



PROYECTOS DE VIDA DE LAS MUJERES DE BASE DE LOS SECTORES POPULARES DE LA CIUDAD DE BOGOTÁ EN LA CONSTRUCCIÓN DEL BUEN VIVIR URBANO

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE LICENCIADO EN EDUCACIÓN COMUNITARIA CON ÉNFASIS EN DERECHOS HUMANOS

ELVER DANIEL AGUILAR GARCÍA

TUTORA: CONSTANZA DEL PILAR CUEVAS MARÍN

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE PSICOPEDAGOGÍA
BOGOTÁ, COLOMBIA JUNIO DEL 2015**

OFRECIMIENTO

A mí mamá Claudia Esperanza García y a mí papá Germán Aguilar Rodríguez por entregar parte de sus vidas y apoyo incondicional al logro de este trabajo sin nunca poner un pero. A mi hermana Stefanny le convido este trabajo para que su camino sea el de una mujer líder crítica. Y a mi querida y extensa familia para que nuestras raíces sean sanadas por el conocimiento y saber que ofrece la educación liberadora.

A las mujeres de Familias Solidarias, en especial a María del Pilar por dejarme participar en el proceso de canto popular y poderlas conocer y entrevistar en su largo trayecto de construcción de vida digna. Este trabajo es un espejo de sus grandes ideas materializadas, para continuar por el Carnaval Popular de la Vida Digna del territorio de Techotiba y ser referente de lucha y resistencia de las siguientes generaciones.

A las mujeres de Altos de Cazucá “Mujeres dejando Huella” por dejarme participar en su espacio y porque ir cada lunes me llena de esperanzas y alegría en medio de las grandes dificultades.

A las compañeras de la sabana de Bogotá de la Asociación Herrera porque su trabajo es un referente clave para comprender los procesos de las mujeres de los sectores populares, y además me han abierto al mundo de la resistencia espiritual que pinta biodiversidad de posibilidades reales.

Al colectivo Waque que habitamos los barrios periféricos de centro oriente de la ciudad, para que nuestros trabajos de grado de la licenciatura sean semilla de poder y resistencia para alimentar nuestros cuerpos y territorios en nuestra praxis como educadoras y educadores comunitarios y populares.

GRATITUDES

Al semillero Kaired, en especial a la profesora Pilar y Judith por mostrarme otro camino de la pedagogía popular y porque me ayudaron a despejar los saberes previos del cuerpo, que en la academia permanecieron dormidos y enterrados, los pude desenterrar y ahora mi proceso de vida lo puedo cultivar con buenas raíces firmes y conectadas.

A Andrea Catalina Suárez que con su voz y aura alimenta la experiencia de la pedagogía del canto popular, y por compartir a su lado largas charlas y conversaciones personales en relación con el autocuidado.

Al pedagogo y lingüista indígena Nasa Abelardo Ramos por ayudarme a afinar el camino de la decolonialidad libertaria, lo que me ha permitido sumergirme en la experiencia educativa.

Al alma mater la Universidad Pedagógica Nacional por estos años de experiencia por permitirme encontrar a personas que aman lo que hacen y transforman sus vidas y la de los demás.

RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN – RAE

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	PROYECTOS DE VIDA DE LAS MUJERES DE BASE DE LOS SECTORES POPULARES DE LA CIUDAD DE BOGOTÁ EN LA CONSTRUCCIÓN DEL BUEN VIVIR URBANO
Autor(es)	Aguilar García, Elver Daniel
Director	Cuevas Marín, Constanza del Pilar
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2015, 78p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional.
Palabras Claves	PEDAGOGÍA DEL CUIDADO Y AUTOCUIDADO, MEMORIA COLECTIVA, MUJERES, CANTO COLECTIVO, ALTERIDAD CORPORAL.
2. Descripción	
<p>La elaboración y creación de este trabajo comunitario con mujeres de los sectores populares de la ciudad de Bogotá, específicamente en la organización de Familias Solidarias (Fasol) del Centro de Promoción y Cultura en el barrio el Amparo en la localidad de Kennedy, y “Mujeres dejando Huella” de Altos de Cazucá, nace por medio de la ruta pedagógica decolonial del cuidado y el autocuidado del cuerpo y la memoria colectiva a través del canto popular o cantata latinoamericana, con expresiones varias como la música ranchera, cumbias, guabinas, etc. A partir de la experiencia práctica y la reflexión escritural se aborda una reflexión epistemológica del saber y el conocimiento popular de las mujeres, que posibilita el giro epistémico en la práctica del cuidado y el autocuidado. Se finaliza con unas reflexiones y aproximaciones en la construcción del buen vivir (sumak kawsay andino) urbano en pro de encontrar una traducción intercultural de los derechos humanos, en la práctica como experiencia vivida y encarnada de las subjetividades en re-existencia en su propia corporalidad y las relaciones que tejen el sentido de la vida en equilibrio con la naturaleza.</p>	
3. Fuentes	
<p>Arango, Ó. F. (2011). AGONISTAS, SUB/ALTERNAS Y RESERVADAS: memorias de las víctimas. Bogotá: Universidad Javeriana.</p> <p>Baristain, C. M. (2000). El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fragmentadas por la violencia. Justicia y Reconciliación.</p>	

Cusicanqui, S. R. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.

Florez, J. F. (2010). Lecturas emergentes: "Decolonialidad y subjetividad en las teorías de los movimientos sociales". Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Herrera Ventura, H., & Bermúdez Barrera, G. (2013). Autocuidado, Reflexiones y Herramientas. Bogotá: Arfo.

Höhne-Sparborth, Y., Baustista Fajardo, J., & Romero Sánchez, A. (2015). Danzando la resurrección de los cuerpos. Rutas de autocuidado y autosanación energética. Bogotá: Códice Ltda.

Santos, B. d. (2010). Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder. Montevideo, Uruguay: Trilce.

Trujillo, M. E. (2008). Estudios Sonoros desde la región Andina. Bogotá-Quito: Trama.

Walsh, C. (2009). INTERCULTURALIDAD, ESTADO, SOCIEDAD LUCHAS (DE)COLONIALES DE NUESTRA ÉPOCA. Quito: Abya Yala.

Walsh, C. (2013). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Serie Pensamiento Decolonial.

4. Contenidos

En la primera parte se abordan fragmentos de relatos de las historias de vida de las mujeres, en el que narran su lucha social por construir sus barrios con el uso de la minga y el cuidado de la infancia en el que se reconstruye el contexto del carnaval popular por la vida digna. El segundo capítulo se aborda la intencionalidad pedagógica del semillero de "Re-encantarte" en la construcción del canto como fuente de la memoria y cuidado de las emociones en el proceso de la "Re-existencia". En el tercer capítulo se abordan las rutas decoloniales desde el canto popular, la alteridad corporal y la memoria colectiva como práctica y experiencia que re-insurgen ante el sistema mundo moderno-colonial. En el último capítulo se hace una apuesta de reflexión de la posibilidad de construir culturas políticas alternativas en la descolonización de los derechos humanos, desde la pedagogía del cuidado y autocuidado teniendo en cuenta la diversidad de comunidades y el contexto actual de impunidad y olvido político que invisibilizan a las víctimas de las múltiples violencias y dominaciones, planteando propuestas de acompañamiento colectivo, reconciliación y reconocimiento como aporte al campo de la educación comunitaria en derechos humanos.

5. Metodología

La metodología del trabajo es desde los centros energéticos corporales (corpo-sensorial), en la identificación y resignificación de memorias individuales y colectivas, realizando ejercicios de observación y coobservación de identificación de tensiones, relajación pélvica y movimiento de cadera. En el semillero de "Re-encantarte" se busca el

reconocimiento del ritmo, tiempo y voz propia, que desde la pedagogía del autocuidado es una ruta de afrontar las violencias estructurales, los ejercicios implican canticos del om, masajes, capacidad de dar y recibir y ejercicios de disociación corporal en la liberación de energía emocional. Se hace un reconocimiento en la creación de voces y sonidos como práctica educativa decolonial y como construcción política en la subjetividad colectiva, con ejercicios de conexión con la anciana sabia interior de cada mujer, la capacidad de escucha, los juegos de roles y las rondas al cantar. Finalmente se busca la protección del territorio energético del cuerpo físico, áurico y astral teniendo en cuenta los daños vividos, las rutas de reparación desde la alteridad corporal y el dialogo de saberes que reconozcan la importancia ancestral de los cantos.

6. Conclusiones

- La importancia de abordar la memoria colectiva desde el análisis del sistema energético, permite ubicar y localizar en el espacio tiempo los daños, traumas y violencias guardados en el cuerpo.
- La escucha activa en los procesos organizativos de mujeres de los sectores populares es una ruta primordial que facilita la comprensión, entendimiento y dialogo de los problemas de la cotidianidad de las mujeres en sus organizaciones.
- El enraizamiento en el territorio desde el cuerpo es una capacidad, facultad y percepción crítica como fuente de memoria y defensa por la vida digna.
- El canto popular, los sonidos y voces facilitan una comprensión intercultural del cuerpo energético, lo que permite una visión y vivencia diferente de los derechos humanos.
- El trabajo de reflexión de la práctica busca ser un aporte de los itinerarios de la educación popular en América Latina, reconociendo los saberes ancestrales y populares buscando en los actores de los procesos educativos que se empoderen desde la creación, como capacidad principal de la re-existencia.
- Reconocer las prácticas del buen vivir urbano implica en las organizaciones de mujeres una defensa constante por el cuidado de la biodiversidad del territorio, así como de las familias. Se puede constatar la grave preocupación de las mujeres por problemas en la adolescencia y juventud de sus barrios al ser población que viven las violencias urbanas por la desigualdad social.

Elaborado por:	Aguilar García, Elver Daniel
Revisado por:	Cuevas Marín, Constanza del Pilar

Fecha de elaboración del Resumen:	18	06	2015
--	----	----	------

TABLA DE CONTENIDO

Presentación.....	8
CAPITULO I.....	16
Caracterización: Marcos de injusticia desde la voz de las mujeres barriales populares.....	16
Haciendo memoria de algunas representaciones sociales de la infancia, el trabajo, el barrio y la organización de Fasol.	18
CAPÍTULO II.....	25
Construcción decolonial de cuerpos en el Semillero “Re-encantarte”	25
Reflexiones del Semillero entorno a la Re-Existencia corporal de sí y colectiva.....	28
CAPÍTULO III.....	32
Rutas y aportes pedagógicos decoloniales del Canto Popular en el Semillero Re-encantarte.....	32
El canto colectivo y los centros energéticos.	36
Alteridad Corporal.....	40
Otras aproximaciones a la alteridad corporal.	45
Movimientos básicos corporales para la coexistencia.	48
Pedagogía de la memoria: conexión desde la pedagogía del cuidado y el autocuidado.....	49
El buen vivir: Una mirada desde las prácticas del Semillero.	53
Reminiscencias Generales.....	57
CAPITULO IV	61
Aportes a la educación comunitaria en derechos humanos desde la pedagogía del autocuidado colectivo.....	61
Reflexiones y recomendaciones finales.	71
Bibliografía.....	75

Presentación

En primer lugar quiero presentar mi experiencia propia a modo sucinto en lo que ha sido el semillero juvenil de Kaired de la pedagogía del cuidado y el autocuidado. Esta ha significado una búsqueda personal, aquella que como todo educador y educadora necesita emprender en el ámbito de la descolonización del saber y la educación en el autoconocimiento de sí, partiendo del territorio propio que es el cuerpo y la memoria que habitan en el pensamiento y la acción consciente del otro cuerpo que es el nosotros en comunidad.

Este trabajo se inscribe como conocimiento alternativo al orden hegemónico positivista, buscando la deconstrucción de la normalidad occidental, impuesta en la socialización de la educación tradicional y sustentada en la desigualdad social del sistema mundo global moderno-capitalista, cristiano, patriarcal, racista y androcentrico (Grosfoguel, 2011).¹

Mi encuentro personal en el grupo de estudio de la licenciatura de “Corporalidad, Memoria y Prácticas de Vida Digna hacia el Buen Vivir” con énfasis en la pedagogía del cuidado y el autocuidado en el segundo semestre del 2013, me permitió leer como educador comunitario mis relaciones emocionales con la ayuda de cartografías internas de auto-indagación y auto-observación, dotando de existencia simbólica y significativa mi lenguaje corporal representado en una muestra propia de biografía musical.

Fue en el año 2013 mi encuentro con las herramientas del autocuidado del grupo de estudio y en el año 2014 en el primer semestre me pude acercar a las comunidades que ya han vivenciado estas mismas herramientas, pero ahora me acercaba desde el canto popular que para mí ha sido un aprendizaje nuevo. Ahora mi tarea era no solamente participar sino tratar de dotar de sentido la práctica desde las reflexiones que presentaré a lo largo de este trabajo.

Cada escenario de práctica brindó elementos metodológicos como herramientas de creación de autoconocimiento colectivo. Es decir, en Kaired se construyeron las bases de la auto-indagación, la auto-reflexión, las cartografías de género y de la ciudad. De manera que vivencí desde una postura crítica, participativa y activa las herramientas ya organizadas por las mujeres de “Re-encantarte”

¹ Estas son algunas características del proyecto moderno-colonial hegemónico que tratare de desglosar en este trabajo connotando sus prácticas y resistencias en diferentes escenarios de la vida pública y privada de las mujeres populares.

desde el canto popular (música ranchera principalmente), como el uso de movimientos corporales y masajes colectivos a modo de contención de las violencias cotidianas guardadas en la memoria psíquica corporal. Estas herramientas constituyen la praxis del cuidado y el autocuidado en la experiencia vivida.

En el primer capítulo encontraran la experiencia narrada a mayor profundidad en la voz de las comunidades de mujeres de Familias Solidarias (Fasol), el semillero de autocuidado se llamó “Re-encantarte” coordinado y dirigido por Andrea Catalina Suárez. Tuvo una duración de 12 sesiones en el primer semestre del 2014. El segundo semestre dirigí el tiempo hacia algunas bases teóricas que sustentan las acciones pedagógicas del autocuidado. Y el primer semestre de 2015 fui invitado por “Re-encantarte” en su experiencia itinerante por comunidades esta vez en Altos de Cazucá.

Encontraran en cuanto a la construcción de los marcos de injusticias desde las voces de las mujeres, cabe decir que el método de las entrevistas cruzadas no alcanza a dialogar con todos los capítulos del trabajo, más sin embargo en la caracterización se quiso dar cuenta de la narrabilidad de los derechos, las injusticias, los gustos e identificación de las representaciones sociales de la infancia, el trabajo, la vivienda, la organización de base comunitaria y los cambios en la vida de las mujeres populares.

En el segundo capítulo saldrá a flote la relación cuerpo y memoria desde la alteridad corporal sustentada en el canto colectivo, proceso dinámico que llevó a rodearlo de reflexiones por apuestas ético-políticas desde el buen vivir urbano y las decolonialidades. El punto ha sido construir una pedagogía de la memoria disidente desde “Re-encantarte” a modo de reflexión para la acción en las comunidades. El tercer capítulo aborda la pedagogía del autocuidado desde la alteridad corporal, los centros energéticos y la memoria colectiva, con el propósito de posibilitar rutas hacia el buen vivir desde las bases de mujeres. Finalmente el cuarto capítulo cierra con las aproximaciones construidas desde la pedagogía del autocuidado al campo de la licenciatura a modo de recomendaciones.

En este sentido surgió la siguiente pregunta de investigación, ¿Cuáles son los aportes del canto popular, la memoria colectiva y la alteridad corporal a la pedagogía del cuidado y el autocuidado, desde una perspectiva decolonial a los ambientes pedagógicos comunitarios? De esta pregunta se desglosó el objetivo general y es “A partir del canto popular, la memoria colectiva y la alteridad corporal, aportar a la construcción de una pedagogía decolonial del cuidado y el autocuidado en los procesos de emancipación de las mujeres y las bases populares”.

Por consiguiente los objetivos específicos se interrelacionan de la siguiente manera; el primero es, “Describir la experiencia pedagógica del cuidado y el autocuidado que se realizó en el semillero de “Re-encantarte” de Kaired en la construcción decolonial de cuerpos y la memoria colectiva, como territorios y subjetividades políticas e históricas de re-existencias legítimas”, el segundo objetivo dice, “Indagar por los aportes pedagógicos, metodológicos, decoloniales y ético-políticos del cuidado y el autocuidado desde las rutas del canto popular, la memoria colectiva, y el cuerpo como alteridad en la construcción del buen vivir urbano”, finalmente el último objetivo se hace a modo de interpelación en cuanto a “Reflexionar los aportes y pertinencia de la pedagogía decolonial del cuidado y el autocuidado al campo de la educación comunitaria en derechos humanos”.

Teniendo en cuenta que en Colombia las comunidades de víctimas y la sociedad civil en general principalmente las mujeres, viven bajo la lógica de las instituciones del proyecto moderno-colonial, en la que surgen constantemente múltiples problemas; como el desplazamiento y desaparición forzada, segregaciones raciales y sexuales, la violencia de género, persecuciones, revictimización y amenazas constantes a la integridad física de líderes y lideresas defensoras de derechos humanos, de acuerdo a lo anterior se justifica la siguiente investigación,

Esta dinámica social violenta se mantiene bajo el “régimen de impunidad e inmunidad” que han pretendido controlar y sublimar a la población civil en estas últimas décadas, negando la alteridad como legitimidad del otro, la memoria social de las víctimas y sus proyectos políticos, bajo el silencio y la complicidad de organismos de seguridad estatal. Por lo tanto, se hace necesaria una resistencia epistémica, social y política; por la reconstrucción de las comunidades afectadas, sus territorios de vida y la corporalidad pública como escenario legítimo donde se inscriben los relatos y testimonios.

De esta manera, surge la representación social del conocimiento, el saber y la praxis de la pedagogía del cuidado y el autocuidado por medio de los sentidos de evocación y simbolización de las memorias del cuerpo habitado; donde se construye una apuesta de epistemologías otras desde el conocimiento de las comunidades de base, en un contexto de violencia política por liberar desde las mismas comunidades; sin la imposición del olvido político en una sociedad con falta de justicia social y participativa real.

Cuestionar el origen productor de las violencias y conflictos sociales, en la cotidianidad moderno-colonial nos lleva a un sinfín de problemáticas históricas relacionadas con la apropiación y despojo de tierras a las comunidades ancestrales indígenas, campesinas y afrodescendientes por parte del

monopolio del complejo industrial militar de terratenientes, narcotraficantes y actores armados legales e ilegales que han venido afectando el cuerpo social y natural del tejido de la humanidad de los territorios por parte del proyecto impuesto y no concertado del neoliberalismo.²

Comprender la anterior dinámica histórica y geográfica de las corporalidades de cientos de familias desplazadas que llegan a las ciudades, nos lleva al mapeo de las memorias familiares o anecdóticas intergeneracionales, donde los despojos rurales, la cadena cíclica de la violencia guardada en la psiquis corporal de quienes han vivido la victimización y revictimización sin ser reparados en su integridad, con poco acceso a la justicia, sin garantías de no repetición y la falta de legitimidad social de la verdad o esclarecimiento de los hechos dificulta el camino hacia una sociedad en reconciliación e igualdad social.

En contraposición a la cadena cíclica violenta esta la construcción del buen vivir y la interculturalidad, como proyecto y plan de vida de acompañamiento colectivo y permanente de los procesos comunitarios y populares de base, como respuesta consciente crítica a las violencias macro y micro estructurales que afectan a la sociedad civil en sus dinámicas subjetivas. Encontrar el equilibrio y ritmo del cuidado propio de sí (Cuerpo-memoria), busca restituir y re-construir los fundamentos básicos colectivos del ser social en todas las dimensiones complejas y vitales de su humanidad y existencia que conforman las bases ético-políticas de la memoria histórica y la ecología humana.

Es así, como se presenta la pertinencia histórica del problema de investigación en el contexto de crisis actual del país y del continente latinoamericano, requiriendo cambios profundos estructurales en la reparación inter-generacional de las subjetividades que han sido violentadas o que reproducen los mecanismos, artefactos y dispositivos del terror, el horror y la barbarie producto de la crisis histórica occidental civilizatoria de la modernidad. Así como la negación del otro, la indiferencia y la insensibilidad a las problemáticas de la realidad social naturalizadas por los medios masivos de comunicación, es decir desde la hegemonía de la impunidad y el olvido político.

Respecto a lo anterior, los diferentes proyectos de modernidad sus continuidades, discontinuidades y fragmentaciones en el país y su herencia cultural, se han abordado con estudios como los del profesor

² “En los países en vías de desarrollo, en los que la oposición a la acumulación por desposesión puede ser más fuerte, el Estado neoliberal asume enseguida la función de la represión activa, hasta el punto de establecer un estado de guerra de baja intensidad contra los movimientos opositores (muchos de ellos pueden ahora ser designados, de manera interesada, como «traficantes de drogas» o como «terroristas» para granjearse la cobertura y el apoyo militar de Estados Unidos, como ocurre en Colombia)” (Harvey, 2007, p.172)

colombiano Santiago Castro Gómez en su libro la “Hybris del punto cero”, que desde la genealogía y bio-política menciona los periodos coloniales neogranadinos del siglo XVII y XVIII, relatando el orden colonial y moderno en la construcción discursiva de la hegemonía nación.

Por otra parte, los estudios sobre modernidad y su impacto en el cuerpo de Zandra Pedraza en “Cuerpo y Alma” o su más reciente estudio, “El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad”, demuestran que perviven prácticas de control, dominación, jerarquía respecto a instituciones como la escuela que niegan el conocimiento del cuerpo, naturalizando los marcadores de género y clase. Creando de esta manera sujetos dóciles y ajenos a su propia corporeidad en el marco de la producción capitalista.

Otro ejemplo que ha estudiado Zandra Pedraza ha sido la creación de la educación física, como fuente del disciplinamiento social del cuerpo y su relación con la construcción del estado-nación desde el siglo XIX, así como las costumbres de higienización secular moral como proyecto político de racialización de la población, lo que ha afectado de manera generacional a las sociedades sub-alternas y populares a través de la violencia histórica estatal e institucional.

Por tal motivo la genealogía y bio-política de la corporalidad pública colombiana y el ideal de ser un “ciudadano” moderno y civilizado, ha naturalizado y olvidado la barbarie de la racialización de las familias y pueblos étnicos, la purificación de la sangre o eugenesia social, la higienización de los “malos hábitos” como el beber chicha por la cerveza industrial a principios de siglo XX, la construcción y expansión de la urbanidad y las nuevas normas de comportamiento y acondicionamiento social como la subjetividad católica y la moral incrustadas en la educación y la socialización.

En la actualidad, el principal problema de los cuerpos negados, maltratados, normalizados, subalternizados, des-historizados etc, nos lleva a una lectura histórica y a presentar estrategias desde la pedagogía cuerpo-memoria y autocuidado-violencia por ¿el quiénes somos?, ¿cuál es nuestra identidad política colectiva en un contexto de guerra permanente?, ¿por qué es importante la lucha por desenterrar los olvidos políticos y que salgan a flote los silencios de la memoria, como demandas sociales y colectivas que cuestionen y modifiquen las políticas públicas en el ámbito de la memoria pública?. Preguntas que en la acción y la praxis pueden modificar los enfoques diferenciales que dividen las demandas sociales por en una única demanda distributiva de todo el sistema político, y es la justicia social.

Lo planteado hasta aquí, más los interrogantes señalados, me llevan a presentar de manera puntual el trabajo adelantado en este caso en donde intervienen las mujeres de los barrios de Britalia y el Amparo de Familias Solidarias (Fasol) y Altos de Cazucá (Mujeres dejando huella) líderes y lideresas de procesos populares, mujeres desplazadas y/o afectadas por violencias múltiples. En este caso las mujeres de Fasol y Cazucá, también han participado y construido su propio autocuidado colectivo y auto conocimiento en la pedagogía del cuidado.

Precisa recordar que el semillero de Re-encantarte al ser itinerante visita o pasa por diferentes contextos sociales y culturales, donde los actores y actoras se reconocen y comparten vivencias relacionadas con sus cuerpos en la experiencia del autocuidado, que consiste en sanar por medio del canto popular corporalidades y memorias violentadas doméstica y socialmente. Este proceso de articulación de experiencias permite visibilizar la capacidad de empoderamiento y organización de grupos de mujeres a través del tiempo, como ocurre en FASOL, donde llevan más de 24 años de acompañamiento a mujeres que han sido vulnerados sus derechos.

A partir de la caracterización del escenario de práctica por medio de bitácoras y entrevistas, se identificaron las metodologías corpo-sensoriales, los fines, los propósitos y los contenidos de la pedagogía del cuidado y el autocuidado. Las facultades críticas del proceso educativo se desarrollan por medio del auto-reconocimiento y auto aceptación de los sujetos que intervienen en la práctica. Es decir, el punto de partida de los cuerpos en acción en el espacio como escenario, es reconocer mutuamente sus relatos de vida y su identidad social.

Los contenidos de esta propuesta de pedagógica surgen en la experiencia vivida del cuerpo habitado. Es la historia personal propia que se encuentra consigo misma y con el territorio físico, social y simbólico. La experiencia construida en el semillero de “Re-encantarte” permite avanzar hacia una propuesta decolonial crítica de derechos humanos a modo amplio, cuestionando la cultura política tradicional de participación y las estructuras sociales y culturales de conocimiento de las organizaciones de mujeres, desde sus propios cuerpos en una apuesta intercultural desde el canto colectivo.

Se diría pues que el aprendizaje intersubjetivo de la experiencia se teje en el reconocimiento de la diferencia y la alteridad como núcleo esencial de la propuesta, desde sus cimientos ético-políticos de la memoria disidente, en aras de la transformación interna y externa de los territorios de existencia de cada ser. Habiendo antes mencionado algunas características históricas generales de la generación de

la violencia sostenida en el tiempo del proyecto moderno colonial, la propuesta busca ir a la raíz de los conflictos sociales e históricos engendrados en las corporalidades, las mentes y la psiques subjetivas e intersubjetivas mediante pasos básicos de re-existencia y co-existencia.

