

Cuerpo y educación en la cultura Wayúu

Body and education in the Wayúu culture

Víctor Hugo Durán Camelo¹

Resumen

El presente artículo surge de un proceso de investigación planteado desde un enfoque etnográfico, cualitativo. Vincula los relatos Wayúu sobre cuerpo, cultura y educación con el propósito de caracterizar la forma indígena de estructuración de la corporeidad y su realidad, y hace evidente la necesidad de un diálogo entre saberes occidentales y no occidentales, desde la perspectiva de la interculturalidad y el reconocimiento del otro, dado que en sus procesos de estructuración la corporeidad configura e interpreta el mundo que habita y el mundo que comparte.

Palabras clave: Etnia, corporeidad, relatos, educación, Etnografía, Interculturalidad.

Abstract

The present investigation is outlined from a focus ethnographic and qualitative; it links the wayúu stories about body, culture and education

intending to characterize the indigenous way of structuring the corporeity and their reality; making evident the necessity of a dialogue among western and not western knowledge, from the intercultural perspectives and the recognition of the others, since the corporeity and its structuring processes configure and interpret the shared and inhabited world.

Keywords: Ethnicity, corporeity, stories, education, ethnography.

Introducción

La globalización de la economía por parte de los países industrializados es el escenario de las actuales transformaciones mundiales en el marco de la cultura; un proyecto social denominado 'mundo occidental', que implica una serie de valores, formas de interpretación del mundo y vínculos con el otro, trae consigo el intento de erradicación de la diversidad, problemática que se evidencia en la disolución de tradiciones, prácticas y discursos locales (culturas locales).

Recibido: 4/ 09/ 2010 / Aprobado: 18/ 12/ 2010

El presente artículo es producto del proceso de investigación académica desarrollada por el autor entre los años 2006 - 2009 para optar al título de Magíster en Educación, en la Universidad Pedagógica Nacional.

¹ Licenciado en Educación Física. Especialista en Pedagogía. Magíster en Educación Comunitaria, Doctorando en Educación, Universidad Pedagógica Nacional. Docente Facultad de Educación Física Universidad Pedagógica Nacional. Especialización Pedagogía de la Lúdica para el Desarrollo Cultural, Universidad Los Libertadores. Docente investigador Grupo GPAF, Gestión y Pedagogía de la Actividad Física, Universidad Pedagógica Nacional – Colciencias. guajiro78@gmail.com

Cómo citar este artículo: Durán, V. (2010) Cuerpo y educación en la cultura Wayúu. En *Revista educación física y deporte*, 29 (2) 239-252

En consecuencia, frente a la pérdida de lo propio, parece ser que la opción es el paso de lo diverso a la homogeneización social, es decir, la asimilación de grupos locales por la cultura dominante, con sus imposiciones normativas, morales, éticas y estéticas, sin mediar ninguna posibilidad de negociación, vale decir, la aculturación.

No obstante, dichas circunstancias generan en los distintos pueblos que defienden su derecho a ser distintos, infinidad de procesos de resistencia, como las barreras en la interacción cultural, los procesos para la conservación de la lengua propia, la transformación en las maneras de negociación en el intercambio simbólico, y el sincretismo cultural, entre otros, lo que genera tensiones que obligan al encuentro y a la concertación, y dan paso a la llamada interculturalidad.

Pese a estos procesos de resistencia, se observa que el proyecto del pensamiento occidental como poder hegemónico cuenta con fuertes mecanismos sociales para su reproducción, en su afán de propiciar rupturas en las culturas locales, mecanismos dentro de los cuales la institución educativa y religiosa cumplen un papel primordial debido a su incidencia en la construcción de subjetividad, realidad vivida y estructuración de la cosmovisión de los pueblos, lo cual históricamente se ha hecho posible desde el control de los discursos, las prácticas y las actitudes con respecto a la experiencia del hombre y la estructuración de su corporeidad.

La misma historia muestra que la corporeidad como constructo simbólico del ser humano es el punto de encuentro de prácticas, tradiciones, discursos, éticas, morales y estéticas socialmente aceptadas. Es más, la corporeidad se convierte en un eje fundamental de los contenidos culturales que circulan en la educación formal y en las prácticas espirituales que estructuran e interpretan esta forma específica de experiencia, como realidad humana.

