ahogadas a las puertas de hospitales

colapsados durante el coronavirus. Si hubiéramos recurrido al orégano o al vapor del eucalipto, tal vez se habría podido ayudar.

Por supuesto, también existen medicamentos como el ibuprofeno, pero en esos casos, cuando no se tiene acceso a una planta, se puede pensar en intercalar ambos tratamientos. Me contaba una vecina que recomendó esto a una pareja, y gracias a esa combinación, muchas personas lograron recuperarse durante la pandemia. Se ayudaron con las plantas y también con medicamentos. Una amiga a quien le envié una plantita de orégano me dijo: "Violeta, por Dios, me tomé eso y no sabes el alivio que sentí".

El laurel, por ejemplo, tiene propiedades similares al orégano, pero hay que tener cuidado porque puede ser tóxico, se puede tomar durante unos nueve días, pero no más.

Es importante saber que no debemos consumir plantas medicinales de forma continua; hay que cambiar porque el organismo puede generar resistencia. Por ejemplo, la altamisa tiene contraindicaciones. Se recomienda evitarla durante el embarazo o la lactancia, salvo bajo prescripción médica. Siempre es importante que, al usar una planta, tengamos orientación adecuada.

También hay plantas cuyo color nos orienta hacia una enfermedad específica. Por ejemplo, para las mujeres están el Matalí, el maguey morado y la sangrinaria, que tienen un color rojizo o cuya infusión se torna roja. Analizando esto, noté que tienen relación con la sangre. El Matalí sirve para periodos menstruales abundantes o escasos, y también para la menopausia. El maguey morado, en infusión con manzanilla, puede ayudar a personas que no han podido tener hijos. Según el sol que reciba, esta planta se pigmenta más de un lado que del otro.

La planta reina para la mujer es la milenrama. Es la planta de la mujer. Florece en pequeños manojitos blancos o rosados y ayuda con sangrados nasales, almorranas o hemorroides, así como con todos los lugares del cuerpo que tienen fluidos. Se puede usar en infusiones, pulverizada, en cápsulas, pastas, baños, asientos o emplastos. Hay múltiples formas de acceder a sus propiedades.

Por último, la singamochila es ideal para despedazar cálculos renales, desinflamar y tratar la diabetes. Tiene propiedades calientes y frías. Puede bajar los niveles de azúcar, pero no debe tomarse más de 15 días seguidos, ya que puede producir problemas de visión. Se recomienda alternar: tomarla durante 15 días, descansar otros 15 y luego retomar. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

Lo señalado por Violeta resalta una narrativa que constantemente delimita el marco ontoepistémico desde el cual desea articular su comprensión del mundo; esto implica no solo seleccionar cuidadosamente el lenguaje que utiliza, sino también definir las formas en que este lenguaje se sostiene y cobra sentido a través de la praxis. Su elección de palabras y conceptos no es casual, sino un acto consciente que busca resignificar lo cotidiano, lo ancestral y lo comunitario. Violeta ofrece un vasto conocimiento sobre la vida y sobre cómo esta puede sostenerse y cuidarse a través de las plantas, su narrativa refleja no solo una sabiduría profunda sobre los usos y propiedades de estas, sino también una sensibilidad hacia el entorno, hacia el cuidado del otro y hacia aquellas formas que toma la naturaleza, reflejando nuevamente un saber – habitar,

Despiertan en un territorio que se descubre caminándolo, sintiéndolo, tocándolo, comiéndolo, llorándolo, cantándolo, oliéndolo, escuchándolo. Son saberes situados

que se construyen por el involucramiento con otros seres, humanos y no-humanos, en un espacio ecológico concreto. Los pueblos rurales alrededor del mundo saben lo que saben, conocen lo que conocen y hacen lo que hacen, gracias a la experiencia colectiva ocurrida en un contexto específico. Son saberes resultado de una forma de participación activa y afectiva con el lugar, desde el lugar, en donde las circunstancias y las condiciones bioculturales de cada territorio son fundamentales para saber aquello que se sabe (Giraldo & Toro, 2020, p. 91)

Recuerdo que, mientras me hablaba de estas plantas, Violeta me conducía por su jardín, explicándome con detenimiento las formas, los colores y las texturas de cada una. Era un momento cargado de simbolismo, las plantas me fueron presentadas una a una como entidades vivas que se revelaban como parte de una narrativa más amplia sobre salud, vida cotidiana, cuidado y conexión con la tierra.

Desde este lugar la noción de vida cotidiana resulta fundamental, ya que engloba todas aquellas actividades necesarias que, a pesar de su relevancia, suelen carecer de reconocimiento social. Según las corrientes sociales más recientes, este ámbito cotidiano es el espacio donde hombres y mujeres comunes transitan su día a día; en particular, las mujeres han desempeñado un papel crucial dentro de este ámbito, al estar históricamente confinadas al espacio privado, que, aunque no se equipara completamente con lo cotidiano, es donde ellas han desarrollado actividades sistemáticas y rutinarias (Araiza, 2009). Estas tareas, reflejan la carga de la cotidianidad, y posicionan a las mujeres como protagonistas de la producción y reproducción de la vida, permitiéndoles desarrollar una comprensión única de este espacio (Araiza, 2009).

Por otro lado, la narrativa de Violeta pone de manifiesto una relación estética con las plantas y el entorno, aspectos como el color, la textura o las propiedades específicas de ellas, no son meras características, sino indicadores que se vinculan directamente con las dolencias que buscan tratar; por ejemplo, el color rojizo de plantas como el Matalí o la Sanguinaria no solo son visualmente llamativos, sino que se asocian con su capacidad para tratar afecciones relacionadas con la sangre. Esto revela una visión sensible a lo natural, donde los elementos visibles de la naturaleza dialogan y se encuentran en consonancia con procesos internos del cuerpo. Lo anterior ofrece una dimensión que se relaciona además con la generosidad sobre la naturaleza, como entidad viva, como un vehículo para la sanación y el equilibrio.

El conocimiento sobre estas plantas, sus propiedades y sus usos está profundamente arraigado en la experiencia comunitaria, y proyectos como "Una pócima de amor para cuidar el cuerpo y el alma" actúan como vehículos para rescatar, preservar y compartir estos saberes. Este proyecto no solo revaloriza el conocimiento ancestral, sino que también lo adapta a las necesidades actuales, como ocurrió durante la pandemia, cuando se combinaron tratamientos naturales con los recursos médicos convencionales para responder a una crisis sanitaria,

Desde el proyecto de *Pócima de amor* trabajamos con un proyecto de Cultura dentro del Presupuesto Participativo y lo ganamos. Con eso pudimos hacer un herbario. Ahí se reunieron ocho veredas para hacer un intercambio de saberes ancestrales, explicando en sus hogares cómo trabajaban desde las plantas para poder mejorar una dolencia. Entonces se recogieron muchos saberes. Fue un proceso muy bonito, muy sencillo; incluso quedaron los audios. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

Este esfuerzo configurado incluso como un posicionamiento político, ha sido alimentado económicamente en gran medida por agentes estatales, y pone en evidencia un asunto que no hay que dejar de lado y que se refiere a lo que Segato (2020) denomina un camino anfibio, pues da cuenta de proyectos que se mueven con apoyos del estado, pero también fuera de él:

He defendido que el buen estado es un estado restituidor de fuero comunitario, protector de la producción y el mercadeo local y regional, capaz de fogonear un camino anfibio: no podrá abdicar del mercado global porque de sus dividendos provienen los recursos para sus políticas públicas, pero tampoco deberá abandonar la autosustentabilidad de las comunidades, la soberanía alimentaria y el mercadeo local, arraigado, que, como en el caso presente, vuelve a hacerse crucial para la sobrevivencia. Un buen estado transita entre los dos caminos y blindo al más frágil, para que sus saberes, sus circuitos propios de mercadeo, sus tecnologías de sociabilidad y sus productos no se pierdan, ni tampoco su autonomía. (Segato, 2020, p. 419)

En este marco, el camino anfibio descrito por Segato (2020) ofrece una perspectiva clave para entender la tensión y la complementariedad entre la autosustentabilidad comunitaria y la dependencia parcial de recursos provenientes del Estado o del mercado global, asunto en el que nos detendremos más a detalle en el apartado del tener¹⁹. Este proyecto en particular evidencia cómo es posible transitar entre estos dos ámbitos, movilizandoy apoyos

¹⁹ Última dimensión asociada al marco epistémico que orienta el accionar del colectivo.

institucionales cuando es necesario, pero preservando la autonomía en la toma de decisiones y en las prácticas que sostienen su arraigo territorial.

Como bien se ha mencionado, estos proyectos se convierten en una plataforma para activar, identificar y movilizar saberes sensibles y territorializados agrietando la lógica de marginación que históricamente ha invisibilizado el conocimiento comunitario, especialmente el vinculado al cuidado de la vida y el territorio. Este proceso no solo reivindica el carácter público y colectivo de estos saberes, sino que también al conectarlos con iniciativas concretas, como la preservación del ecosistema, el uso de plantas medicinales o el intercambio de saberes ancestrales, se consolidan como nodos de resistencia y regeneración, donde lo íntimo y lo colectivo se entrelazan para construir alternativas frente a las lógicas extractivistas y hegemónicas que amenazan el territorio.

En este sentido, poner sobre relieve el conocimiento comunitario no solo implica reconocerlo, sino también activarlo, haciéndolo circular y multiplicar como un recurso esencial para el fortalecimiento de la identidad, el cuidado del entorno y la construcción de un futuro compartido.

Por otro lado, estos espacios buscan hacer una crítica profunda hacia las prácticas agrícolas industriales y su impacto sobre la salud y el medio ambiente,

Yo digo: si las plantas tienen tantas propiedades, ¿por qué nos estamos envenenando con todos esos productos químicos? Y mucho más cuando, desde la Corporación Penca de Sábila, nos enseñan sobre Monsanto. Uno no sabe, por ignorancia desconocíamos totalmente el proceso de los agroquímicos y de la Revolución Verde. Entonces vemos cómo Monsanto nos trae todos esos productos químicos, y nosotros

terminamos regalándole a unas multinacionales nuestras semillas, nuestro territorio, una herencia ancestral. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

En Antioquia y América Latina las prácticas promovidas por empresas como Monsanto son cada vez mayores, y han generado un ciclo de despojo que afecta no sólo la soberanía alimentaria, sino y, además, un ciclo de enfermedad,

La compañía Monsanto, la cual estaba hasta 1997 centrada en la fabricación de productos agrícolas, farmacéuticos, de nutrición y químicos. Actualmente, Monsanto, tras sucesivas fusiones, se concentra en dos ejes fundamentales, “semillas y genómica”, que incluye semillas transgénicas y agrotóxicos -cuyo herbicida más cuestionado es el glifosato (demostrado por varios estudios su toxicidad para la salud humana, animal y ambiental)-, y el segmento de “Productividad agrícola” (Ramírez-Hita, 2019, p. 107)

Así mismo, la ignorancia inicial mencionada por Violeta sobre los procesos de la Revolución Verde y el uso de agroquímicos resalta cómo estas prácticas han sido normalizadas en muchos contextos sin una comprensión clara de sus implicaciones,

La Organización Mundial de la Salud (OMS) no es ajena a la influencia de estas compañías, ya que su financiación proviene, en su mayor parte, de entidades privadas, y uno de sus contribuyentes más generosos es la Fundación Bill & Melinda Gates, la cual, junto a la Fundación Rockefeller, introdujo las semillas transgénicas en África, mediante el proyecto Alianza por la Revolución Verde. Estas mismas organizaciones

“filantrópicas” representan los intereses de grandes corporaciones transnacionales relacionadas con la producción y la comercialización de agrotóxicos, vacunas y todo tipo de productos farmacéuticos. (Ramírez-Hita, 2019, p. 107)

Violeta se encuentra con esto al señalar,

Vamos aprendiendo que de las comidas industrializadas está viniendo mucho lo que es el cáncer, que por ejemplo un medicamento nos vuelve dependientes y solo nos controla los síntomas, pero no cura la enfermedad. Entonces son cosas que me inquietan y me llevan a investigar en YouTube y cada que puedo estoy escuchando esa gran cantidad de información, que he complementado con las clases de un homeópata que nos dan aquí en el colectivo. (Violeta, conversación, 28 de junio de 2023)

Tanto Violeta, como Ramírez – Hita (2019), ponen de manifiesto una estructura de poder que conecta la industria agroquímica y farmacéutica con organismos globales de gran influencia. Lo señalado por Violeta denuncia la dependencia de productos químicos y el despojo de saberes y recursos comunitarios por parte de empresas como Monsanto. Por eso, algunos de los espacios de conversación que se abren en el colectivo y a partir de la Corporación Penca de Sábila²⁰ actúan como momentos de confrontación de saberes y lógicas

²⁰ La Corporación Penca de Sábila que tiene presencia en San Sebastián de Palmitas, trabaja por la defensa de la vida, la soberanía alimentaria y el cuidado del territorio a través de procesos comunitarios agroecológicos, educativos y culturales que promueven la sustentabilidad, el saber ancestral y la economía solidaria.

de vida, permitiendo a estas mujeres y a las comunidades tomar conciencia de cómo los sistemas agrícolas hegemónicos no solo introducen productos dañinos, sino que también erosionan el control local sobre las semillas y el territorio.

En esta misma vía Azul refiere,

En cada corregimiento hay un colectivo que forma parte de Penca de Sábila, y en algunos participan mujeres de aquí, del colectivo; digamos que hay unas tres o cuatro. Cuando hacemos los encuentros corregimentales, es impresionante conocer lo que hacen para ir replicando los saberes, y hablamos sobre las cosas que amenazan el territorio.

Hablamos, sobre todo, de lo ambiental. Ellos (hablando de Penca de Sábila) están en contra de las vías. Nosotros debemos custodiar nuestras propias semillas, porque ahora están entrando semillas transgénicas. Nos enseñaron cómo las hacen transgénicas: por ejemplo, del maíz sacan el aceite, queda un poco del maíz, y de ese maíz sacan un grano que, muchas veces, es el que venden como semilla. Pero esa semilla no sirve.

Penca nos enseñó a construir nuestras propias semillas. De cada cosa que cosechemos, debemos reservar dos frutos para la próxima siembra. También nos enseñaron a sembrar de manera agroecológica, sin químicos, y a preparar abonos orgánicos, lo que llamamos 'caldos', que son muy buenos para la producción.

También nos damos cuenta de otras problemáticas y de gente preocupada; muchos campesinos andan diciendo que no saben qué van a hacer porque no se están exportando esos químicos de Ucrania, a pesar de que hay tantas organizaciones ambientalistas, como Penca, que nos han enseñado a producir nuestros propios

abonos agrícolas. Estos abonos no tienen nada de químico, y todo lo necesario lo tenemos en casa, como los desechos de las cáscaras de la misma comida. (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

Su narrativa refleja, junto a la de Violeta y a lo mencionado por Ramírez – Hita (2019), que las comunidades campesinas enfrentan desafíos derivados de la dependencia a insumos químicos promovidos por sistemas externos. En este contexto, estos colectivos juegan un papel crucial al enseñar prácticas agroecológicas y generar espacios de diálogo que fomenten la autonomía y la sostenibilidad. Estas discusiones permiten ir hackeando las dependencias impuestas y abrir conversaciones sobre los procesos de siembra: sus ritmos, sus alcances y la importancia de conservar prácticas tradicionales que reafirman la soberanía alimentaria; priorizando la conexión con el territorio y la construcción de alternativas que permitan cuidar la tierra mientras fortalecen la autosuficiencia de las comunidades campesinas.

Hemos aprendido que nuestro territorio debe ser un distrito rural campesino, que todo lo que hemos estado trabajando durante cuatro o cinco años son realmente nuestros saberes campesinos. También hemos comprendido que no es bueno dejar entrar todos los proyectos que traigan, como las carreteras, porque con ello vamos perdiendo ese arraigo campesino que nosotros tenemos.