Por lo tanto, el planteamiento de ir a la raíz no solamente de la violencia histórica de los antagonismos externos en lo social, que ha dejado personas inocentes como víctimas de la impunidad y el olvido, también parte de viajar a la raíz de las subjetividades que intervienen en la producción de violencia hacia los propios cuerpos y el entorno social que lo rodea.

Esta iniciativa no solamente es desde la prevención de violencias, sino también desde el saber hacer y el saber sentir, como por ejemplo expresar la voz interna en colectividad. De este modo, el autoacompañamiento colectivo es un proceso hacia la reconciliación y la sanación de los dolores y traumas de las personas víctimas de violencias, en este caso las mujeres, pero también hacia los hombres, siempre y cuando este proyecto colectivice el trabajo pedagógico por la memoria desde la interculturalidad y la contención de las heridas abiertas.

La perspectiva del proceso de la pedagogía del cuidado y el autocuidado, se construye desde la decolonialidad como propuesta crítica y transgresora de las estructuras tradicionales del poder hegemónico. Así mismo, se da cuenta en el proceso investigativo de las voces propias de quienes interviene en la práctica, como experiencia transformadora de vidas.

En términos metodológicos un primer momento a modo de muestra colectiva, se representó la creación desde el reconocimiento y la representación propia de nuestras estéticas, movimiento y pensamiento corporal en el semillero de la universidad. De esta manera, se abordaron las herramientas cualitativas de investigación acción participación, como las cartografías sociales de género y la ciudad, análisis del espacio y el habitar, exposiciones grupales de textos académicos desde metodologías corpo-sensoriales, como un nuevo enfoque de hermenéutica colectiva y comprensiva del saber y el conocimiento.

Abordar las injusticias sociales guardadas en el cuerpo así como las capacidades, habilidades y hábitos que se contraponen a las violencias y facilitan el autocuidado, requiere de una disposición del pensamiento por la complejidad, la intertextualidad, el holismo, la espiral de conocimiento, la fractalidad, la complementariedad y equilibrio de la energía femenina y masculina interna y externa, entendida como espacios y lugares que hacen resistencia a la dominación de la matriz colonial

moderna (Walsh, 2009), en la que están inmersos el ser, el saber, la naturaleza y el poder. Las herramientas que brindan un campo de resistencia desde el cuidado de sí mismo y el entorno que nos rodea se denomina Chacra³ colectivo.

La ubicación epistemológica de este proyecto de grado, metodológicamente se enraíza desde una perspectiva de los saberes otros, en un contexto latinoamericano inmerso en la lógica del sistema mundo, pero en el que están resurgiendo apuestas ético políticas por el re-existir, el re-vivir y el poder popular, por medio de prácticas de vida digna inscritas en el “buen vivir” o el Sumak Kawsay y Suma Qamaña, con el cual se piensan los planes de vida urbano rurales en pro de la descolonización de los territorios. Este proyecto se encamina desde nuestros cuerpos y memorias, hacia las barriadas populares, ejemplo de ello el papel de las mujeres de Fasol que han trabajado por medio del arte popular en la transformación y denuncia de las culturas políticas tradicionales en culturas políticas alternativas.

El desarrollo de la investigación desde la corpo-sensorialidad teje una red de sentidos comunitarios y de experiencias (subjetividades) compartidas. El intercambio y dialogo de saberes desde la interculturalidad, ha permitido que las herramientas sean socialmente construidas desde los hábitos propios cotidianos. Los instrumentos pedagógicos inician desde las voces propias de la memoria corporal y social situada en el entramado de relaciones sociales desiguales. Lo que permitió cuestionar categorías históricas como el eurocentrismo, el patriarcado, la esclavitud, el capitalismo, el colonialismo, el racismo y la colonialidad como proyecto moderno hegemónico vigente.

³ “Los centros energéticos son como pequeños depósitos de energía que se encuentran ubicados a lo largo de la columna vertebral: en la base del cuerpo, por debajo del ombligo, en la boca del estómago, en el pecho, bajo la garganta, en el centro de la cabeza y en la coronilla. En forma más o menos de embudo se extienden desde el interior del cuerpo hacia el exterior” (Höhne-Sparborth, Baustista Fajardo, & Romero Sánchez, 2015, p.39) También se comprende en los pueblos de los Andes como el cultivo de pan coger de la tierra en cultivos escolares y familiares (Sotelo, 2010).

CAPITULO I

Caracterización: Marcos de injusticia desde la voz de las mujeres barriales populares.

La siguiente caracterización, se realizó con entrevistas a profundidad como herramienta cualitativa de investigación partiendo de la voz de las mujeres que viven y habitan el territorio de la localidad de Kennedy en la ciudad de Bogotá, que participaron en el semillero de “Re-encantarte”⁴. Esta preferencia me permite analizar y contextualizar sus relatos de vida, su apropiación como organización de mujeres en la ciudad, y sus luchas históricas que se han sostenido a través del tiempo. Al igual dilucidaré el quiénes son estas mujeres, cómo se han empoderado y cómo se están leyendo desde la realidad social que las permea.

Empezaré este apartado por diagnosticar la historia que las hace a ellas leer las injusticias sociales desde sus experiencias como madres, como mujeres trabajadoras informales otras en la formalidad, mujeres como lideresas, mujeres como artistas y deportistas, místicas, cristianas y metafísicas etc. Toda una multiplicidad de habilidades y facultades en un contexto barrial y popular con unas necesidades básicas por resolver.

Se evidenciará que las injusticias del contexto con las que empezaron a construir sus barrios y proyectos organizativos de vida, jardines, bibliotecas y centros culturales no fueron una dificultad sino parte de estrategias organizativas, por el cuidado y la defensa de la niñez en la infancia y de las mujeres madres trabajadoras. La metodología utilizada en la caracterización es transversal al documento entero desde los “relatos cruzados” (Florez, 2010 , p.143-144) que contrastan todo un andamiaje de pensamiento categorial que aborda la construcción y deconstrucción de subjetividades desde el canto popular, la memoria colectiva y la alteridad corporal.

Se aclara que mi papel y rol como investigador-pedagógico no es neutral, por lo que trato de enriquecer las interpretaciones de las narraciones desde las conciencias y diferencias de las mujeres. En la primera parte, las entrevistas indagan por la memoria de la infancia de las mujeres como un pasado relacionado en el presente en la medida que se puede recordar por medio de canciones populares, que las mismas mujeres recrean, en la segunda parte de las entrevistas se cuestiona cómo llegaron a integrar Familia Solidarias (Fasol). Y en la tercera parte, se hace un balance de qué cambios ha implicado en la vida de estas mujeres hacer parte de una apuesta política y colectiva por la vida digna. Se aclara que no se alcanzaron a entrevistar ni a recoger la mayoría de

⁴ Prosiguiendo con el campo al parecer nuevo de la pedagogía del cuidado y el autocuidado del cuerpo y la memoria colectiva, surge en un contexto de la experiencia que inician las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo de la dictadura y pos dictadura Argentina, contextualizado en la escena local por “Re-encantarte” sobre las desapariciones forzadas por parte del ejército nacional a los hijos de las Madres de Soacha, mal denominados “Falsos positivos” en el régimen de Seguridad Democrática del 2001 al 2008. Siendo esta práctica sistemática y enunciada desde el discurso de la lucha contra el terrorismo para criminalizar a los jóvenes de los sectores populares.

testimonios, pero sí una parte representativa de quienes participaron como protagonistas en el aprendizaje colectivo del semillero.

La identidad colectiva del semillero apunta al equilibrio del ser en existencia con todo lo que le rodea. Cada vez que llegaba a las actividades, al estar con las mujeres se construía un círculo de energía virtuosa, que de fondo connota la transformación de la existencia sutil cotidiana en mis relaciones personales. La capacidad de des-sujeción⁵ de mi identidad corporal, física, espiritual, estética y mental fue a un nivel tanto individual y colectivo. Mi trabajo en el semillero ha sido más de “testigo implicado y no de líder clarividente” (Santos, 2010, p.19) en un trabajo colectivo de conocimiento desde el canto, la memoria y la corporalidad logrando en mi visión como educador crítico aprendizajes nuevos que encaminan mi vida hacia una pedagogía decolonial, en el sentido de permitirme posicionar como sujeto sentí-pensante con la capacidad de creación sociogénica.⁶

Esta práctica pedagógica de conocimiento busca reconocer la pluralidad interna de los saberes de las mujeres, manteniendo la interacción e interdependencia con las vivencias por medio de sus corporalidades y sus memorias emocionales. Lo que permitió fulgores de una posible “ecología de saberes” (Santos, 2010), desde la intersubjetividad de la alteridad corporal comprendiéndose al cuerpo como lugar y espacio propio sabiduría interna (maestro interior), con sus huellas y olvidos, recordando los pasos básicos de la vida como la respiración, la comunicación, la escucha y la posibilidad de escuchar al otro como un igual en la circularidad de la palabra y el pensamiento, percibiendo los sentidos internos y externos para reconocer la conexión propia y hacia la otra persona en su historia de vida, su testimonio.

Es una exploración continua de sí mismo, de habitar el cuerpo y la tierra. Cuando surgen dolores se aprende desde la alteridad la importancia del acompañamiento colectivo mutuo desde la autocontención, y la resiliencia como la capacidad que tiene una planta de crecer en medio del concreto y hacerlo uno mismo. Es otro modo de socialización de aceptarse cantando y danzando a la vida, moviéndose, jugando y gozando en la cotidianidad.⁷ De esta manera el lugar de la experiencia es subalterna ubicada en el Sur global con mujeres

⁵ La des-sujeción es una táctica y espacio de reconocimiento diferente del sujeto político, en cuanto busca las condiciones materiales y simbólicas de existencia de sujetarse o no de una identidad consensuada colectivamente (Florez, 2010, p.230-231). En este caso uso la terminación para des-sujetarme de mis hábitos que no me permitan avanzar en las rutas de la pedagogía del autocuidado.

⁶ “... la sociogenia se puede entender como una posta de pedagogía propia de auto-determinación y auto-liberación. Sintéticamente, esta pedagogía resalta cuatro enfoques o componentes accionales medulares: el hacer despertar, alentar la auto-agencia y acción, facilitar la formación de subjetividad y autorreflexión, y fomentar y revitalizar racionalidades política-éticas “otras” que se distancian de la razón moderna-occidental-colonial, que se enraízan en y apuntan al actuar hacia la libertad, transformación y creación de estructuras sociales y condiciones de existencia radicalmente distintas” (Walsh, 2013, p. 46)

⁷ Estos significantes de la alteridad corporal constituyen parte de un “paradigma otro” de pensamiento no positivista ni alejado de la realidad, más bien tomando el contexto propio que es el cuerpo. Esta reflexión se construyó en el semillero de Kaired con los estudiantes de la universidad el pasado 5 de mayo del 2015. Se seguirá abordando el tema en el segundo capítulo.

adultas y jóvenes, que hacen resistencia al capitalismo y al colonialismo,⁸ desde el carácter testimonial de la experiencia compartida en la voz de las mujeres populares mismas.

Considero que la experiencia del semillero de “Re-encantarte” representa un círculo de reciprocidad amplio, al reconocer la construcción de conocimiento desde los sentidos y la percepción, logrando como ideal pedagógico y de la conciencia, la existencia del ser y el estar en el mundo en equilibrio con la interpretación del saber del paradigma de la intuición femenina, replanteando mi condición humana existencial hacia una nueva masculinidad crítica, sin los estereotipos de la normatividad blanca y patriarcal de la hegemonía de los segregacionistas del género instaurado.

En el contexto de la práctica el semillero se puede considerar contrahegemónica al orden simbólico establecido por el desarrollismo, que ha impuesto modelos a seguir en el “marco discursivo del centro/periferia” (Trujillo, 2008, p.30) en el sistema mundo. Con un grupo de mujeres que luchan contra las violencias que surgen en esta coyuntura de imposiciones históricas modernas y recientes, que en el siguiente apartado se va a profundizar más detalladamente.

Haciendo memoria de algunas representaciones sociales de la infancia, el trabajo, el barrio y la organización de Fasol.

La localidad de Kennedy es donde viven las mujeres de Fasol, se llamó así desde 1964. Antes se denominaba la Ciudadela Techo (Trujillo, 2008) nombre que proviene de las haciendas coloniales que antes eran de los Muiscas. Desde estas fechas de los años sesentas el continente vivió el sometimiento de las dictaduras militares y la Revolución Verde bajo el discurso de la “Alianza para el Progreso”, en el que el presidente Kennedy de los Estados Unidos hizo una gira por algunos países llegando a Venezuela, México y Colombia prometiendo préstamos de créditos para construir escuelas y viviendas, cuando en verdad era una estrategia para no permitir la expansión de la Revolución Cubana por nuestro continente.

En el contexto de los años 70s en el territorio de Techotiba,⁹ las mujeres como organización trabajaron inicialmente con niños desescolarizados que vivían en la ronda del río la Ribera, se les brindaba un refrigerio con la ayuda de las monjas de la Javeriana Trini y Cristina (Hernandez, 2014) lográndose mejorar las condiciones alimentarias de los niños y las condiciones del barrio la Ribera.

En sus inicios había muy poca luz y agua, era el servicio de transporte inexistente y todo muy despoblado. Las mujeres empezaron a construir los servicios públicos de los barrios y este proceso generó una

⁸ Hacer resistencia al capitalismo y al colonialismo es una tarea político-epistémica y ecológica que se comprenderá en la medida en que se diluciden las rutas de la descolonización.

⁹ Nombre Subalterno de la localidad de Kennedy creada con alcaldía local en 1992.

transformación en ellas, de pasar de ser mujeres abnegadas y sumisas a mujeres despiertas que estudian y se profesionalizan (Hernandez, 2014). En el año de 1978, el barrio Britalia no estaba pavimentado, se encontraban muchas casas de paroi entre fincas divididas por caños, además de convertirse el lugar en el botadero de Gibraltar, estas pésimas condiciones fueron el detonante para crear el Carnaval Popular por la Vida Digna, con cacerolazos, ollas como tambores, exigiendo al gobierno nacional cerrar el botadero y garantizar los servicios públicos. (Hernandez, 2014). El trabajo de las mujeres ha sido con las uñas al no dejar terminar el carnaval considerándose uno de los primeros carnavales en la ciudad de Bogotá aparte del barrio Quiroga.

Los frutos en estos 24 años de Fasol,¹⁰ han sido mantener el trabajo a pesar de los altibajos y crisis, con un gobierno que le abrió las puertas al TLC¹¹ y niega la pobreza y el hambre (Hernandez, 2014). En la localidad se encuentran problemáticas como grupos armados ilegales, el micro-tráfico, jóvenes y niños que por consumir los matan los “paramilitares” y los hacen pasar por ladrones. Todo esto genera preocupación en términos de justicia, por la paz y el posconflicto porque no se sabe qué va a ocurrir.

En perspectiva de derechos humanos desde el enfoque de género,¹² Fasol ha trabajado la ruta por la no violencia contra la mujer en 36 barrios de la localidad con mujeres, niños, niñas, adolescentes y jóvenes. Como apuesta de las políticas públicas en la difusión de derechos humanos, en los casos de maltrato físico, verbal, psicológico, patrimonial, económico y de violencia sexual, así como niños y niñas violentados por los compañeros de las madres (Hernandez, 2014). El punto esencial es que las mujeres denuncien las anteriores problemáticas, pero la confianza en las instituciones como “Casa Refugio” es dudable ya que a los agresores no les pasa nada generándose una revictimización.

Al mismo tiempo, en esta trama compleja de la realidad citadina se construye una memoria de reserva de lo acontecido, las mujeres perciben un marco social de injusticias en las diferentes aristas de la realidad, por ejemplo el caso de las situaciones mafiosas alrededor de los barrios el Amparo y la Ribera, las mujeres de Fasol que trabajan en la “Puerta Seis” se dan cuenta de las condiciones de trabajo que se producen en

¹⁰ Familias Solidarias es una organización popular de mujeres militantes cristianas y jóvenes que hace parte del centro de promoción cultural que lleva 36 años, y de las que han construido dos bibliotecas una en el barrio Britalia y la otra en el Amparo junto con un jardín comunitario o casa de los niños, que se han venido creando desde el año de 1978 impulsados por la educación popular. Su lucha es por los derechos de las mujeres, la infancia y el medio ambiente. Su formación se brinda por medio de semilleros artísticos y políticos, se destaca su permanencia en el tiempo por el carnaval popular de la vida digna (Siabato, 2010).

¹¹ “Tratados de Libre Comercio”

¹² Se comprende la perspectiva de género desde la decolonialidad como una herramienta de análisis que pone en evidencia los roles de la colonialidad del poder, complementando la práctica de los derechos humanos con la interseccionalidad (raza, género, sexualidad, clase) como metodología en rechazo del sistema género anclado al patriarcado de la modernidad eurocéntrica.

Corabastos,¹³ ven como llegan camiones cargados de droga (Hernandez, 2014). No pueden denunciar tan fácilmente este caso cuando hay unas relaciones de poder sobre el vecindario que hacen que esta memoria quede en el silenciamiento. Dignificar el trabajo en estas condiciones en una de las centrales de venta de alimentos en la capital del país es muy complicado.

Alrededor de la misma central de Corabastos se encuentra una laguna que se llama el humedal de la Chucua de la Vaca,¹⁴ que fue intervenida en varias ocasiones por terratenientes para rellenarla y así desaparecerla. Allí llegó Fasol (Hernandez, 2014) a trabajar con las mujeres de Abastos, para mejorar la situación de la educación de los niños como el principal motivo del desarrollo de trabajo popular por medio de talleres. La comunidad alrededor de la laguna estaba dividida en que se tapara y se vendiera, la otra parte logró defenderla y hacer que la descontaminara el acueducto, esto hizo que volvieran las garzas, las tiguas y los búhos.

Se ha construido generacionalmente un bienestar propio con conciencia de causa de las problemáticas primarias, reales y concretas que han marcado el camino popular y comunitario de las acciones organizadas de las mujeres de Fasol. La construcción del jardín comunitario en Britalia como casa de los niños fue una necesidad porque las mujeres que trabajaban en Abastos no tenían con quien dejarlos, las mujeres organizadas con las hermanas del Sagrado Corazón Trini y Cristina (Hernandez, 2014) hicieron los prefabricados del jardín como una acción colectiva por el bienestar común de las madres y las familias.

El proceso de construcción de los barrios generó conflictos por los lotes de algunas fincas (Cubillos, 2014). Las mujeres de Fasol han expresado y denunciado por medio del teatro popular este tipo de conflictos, que permite denunciar las vivencias barriales y la historia de los “tierreros”¹⁵ que del pasado vuelven al presente para crear nuevas bandas. Se puede decir que la memoria intergeneracional del proceso colectivo ha pasado de voz en voz, de mujeres líderes de base a mujeres que han llegado en estos últimos años y reconocen la importancia del mito fundacional con las madres españolas que ayudaron a crear el Centro de Promoción y Cultura, los jardines infantiles y la biblioteca.

En el caso de la infancia y la relación con el trabajo, muchas veces se tiene que cambiar el panorama del asombro y el descubrimiento, por el de las órdenes y los castigos que en la vida de algunas de las mujeres tuvieron que soportar a temprana edad. El trabajo doméstico para muchas de ellas comenzó desde su niñez en casas domésticas de manera impuesta, o en cafeterías o vendiendo cosméticos. La mayoría vienen del campo

¹³ Se creó en 1972 central de alimentos de la ciudad de Bogotá.

¹⁴ Chupqua nombre Muisca: humedal, pantano.

¹⁵ Los “tierreros” son acaparadores de lotes que los roban y revenden a familias desprevenidas

en el caso de Elsa Cubillos (2014) la levantaban muy temprano su padre le daba un guaro¹⁶ y se la llevaba a la plaza de mercado a vender la cosecha de arveja y frijol.

Elsa tuvo que aprender a independizarse a temprana edad, al no soportar el machismo de su padre y de su hermano mayor. Su educación llegó hasta sexto de bachillerato. Trabajó en el sector del calzado, viajando a Venezuela y volviendo pronto porque no se sintió bien con el trato que se le da al colombiano por la policía de allá, según dice lo persiguen mucho. Monta todos los días en bicicleta, se mantiene un buen estado físico y su voz en el semillero es de las más sorprendentes al cantar rancheras.

Los enamoramientos como lugares del afecto en las relaciones sociales de las mujeres, son cruciales en la toma de decisiones en embarazos deseados y relaciones de pareja duraderas, en algunos casos para toda la vida, en otros casos por la indiferencia de los hombres las relaciones se distancian por salud emocional y física.¹⁷ La parte económica es la que permite que los proyectos de la familia nuclear¹⁸ puedan sustentar la vivienda, los estudios de los hijos y el día a día por lo que es fundamental. Muchas mujeres en la mitad de sus etapas de vida en el proceso anterior nombrado conocen Fasol por invitación de amigas como fue el caso de Ermila Carvajal (2014), que ingresó a uno de los núcleos o módulos y comienza a participar en el teatro, la escuela, los plantones, y las marchas etc.

En la perspectiva de Ermila cuando antes ella vivía en arriendo en el centro oriente de la ciudad, y cambia a un lugar de vivienda propia, llega a unas fincas llenas de lagunas. Comienza de esta manera la construcción barrial y de los servicios públicos. La memoria del cargar agua y de participar en las mingas¹⁹ para hacer el alcantarillado comunitario abriendo la tierra en la mitad de la calle, y con su hija haciendo café o chocolate (Carvajal, 2014), mientras hacían la conexión de los vecinos que llegarán después a los lotes de al lado. Fue toda una lucha trabajando con botas pantaneras porque llovía y se enlodaban, con una visión del pasado como “terrible” se percató de cómo se fue poblando (urbanizando), haciendo la diferencia que los vecinos nuevos que llegaban a veces les faltaba ese espíritu comunitario, “porque ellos no tuvieron que luchar y trabajar como nosotros”.

En la lectura de las injusticias sociales de su contexto sobresale un aire de nostalgia, afirma Ermila Carvajal (2014): “Como decía mi compañera Dora, la inseguridad, tanto niño tirado en la calle en la pobreza absoluta en el abandono, chupando pegante, vendiendo droga eso me preocupa a mí. Me duele porque yo tengo mis

¹⁶ Aguardiente de Caña

¹⁷ Las mujeres sin empoderamiento pueden tardar años en separarse de relaciones con malos tratos.

¹⁸ Este tipo de estructura familiar es más urbana que campesina.

¹⁹ Palabra Quechua Mink'a significa trabajo colectivo

nietas y yo no quiero verlas así (llanto), eso es terrible”. Expresando su dolor por la condición humana que se siente por la situación de la infancia y los adolescentes.

En su voz, Flor Marina aclara que: “La organización Fasol es una entidad solidaria de mujeres unidas que luchan por los derechos de las mujeres, especialmente, que han luchado incansablemente y han ayudado a mucha gente, mucha mujer desplazada, mucha mujer traumatizada, maltratada” (Puentes, 2014). Esta mujer con una energía acogedora en el semillero ingresó a Fasol en el 2007, por medio de un curso de manipulación de alimentos en la casa de los niños vinculándose a este núcleo como maestra de refuerzo escolar nivelando a quienes tienen dificultades en el aprendizaje.

A diferencia de las mujeres recientes, las mujeres de base vivieron la transformación del territorio de fincas, a urbanización con avenidas y puntos claves de comercio. Flor Marina llega a adquirir su lote en el año de 1995 con la ayuda de su familia, esposo e hijos, que vivían antes en barrio pavimentado y llegan a Bosa Brasil y se encuentran con todo un barrial y conflictos por el agua, dice que fue duro y que se fue amoldando a la situación. Sus trabajos han sido de extra de televisión y goza de paz y sabiduría espiritual. Su infancia, dice ella, fue con padre y madre ejemplares.

Pasando a otro tipo de cotidianidades de condiciones de trabajo, encontramos la narración de Julia del Carmen. Ella no trabaja en Corabastos pero sí en Paloquemado en la venta de flores durante 26 años, experta en flores de Colombia y otras partes del mundo le pregunto que si se presentan las mismas problemáticas que en Corabastos, me responde que sí pero que son asuntos administrativos (Parra, 2014). Aquí de nuevo se presenta el hábitus de la memoria reservada en los testimonios²⁰. Su historia de trabajo a temprana edad desde los doce años, y sus estudios hasta segundo de primaria no impidieron que ella sacara adelante los siguientes niveles de estudio por su propia cuenta, a los 24 años se enamoró y tuvo cuatro hijos. Fasol ha sido más que un lugar un espacio propio de las mujeres que las hace valer, afirma que algunas se han ido y otras vuelven.

Cerramos esta caracterización con el relato de María Mercedes, su vida laboral ha pasado por diferentes tipos de trabajo como mesera, cajera, empacadora, vendedora y 16 años de trabajo comunitario. Es de las mujeres más nuevas en Fasol uniéndose en el 2008, pero con una experiencia previa como madre comunitaria del ICBF en los desayunos infantiles y en integración social (Chacon, 2014). Dentro de todos sus trabajos uno de los más destacados es el trabajo con niños recicladores pasando por varias organizaciones, se considera una mujer activa en los jardines.