En este sentido, es preciso reconocer que las experiencias y las formas de interpretación que son difundidas por el aparato educativo varían

significativamente, según el tipo de cultura y los paradigmas desde donde se intente estructurar una realidad específica y una forma particular de corporeidad. Este tipo de reflexión hace posible el reconocimiento de otras formas de pensamiento, de saberes no occidentales, y de estructuración de la corporalidad, como por ejemplo, las provenientes del saber indígena.

En las comunidades indígenas existen manifestaciones que hacen a cada una de ellas muy distinta de las otras, con todo lo que ello implica, es decir, formas de estructuración de la realidad, de la corporeidad, y de las experiencias individuales y sociales.

La presente investigación reconoce a la comunidad indígena Wayúu, situada en la Media Guajira colombiana, como la manifestación de un saber no occidental, y explora parte de la descripción de dicho grupo social, partiendo de sus relatos, esto es, lo que dicen de sí mismos, y asigna primordial relevancia a la voz de sus actores, a partir de categorías fundamentales e interdependientes, como cuerpo, cultura y educación.

Contextualización

La Universidad Pedagógica Nacional - UPN (Colombia), desde la línea en educación comunitaria, propende por el establecimiento de puentes que fortalezcan los saberes educativos como un bien y un producto cultural; busca propiciar la participación y la democratización de la sociedad civil y del Estado, favorecer el reconocimiento de la dimensión educativa de las prácticas comunitarias y configurar creativamente alternativas educativo-culturales que contribuyan a la estructuración de actores sociales, gestores de un nuevo tejido social participativo (UPN, 2008).

Bajo esta perspectiva, la investigación pretende *caracterizar la estructuración de la corporeidad en la comunidad Wayúu de la ranchería Chispana*, ubicada en la Media Guajira colombiana, *mediante el acercamiento a las narraciones tradicionales de esta cultura, desde el diálogo de saberes sobre cuerpo y educación.*

La comunidad Wayúu

Según cifras del Departamento Nacional de Estadísticas (DANE), a partir de los datos arrojados por el Censo General de 2005, los Wayúu son la etnia indígena más numerosa de Colombia, con una población aproximada de 265.058 integrantes, y representa más del 20% de la población indígena nacional, sin contar con la población Wayúu venezolana, con la cual suma un total de 450.000 personas aproximadamente.

En Colombia, los Wayúu ocupan un área de 1.080.336 hectáreas, localizadas en el resguardo de la Alta y Media Guajira y 19 resguardos más, ubicados en el sur del departamento; su lengua es el Wayúunaiki, reconocido nacionalmente como ‘idioma’ indígena.

Esta región se caracteriza generalmente por su clima árido, con bajos niveles anuales de lluvia, lo que genera como consecuencia que las pocas fuentes de agua de su territorio adquieran una vital importancia en la estructura socio – económica y cultural del Wayúu (Pérez, 1990).

El territorio Wayúu es actualmente un espacio de gran importancia geopolítica en el Caribe colombiano debido a su gran riqueza en variados yacimientos de recursos naturales, lo que ha ocasionado diversas problemáticas sociales, económicas y culturales, derivadas de las escasas e ineficientes políticas sociales estatales relacionadas con su explotación.

Pese a la resistencia de los pueblos indígenas, las dinámicas actuales dan cuenta de un proceso sistemático de expropiación y de rupturas socioculturales, donde se utilizan como medios la violencia y el desplazamiento forzado, con injerencia de grupos al margen de la ley y de empresas multinacionales auspiciadas por el Gobierno nacional, según lo indica el documento “Para la Guajira de las transnacionales y los megaproyectos, el pueblo Wayúu sale sobrando” (documento presentado en la sesión del Tribunal Permanente de los Pueblos – Capítulo Colombia, realizada el 18 de julio de 2008 en Atánquez, Resguardo Indígena Kankuamo, Sierra Nevada de Santa Marta).