Somos cinco corregimientos (en Medellín) que deberíamos conservar ese arraigo, pero actualmente solo nuestro corregimiento, San Sebastián de Palmitas, lo mantiene. La mayoría de los otros cuatro corregimientos han perdido gran parte de su identidad campesina debido al urbanismo y al progreso industrial y comercial que han permitido entrar (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

Todo lo descrito hasta el momento devela una dimensión política y ética asociada al cuidado de la vida en el territorio, un posicionamiento sobre el cuidado de sí mismo, sobre la autonomía y sobre la necesidad de repensar el estar siendo junto con el territorio rural y campesino. La búsqueda por espacios para la formación y el dialogo colectivo se configuran como mecanismo de empoderamiento personal y comunitario, en tanto se generan diálogos de saberes y una profunda resignificación del contexto y las experiencias. Así, los saberes se convierten en un recurso transformador que desafía las narrativas dominantes sobre alimentación y salud y, desde lo campesino y lo femenino, propone alternativas más conscientes y conectadas con la vida y el cuerpo.

Por otro lado, emergen saberes asociados a la vitalidad e importancia de Palmitas desde una perspectiva glocal, evidenciándolo como un ecosistema fundamental no solo para la región, sino también para la ciudad de Medellín. La abundancia de recursos naturales, desde reservas protegidas, hasta la diversidad de fauna y flora, posicionan a Palmitas como un auténtico pulmón verde que contribuye a la sostenibilidad ambiental y a la calidad de vida urbana,

(...) Aquí hay áreas protegidas en Palmitas, una reserva natural hermosa. De Palmitas hacia arriba, todo es reserva natural, no se puede tocar. Si vamos a la parte de abajo, por Urquítá, también tenemos reserva natural; desde donde ves una caída de agua, todo eso de ahí para arriba, casi llegando a San Pedro de los Milagros. Encontramos también el nevado más pequeño del país, se llama Las Baldías. Por eso sientes el frío en Palmitas, la neblina... el paisaje está lleno de neblina todo el tiempo, y no lo sabíamos, eso está recién descubierto.

(...) También hay mucha fauna silvestre: tigrillos, monos, culebras, animales exóticos de nuestra fauna. Al principio hubo controversias con los campesinos porque los tigres les mataban el ganado, entonces CORANTIOQUIA llegó a un arreglo con ellos: cada animal que se comieran, tomaban una foto y se los iban pagando, hasta que el hombre y el animal aprendieran a vivir en sus mismos territorios. Eso es muy intuitivo también de los animales. Ya han aprendido, tanto el hombre como el animal, a estar en su propio entorno.

También tenemos el oso de anteojos, los osos perezosos los hemos visto por el lado de aquí, donde es más caliente y, hacia abajo, por San Jerónimo, se encuentran camaleones. Pues hay mucha diversidad de animales. (Azul, conversación, 13 de julio de 2023).

Lo que refiere Azul sobre las áreas protegidas de Urquitá, Las Baldías y otras zonas de Palmitas, resalta su función clave en la regulación climática, evidenciada por la neblina, el frío y el paisaje húmedo. Estas características no solo tienen un valor ecológico intrínseco, sino que también reflejan su papel en el mantenimiento del equilibrio hídrico y en la provisión de servicios ecosistémicos esenciales para la ciudad,

El interés por conservar la zona entre El Romeral y Las Baldías radica en la presencia de áreas relativamente extensas de bosques en diferentes estados de sucesión, la presencia de gran cantidad de microcuencas con existencia de aljibes, manantiales, lagunas y humedales de alta montaña y de cientos de nacimientos de caños, arroyos y quebradas, que drenan tanto hacia la cuenca del río Aburrá (río Medellín) como hacia la cuenca del río Cauca (Garcés, 2011, pp. 33-34).

Retomando nuevamente la narrativa de Azul, se revela la coexistencia entre humanos y fauna silvestre, ilustrando un modelo de interacción que, aunque inicialmente conflictivo, ha evolucionado hacia un equilibrio basado en el aprendizaje mutuo entre humanos y animales. Este tipo de relación subraya la posibilidad de construir vínculos respetuosos con el entorno natural, protegiendo su biodiversidad mientras se reconocen las necesidades de ambos.

Sin embargo, este tipo de historias y formas de vida suelen parecer ajenas para quienes habitamos en la ciudad. En nuestro imaginario, la existencia de especies como tigrillos, osos de anteojos o perezosos parece relegada a ecosistemas lejanos, como reservas naturales remotas o parajes exóticos a cientos de kilómetros. Olvidamos que estos animales conviven en territorios cercanos, como Palmitas, a menudo invisibilizados o ignorados en el ritmo urbano.

Esta desconexión entre lo urbano y lo natural resalta la importancia de la vida cotidiana como un espacio fundamental para cuestionar las dinámicas que sostienen la producción y reproducción de la vida. En este contexto, pensar y vivir en femenino exige una conciencia activa que permita nombrarnos en relación con el territorio, reconociendo que nuestros cuerpos y el espacio están profundamente interconectados.

4.2.2. El hacer territorial como praxis pedagógica

Desde estas apuestas también ha sido posible materializar un despliegue de proyectos que integran una dimensión educativa como eje fundamental. Estas iniciativas no solo buscan implementar acciones concretas, sino también como se viene subrayando, generan reflexiones profundas sobre temas que atraviesan la vida en el territorio, como la

sostenibilidad ambiental, el cuidado del entorno y las problemáticas que afectan directamente al contexto campesino.

La educación, entendida como un dispositivo, ha estado al servicio de la dominación propia del proyecto de la modernidad-colonial-patriarcal. Este proyecto civilizatorio, al imponer un conocimiento único y una organización social homogénea, ha despojado a los territorios de sus saberes ancestrales y ha subordinado formas de vida que no se alinean con sus intereses hegemónicos. Por ello las instituciones gubernamentales siguen suponiendo desde marcos de referencia globales lo que las comunidades necesitan:

En el colectivo puede haber personas muy capaces de capacitar y empoderar en esos temas (violencia de género y autonomía económica). Hay un tema de sobreoferta, las instituciones llevan 13 años hablándonos de lo mismo, sin escuchar lo que realmente necesitamos. (Púrpura, conversación, 11 de julio de 2023)

La reflexión de Púrpura evidencia una desconexión entre las iniciativas institucionales y las necesidades reales de las mujeres y de las comunidades en los territorios, donde el enfoque repetitivo y descontextualizado de las propuestas no responde a las problemáticas específicas que enfrentan. Esta falta de escucha activa resalta la invisibilización de las demandas concretas, pero además invisibiliza procesos que vienen sucediendo en el presente y que están siendo liderados por mujeres.

En este sentido, lo señalado por Walsh (2017b) complementa y amplifica esta problemática al situar a las mujeres en el centro de las luchas contra el sistema capitalista-patriarcal-moderno/colonial.

no es casual que las mujeres seamos parte del eje del ataque, particularmente si consideramos que son las mujeres quienes están liderando hoy muchas de las luchas en contra del sistema capitalista-patriarcal-moderno/colonial, el extractivismo y la destrucción de la naturaleza-vida (Walsh, 2017b, p. 78)

Los proyectos creados por estas mujeres desencadenan reflexiones sobre lo educativo que van en otra vía, y que arrojan luces para pensar en una apuesta pedagógica situada, y que como bien hemos visto tienen un componente ético y político que procura la reivindicación de lo femenino, campesino y territorial; y que, al ser compartido y resignificado con otros agentes e instituciones presentes en el territorio, busca generar diálogos intencionado sobre la vida y los cuidados.

Una de estas apuestas es el proyecto REVIVE que también se enmarca en la línea de trabajo medioambiental,

Revive se encarga de recuperar todas las llantas, prácticamente las que hay en el territorio y también vamos y traemos de San Cristóbal o por ahí cuando nos encontramos. Nosotros las transformamos en materas, digo nosotros porque esto es un proyecto del colectivo, pero también es un proyecto familiar porque Juan Pablo (esposo) también me colabora para el momento de cortarlas, él es el quien me ayuda. La idea desde REVIVE ha sido ayudar a cuidar el medio ambiente.

Yo compré mis materiales nuevos y empecé a trabajarlas (materas que se hacen con llantas). El año pasado quedamos ganadores en un proyecto de ciudad y fuimos a los cinco corregimientos (de Medellín), trabajamos con la red Interregional de mujeres, estuvimos con aproximadamente 15 mujeres en cada corregimiento en cada

encuentro y les enseñábamos a hacer las materas. Les damos una charla pedagógica de cómo cuidar el medio ambiente, cómo recuperar esa llanta, el cuidado que hay que tener al momento de recuperarla, porque hay unas que vienen ya estalladas, entonces uno se puede cortar con los alambres que trae. También hablamos sobre cuáles son el tipo de llantas que podemos trabajar, además hablamos sobre que la matera dura 500 años en degradarse, entonces es una matera para toda la vida (Rosa, conversación, 12 de julio de 2023)

Este proyecto, contribuye no solo a la reducción de residuos en el territorio, sino que también demuestra cómo es posible crear soluciones sostenibles a partir de elementos que comúnmente se consideran basura. Además, el proyecto va más allá de la fabricación de materas, al incluir una dimensión pedagógica que busca generar conciencia sobre el cuidado del medio ambiente planteando interrogantes que implican pensar en el cómo, el para qué, el por qué y el cómo habitar el territorio. Los encuentros dispuestos en los corregimientos abordan tanto los aspectos técnicos (el manejo seguro de las llantas), como las implicaciones ecológicas de su reutilización. Esta combinación de teoría y práctica potencia el impacto del proyecto al formar a otras mujeres en habilidades concretas, mientras promueve una reflexión política crítica sobre los residuos y su impacto en el medio ambiente.

Otro de los proyectos que germinaron bajo la sombra de la línea medioambiental, como se señaló anteriormente, es el ropero comunitario,

A Amarilla le llegaban muchas cosas, y entre ellas ropa. Fue entonces cuando surgió el ropero. Nos dedicamos a organizar bien la ropa, porque era mucha, y nos dimos cuenta de varias cosas. La primera fue que la gran mayoría, alrededor del 90%, era

ropa de mujer. Esto nos llevó a reflexionar sobre varios temas. Con el ropero se hizo muy evidente el impacto de la moda rápida y cómo afecta principalmente a las mujeres. Existe una presión constante para que las mujeres vestan diferente, siempre bonitas y a la vanguardia. En cambio, los hombres pueden usar el mismo blue jean y la misma camisa durante toda la semana sin que nadie les diga nada. Esa presión hacia las mujeres se reflejaba claramente en el ropero.

A partir de ahí quisimos generar varias estrategias; no se trataba solo de vender la ropa. Comenzamos a hacer talleres sobre cómo reciclar tela para crear materas con materiales reciclados. Estos talleres eran la excusa para enseñarles algo más. Aprovechamos para llevar a cabo un proceso de concientización sobre la moda rápida y compartimos datos concretos sobre el impacto ambiental de esta industria. Finalmente, reflexionamos sobre quién paga realmente el costo de esa producción. Les hablamos de cómo, paradójicamente, las mujeres son las que más trabajan en la industria de la moda, especialmente en la confección de ropa, pero los hombres ocupan el 82% de los puestos directivos en este sector. Esto llevó a reflexionar sobre cómo son los hombres quienes visten a las mujeres y todo lo que eso implica en términos de cánones de belleza, sobre qué se considera bonito o sexy. Estas discusiones abrieron un espacio para cuestionar las dinámicas de género y poder presentes en la industria de la moda.

Esto nos permitió hacer una reflexión sobre la necesidad de detenernos y cuestionar ese frenesí de que todo tiene que estar a la moda. Nos invitó a preguntarnos: ¿qué me hace sentir cómoda?, o a pensar qué hacer cuando una prenda pierde su ciclo. ¿Deberíamos simplemente botarla porque ya pasó de moda? También nos llevó a una

reflexión medioambiental que incluía cuestionar las estéticas y las dinámicas que las sostienen. (Lila, conversación colectiva, 12 de julio de 2023)



*Ilustración 9 Fotografías tomadas por Lila
en el marco del Ropero Comunitario*

El relato de Lila resulta sumamente poderoso para pensar varios asuntos: por un lado, evidencia un trabajo riguroso de investigación en torno a los temas que las convocan como colectivo, no se trata solo de percepciones individuales, sino de reflexiones profundamente informadas que se sostienen en una realidad global que también impacta el territorio campesino. En esta vía permite pensar en cómo lógicas como la moda cala en los contextos rurales, representando un desafío importante para la sostenibilidad, no solo desde una perspectiva ambiental, sino también social y económica. La acumulación masiva de ropa y la necesidad de reciclar materiales, como telas, reflejan el impacto de un sistema que prioriza el consumo desmedido y la obsolescencia programada.

Por otro lado, su narrativa resalta cómo los estándares de belleza, contruidos principalmente desde una lógica urbana y global, se filtran hasta los territorios rurales, afectando de manera particular a las mujeres; la presión constante por "estar a la moda", lucir diferente y mantenerse "bonita" subraya la forma en que las dinámicas de género y los cánones estéticos atraviesan la vida cotidiana. Esta influencia no solo afecta la percepción de las mujeres sobre su cuerpo y su apariencia, sino que también genera dinámicas de consumo que perpetúan desigualdades económicas y sociales.

Así mismo, Lila visibiliza una intersección de género y poder en estas industrias, aunque las mujeres son las principales trabajadoras en la producción de ropa, difícilmente ocupan posiciones de poder; el hecho de que los hombres dirijan mayoritariamente el sector de la moda, definiendo lo que se considera "bonito" o "sexy", refleja una dinámica que perpetúa los cánones de belleza hegemónicos y reproduce estructuras patriarcales. Este dato no solo subraya una desigualdad estructural, sino que también invita a cuestionar cómo las decisiones sobre estética y consumo están moldeadas por intereses alejados de las realidades y necesidades de las mujeres.

Es interesante identificar que el ciclo de este proyecto incluyó un trabajo localizado en contextos educativos formales,

Con la ropa que nos quedó del proyecto del Ropero y con el apoyo de PROCEDAS²¹, que trabaja en temas ambientales, creamos un proyecto educativo en el que invertimos en materiales fungibles y no fungibles. Abordamos una temática ambiental enmarcada dentro del Plan de Gestión Ambiental. Entre las temáticas seleccionadas estaba la de las avenidas torrenciales. Las avenidas torrenciales son los derrumbes, así que decidimos crear unos títeres con telas recicladas para trabajar este tema.

Es importante mencionar que, en los espacios de participación como el CCCP (Consejo Corregimental y Ciudadano de Participación), la comunidad puede decidir el destino de los recursos que llegan al corregimiento, derivándolos hacia acciones ambientales que protejan el territorio. Aunque Palmitas es propenso a los derrumbes debido a fallas geológicas, también hay acciones humanas que los favorecen. A partir de esto, reflexionamos sobre esas prácticas humanas que incentivan los derrumbes: talar árboles, dejar terrenos baldíos, sobrepoblar la tierra con ganado que erosiona el suelo, y cultivar en pendientes sin implementar medidas como la siembra en terrazas. También identificamos que la falta de vegetación que retenga y filtre el agua contribuye a que los derrumbes ocurran a largo plazo.

²¹ (Programa de Planeación Local y Presupuesto Participativo para el Desarrollo Sostenible) es una estrategia del municipio de Medellín que financia iniciativas comunitarias enfocadas en el cuidado ambiental y el desarrollo sostenible. Está liderado por la Secretaría de Medio Ambiente y busca fortalecer la participación ciudadana en la gestión del territorio.

Con las telas recicladas, creamos dos personajes: Azulito y Sebastián. Sebastián representaba al campesino que realizaba malas prácticas, y Azulito le advertía: 'No hagas eso'. Cuando se producía un derrumbe, Azulito explicaba las consecuencias y le sugería acudir a los espacios de participación para pedir que se priorizaran recursos para temas ambientales. Además, Azulito enfatizaba que las acciones individuales son importantes, pero que las colectivas son fundamentales. Esto permitió abordar cómo el presupuesto que llega al territorio puede destinarse a acciones concretas si la comunidad lo demanda de manera organizada.

Después de la obra, las niñas y niños elaboraron una cartografía social de sus veredas, identificando los derrumbes que ocurrían en sus territorios y proponiendo soluciones. Algunas de las recomendaciones fueron: no talar árboles, sembrar más árboles, no tirar basura en la naturaleza, reciclar, diversificar los cultivos para evitar los monocultivos, sembrar en escalera, es decir, en terrazas, para prevenir la erosión, y no sobrepoblar la tierra con ganado o mantener pocas vacas en un terreno.