Se casó joven, tuvo tres hijos, comienza como lideresa en los jardines participando mucho como madre comunitaria. Su infancia la vivió sin su madre porque falleció cuando tenía tres años, tuvo que soportar una

²⁰ “Las memorias reservadas circulan en pequeñas intimidades, entre la potencia de ser cultivadas y la fragilidad de ser olvidadas” (Arango, 2011, p.58)

vida fuerte con su padre al ser alcohólico y establecerse un ambiente machista. Comenzó a trabajar desde muy temprana edad teniendo trece años. Trata de no recordar ni pensar ese periodo de su vida y dice que su vida empezó en el momento que se casó.

El contexto de vida urbana en los barrios populares de la ciudad de Bogotá, en especial en las líneas mencionadas atrás, advierte un proceso de construcción desde la misma gente. La memoria barrial desde la voz de las mujeres populares, les permite tocar aspectos políticos respecto al proceso de paz y el posconflicto con la preocupación de qué sucederá con la justicia transicional. En su autonomía, Fasol por medio del arte y la cultura, ha expresado en el territorio sus demandas por la vida digna de mujeres, jóvenes y niños.

También se caracteriza la voz de las mujeres populares en relación con sus infancias, como periodo de vida en el campo, algunas lo recuerdan con felicidad y añoranza, otras mujeres recuerdan que comenzaron a trabajar desde muy temprana edad y otras mujeres tuvieron más dificultades que otras en ese periodo y prefieren no recordar su infancia por ambientes de machismo y maltrato.

Definitivamente, es un hecho que al haber conocido a Fasol, a muchas mujeres les ha cambiado la vida, se puede decir que es una división en la historia de vida de ellas. El encontrarse con esta organización social les ha permitido re-descubrirse, socializar entre mujeres como hermanas en el proceso de la sororidad, practicar el arte, el deporte y la política porque principalmente conocer sus derechos y movilizarse por mantener la casa de los niños, los centros de promoción y cultura, y la biblioteca es su estandarte. Han habitado estos lugares de encuentro siendo madres comunitarias, participando activamente de las actividades de los núcleos.

En el contexto de la necesidad inmediata, han construido un pensamiento crítico al actuar y no quedarse quietas transformando el barrio a finales de los años setentas. El medio como la minga en la construcción de servicios públicos y del bienestar común es una característica ancestral del buen vivir. En sus condiciones laborales algunas mujeres como lideresas enfocan y tienen la capacidad del trabajo comunitario, otras mujeres han vivido y tenido que pasar por muchas experiencias laborales, lo característico de los relatos en este aspecto desde una perspectiva de marcos de injusticia, es la falta de garantías sociales en la dignificación del trabajo y la complementariedad de los roles de género. Al mismo tiempo, que los lugares de trabajo, como la central de alimentos más grande del país que queda al lado del barrio, ha sido influenciada por grupos ilegales que tienen actividades ilícitas y amedrantan a quienes lo noten sin que se pueda denunciar factiblemente este fenómeno, ya que sus redes de poder han cooptado muchas instituciones políticas.

Finalmente, el estado de salud comunitaria e individual de cada participante activa depende de un cambio sustancial y estructural en las instituciones del Estado y en las familias, pues los abusos y atropellos hacia las mujeres desde la violencia física, simbólica y económica siguen ocurriendo. Al mismo tiempo, aunque se han logrado levantar grandes obras sociales para la niñez, la juventud y la edad adulta, se ven todavía muchos niños

des-escolarizados, maltratados y abusados. Así como se ven jóvenes perseguidos por grupos armados ilegales y reclutados por ejército. Son altibajos en el sentido de grandes frutos que las mujeres han podido cosechar estando unidas, pero también es latente un fuerte dolor social por falta de justicia al verse el decaimiento de la sociedad consigo misma y con la naturaleza que le rodea.

CAPÍTULO II

Construcción decolonial de cuerpos en el Semillero “Re-encantarte”

La práctica del semillero se ha construido de manera itinerante viajando a diferentes organizaciones sociales, estableciéndose una comunicación desde el dialogo intercultural y crítico de saberes en la ciudad de Bogotá en mi caso, y hacia otras partes del país con el equipo de teología del cuidado de Kaired, dirigido a líderes y lideresas de organizaciones de base popular y comunitaria desde el enfoque de la pedagogía del cuidado y el autocuidado. Sus antecedentes se encuentran en experiencias con poblaciones que han vivido conflictos armados internos como el caso de los países de centro-américa Honduras, Guatemala y Nicaragua, en situaciones de violencia política y persecución a líderes defensores de derechos humanos (Cane, 2003).

En el caso de Colombia, la pedagogía del cuidado y el autocuidado se trabaja en diferentes comunidades de la geografía del país. En Bogotá se viene trabajando con diferentes organizaciones en las localidades de Soacha, Ciudad Bolívar, Rafael Uribe y Usme. Específicamente el semillero de “Re-encantarte” hace énfasis en el canto popular. El semillero de canto se inició primero con el grupo de las Madres de Soacha. En este caso no había conocido el semillero, lo conocí con el grupo de mujeres de los barrios Amparo y Britalia en el año 2014.²¹

Entrando en materia, el semillero de “Re-encantarte” parte de la historia del territorio desde las mujeres en clave de las luchas históricas por sus derechos colectivos y por construir comunidad con lazos afectivos demandando justicia social. Por ejemplo hay mujeres de la Costa Atlántica y Pacífica como del interior en un espacio que las recibe y acoge. Por ejemplo, desde el canto popular en la entonación de las rancheras, se crea una mixtura de sonoridades y corporalidades, recordando referentes de la memoria del lugar de origen, Andrea Suárez quien coordina el espacio de este semillero lo expresa de la siguiente manera:

“Muchas de ellas reivindican [...] su música, las que son santandereanas sus pasillos, sus bambucos, su guabina, las que son de la costa cantan música de su región. La otra vez yo hablaba con una chocona y ella me contaba de la chirimía y están todo el tiempo en esa mixtura como recordando lo ancestral y evocando cosas de México y de regiones aledañas que también definen como sus gustos musicales” (Suárez, 2015).

Aquí las mujeres ponen en juego por medio del canto y la memoria popular, un tejido entre el pasado y el presente, con dolores y emociones que se van liberando en combinación con el equilibrio energético (Parra, 2014). La conciencia de respiración y el mismo acompañamiento del proceso van enraizando a las mujeres en

²¹ Para llegar a este punto un año antes tuve que pasar por el semillero de Kaired en el grupo de estudio de la licenciatura: Memoria Colectiva, Corporalidad y Prácticas de Vida Digna con énfasis en autocuidado, principalmente en la tarea de comprender las herramientas de uso del lenguaje corporal (sistema energético) en relación con la memoria colectiva, la interculturalidad y el buen vivir.

una posición de empoderamiento que les permite desbloquearse y hablar (Chacon, 2014). En este caso, la mixtura como la híbrides cultural a modo de representación social de la multiplicidad de lugares de providencia de las mujeres, construye una resistencia cultural de auto acompañamiento.

De esta manera, el sentido común de las mujeres se transforma, entra en proceso de descolonización con el cuerpo y la memoria al compartirse la experiencia, del proceso del colonialismo interno se van removiendo los valores internalizados de la condición colonial (Cusicanqui, 2010). Las mujeres del semillero replantea la representación social del cuerpo (Pedraza, 2008) y la manera de concebirse la medicina desde el cuerpo no como discurso de la modernidad sino como prácticas de la subalternidad.

En la práctica el uso del sonido en perspectiva subjetiva y colectiva (Trujillo, 2008), permite construir una relajación desde lo visual y lo no visual, desarrollando la sensibilidad de la trascendencia meditativa con los ejercicios en grupo (Puentes, 2014), constituyéndose un espacio inolvidable para las mujeres en el canto popular (Parra, 2014). Esto teniendo en cuenta que muchas mujeres llegan estresadas, con demasiadas cargas y responsabilidades, a veces enfermas y con trajines de la familia y el trabajo. Muchas veces en el cierre de las actividades se realiza un masaje colectivo o en parejas fortaleciéndose el espacio propio y el nido común (Suaréz, 2015).

Asimismo, la práctica del canto popular fortalece la sororidad de las mujeres como lo expresa Andrea a continuación: "... el trabajo de no sobresalir sobre la otra, no ir a pasar sobre la voz de la otra, ayudarle a entrar, colaborar" (Suaréz, 2015). Esto hace que las mujeres se den valor a sí mismas y lo perciban como un alimento para el cuerpo (Puentes, 2014), cuando van a realizar presentaciones ensayando y preparándose, están construyendo su aprendizaje del estar bien en comunidad, participando y concibiéndose como un camino (Carvajal, 2014).

Por consiguiente, esta práctica del cuidado y el autocuidado deja que el ser se desprenda y se reinvente cantando, recordando, danzando, dejando fluir la energía del cuerpo en el contacto de la otra persona en un masaje, en un balanceo o equilibrio. Haciendo conscientes y desubjetivando los hábitos inconscientes,²² replanteándolos desde un lugar de la resistencia contra los focos de opresión (Florez, 2010) en la cotidianidad del vivir en la ciudad. La identificación de las emociones propias es una necesidad de autoreconocimiento, llegar a construir un lenguaje propio corporal para ubicarlas en las diferentes partes del cuerpo hace parte de la sociología del cuidado (Santos, 2010) que es fundamental hacia la descolonización del saber, el poder y en especial del ser.

²² Daños que se hace el sujeto así mismo o permite que el contexto lo condicione y hasta determine perdiendo su espacio propio y autonomía.

A pesar de los discursos y prácticas del cuerpo en el siglo pasado y su estrecha relación con la organización internacional del trabajo, la cual afectó los cuerpos desde la eugenesia y la higienización (Pedraza, 2009) en la racialización de las poblaciones, los territorios y las subjetividades, no solo en Colombia sino en el continente entero, encontramos que por el contrario en esta apuesta ético política del semillero de Kaired y Re-encantarte, se concibe como una práctica histórica e intercultural, en la que están inmersos los procesos inter-subjetivos en la construcción social del saber del cuerpo, el canto y la memoria.

Un aporte significativo en la construcción social del lenguaje del cuerpo, es la escritura corporal a partir de la euritmia²³ en la imitación de movimientos que simbolicen las letras y vocales, o la construcción de gestos que saluden al mismo cuerpo. La imitación de animales con cuatro patas y una cola imaginaria en el coxis, o asemejarse a un árbol con raíces posibilita tener en cuenta que la hegemonía del lenguaje escritural no es el único ni debe estar por encima de otras maneras de expresión (Trujillo, 2008).

Volviendo al pasado presente, se requiere tomar en cuenta la lógica del consumo de la actividad subjetiva y corporal en el capitalismo²⁴ (Pedraza, 2008). No obstante el semillero de Re-encantarte es una apuesta por la cultura y la educación somática reconociendo el movimiento corporal compartido que ayuda a modificar a los sujetos que intervienen allí. La construcción de una cultura somática (Pedraza, 2008) despierta el sentido interno de la cenestesia a partir del trabajo corporal, desde la multisensorialidad, el balance, del equilibrio facilitando la expresión del lenguaje de los cuerpos.

De otra manera, en el semillero, la recreación como práctica de las mujeres urbanas populares fortalece el bienestar de su condición humana, se puede decir que lo gozan en plenitud emocional, lo que es muy enriquecedor para el desarrollo de las potencialidades humanas. Surge pues la reflexión de la práctica si... ¿es posible una hermenéutica desde la antropología histórica en el semillero a partir de la descripción de las condiciones corporales? (Pedraza, 2009). Se sabe que no se pueden describir las condiciones corporales sino se enfatizan sus historias de vida y el lugar de cada memoria en el cuerpo desde la auto-expresividad. Aspectos como la infancia y el lugar son claves para una hermenéutica corporal, para no ir tan lejos se pueden cartografiar los dolores, los daños emocionales, psíquicos y pérdidas más recientes desde sus propios testimonios.

²³ Ritmo Armonioso

²⁴ En especial el capitalismo del posfordismo, que ha sido la nueva de especialización y flexibilización del trabajo de la mano de obra barata en maquilas y satélites, donde las mujeres participan activamente proponiéndose como modelo de desarrollo de México (NAFTA) para toda la región. Medida producto de la crisis económica mundial de 1970 y 1973 con la crisis del petróleo. Las agencias multilaterales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional van a realizar grandes reajustes a las economías de los países periféricos afectando los derechos laborales de los trabajadores, encontrándose niños, niñas, jóvenes y mujeres explotadas. La complicidad de los gobierno es de alta responsabilidad política con el refuerzo de los TLC. (Jiménez, 2004)

De igual importancia es la construcción de memorias y cuerpos decoloniales, pasa por las relaciones de poder (Florez, 2010). Esto quiere decir que trabajar las emociones que han sido quebrantadas, dolores incrustados en la experiencia encarnada del cuerpo, necesita sostenerse en un proceso permanente de acompañamiento colectivo. Por consiguiente, el semillero se teje como círculo virtuoso de transformación, ya que desde el canto popular las mujeres facilitan “un mundo donde quepan muchos mundos” (Restrepo & Rojas, 2010 p.175) en el que los usos de la pedagogía del cuerpo facilitan los de la pedagogía de la memoria. En este sentido se deconstruye el sujeto cognitivo, pasando por revisar las pasiones y horizontes de sentido que la pedagogía del cuidado y el autocuidado pone sobre la mesa del ser y el estar en el aquí y en el ahora.

Eventualmente, el proceso educativo es práctico y presenta ciertas tareas políticas a profundizar en el contenido y en la práctica del contexto. La tarea de deconstruir y desaprender ciertos hábitos cuando una mujer quiere sobresalir o competir sobre o con la otra, Andrea como coordinadora del semillero hace referencia a estas prácticas no pueden mantenerse en el proceso de aprendizaje de canto en el semillero, ya que se está sembrando un terreno que apunta hacia las siguientes generaciones, para llevar a cabo los cambios estructurales que desde esta pedagogía de la memoria se está hilando y cuidando en este presente.

Entre tanto, esta es una experiencia de la pedagogía popular decolonial en cuanto se reconocen los saberes previos y se ponen en interacción los universos simbólicos de las mujeres. En la construcción de conocimiento a partir de la hermenéutica corporal de las mujeres populares, primero se ubica su cuerpo como lugar de la cultura propia, al reconocer ¿de dónde vienen?, ¿qué ritmos de música popular reconocen? En el semillero los ritmos de las diferentes costas y del interior del país, sitúan a las mujeres desde sus historias de vida expresadas en movimientos corporales como conocimiento esencial de las prácticas al manifestarse la alegría, el emocionarse y las ganas de compartir, bailar y danzar un currulao, una cumbia y hasta una ópera del siglo antepasado porque además son muy abiertas a sentir tanto lo propio como lo diferente. Sin jerarquías ni imposiciones aprovechan cada segundo de las sesiones de dos horas los martes cada ocho días.

Reflexiones del Semillero entorno a la Re-Existencia corporal de sí y colectiva.

Construir cuerpos y memorias sociales entendidas como la re-existencia legítima, implica tener en cuenta los impactos históricos de la expansión del capitalismo a mitad de siglo XX, así como los discursos y prácticas de la burguesía que afectaron las emociones y salud de las poblaciones, sus subjetividades y a los territorios subalternizándolos, racializándolos y clasificándolos en el marco de la construcción de la identidad de los estados-nación en Colombia y América Latina (Pedraza, 2009). Re-existir implica un sentido de la identidad propia desde el lenguaje cotidiano, problematizando lo que oculta o naturalizan las injusticias sociales (Florez, 2010). Es la re-significación de la existencia, desde una epistemología de la sensibilidad subjetiva como reconocimiento de la experiencia interior a tejerse en colectivo, va de la mano con la epistemología racional

buscando el equilibrio, la complementariedad, la alineación y la armonía en la constitución de una subjetividad histórica.

Es poco sabido, por ejemplo, que es una necesidad implícita el refundar el estado nación (Walsh, 2009) luego de haber usado la violencia física especializada, en el control de las emociones y afectos de la psicogénesis individual y colectiva, de interiorizar el pudor y la autoobservación²⁵ como mecanismo biopolítico de control (Pedraza, 2009). Radica entonces la importancia del proyecto del cuidado y autocuidado decolonial, en la construcción de subjetividades históricas y re-existencias legítimas constituyéndose un proceso de autenticidad del ser en el mundo teniendo en cuenta su pasado histórico en el presente inmediato.

Es significativo, que la pedagogía del cuidado y el autocuidado se posiciona desde el indisciplinamiento del campo del saber popular, las artes y el discurso académico. Siendo un proyecto de descolonización y emergencia cultural (Trujillo, 2008), reciclando, re-habitando y resignificando el uso de las emociones, los saberes, la política y lo político, la naturaleza y la economía de los diferentes territorios de existencias y sus planes de vida muchos sustentados en la memoria social y ancestral.

Además es importante, saber leer la esclavitud en términos de la historia como forma de gobierno y conducción de la colonia, muy diferente a leer parte de la esclavitud y colonialidad que pueden habitar nuestros cuerpos y nuestras conductas y maneras de auto gobernarnos. Este puede ser el inicio a un análisis biopolítico propio (Pedraza, 2008). También el descubrirse a uno mismo y el redescubrirse en comunidad. Proceso de pensamiento que pasa del yo individual a la construcción de una voz colectiva, desde nuestra voz interior que fue acallada y silenciada en el colonialismo, olvidando la voz interna del “nosotros” (Lenkersdorf, 2008), pero que aún persiste y resiste desde las luchas ancestrales del continente.

Llegando a este punto, la genealogía es una herramienta que cuestiona la colonialidad del poder. Re-existir desde una subjetividad política e histórica en el territorio habitado en el aquí y en el ahora, requiere una disposición de esta herramienta en la revisión histórica por el cuidado del territorio habitado, cuerpo interno-cuerpo externo compartido. Que a su vez se le suman las herramientas como la cartografía social, los genogramas, los arboles familiares, los archivos, los hitos históricos, los mitos fundacionales y hasta la revisión de la historicidad heroica oficial a deconstruir o resignificar. Es una caja incompleta de herramientas, pero siempre en búsqueda de las preguntas por el impacto de los últimos proyectos de poder en nuestros territorios de la existencia.

²⁵ Encontramos la auto-observación en pro de la conformación del Estado desde los ámbitos de opresión en la violencia especializada interiorizada como afirma la profesora Zandra Pedraza. Desde el semillero la auto-observación es muy diferente ya que por medio de las herramientas cualitativas de investigación social se auto-indaga la coherencia del ser en el mundo desde una óptica liberadora.

De lo que llevo dicho, en el semillero se puede ratificar un giro afectivo de la actividad subjetiva (Pedraza, 2008), que desde el canto popular y la conexión con la memoria individual y colectiva, como territorio legítimo y constitutivo de la estética propia y deconstrucción de lo privado y lo racional, se fundamenta en un paso necesario en la construcción de la re-existencia. Algunas mujeres en el semillero principalmente las lideresas de base ya han pasado por diferentes giros afectivos que representan la interculturalidad de su pensamiento, acción y movimiento.

Entre tanto, se usó la proyección de imágenes de movimientos corporales de animales que las mujeres simbolizan, a modo de que las diferentes memorias psíquicas representadas en el espacio fluyan con el acompañamiento de la música. En este sentido la hexis corporal (Pedraza, 2008) como armonía del movimiento, empieza a despertar partes del lenguaje social guardado en los diferentes centros energéticos del cuerpo.²⁶

Esta socialización de lenguajes re-crea la hexis propia de cada mujer reflejada en el hábitus del movimiento. El semillero es una representación alternativa de la educación del cuerpo, sin la imposición de las tecnologías del yo²⁷ que han construido las rigideces que representan la normalización y el disciplinamiento de la conducta, instaurada por los métodos modernos de los estados nación y las instituciones religiosas hegemónicas (Pedraza, 2008). Las intervenciones estéticas en el semillero siempre se han planteado desde el movimiento y desplazamiento libre del cuerpo.

Finalmente el semillero es una fuente de resistencia a los postulados de la modernidad hegemónica universal, donde lo afectivo replantea las relaciones humanas, sociales, culturales y políticas. Es un tejido propio desde los sectores populares o de la periferia ubicados en el no lugar de la existencia del sistema mundo. El lugar de la re-existencia desde un no lugar en el sistema mundo es una apuesta por la alteridad como cuidado del otro, de sí y del territorio que brinda la co-existencia. Las preguntas, las preocupaciones, el reconocimiento de saberes populares y ancestrales como la construcción de conocimiento desde este no lugar del sistema mundo, en el que la dignidad humana puede perderse en cualquier momento, no es garantía de transformación del

²⁶ En la introducción se realiza una comprensión de los centros energéticos.

²⁷ "...existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad" (Foucault, 1990, p.22). El aporte del autor para este trabajo radica en el cuidado de sí y el cuidado del otro como acto político y educativo, mediante exámenes de conciencia que encontró en las prácticas de escritura y correspondencia entre los antiguos filósofos de Grecia, pero que con la fusión del cristianismo en la modernidad se relegó al cuerpo a un segundo plano, por el "conocete a ti mismo".

territorio cuando están presentes actores y agentes que promueven la guerra y la sustracción de los recursos, exponiendo la vida de los habitantes (Caso Altos de Cazucá).

Veamos lo que significa el velo ideológico universal de la razón occidental como acto solitario, solipsista y ensimismado. En el semillero se transforma esa universalidad, re-significándose desde la reflexión profunda por la autoindagación como re-encuentro por el sentido del cuerpo, que ha permitido al estudiante descubrir y encontrarse con una comunidad de mujeres con fuerza de conocimiento de su condición humana que comparten su experiencia de vida colectiva. Desaprehender como proceso crítico la masculinidad dominante, es un proceso importante en la búsqueda del equilibrio perdido y la complementación de roles en todos los ámbitos de la existencia humana encarnada en el cuerpo; expresada en el canto, la danza, el arte o la praxis de la educación crítica con voluntad epistemológica hacia la descolonización (Pedraza, 2008).

Ya hemos visto que en el semillero se aprende el gobierno propio de sí desde el cuerpo, que en él se inscriben las relaciones de poder de dominación como los sufrimientos, las emociones de maltrato, las dificultades en contextos cercanos como la familia, el trabajo, etc. Pero también se inscriben las relaciones de poder de resistencia con la facultad de comprender, ¿por qué esta tensión está en mi estómago y se relaciona con una imagen amorosa, de amistad o familiar?, ¿por qué esa tensión, miedo o represión se encuentra detrás en cierta parte de la espalda y se relaciona con una imagen de responsabilidad y voluntad?, o ¿por qué hay un dolor en mi garganta y se relaciona con la imagen de la comunicación exterior-interior?

No es difícil descubrir toda una red de significados alrededor de las partes del cuerpo y su multiplicidad de conciencias encarnadas en dolor, tensión o disipadas y comprendidas en la hermenéutica colectiva de la hexis corporal por medio de la relajación. El estado de ánimo de algunas mujeres se puede expresar en cansancio por el trabajo y en el de otras con más tranquilidad, serenidad y se balancean colectivamente no solo los ánimos sino las fuerzas. Finalmente el gobierno propio del cuerpo y el comprender sus dinámicas que en la cotidianidad, pocas veces se le presta atención. Cuando una mujer se va empoderando de su propio cuerpo como territorio político y de la existencia, se preocupa mucho más por las decisiones políticas. Saben que hay que organizar el interior para mover el exterior.

Prosiguiendo con la reflexión, la condición humana en el semillero permite localizar la experiencia desde una historicidad compartida, en mi caso como único estudiante hombre invitado al grupo de mujeres de diferentes edades, pude constatar la hermandad que han construido como comunidad, al grado de estar pendientes en el cuidado la una de la otra. Construyeron el saber de los lazos de acompañamiento colectivo. Se puede expresar como una acción colectiva interna de la organización, que posibilita pensar y crear acciones artísticas por la vida digna en el territorio, con una calidad estética y de sentido por la política y lo político desde el ser mujer, barrial, popular, madre, abuela, joven, profesional y enraizada en su contexto de vida.

Se deduce sin universalizar en esta práctica, que el semillero permite que las mujeres puedan leer su propio territorio de existencia, sus necesidades de encontrarse a sí mismas por medio del canto popular, además de expresar alegrías compartidas y crear nuevos retos de vida. Desbloquearse emocionalmente permite construir aprendizajes desde sus propios cuerpos que pasan por un proceso de simbolización, proyección e imaginación. Los movimientos corporales de las mujeres desde una perspectiva fisio-psico-sociológica (Pedraza, 2008), remite a la historia de vida de las mujeres y su contexto real. Se puede hacer una lectura de los movimientos, y que las mismas mujeres capten el significado del movimiento y la relación entretejida o destejida con los hechos que han pasado por el hábito de su vida.

Queda definido que las re-existencias legítimas como una subjetividad histórica, se nutren de una estética descolonizada que no implique el consumo de las normas biopolíticas de la modernidad, heredadas e instauradas desde el siglo xx en experiencias como la música, el baile o el amor (Pedraza, 2009). La construcción decolonial del cuerpo empieza por superar la dicotomía cuerpo-mente (Pedraza, 2009) y dar un giro interpretativo de la condición humana moderna buscando el equilibrio ente el paradigma de la racionalidad y el paradigma de la intuición. “Re-encantarte” como un espacio de des-sujeción en la que el sujeto de deseo (Florez, 2010) en el cuidado de sí y de los “otros” en el estar bien colectivo, busca facilitar las condiciones materiales y simbólicas de existencia, pero no es igual en todos los escenarios, ya que las realidades son muy diferentes en Britalia, Soacha y Altos de Cazucá, con conflictos simbólicos y códigos culturales que desafían el orden instituido. Desde las prácticas de la pedagogía del cuidado y el autocuidado, se reivindican los procesos de las bases populares en una re-existencia legítima desde el canto popular y la memoria social contra el olvido y la impunidad.