La sociedad Wayúu presenta una estructura compleja basada en la matrilinealidad como sistema de parentesco; la familia reconocida y el apellido están ligados a la familia materna. En todo el territorio guajiro se conserva aún una estructura clánica (unos 30 clanes aproximadamente), cada uno con su respectivo tótem.

La comunidad en general tiene un modelo de poblamiento disperso, con un espacio aproximado de ocho personas por km², con relativa ausencia de centros y periferias. A esta manera de habitar el espacio se le llama ‘ranchería’, que consta de un gran número de familias y ranchos, corrales y viviendas cerradas, pozos y *jagüeyes* que se alternan con enramadas.

Dentro de la familia extendida, la mayor autoridad le corresponde al tío materno, que interviene en todos los problemas que le conciernen a la familia. Dentro de la familia nuclear los hijos son dirigidos prácticamente por el hermano de la madre y no por el propio padre biológico.

Cada ranchería cuenta con su ‘autoridad tradicional’, que se encarga de dirimir las disputas y organizar a la comunidad. En segunda instancia, pero no menos importante, se encuentran los ‘palabreros’ o *put’chipu*, portadores de la palabra, y quienes ayudan a resolver conflictos entre los clanes bajo el sistema ‘jurídico’ oral de la comunidad. Por último, se encuentra el/la *piache*, que representa el vínculo con la dimensión espiritual del Wayúu.

Propósito investigativo

La importancia de esta investigación y de esta postura investigativa radica en hacer evidente la relación de auto estructuración entre las manifestaciones de una “cultura tradicional” (Maffesoli, 1990), en la cual el cuerpo y la educación se ubican como centro de la reflexión, expresada desde dos perspectivas: la primera, que hace alusión al sistema educativo formal; y la segunda, que se refiere a las formas como la comunidad Wayúu en particular educa desde su quehacer cultural y sus prácticas tradicionales relacionadas con la corporeidad.

Con esto se quiere generar aproximaciones culturales, en donde a partir de la interacción se propicie el intercambio de códigos y representaciones simbólicas que permitan establecer un terreno común de diálogo intercultural a la luz de las actuales tendencias socioculturales.

Para ello la postura del investigador se asume como un acto de sensibilidad, de transformación y aprendizaje, que se da desde la interacción con el otro, el diálogo de saberes (Mariño & Cendales, 2004), la aceptación, el reconocimiento y la aproximación a lógicas distintas, enmarcada por la tradición y sustentadas en otros referentes que dan cuenta de otras formas (Villa & Grueso, 2008) de conocimiento que defienden la idea de la multiplicidad epistémica.

En este sentido, adquieren gran importancia los relatos de la comunidad y las tradiciones de la etnia Wayúu porque sirven como recordatorio colectivo (Coffey & Atkinson, 2003 p. 75) del ser, hacer y deber ser de la comunidad, lo que está estrechamente ligado a las llamadas representaciones sociales. Jodelet (2002) afirma que éstas se constituyen a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social, “elementos que van a contribuir a la construcción de una visión que tiene el sujeto social, sea individual o grupal” (p.122), reconociendo que dichas formas de transmisión son parte de los distintos relatos producidos en la comunidad.

En consecuencia, como objetivo concreto de la presente investigación se plantea *caracterizar la estructuración de la corporeidad en la comunidad Wayúu de la ranchería Chispana mediante el acercamiento a las narraciones tradicionales de esta cultura, desde el diálogo de saberes sobre cuerpo y educación.*

Metodología

En este proceso fue importante la reflexión sobre las formas de implementar y articular la investigación con las intenciones personales formuladas por el investigador, la realidad del contexto y el requerimiento académico.

Para ello conviene reconocer la existencia de un yo, y de un otro representado en este caso por la comunidad; identificar, a su vez, la relación que se establece entre éstos, dentro de la posible estructuración conjunta de la realidad, es decir, el lugar en el cual se sitúa cada uno para ver el mundo de la realidad propia, la realidad del otro y aquella que concertamos.