Nos reunimos con el grupo cultural de mujeres 'Una aguja y un dedal', quienes nos ayudaron a tejer y dar vida a los personajes de la obra. Durante este proceso, ellas compartieron su experiencia en el trabajo comunitario y político para prevenir y solucionar las avenidas torrenciales y sus consecuencias. También destacaron el liderazgo que cada una de ellas ejerce en el territorio. La invitación fue a continuar fomentando estos liderazgos en los niños y niñas de sus familias.

Finalmente, realizamos la obra con niños de grado tercero de la I.E. La Aldea y de grado cuarto de la I.E. Héctor Rogelio Montoya. En este espacio no solo reflexionamos sobre la importancia de las buenas prácticas para prevenir las avenidas torrenciales, sino que también reforzamos la relevancia del trabajo comunitario y

coordinado. Queríamos que entendieran su papel como sujetos políticos capaces de dar solución a estas problemáticas ambientales, utilizando los espacios de participación ciudadana. Además, buscábamos despertar en ellos, desde la niñez, la noción de estas instancias de participación como algo cercano y accesible.

Estas acciones y reflexiones buscaban transmitir que seguimos siendo un corregimiento muy rural, el más rural de Medellín, y queríamos llevar esta concientización a los niños, directamente en las escuelas. (Lila, conversación colectiva, 12 de julio de 2023)







Ilustración 10 Fotografías tomadas por Lila en el marco del proyecto ambiental

El uso de los títeres se presenta como una herramienta pedagógica poderosa, capaz de adaptar todo un entorno metodológico que considera a las infancias; este saber hacer con los más pequeños permite sembrar reflexiones desde una edad temprana, no solo sobre las problemáticas ambientales, sino también sobre la importancia de la acción colectiva, el cuidado del entorno y la responsabilidad compartida.

Otro aspecto fundamental presente en las palabras de Lila se relaciona con la complejidad de los temas medioambientales en Palmitas, exponiendo cómo diversas dinámicas humanas contribuyen a desastres que, en muchos casos, podrían ser prevenidos o gestionados colectivamente; acciones como la tala de árboles, el manejo inadecuado del ganado y las prácticas agrícolas en pendientes no solo afectan el equilibrio natural, sino que también agravan problemas como los derrumbes, una amenaza recurrente en el territorio.

Lo que narra Lila resuena con los hallazgos encontrados por Sartorello (2020) en el caso de las Milpas Educativas para el Buen Vivir de México y evidencia que el territorio no solo es un espacio físico, sino también un aula viva en la que se reflexiona sobre problemáticas ambientales, como las avenidas torrenciales, a través de procesos educativos que promueven el aprendizaje situado y contextualizado, resignificando el territorio, y permitiendo que las personas reconozcan las interacciones entre los elementos naturales y las prácticas humanas que los afectan.

Lo expuesto hasta aquí, resalta el carácter pedagógico y político al articularse de manera significativa con el contexto, sus problemáticas y las preguntas que emergen de los sujetos involucrados. La ruralidad y su cotidianidad se configuran como escenarios idóneos para hacer posible una experiencia educativa situada, desde la *alfabetización territorial* (Bertely, 2014), anclada a la vida misma y profundamente enraizada en el territorio.

Esto se entrelaza con lo expuesto por Mansilla, Quintero y Moreira (2019), quienes plantean que territorializar implica dotar al territorio y a sus componentes de una significación simbólica, en este proceso de territorialización, se realiza una "geo-grafía" del espacio, transformándolo en un territorio asumido como propio por el grupo humano que lo habita,

el proceso de territorialización tiene relación con un *hacer territorial* que implica el diseño, creación y experimentación de procesos, instrumentos, herramientas, ritos y todo aquello que resulte material y simbólicamente necesario al proceso de conocer, reconocer y ejercer los lugares del territorio. Es decir, el hacer se expresa en un conjunto de prácticas espaciales que dan cuenta de las formas de hacer con/en el territorio (Mansilla et al., 2019, p. 150).

Estas propuestas, como se ha mencionado, procuran un cuidado del medio ambiente que trasciende lo técnico o racional para convertirse en una práctica profundamente vinculada con las emociones, los vínculos comunitarios y la sensibilidad hacia lo vivo. Desde un enfoque pedagógico, resulta pertinente introducir el concepto de *justicia afectiva*, propuesto por Angulo (2022), quien señala que “*la justicia afectiva reclama un derecho que es, de alguna manera, parte de nuestra propia naturaleza. Desarrollar el vínculo con los otros, el cuidado hacia los demás, posee una extraordinaria fuerza afectiva*” (Angulo Rasco, 2022, p. 56).

Ahora bien, cuando estos saberes, prácticas y formas de cuidado ingresan a la escuela una institución que históricamente ha sido parte de la reproducción de jerarquías epistémicas, patriarcales y coloniales, se produce una dislocación importante. Se habita un espacio que las ha excluido sistemáticamente, ya sea por no reconocer su experiencia como conocimiento válido, por deslegitimar lo que se transmite desde los afectos, o por subordinar lo rural y lo femenino a un lugar de “falta”. La presencia de estas mujeres y de sus formas de conocimiento territorial, afectivo y situado tensiona las formas tradicionales de enseñanza y abre grietas, generando posibilidades para repensar la educación desde claves de reciprocidad, respeto por la vida y cuidado mutuo.

Este ingreso no es neutro ni está exento de tensiones, implica poner en cuestión qué se enseña, desde dónde se enseña y con qué fines. Pero también representa una oportunidad de reconfigurar la escuela como un espacio donde la justicia afectiva y epistémica puedan encontrarse, abriendo camino a nuevas formas de enseñanza-aprendizaje que valoren la experiencia vivida, la interdependencia, y la sostenibilidad de la vida en común. Reconocer que el conocimiento puede también brotar del territorio, de los afectos, de la cotidianidad, y

no solo de los textos o de los saberes legitimados por la academia, es una apuesta política que desborda las aulas e interpela el modelo educativo dominante.

En síntesis, después de haber reconocido y reivindicado los saberes que emergen del cuerpo y la experiencia a partir de la dimensión del ser, se vuelve fundamental que las mujeres se involucren en el territorio y en su proyección hacia afuera; en el marco de este proceso surge la dimensión del hacer, centrada principalmente en la creación de proyectos y líneas de trabajo territorializadas, que permitan imaginar y construir formas de habitar y trabajar desde Palmitas.

Esta dimensión pone en primer plano la priorización de la vida, configurando praxis de resistencia y regeneración, donde lo íntimo y lo colectivo se entrelazan para construir alternativas frente a las lógicas extractivistas y hegemónicas que amenazan el territorio. Para ello, el reconocimiento y la dignificación de los saberes territorializados y ancestrales resulta fundamental en tanto posibilita hacer visibles constelaciones de saberes gestadas y transmitidas generacionalmente y desde lugares de enunciación particulares.

Estos saberes, al no responder a las lógicas institucionalizadas de producción del saber, permiten cuestionar la idea de que solo la educación escolar posibilita avanzar y transformar la vida; reivindicar el carácter público y colectivo de los saberes territoriales permite dotar de agencia a estas mujeres mediante el desarrollo de iniciativas concretas relacionadas con la preservación de ecosistemas, el uso de plantas medicinales y el intercambio de saberes ancestrales.

La conjugación de estos saberes en proyectos y líneas de trabajo revelan, además, una dimensión educativa y pedagógica, iluminando praxis situadas y territorializadas que componentes éticos y políticos para la reivindicación de lo femenino, lo campesino y lo territorial.

4.3. El tener como praxis de autonomía y empoderamiento

Visibilizar en su totalidad esta red de seres y de saberes que sostienen el trabajo del Colectivo Arcoíris nos lleva a "cerrar" este análisis abordando la dimensión del tener; al respecto, es importante precisar que esta exploración de cierre es únicamente en términos heurísticos, pues estas constelaciones epistémicas están vivas, en continua interdependencia, alimentándose y entrecruzándose entre ellas para dar vida a las múltiples acciones que tienen un lugar en el trabajo del colectivo con las mujeres y en el territorio. Dentro de esta dimensión, resulta fundamental considerar no solo los bienes materiales o recursos tangibles que posibilitan y sustentan las iniciativas del Colectivo, sino también aquellos espacios físicos y simbólicos a los que las mujeres atribuyen valor como parte de su horizonte de acción hacia la autonomía. El “tener”, en este contexto, se inscribe en una lucha constante por la apropiación de territorios —económicos, geográficos, políticos y afectivos— que habilitan el ejercicio de la agencia, la construcción de vínculos, empoderamientos y el fortalecimiento de prácticas de resistencia y de autonomía, encarnadas en lo cotidiano.

En esta vía, la noción de valuación cobra un lugar importante, ya que permite poner al centro narrativas que emergen en torno a la valoración y priorización de ciertos principios, saberes y praxis, permitiendo leer con mayor profundidad los proyectos de vida y de comunidad a los que aspiran. Para ellas, la valorización no se articula únicamente desde la lógica de la acumulación individual, sino, además, visibiliza la posibilidad de incidir en espacios de toma de decisiones, en la revalorización de saberes ancestrales, en la generación de condiciones para la autonomía económica y, en subvertir el asistencialismo que históricamente ha limitado su capacidad de acción.

En este sentido, se vuelve importante recuperar lo que plantea Amaia Pérez en torno al conflicto capital–vida y la urgencia de visibilizar relatos alternativos que narren las prioridades y aspiraciones que diversos grupos van configurando frente al mundo y la crisis,

Necesitamos relatos contruidos desde la vida y que hablen sobre la vida. No relatos tecnicistas, ni sobre grandes procesos abstractos desvinculados de lo cotidiano, ni aquellos que sacrifican lo que somos por algo superior. Hay relatos que hablan desde y sobre la vida y están elaborados y teorizados; los hay aferrados al quehacer diario; los hay literarios y los hay con faltas de ortografía. Pero, cuando surgen desde ahí, todos ellos tienen un terreno de comprensión y de encuentro que se siente en la piel, que desborda las palabras. Todos son imprescindibles para construir un cuento distinto, uno que nos hable de un buen convivir en el que todas las vidas importen desde su diversidad. Uno que nos dé pistas sobre cómo asumir una responsabilidad colectiva en poner las condiciones de posibilidad de ese conjunto vivo y diverso. (Pérez, 2014, p. 23)

Así, el tener no solo implica el acceso a medios de producción o financiamiento, sino la conquista de un lugar en la política local, en las redes comunitarias y en las dinámicas económicas desde una lógica de vida, autogestión y resistencia. Su participación en escenarios de toma de decisiones no responde a un modelo instrumental que busque solo visibilizar su presencia y conseguir recursos, sino que reivindica el derecho a definir las prioridades de su comunidad desde sus propias experiencias y saberes en femenino.

Empecemos nuestro análisis con el testimonio de Luz:

Arcoíris ha dedicado su tiempo, en realidad, a la recuperación del ser de la mujer, hasta buscarle qué hacer y qué tener. Ser, hacer y tener es lo que ha llevado a Luz a recuperar el ser que perdí mientras fui habitante de calle. Ese ser que se perdió allá lo recuperé en Arcoíris, lo recuperé con mi familia, con los míos, en mi territorio, con mi comunidad. Pero Arcoíris ha hecho una parte grandísima en ese proceso.

Yo estaba en mi casa, sentada, cuidando a mis sobrinos, cuando Amarilla llegó y me dijo: "¡Ve! Hasta puede meterse a estudiar". Y me metí a estudiar el bachillerato. Me gradué. Me gradué con mi mejor amiga. Me gradué con mi sobrina, que es 20 años menor que yo. Y luego empecé a emprender. (Luz, conversación, 29 de junio de 2023)

Mediante la reflexión sobre su propia experiencia, Luz se acerca a las dimensiones del ser, el hacer y el tener como un proceso circular, articulado y continuo; no se trata sólo de pensar en el ser, el hacer y el tener como entidades separadas, sino que son dimensiones interconectadas que le dan sentido a la praxis ética y política del colectivo.

Coral se encuentra con lo anterior al señalar,

En el ser y en el hacer encontramos realmente el poder obtener un buen tener, porque nada hacemos nosotros creando estrategias, por ejemplo, de autonomía económica, si la mujer está aporreada o abusada, o si ni ella misma se cree o siente ese valor por ella misma.

Entonces, es muy importante que siempre trabajemos desde esa dimensión humana, para que ella pueda incluso explotar y conocer todas sus potencialidades y, cuando lo tenga, pueda disfrutarlo y saber cómo distribuirlo.

Me parece que también eso es consecuente con la realidad de nuestras mujeres. Por eso, hemos creado proyectos basados en las violencias de género y la violencia intrafamiliar, porque es necesario abordar primero esta dimensión para luego desarrollar los trabajos con la mujer hacia otros escenarios. Lo primero es que ella esté muy sólida desde su parte identitaria y personal, desde su parte del ser. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023)

La dimensión del tener no es un fin en sí mismo, sino el resultado de un proceso mucho más profundo que comienza con el trabajo sobre el ser y el hacer. Esta visión entonces rompe con la lógica del desarrollo económico que suele poner énfasis en la obtención de recursos materiales sin considerar los procesos subjetivos, identitarios y de arraigo territorial que permiten sostener y resignificar las transformaciones con y desde los territorios. Por ello se ha vuelto indispensable desde el colectivo valorar y aprovechar los recursos disponibles en ellas (emocionales, creativos, físicos), pero también en su entorno de manera eficiente y creativa. Su experiencia en la producción de alimentos, el cuidado de sus huertas, la recuperación de materiales, entre otras, les otorga una base para generar ingresos y sostener económicamente a sus familias.

No obstante, esta dimensión podría parecer aún difusa, obedeciendo ello a que es un espacio epistémico revisitado continuamente, no solo porque es un campo en construcción permanente, sino que también representa un desafío de posicionamiento para el colectivo, ya que su significado se tensiona y se confronta con discursos que oscilan entre la nueva ruralidad, las lógicas del capitalismo, y la presencia del poder económico y de acumulación centrado en una visión patriarcal presente dentro del campo cognitivo de estas comunidades.

En términos de la sociología de las emergencias, la propuesta del tener podría ubicarse en el plano de la noción *lo todavía no* (Santos, 2009), como una forma de reconocer y dar valor a las posibilidades latentes que aún no han sido plenamente realizadas, pero que existen en las prácticas, aspiraciones y luchas del colectivo de mujeres; lo *todavía no* se manifiesta en su capacidad de imaginar y construir productividades alternativas, no totalmente capitalistas o bien altercapitalistas, que les permitan proyectar futuros posibles para sostener sus proyectos de vida, su independencia y su continuidad en el territorio.

En esta vía, la dimensión del tener intenta concebirse como una posibilidad de resignificar la economía y generar procesos autonómicos que impliquen la organización, la capacitación y la creación de alternativas que les permitan vincular sus saberes y cotidianidades como fuentes legítimas para la transformación y configuración de sus realidades,

El lema que tenemos en el colectivo desde el ser, desde el hacer y desde el tener lo veo como una promesa de valor. Una promesa de valor que parte de la estructura de la colectividad hacia las mujeres, garantizando que toda actividad, proyecto o estrategia que surja para ellas esté alineada, primero, con el trabajo sobre el ser.

Porque es una realidad, la mujer campesina, debido a su legado histórico y patriarcal, ha sido profundamente violentada. Su valía y autoestima han sido menguadas por los patrones culturales, por sus parejas, por sus familias.

La otra promesa de valor tiene que ver con que todas las prácticas y proyectos que se desarrollen deben ir de la mano con la conservación ambiental. La mujer campesina es la mejor custodia de los recursos naturales. Además, debemos y podemos conservar el patrimonio cultural del corregimiento. Esta es la línea de acción. Como te dije, es

aquí donde se recuperan los saberes ancestrales. Nada ha sido impuesto, nada se ha inventado. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023).

La posibilidad de resignificar la dimensión económica, a partir de propuestas alternativas y disconformes con el sistema mercantilista hegemónico resulta fértil y se encuentra con lo que señala Boaventura de Sousa (2009), desde la ecología de las productividades, yendo más allá de la lógica capitalista y poniendo en el radar modos de producción enraizados en el territorio y en la vida cotidiana de estas mujeres. En el contexto del Colectivo Arcoíris, esto se hace evidente en la interconexión entre el trabajo agroecológico, el cuidado, la autogestión económica y la procura de saberes ancestrales.