CAPÍTULO III

Rutas y aportes pedagógicos decoloniales del Canto Popular en el Semillero Re-encantarte

A continuación se intentará exponer como ruta metodológica de la pedagogía del cuidado y el autocuidado las connotaciones básicas del canto popular en las corporalidades de las mujeres. Se construirá un análisis que permita integrar la práctica como realidad vivida junto con la teoría como crítica y sustento de la praxis (práctica reflexionada) que va surgiendo y creando un puente entre los apuntes de este trabajo y los sentires de las mujeres.

Como se ha mencionado, los gustos musicales de las mujeres se encuentran en un nodo o punto en común que es la música ranchera que como dice Andrea: “para ellas las rancheras son mecanismos para hacer catarsis y también para alegrarse” (Suaréz, 2015), es un proceso de construcción de deseo del sujeto colectivo como práctica de sujeción (Florez, 2010) en relación con la memoria social y las emociones guardadas en el cuerpo.

Esto quiere decir que el canto popular simboliza, expresa, guarda, refleja y esconde un contenido de memoria (Bautista, 2010), cuando se denomina que la verdad histórica de quienes han vivido diferentes violencias quedan inscritas en el cuerpo, la pedagogía del cuidado y el autocuidado se pregunta en términos del sistema energético del cuerpo humano por el contenido de los hechos violentos en la voz de quien ha sufrido, en su capacidad de narrar su pasado en el presente, permitiéndose identificar y desbloquear pensamientos, emociones, esperanzas, por medio de los movimientos corporales de la cinestesia y equilibrio propio en este caso del canto colectivo.

Se trata desde luego de revalorizar “las experiencias vitales de los oprimidos” (Santos, 2010, p.55) y preguntarse por la “viabilidad de su humanización” (Freire, 1970, p.24) en el contexto real de sus cuerpos. El principal aporte en la práctica del semillero ha sido la experiencia vital de las mujeres que participaron dialógica y dinámicamente con su inteligibilidad para comprender las causas del por qué ciertos dolores corporales están relacionados con aspectos de la vida como el trabajo, la familia y la carga de responsabilidades que no le pertenecen. Por esta razón la relajación colectiva y auto-relajación es un factor de aprendizaje del desaprender la corporalidad dócil y con poco tiempo de auto-observación, veamos lo que expresa Ermila: “Mucha satisfacción, mucho relajo. Ya como te dije un aprendizaje más, una relajación muy hermosa. Yo me siento muy bien” (Carvajal, 2014). La señora Carvajal está respondiendo al cómo siente su cuerpo, Flor dice lo siguiente:

“Como un elevar, como una vibración especial que uno va reconociendo sus cuerdas vocales, todo lo que funciona para la voz, la diafonía si, la fonética, ese elevar y el bajar los diferentes niveles de vibración de voz, muy bueno” (Puentes, 2014).

Por lo tanto el contenido de la memoria, se da en términos de la vivencia de las emociones que pasan por el cuerpo (Chacon, 2014) reconociendo sus partes como por ejemplo la garganta y el movimiento de la laringe como lugar de la relación psíquica y social de la comunicación en la interioridad y exterioridad de expresión del ser. Reconocer las cuerdas vocales acerca de una mejor manera a las mujeres a su canto propio y a su cuerpo como el primer instrumento y territorio (Suaréz, 2015). Este proceso de empoderamiento de las diferentes partes del cuerpo permite desmitificar al músico experto (Trujillo, 2008) y posibilita sonoridades de creación y composición colectiva como acto político de resistencia de la memoria colectiva.

Volvamos a examinar cómo se construye la voz del “nosotros”, Andrea dice que: “... la música aporta elementos importantes para la definición del nosotros. Uno de estos elementos alude a la concepción de género y a las características de la mujer que definen al movimiento...” (Bautista, 2010, p.45), en este sentido la música como ruta del cuidado y el autocuidado, permite la complementariedad de los roles de género y la deconstrucción del yo moderno aislado de sí mismo y de las relaciones de poder del sistema mundo que influyen a su alrededor acondicionándolo y enajenándolo de su propia historicidad como sujeto histórico. La

construcción de la voz interna y externa de un “nosotros” es fundamental en el cambio de las relaciones sociales hegemónicas con las comunidades donde se reconozcan las prácticas de legitimidad del otro desde la corporalidad, el canto y la memoria.

Es justo decir, que la práctica se produce como conocimiento invisible a la vista de la mirada política de la colonialidad del poder y el saber como ejemplifica Boaventura: “... [Los] conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o commensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad” (Santos, 2010, p.31). Por lo tanto deconstruir la voz como los demás sentidos del cuerpo, no se queda en un proceso encerrado hacia el interior del sujeto, sino que además está conectado con el escenario del tiempo en la construcción intersubjetiva del pasado y el futuro en el presente continuo, rompiendo la linealidad del tiempo (Cusicanqui, 2010).

Ahora bien, el canto popular despierta el sentido de la voz del nosotros a modo de lucha y como vehiculo de la memoria colectiva, requiriendo de una deconstrucción del tiempo lineal del patriarcado inscrito en el sistema mundo capitalista y que habita en las corporalidades, a su vez, es el canto el que posibilita la diferencia y construcción de la identidad propia como afirma Juliana: “[un] sujeto político es un sujeto identitario, un sujeto que lucha por salirse del orden patriarcal existente para inscribirse en un orden simbólico diferente que sea más legítimo para la mujer. De ahí la denominación feminismo de la diferencia” (Florez, 2010, p,217).

Es oportuno este lugar del feminismo de la diferencia, como enunciación performativa porque la producción de saber y conocimiento no solo tiene una base identitaria sino que en intersubjetividad y en conexión con el lenguaje social del cuerpo, apunta como se ha venido diciendo a una hermenéutica corporal pero esta vez con una característica diatópica, Boaventura lo expresa en estos términos: “La hermenéutica diatópica no solamente exige una modalidad diferente de conocimiento, sino también un proceso diferente de creación de conocimiento. Requiere que la producción del conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red” (Santos, 2010, p.10).

De la misma manera, se identifica que no hay un solo lugar como referente del canto popular y del lenguaje corporal, ya que en la práctica del semillero se pueden cantar canciones del país, de este continente y de otras partes del mundo, así como recrear la biodiversidad ancestral de los lenguajes culturales que enuncian un lugar común del saber. Y es la deconstrucción del sujeto individual y la desnaturalización de la monocultura, la clasificación social y las categorías que naturalizan las jerarquías sociales ubicadas en el plano de la no existencia (Santos, 2010) del sistema-mundo.

Entre tanto, el canto popular tiene una apuesta dignificadora por sanar y limpiar los cuerpos y las memorias de las mujeres afectadas por diferentes niveles de violencias. Es decir, el semillero como práctica artística de la memoria disidente, que Andrea como coordinadora del semillero ha venido investigando lo siguiente:

“Yo cuando estaba en la universidad como en el 2009, empecé una investigación sobre construcción de memoria disidente a través de la música con la experiencia de las Madres de la Plaza de Mayo durante la dictadura argentina y postdictadura. Ese proyecto pues yo siempre lo tuve en mente y quise aplicarlo acá a Colombia con un grupo de mujeres específicas que en un principio fueron las Madres de Soacha conocidas como las madres víctimas de los falsos positivos o personas de ejecuciones extrajudiciales” (Suaréz, 2015).

Andrea en su estudio cita a Cristóbal Gnecco profesor colombiano de la universidad del Cauca al referirse a la memoria disidente: “Esto quiere decir que desde la memoria colectiva es factible cuestionar los discursos y las prácticas políticas hegemónicas, en aras de la creación de alternativas políticas y sociales” (Gnecco, 2000) citado por (Bautista, 2010, p.16), el lugar de enunciación política de estas memorias se opone a los crímenes del desarrollismo que se ocultan “en el régimen discursivo del arte latinoamericano” (Trujillo, 2008, p.27). Es por medio de la memoria disidente y el arte otro como empoderamiento real que las Madres de Soacha han podido reivindicar a sus hijos:

“Ellas son mujeres que han cantado toda la vida sobre todo Lucero y Elvira ellas han creado de hecho mucho tiempo antes canciones para sus hijos y para limpiar esa memoria de ellos y el canto en ellas en su vida se convirtió en una forma de realizar sanación ellas mismas” (Suaréz, 2015).

No obstante, de esta manera fue que inició el semillero itinerante de Re-encantarte con mujeres víctimas de la violencia estatal y para-estatal, producto del régimen de seguridad democrática inscrito en la historia de los crímenes internacionales (Rights, 2013) del desarrollo en este país, con infracciones al derecho público internacional de los derechos humanos y al DIH.²⁸

Finalmente, en este primer apartado, los aportes decoloniales metodológicos del canto popular como se ha descrito antes desde: la construcción interiorizada de la voz del nosotros, la deconstrucción del tiempo lineal, la desnormalización de las jerarquías sociales y la hemeréutica corporal datópica como construcción de conocimientos alternativos y se agrega la “ampliación del presente” (Santos, 2010) como horizonte de posibilidad concreta y el aporte identitario del feminismo de la diferencia.

²⁸ Frente a este caso las investigaciones (caracol.com.co, 2013), (hrw.org, 2015) Crimen en persona protegida por el DIH (Observatorio paz integral Magdalena -medio Colombia, 2015) Casos de tortura psicológica dentro del ejército (cjlibertad, 2015) Directiva ministerial 029 de 2005 (elespectador.com, 2008) Ejecuciones extrajudiciales directamente atribuibles a la Fuerza Pública en Colombia, julio de 2002 a junio de 2006 (iepala.es, 2006) Corte Penal Internacional en Colombia (eltiempo.com, 2013) “Falsos Positivos” declarados crímenes de lesa humanidad (periodismohumano.com, 2013) Retratos de familia: Madres de Soacha luchan contra impunidad de víctimas "falsos positivos" (Karamelo Producciones para la Dirección Archivo de Bogotá: Unidad de Memoria y Derechos Humanos. Secretaría General Alcaldía Mayor de Bogotá D.C., 2014)

El canto colectivo y los centros energéticos.

Ahora veamos que, la pedagogía del cuidado y el autocuidado busca trabajar principalmente los dos primeros centros energéticos del cuerpo humano denominados los centros raíces en su capacidad para enraizarse,²⁹ plantarse o desplantarse en el presente circular del tiempo otro, la fuerza psíquica que se alberga en la memoria de estos centros si están fluyendo desbloqueados, permite el empoderamiento, el posicionamiento del sujeto de su ser en el mundo y la movilización permanente por la memoria (Bautista, 2010) desde los cantos de resistencia en contextos aún difíciles.

Por consiguiente, descolonizar los usos y significados del cuerpo por medio de la bio-danza (centros-energéticos), el canto popular y la memoria social-emocional, implica la sutileza de que los movimientos de conciencia corporal se ubiquen en contra-posición al lugar del contexto (Estado-nación) (Pedraza, 2009).³⁰ Esta iniciativa de los centros energéticos está acompañada de la importancia de la vibración, ya que existen bastantes estudios relacionados con este tema sobre la sanación de los centros energéticos por medio de los cuencos tibetanos (Suaréz, 2015), es decir, existe una expansión de la sabiduría ancestral planetaria, que como ya se ha dicho crea una hibridación o mixtura que las mujeres trabajan desde el cantico del “om” oriental para el calentamiento de la laringe y las cuerdas vocales, más una sincronización de respiración pelvica antes de cantar una ranchera como expresión mexicana popular latinoamericana.

Sería prudente señalar que el canto es un ingenio movilizador de la memoria que protege y blindo los centros energéticos del cuerpo humano, todos los centros se pueden trabajar, pero los principales en el semillero de Re-encantarte son los centros 1, 2, 3 y 5. Por ejemplo el quinto chacra despeja la comunicación (Derecho a decir la verdad) transgrediendo el sonido. La memoria que habita este centro está relacionada con lo que se puede y no decir (Suaréz, 2015), cuando las mujeres en el ambiente doméstico no pueden siquiera gritar ante las agresiones de su marido afecta a este centro y los demás también por interrelación energética. O por ejemplo casos en el trabajo en el que tenían que “aguantar” humillaciones e insultos por los jefes o clientes, aquí se guardan esas memorias y en el canto a muchas mujeres les produce tos, es decir esa parte de su cuerpo se

²⁹ “El primero centro... se ubica en la base del cuerpo y se extiende hacia abajo, como una raíz que se expande desde los pies y la columna hacia la profundidad de la tierra. Para facilitar la experiencia usamos la imagen dos raíces que salen de los pies y una del cóccix como un rabo de mono que penetra la tierra... El segundo centro de ubica en la barriga, debajo del ombligo y se extiende hacia atrás y hacia adelante en forma de dos embudos; e interviene en el funcionamiento de los riñones, glándulas suprarrenales, respiración y la capacidad corporal de la autosanación” (Höhne-Sparborth, Bautista Fajardo, & Romero Sánchez, 2015)

³⁰ En este caso en la consolidación del desarrollo en el estado-nación como discurso hegemónico. Es prudente advertir que las instituciones donde se controla la vida social muchas veces invisibilizan las partes del cuerpo (Social y territorial) con hábitos que en su mayoría inconscientes provocan enfermedades por el sometimiento a órdenes jerárquicas y lineales más el consumismo.

expresa, en ese mismo instante ellas deben hacer memoria, recordar y preguntarle a esa parte del cuerpo, ¿qué pasó?, ¿qué no pude decir?, o ¿qué dije que haya podido ofender algún ser querido o extraño?

De ello resulta que, esta sería parte la hermenéutica diatópica corporal interna, se complementa junto con la cartografía de las emociones que las mujeres van sintiendo y elaborando cada vez que salen a la calle, o están en un espacio público como el transmilenio y necesitan protegerse o blindarse energéticamente. Poniendo mucho cuidado, cada centro energético tiene su energía, su sonido, su disociación, su resonancia y su movimiento interior, acompañados de la conciencia de la respiración que permite la expansión de la energía interna a la exterior (Herrera & Bermúdez, 2013).

Conviene precisar que, los centros más importantes para el desbloqueo del sistema de energía vital del cuerpo son el 1 y el 2, que establecen la raíz en el territorio y el dominio del lugar (Suaréz, 2015), el canto en estos centros actúa por medio de la respiración profunda. Las memorias psíquicas y emocionales que habitan estos centros están relacionadas de la siguiente manera; el primero con la identidad y la preocupación por el propio cuerpo (Derecho a ser).³¹ En los momentos de alto riesgo e inseguridad, la estabilidad y la supervivencia se activan. En el segundo centro se recoge toda la energía de las emociones (Derecho a desear y a sentir). Las pasiones, la sexualidad y la alegría reposan ahí. Y el tercer centro está relacionado con el nido de la vida (Derecho a actuar), voluntad y compañerismo. Se manifiestan problemas como la ira, la inferiorización, el miedo y el odio (Cane, 2003).

Baste lo anterior para que se pueda desnaturalizar el sonido como espacio de lucha en el sistema mundo moderno-colonial (Trujillo, 2008), desde una óptica de lo propio entendido como conocimiento del cuerpo al producir vibraciones con los cánticos del “om”, “bf” y “ts”. Más allá de la pronunciación de las consonantes, se parte de un interés cultural propio por las transformaciones internas de los centros energéticos o más exactamente de los dolores que los rodean, los bloquean y los truncan.

En las culturas no occidentales encontramos sonidos de consonantes como cánticos ancestrales, que permiten organizar el territorio interno de la existencia en relación con el externo, pues si bien se dice en oriente en las escrituras del sánscrito que el mantra “om” sostiene al mundo y está en el agua, el aire y el fuego y demás elementos de la tierra como montañas y noosfera, este cántico arquetípico o de origen de la memoria se puede cantar en búsqueda de un estado meditativo para llegar al Nirvana, o se puede acompañar del movimiento del cuerpo con la respiración desde la zona pélvica en el mantenimiento del equilibrio y la relajación o el trance con movimientos de respiración profunda, rápida y fuerte.

³¹ En el primero, segundo y tercer centro tienen nido energético o jardines pero en diferentes niveles de acuerdo a las relaciones sociales y afectivas que dejen que interactúen en ellos, si es de invasión se generan daños culturales en los centros.

Aquí he de referirme también a que el canto va acompañado de una respiración natural que está pasando por el pecho, el abdomen y el vientre acompañado del “ser animal salvaje interno” que didácticamente se recrea en el espacio creando un ambiente de sonoridades y corporalidades en las que se aúlla como lobas, se rugen como tigresas y leonas, se maúlla como gatitos. Estos ejercicios mueven la parte contraria al paradigma racional que es la intuición, los sonidos agudos permiten despertar el sexto sentido (Suaréz, 2015).

Por momentos, se crea una cultura bio-mimética psíquica danzando por medio de los sonidos, haciendo ruidos como los perros, los gatos, las garzas, los cuervos, los micos etc., así mismo se recrea por medio de “los cuentos [que] potencian la imaginación y la fantasía. Nos regalan un mundo donde habitar, donde reinventarnos o reencontrarnos a nosotras/os mismos” (Ventura & Barrera, 2013, p.50) y (Estés, 1993). El sentido de producir la imaginación corporal imitando a los animales con música de fondo, genera la fuerza psíquica y emocional que hace parte del territorio político que es el cuerpo, limpiando de esta manera los primeros centros energéticos en la medida que las mujeres retoman sus propias historias armándolas, desarmándolas y rearmándolas, hasta establecer su propio equilibrio emocional, superando la individuación estática en las que pueden estar sumergidas.

“El canto es una modalidad especial de lenguaje que permite alcanzar cosas que la voz hablada no podría. Desde tiempos inmemoriales el canto, como el tambor, se ha utilizado para crear una conciencia no ordinaria, un estado de hipnosis o un estado de plegaria. La conciencia de todos los seres humanos y de muchos animales se puede alterar mediante el sonido. Ciertos sonidos, como el goteo de un grifo o el insistente claxon de un automóvil, pueden provocar ansiedad e incluso irritación. Otros sonidos, como el rumor del océano o el aullido del viento entre los árboles, nos pueden llenar de sentimientos satisfactorios. El sonido sordo —como el de unas pisadas— hace que una serpiente experimente una tensión negativa. Pero un suave canto puede hacerla bailar” (Estés, 1993, p.132).

Cierto es que al final de las actividades las mujeres comparten algunas reflexiones generales, pero cuando se relaciona con asuntos más personales se acercan a Andrea y le expresan asuntos e inconvenientes que tienen en los hogares, como la violencia doméstica en sus relaciones más cercanas, que se establecen en el segundo y tercer centro que se abren fuertemente en las sesiones. Por eso al final se cerraba con un diálogo y un intercambio de cómo cuidarse y hacerse invisibles en términos del lenguaje del sistema energético que las mujeres ya usan (Suaréz, 2015).

Dado que encontramos que el canto desde la pedagogía del cuidado y el autocuidado no solo busca reorganizar el territorio de la existencia en la interioridad del ser, sino que también en el plano de su exterioridad del territorio desde la protesta social, la justicia, la manifestación legítima y las reivindicaciones de sueños y esperanzas en un proceso necesario para el empoderamiento. Las mujeres han creado canciones sobre los eventos e historias en sus vidas:

“Entonces las Madres de Soacha crearon canciones sobre sus hijos que habían desaparecido, contaban lo bueno de sus hijos, no lo que se dice que eran guerrilleros que no sé qué. Las otras (Mujeres de Fasol) crearon situaciones cotidianas como la pérdida de su mamá, otras crearon lo que querían hacer para ellas, crearon su canción para cantarla es decir; siempre se habían soñado en un espacio, cantando; una de ellas es María Jesús ella creó una canción que se llama “Gira gira la tierra” yo le ayude a musicalizarla y ella la presentó en la marcha de no violencia contra la mujer y la cantó porque siempre se soñó muchos sueños, que son la verdadera forma de hacer justicia, es una capacidad de empoderamiento de lograr lo que tú quieres a pesar de que el sistema de las cosas te digan lo contrario” (Suaréz, 2015).

Por otro lado resulta, que el canto popular construido musicalmente adquiere una connotación política en términos de construcción de memoria colectiva y de movimiento social. En este sentido el arte es la herramienta y vehículo que encarnan las mujeres en el accionar reivindicativo por la justicia social. Muy diferente a la memoria oficial con los mecanismos de garantías de no repetición, mecanismos de satisfacción, reparación integral, verdad y justicia:

“[...] hay una reivindicación real y es que un grupo de mujeres podría tener, por así decirlo un movimiento [social] Y creo que... [el] canto es esa palestra no institucional. Y es una forma de recrear la memoria, de crear historias, de sentir que hay cosas en común, de permitir la diferencia. Con todo el canto tú ves que hay una voz distinta a la otra y te permites mezclarte con la otra voz, te permites escuchar a la otra persona. A través del sonido puedes entender la diferencia, puedes comprender la condición de unidad de apoyo” (Suaréz, 2015).

De esta última manera, la memoria y el canto colectivo en el cuerpo se pueden trenzar en la dimensionalidad al interior del ser en términos de lectura, reconocimiento y protección de los centros energéticos, que empoderan al sujeto en términos políticos reivindicativos por medio del arte popular y social hacia su exterioridad en la exigibilidad de derechos y la movilización por medio de la protesta social que puede ser expresada por la palestra no institucional del movimiento social (Bautista, 2010).

En resumen, como rutas y aportes decoloniales del canto popular, se tiene primero en cuenta el trabajo energético corporal desde el centro raíz o piso pélvico, de esta manera identificando las tensiones con ejercicios de auto-observación y co-observación. Fortaleciéndose el tejido comunitario con el reconocimiento del nido propio y común, creándose una protección y blindaje energético con la respiración desde diferentes partes del cuerpo. Segundo las diferentes violencias han afectado el ritmo, el tiempo y la voz propia de las mujeres, los ejercicios para liberar estos aspectos es con ejercicios de disociación,³² el cantico del om, la relajación del quinto centro donde queda ubicada la laringe, y el masaje colectivo en que se desarrolla la capacidad de dar y recibir.

³² Disociar el movimiento usando el cuerpo rápido y la voz lenta y la voz rápida y el cuerpo lento.

La tercera ruta del canto popular, es el reconocimiento y creación de voces desde el juego de roles, facilitándose la escucha activa y el cantar juntos “El pueblo unido jamás será vencido”, lo que fortalece el nido común y conecta con la abuela sabia interior. Por último, se comprenden estas rutas decoloniales como reparativas y restaurativas del ser, desde la pedagogía de la alteridad, la importancia de los cantos, y la ancestralidad intuitiva del territorio energético, áurico y astral del cuerpo (Suaréz, 2015).

Alteridad Corporal

“A diferencia de la solidaridad, que es horizontal y se ejerce de igual a igual, la caridad se práctica de arriba-abajo, humilla a quien la recibe y jamás altera ni un poquito las relaciones de poder” Eduardo Galeano (1940-2015)

Examinaremos en este apartado brevemente, qué rutas metodológicas decoloniales ofrece la alteridad corporal en el proceso de la pedagogía del cuidado y el autocuidado, en sus relaciones, implicaciones, causas y consecuencias de la representación social del cuerpo de sí y el cuerpo del otro, sin perder el hilo tejedor del proceso de la deconstrucción multidimensional del ser en el sistema-mundo-metropolitano global capitalista.

Para empezar, en un proceso grupal como escenario, es vital el desenvolvimiento de la conciencia de los movimientos corporales por medio de la respiración y los colores. Un ambiente tranquilo puede ser el más propicio para que salgan a flote recuerdos que se necesitan evocar. Es decir: “el movimiento permite despertar la conciencia y la memoria corporal. Facilita el trabajo sobre la propia imagen, el autoreconocimiento y el reconocimiento de la otra persona en el trabajo grupal” (Herrera Ventura & Bermúdez Barrera, 2013, p.54).

Pensemos que este proceso de autocuidado no es igual en niños, que en jóvenes o adultos³³ porque se vive, se siente, se experimenta, se analiza y se auto indaga diferente, pero se comparte y se construyen reflexiones que pueden apuntar a construir saber y conocimiento sistematizado. Si se llega a este punto de interés por problematizar por qué es importante la respiración y el movimiento no solo en el mí, sino a nivel colectivo, se puede quizás deconstruir las prácticas del pensamiento moderno. Aquí se llegaría a un punto del proceso en deconstruir la alteridad reacia (Pedraza, 2008) (y sus representaciones sociales) clasificada, racializada, higienizada, evangelizada, escolarizada, e invadida de discursos modernos morales en un contexto de producción capitalista, con el ideal colonial de salvar al otro (Identidad nacional vs heterogeneidad de las identidades fragmentadas y en resistencia). Muy diferente como Juliana mencionaría la alteridad en los términos de subjetivación:

³³ Experiencia de pedagogía del cuidado en “Casitas Bíblicas” en el barrio Diana Turbay el día 7 de abril de 2015.

“... el rasgo capital del sujeto es su capacidad para ejercer control sobre la experiencia de sí, sobre las vivencias del individuo. Es gracias a ese rasgo del sujeto que el individuo llega a ser actor, que puede llegar a cambiar su entorno” (Florez, 2010, p.155).

Por lo tanto, una pregunta sería cómo se construye la subjetivación de la alteridad corporal o multicorporal en un contexto de lucha popular, principalmente de mujeres y que cambie su entorno no solo corporal sino social y político, es decir territorialmente. Donde lleguen a ser actrices de su propio proceso. Elsa nos responde “Qué significa construir en colectivo, es algo más que un grupo de personas donde uno aporta y todas las ideas son válidas” (Cubillos, 2014). De fondo nos quiere decir que en el semillero de Re-encantarte se han construido las bases de la alteridad corporal desde el universo cultural de cada mujer inscrito en el “lenguaje social y el mundo emocional” (Pedraza, 2008) que el cuerpo expresa, preguntas claves; ¿Cómo se anidan estas emociones en el cuerpo? ¿Cómo las leemos, las sentimos, las expresamos y compartimos? ¿Qué hay de la alteridad femenina?:

“... la alteridad femenina. Esta alteridad se sitúa en un plano distinto al lenguaje y no representa de ningún modo un lenguaje truncado, balbuceante, aún elemental. Todo lo contrario, la discreción de esta presencia, incluye todas las posibilidades de la relación trascendente con el otro. Sólo se comprende y ejerce su función de interiorización sobre el fondo de la plena personalidad humana pero, que, en la mujer, puede reservarse precisamente para abrir la dimensión de la interioridad. Y aquí hay una posibilidad nueva e irreductible, un desfallecimiento delicioso en el ser y una fuente de la dulzura en sí” (LEVINAS, 2002, p.173).

Profundizando y complejizando en la subjetivación, encontramos que la falta o desconocimiento de la autoobservación desde la alteridad corporal propia como reconocimiento de las experiencias corporales críticas de sí, y como deconstrucción de los hábitos modernos dañinos a los diferentes órganos del cuerpo, muchas veces el sujeto moderno supedita la auto justicia del ser por sí mismo, olvidando una convicción afectiva (Pedraza, 2009) propositiva en contra de la desigualdad social, que afecta los territorios y subjetividades del campo de la existencia y la no existencia (Negación interna y de los otros).

A partir de la alteridad corporal como autoconciencia de la experiencia vivida interna y compartida (inter-subjetivación), quizás entonces un aporte metodológico decolonial sería la simultaneidad, la copresencia y la contemporaneidad es decir en términos de Boaventura: “... la copresencia radical también presupone la abolición de la guerra, la cual, próxima a la intolerancia, es la negación más radical de la copresencia” (Santos, 2010, p.49). Souza plantea en terminos iguales la simultaneidad y la contemporaneidad si se abandona la idea líneal del tiempo. Es decir, se plantea como radical porque el sistema-mundo global metropolitano ha creado la eliminación del “otro” de su ser, de su existencia, hay una negación sistemática de derechos por vía jurídica lo que Sousa va a denominar “el pensamiento posabismal” en el occidente moderno domiando por el fascismo jurídico.

En este caso cuántas veces las mujeres de los sectores periféricos de la ciudad o el campo no viven la exclusión, la negación de sus derechos, la “desaparición forzada” de sus hijos en el caso de las “Madres de Soacha” o las “Madres de Plaza de Mayo” en la Argentina. Las Madres de Mayo son el ejemplo de construcción de la copresencia radical, y la pedagogía del cuidado y el autocuidado un enlace de simultaneidad y contemporaneidad.

En el contexto tan complejo del país, por la multidimensionalidad de los conflictos, la alteridad corporal debe partir de la conciencia de la eliminación histórica por el otro, ya que la vida y la dignidad no están garantizadas en la epistemología jurídica que sostiene las bases de las instituciones de occidente, como ejemplo tenemos los “guantánamos” esparcidos por el mundo, como los hospitales en el país y los pacientes-clientes quebrados por la ley 100 de 1993, al privatizarse el derecho a la salud por poner un ejemplo, o la grave crisis social y humanitaria que viven los presos en las diferentes cárceles del país. ¿Cómo se puede hablar de alteridad corporal y autocuidado en estos contextos reales críticos?

Continuando profundizando en la copresencia radical y trenzándola a los postulados ya antes mencionados Juliana nos recuerda que: “Sin la fuerza y compromiso de la identidad de un “nosotros” no es posible pronosticar cuáles son las estrategias por desarrollar para sortear las injusticias diagnosticadas” (Florez, 2010, p.56). Como estamos en la ruta de descolonización del ser, tanto hacia su interioridad como exterioridad, tenemos dos planos o marcos para diagnosticar las injusticias. En los sentidos del ser encontramos una clave cultural importante como estrategia a desarrollar Carlos nos la indica:³⁴

“El escuchar en serio, en cambio, exige ante todo que nos acerquemos a la persona o las personas que queremos escuchar y que nos escuchen. Que nos arriremos a la voz, a la persona para escucharla y que nos escuche. Así el nosotros se hace realidad tangible. La cercanía es significativa porque expresa la importancia que concedemos al otro. Nos hace falta encontrarnos al mismo nivel. Dicho de otro modo, que nos emparejemos y no dejemos al que hable en la tarima y nosotros a sus pies. La cercanía no nos deja escapar palabra alguna que debemos escuchar y entender. El teléfono supera las distancias y nos acerca de alguna manera, pero falta que nos miremos en los ojos, falta la cercanía corpórea, que nos demos un abrazo. Las palabras escuchadas son de importancia vital para nosotros. Porque nos conducen al acuerdo que nos une y nos hace hermanos” (Lenkersdorf, 2008, p.41).

Tenemos en consecuencia unos pasos a descolonizar, empezando por el mono-dialogo del yo interno del sujeto moderno racializado pensando en sus privilegios y preferencias, menos en el sentido del nosotros como comunidad, lo que se puede expresar como una pérdida o daño cultural causado por el colonialismo que nos impide y nos hace sentir imposible “el nosotros cósmico”. Podemos encontrar una semejanza entre el nosotros cósmico de Lenkersdorf y la otredad del infinito en Levinas:

³⁴ Doctor lingüista y teólogo en acercarse a aprender la lengua tojolabal en Chiapas México durante 20 años.

“Ser nosotros no es «atropellarse» o darse codazos en torno de una tarea común. La presencia del rostro –lo infinito del Otro- es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. Por esto la relación con el otro o discurso es, no sólo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética. La palabra profética responde esencialmente a la epifanía del rostro, dobla todo discurso, no como un discurso sobre temas morales, sino como momento irreductible del discurso suscitado esencialmente por la epifanía del rostro en tanto que testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran” (LEVINAS, 2002, p.226).

En relación con la semejanza anterior se suma, el cuidado del medio ambiente desde la ancestralidad del jaguar, como cosmogonía organizadora del territorio de la existencia bio-política de los pueblos indígenas latinoamericanos, evidenciando a occidente como destructor de la naturaleza y desconocedor de prácticas ancestrales (Baptiste, 2011). Por esta razón “... en general, el colonialismo, las luchas de liberación, el poscolonialismo y el anticapitalismo han sido los procesos más decisivos en la emergencia de la alteridad significativa” (Santos, 2010, p.87).

Vale decir que la construcción de la alteridad corporal en un contexto neoliberal, en el cual se han transformado los cuerpos a mayor intensidad con el trasplante de órganos y la configuración del aspecto físico (Pedraza, 2008), la pluralidad de identidades y de orientaciones sexuales, requiere de un dialogo crítico entre espiritualidades, estéticas y posturas en el campo³⁵ del cuidado y el autocuidado decolonial por la vida digna en los planes de vida de los territorios autónomos de existencia.

Sorprenderá tal vez que, la representación del “OTRO” en el sistema mundo moderno colonial, se ha convertido en “Arte” de la naturalización de la pobreza y la marginalidad expresada en forma de violencia epistémica (Trujillo, 2008). Producto de la subjetividad patriarcal y la educación del mundo eurocentrado por lo que María propone la desnaturalización de la hegemonía cognitiva que reproduce la colonialidad del poder de género (Lugones, 2008).

³⁵ La connotación sociológica de campo que le da Pierre Bourdieu, requiere de toma de posiciones en un espacio social influenciado de factores externos que provocan tensión en las relaciones de fuerza a transformar o conservar ente los hábitos y autonomías del universo social de la lucha política que la define el autor de la siguiente manera: “Una de las dificultades de la lucha política de hoy estriba en que los dominantes, tecnócratas o epistemócratas de derecha o de izquierda, se han confabulado con la razón y lo universal: nos dirigimos hacia universos en los que cada vez serán más necesarias las justificaciones técnicas, racionales, para dominar y en los que los dominados, a su vez, podrán y cada vez más tendrán que emplear la razón para defenderse contra la dominación, puesto que los dominantes tendrán que invocar cada vez más la razón, y la ciencia, para ejercer su dominación.” (Bourdieu, 1994, p.154) Este aporte es vital para que la pedagogía del cuidado y el autocuidado se inscriba en la lucha política contra la dominación desde la decolonialidad.

La idea es pues, potenciar la alteridad corporal significativa en resistencia al campo de la matriz moderno-colonial metropolitana, en la que no se vea la alteridad misma doblegada, por lo que se necesita profundizar en sus raíces esto quiere decir viajar a la historicidad misma del sujeto y deconstruir los esencialismos modernos identitarios que son los causantes de dogmatismos, fanatismos, extremismos y demás ismos o barbaries contemporáneas que bloquean la energía de la subjetividad social y emocional tanto en el cuerpo individual como colectivo. Juliana da pistas para desenredar esta falta de sentido de existencia:

“La urgencia, por tanto, es repensar las teorías de los movimientos sociales y de la acción colectiva en general, de modo tal que evitemos su tendencia a reducir los movimientos del Sur a luchas periféricas ancladas en la Ilustración... valdría la pena pensar como asumir que los movimientos contemporáneos se caracterizan por auto producir su historicidad... así mismo, pensar como analizaríamos un movimiento en términos de su capacidad hegemónica, de su posibilidad para articular una pluralidad de posiciones de sujeto”(Florez, 2010, p.78).

A primera vista como se ha venido construyendo esta ruta de la alteridad corporal, con una fuerte conexión significativa desde la voz del nosotros que como ya vimos antes se ancla en el canto popular o la cantata latinoamericana, como vehículo de la memoria social que también suministra elementos culturales y políticos claves en la construcción de movimientos sociales y populares. Este proceso de construcción social aporta a la práctica de la interculturalidad crítica en la que se puede comprender la pluralidad de posiciones de sujeto como “la articulación de las luchas contra las diferentes formas de subordinación-de clase, de sexo, de raza, así como aquellas otras a las que se oponen los movimientos ecológicos, antinucleares y antiinstitucionales- (Laclau Mouffe, 1997)” (Florez, 2010, p.68). También desde “La música [se] permite la modificación de los elementos y promueve el desencadenamiento de procesos de articulación de identidades” (Bautista, 2010, p.26).

Lo anterior sirve de clave intergeneracional en la construcción de alteridades corporales ecológicas críticas, ya sea desde lo sonoro, la danza, el teatro del oprimido, las cartografías sociales, la resignificación de la memoria etc. En este caso, la complementariedad de los roles de género permite visibilizar, cuestionar y transformar la realidad heredada del no cambio, del costumbrismo y la buena obediencia al mando de la violencia estructural del miedo. Cabe destacar que los movimientos sociales desde las mujeres han sabido afrontar estas problemáticas por medio del consenso de la siguiente manera en Perú:

“...el impacto de las practicas comunitarias en el desarrollo de los movimientos sociales; por ejemplo, se argumentó que las cocinas populares y las cooperativas de consumo en los vecindarios de las megaurbes latinoamericanas se asentaron sobre las ideas de reciprocidad y cooperación (Calderón, Piscitelli, y Reyna, 1992)” (Florez, 2010, p.121).

Es de anotar que en las cocinas populares las ideas de reciprocidad y cooperación en los contextos del sistema mundo, es dificultoso por la colonialidad del poder de las relaciones de género en la división social del trabajo, en la que se destacan las mujeres como (colectividad femenina), sobresalientes en afrontar las crisis

alimentarias y económicas de los años 70s en latinoamérica, tanto en el campo como en las urbes por medio de acciones colectivas que reclamaban respeto y autonomía (Stensrud, 2007).

Acaece en el anterior sentido que la alteridad corporal involucra la sociabilidad, persistir en sí mismo y en la otredad: “Solo persistiendo en la otredad se puede persistir en el propio ser” (Florez, 2010, p.229). Teniendo en cuenta además que la alteridad corporal no puede ser un intercambio cultural desigual, porque inferioriza y pone en riesgo a la identidad propia y la del otro ser (Santos, 2010). Como se indicó en un comienzo la alteridad corporal nace como experiencia estética del interior de la persona, que en las prácticas de cuidado y autocuidado despiertan los sentidos de las emociones guardados en la memoria psíquica corporal, sumado a los procesos sociopolíticos que necesitan de una base expansiva de las emociones y la subjetividad (Pedraza, 2009). El cuidado y autocuidado parten de la lectura del contexto de los participantes desde un análisis del sistema energético de sus raíces o enraizamiento al territorio propio de sí.

Por otra parte y volviendo a la temática de la división internacional del trabajo cultural, queda precisado que la periferia ha sido producción de posmodernismo artístico, que bajo las lógicas del arte social en el neoliberalismo recrean la representación de la otredad y la diferencia en estéticas y políticas de la verdad documentadas en pornomiseria (Trujillo, 2008). Recordemos la construcción de la alteridad corporal como emancipación cultural, social, propia y colectiva desde la autonomía como principio, no puede situarse en el asistencialismo cultural del arte en el contexto de la globalización hegemónica.

Al contrario, debe seguirse tejiendo las redes entre organizaciones que en el autocuidado han encontrado significados, usos culturales y vivencias compartidas que amplían la experiencia subjetiva de la descolonización; proceso que hasta ahora empieza y quizás pueda tardar en hacer los cambios políticos-económicos y estructurales en la organización y cuidado del territorio.

Otras aproximaciones a la alteridad corporal.

La construcción de la alteridad corporal como proyecto ético político de la pedagogía del cuidado y el autocuidado, por la tierra y la memoria como red de territorios autónomos interpelados desde el arte y la cultura, lleva a implosionar la diferencia colonial (Walsh, 2008) reconociendo las condiciones históricas de la experiencia de la subjetividad como dispositivo de poder (Florez, 2010), atravesado por las dinámicas del sujeto de deseo que connota estructuras simbólicas inconscientes (Florez, 2010) leídas por medio del lenguaje del análisis del sistema energético del cuerpo humano como territorio de la energía vital.

Todo esto parece confirmar que la alteridad corporal representa el hábitus de la transformación de la condición humana, y no el de la reproducción social y simbólica de los acondicionamientos y determinismos de los diferentes discursos que racializan la existencia humana en jerarquías y mandos (Pedraza, 2008). En este

proceso de humanización encontramos que una fuente ha sido “la pedagogía del oprimido que busca la restauración de la intersubjetividad” (Freire, *Pedagogía del Oprimido*, 1970), que junto con la memoria disidente hace necesario ubicar el lugar de las prácticas a transformar en el hábitus de la interseccionalidad de clase, raza, sexo, edad y como experiencia de la subjetividad performativa colonial en el sistema mundo (Pedraza, 2008).

Pasemos a buscar algunas huellas que nos permitan construir la corporalidad para la intersubjetividad. Una clave en dialogo transcultural son los hallazgos de Gerda Verden³⁶ en investigaciones matrízicas de construcción de cultura por medio de conversaciones no patriarcales³⁷ con Humberto Maturana. Estas huellas corporales comienzan en la infancia con la naturalidad como se expresan los niños, pero principalmente con el contacto corporal de la madre que permite la construcción de la voz del nosotros que se ha venido construyendo en estos capítulos; un “Yo integral con conciencia social” (Maturana & Zöler, 1993, p.134)³⁸.

Este contacto en el contexto del sistema mundo en países de la periferia o explotados no permite que el vínculo sea siquiera algo matrízico, como sí sucede en los países con alto desarrollo tecnológico, por lo que Humberto se va a referir a infancias matrízicas vividas pero olvidadas en estos países (Europeos). La pregunta en clave transcultural, translocal o de hermenéutica diatópica es por las infancias matrízicas en culturas no occidentales y el proceso de crecimiento de sus corporalidades. En los estudios del cuerpo en América Latina se ha reconocido que el impacto de la construcción de la identidad nacional y de los estados-nación, han buscado homogenizar, normalizar y crear la idea del ciudadano con derechos, como lo dice Zandra Pedraza en los anteriores capítulos.

Volviendo a retomar el tema de la importancia de la infancia y de la reconstrucción de las subjetividades para la intersubjetividad del ser crítico y transformador, tanto en el mundo interior como en el mundo exterior del cuerpo del individuo y social. El problema en occidente comienza desde los currículos ocultos de las escuelas que instituyen prácticas adulto-centristas y hetero-normativas obligatorias, que no posibilitan el crecimiento de una actitud crítica, donde los profesores rutinizan la reproducción de la discriminación, el sexismo y la inferiorización en ambientes de injusticia y se naturaliza la división horizontal y vertical del trabajo de la mujer (Guerra, 2015). Frente a esta situación dentro de las escuelas y fuera de ellas, conviene recordar cómo ha sido este proceso de la incongruencia emocional y corporal, que distorsiona la dimensión social y humana de la

³⁶ En sus estudios desde el enfoque de la eco-psicología a una niña que nació ciega y los médicos le trataron de devolver la vista y no pudieron, ella creció sin poder ser autónoma ni sabía leer y escribir todo el tiempo necesitaba estar acompañada de la mamá. Pero cuando la doctora la empezó a tratar por medio de métodos corporales le pudo devolver su independencia, su autonomía, aprendió a leer y a escribir así como a bailar. (Maturana Romesin & Verden Zöler, 1993)

³⁷ Maturana, H. R. Preface to *The Chalice and the Blade*, Riane Eisler. Harper and Row, New York.1987 (también en castellano *El cáliz y la espada*)

³⁸ Cabe resaltar que en algunas culturas no occidentales el “yo” no existe sin el “nosotros”.

autoindentidad, la conciencia de sí mismo, la flexibilidad original y la coexistencia social en la aceptación del otro (Maturana & Zöler, 1993).

Esta iniciativa de la reconstrucción de la alteridad corporal, comienza por brindarle la importancia al canto y a las vibraciones, muchas personas entre ellas algunas madres no recuerdan la musicalidad desde el útero, donde se gesta el ritmo corporal de los recién nacidos (Maturana & Zöler, 1993). En el semillero de Re-encantarte aunque participaron mujeres jóvenes no madres, fue por medio de la respiración pélvica cuando se cantaba desde este lugar del cuerpo, que muchas mujeres recordaban que esta parte de ellas había sido un no lugar en sus memorias psíquicas corporales (Bitácoras, 2014).

La explicación a este tipo de olvidos corporales propios, es que se inscriben en la matriz colonial moderna con características de apropiación y violencia que son producto del patriarcado generalizado (Santos, 2010), lo que quiere decir que la alteridad corporal le anteceden y es contemporánea a su vez de unas sucesiones históricas de poder, que por medio de la razón universal occidental ha creado una ceguera propia, a su vez que genera una dinámica estática con unas lógicas de producción de la negación y apropiación del control del otro. Es decir se instrumentalizan las relaciones interpersonales y se vuelve un problema de la memoria social en los siguientes términos:

“Usualmente no vivimos la vida en el presente sino en el futuro en relación a lo que queremos, o en el pasado en relación a lo que hemos perdido. Como resultado de esto, somos sólo deseos y expectativas insatisfechas o quejas y frustraciones inolvidables, y no podemos respetarnos a nosotros mismos o a los otros debido a que no hay nada que respetar. Por esto mismo, no somos capaces de querernos (aceptarnos) a nosotros mismos ni a los otros, y vivimos generando expectativas ilegítimas recurrentes sobre nosotros y sobre los demás. En síntesis, vivimos limitados en nuestra identidad individual y social así como en nuestra conciencia de ser porque no nos respetamos a nosotros mismos” (Maturana & Zöler, 1993, p.122).

Por lo tanto el impacto occidental moderno niega la corporalidad y distorsiona el sentido del presente, del pasado y del futuro. El principal daño cultural de occidente registrado en los centros energéticos del cuerpo es la separación y olvido de sus capacidades de conexión tanto con los otros seres como con la naturaleza. Esto hace que la experiencia vivida del cuerpo convierta la voz del miedo del individualismo en un panóptico en el que se vigilan las emociones, es decir un régimen de poder bio-político anátomo-político, el cual es un reto a descolonizar tanto en el carácter como en la personalidad de la vida diaria (Pedraza, 2009).

Movimientos básicos corporales para la coexistencia.

Aproximarnos a construir una comunidad interpersonal de coexistencia corporal, es decir que para entrar en este dialogo se precisa antes de una disposición dinámica del cuerpo con el sentido de emerger de desencuentros emocionales vividos recreando la corporalidad propia y multicorporal. La mutua aceptación en este proceso es una entrada a volver a recordar quiénes somos ya no en clave racional sino también vivencial y emocional del lenguaje que construye culturas otras (Walsh,2009) (Maturana & Zöler, 1993).

Por consiguiente, construir movimientos corporales propios es sentir el cuerpo en un espacio de relaciones sociales habitado, que requiere de unas habilidades rítmicas de balanceo, de simetría o geometría en los movimientos, de sentir el peso en el suelo con las plantas de los pies, manos, cabeza, pecho o espalda como puntos de equilibrio, alineación y armonización de la energía vital o chi que recorre el cuerpo.

Suelen emerger dolores en la espalda, en el semillero el más común era el dolor de garganta, por lo que se hacen masajes colectivos de relajación, estiramiento de columna, respiración profunda, concentración y equilibrio. El punto es la expansión corporal que se pierde en la medida que se crece en medio de tensiones emocionales que se guardan en las tensiones musculares, que bloquean la expresión y la flexibilidad original del cuerpo.

De hecho, un movimiento sin conciencia es un movimiento mecánico. Encontrar la libertad de movimiento en el propio espacio o entorno empieza por preguntarle a las partes del cuerpo por qué nos duelen, cuándo y cómo fue esa última cicatriz y consentir esas partes de manera que se expulsen hacia el centro de la tierra las cargas acumuladas.

De la misma manera, construir movimientos también hace parte de la imaginación y del uso del espacio abstracto, con el acompañamiento del sonido de la naturaleza y la música de diferentes ritmos culturales, ancestrales y canticos del planeta. El movimiento no es porque sí, se cultiva en la medida que va acompañado de un movimiento de conciencia en el pensamiento. Finalmente permite ser una base verosímil en la pedagogía del cuidado, volviendo a los movimientos ya sea danzando, con los ojos cerrados o actuando permitiendo el enraizamiento y la reflexión por el mundo y el contexto así como el bienestar de la salud. Recuerdo que el sonido en el cuerpo contiene unos códigos de ruido, entonación, memoria y atmósfera que impulsan la creación y la creatividad del movimiento corporal, no inscrito bajo el régimen discursivo del arte, sino desde un saber popular y alternativo (Trujillo, 2008).

Por otra parte, conectar el cuerpo con la memoria, por ejemplo con la danza del vientre o con la euritmia es un des-aprehendizaje fundamental en la ruta de la decolonialidad, identificando silenciamientos en el cuerpo propio así como sus necesidades. También se debe tener en cuenta la corporalidad en relación con el presente

de la industria agro-tóxica que envenena los alimentos y las fuentes hídricas de los territorios contaminándolos y destruyéndonos, producto de la invasión cultural estratégica de los parques industriales y mineros.

En conclusión, percatarse que la experiencia interna y externa del cuerpo como práctica diaria, fecunda una red de significados mediante el uso de cartografías corporales urbanas, así como usos y espacios de las relaciones de género y genogramas en los que podemos identificar cualidades familiares, como también daños inter-generacionales que se repiten como herencias culturales. Como sujetos históricos reflexivos podemos transformar, por medio de la praxis cultural de la educación el principal derecho humano que tenemos para enraizarnos³⁹ territorialmente que es la autodeterminación y soberanía, así como el autorrespeto y el cuidado de sí y por el otro. Después de todo, la alteridad corporal desde la recreación estética disidente busca afectar el orden hegemónico social de símbolos y significados que controlan y normalizan el auto descubrimiento de sí. La autonomía y la interdependencia son procesos de autodefinición claves en la transgresión del pensamiento y la acción (Pedraza, 2009).

Pedagogía de la memoria: conexión desde la pedagogía del cuidado y el autocuidado.

Se ha nombrado en todo el documento la categoría de memoria en términos psíquicos-arquetípicos, corporales, emocionales, colectivos, de reserva, intergeneracional, barrial, musical, ancestral, testimonial, disidente, individual y social. Ahora construir en términos de pedagogía decolonial la memoria colectiva que corresponde a este documento, demanda dilucidar en este tema el lugar que ocupa dentro del sistema mundo moderno colonial metropolitano, con la relación de fuerza de la colonialidad del poder expresada en el canon de la memoria histórica. La representación social tanto en prácticas, como usos y discursos de la memoria en las líneas anteriores se narran desde el punto de enunciación local de la experiencia con mujeres de sectores populares barriales en clave cultural con la hermenéutica diatópica.

Retomando el contexto de la pedagogía del cuidado y el autocuidado del cuerpo, estas prácticas se producen desde memorias periféricas y locales que pueden descentrarse del eje “dominador/dominado” y ubicarse como alternativas legítimas, (Arango, 2011, p.57) diferentes al canon de la memoria histórica oficial. En este caso en la práctica del semillero la interseccionalidad⁴⁰ de la memoria ha permitido indagar sobre las corporalidades

³⁹ Enraizarse territorialmente implica sentir como se ha explicado antes el sistema energético, pero en términos pedagógicos y educativos implica un compromiso ético con la realidad en la que el sujeto no es espectador, sino que establece una relación dialéctica entre el contexto y la sociedad teniendo conciencia de su temporalidad. (Freire, 1976)

⁴⁰ Ramón afirma que :“(la) interseccionalidad es un concepto que va al centro de la existencia de las mujeres negras, para poder existir tenían que producir el concepto, era una cuestión de vida o muerte. ¿Qué pasaba si se abordaba el problema de género o sexualidad solamente y se dejaba de lado el problema de clase y raza?, se adherían al feminismo blanco y les borraban su experiencia particular como mujeres negras inferiorizadas en un mundo blanco. Por otro lado, si suprimían el tema de sexualidad y género, y se adherían únicamente a la visión de los hombres negros en la lucha contra el racismo o la explotación de clase, entonces se les borraba su experiencia de mujeres dominadas en relaciones patriarcales por hombres o su experiencia de mujeres lesbianas dominadas por hombres y por el heterosexismo. Por lo

e historias de vida de las mujeres populares, como un lugar heterogéneo, holístico, disidente y colectivo de los saberes (Bautista, 2010, p.21).