La dimensión del tener tiene además una profunda resonancia con la idea de empoderamiento, expuesta anteriormente en la dimensión del ser. En este camino hacia la afirmación de la autonomía, la dimensión del tener no solo materializa el acceso a recursos y oportunidades, sino que también fortalece la confianza en sí mismas, la autoestima y la capacidad de agencia, evidenciando nuevamente el carácter cíclico de este constructo epistémico.

Como han señalado las mujeres del colectivo, este proceso de apropiación de su hacer y su saber no solo les permite sostenerse económicamente, sino también ocupar espacios, participar en redes de colaboración y romper con ciclos de dependencia que históricamente han limitado sus posibilidades de decisión. En este sentido, el empoderamiento se entrelaza con la dimensión del hacer, ya que es a través de la acción concreta y la construcción de alternativas productivas colectivas que las mujeres logran consolidar su presencia en el territorio, reconfigurar sus relaciones de poder y generar condiciones para la sostenibilidad de la vida y la permanencia en el espacio rural.

En este contexto, otro aspecto fundamental es que estas prácticas no solo desafían el asistencialismo que históricamente ha llegado al territorio, sino que también plantean alternativas a las lógicas extractivas y precarizantes que han condicionado la vida de las mujeres en el campo. La persistencia del asistencialismo ha moldeado profundamente la manera en que la comunidad se vincula con las instituciones y con las oportunidades económicas disponibles, generando una dependencia estructural que, lejos de fomentar la autonomía, refuerza una mentalidad de espera pasiva frente a la resolución de sus necesidades.

Bajo este marco, las estrategias impulsadas desde el colectivo buscan romper con estas lógicas cognitivas, imaginando y promoviendo praxis autogestivas que les permitan recuperar el control sobre su territorio, sobre la economía y sobre sus deseos.

4.3.1. Autonomía, saberes y territorio: hacia una ecología de las productividades

La dimensión del tener parece ser el producto de materialidades tangibles que emergen del ser y del hacer; por ello no se reduce a la acumulación de bienes, sino que implica repensar el sentido de la apropiación, que se traduce en logros colectivos, materialización de derechos, consolidación de oportunidades, defensa y cuidado del territorio, pero también en un sentido de logro y poder personal que permitan sostener la vida en estos lugares dignamente. Por ello un asunto fundamental desde aquí es acercarse a la noción de autonomía económica,

Ahora soy muy consciente de la necesidad que tenemos las mujeres de una autonomía económica para la satisfacción de nuestras necesidades. Las necesidades de una mujer son: tener en la casa cualquier peso, físico o en una cuentica, o, no sé, para comprar

alguna cosa de urgencia, o sacar un niño de urgencia, o salir ella de emergencia, o querer apoyar a su hermana, a su mamá, así sea al amante o al querido. Pero la autonomía económica de las mujeres es una base fundamental, y la que no tenga la libertad de hacerlo afuera, laboralmente, o la que no tenga el profesionalismo, que lo haga en su casa. Que lo haga en su casa y que haga cosas de mujer: que borde, que teja, que cocine. Todo eso, hoy, es autonomía económica. (Luz, conversación, 29 de junio de 2023)

La autonomía económica está estrechamente ligada a la capacidad de las mujeres para tomar decisiones que mejoren su bienestar y el de sus familias, permitiéndoles gestionar y monitorear el acceso a sus propios recursos. Esto abarca desde la producción agrícola, la creación de microempresas y la participación en mercados campesinos locales; además, constituye una herramienta fundamental para reducir la vulnerabilidad ante la violencia doméstica, al proporcionarles los medios económicos necesarios para ejercer mayor control sobre sus vidas.

Más allá de garantizar la sostenibilidad de sus proyectos, la autonomía económica fortalece su poder de decisión y acción, tanto en su vida personal como en el territorio que habitan. En esta vía Mora y Fernández (2019) plantean algo que resulta fértil en el marco de esta discusión,

Los procesos de autonomía de las mujeres van de la mano con el desarrollo de un proceso de toma de conciencia respecto a cómo se mantiene y se reproduce la subordinación de género; es decir, de una conciencia de género. Ambos procesos,

crecimiento en autonomía y en conciencia de género, darían cuenta de un empoderamiento de las mujeres (Mora Guerrero et al., 2019, p. 798)

La generación de estos procesos de autonomía no solo permite el fortalecimiento de iniciativas individuales, sino que también da lugar a redes de articulación fundamentales para su sostenimiento y para la proyección en diversos escenarios locales y de ciudad. Estas redes, impulsadas especialmente desde la educación y la formación en emprendimientos, actúan como pilares clave en este camino:

En el terrenito tenemos tomate, cebolla, limón y plantas aromáticas como limoncillo, pronto alivio y menta. Con el incentivo que recibí, compré un horno de panadería, así que ahora hago tortas con anís. Siempre estamos invitados a diferentes ferias y eventos, pero solo si cumplimos con la demanda. Si ven que tengo la capacidad para participar, me convocan. Si no, lo saben, porque han estado con nosotros en todo el proceso, desde la formación hasta lo que hoy somos en Mercado Campesino.

Esa no es una plaza cualquiera. Usted llega al Mercado Campesino y no escucha a nadie gritándole al otro: “¡Ey! pásame tal cosa”. No, todo se maneja con respeto y cultura. Nos han formado para ese proceso.

Por ejemplo, en la Vitrina Campesina (mercado local), que se realiza a final de cada mes, invitan a todos los funcionarios de la Administración para que apoyen al campesinado. Allí nos llevan entre 150 y 200 personas. Y quiero hacer un reconocimiento: hay muchas personas homosexuales en el Mercado Campesino, pero yo soy la única mujer transgénero en el proceso de emprendimiento. La única dueña de su propio negocio. No he visto ninguna otra y me lo han dicho amigos: “Eres la

única mujer que ha tomado la decisión”. Y, además, me felicitan porque he apostado por un proyecto con permanencia.

Gracias a este trabajo he tenido demanda y ofertas. Me han invitado a ferias donde pagamos por tres días y firmamos contrato, aunque a veces no vendemos ni siquiera el 25%. Son riesgos que hay que asumir. Pero también hemos participado en ferias donde no nos cobran nada, nos dan un stand, convocan a la gente y nos dicen: “Llega con tus productos”. En esos espacios hemos logrado ventas de \$800.000, \$900.000 pesos, y a veces hasta \$1’200.000 (aproximadamente \$5900 MX) en un solo día. También hemos sido invitados a ferias más grandes, de tres o cuatro días, como la Feria de Flores y los alumbrados del río. (Luz, conversación, 29 de junio de 2023)

El relato de Luz da cuenta de la complejidad que atraviesan estos escenarios de participación, y de cómo las luchas por habitar estas redes de colaboración implican también visibilizar relatos, subjetividades y cuerpos presentes en el territorio campesino. Su experiencia en *Mercados Campesinos*²² no solo evidencia la posibilidad de consolidar un proyecto propio, sino que también deja entrever los desafíos que implica sostenerlo en el tiempo; su permanencia y el reconocimiento que tiene dentro del mercado como mujer trans muestran cómo, a través de la resistencia cotidiana y la apropiación de espacios económicos y sociales alternativos, se pueden subvertir ciertas lógicas de exclusión. En su relato se entrelazan la necesidad de una economía más justa y la urgencia de abrir caminos para que otras identidades puedan habitar estos circuitos productivos con mayor acceso, visibilidad y

²² Se configura como una iniciativa de la Alcaldía de Medellín que se viene desarrollando desde 1988, y que tiene como objetivo ser una vitrina para la comercialización de productos rurales locales.

derechos, lo que da cuenta de una búsqueda que no sólo es económica, sino mucho más profunda, ontológica, de vida.

En esta misma vía, Blanca señala que no basta con tener un recurso o un emprendimiento si no se cuenta con el conocimiento y con la conciencia necesaria para valorar económicamente el trabajo propio, por ello los proyectos que enseñan a monetizar las habilidades y gestionar recursos son fundamentales, ya que permiten que las mujeres no solo produzcan, sino que también entiendan el valor real de lo que crean,

Hay que motivarles a que ellas mismas pueden buscar los lugares donde hacer la venta de esos productos que ya saben hacer, o saben cultivar. De hecho, en la caracterización, se identifica, hay un ítem que es el de emprendimiento, se le pregunta ¿qué es lo que hace? Pero hay otra cosa importante y es que las mujeres pueden tener el recurso, el emprendimiento, pero no saben cuánto vale: por decir algo, yo hago una manualidad hago una carpetita, pero yo no sé cuánto puede vale esta carpetita, o sea, tienen claro, cuál es el valor de ese producto. Claro que ese valor tiene algo agregado, que yo lo hice a mano, es de tal tela, es con tal pintura, o sea ellas no saben, manejar como esa parte de darle el precio real a un producto de una cosa, entonces en eso también ha habido como falencias, porque ellas realmente no saben cuánto vale lo que hacen no, no saben cuál es el valor de lo que de lo que ellas hacen. (Blanca, conversación colectiva, 29 de junio de 2023)

Los relatos de Luz y de Blanca dan cuenta de cómo el colectivo se a propuesto desarrollar lo que podríamos llamar una *ecología de las productividades* (Santos, 2009), donde se hace explícita la búsqueda de procesos alternativos de producción, cooperación, de economía

solidaria, permitiéndoles recibir ingresos de manera autónoma y sostenible, y a partir de allí sentirse emancipadas de realidades opresivas.

Les comenté a mis compañeras cómo podíamos hacer un proceso para empezar a reunir algo de dinero para nosotras, las señoras. La mayoría me decía que ellas no querían danzas, que hacían manualidades y otras cositas. Yo quería algo que fuera, en realidad, un emprendimiento, algo que nos generara la opción de participación, de autonomía económica, de alternativas para la permanencia en el territorio.

Y yo empecé a crear una escuela. Se llama “Blanquita Casa Mía”. Es una escuela de formación campesina donde generamos alternativas para la permanencia en el territorio. Soy promotora en producción agroecológica, enseño desde mi escuela cómo las personas en el campo pueden producir huevo, pollo, pescado, cerdo, y utilizar alternativas de alimentación con forrajes, fabricando sus propios concentrados en casa con los recursos que tienen a su alcance. Manejo los potenciales, como la proteína que hay en los suelos, las lombrices, los lombricultivos.

Hacer producción orgánica y agroecológica, producir limpio, genera mucha autonomía, también económica, para el campesino. Detrás de que no le cuesta mucho producir, al mismo tiempo va a poder tener productos de buena calidad para su familia, fortaleciendo su seguridad alimentaria y los procesos de soberanía alimentaria. Yo les aconsejo mucho que sean dueños de sus propias semillas.

En la parte de autonomía económica, si tienen productos de buena calidad, los podrán vender a buenos precios. Desde mi escuela hago eso, y empecé llevándolo a las muchachas (de su nodo). Todo el mundo que quiere aprender sobre esto se desplaza

a mi casa, habla conmigo o me invita a su casa y me dice: *Mira, quiero hacer un corral para gallinas, ¿dónde lo puedo hacer?, ¿cómo podemos organizarlo?*

Decidí que mi nodo naranja lo íbamos a llevar a ese punto, que íbamos a hacer nosotros quienes iríamos a llevar esa parte de permanencia en el territorio a muchas otras localidades, las señoras no se animaron mucho, pero entonces yo les propuse que hiciéramos su proceso de gastronomía y que buscáramos un puesto en el mercado campesino. Creamos un Fondo Solidario cada una puso cierta cantidad de dinero, poco muy poco, pero con eso ya me invitaron al mercado campesino y empecé a ir con arepitas, fiambres, tamales y todo eso. Pero con el tiempo las señoras se me fueron bajando del barco.

Con el tiempo fue cambiando el proceso, fui transformando ya no llevaba sólo plátanos, sino patacones, levaba arepa, hogao, después compré una freidora y empecé a llevar fritos y así se me fue metiendo la idea, desde eso pasé a desarrollo económico y de desarrollo económico pase a hoy Mercado Campesino. (Luz, conversación, 29 de junio de 2023)

La consolidación de propuestas como la escuela “Blanquita casa mía” refleja nuevamente una dimensión político-pedagógica que busca estar en consonancia con la experiencia de habitar y producir desde el territorio campesino y a partir de una lógica otra de productividad alter capitalista. Su insistencia en el uso de semillas propias, en la alimentación agroecológica y en la reducción de la dependencia de insumos externos, demuestra cómo la productividad no se mide solo en términos mercantiles, sino en su capacidad de sostener la vida y la permanencia en el territorio, lo que da cuenta de una búsqueda de generar procesos económicos alternos al capitalismo, que, si bien no pueden prescindir de ello, sí pueden

transformarlo desde adentro, planteando productividades y formas de acceso económico otras.

Además, la narrativa de luz pone sobre relieve la capacidad creativa y de agencia para generar procesos de autonomía económica a partir de sus cotidianidades y saberes; exponiendo además como la lógica de producción es puesta bajo sospecha al intentar construir un diálogo que permita reconocer sus intereses, habilidades y cosmovisiones. Esto se encuentra con lo mencionado por Rosa,

Muchas han logrado despertar esa capacidad que ellas tienen porque, muchas veces, siendo muy sinceros, las mujeres en el campo somos mujeres que no vemos más allá. Amarilla les enseña mucho sobre el tema de hacer y tener, y gracias a eso, las mujeres han aprendido a experimentar y a explotar todas esas capacidades que tienen.

Por ejemplo, la mujer que hacía llaveritos al principio los hacía solo porque le parecían lindos; aprendió viendo tutoriales de YouTube. Pero muchas veces hemos creído que lo que nosotras hacemos, por ejemplo, con la comida, no tiene un valor. Y yo siento que se les inyecta mucho esa mentalidad.

Me acuerdo mucho de una charla que tuvimos. Amarilla llegó a la reunión y les preguntó a las mujeres: ¿Usted qué hace? Y muchas respondieron: Nada.

Entonces Amarilla insistía: ¿Y quién hace las cosas en su casa? Pues yo... barro, trapeo, tiendo camas, sacudo, cocino... ¡Ah! ¿O sea que sí hace?

Y luego les preguntaba: ¿Qué es lo más rico que usted hace? ¿Qué es lo que mejor le queda en la casa? Y ahí las mujeres empezaban a responder: ¡Ah! Yo hago unos fríjoles que usted no se imagina. Entonces Amarilla les decía: ¿Y nunca ha intentado vender un plato de comida? Y la mayoría respondía que no. Esto les ayuda a creer en

sí mismas. Las mujeres han entendido que lo que hacen sí tiene un valor muy grande en la vida (Rosa, conversación, 12 de julio de 2023).

Los relatos de Rosa y de Luz dan cuenta de que poner al servicio de la economía lo que saben y hacen cotidianamente puede configurarse como un medio alternativo de sostenimiento y de autonomía económica alternativo, nombrándose desde ese saber cotidiano como hacedoras y sostenedoras de la vida. Este proceso de dar valor económico a actividades tradicionalmente no remuneradas, como la cocina o las manualidades, se alinea con los principios de la economía del cuidado, que destaca la importancia de visibilizar y remunerar el trabajo de cuidado y doméstico, históricamente relegado al ámbito privado y mayoritariamente realizado por mujeres,

El cuidado se ha podido reconocer, como una dimensión de la vida humana que es también económica en la medida en que comparte uso de recursos escasos, materiales, inmateriales, de energía y tiempo, con costes directos e indirectos evidentes y la realización de un auténtico trabajo que satisface de necesidades humanas básicas. Y a partir de aquí, el cuidado se reconoce como parte específica y fundamental de los problemas sociales, de las políticas socioeconómicas e incluso del propio análisis económico (Gálvez Muñoz & Agenjo Calderón, 2016, p. 9).

Al repensar el cuidado y las praxis de sostenimiento de lo cotidiano, estas mujeres suman a debates de largo aliento sobre las economías del cuidado, desafiando con ello lógicas extractivas y asistencialistas, pero también considerando estos escenarios formas alternativas

de vida digna, donde el trabajo no se mide solo en términos de rentabilidad, sino en su capacidad de sostener la vida en todas sus manifestaciones, materiales y simbólicas.