Precisando y tratando de hilar fino, la intersubjetividad y la interseccionalidad, como la vivencia de sí mismo y la experiencia ajena de la otredad también de sí mismos, se encuentra en el autoreconocimiento de la diferencia sumergida en la red de poderes de la dominación, del racismo, de la clase, del sexismo, (Florez, 2010) lo que sigue siendo una ruta ético-política por medio de la memoria social, teniendo en cuenta como se relacionan estas injusticias sociales concatenándose unas a otras, para comprenderlas y afrontarlas asertivamente María Lugones nos recuerda pensar las categorías no por separado sino entrelazadas porque:

“La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nomina. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black”, “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir a las mujeres de color” (Lugones, 2008, p. 81-82).

Se trata desde luego, de producir prácticas emancipatorias articuladas a afrontar cada lugar de la dominación y de las injusticias que produce el sistema-mundo en espacios privados y públicos, estatales y no estatales, es decir en la producción (lugar de trabajo), en la ciudadanía, en lo doméstico, lo comunitario y lo mundial (Santos, 2000). Tenemos como consecuencia que la práctica sistemática de injusticias del sistema mundial, impone un régimen de justicia y reparación a las víctimas configurando la tecnología del presente desde el canon de memoria oficial como plantilla global o dispositivo jurídico internacional (Arango, 2011).

Al opuesto, la representación social y simbólica de la memoria en la pedagogía del autocuidado, inicia con el uso de los colores relacionados con los centros energéticos, permitiendo visualizar los recuerdos, recrear las memorias, deshacernos de lo no conveniente y de lo que nos quita energía:

“Utilizar pintura con mucha agua (acuarelas, vinilos aguados, etc.) es conveniente para trabajar memorias desagradables de las que queremos despedirnos, de esta manera logramos diluirlas, y quitarles poder. Y al contrario utilizaremos crayolas u otras pinturas solidas cuando trabajemos memorias agradables que queramos fijar” (Herrera Ventura & Bermúdez Barrera, 2013, p.50).

Aquí comienzan algunas diferencias entre la memoria y la historia, de acuerdo a las estructuras de sentimientos que construyen el marco social del pasado y del recuerdo como experiencia. “Para Halbwachs, la historia comienza en el punto en el cual se borran o descomponen las memorias colectivas” (Ludmila & Jelin, 2002,

tanto tenían que concebir un concepto que diera cuenta de su existencia como mujeres oprimidas en una multiplicidad de relaciones de poder (...)” (Grosfoguel, Cuaderno de investigación. La descolonización de la economía política., 2010)

p.390). Esto nos lleva a deconstruir el régimen de verdad de la ciencia moderna, por medio de nuestros cuerpos y la memoria colectiva como rutas alternativas que abren paso al reconocimiento de prácticas básicas corporales de filosofías de vida “otras” de los pueblos que se contraponen a la verdad universal del monopolio de la ciencia moderna (Santos, 2010).

Hemos de resaltar que en el proyecto de la pedagogía decolonial del cuerpo y la memoria, es importante ubicar el piso, las bases o las raíces históricas de la(s) modernidad(es)-colonial(es) y develar desde la educación crítica las implicaciones que se han venido desarrollando bajo la totalización del pensamiento único, la superioridad del hombre blanco, y el control desmedido de la naturaleza bajo el progreso lineal del desarrollo como discurso de la capitalización del neoliberalismo. (Walsh, 2008).

Agregando a lo anterior, un aporte metodológico de la pedagogía decolonial de la memoria como propuesta del cuidado y el autocuidado del cuerpo, es considerar desde los movimientos populares “que las luchas sociales están orientadas a resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir nuevos conceptos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica” (Santos, 2010, p.16), con esto llegamos a lo que son los sustantivos críticos por su alcance de recrear nuevas fórmulas de pronunciar, habitar y vivir en simbiosis con la naturaleza. Compartiendo la construcción de una teoría crítica sin los preliminares eurocéntricos de la modernidad-colonialidad que han producido la racialización, la barbarie moral disfrazada, el hambre, la pobreza y la segregación, originando diferentes violencias en los diferentes ámbitos de la vida de los países subordinados.

Así podemos superar el pensamiento abismal interno que se lleva dentro, de desconocimientos e ignorancias, ahora teniendo en cuenta estos puntos se crean reflexiones que facilitan nuevos aprendizajes (Santos, 2010). Se pueden criticar los Guantánamos que hay por el mundo, pero también se necesita ver el Guantánamo interno para transformarnos en una subjetividad encarnada y lograr re-significar la existencia propia sembrándola diariamente como un jardín que hay que cuidar.⁴¹

De ahí se infiere que, descolonizar los sentidos internos por medio de la práctica pedagógica del cuerpo, desarrolla la capacidad de reconocer el aquí y el ahora teniendo en cuenta el pasado, el presente y el futuro por medio de danzas ancestrales por ejemplo la de los Apache,⁴² constituyéndose en el semillero como una danza por la memoria colectiva que facilita reconstruirse internamente por medio de los movimientos con conciencia y tejer en colectivo la práctica de la memoria corporal- social, permitiendo el enraizamiento colectivo, como también diagnosticar que tan desenraizados pueden estar las integrantes del colectivo, grupo o movimiento.

⁴¹ Se puede comprender como hábitus de la memoria a diario.

⁴² Five Spirits

En segundo lugar, la pedagogía del cuidado y el autocuidado como proyecto de la verdad histórica inscrito en el cuerpo, es un proyecto de memoria que busca el esclarecimiento de los hechos violentos y de las violaciones de DDHH que conforman el trauma social, afectando el tejido social (Arango, 2011). La elaboración de las historias de vida grupales desde las rutas del semillero de Re-encantarte, por ejemplo la música como vehículo y manejo del duelo social, permite sanar memorias y corporalidades mediante la expresión libre del movimiento y la voz (Bautista, 2010).

Se comprende que “Al entender el trauma como esa herida en el tejido humano, creemos que hay que remontarnos a la búsqueda de las causas de esas heridas que llegan a producir afecciones específicamente en la memoria” (Lara & Veloza, 2014, p.66). Como consecuencia los traumas inscritos en los cuerpos y sus memorias, son una práctica de subalternización y colonización del presente, surge pues la lucha por liberar el tiempo, es una lucha política desde las memorias, los privilegios sociales mal habidos, son por la estructura jerárquica que se está manteniendo junto con las opresiones (Cusicanqui, 2010).

Cabe concluir este apartado, con la tarea de seguir la deconstrucción de ignorancias oficiales y universales (Santos, 2010) en la reconstrucción de aprendizajes significativos recíprocos como aporte pedagógico metodológico, y el reconocimiento de las problemáticas del contexto real del sujeto (cuerpo-memoria), con los planteamientos críticos de la educación problematizadora. Esto conduce a que la propuesta ético política de la pedagogía del cuidado y el autocuidado, busca en la participación activa de los grupos un cambio profundo de conciencia política desde el habitar el cuerpo y la memoria.

En últimas, se ha construido un hábitus del cuidado de la memoria colectiva desde los movimientos sociales, como marco colectivo del recuerdo construido en una articulación de percepciones testimoniales y sedimentadas para evitar el olvido político (Arango, 2011). Por eso la reflexión final, se puede responder con el ejemplo de la lucha infatigable de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo como movimiento social por la justicia:

“Un grupo de mujeres afectadas por el contexto dictatorial e impulsadas por la desaparición de sus seres queridos, resuelven darse cita en la iglesia Stella Maris en Buenos Aires, el 30 de abril de 1977. Es así como emprenden un camino de movilización en busca de la libertad de sus hijos y como deciden reunirse en la Plaza de Mayo cada jueves a las tres de la tarde (práctica que aún mantienen), tejiendo con sus pasos y canticos de resistencia, historias y memorias disidentes que claman por la desaparición de la injusticia y el reconocimiento de lo ocurrido durante la dictadura y años antes de que esta se gestara” (Bautista, 2010).

En resumidas cuentas, el hábito del cuidado de la memoria colectiva se preserva a través de acciones colectivas sostenidas en el tiempo como resistencia al olvido político en países con dictaduras militares o conflictos armados internos como es el caso de Colombia. Esta recapitulación conduce a la indagación metodológica, decolonial y ético-política que se encuentra en la construcción musical de la memoria así como en la imagen

corporal y colectiva de la construcción identitaria de los procesos populares, el ejemplo de las Abuelas y Madres de Plaza Mayo con su pañoleta blanca que aportan al contexto colombiano y latinoamericano (Bautista, 2010).

El buen vivir: Una mirada desde las prácticas del Semillero.

Conviene acopiar que se ha evidenciado en el semillero el aprovechamiento de la energía colectiva como una circunstancia de consolidación de las prácticas de las mujeres y madres comunitarias, que nos permite acercarnos a preguntarnos desde las organizaciones a las que hacen parte, sobre el buen vivir o Sumak Kawsay urbano como derecho a la ciudad (Sungranyes, 2010).⁴³ Sus prácticas de cuidado y de autocuidado colectivo en el contexto político de la periferia conforman estructuras de oportunidades (Florez, 2010) del estar bien colectivo y pueden consolidarse en movimiento social popular urbano.

Una cualidad del semillero es su alteridad nómada comunitaria y social, como una apuesta por el buen vivir caminando y conociendo diferentes procesos de resistencia social. Juliana nos acerca de este modo a prácticas como el “Ser nómade, vivir en transición, no significa que uno no pueda o no quiera crear aquellas bases estables y tranquilizadoras para la identidad que le permiten a cada uno desenvolverse en una comunidad” (Florez, 2010, p.206). Es decir en el semillero se han puesto en acción las prácticas del autocuidado de canto, cuerpo y memoria en diferentes organizaciones sociales, pero las actividades no son todas iguales, sino que se construyen de acuerdo al contexto social, simbólico y material permitiendo la heterogeneidad de identidades plurales.

Nótese que enraizar el buen vivir como plan y proyecto de vida desde nuestras localidades y diferentes latitudes es un reto por la dignidad, la memoria y la tierra de los pueblos despojados de ella que ahora viven en las ciudades con persecuciones y re victimizaciones en el contexto del país. He aquí que la propuesta de Catherine de interculturalizar, plurinacionalizar y decolonizar el estado en relación con la madre tierra es una necesidad y construcción de principios desde el cuidado y el autocuidado del cuerpo y la memoria colectiva (Walsh, 2008). Se han construido una pluralidad de ecologías políticas alternativas en torno al enraizamiento territorial del Buen Vivir que permitirían desmontar la matriz colonial-moderna siempre y cuando se socialice y se construya una participación activa e intercultural.

Ahora notemos que, en la epistemología propia del buen vivir con el término «pluri» desde una perspectiva, económica, social y cultural, como movilizador de las mezclas raciales y sus realidades. La construcción de conocimiento colectivo como aporte metodológico de la pedagogía del cuidado y el autocuidado, es de suma pertinencia tomarlo desde y con las comunidades locales (Walsh, 2008). El buen vivir es una propuesta

⁴³ Se puede consultar “Carta de la Ciudad de México por el Derecho a la ciudad” Julio de 2010.

ancestral pero no puede ser copiada a cabalidad en un contexto que está cambiando constantemente, debe adecuarse colectivamente con los planes de vida digna plurales e intergeneracionales, sin olvidar el principio del dialogo como constructor de saber y reorganizador del territorio.

Puede pensarse que, las rutas de la alteridad corporal antes presentadas como postura ético política y estética, se conciben desde de la enunciación y diálogo permanente entre “un yo y un nosotros” (Pedraza, 2009, p.81), que en la práctica de la descolonización de la comunicación interior-exterior, se plantea como una necesidad por reconstruir la colectividad en el buen vivir urbano. Por esta vía la estética y la sensualidad es un aporte político a la transformación antropológica de la subjetividad, como aprendizaje ético de la alteridad corporal en la construcción del buen vivir (Pedraza, 2009, p.79).

Por otro lado, una construcción compleja del buen vivir desde cada comunidad inicia con el reconocimiento de sus diferencias, poniéndolas en dialogo con la hermenéutica diatópica que es una herramienta metodológica decolonial de derechos humanos, que permite la construcción y reconocimiento del dialogo transcultural, desde la ubicación del lugar propio de la cultura en sus debilidades e incompletudes en búsqueda de construir y recrear el tejido translocal. Esta herramienta permite la construcción de alteridades superando la racialización de las jerarquías (Santos, 2010).

En todo caso, la construcción del buen vivir y el vivir bien se da con la ecología de saberes, que es fuente de memoria para la no repetición de las prácticas de la monocultura occidental (Santos, 2010), en lo local el proyecto del buen vivir debe hacer incidencia en las políticas públicas, no como se plantea con la participación competitiva de recursos y proyectos, cuando la institucionalidad y la normatividad tiene a las poblaciones divididas. Al contrario se necesitan replantear las políticas y los enfoques diferenciales ya que el uso político de separar las demandas de las comunidades de acuerdo a sus diferencias, no permite el principio integrador de refundar al Estado como demanda común socialmente construida, con la necesidad de cuidar y preservar los patrimonios de fuente de vida y medicina ya sea por medio del referendo y la movilización por la justicia social.

Complementando a lo anterior, la traducción cultural como aporte ético político de las prácticas decoloniales de cuerpo-canto-memoria, en perspectiva no eurocéntrica es “cuando [...] demandas y aspiraciones son traducidas en [...] dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir [y] la Madre Tierra” (Santos, 2010, p.17), no en perspectiva colonial ni universalista. Por ello en lo que tiene que ver con el cuidado de la tierra y el de las comunidades, el aporte metodológico de las traducciones culturales de las cosmovisiones ancestrales, se materializa en la salud medicinal intercultural⁴⁴ a la que mestizos y blancos han recurrido y comprobado sus

⁴⁴ Visión integral holística de la medicina desde el uso de plantas medicinales, cantos de origen ancestrales, danzas colectivas y masajes de limpieza energética. Se puede consultar la siguiente fuente (Perú, 2009)

beneficios. Pero estas medicinas ancestrales pueden descuidarse y caer en manos de personas sin autoridad de médicos tradicionales, para engañar a las personas de las ciudades.

Desde el buen vivir o Sumak Kawsay aludí más arriba que, las prácticas intercomunitarias soberanas del cuidado por la tierra como su defensa y preservación patrimonial en fauna y flora, se metaforiza en el autocuidado de la alteridad corporal que proyecta y visibiliza la plurinacionalidad y la intercomunidad como práctica de sentido social transformadora, de esta manera hay que tener en cuenta que:

“La idea de plurinacionalidad no se confunde con la idea de comunidad, aun cuando son los grupos sociales donde domina la cultura comunitaria los que demandan la plurinacionalidad. La plurinacionalidad refuerza la comunidad al mismo tiempo que revela sus límites. O sea, en la plurinacionalidad no hay comunidad sin intercomunidad. Para ser viable en tanto cultura política, la plurinacionalidad presupone la creación de prácticas intercomunitarias de diferentes tipos. Solo entonces la plurinación será la nación”. (Santos, 2010, P.13).

Llegando a este punto, se identifica la construcción de prácticas intercomunitarias como base y aporte a renovar la idea de democracia impuesta desde arriba, por una democracia desde abajo con culturas políticas alternativas que se autodenominan y definen fuera del canon de poder de la dominación de la modernidad. Desde este ángulo la propuesta ético-política del cuidado y el autocuidado enfrenta los significados de lo político del hábito en la vida diaria impuesto por la modernidad (Arango, 2011), lo que afecta la vida social y que se debe tener en cuenta desde el Buen Vivir urbano-rural.

Aquí observamos, que la modernidad ha sido atravesada por la rigidez de la razón colonial como proyecto del capitalismo, donde sobresalen las etapas por las que ha crecido “la dependencia” y el surgimiento tecnológico de la “razón neocolonial” del individuo consumista de los productos (mercancía) dentro de occidente (Walsh, 2008, p.137), además del impacto sobre la extracción de los “recursos naturales”⁴⁵ alrededor de la tierra. Por tanto, las pedagogías del cuidado y el autocuidado conectan con la noción de territorio histórico corpóreo y extracorpóreo, en el sentido de cuidar “la tierra” que nos da los alimentos para nutrirnos y estar bien sanos para construir el Buen Vivir.

Ahora pasemos a superar el androcentrismo, a modo de apuesta ético-política del auto-cuidado desde la perspectiva de análisis del sistema de energía vital narrada anteriormente y sumado a la construcción del buen

⁴⁵ La noción de “recursos” mencionada unas líneas atrás hace parte del lenguaje neoliberal y propiamente dicha sería “patrimonio o bien natural o de vida” en “La nueva vulgata proletaria” de Pierre Bourdieu se cuestiona este lenguaje americano y los términos en los que se está produciendo conocimiento. (Bourdieu, ‘L’Amérique dans les têtes’, Mayo de 2000). Una ruta metodológica de este proyecto pedagógico es cuestionar de dónde viene la producción de conocimiento, desde dónde se enuncian los discursos, cómo leer entre líneas la circulación internacional del saber y las identidades culturales en el libre mercado, y cómo el anterior mecanismo abstracto, general y universal afecta los cuerpos, el territorio social y la memoria individual y colectiva interiorizándose en prácticas y hábitos conscientes e inconscientes del sujeto.

vivir urbano y rural. Juliana nos comparte su definición que como diría Boaventura el punto es no repetir la monocultura jerarquizada en los siguientes términos:

“... el androcentrismo... este concepto fue formulado por el feminismo para denunciar la operación del pensamiento moderno por medio de la cual se establece una jerarquía entre lo femenino y lo masculino, al equiparar el primer término con lo inferior, emocional, privado, personal, concreto, particular, etc, y el segundo, con lo superior, instrumental, público, impersonal, abstracto, universal, etc,” (Florez, 2010, p.209)

Es así como, el cuidado y el autocuidado desde el buen vivir de los territorios y la pedagogía como herramienta y encuentro a la vez de saberes propios y raizales, parte de la necesidad de las pasiones socialmente construidas (Florez, 2010), reconociendo al sujeto o ser sentí-pensante como lo nombra Fals Borda.⁴⁶

En conclusión, de este conjunto de nociones básicas del buen vivir urbano, sirve para recordar el aporte metodológico de la traducción cultural en la ecología de saberes, que ayuda a profundizar por ejemplo; en las prácticas del cuidado de la tierra en la crianza del agua y la alimentación ancestral contrarrestando la imposición de los alimentos transgénicos, la cocina jerarquizada moderna y el uso de químicos en el agua de consumo masivo. Un ejemplo es el descuido de la tierra en los Andes que ha sido golpeado por el cambio climático, consecuencia de los monocultivos en estos últimos 50 años que provocaron la creación del desierto de la Tatacoa en Colombia, donde antes había una gran selva de plantas y animales destruida por las plantaciones de algodón y soya (Kashyapa A. S. Yapa, 2013)

En efecto, otro aporte ético-político decolonial es la reivindicación cultural híbrida de la dignidad humana (Santos, 2010) desde una concepción mestiza des-racializada. Los aportes a la pedagogía del cuidado y el autocuidado en clave de la sustentabilidad de la alteridad corporal en el Buen Vivir, requieren fundamentalmente el saber traducir culturalmente la experiencia vivida construyéndose como una alternativa a la teoría del universalismo.

En definitiva, armar el tejido intercultural duradero (Cusicanqui, 2010) como proyecto político en construcción, desemboca en el ethos de transformación y emancipación profunda del ser de poderse reconstruir así mismo, también depende de la capacidad de la sociedad dentro del sistema-mundo de poder organizarse así misma con las herramientas del conocimiento social que se han venido impulsando, desde los movimientos sociales en las luchas de liberación y emancipación.

⁴⁶ No se alcanzó abordar la IAP como herramienta y aporte de la educación popular, que conecta con el hermenéutica diatópica más sin embargo es una tarea profundizar en los elementos de ciencia propia y reconocimiento de la diversidad de saberes, métodos y herramientas que hay al interior del país.

Reminiscencias Generales.

Teniendo en cuenta que las diferencias o roles de géneros construidos a partir de la identidad cultural vistas como prácticas que pueden estar infestadas de la ideología patriarcal capitalista, esto no permite la diferencia política por ello es necesario comprender la construcción de la interculturalidad desde el Buen Vivir urbano popular como un proceso amplio y abierto. (Cusicanqui, 2010)

Además la interculturalidad en el buen vivir como casa de todos, permite al sujeto un cambio en cuanto los afectos internos y externos interpretando al sujeto de deseo en este capítulo de la siguiente manera; “El deseo es una fuerza incontenible de gran potencial liberador, que se convierte en el motor de todo proceso emancipador, tanto en el ámbito individual como colectivo [...]” (Florez, 2010, p.225) esto permite orientar la transformación de la propia potencia emancipadora que vemos en los procesos de cuidado y autocuidado con los grupos organizativos de mujeres populares, re-existiendo y comprometiéndose con el cambio social y la vida digna.

En el apartado de la alteridad de nuestro cuerpo, una de las rutas del cuidado y el autocuidado es reconstruir el pasado de nuestra historicidad corporal. De esta manera podemos cuestionar la semiótica de los hechos de la historia oficial también cuestionando la propia, lo que es una lucha por el pasado en el presente. (Arango, 2011). Pasemos a recordar la música como vehículo de la memoria social con la intencionalidad en la matriz moderno-colonial, de cuestionar y poner en evidencia la hegemonía y la identidad nacional bajo la que se ocultan masacres, represiones, duelos sociales, pérdidas y atropellos a la dignidad humana. (Bautista, 2010)

Por ende, la perspectiva ético y política de la pedagogía del cuidado y el autocuidado busca autonomizar las relaciones sociales y lograr la reflexión del lugar y ubicación de las mismas, de manera crítica a la racialización hegemónica del eurocentrismo (Walsh, 2008). De esta forma se abre un aspecto desde la resistencia civil de nuestras corporalidades al problema de la identidad como país, nación y Estado.

Por otro lado, la corporalidad mestiza como discurso de poder del horizonte colonial (Walsh, 2008), tiene que entrar en proceso de resignificación existencial cuestionando la segregación, la violencia, y la sociedad civilizada excluyente que ha naturalizado el proceso del colonialismo en la colonialidad del ser, el saber, la naturaleza y el poder (Matriz Colonial), que a su vez implica (des)naturalizar las violencias estructurales que generan una ramificación de conflictos sociales en la sociedad y el estado. El anterior punto de la corporalidad mestiza, entra como aporte metodológico decolonial en la pedagogía del cuidado y el autocuidado, en la medida que se construye una ruta por la indagación y la autoindagación, ya no solo desde el sujeto mestizo, sino desde el ser en general y su nivel de posicionamiento existencial por el desmonte de las anteriores estructuras históricas de dominación moderno-coloniales.

Sea otro ejemplo, el racismo epistemológico ejercido a través del despojo de saberes y tecnologías de la guerra en la supresión del presente del sujeto, la deshistorización de su vida, su memoria, junto con su dignidad y humanidad que hacen parte de la colonialidad del ser desde la normatividad blanca/mestiza que subalterniza y deshumaniza desde el interior o desde adentro del sujeto que no le permite ser en plenitud de conciencia social y espiritual. (Walsh, 2008) Se denuncia en este documento la discriminación de los pueblos y de las identidades autónomas con sus diversas maneras y formas de ser, estar y existir de sus saberes y conocimientos que son invisibilizados por la racionalidad occidental individual medio-fin del método moderno.

Mirándolo así, la colonialidad del ser desde lo étnico es clasificada e incluida en la norma ontológica de las instituciones de la modernidad, reproduciendo y manteniendo ciertos derechos específicos, que deben trascender la ontología moderna desde la acción política y afirmativa. El proyecto de la pedagogía del cuidado y el autocuidado busca facilitar el dialogo y el cuestionamiento en la creación de acciones colectivas desde el cuerpo y la memoria disidente, que empoderen a las comunidades permitiendo materializar la transmodernidad como la vía otra que propone Enrique Dussel.

A lo largo de este capítulo, se realiza la crítica al colonialismo interno del cuerpo-canto-memoria, teniendo en cuenta la formación de los estados nacionales, en este sentido un aporte decolonial metodológico es el reconocimiento de la indo-afro-américa-latina y sus diversos nombres, que también entran hacer parte de las traducciones culturales para afrontar la matriz colonial, que se introdujo en las instituciones y en la vida de las personas en la sociedad por generaciones reproduciéndose solemne y secularmente desde el patrimonialismo y colonialismo después de las independencias en el continente (Santos, 2010)

Otro esencial aporte, son las luchas de los movimientos sociales y el reconocimiento de saberes y prácticas de lo ancestral, popular y espiritual que han resistido al proyecto de la modernidad-colonialidad alimentando la visión cuerpo-canto-memoria. En este sentido los saberes, conocimientos y epistemologías del Sur Antiimperial, se suman a una propuesta de pedagogía del cuidado y el autocuidado cuestionando el régimen de verdad fascista en la matriz colonial-moderna (Santos, 2010).

Se recalcó la producción de la no existencia del ser desde la monocultura del saber y la ciencia moderna, en sus criterios de verdad y cualidad estética que mantienen los privilegios de las elites en la matriz colonial-moderna. Al contrario en el semillero se teje el saber desde el diálogo intercomunitario en el campo de la existencia que re-insurge desde la dimensionalidad del tiempo y la historia del sujeto que no es lineal, ni unidireccional, ni tiene un sentido único lo que permite al sujeto ser y empoderarse al comprenderse y auto respetarse a sí mismo. De esta manera la resignificación de la existencia de la sensibilidad subjetiva que parte de la experiencia interior a tejerse en el colectivo, va de la mano con la subjetividad histórica (Pedraza, 2009).

Se encontró que en la zona colonial del cuidado, el rol de género patriarcal del trabajo impuesto a la mujer andina, indígena y no indígena, en los espacios domésticos y agrícolas no remunerado adecuadamente. Descolonizar este rol impuesto implica sacarlo del silenciamiento, y despertar el enraizamiento de la mujer en sus propias comunidades, espacios públicos y privados como íntimos. De esta manera, refundar el estado nación desde la voz de las mujeres en todos los ámbitos culturales requiere un nuevo contrato social como acuerdo ético hacia una nueva sociedad civil en coexistencia con el estado de naturaleza (Santos, 2010, p.34). Desde el siglo XIX y el siglo XX se ha interiorizado la biopolítica del capitalismo en los cuerpos de las familias rurales, obreras y urbanas. Descolonizar la normalización impuesta de la división sexual del trabajo requiere un cambio en el ordenamiento simbólico de las clases (Pedraza, 2009).

Sintetizando, es muy importante refundar el estado nacional debido a las implicaciones históricas del monopolio de la violencia física y su relación en la interiorización intergeneracional en el sujeto de micro procesos emocionales y afectivos (Trauma intergeneracional), lo que no ha permitido una interdependencia del sujeto hacia el estado (Pedraza, 2009). En este sentido se propuso la comprensión del semillero de canto popular con las mujeres como una cultura somática en la que se construye una conciencia de la energía vital de la condición propia y orgánica del complejo psicofísico de la comunidad. Se recalca la importancia de cultivar la subjetividad corporal en las culturas somáticas como proceso de descolonización del sujeto desnaturalizando las prácticas de biopoder moderno coloniales como la educación física (Pedraza, 2009).

Finalmente, el sonido como aporte metodológico ha dado caminos en la descolonización de los discursos imperantes como el desarrollismo, el arte y la estética, al situarse el sonido desde un lugar epistémico propio, en el empoderamiento del sujeto como actor social que cuestiona los límites de los discursos impuestos (Trujillo, 2008). Considerándose que la experimentación sonora luego de ubicarse y situarse en el cuerpo puede trascender en significados y valores de lo sonoro en la comunidad transformando las lógicas culturales, los valores y creencias tradicionales y formas de conocimiento existentes.

En últimas se hace una invitación a construir la experimentación sonora desde el cuerpo en el proceso de decolonización que busca transgredir el espacio propio, modificarlo, limpiarlo del desorden que han construido los hábitos del sistema moderno-colonial de ese miedo provocado por el auto desconocimiento de ciertas facultades críticas del mundo que nos permitirían hacer, estar y tener en el aquí y en el ahora. El autocuidado puede ser un proceso de “Hágalo usted mismo” en compañía de la comunidad o “Hágalo en casa” como espacio propio de dialogo consigo mismo (Trujillo, 2008, p.75).

Desde las anteriores conclusiones, la pedagogía del cuidado y el autocuidado en la indagación por las rutas metodológicas pone en cuestión la racialización y plantea de descolonización del ser desde el saber propio construido en colectividad, cantando, danzando, haciendo teatro, carnavalear, cocinando conscientemente, realizando huertas urbanas, construyendo y viendo cine crítico, radio popular y prensa con el compromiso

ético-político por la re-existencia y la vida digna en los barrios populares como plan de vida desde el Buen Vivir y la interculturalidad.

CAPITULO IV

Aportes a la educación comunitaria en derechos humanos desde la pedagogía del autocuidado colectivo.

A continuación, se emprenderán las reflexiones últimas contemporáneas en la construcción de culturas políticas alternativas desde la decolonialidad, esto quiere decir que estas culturas no son grupos homogéneos, ni tienen identidades esencialistas, es un proceso de articulación de luchas y resistencias en medio de la matriz moderna de la colonización del saber, el ser, el poder y la naturaleza.

Conviene subrayar, que la postura ética y política decolonial del cuerpo-memoria del autocuidado colectivo, facilita una comprensión e interpretación otra de la práctica y teoría de los derechos humanos. Es decir, este documento hace un aporte decolonial a la teoría y práctica de los derechos humanos entendidos como la vivencia y compromiso desde las comunidades de base, en la tarea de construir movimientos sociales autónomos y en defensa por la vida digna.

Ciertamente, el análisis de coyuntura de los derechos humanos universales occidentales en el contexto de la cultura común de dominación, ha llevado a una relación desigual entre victimizadores y víctimas en una deshumanización mutua (Santos, 2010). Superar esta deshumanización requiere restituir al ser (víctima) en el reconocimiento de su memoria pública restaurativa, esta memoria depende de una justicia restaurativa donde en “comunidad definan los contenidos de sus modos de justicia, verdad y restauración” (Arango, 2011, p.71), así como en su capacidad de sujeto político en la re-construcción del trauma social inscrito en el cuerpo, Ermina nos da claves en este proceso de dolor propio:

“El objetivo del proceso es entender en profundidad las señales de nuestro cuerpo y experimentar su capacidad de auto-sanación. El punto de partida son las memorias dolorosas propias (frustraciones, traumas y daños) y cómo están incrustadas en nuestro cuerpo, en nuestra alma y en nuestra mente” (Herrera Ventura & Bermúdez Barrera, 2013, p.38).

Principalmente, en el proceso de las mujeres de los sectores populares, el aprendizaje y autoaprendizaje de desapehender las estructuras caducas del patriarcado, incrustadas dentro de sí, es un proceso a despatriarcalizar y descolonizar en la legitimidad de las relaciones de silenciamiento, aislamiento y exclusión. En el semillero del grupo de mujeres de Fasol por sus raíces tan profundas en el sentido del tiempo que llevan organizadas, les permite colectivamente actuar desde sus dolores propios, estableciendo puentes discursivos y prácticos de reconocimiento del trauma social (Autocontención Colectiva), importante en la construcción social de la reconciliación y una alteridad profunda en los términos de Juliana citando a Anzaldúa: “puentear es un acto de voluntad, un acto de amor un intento en torno a la compasión y la reconciliación, una promesa

de estar presentes en el dolor de otros sin perderse así mismo en ello (Anzaldúa, 2002, p. 4)” (Florez, 2010, p.206).

Evidentemente, el trauma constituye un marco y un diagnóstico de injusticia inscrito en el cuerpo, en este sentido la memoria colectiva hace que sea necesario “... el recuerdo colectivo como una forma de reconocer que los hechos ocurrieron, que fue injusto y que no se debe repetir (Jodelet, 1992)” (Baristain, 2000, p.13). En el caso de los estudios pedagógicos de las mujeres populares de la sabana de Bogotá, Guisella y Patricia trabajaron el trauma social inscrito en el cuerpo, sus familias y el territorio de las mujeres trabajadoras explotadas en la agroindustria de flores:

“...hablar del trauma desde el lugar de lo educativo también se tiene que pasar por hablar de sanación o reparación, y ello lo hemos encontrado en la pedagogía creyendo que solo en la medida en que la gente logre darse cuenta de los efectos del trabajo sobre su territorio, su familia y su cuerpo, podrán reconocer su resignación y transformarla en indignación activa, en acciones que busquen transformar justamente su cuerpo, su familia y su territorio, pero esto pasará totalmente por la construcción de una subjetividad activa y de la resistencia desde procesos educativos y organizativos” (Lara & Veloza, 2014, p.72).

Entre tanto, la propuesta educativa de Guisella y Patricia realizada desde la pedagogía de la indignación activa (Lara & Veloza, 2014), es una fuente del saber en el empoderamiento y transformación de las mujeres de sí mismas y con opciones alternativas al trabajo de flores superando la resignación. Una apuesta propia ha sido el trabajo digno por la soberanía alimentaria en el enraizamiento del territorio (Autocuidado por el Territorio), como camino de llegada al buen vivir urbano-rural y de creación de culturas políticas alternativas que permiten construir el dolor individual y el dolor colectivo desde el lugar de historia de las mujeres.

Complementando, el dolor social producto del desarrollo globalizado ha enfermado los cuerpos de las mujeres y al territorio así como sus fuentes hídricas, también ha fragmentado familias por el extenso horario laboral donde las mujeres no pueden ver a sus hijos, una justa definición de la agroindustria es la siguiente:

“... consideramos el trabajo de la agroindustria de las flores como una acción violenta desde el capital sobre los cuerpos, los sujetos, sus familias y el territorio, a partir de esta concepción, llegamos a la idea del trauma que parte de una herida en el tejido social [...] para ser reparado y sanado...” (Lara & Veloza, 2014, p.68).

De aquí se desprende, que la apuesta ético-política del semillero de Re-encantarte sea por transformar el dolor, los traumas, los silenciamientos y los olvidos que salen de los cuerpos y memorias de las mujeres de los sectores populares, empoderándose como defensoras por la vida y constructoras de paz (Suaréz, 2015). Ahora, ubicar el lugar público de las memorias restaurativas en un contexto como el de Colombia no es tan fácil, veamos una lectura de análisis de Juan Felipe:

“... en la esfera pública se tramitan y debaten las versiones de los agentes más poderosos de la sociedad, debilitando o desvaneciendo las versiones de las víctimas campesinas que se encuentran en una situación de asimetría respecto de los recursos simbólicos necesarios para lograr circular su versión de los hechos” (Arboleda, 2013, p.142).

Pero, ¿cómo puede suceder una redistribución simbólica de la memoria restaurativa?, se tiene en cuenta que deben existir unas condiciones materiales y simbólicas, el buen vivir contemporáneo como cultura alternativa, debe emprender la exigencia jurídica de las siguientes acciones teniendo presente “los testimonios que 1) restablezcan las fuerzas de las víctimas, 2) sirvan como prueba del pacto aceptado conjuntamente por una comunidad 3) en torno a una narración que la identifica” (Arboleda, 2013, p.184). Se supone que las instituciones deben estar pendientes de las actividades de las comunidades afectadas, pero qué implica dar un testimonio: “Las memorias de los hechos traumáticos evocan emociones intensas en quienes dan sus testimonios o se encuentran más unidos a las víctimas. Muchas víctimas pueden querer tanto recordar como olvidar, porque el recuerdo produce dolor (Thompson, 1988)” (citado por: Baristain, 2000, p.24).

Desde luego, la pedagogía del autocuidado permite expresar y generar el acompañamiento colectivo por las mismas comunidades de base para que salgan los dolores a flote, en este aspecto hay mujeres con más fuerza que transmiten la una a la otra su energía, su presencia y su reciprocidad en la sororidad. Pero antes, se requiere diagnosticar y analizar que la reparación simbólica⁴⁷ y el duelo público se construye de acuerdo al tipo de comunidad de víctima, en este caso las mujeres del semillero de Fasol han pasado por un tipo de violencias muy diferentes a las mujeres de Altos de Cazucá o a las Madres de Soacha, pero donde probablemente se compartan casos, en tal situación se necesita un dialogo de metodologías de acompañamiento, Baristain recuerda como fue en el caso de Guatemala:

“La metodología de las entrevistas se diseñó para la recogida del testimonio, pero también como un espacio para el apoyo a la persona. Las comunidades estaban interesadas no sólo en cómo reconstruir sus historias, reivindicar a sus familiares o denunciar los atropellos que sufrieron, sino también en cómo la memoria podría ayudarles a reconstruir sus relaciones sociales y comunidades rotas” (Baristain, 2000, p.33).

Aunque, para una construcción socio-jurídica de la verdad como propone Estrada, es importante reconstruir las identidades, legitimar las memorias y saber hacer uso social de la interpretación de los archivos públicos en sociedades represivas como afirma Silva Catela y Elizabeth Jelin:

“... los documentos, son quienes comienzan a construir representaciones sobre las “verdades” que revelan esos papeles. Luego, cuando el trabajo paciente de abogados y organismos de derechos humanos comienza, por lo general solo ven confirmados relatos ya conocidos sobre la base de testimonios de víctimas, aunque esta vez “documentados”

⁴⁷ La reparación simbólica requiere en su integralidad en primera medida de una apuesta por elaborar las memorias en clave de justicia transicional, aunque esto implique medidas administrativas son las mismas comunidades quienes pueden emplear su uso de elaboración, sin dejarlas cooptar por el gobierno. (Arboleda, 2013)

y por ende con mayor legitimidad, credibilidad y facultades para su uso como prueba judicial” (Ludmila & Jelin, 2002, p397).

En lo que concierne a la pregunta por la cultura de la memoria de las víctimas es una situación compleja, ya que las condiciones materiales y simbólicas aún con la cultura política tradicional de la violencia e impunidad no superadas, y aun con los actores inmunes e impunes por los territorios autónomos, dificulta la manifestación pública de las memorias.

Afirmaré ahora que, las mujeres de los barrios populares viven vulnerabilidades, pero que esta condición no les impide la re-existencia y construir su aporte a las memorias públicas restaurativas. Aquí debo repetir, que es un proceso de transformación psíquica e histórica (Florez, 2010) que les permite luchar contra los mecanismos y consecuencias del olvido político, la amnesia y la injusticia (Arango, 2011). En otras palabras, re-construir simbólicamente la memoria desde los testimonios, los archivos, el acompañamiento colectivo, los duelos y los traumas, es un camino de la recuperación cultural de la memoria que re-significa la vida en el buen vivir.

Es necesario recalcar, que el progreso y el desarrollo crean un régimen de verdad desde la democracia y el capitalismo que sobre pasa la memoria de las sociedades ancestrales y urbanas periféricas, quebrantando el vínculo del pasado con el presente y el futuro. Si se apuesta por una cultura política alternativa desde el buen vivir se necesitaría reconstruir la verdad histórica de la modernidad, el progreso y el desarrollo.

Es innegable entonces, dignificar el pasado de las víctimas como patrimonio o conmemoración que se da en la medida que el contexto social, político, económico, ambiental y cultural, cambie los ejes estructurales de los conflictos dentro de estos ámbitos, de lo contrario podemos estar arqueologizando la dignidad del pasado, cuando está en verdad se vive, se construye se comparte, se simboliza en el presente para cambiar el futuro (Arango, 2011).

De aquí la importancia, de dignificar el pasado de las víctimas y la necesidad que pueda surgir de hacerlo públicamente los sujetos subalternizados, negados e indiferenciados en el sistema mundo moderno-colonial-metropolitano, que le puedan disputar a las élites la política pública de reparación y sus representaciones legítimas, “... el único sentido que tiene la recuperación del pasado es que sirva para la transformación de la vida presente (Galeano, 1996)” (citado por, Baristain, 2000, p.9). En concreto, se desprende el punto a resaltar en el proceso de memorias restaurativas y es su carácter ético político realizado desde abajo por las comunidades. A diferencia de las memorias reparativas hechas desde arriba por las instituciones⁴⁸ (Arango, 2011).

⁴⁸ El debate se encuentra entorno desde dónde se produce la memoria y la verdad dice el profesor Oscar Arango

Se debe insistir, en la construcción de memorias públicas restaurativas desde la voz y sentir de las mujeres populares, situando la colonialidad de género en el sistema mundo moderno colonial. Lo que significa pensar las categorías como clase/género/sexualidad/raza no por sí solas sino siempre interrelacionadas para superar la ceguera epistemológica que oculta la violencia en su origen interseccional (Lugones, 2008). Mejor aún permite este proceso la descolonización de la indiferencia del hombre racializado. Lo que en la práctica de nuevos hábitos de la memoria comunitaria se sustentaría en los sentidos del ser como la descolonización de la voz interna en conexión con la voz del “nosotros”.

Creo que llegamos al núcleo de la descolonización de los derechos humanos que requiere un cambio en su lenguaje y en sus significados hegemónicos, tarea de las culturas políticas alternativas “desde abajo” en pro de significados contrahegemónicos⁴⁹ (Santos, 2010), en la que se encuentra inscrita la pedagogía del cuidado y el autocuidado como transgresora en un primer orden de la corporalidad propia del orden establecido injusto.

Cabe anotar que en relación con los anteriores aspectos, el buen vivir situado desde la memoria histórica y social del país, tiene en cuenta la intervención de las multinacionales en la vida diaria de millones de personas que como entidades que deben ser portadoras de deberes, pero al contrario han afectado gravemente a las siguientes poblaciones, “...a las mujeres, los niños, [...] los indígenas, la naturaleza y las generaciones futuras. Una vez fueron excluidos del círculo de reciprocidad, se les incluyó como cosas en los razonamientos y cálculos económicos y políticos” (Santos, 2010, p.92).

Teniendo en cuenta el análisis de las causas de la mayoría de problemas entre esos la indiferencia, la resignación y el olvido del común de las personas en Colombia, las culturas políticas alternativas se construyen desde el principio de la reciprocidad, que posibilita como horizonte de sentido al buen vivir ya sea rural o urbano en no olvidar, ni resignarse ante los megaproyectos de las multinacionales que desplazan a las comunidades desconociendo sus derechos como la consulta previa.⁵⁰

⁴⁹ En este aspecto Boaventura plantea las dificultades para reconstruir interculturalmente los derechos humanos como una apuesta humanizadora, sino se reconoce el imperialismo cultural occidental y los epistemicidios que en el pasado han sido invisibilizados y universalizados en el presente. El punto es lograr los cambios culturales comenzando por occidente a reconocer el sur global, por tal motivo las condiciones que plantea el autor es la capacidad de autorreflexiva para ampliar los significados contrahegemónicos.

⁵⁰ Jairo Estrada hace el siguiente análisis del rumbo que ha tomado el capitalismo en Colombia en relación al narcotráfico, el progreso y el desarrollo: “...el flujo de capital legal e ilegal en una sola actividad económica que es la financiarización, que a su vez es el régimen crediticio o bancario que al agregado social (el pueblo) se le cobra doble impuesto en los servicios de privatización, como las cesantías y fondos privados de pensiones (ahorro histórico). El problema de fondo en esta lógica de la circulación del capital es que este mecanismo está por encima de las finanzas del estado, el cual las maneja desde lo financiero que se encuentra anclado al sistema internacional de transnacionales criminales. Este es un plan continental contra la naturaleza y las poblaciones que las habitan, en términos de persecución social y desapariciones contra líderes sociales, el autor apunta a la reconstrucción socio histórica y jurídica de la verdad en el campo de las memorias de este país terminando con el ciclo de violencia y de impunidad. Frente a esta nueva economía criminal e infraestructural regional” (Estrada, 2010)

Como consecuencia, una meta de las culturas políticas alternativas y el buen vivir es lograr llevar a cabo la transmodernidad⁵¹ como globalización contrahegemónica, en la medida que se reparen a las poblaciones, los territorios y los proyectos de vida. Este proyecto de vida, es una apuesta por transformaciones radicales en los espacios territoriales, sanando las memorias de las víctimas, los territorios, las corporalidades y la alimentación redistribuida soberanamente sin las imposiciones del desarrollo del libre mercado y el progreso del neoliberalismo con agro-químicos, toxinas y venenos como los fungicidas o el agente naranja usado contra las poblaciones civiles.

De lo que llevo dicho, metodológicamente las relaciones sociales, afectivas y emocionales en el autocuidado colectivo, se alimentan del buen vivir es decir; de las cosmogonías espirituales y políticas de orden alternativo al regente (Walsh, 2008) como culturas políticas no tradicionales, con el fin último de restaurar la existencia y la dignidad del ser, que se caracteriza por la solidaridad de los derechos de propiedad colectiva. He dicho ya que la lucha es contra la concepción liberal financiera de la propiedad y el estadocentrismo (Santos, 2010).

Así por ejemplo, ética y políticamente la educación crítica del autocuidado colectivo, busca reconocer la colonización de las ciudadanías no activas o asistencialistas, que mantienen las estructuras de opresión en contextos urbano-multiculturalistas (Cusicanqui, 2010). Mientras que las culturas políticas alternativas de las mujeres populares, corren el riesgo en su autonomía organizativa, de ser incluidas en la trampa del relativismo cultural en el multiculturalismo creado por el neoliberalismo y el libre mercado⁵² (Walsh, 2008).

Dicho brevemente, la construcción de culturas políticas alternativas al orden hegemónico, llega a la redistribución de la riqueza plurinacional material-simbólica, del reconocer la diferencia, la alteridad y el respeto por el otro, el autogobierno de las comunidades y sus territorios (Santos, 2010), no pueden quedarse en la resistencia de estos últimos siglos, debe pasar ahora a insuñar y re-construir (Walsh, 2008) desde los cuerpos, las memorias disidentes y los territorios de paz, por tal motivo restaurar la vida de las personas principalmente de las mujeres en esta propuesta educativa es el reto.

Esto amplifica la comprensión de que las organizaciones sociales alternativas como constituyente primario, aportan en la construcción de paz con justicia social buscando como principio la justicia global cognitiva, labor que desafían las bases sociales al pensamiento abismal de occidente, que arbitrariamente decide sobre la

⁵¹ Complemento la propuesta de Enrique Dussel que la describe en los siguientes términos económicos: “Esta gravísima situación nos exige pensar con imaginación creadora los supuestos de una economía futura trans-capitalista (momento material esencial de la transmodernidad), que desarrollará una economía que se comportara como un subsistema, un capítulo, de una nueva ciencia fundamental: la ecología. La economía dejaría de ser la ciencia de la reproducción, desarrollo cuantitativo y acumulativo de capital, para transformarse en un subsistema de la ciencia ecológica como afirmación y crecimiento cualitativo de la vida, cuya máxima dignidad se manifiesta en la vida humana (y, por ella, de la vida en general en el metabolismo del planeta Tierra). Por ello, la sobrevivencia de la vida en general en la Tierra es para el ser humano la condición absoluta y necesaria de su propia sobrevivencia.” (Dussel, 2014, p.136)

⁵² El problema de las ongs

existencia o no de los seres humanos (Santos, 2010), siendo que aún existen memorias reservadas por decir su verdad, esperando el momento de cambio cultural y político manteniendo un silencio táctico (Arango, 2011).

Con ello llegamos, a que son cinco las formas de operar del fascismo que conviven con la democracia liberal, el primero es el apartheid social o segregación entre lo salvaje y lo civilizado en lo urbano. El segundo es contractual o privatizador de derechos. El tercero es territorial en zonas de conflicto por la tierra. El cuarto es el poscontractualismo que es la negación de los derechos económicos y sociales y el quinto es el precontractualismo que es la negación de la ciudadanía (Santos, 2010). Las culturas políticas alternativas en lucha por la paz con justicia social deben plantearse estratégica y políticamente, cómo neutralizar estas cinco maneras de operar del fascismo en el sistema mundo moderno colonial. De todo esto, se ha antecedido la declaración de los Derechos de los Pueblos de Argel (Pueblos, 1976), como un documento histórico aliado del Buen Vivir y a las culturas políticas alternativas desde el ur-derecho⁵³ a la autodeterminación (Santos, 2010).

Esto nos trae de nuevo al principio de la autonomía, que en las culturas políticas alternativas busca la potencialización de la autodeterminación de los sujetos en experiencias de vida no jerarquizadas. Sumado a este principio, la construcción de memorias públicas restaurativas requiere de condiciones sociales, culturales, materiales y simbólicas que permitan el dialogo transcultural entre víctima y opresor (Santos, 2010).

Se necesita tener presente que la construcción de memorias públicas restaurativas, es decisivo enunciarlas desde la identidad propia de las mujeres de base con la comunidad y en acompañamiento colectivo. Es importante además, ¿el cómo se construyó la memoria?, ¿en qué medida se va volviendo pública?, ¿qué mecanismos o modos culturales pedagógicos reivindican el hecho victimizante exigiendo verdad y justicia?, ¿qué mecanismos afectan a otras víctimas que permanecen en silenciamiento sus relatos de reserva y se han dificultado construir comunidad de víctimas por diferentes tipos de violencias? (Arango, 2011). Pero principalmente, la pregunta del ¿cómo se puede construir una comunidad de víctimas que puedan refundar el estado, la justicia, y emprendan una fuerte lucha contra la impunidad y la inmunidad de los opresores, en compañía de la sociedad civil?

Es este aspecto, la educación comunitaria aborda diferentes comunidades en donde hay víctimas⁵⁴ por diferentes causas. El trabajo de restaurar las estructuras desde la memoria colectiva a las instituciones de la vida civil, sin el militarismo que está en las casas, las escuelas y otros espacios públicos y privados de la cultura común de dominación, requiere del ur derecho a la construcción de conocimientos desde universidades

⁵³ Es una expresión de descolonización de derechos propuesta por Sousa Santos como referencia a los derechos originales que se derivan de unas injusticias originales negadas por la cultura universal occidental de derechos.

⁵⁴ En este aspecto hay comunidades de victimas reconocidas por el estado como hay comunidades de victimas de oposición política no reconocidas por el estado lo que dificulta el cambio de las estructuras de desigualdad social.

populares y la construcción de ur tribunales, en pro de dismantelar las estructuras burocráticas jerárquicas las cuales tienen el monopolio de la resolución de conflictos (Santos, 2010).

Puede pensarse que, descolonizar los derechos humanos inicia desde las injusticias originales,⁵⁵ teniendo en cuenta el tiempo, la latitud y la circunstancia.⁵⁶ Desde este aspecto las rutas del buen vivir y las culturas políticas alternativas se encuentran frente a la igualdad por construir no desde el terreno del liberalismo que lo deja en el dominio político, sino en disputar y recuperar el cambio de la igualdad política, a una igualdad económica y social, es el gran reto de los derechos humanos descolonizados (Santos, 2010).

En cualquier caso, reconstruir y descolonizar los derechos humanos en las prácticas del buen vivir, empieza desde el desencanto del sujeto oprimido, la conciencia reflexiva y la incompletud cultural (Santos, 2010). Sin exagerar, es importante que el sujeto político se narre así mismo desde su historicidad, reflexionando las causas y las consecuencia de su realidad social, por medio de una formación política crítica decolonial, facultad que le permitiría saber traducir su experiencia en perspectiva de derechos humanos por medio del canto, la memoria social y la alteridad corporal como puentes del saber en este proceso de reconstrucción.