4.3.2. Entre la abundancia y la dependencia: subvertir el asistencialismo en San Sebastián de Palmitas

Algunas de las mujeres durante los procesos de conversación, hicieron alusión al asistencialismo presente en su territorio, evidenciando cómo esta lógica ha moldeado las formas en como la comunidad se relaciona con las instituciones, los procesos y con las oportunidades económicas que llegan al colectivo. En sus relatos, emergió la necesidad de un cambio profundo, que no solo implique reconocer los efectos de esta dependencia, sino también cuestionar críticamente las costumbres arraigadas que refuerzan la espera pasiva de recursos externos en lugar de fomentar estrategias propias de sostenibilidad y de producción. A propósito de esto, Púrpura, Coral, Oliva mencionan:

Sentía que de pronto el colectivo estaba perdiendo el enfoque y el colectivo puede ser algo muy bonito para las mujeres que quieren, algo social para las mujeres, porque es triste decirlo, pero Palmitas es un corregimiento que está acostumbrado al asistencialismo, a mi me dan, me dan y me dan y el Presupuesto Participativo (PP) lo que ha generado es eso: asistencialismo. Se necesita mejorar muchas cosas en el colectivo, proponer cosas diferentes a generar problemas con otros actores dentro el territorio. (Púrpura, conversación, 11 de julio de 2023)

Hay tensiones en los nodos internos que tienen que ver con que algunas de las mujeres cuando entran a hacer parte de una organización están esperando, están esperando que

se les dé, hay mucho asistencialismo. Están en espera de que el colectivo les va a dar y pues el colectivo no tiene recursos, lo que se hace es gestionar con algunos proyectos privados de participación o con la misma administración pública, pero no se logra impactar de la manera en que se debería de hacer entonces a veces las mujeres entran en conflicto, en reclamaciones en cuestionamientos que generan ambientes difíciles para poder desarrollar en pleno como la estrategia. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023)

El problema de pronto muchas veces acá en los corregimientos y yo digo que no solamente acá es a nivel de todos los corregimientos, la gente se acostumbra que todo tiene que ser regalado, entonces, ¿qué pasa? Que muchas veces si tú haces un proceso de acompañamiento para manualidades, y otras cosas que ella nos ha traído la pregunta es: ¿y qué nos va a dar? Porque estamos en una época donde todo tiene que ser regalado. Hay veredas donde dicen que ella se queda con todo, porque siempre están acostumbradas a que todo tiene que ser regalado (Oliva, conversación, 13 de julio de 2023)

El testimonio de Púrpura, Coral y Oliva resalta un aspecto crucial en el debate sobre el asistencialismo en las comunidades campesinas, que tiene que ver con la necesidad de transformar la mentalidad arraigada en la cultura del "me dan, me dan y me dan". Desde una perspectiva estructural esto se encuentra con lo que Fanon (1961) llamó una “mentalidad colonizada” reproduciendo relaciones de dependencia que inhiben la autonomía en las comunidades y que genera una relación de subordinación con el Estado o con instituciones

externas, obstaculizando el desarrollo autónomo y sostenible de las comunidades campesinas, y distorsionando narrativas sobre el espacio rural,

La idea de la pobreza está muy desdibujada, aquí en realidad hay mucha abundancia, lo que pasa es que vuelve y entra lo mismo, como se ha manejado mucho el que todo tiene que ser dado, entonces la gente no le da el valor. No le dan el valor a lo que es la tierra todo, se lo regala. Cuando a ti te dan las gallinas te dan todo, no importa si es muy poquito, las vendo o la cuido, si no te costó, si no te tocó sudarla para poder montarla. ¿Y qué es esto? los procesos los ven como algo muy circunstancial y pues bueno, en otro momento me van a volver a dar para mis gallinas. No se están preguntando, ¿cómo hago para mantener este negocio de mis gallinitas? (Oliva, conversación, 13 de julio de 2023)

Por su parte el Presupuesto Participativo (PP), si bien puede haber sido concebido con la intención de promover la participación y la autonomía comunitaria, parece haberse convertido en este contexto en una fuente más de asistencialismo; en lugar de empoderar a las comunidades para que definan y gestionen sus propias preguntas, prioridades y recursos, parece reforzar la mentalidad de esperar que "alguien más" se haga cargo de sus necesidades y despliegue los mecanismos para subsanarlas.

En muchos caso las comunidades pierden de vista que con frecuencia las instituciones mediante la implementación de programas reproducen dinámicas extractivas y enfoques neoliberales que perpetúan la dependencia y les despojan de su capacidad de agencia, por ello superar la visión del asistencialismo, implica en las comunidades campesinas promover un cambio de mentalidad hacia la valoración del trabajo propio, la creatividad y *la*

autogestión (esto fue señalado por ellas en una reunión con la secretaria de la mujer en la cual participé), el desarrollo de habilidades emprendedoras y la participación en la toma de decisiones sobre el uso de los recursos disponibles.

Además, es necesario establecer un equilibrio entre la asistencia inmediata y el fortalecimiento de capacidades a largo plazo, los programas de ayuda deben estar diseñados para brindar apoyo temporal mientras se promueve la capacitación y la generación de oportunidades que permitan a las mujeres alcanzar una verdadera autonomía que sea sostenible a largo plazo. Desde aquí la idea del tener no es simplemente la obtención de bienes o financiamiento, sino la posibilidad de ejercer soberanía sobre los medios que sostienen su vida y su territorio.

4.3.3. Nombrar en femenino: luchas por la participación

Otro elemento fundamental que aparece desde la dimensión del *tener*, y que se ubica en el terreno de lo que ellas valoran a partir de los procesos del colectivo tiene que ver con el empoderamiento; con la posibilidad de participar en escenarios de toma de decisiones, implicando su derecho a incidir, ser escuchadas y reconocidas como sujetas políticas capaces de transformar sus comunidades. Esta participación, sin embargo, pone en evidencia múltiples obstáculos y desafíos, ya que implica confrontar estructuras de poder profundamente arraigadas en una lógica androcéntrica y capitalista que ha naturalizado su exclusión; como señala Amaia Pérez (2014), esta exclusión responde a un modelo económico que desvaloriza sistemáticamente los trabajos y espacios vinculados a la sostenibilidad de la vida, perpetuando así un ciclo de marginación de las mujeres en la esfera económica y política, por ello cuestionar dicha lógica exige la producción de otros relatos, otras prácticas y otras formas de organización que pongan la vida en el centro, reconociendo la participación

política de las mujeres no como un añadido, sino como una condición indispensable para imaginar futuros más justos y habitables

Hay una tensión que se ha visibilizado en los últimos años, que tiene que ver con la parte política. Desde los estamentos políticos, legales, que existen en el corregimiento, hay una historia de mucho abuso de poder, de autoritarismo, y centrado nomás en el hombre. Resultado de eso es que tenemos una sola mujer edila, que ha representado los intereses de las mujeres, pero ha sido muy difícil. Se logró motivar a otras mujeres para que hagan parte del CCP, que es tan importante, porque es allí donde se planea y se distribuye el presupuesto local. Ha sido todo un acontecimiento de persecución y de maltrato por parte de estos ediles y de algunos hombres de la comunidad, porque decían que una mujer campesina no tiene mucho que hacer allá. Incluso eso implicó llamar a Derechos Humanos, a la Personería, para hacer la defensa de la oportunidad de participar por la mujer. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023).

Coral deja entrever que el ingreso de las mujeres campesinas a los espacios formales de participación política (como el CCP o las Juntas Administradoras Locales) no es una garantía institucional, ni mucho menos habla de una estructura de democracia local, sino más bien se configura como un escenario de lucha y exclusiones.

Yo soy auxiliar de Odontología. No ejerzo por el gran problema que tiene este país, que le exige a usted un año de experiencia, y las prácticas no cuentan como experiencia. Lamentablemente, llevo tres años que me gradué y no he podido ejercer.

Pero como tengo algo sobre el sector salud, pude participar en el CCP, donde obtuve los votos; represento al sector salud. Pero es una cosa muy complicada, porque acá, en este corregimiento, se ha manejado mucho el monopolio político.

Entonces, al comienzo, muchas dificultades y muchos problemas para todas las mujeres que entramos nuevas a ese espacio. Mucha discriminación. Tratándonos de ignorantes, de que nosotros no sabíamos nada de política. Fue muy complejo... porque ese monopolio que llevaba tantos años no quiere soltar el poder. Todos son hombres. Los hombres de toda la vida. Van unidos todos de la mano, y todos los años han sido la misma gente. Ahora que ya ven gente nueva, mujeres, se sienten débiles. En el CCP las decisiones son por votación, entonces ya ellos en ese sentido van perdidos, porque la gente ya conoce cómo se manejaban las cosas anteriormente. (Celeste, conversación, 12 de julio de 2023)

El acceso y la posibilidad de participación de las mujeres en estos escenarios tensiona las lógicas históricas de representación, y opera como frontera de clase, de género y de pertenencia territorial. No sólo se está excluyendo a una persona por su condición de mujer, sino también por su procedencia rural, por su forma de hablar, de vestir, por sus saberes situados que no responden sólo a un lenguaje técnico burocrático, sino que además posibilitan abrir conversaciones en otras vías sobre el cuidado, la salud, la educación, la cultura. Coral continúa amplificando esto al mencionar:

Quisiera reforzar un poquito lo que dije ahora, y es la parte de la cultura machista que tenemos acá en el corregimiento. Donde el hombre es el que puede incursionar en escenarios políticos, y la mujer no, porque —según ellos— no es inteligente. No tiene

esa capacidad de manejar temas políticos como los manejan ellos. Entonces, eso también es un tema cultural muy arraigado acá en el territorio, y es lo que estamos tratando de demostrar: que la mujer sí es inteligente, que la mujer sí puede participar de estos escenarios políticos, y que también puede dar aportes muy significativos. (Coral, conversación, 6 de mayo de 2023)

Ser enfática en reforzar una idea, habla de las sistemáticas y complejas luchas por el reconocimiento de ellas como sujetas políticas, en un contexto donde el acceso a los espacios de decisión está históricamente restringido por un entramado de prácticas, narrativas y acciones patriarcales. Lo que se disputa y es relevante aquí es el derecho a ocupar lugares que tienen que ver con nombrar y mirar el territorio también en femenino y amplifica el sentido mismo de lo político.

Rosa y Celeste nos ayudan a complejizar lo anterior al señalar:

Otra de las problemáticas del colectivo es que tenemos demasiados enemigos, y más cuando estamos en un pueblo pequeño. Como dice el dicho: pueblo pequeño, infierno grande. Los hombres nos atacan demasiado. Los hombres que están en el poder nos atacan demasiado. (...) Yo creo que es porque ellos sienten —digamos, ese machismo que traen ya metido en su cabeza— que si una mujer se libera, o participa, o se sale de su casa a hacer otras cosas, entonces ya se perdió. Los hombres pretenden que las mujeres sigamos siendo sumisas, calladas, bobas, que bajen la cabeza, que el marido le pegó y ella simplemente diga: "si no me pega, no me quiere". (Rosa, conversación, 12 de julio de 2023)

Esos espacios son muy difíciles (se refiere a los espacios de participación política) porque siempre han tenido lógicas muy masculinas. Siempre, detrás de una opinión, van muchos intereses, entonces eso se vuelve muy complejo y muy complicado. Por ejemplo, ahora que se están votando los talleres en el sector de cultura... en los talleres vamos a tener aprendizajes que se los vamos a poder llevar a nuestras familias, a nuestros esposos, a sus hijos o a sus abuelos. Al final, vamos a estar impactando a la comunidad palmitense. Pero si las mujeres del colectivo votamos por eso, los hombres no lo van a hacer. (Celeste, conversación, 12 de julio de 2023)

Ambas narrativas ayudan a comprender, por un lado, que el intento por la agencia requiere ir contracorriente ante la vigencia de una cultura patriarcal que reprime y castiga cualquier intento de autonomía femenina; y por otro lado, se hace visible que el ejercicio de organizarse entre mujeres y procurar la participación, genera confrontaciones intensas, especialmente en un territorio pequeño, por ello la metáfora “*pueblo pequeño, infierno grande*” es una expresión potente pues desde un lugar analítico revela que en lo íntimo y cotidiano se instalan violencias difíciles de transitar.

Por otro lado, es posible ver que también las disputas ponen en el centro la necesidad de revisar los sistemas de valores presentes aún en las comunidades campesinas, donde se coloca a las mujeres en como propiedad del hogar, del marido, de la estructura patriarcal que regula lo que puede o no puede ser.

Es por lo anterior que de nuevo la visión ligada al empoderamiento se configura como herramienta que les permite usar su voz, explorarla y darle un lugar, resulta fundamental,

Necesitamos motivar a esas mujeres a empoderarse, a ser conscientes de sus derechos, a que estudien, que no se queden con una básica o un bachillerato, que puedan aprovechar los diferentes recursos que tienen en el municipio a favor. Nosotros también queremos trabajar todo el empoderamiento político-social, o sea, todas las principales problemáticas son lo social: el consumo de sustancias, los diferentes tipos de abusos porque se ven mucho allá y lo ambiental. Pero las problemáticas van surgiendo, van surgiendo a medida de cada tierra. En este momento, lo principal es la violencia de género. (Celeste, conversación, 12 de julio de 2023).

Celeste nos permite, articular el deseo, la urgencia y la acción, una matriz de pensamiento que resulta fundamental para pensar problemáticas actuales, y fundamentales de ser revisitadas.

La dimensión del tener pone en disputa los significados del trabajo domestico; el valor de los cuidados; y la participación en el territorio. A través de un despliegue de proyectos estas mujeres no solo generan ingresos, sino que también configuran redes de apoyo que fortalecen su capacidad de agencia y reivindican su derecho a decidir sobre sus propios medios de vida. En este proceso, se hace evidente que la autonomía económica no es un objetivo estático, sino un horizonte que se expande en la medida en que las mujeres consolidan su poder de decisión, fortalecen su autoestima y establecen lazos que permiten sostener sus proyectos a largo plazo.

Dicho todo lo anterior, la dimensión del tener no se limita a la posesión de recursos materiales, sino que se configura también como un territorio simbólico, político y afectivo en disputa. Lejos de comprenderse como una categoría cerrada, el tener emerge aquí como

el resultado y la prolongación de los procesos de ser y hacer, revelando su carácter cíclico, interdependiente y profundamente enraizado en la vida cotidiana de las mujeres del corregimiento de San Sebastián de Palmitas.

Las mujeres no solo luchan por acceder a medios de producción o a ingresos propios, sino también por apropiarse de espacios donde lo político sea nombrado también en femenino. El tener se despliega, así, como una práctica de resistencia y de resignificación, atravesada por tensiones con discursos asistencialistas, estructuras patriarcales y modelos de desarrollo que muchas veces despojan en lugar de fortalecer.

Cada una de sus voces nos permite pensar que tener y desplegar un valor hacia algo que amplifica sus deseos y sus proyectos de vida, se configura también como una pedagogía territorial que habilita a las mujeres a ejercer su derecho a decidir sobre sus cuerpos, sus recursos, sus saberes y sus vínculos, reivindicando que toda forma de transformación social comienza y se sostiene desde el reconocimiento de lo que ya se es, se hace y se posee desde la intimidad y la cotidianidad.

CAPÍTULO 5: CONCLUSIONES

Las propuestas organizativas gestadas en clave femenina, como las del Colectivo de Mujeres Campesinas y Rurales Arcoíris, operan como formas de ruptura frente a una lógica dominante profundamente patriarcal y hegemónica; en ellas, los saberes no se construyen desde la distancia ni la abstracción, sino que se tejen desde las experiencias situadas, los vínculos afectivos, la defensa del territorio, entendido como cuerpo y geografía, y la reivindicación de los saberes ancestrales.

El marco epistémico gestionado desde el colectivo, y materializado en una matriz que se nombra desde el ser, hacer y tener, tensiona las formas instituidas de producción del conocimiento donde se opta por una construcción epistémica racional y carente de una pregunta por el cuerpo y los sentidos. Este marco epistémico al enraizarse en el ser, el hacer y el tener propone una praxis política y ética donde la reciprocidad, el deseo, el cuidado, el sostén comunitario y la acción territorializada configuran formas de resistencia y de acercamiento a formas de vida que desafían las lógicas extractivistas, coloniales y patriarcales que las atraviesan.

Otra de las claves que emergen con fuerza en este recorrido investigativo tiene que ver con la dimensión pedagógica que subyace en la praxis del Colectivo Arcoíris, en estas prácticas, el saber no se encuentra restringido a los marcos de la institucionalidad formal, sino que circulan como parte del capital social y cultural de las comunidades; allí, el aprendizaje no se separa de la vida, ni se concibe como transmisión unidireccional, sino como una forma de estar, de relacionarse, de recordar y de sostenerse juntas.

Desde allí, el hacer pedagógico de estas mujeres no es mera transmisión, sino que, transforma, sana y pretende constituirse en estado permanente de siembra. Se trata de una pedagogía que no busca ser funcional al sistema, sino que se instaure para cuidar la vida, para fortalecer lo comunitario, para crear un entre nos, procurar y visibilizar los saberes de quienes habitan san Sebastián de Palmitas con dignidad.

Este carácter pedagógico, lejos de replicar las lógicas jerárquicas o instrumentalizadas de la educación hegemónica, se enuncia desde una ética del cuidado y desde una política del conocimiento territorializada; la potencia de lo pedagógico se evidencia en el cómo se enseña, el para qué se comparte y el por qué la vitalidad del saber ancestral. La configuración de estos escenarios crea dinámicas que agrietan los discursos dominantes y ponen bajo sospecha las formas tradicionales de producir conocimiento.

En este sentido, las mujeres del colectivo generan constelaciones epistémicas con capacidad de incidencia en sus territorios y de sostenimiento de sus modos de vida. Este ejercicio pedagógico, encarnado y comunitario, interpela directamente a la academia, al recordarle que hay otras formas de aprender y enseñar, que no se rigen por la lógica del rendimiento, sino por el compromiso con la vida digna, la justicia cognitiva y territorial.

Desde estas praxis lo pedagógico se vuelve transgresor, porque instala reflexiones y preguntas radicales por el conocimiento sensible, por la experiencia y por los vínculos que sostienen la vida. Enseñar y aprender, en este contexto no es solo transmitir saberes funcionales al sistema, sino abrir espacio para la emoción, la intuición, la memoria corporal y los afectos. Lo pedagógico desde aquí no responde al deber ser de las instituciones, sino a la urgencia de la vida que debe ser bien vivida.

Los proyectos impulsados por las mujeres del Colectivo Arcoíris no sólo se configuran como respuestas a necesidades inmediatas o como estrategias de subsistencia,

estos procesos arrojan luces para pensar en una pedagogía situada, ética y política, que reivindica lo femenino, lo campesino y lo territorial como centros de enunciación y de producción de conocimiento.

Al ser compartidos y resignificados con otros agentes e instituciones del territorio, estos proyectos buscan provocar diálogos intencionados sobre la vida, los cuidados y el vínculo con la tierra, reconociendo que educar no es transmitir contenidos, sino sostener mundos posibles. La educación, entendida así, se desprende de su carácter escolarizado, disciplinario y vertical, y se reconecta con las formas comunitarias del aprender, del hacer con otras y otros, del tejer en red. Esto resulta fundamental pues implica una crítica directa a la educación como dispositivo histórico al servicio de la dominación moderna-colonial-patriarcal. Como parte de ese proyecto civilizatorio, la escuela y la academia en sus formas más tradicionales han operado como maquinaria para imponer un conocimiento único, una forma de habitar única, despojando a los territorios de sus saberes ancestrales y subordinando formas de vida que no se alinean con los intereses hegemónicos. En este contexto, las acciones educativas del colectivo se convierten en actos de reapropiación y creación de espacios, de narrativas, de vínculos, de presentes y de futuros.

Desde la perspectiva de la ontología relacional propuesta por Escobar (2014), estos saberes configuran mundos donde las relaciones no son un simple medio, sino el núcleo mismo del ser y del saber. Así, *“no se trata de pensar en un mundo de cosas en relación, sino en un mundo de relaciones en constante composición”* (Escobar, 2014, p. 49). Desde aquí el saber no se acumula para dominar o extraer, sino para sostener y multiplicar la vida. Las mujeres del colectivo habitan y sostienen modos de pensamiento, marcos cognitivos ancestrales que permiten representar el mundo y sus geografías desde otras sensibilidades, significándolo.

Lo que emerge en las prácticas y saberes del Colectivo Arcoíris no puede comprenderse sin ponerlo en tensión con el marco de referencia hegemónico que históricamente ha negado, violentado y colonizado los territorios, los cuerpos y los deseos de las mujeres campesinas, y que se caracteriza por una cadena de violencias estructurales, por una crisis de sentido y por una concepción de la vida desvinculada de la tierra, del cuidado y de los vínculos. Frente a ello, las mujeres del colectivo trazan otras rutas posibles, en donde el sentir, el ser, el pensar y el vivir no se escinden, sus propuestas no solo son respuestas a la exclusión, sino que emergen como afirmaciones potentes de su cotidianidad.

Aproximarse a estas experiencias implica, entonces, asumir una mirada que no sólo comprenda las resistencias, sino que reconozca los horizontes de posibilidad que ellas abren. En un contexto de crisis civilizatoria, estas prácticas son profundamente necesarias, pues nos enseñan que aún es posible habitar la vida desde otros sentidos, y que hacerlo exige descentrar este proyecto civilizatorio como único camino posible.

Pensar hoy desde lo fértil resulta urgente y profundamente político, las experiencias del Colectivo Arcoíris muestran que las transformaciones no son meros ideales utópicos ni esperas pasivas ante un futuro deseado; por el contrario, son prácticas que ya ocurren, que se tejen en lo cotidiano, que germinan en los intersticios de la vida campesina y que confrontan activamente una red compleja de violencias históricas y estructurales.

Las mujeres del Colectivo Arcoíris transitan sus luchas también en medio de profundas contradicciones, especialmente cuando deben operar bajo lógicas institucionalizadas que muchas veces son ajenas e incluso contrarias a lo que intentan en términos organizativos. Sin embargo, estas tensiones no paralizan el proceso, más bien, revelan un colectivo vivo, en movimiento, que busca abrirse camino en múltiples escenarios. Tejen rutas para caminar juntas, pero también para construir alianzas más allá del colectivo,

incluso con actores institucionales con quienes las relaciones no siempre son armónicas, la búsqueda de reconocimiento en un sistema que muchas veces no está dispuesto a escuchar genera tensiones, pero también posibilidades de incidencia.

Este proceso investigativo se ha ido construyendo en un ir y venir entre el sentir y el pensar, entre la reflexión y el diálogo con las mujeres del Colectivo Arcoíris, por ello lo que aquí se propone pretende enunciarse en femenino, ha sido en el encuentro con las voces, los silencios, las prácticas y los gestos de estas mujeres, que comencé a comprender, también en mí misma, que ese femenino no es una categoría cerrada, sino una forma situada de estar en el mundo, de mirar, de resistir, nombrar, sanar, sostener y de crear.

Tal como lo señala Raquel Gutiérrez (2015), “las mujeres desde sus lugares y con sus saberes protagonizan formas de producción política que se anclan en la vida y que muchas veces no se reconocen como tales desde las categorías tradicionales de lo político o lo teórico”. Esta afirmación permite pensar en una producción colectiva de conocimiento que no necesariamente responde a los marcos clásicos del feminismo académico, pero que sí emerge desde una ética y una política del cuidado, del arraigo y de la vida femenina pluralizada.

En esta vía es importante reconocer que esta investigación, leída desde ciertas referencias feministas más consolidadas, podría parecer carente de un entramado epistémico explícito en esa línea. Sin embargo, ello obedece a una necesidad reflexiva de comprender lo femenino desde su vínculo con lo rural, lo campesino y lo comunitario, las mujeres con las que he caminado este proceso, y yo misma como investigadora, no nos nombramos feministas. Y, sin embargo, compartimos un deseo profundo de sostener formas de vida amorosas con nuestros cuerpos y nuestros proyectos de vida.

Lo que sí resulta imprescindible señalar desde marcos conceptuales que han resonado profundamente, es que la opción decolonial y el pensamiento gestado desde el sur han operado como un marco epistémico sugerente para esta investigación, no como una categoría estática, sino como una brújula que ha permitido sembrar preguntas, reconocer las marcas del poder en la producción de saber, y volver la mirada hacia los territorios, los sujetos y sus formas de conocimiento como lugares legítimos de producción teórica, política, sensible y vital.

Este posicionamiento ha sido especialmente fecundo para comprender que el conocimiento que emerge en el Colectivo Arcoíris no se enuncia desde la totalidad, por el contrario, se teje en un territorio específico, bajo el pulso de mujeres que ponen sus cuerpos, saberes y experiencias al servicio de comprender lo que ocurre a su alrededor. Es un conocimiento situado, que no pretende universalizarse, sino responder de manera concreta y sentida a las tensiones, desafíos y deseos que atraviesan sus cotidianidades.

Sin embargo, esta producción de sentido no es del todo aislada, pues muchos de estos saberes vibran en sintonía con los de otras geografías del sur, donde también se buscan formas de vida otras, que desafían la lógica del despojo y apuestan por habitar la existencia desde la memoria, la reciprocidad, el cuidado y la defensa de lo común. En esa resonancia, es posible ver que los saberes territorializados pueden dialogar sin ser homogeneizados, y que los entramados de vida contruidos por las mujeres rurales tienen una potencia epistémica que trasciende el lugar sin renunciar a él.

Poner en el radar académico estas geografías no es solo un acto de reconocimiento, sino también de denuncia y de afirmación. De denuncia frente a las estructuras epistémicas que históricamente han invisibilizado estos espacios y de afirmación frente a los modos de existencia que allí se resisten a desaparecer. Esta investigación intenta contribuir en ello:

hacer visible lo que ocurre aquí y no en otro lugar, lo que tiene nombre propio, rostro colectivo y deseo de seguir siendo.

Otro asunto central que atraviesa esta investigación ha sido comprender que aproximarse a estas experiencias implica atender no solo a lo que se dice, sino a cómo se desea ser enunciado. Este ejercicio demandó una apertura metodológica y ética que permitió reconocer que las voces de las mujeres del Colectivo Arcoíris no siempre caben en las formas tradicionales del relato académico, al contrario, muchas veces brotan como artefactos culturales, como prácticas y proyectos apegados al lugar, desde los afectos, las emociones e incluso desde lecturas sobre el silencio. Muestra de ello es el poema “Y te negaste mujer” compartido por Violeta donde es posible ver como la metáfora de la negación opera como una clave potente para enunciar el desplazamiento y el sometimiento de lo femenino. En ese lenguaje simbólico se revela una crítica implícita a los entramados históricos y culturales que han sostenido su exclusión, a menudo sin ser cuestionados siquiera por los discursos institucionales que, aunque se nombran con enfoque de género, rara vez confrontan los cimientos machistas, religiosos y conservadores que configuran la vida cotidiana en el campo.

En este sentido, fue necesario hacer espacio en las estructuras del saber para alojar estados afectivos y disposiciones epistémicas que suelen quedar fuera del marco de lo que se considera "riguroso". Reconocer esos modos de conocer no solo ha sido una decisión metodológica, sino una apuesta política, la de ver como legítimos aquellos saberes que están encarnados, que se construyen desde la corporalidad y que se manifiestan como formas de resistencia vital.

Estos aprendizajes metodológicos y epistemológicos, lejos de ser un anexo a la investigación, se convirtieron en una parte sustancial del proceso. Escuchar con el cuerpo,

hablar con cuidado, leer entre gestos y silencios, comprender desde el vínculo, todo ello implicó una forma de construir conocimiento que resiste las lógicas extractivistas y coloniales del saber. Y que, desde esa resistencia, propone espacios investigativos donde el conocimiento no solo se piensa, también se pasa por el cuerpo, sintiéndose, cuidándose y sosteniéndose.

Un asunto fundamental para esta investigación ha sido reconocer y dar lugar al entramado cognitivo, epistémico y vital que las propias mujeres del Colectivo Arcoíris han tejido en torno a tres dimensiones claves: el ser, el hacer y el tener. Estas categorías, lejos de ser conceptos fijos o cerrados, emergen de forma constante en sus relatos y prácticas como fuerzas en continua interdependencia, que estructuran su vida colectiva, sus formas de resistencia, sus liderazgos y sus formas de cuidado territorial.

Este entramado ha sido comprendido como la columna vertebral del colectivo, y al mismo tiempo, como una clave hermenéutica que permitió orientar el análisis de los saberes, las prácticas, los afectos y las estrategias de resistencia que sostienen. Las dimensiones del ser, hacer y tener han dialogado, a lo largo de este trabajo, con otros códigos que han contribuido a ampliar su comprensión y a dar cuenta de la complejidad situada de estas experiencias.

Partir del ser como una de las dimensiones centrales del entramado epistémico del Colectivo Arcoíris implica reconocer que toda enunciación nace, primero, de un lugar afectivo, corporal y territorializado. En este caso, las voces de las mujeres se pronuncian en primera persona, no desde una distancia analítica, sino desde vivencias concretas que llevan inscritas las marcas de múltiples violencias, ejercidas sobre sus cuerpos, emociones, sus trayectorias y posibilidades de ser en un territorio aún profundamente patriarcal.

Esta dimensión del ser no se limita a una identificación abstracta como “mujer”, sino que encarna una experiencia específica, la de ser mujer campesina, habitante de una ruralidad tensionada entre el abandono institucional, las violencias territoriales, patriarcales y el despojo. Pero también, el ser se abre como lugar fértil, cuando se nombra el dolor, cuando se rompe el silencio, se abren posibilidades para lo generativo: para el cuidado, para el encuentro, para el "nosotras".

En este sentido, el ser no solo remite a una identidad, sino a una praxis política de enunciación que permite mirar de frente lo vivido, resignificarlo colectivamente y dar paso a otras formas de existencia. Es en ese gesto donde esta dimensión se torna reveladora y subversiva, porque da lugar a una afirmación radical de vida, pone la experiencia sintiente en el centro.

En esta vía aparece una noción profundamente situada y es la de empoderamiento, código en vivo que emergió durante diversas conversaciones, misma que es entendido no como autosuperación individual, sino como un acto colectivo de reapropiación de sus cuerpos, historias y voces. Las mujeres del colectivo utilizan el término empoderamiento para nombrar el tránsito hacia otras formas de ser que les permiten imaginarse fuera del encierro simbólico y físico al que fueron relegadas durante generaciones. Este empoderamiento es afectivo, relacional y territorializado se construye en espacios de encuentro, en prácticas comunitarias y en el compartir cotidiano, donde se rompen las lógicas de aislamiento y se reconfiguran los vínculos entre mujeres.

Lo anterior les permite anclar sus experiencias a entramados discursivos más amplios y hacerse parte activa de una narrativa colectiva que no solo denuncia y confronta las múltiples formas de opresión que las atraviesan, sino que también apuesta por la construcción de caminos alternativos. Es desde esa enunciación compartida que lo cotidiano se resignifica

y se torna político, las prácticas de cuidado, el legado ancestral, las memorias transmitidas de generación en generación, así como el bagaje experiencial de cada una, adquieren una potencia epistemológica que trasciende la individualidad.

Este proceso también hace visible la heterogeneidad de lo que significa ser mujer campesina, desarmando cualquier intento de homogeneización identitaria. Las múltiples formas de habitar el cuerpo, la comunidad, el trabajo y el deseo se entrecruzan en una red de experiencias que se complejiza constantemente, y cuya riqueza radica precisamente en esa pluralidad. Desde allí, el ser no solo denuncia las violencias históricas que las atraviesan, sino que también proyecta un presente y un futuro desde lo potente, desde lo que ya es fértil y germina en medio de las dificultades. Nombrar y amplificar estas experiencias permite la producción de nuevos marcos para comprender la vida rural y femenina desde su complejidad, riqueza y capacidad de agencia. Estas formas de enunciación permiten hacer reescritura de ellas en el mundo.