Indudablemente, los derechos humanos no pueden seguir siendo un discurso sin práctica, hay que vivirlos desde el cuerpo y la memoria social reivindicativa. El punto de esta propuesta se centra en re-significarlos desde el ser. Las propuestas de culturas políticas alternativas de paz desde las bases sociales que se han desarrollado en el país, por ejemplo las zonas humanitarias que hacen resistencia civil, o los grupos de mujeres urbano populares o las experiencias de resistencia de mujeres trabajadoras de flores son apuestas críticas y emancipadoras respecto a la legalidad moderna de las colonias/metropolitanas.

Otro punto de resistencia, son los juicios éticos de las organizaciones sociales a las multinacionales que no protegen los derechos colectivos de las comunidades, esta plataforma sirve como ruta decolonial del cuidado del territorio, desde el arte reivindicativo se puede canalizar por medio del canto, la memoria y los cuerpos que luchan contra el fascismo jurídico, que mantiene bajo inmunidad e impunidad graves situaciones por resolver en el campo de derechos humanos y el derecho internacional humanitario.

No es fortuito que la actual crisis global golpea los cuerpos, las memorias, las luchas por la autonomía y la autogobernabilidad en defensa de la tierra. No se pretende desconocer que la matriz moderno-colonial que desarrolla métodos de negación de la existencia del ser, deja los derechos humanos como un discurso cuando

⁵⁵ “Derecho al conocimiento, El derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial, ... El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad, ... El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras, ... El derecho a la autodeterminación democrática, ... El derecho a organizar y participar en la creación de los derechos” (Santos, 2010, p. 89-95)

⁵⁶ Filosofía de los Mamos Indígenas del Corazón del Mundo Sierra Nevada de Santa Marta.

no aplica la justicia real, sin que los Estados asuman las responsabilidades jurídicas de educar a la población como sujeto de derechos que reconozcan su propia historia y la importancia de su papel en la construcción de sociedad. Emanciparse de los grupos privilegiados que controlan los motores del mercado significa la lucha histórica contra los diferentes monopolios de apropiación y violencia que sostienen la matriz de dominación.

Para resumir, el papel del conocimiento en las culturas políticas alternativas y el buen vivir, así como en la construcción de memorias públicas restaurativas, no puede perder de vista el monopolio del conocimiento, del derecho y la jurisprudencia, el ejemplo del movimiento social de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo ha sido la construcción de una Universidad Popular con diferentes programas entre estos la carrera de derecho.

Digamos que en este ligero análisis no se alcanza a profundizar en las memorias públicas, que pasa por reconstruir el tejido social desde abajo con una perspectiva macro estructural de refundar el estado y superar su carácter monocultural, aunque en la constitución de 1991 conste de principios pluralistas, da reconocimiento y garantías a los grupos étnicos, afros, mujeres, niños, personas en condición de discapacidad y población LGTBI etc.

En este aspecto, el estado debe asumir el bloque de constitucionalidad y sus obligaciones como país miembro de acuerdos internacionales en defender la dignidad humana, en tratados vinculantes como el DIH, el convenio de la OIT, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el Comité de Libertad Sindical, como medidas de garantizar el no trabajo forzado, la defensa de la niñez, no permitir prácticas de tortura, el reconocimiento de garantías laborales y de organización sindical, así como de reconocimiento a los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales que dan base y sustento material jurídico a los derechos fundamentales como la salud, la educación, el trabajo y la vivienda, etc.

Pero todavía permanecen problemas y secuelas de la modernidad/colonialidad en la burocracia institucional que desconoce la naturaleza y el contexto de los problemas de los colombianos de a pie. Por ello refundar el estado (Walsh, 2008) pasa obligatoriamente por una reforma agraria como medida de distribución de la tierra, el conocimiento y los bienes simbólicos culturales, sin este camino no se pueden hacer las medidas de reparación ni de restitución satisfactorias, luego el país aún está latente el conflicto social y armado más las causas de desigualdad social que lo han provocado entre algunas nombradas el hambre, la explotación, la discriminación racial, étnica, sexual, el despojo, el fundamentalismo religioso, la racialización, la guerra y el narcotráfico.

En el fondo es necesario mejorar lo que no se ha hecho en el caso de “[...] las memorias reparativas [...] obligadas a presentar la versión de los victimarios como deuda de reparación para que las víctimas conozcan las causas, procedimientos, alianzas y responsables de la violencia contra su existencia” (Arango, 2011, P.72), proceso vital para que desaparezca la desigualdad social y se construyan las condiciones de una sociedad justa,

equitativa en relación con los roles de la alteridad de la coexistencia, reto que aparece en la justicia transicional, no solo de juzgar penalmente a los responsables por acción y omisión sino también en facilitar el empoderamiento de las culturas políticas alternativas pronunciadas performativamente desde el cuerpo-canto-memoria.

Finalmente, la construcción crítica de la interculturalidad desde abajo y por el buen vivir, busca como apuesta ética política la responsabilidad por violaciones a DDHH y crímenes masivos contra la humanidad, en dialogo con la institucionalidad global democrática a modo de justicia, convivencia y paz. Ya sea por medio de las comisiones históricas de la verdad y el esclarecimiento de los hechos (Arango, 2011). En este caso además, las mujeres en su condicionamiento histórico frente al proyecto moderno-colonial y la opresión heterárquica, pueden identificar porque viven la simultaneidad del patriarcado con el capitalismo desde esta condición puede des-acondicionarse en colectivo, en red, en unión y solidaridad (Florez, 2010).

Se deja claro que en la construcción del buen vivir periférico, como apuesta contraria a los crímenes del desarrollismo, el progreso y el neoliberalismo, se construye desde la complementariedad de los roles de género restaurando el tejido humano desde el territorio y el cuerpo que pasa indiscutiblemente por las espiritualidades como espacio de lucha y resistencia (Florez, 2010). En este sentido el cuidado y el autocuidado no es una práctica novedosa o en apariencia que doblega los sueños de la libertad, al contrario se reafirma desde la resistencia y el agenciamiento. Finalmente los riesgos latentes que corren las memorias públicas restaurativas en el trabajo comunitario, es su cooptación e instrumentalización por el gobierno diluyendo la responsabilidad real de las memorias instrumentalizadas por las instituciones (Arango, 2011).

Reflexiones y recomendaciones finales.

La primera deliberación del documento en cuanto a la memoria oral recojida en las entrevistas permite reconstruir los significados del ser mujer en este sistema mundo desde la periferia, las condiciones existenciales son diferentes en su representación no solo estética sino política del que hacer cotidiano. El canto y el cuerpo como vehiculos de la memoria son interiorizados según el grado de afianzamiento en el arte reivindicativo, la cultura y la participación activa.

Se evidenció la capacidad de organización y enraizamiento en el territorio por más de tres décadas y media por parte de las mujeres de Fasol en Tehotiba, representando en sus cuerpos la facilidad para cantar, mientras a diferencia de las mujeres de base de Altos de Cazucá que llevan cinco años de organización, tienen dificultades de enraizamiento en el territorio, el semillero en su itinerancia de prácticas no es igual ni homogénea la metodología, más se busca iniciar siempre el proceso desde los intereses de quienes participan.

La reflexión que pueden hacer las mujeres de Altos de Cazucá de la experiencia de construcción barrial de las mujeres de Fasol, aunque sus contextos y condiciones son muy diferentes, es sobre la experiencia de permanencia en el tiempo y el acompañamiento colectivo que han cosntruido juntas, sosteniendo los jardines infantiles, los centros de promoción cultural y las bibliotecas.

Una tarea en la construcción decolonial de cuerpos, es la construcción de un lenguaje y ritmo propio del sentir de la voz del “nosotros” internamente en conexión con la memoria colectiva disidente, como primera ruta decolonial en el reconocimiento de la alteridad corporal, desde la interculturalidad de los sonidos y la música del lugar de nacimiento de las mujeres, que permite la ambientación sonora en la educación y cultura somática de descolonizar los sentidos internos y externos del cuerpo.

Se destacó que la importancia del canto popular y la pedagogía del cuidado y el autocuidado, radica en cantarle a la vida, en sus penas, alegrías, tristezas, dolores y experiencias colectivas desde sus sentires como mujeres que se manifiestan también por medio del movimiento corporal y la colaboración colectiva de la autocontención. Es un aprendizaje que se manifiesta en comunidad desubjetivando los hábitos inconscientes, en esta medida es una manera otra y alternativa de escribir y reconocer la historia propia de cada mujer.

No siempre ha sido sencillo que la práctica del semillero se inscriba como una lucha y apuesta de resistencia cultural en la matriz moderno colonial, llegar hacer uso del lenguaje del sistema energético es más vivencial, práctico e intuitivo. De todas maneras las dificultades radican cuando por ejemplo algunas mujeres no saben leer ni escribir, esta desigualdad educativa traza una nueva ruta en el semillero con el objetivo de alfabetizar con el método freiriano de educación de adultos con los círculos de cultura, más la perspectiva de Frantz Fanon en construir la sociogenia del ser descolonizado desde la educación popular.

Es cierto que la re-existencia no es un estado estático del ser en el mundo, y que su ubicación en el plano de la periferia en el que se viven las vulnerabilidades aún, es más una lucha por resignificar la memoria social como contenido de vida por los territorios en defensa de las comunidades. Este proceso existencial colectivo se enfrenta al extractivismo o las hidroeléctricas como megaproyectos que han producido desplazamientos masivos, que afectan los derechos fundamentales colectivos de los pueblos y el buen vivir en camino.

En las fuentes culturales de origen de cada mujer su lenguaje social se expresó por medio del cuerpo liberando recuerdos y emociones en memorias agradables y desagradables, por tal motivo se abre una pluralidad de situaciones que el autoacompañamiento y cuidado colectivo de las mujeres, por medio de la resiliencia, la sororidad, el dialogo y la escucha activa crean la comprensión de sus propias historias de vida. En este aspecto la socialización de las historias de vida grupales no se dan de la misma manera, difieren del lugar, contexto y sujetos que intervienen en ellas, es decir el tejido social de la base de mujeres de Altos de Cazucá se encuentra mas fragmentado que el de las mujeres de Fasol.

Se valora el aspecto de la relajación conciente, en la medida que como aprendizaje colectivo interrelaciona cada cuerpo con su interioridad y exterioridad, comunicándolo con el proceso de canto y el rol de la voz interior, junto con la vibración y la conciencia de respiración recreando el movimiento de la memoria en la composición de letras que permiten la narración de los hechos, las experiencias y las reflexiones en la escucha mutua.

Sin duda la voz del nosotros colectivo como proceso de descolonización y de la escucha activa en los círculos de la palabra de las mujeres siempre en los talleres, comprende el enraizamiento cantando y activando la frecuencia de la justicia social, la defensa por la vida digna y el amor por el territorio con un pensamiento en pro de defensa por las generaciones presentes y siguientes. Construir este pensamiento con los aportes de la decolonialidad del ser y del género en las comunidades de base de mujeres, conlleva a pensar categorialmente desde el corazón, es decir sin separar cada injusticia que aparece como sola por el mundo, cuando ya sabemos que estan concatenadas en una red de injusticias.

Se reafirmó el carácter de la alteridad corporal, la hermenéutica diatópica de saberes en la interculturalidad crítica como proyecto político para la re-existencia y el re-insurgir, como se comprendió la necesidad de articular posiciones de resistencia, se destacó el hilo tejedor de pensamiento desde el feminismo de la diferencia. Este proceso de pensamiento y acción en las bases populares de mujeres puede inscribirse como una ruta hacia el buen vivir urbano.

Se trató con este proyecto educativo del cuidado y el autocuidado del cuerpo y la memoria colectiva, reformular algunos planteamientos tradicionales de la educación popular desde el giro epistémico-decolonial

y de las emociones del ser, tejido en colectivo. Se reafirmó a su vez las bases desde una alternatividad contrahegemónica, política y con sentido de descolonización de la economía actual.

En este documento se quiso realizar un acercamiento a las posibilidades de reconstrucción de la intersubjetividad desde las infancias matríticas y ginecráticas, recuperando los movimientos de la flexibilidad original del ser humano, al verse este proceso afectado por el patriarcado, el capitalismo y el androcentrismo que encierran al sujeto en panópticos emocionales de jerarquías de poder, lastimando los centros del sistema energético. Se buscó entonces desde las bases populares de mujeres que transformaran su interioridad donde se guardan los valores de la igualdad y complementariedad de los roles de género, aún es una tarea deconstruir las conversaciones patriarcales y el sentido de la competencia y apropiación, por el de la sororidad y solidaridad.

En el semillero se destacó la importancia de los movimientos del cuerpo en la recreación del balanceo, la armonía y la respiración. Los pasos de las danzas autóctonas de las regiones del país construyen parte del diálogo en el lenguaje de la hermenéutica diatópica cultural. Por tal motivo aún hace parte descubrir y enriquecer el lenguaje del cuerpo desde la biodiversidad y la pluralidad cultural ancestral de la memoria, que, aunque, en lo urbano pareciera desvanecerse por grandes dificultades, sigue siendo una primacía recordar los cantos de origen para expandir la raíz del conocimiento del territorio propio.

En los análisis del lenguaje corporal del sistema energético en contextos populares, se expone la importancia de todos los centros y su relación con las violencias, injusticias y la desigualdad social contra las mujeres. Por tal motivo cada centro tiene ejercicios de autocuidado que buscan el equilibrio y sostenimiento propio del ser. Se reconoció la importancia del enraizamiento como proceso intersubjetivo o en red que humaniza el proceso educativo comprendido desde el cuerpo como primer territorio. Por vía de esta óptica las mujeres reivindican la vida digna, la memoria y el arte.

En suma cuando se abre una memoria dolorosa, se rodea a la mujer que puede estar afectada con la energía colectiva de las demás mujeres, y desde la sororidad como autocontención colectiva permitir el desahogo, el llanto y la narración de lo sucedido comenzando desde la escucha activa del diálogo y la alteridad corporal, luego se hace un cierre con ejercicios que involucran la visualización, la respiración, el movimiento y el canto.

Desde las bases de mujeres el sentimiento por la otredad y el nosotros como alteridad significativa, se fortalece por medio del canto popular y en la capacidad de denuncia de sus letras y composiciones colectivas. Este modo se entiende desde el semillero como una ruta de exigibilidad de derechos alternativa a los mecanismos oficiales, ya que de esta manera se recoge parte de las historias de vida y esperanzas de los proyectos de las mujeres de base.

Se recalcó la importancia del vínculo de la memoria desde la infancia de las mujeres, con la claridad de sanar esta raíz profunda recordando el vínculo madre hija-hijo, aunque en la representación social de la infancia algunas mujeres perdieron a temprana edad a sus madres naturales. Por tal motivo se elaboraron ejercicios de visualización del pasado con movimientos corporales de posición fetal y de animales con cola para fortalecer el centro raíz, recordar quiénes somos y volver a re-nacer.

En la protección y cuidado del medio ambiente las mujeres de Fasol, han podido hacer acciones colectivas para la recuperación del humedal afectado por la contaminación de Corabastos, lo que en las mujeres de Altos de Cazucá es una tarea a desenvolverse, teniendo en cuenta que el medio ambiente se encuentra más afectado por las complicadas condiciones del contexto por la destrucción de sus montañas y la laguna del sector.

Se recomienda relacionar los derechos humanos desde las rutas decoloniales planteadas en este trabajo, en clave de memoria colectiva disidente intergeneracional, materializando las reflexiones en acciones pedagógicas de coexistencia radical, imaginación corporal y la voz del nosotros y la otredad. Teniendo que se trabajó el trauma inscrito en el cuerpo, se recomienda desde el lenguaje del sistema energético enunciarlo como bloqueos de los centros o desarmonía interna o desnutrición energética.

En suma se abordó el buen vivir y la posible construcción de memorias públicas restaurativas del ser. Además se realizó de esta manera el objetivo con tal de alimentar las rutas y posibilidades, desde las bases de mujeres populares con el fin de que se asuman las memorias barriales, familiares y colectivas que dan vida a los territorios. De esta manera la resistencia, las reivindicaciones y las luchas sociales en estos tiempos de crisis demuestran que se puede avanzar hacia un movimiento social organizado en red translocal.

Finalmente los aportes al campo de la educación comunitaria con énfasis en derechos humanos, se hizo con algunas aproximaciones decoloniales de culturas políticas alternativas desde el buen vivir urbano, teniendo en cuenta el contexto de construcción de memorias públicas en medio del conflicto social y armado. Por tal motivo Re-encantarte facilitó la formación política de un modo alternativo, teniendo en cuenta a las mujeres como constructoras de paz y de justicia social, enunciándose desde sus propios cuerpos.

Bibliografía

- Karamelo Producciones para la Dirección Archivo de Bogotá: Unidad de Memoria y Derechos Humanos. Secretaría General Alcaldía Mayor de Bogotá D.C. (16 de 02 de 2014). *youtube.com*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=pj4RbIL3dBE>
- Arango, Ó. F. (2011). *AGONISTAS, SUB/ALTERNAS Y RESERVADAS: memorias de las víctimas*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Arboleda, J. F. (2013). *El lugar de las víctimas en Colombia: análisis sobre las instituciones de verdad, justicia y reparación desde una perspectiva de víctimas*. . Bogotá: Temis.
- Baptiste, B. L. (23 de Febrero de 2011). <http://www.parqueexplora.org/>. Obtenido de <http://www.parqueexplora.org/>: <https://vimeo.com/22090062>
- Baristain, C. M. (2000). El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fragmentadas por la violencia. *Justicia y Reconciliación*.
- Bautista, A. C. (2010). *Construcción de memoria colectiva a través de la música: La experiencia del movimiento de las Madres de Plaza de Mayo*. Bogotá: PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA.
- Bourdieu, P. (1994). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (Mayo de 2000). 'LAMérique dans les têtes',. *Le Monde*.
- Cane, P. M. (2003). *Trauma: sanación y transformación Despertando un nuevo corazón con prácticas de cuerpo-mente-espíritu*. Bogotá: Comité Andino de Servicios.
- caracol.com.co*. (4 de Octubre de 2013). Obtenido de <http://www.caracol.com.co/noticias/judiciales/renuncia-general-padilla-de-leon-tras-ser-senalado-de-crimenes-de-lesa-humanidad/20131004/nota/1988147.aspx>
- Carvajal, E. (21 de 06 de 2014). Entrevista a mujeres del Semillero. (E. D. G., Entrevistador)
- Chacon, M. M. (21 de 06 de 2014). Entrevistas a mujeres del Semillero. (E. D. G., Entrevistador)
- cjlibertad. (14 de 04 de 2015). *cjlibertad.org*. Obtenido de http://www.cjlibertad.org/files/Informe_alternativo_al_4_informe_peridico_del_Estado_Colombiano_al_Comit_contra_la_Tortura.pdf
- Cubillos, E. M. (21 de 06 de 2014). Entrevistas a mujeres del Semillero. (E. D. G., Entrevistador)
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.
- Dussel, E. (2014). *16 Tesis de Economía Política*. México: Siglo XXI.

- elespectador.com*. (8 de 11 de 2008). Obtenido de http://www.elespectador.com/opinion/editorial/articulo87344-directiva-ministerial-029-de-2005?hc_location=ufi
- eltiempo.com*. (17 de Abril de 2013). Obtenido de http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12746671?hc_location=ufi
- Estés, C. P. (1993). *Mujeres que corren con los lobos*. Barcelona: Bailén.
- Estrada, J. (2010). *Derechos del Capital. Capítulo 1: Dinámicas de acumulación y nueva espacialidad capitalista*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Florez, J. F. (2010). *Lecturas emergentes: "Decolonialidad y subjetividad en las teorías de los movimientos sociales"*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines. Pensamiento Contemporáneo Volumen 7*. Michigan: Paidós .
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Nueva York: Herder y Herder.
- Freire, P. (1976). *Cambio*. Carece de ciudad: Ed. América-Latina.
- Grosfoguel, R. (2010). *Cuaderno de investigación. La descolonización de la economía política*. Bogotá: Universidad Libre.
- Grosfoguel, R. (2011). "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos". En V. T. Interculturales, *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer (IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB, Barcelona)*. Barcelona: CIDOB.
- Guerra, M. Á. (16 de 04 de 2015). *Baina.org*. Obtenido de [baiona.org: http://www.baiona.org/c/document_library/get_file?uuid=acca313f-f316-48f7-97bd-bc390469c3df&groupId=10904](http://www.baiona.org/c/document_library/get_file?uuid=acca313f-f316-48f7-97bd-bc390469c3df&groupId=10904)
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Hernandez, D. P. (21 de Junio de 2014). Entrevistas a mujeres del Semillero. (E. D. G., Entrevistador)
- Herrera Ventura , H., & Bermúdez Barrera, G. (2013). *Autocuidado, Reflexiones y Herramientas*. Bogotá: Arfo.
- Höhne-Sparborth, Y., Baustista Fajardo, J., & Romero Sánchez, A. (2015). *Danzando la resurrección de los cuerpos. Rutas de autocuidado y autosanación energética*. Bogotá: Códice Ltda.
- hrw.org*. (14 de 04 de 2015). Obtenido de [hr.org: http://www.hrw.org/world-report/2013/country-chapters/colombia?page=2](http://www.hrw.org/world-report/2013/country-chapters/colombia?page=2)
- iepala.es*. (23 de Octubre de 2006). Obtenido de http://iepala.es/IMG/pdf/Falsos_positivos_Ejecuciones_Extrajudiciales_Audiencia2006.pdf?hc_location=ufi

- Jiménez, C. E. (2004). Papel del trabajo en el contexto de la globalización. *Porik an Universidad del Cauca*, 131-160.
- Kashyapa A. S. Yapa. (2013). *Prácticas ancestrales de crianza de agua. Una guía de campo. Estrategias para adaptarnos a la escasez de agua*. Riobamba, Ecuador.: Edipcentro Cía. Ltda.
- Lara, G., & Veloza, P. (2014). *De la resignación a la indignación activa: Propuesta educativa con mujeres populares de la Asociación Herrera de Madrid Cundinamarca*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional .
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México, D.F: Plaza y Valdés, S.A de C.V.
- LEVINAS, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* . Salamanca: Hermeneia .
- Ludmila, D. C., & Jelin, E. (2002). *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa Num 9* , 73-101.
- Maturana Romesin, H., & Verden Zöler, G. (1993). *AMOR Y JUEGO:FUNDAMENTOS OLVIDADOS DE LO HUMANO DESDE EL PATRIARCADO A LA DEMOCRACIA*. Santiago Chile: JCSÁEZ Editor.
- Observatorio paz integral Magdalena -medio Colombia. (14 de 4 de 2015). *opi.org.co*. Obtenido de http://www.opi.org.co/pdfs/Doc_falsos%20positivos.pdf
- Parra, J. d. (21 de 06 de 2014). Entrevistas a mujeres del Semillero. (E. D. G., Entrevistador)
- Pedraza, Z. (2008). Conocimiento, experiencia y condición humana. *Revista Colombiana de Antropología* .
- Pedraza, Z. (2009). Derivas Estéticas del Cuerpo. *Desacatos*. *periodismohumano.com*. (31 de 07 de 2013). Obtenido de <http://periodismohumano.com/en-conflicto/cronica-de-una-sentencia-historica-los-falsos-positivos-de-soacha-son-crime-nes-de-lesa-humanidad.html>
- Perú, C. I. (2009). *Medicinas tradicionales, interculturalidad y salud mental / memorias del Congreso Intrenacional* . Tarapoto : Lima: Takiwasi.
- Pueblos, T. P. (1976). *Estatutos del Tribunal Permanente de los Pueblos y Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*. Argel.
- Puentes, F. M. (21 de 06 de 2014). Entrevista a mujeres del Semillero. (E. D. G., Entrevistador)
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán Cauca Colombia: Colección Políticas de la Alteridad.
- Rights, E. c. (19 de Agosto de 2013). *caracol.com.co*. Obtenido de http://www.caracol.com.co/docs/20131004b2b48c06.pdf?hc_location=ufi
- Santos, B. d. (2000). *Crítica de la razón indolente: Contra el desprecio de la experiencia. Volumen 1 PARA UN NUEVO SENTIDO COMÚN: LA CIENCIA, EL DERECHO Y LA POLÍTICA EN LA TRANSICIÓN PARADIGMATICA*. Sao Paulo: Desclée de Brouwer, S.A.

- Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- Siabato, M. H. (2010). El CPC y su apuesta por la educación popular. *30 años de Educación Popular en Bogotá*, (págs. 1-9). Bogotá.
- Sotelo, R. (2010). *La hermosa huerta de mi escuela = Yachana wasipak sumak chakra: redescubriendo y valorando nuestra yachana wasipak sumak chakra*. Quito: Centro de Estudios Pluriculturales.
- Stensrud, A. B. (2007). Negociación de poder y respeto: El comedor popular como punto de encuentro entre mujeres pobres y el estado en Cusco, Perú. *Haina*, 67-81.
- Suaréz, A. C. (10 de Marzo de 2015). Creadora de Re-encantarte. (E. D. García, Entrevistador)
- Sungranyes, A. (2010). El derecho a la ciudad. Praxis de la utopía. *Hábitat y Sociedad*, 71-79.
- Trujillo, M. E. (2008). *Estudios Sonoros desde la región Andina*. Bogotá-Quito: Trama.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad. Las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado . *Tabula Rasa Colombia Num 9*, 131-152.
- Walsh, C. (2009). *INTERCULTURALIDAD, ESTADO, SOCIEDAD LUCHAS (DE) COLONIALES DE NUESTRA ÉPOCA*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito: Serie Pensamiento Decolonial.