Nombrarse en primera persona ha sido, para muchas mujeres del Colectivo Arcoíris, un acto de ruptura y de dignificación. Nombrarse deja al descubierto experiencias sistemáticas de violencia encarnadas en sus trayectorias y cuerpos, así como en la cotidianidad del espacio rural. La realidad de San Sebastián de Palmitas sigue estando sostenida por estructuras patriarcales que invisibilizan el saber y la experiencia femenina, y donde las violencias físicas, psicológicas, y la exclusión de derechos fundamentales siguen siendo parte del paisaje.

En ese contexto, la dimensión del ser permitió abrir un espacio para mirar de frente esas realidades dolorosas. Esta dimensión del ser revela que la enunciación de lo vivido no es sólo un ejercicio narrativo, sino una práctica política urgente que demanda construir espacios colectivos donde el dolor pueda ser compartido, sostenido y transformado.

Enunciar las violencias abre la posibilidad de la transmutación, es allí donde las mujeres del colectivo coinciden en que hablar, escribir, tejer juntas, es también sanar. Como lo revela el poema escrito por Violeta, ese acto de creación encarnada no solo permitió detonar algo en ella, sino que habilitó un movimiento profundo de significación de su experiencia. Esta dimensión del ser, entonces, no se queda en la denuncia, sino que posibilita una reconfiguración de la realidad desde lo que aún puede ser vivido, sostenido y amado. Su poema además ofrece una metáfora sobre la negación que es muy potente, en cuanto permite enunciar el desplazamiento y el sometimiento de lo femenino.

Colectivizar las violencias ha sido una práctica clave dentro del Colectivo Arcoíris, no sólo como acto de denuncia, sino como una estrategia para desnaturalizar lo que históricamente ha sido silenciado o minimizado. En un entorno donde el aislamiento emocional es común y donde las formas de violencia física, psicológica y económica han sido normalizadas, poner en común las experiencias permite no sólo nombrarlas, sino redefinir lo que cuenta como violencia. Este gesto rompe con el clima de negación, control e invisibilización que ha rodeado a muchas mujeres y a sus formas de estar en el mundo.

Este es un contexto cargado de normas y roles de género que buscan coartar la vida en femenino, como señala Coral en una de las conversaciones sostenidas durante el trabajo de campo, “sigue siendo una realidad que la mujer campesina, por todo el legado histórico y patriarcal, su valía y su estima han estado menguadas por patrones culturales, por sus parejas y por la familia”. Este mandato cultural ha beneficiado principalmente a los hombres, al permitirles mantener control sobre los recursos familiares, las decisiones comunitarias y los cuidados, mientras reproduce dinámicas de subordinación y dependencia.

Ahora bien, la dimensión del hacer se manifiesta en las acciones concretas, cotidianas y organizativas que las mujeres del Colectivo Arcoíris sostienen como forma de resistencia

y construcción de autonomía. A medida que estas mujeres comienzan a colectivizar sus experiencias, a narrarse entre sí y a tejer vínculos de reconocimiento mutuo, emerge un espacio emancipador que no solo afirma su capacidad de agencia, sino que también pone en cuestión el orden establecido en sus entornos más inmediatos.

Este tipo de procesos no sólo transforman las subjetividades de las mujeres que los protagonizan, sino que también interpelan a las comunidades, tensionan los vínculos y movilizan nuevas formas de relación, donde el cuidado mutuo, la palabra y el cuerpo encuentran centralidad. En ese sentido, la colectivización de las violencias opera también como una acción regeneradora, como una forma de volver a habitar el mundo desde lo posible y lo compartido.

Este proceso de reconfiguración genera una respuesta defensiva por parte de los hombres en múltiples escalas, en la vida familiar, en los espacios comunitarios, e incluso en la participación política. La emergencia de una voz colectiva femenina que reclama autonomía, capacidad de decisión y legitimidad del saber propio, es percibida como una amenaza en contextos donde el patriarcado ha operado como estructura reguladora de las jerarquías y de la distribución del poder simbólico y material.

Estas tensiones, lejos de detener el accionar del colectivo, han sido también motor de nuevas reflexiones y estrategias. Las mujeres desde la escucha, el acompañamiento y el cuidado, han construido formas de mediación, pero también de confrontación. No se trata de una ruptura simplista con lo masculino, sino de una puesta en cuestión de los privilegios históricos que han sostenido la desigualdad, y de la apertura de espacios donde la palabra femenina adquiere centralidad, potencia transformadora y valor político.

El hacer en el colectivo no se limita a lo organizativo o lo visible, incluye lo sensible, lo relacional, lo simbólico. Cuidar a otra, compartir un saber, preparar un alimento, crear un

proyecto de autonomía juntas, aprender algo nuevo, participar en actividades de esparcimiento y diversión. En estas acciones se encarna una pedagogía del hacer que desafía las lógicas tradicionales de participación y de incidencia, y que permite que las mujeres pasen de ser consideradas pasivas a protagonistas activas de los procesos de transformación comunitaria.

La enunciación colectiva desmantela además discursos de odio y desprecio hacia lo femenino y sus expresiones, discursos que se cuelan en los detalles de la vida cotidiana y que refuerzan un sistema de dominación anclado en estructuras históricas de opresión. Reconocer, compartir y validar estas experiencias permite desmontar las ideas que perpetúan el sometimiento, y al mismo tiempo, abrir espacios donde lo femenino puede vivirse desde la dignidad, la potencia y la afectividad.

Otro aspecto esencial tiene que ver con la descolonización de lo que significa ser mujer campesina. Esta no es una categoría neutral, sino una construcción social e histórica que ha estado atravesada por miradas externas que exotizan, romantizan o, más frecuentemente, invisibilizan sus saberes, sus cuerpos y sus modos de vida. Las mujeres del Colectivo Arcoíris, al nombrarse y narrarse desde sus propias voces, ponen en jaque esas formas de representación hegemónicas, y abren la posibilidad de habitar otros lugares simbólicos, emocionales y políticos.

Poner en el centro la descolonización implica para ellas un ejercicio de valoración profunda de sus capacidades, de sus trayectorias, de sus aportes, es un proceso que las empodera no desde una lógica individualista, sino en la medida en que inspira a otras, convoca la construcción de nuevos y variados proyectos de vida y permite construir referentes de identidad más amplios y más fieles a sus experiencias. Las narrativas que se

van tejiendo bajo esta sombra descolonizadora las invita a repensarse, a convocar el deseo, los saberes cotidianos y las expectativas de futuro, como un horizonte legítimo y propio.

Esta resignificación también pasa por el cuerpo, por las emociones, por el modo en que se sienten y se sueñan. Aunque complejo y muchas veces tensionado por los estereotipos de género y los mandatos culturales, este proceso representa un acto político de transformación, una forma de romper con lo impuesto y de comenzar a habitar lo propio. Desde allí, el ser no es una categoría fija, sino un campo en disputa, un lugar fértil desde donde las mujeres campesinas reconfiguran su existencia, descolonizan su identidad y abren caminos hacia formas de vida más dignas, más libres y más sensibles.

Un asunto fundamental que también ha emergido en este camino tiene que ver con el reconocimiento de que la transformación de las estructuras patriarcales no puede ser una tarea exclusiva de las mujeres. Implica, también, mirar junto a los hombres las formas en que el patriarcado ha moldeado sus identidades, sus relaciones y sus formas de vincularse con la vida, muchas veces desde la distancia emocional, el control o la negación. Interpelar a los hombres no significa justificarlos, sino reconocer que también ellos han sido atravesados por las violencias estructurales del modelo hegemónico de masculinidad. Por eso, este proceso requiere involucrarlos, hacerlos parte del diálogo, abrir espacios donde puedan reconocer y nombrar cómo han sido condicionados por ese contrato patriarcal que los posiciona como proveedores, como controladores, como sujetos sin espacio para el cuidado, la ternura o la fragilidad. Aquí se abre la posibilidad de construir formas de coexistencia, donde los vínculos puedan habitarse desde la equidad, el afecto y la responsabilidad compartida.

Este horizonte no es inmediato ni sencillo, pero forma parte del deseo de una transformación que no repita lógicas de exclusión, sino que proponga prácticas comunitarias

donde todos los cuerpos, en su pluralidad puedan sentirse convocados a imaginar y sostener mundos más justos y más vivibles.

La dimensión del hacer es posible a partir de una vasta red de líneas de trabajo que reflejan la complejidad del territorio que habitan: la cultura como espacio de transmisión y re-existencia; la alimentación como práctica de cuidado; el uso de plantas medicinales como saber ancestral; la búsqueda de autonomía económica como forma de emancipación; las redes de apoyo como sostén emocional y comunitario. En todas estas acciones se pone en práctica una ética del cuidado que trasciende lo individual y que afirma, desde la cotidianidad, otras formas de habitar el mundo.

Lo que aquí ocurre no es un deseo abstracto ni una utopía, sino un horizonte de acción que ya está en curso, que proyecta un futuro enraizado en el presente y que teje nuevas expectativas desde la potencia colectiva. Como lo señala Boaventura de Sousa Santos (2010), "las alternativas no son generalizables, son territoriales, situadas, contextualizadas, y por eso mismo, profundamente necesarias" (p. 49). Este hacer comprometido que emerge desde las mujeres del colectivo, se convierte así en una traducción práctica de sus deseos, de sus saberes y de su forma de concebir la vida en común, apegada al lugar y acorde con sus propias expectativas.

Un punto de partida fundamental para la construcción y delimitación de estas líneas de acción ha sido el reconocimiento y la valoración de lo que estas mujeres ya saben. Se trata de una apuesta política y epistémica por visibilizar sus saberes, como fuentes legítimas de conocimiento ancladas en la experiencia, en la vida cotidiana, en la memoria ancestral y en el arraigo territorial.

Esto cobra especial sentido si se considera que muchas de ellas no han transitado por la educación formal, y han sido históricamente excluidas de los espacios donde se decide qué

cuenta como saber válido. Sin embargo, al repensar sus prácticas, sus formas de cuidado, sus usos de la tierra y de las plantas, sus vínculos comunitarios y su manera de habitar el mundo, no solo reconstruyen el valor de lo que hacen, sino que desafían los marcos hegemónicos del saber.

Este desplazamiento epistemológico permite descentrar las nociones universalizadas del conocimiento, abriendo espacio para formas de saber construidas desde lo generacional, lo cotidiano y lo colectivo. En ese gesto, el hacer de estas mujeres no es solo una acción transformadora en términos sociales o económicos, sino también una afirmación epistemológica, una manera de decir que el conocimiento no solo se aprende en los libros, sino que se cultiva, se camina, se cuida y se transmite desde la experiencia encarnada.

La afirmación y valoración de estos saberes pone sobre la mesa un elemento revelador, reconocer lo que ya se sabe, aquello aprendido en la práctica, en la crianza, en el cultivo, en la sanación, en la resistencia cotidiana, puede ser un punto de inflexión fundamental para transformar las condiciones de vida y avanzar hacia procesos de autonomía. No se trata únicamente de mirar al pasado con orgullo, sino de confiar en que esos saberes son herramientas vivas, actualizables, fértiles para construir caminos propios.

Esta confianza en el conocimiento situado y en la posibilidad de seguir aprendiendo en el encuentro con otras habilita un movimiento de reapropiación del valor propio. Cuando las mujeres del colectivo se reconocen entre sí como portadoras de saber, no sólo dignifican su hacer, sino que habilitan espacios para compartirlo, enseñarlo, expandirlo. Así, se genera una circulación de saberes que no depende de una jerarquía formal, sino de una pedagogía horizontal donde cada experiencia cuenta, donde hay una pluralización de las voces que enseñan y donde se produce un diálogo de saberes fértil.

Desde ahí, el hacer se torna también un espacio de confianza radical; esa confianza es la que permite a muchas mujeres del colectivo emprender nuevas acciones, liderar procesos comunitarios, participar en espacios que antes les eran ajenos, y reconocer que la autonomía no es un destino lejano, sino una práctica diaria que se fortalece con cada decisión, con cada siembra, con cada conversación sostenida en red.

Estas formas de hacer, enraizadas en el territorio y en la experiencia cotidiana, revelan también tradicionales y escolarizados otras formas de alfabetización que se alejan de los modelos. Siguiendo a Bertely (2014), podríamos nombrarlas alfabetizaciones alternativas y territorializadas, en tanto implican procesos de mediación entre las mujeres, su experiencia de vida y su entorno social, cultural y ecológico. No se trata simplemente de decodificar letras o números, sino de leer el mundo desde los propios sentidos, de interpretar los ciclos de la tierra, de narrar la memoria comunal y de sostener prácticas que fortalecen la vida.

Estas alfabetizaciones abogan por la memoria histórica, por los saberes que habitan en los cuerpos y en los paisajes, por la escucha atenta de las vivencias que han sido deslegitimadas, por la validación y la reivindicación de lo cotidiano como espacio pedagógico y político. En ellas se reconoce la centralidad del tiempo propio, de los ritmos comunitarios, de los conocimientos que se transmiten en los encuentros, en los silencios, en el trabajo colectivo y en los afectos. Además, estas prácticas abren preguntas necesarias sobre la relación entre lo humano y la naturaleza, sobre la importancia de lo sensible y lo comunitario como formas válidas y poderosas de saber. Así, el hacer de las mujeres del colectivo se convierte en una pedagogía viva, que nombra, cuida, transforma y enseña, desde la experiencia, desde el territorio y desde una escucha atenta a la vida.

Otro aspecto fundamental en esta dimensión tiene que ver con la visibilización del cuerpo como lugar de enunciación, acción y transformación. En las prácticas del Colectivo

Arcoíris, el cuerpo no es únicamente la superficie donde se inscriben las violencias; es también el primer territorio desde el cual se actúa, se resiste y se cuida, en esta dinámica, el cuerpo se comprende como un espacio fronterizo, como un entre que conecta lo individual con lo colectivo, lo íntimo con lo social, lo propio con lo comunitario.

Este entre, como lo describen Giraldo y Toro (2020), permite pensar relaciones que articulan el cuerpo propio con los otros cuerpos y con el territorio que lo rodea. Desde allí, el cuerpo se vuelve también una geografía afectiva, un puente que hace visible lo femenino como fuerza activa en el cuidado de la vida y en la configuración del espacio habitado. Esto resulta clave, especialmente si se considera que ese entre ha estado mediado históricamente por lo masculino, por las lógicas patriarcales y capitalistas de muerte que han delimitado la vida rural, expulsando lo femenino a la marginalidad o al silencio.

Resignificar el cuerpo femenino como experiencia encarnada, como fuente de saber y como agente activo de vida, implica un acto de resistencia que desestabiliza las lógicas de dominio. En las acciones del colectivo, ya sea en el cultivo, en el tejido, en el caminar compartido o en la sanación con plantas, el cuerpo se torna una herramienta política y sensible desde la cual también se produce el territorio.

Uno de los desafíos más complejos de este proceso investigativo fue, el de cuestionar la noción de tener que usualmente se encuentra anclada en el paradigma del capital. Pensar el tener más allá de la acumulación de bienes, del éxito individual o de la lógica extractivista, implicó un ejercicio de escucha atenta para comprender qué es lo que las mujeres del Colectivo Arcoíris verdaderamente valoran, en términos materiales, simbólicos, afectivos y epistémicos.

Lo que emerge desde sus voces no es un “tener más”, sino un “tener con”, un “tener para” y un “tener desde”, donde lo importante no es la posesión individual sino la posibilidad

de sostener la vida propia y la de la comunidad. Lo que se valora no siempre puede contabilizarse, puede ser un saber heredado, una red de apoyo, una planta medicinal, una relación de reciprocidad, un espacio de encuentro, un pedazo de tierra que se cuida y se trabaja con otrxs.

Este tener se inscribe en una lucha constante por la apropiación de territorios, económicos, geográficos, políticos y afectivos, que habilitan el ejercicio de la agencia, la construcción de vínculos, el empoderamiento de las mujeres y el fortalecimiento de prácticas de resistencia. En sus narrativas es posible ver además, una redefinición de la abundancia, lo que tienen y lo que construyen colectivamente les permite habitar su territorio con dignidad, autonomía y sentido, desbordando los límites impuestos por el proyecto moderno-capitalista y sus formas de medir la riqueza.

Para las mujeres del Colectivo Arcoíris, el tener también implica superar las lógicas del asistencialismo que históricamente han definido su relación con las instituciones y con el Estado. Se trata de un tener que no se mide únicamente en términos de recursos entregados o ayudas recibidas, sino en la posibilidad de participar activamente en la toma de decisiones políticas, de verse representadas, de hacer oír su voz en los espacios donde se definen los rumbos del territorio. En este marco, las mujeres no sólo exigen presencia, sino valoración de sus conocimientos y experiencias en ámbitos fundamentales para la sostenibilidad de la vida, el cuidado, la alimentación, la salud, la organización comunitaria, la pedagogía cotidiana.

Dentro de esta dimensión del tener, la autonomía económica aparece como un eje que, aunque a primera vista podría leerse desde una lógica capitalista, adquiere un sentido radicalmente distinto al situarse en la experiencia concreta de las mujeres campesinas. En este contexto, el acceso a recursos no se asocia con la acumulación individual ni con la

búsqueda de rentabilidad, sino con la posibilidad real de tomar decisiones sobre la propia vida, romper ciclos de dependencia y, en muchos casos, salir de entornos marcados por la sumisión y la violencia.

La necesidad de generar ingresos propios se enraíza en una red de violencias que limita la agencia femenina, la dependencia económica ha sido históricamente uno de los mecanismos más efectivos para mantener el control sobre los cuerpos y las decisiones de las mujeres. Frente a ello, los proyectos productivos, las estrategias de trueque, el trabajo en redes y la gestión autónoma de pequeñas economías aparecen como respuestas concretas que permiten reconfigurar ese vínculo desigual.

Más allá de lo financiero, lo que está en juego es la posibilidad de decidir, decidir cómo vivir, con quién, en qué condiciones. Tener recursos se traduce, así, en tener opciones, y por tanto, en poder imaginar otras formas de vida posibles. Esta autonomía económica, profundamente conectada con la colectiva, con la sostenibilidad y con el cuidado, se convierte en una herramienta para recuperar poder, dignidad y soberanía sobre los propios cuerpos y sobre los proyectos de vida.

Así, la dimensión del tener no puede entenderse como una categoría material o individual, sino como una experiencia viva, compartida, política y profundamente humana, donde el valor está en el vínculo, en el reconocimiento mutuo, en la confianza, en la posibilidad de decidir juntas, y en la potencia de imaginar futuros más justos desde lo que ya se tiene y se cuida.

Finalmente, en esta aproximación investigativa se hace evidente la pluralidad de voces, cuerpos y trayectorias que conviven y se enuncian en el espacio rural. El Colectivo Arcoíris no es un espacio homogéneo ni cerrado, sino un territorio simbólico y afectivo donde mujeres jóvenes, adultas, trans, con discapacidad, encuentran resonancia, reconocimiento y

posibilidad de implicarse activamente en la vida campesina. Desde sus propios locus de enunciación, estas mujeres construyen sentido, participación y pertenencia, tejiendo formas diversas de tener y ser parte.

5. Referencias

- Acosta, C. V. (2024). Situación de las mujeres rurales colombianas y su acceso a la tierra. *Ciencia y Sociedad*, 49(2), 29-53.
- Albán, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. WALSH, Catherine (edt.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir*, 1, 443-468.
- Alves , M. (2020). Pensamento decolonial feminista do Sul: uma experiência de educação popular a partir de narrativas de mulheres camponesas. *EccoS–Revista Científica*(54), 17322.
- Amaral, A. Q., Alves, P., & Dias, I. C. G. (2018). The discourses of women affected by barrages embroidered in Arpilleras: resistance or silencing? *Remea-Revista Eletronica Do Mestrado Em Educacao Ambiental*, 195-210.
<https://doi.org/10.14295/remea.v0i1.8573>
- Angulo Rasco, J. F. (2022). Justicia afectiva: una necesidad educativa y política inaplazable. *HEMICICLO Revista de Estudios Parlamentarios*, 11(24), 51-64.
- Argüello Parra, A. (2016). Pedagogía mixe: contribuciones para una filosofía (decolonial) de la educación desde las Américas. *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 42(3), 429-447.
- Argüello Parra, A., & Anctil Avoine, P. (2019). Presentación Decolonialidad y educación: epistemologías y experiencias desde el sur global. *Sinéctica*, 1-4.
[https://doi.org/https://doi.org/10.31391/S2007-7033\(2019\)/0052/001](https://doi.org/https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2019)/0052/001)

- Arias, B. (2016). Saberes locales campesinos sobre el alimento: aportes a la soberanía y la salud mental comunitaria. *Revista de la Universidad Industrial de Santander. Salud*, 48(2).
- Arias, P. G. (2010). Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia. *Sophía*(8), 101-146.
- Arribas, A., Dietz, G., & Alvarez, A. (2020). Introducción. Producir conocimiento de otros modos. Etnografía más allá del método. In CLACSO (Ed.), *Investigaciones en Movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales* (pp. 13-46).
- Benítez Alean, M. F., Gómez Arboleda, C., & López Rueda, M. P. (2022). Juntas florecemos: cambios en las mujeres dados por la participación en el colectivo Arco Iris del corregimiento de San Sebastián de Palmitas, Medellín.
- Bertely, M. (2014). Educación intercultural, alfabetización territorial y derechos indígenas en y desde Chiapas. *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, 9(17), 23-39.
- Bolaños Motta, J. I., Tumiñá, J. F., & Ullune Almendra, C. (2020). Hacia una didáctica artística decolonial. Una propuesta de aula intercultural desde el pueblo Misak. *Revista historia de la educacion latinoamericana*, 22(34), 135-159.
- Bolívar, A. (2002). "¿De nobis ipsis silemus?": Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista electrónica de investigación educativa*, 4(1), 01-26.
- Bolívar Botía, A. (2002). "¿ De nobis ipsis silemus?": Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista electrónica de investigación educativa*, 4(1), 01-26.
- Botero Blandón, V., & Serrano Ávila, A. M. (2021). Reforma Rural Integral y construcción de paz para las mujeres en Colombia. *Estudios Políticos*(62), 152-182.

- Botero, P. (2015). Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra. *Manizales: Universidad de Manizales*.
- Bustamante Cardona, J. C. (2016). *Los paisajes del desarrollo en San Sebastián de Palmitas: el turismo como régimen espacial para la ruralidad de Medellín* (I. d. E. R. -INER-, Ed.). Universidad de Antioquia.
- Cabaluz, F. (2015). Entramando pedagogías críticas latinoamericanas. *Santiago: Quimantú*.
- Carrithers, M. (2005). Anthropology as a moral science of possibilities. *Current anthropology*, 46(3), 433-456.
- Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory*. sage.
- Cornejo, I., & Rufer, M. (2020). Introducción. In I. Cornejo & M. Rufer (Eds.), *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (pp. 7-26). CLACSO.
- Corona, S. (2020). Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad. In I. R. Cornejo, Mario (Ed.), *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (pp. 28-58). CLACSO.
- Cumes, A. E. (2012). Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario de Hojas de WARMI*(17).
- Curiel, R. Y. O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. *Teoría y pensamiento feminista*.
- Dussel, E. (2020). Lecciones de Estética de La Liberación. *Hermeneutic*(18), 13-30.
- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. *Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA*.
- Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. *Recuperado de: <http://pueblosencamino.org>*.

- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América* (D. Abajo, Ed.).
- Fanon, F. (1961). Los condenados de la tierra. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, 167.
- Federici, S. (2013). *La inacabada revolución feminista: mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. desde abajo.
- Ferreira, I. (2018). Metodologías participantes e conocimiento indígena na amazonía. In P. Meneses & K. Bidaseca (Eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 133-164). CLACSO.
- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo xxi.
- Garcés, H. P. (2011). Conflicto entre la declaratoria de áreas protegidas y las áreas rurales dedicadas a la producción agropecuaria-caso corregimientos de San Cristóbal y San Sebastián de Palmitas en el municipio de Medellín. *Obtenido de <http://tesis.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/1620/1/CONFLICTO%20ENTRE%20L%20A%20DECLARATORIA%20DE>*, 20, C3.
- Gargallo, F. (2015). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Universidad Autonoma de la Ciudad de México.
- Giraldo, O. F., & Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. El Colegio de la Frontera Sur.
- Guerrero Arias, P. (2012). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida* (E. A. Española, Ed.).
- Guerrero Arias, P. (2018). Corazonar: una antropología comprometida con la vida. In.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de sueños.

- Gálvez Muñoz, L., & Agenjo Calderón, A. (2016). *La economía de los cuidados*. Deculturas.
- Hillenkamp, I. (2019). To cultivate one's autonomy? The agroecology of Brazilian women farmers. *Revista De Antropologia Social*, 28(2), 297-322.
<https://doi.org/10.5209/raso.65616>
- Hooks, B. (2021). *El deseo de cambiar: hombres, masculinidad y amor*. Bellatera.
- Ingeborg Keyser, U. B. (2024). La escucha en trabajos de María Bertely y un proyecto sobre lectura y escritura en lenguas indígenas. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 45(179), 75-96.
- Korol, C., & Castro, G. C. (2016). *Feminismo populares, pedagogías y políticas* (L. Fogata, Ed.)
- Lagarde, M. (2001). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres* (Vol. 39). Horas y horas.
- Landaburu, E., Palmetti, N., Pérez, P., Zigarra, J., & Martínez, H. (s,f). *Sanar de la salud* (E. Rebozo, Ed.).
- Langton, R. (2000). Feminism in Epistemology: Exclusion and Objectification'in Fricker, Miranda and Horsby, Jennifer (eds). *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. In: Cambridge University Press, Cambridge.
- Leyva Soalno, X. (2018). Prácticas otras de conocimiento (s): Entre crisis, entre guerras.
- Loureiro, C. W., & Moretti, C. Z. (2021). Paulo Freire em Abya Yala: denúncias e anúncios de uma epistemologia decolonial. *Práxis Educativa (Brasil)*, 16, 1-19.
- Lozano, B. R. (2017). Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia: Pedagogías de mujeresnegras que curan y vinculan. In C. Walsh (Ed.), *Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*(9), 73-102.

- Machado, D. L., Gabriel, A. P., & Massia, J. P. C. (2018). The work of rural women from the perspective of environmental education. *REMEA-Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, 128-138.
- Mandoki, K. (2014). *El indispensable exceso de la estética*. Siglo XXI.
- Mansilla , P., Quintero , J., & Moreira, A. (2019). Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(86), 148-161.
- Medina-Bravo, P. (2021). Empoderamiento femenino: La trampa de un feminismo domesticado.
- Meertens, D. (2016). Entre el despojo y la restitución: reflexiones sobre género, justicia y retorno en la costa caribe colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 45-71.
- Mejía Martínez, A. (2022). " Va a haber plata, pero no comida": Relación campesino/naturaleza en la vereda La Aldea Parte Alta del corregimiento San Sebastián de Palmitas (Medellín).
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, 1, 19-36.
- Meneses, M. P. (2009). Justicia cognitiva. *Diccionario de la otra economía: lecturas sobre economía social*, 239-245.
- Meneses, M. P. (2018). Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique. In M. P. Meneses & K. A. Bidaseca (Eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 63-84).
- Meneses, M. P. (2019). Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais(especial)*, 115-140.

- Mignolo, W. (2019). Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 14(25), 14-32.
- Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mora Guerrero, G. M., Fernández Darraz, M. C., & Troncoso Arcos, J. (2019). Mujeres rurales y acción productiva para la autonomía. *Revista mexicana de sociología*, 81(4), 797-824.
- Motta, R. (2021). Feminist Solidarities and Coalitional Identity: The Popular Feminism of the Marcha das Margaridas. *Latin American Perspectives*, 48(5), 25-41, Article 0094582x211017896. <https://doi.org/10.1177/0094582x211017896>
- Núñez Noriega, G. (2004). Los " hombres" y el conocimiento: Reflexiones epistemológicas para el estudio de" los hombres" como sujetos genéricos. *Desacatos*(15-16), 13-32.
- Ocaña, A. O., & Conedo, E. (2018). Pensar una pedagogía decolonial. In E. Unimagdalena (Ed.), *Decolonialidad de la educación: Emergencia/urgencia de una pedagogía decolonial* (pp. 77-101). <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/j.ctv1t8c2w.8>
- Ortiz, L. D. M. (2011). Nuevos escenarios para la comunidad campesina de San Sebastián de Palmitas luego de la construcción de la Conexión Vial Aburrá-río Cauca y el Túnel de Occidente.
- Oyhantcabal, L.-M. (2021). Los aportes de los Feminismos Decolonial y Latinoamericano. *ANDULI, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*(20), 97-115.
- Padilla Díaz, K. S. (2006). Espacio y territorio: mujeres del río, del manglar y de la tierra. *Jangwa Pana*, 5(1), 150-170.
- Palmitas, P. T. (2021). *Conoce nuestro territorio*. <https://somospalmitas.com/territorio/>

- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. *Espinosa Miñoso, Y (Comp), Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, 117-120.
- Paredes, J. (2011). *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. PNUD, Proyecto de Fortalecimiento Democrático.
- Parra, V. F. (2018). La potencia de los feminismos latinoamericanos para una ruptura epistemológica con el universalismo eurocéntrico del feminismo hegemónico: críticas desde el margen. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*.
- Pineau, P., Dussel, I., & Caruso, M. (2001). La escuela como máquina de educar. *Ed. Paidós—Buenos Aires—2001*.
- Puleo, A. H. (2013). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Ediciones Cátedra.
- Pérez, A. O. (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños Madrid.
- Pérez, L. T., Follegati, L., & Stutzin, V. (2019). Más allá de una educación no sexista: aportes de pedagogías feministas interseccionales. *Pensamiento Educativo, Revista de Investigación Latinoamericana (PEL)*, 56(1), 1-15.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Clacso Buenos Aires.
- Ramírez-Hita, S. (2019). Las investigaciones de salud pública en Latinoamérica. Reflexiones desde el Sur global. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 37(1), 106-113.
- Rincón, O., Millán, K., & Rincón, O. (2015). El asunto decolonial: conceptos y debates. *Perspectivas*, 3(5), 75-95.

- Rufer, M. (2012). El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales*. México: Gedisa, 1.25.
- Santos, B. d. S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Santos, B. d. S. (2018a). *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas (vol. 2) (Vol. 2)*. clacso.
- Santos, B. d. S. (2018b). Introducción a las epistemologías del sur. In CLACSO (Ed.), *Epistemologías del sur* (pp. 25-62).
- Santos, B. d. S. (2019). *Educación para otro mundo posible*. CLACSO.
- Sartorello, S. (2022). Zonas educativas liberadas para el buen vivir: las milpas educativas de la REDIIN en México. *Tejiendo dialogos y tramas desde el Sur-Sur: Territorio, participacion e interculturalidad*, 325-349.
- Sartorello, S., & Perales, C. (2021). Una aproximación epistemológica desde el sur para el estudio de socialidades, tejidos sociales y entramado comunitarios emergentes. In J. d. J. Legorreta (Ed.), *Entre desgarramientos y alternativas emergentes: Aproximaciones al tejido social ante la crisis civilizatoria* (pp. 73-108). Gedisa.
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global* (Vol. 3090). Katz editores.
- Sañudo Pazos, M. F. (2015). Tierra y género: Dilemas y obstáculos en los procesos de negociación de la política de tierras en Colombia.
- Segato, R. L. (2019). Pedagogías de la crueldad: El mandato de la masculinidad (Fragmentos). *Revista de la Universidad de México*(9), 27-31.

- Segato, R. L. (2020). Todos somos mortales: el coronavirus y la naturaleza abierta de la historia.
- Ulloa, A. (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología política*(61), 38-48.
- Vega Solís, C. (2019). Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos. *Revista de Estudios Sociales*(70), 49-63.
- Walsh. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir*. Abya Yala.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista educación y pedagogía*(48), 25-35.
- Walsh, C. (2013a). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. C. Walsh, *Pedagogías decoloniales. Quito: Abya-Yala*.
- Walsh, C. (2013b). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos.
- Walsh, C. (2017a). Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejer de lo pedagógico y lo decolonial. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de residir,(re) existir y (re) vivir*, 17-48.
- Walsh, C. (2017b). Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia: Pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan. In C. Walsh (Ed.), *Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*.
- Zulver, J. M. (2021). Asociación de Mujeres Afro por la Paz: Feminism with the Body and Face of a Woman. *Latin American Perspectives*, 48(4), 105-123, Article 0094582x211020742. <https://doi.org/10.1177/0094582x211020742>