Esta metodología se instala en un postura investigativa que privilegia lo humano y rescata la voz de los actores del proceso de investigación; por esta razón pretende expresar las sensibilidades, los imaginarios, las creencias y los relatos de los sujetos participantes en él, donde tanto la comunidad como la voz del investigador cumplen un rol primordial, sin llegar a ser este último un tamiz para la interpretación de la voz del otro.

En este sentido se plantea una metodología que retoma aspectos de la investigación de tipo etnográfico, que tiene como principales características la descripción, la interpretación (hermenéutica) y la comprensión de una realidad a la cual se quiere aproximar, asumiendo algunos aspectos de la metodología de representaciones sociales con respecto a la identificación de las recurrencias en los relatos y el análisis del discurso cotidiano aplicando para ello la técnica de codificación axial, ya que la representación da cuenta del modo como se aprende la cotidianidad y como circula la información desde el contexto particular o de un sujeto a otro (Jodelet, 2000).

A partir de los relatos de la comunidad se realizó el contraste de la información, tomando como base cuatro referentes fundamentales: la teoría, las características del contexto, las prácticas -relatos, y la postura del investigador.

Participantes de la comunidad

Los relatos Wayúu se presentaron a muchas voces. El escrito intenta articular la memoria, la escritura y los sentires particulares que constituyen la cultura de este pueblo, su “estructuración de realidad”; su cotidianidad, construida con expresiones, imaginarios, mitos, tradiciones, magia, con relaciones cara a cara.

Para la recopilación de las narraciones e indagaciones se tuvieron en cuenta a los actores o referentes más significativos de la ranchería Chispana, de esta micro comunidad Wayúu, en cabeza de:

- Miguel Pushaina (MP), su autoridad tradicional, quien da cuenta de la organización o dimensión social de la comunidad.
- Alejandro Uriana (AU), el palabrero, principal exponente de la dimensión político – jurídica.
- Remigia Pushaina (RG), que representa a la Piache, que hace referencia a la dimensión espiritual de los Wayúu.
- María Antonia Martínez Aguilar (MA), respetada profesora de la ranchería, que detenta la autoridad que le dan sus años y su larga trayectoria de servicio a la comunidad.
- Nori Esperanza Martínez (PN), profesora del colegio rural “Chispana” con 14 años de servicios a la comunidad.
- Iván Pushaina (IP), líder e intelectual de la comunidad.
- Micaela Rosado Okando (MR), la profesora más antigua de la comunidad, que vivió en carne propia el proceso de consolidación de la educación para los indígenas en la Media Guajira.

Técnicas de indagación

Las condiciones particulares de la comunidad hicieron necesario asumir como técnicas de indagación la entrevista no directiva, las notas de campo, y la grabación *in situ*.

Como instrumentos de recolección se recurrió a la entrevista no directiva (Guber, 2001) —que se presenta a manera de diálogo con la población adulta de la comunidad seleccionada, según criterios de importancia en la estructuración y transmisión sociocultural—, y a los registros escritos, producto de la observación directa en cada uno de los momentos del trabajo de campo, que se aplican en todo el proceso, sin distinción de las características de la población.

Este tipo particular de entrevista favorece la expresión de temáticas, términos y conceptos más

espontáneos y significativos para el entrevistado, con el fin de poder identificar y relacionar los marcos interpretativos del investigador y del entrevistado (Guber, 2001).

Como técnica de indagación el relato adquiere gran importancia, porque es la manera como los individuos cuentan su experiencia subjetiva, fortalecen la memoria del pueblo, de una cultura, y actualizan permanentemente las tradiciones; a través de los relatos y rituales recuerdan constantemente quiénes son, se obligan a pensarse a sí mismos.

En la investigación se tienen en cuenta cinco relatos fundamentales que integran los saberes y prácticas cotidianas en relación con el cuerpo, la cultura y la educación, denominados así: Primer relato: mujer Wayúu; Segundo relato: el hombre Wayúu; Tercer relato: rituales hacia la muerte; Cuarto relato: los sueños como realidad objetiva; y Quinto relato: ley de cobranza.

Éstos son relatos sobre la mujer, el hombre, la formación, los valores y creencias, los acuerdos humanos, relatos sobre una forma igualmente válida de mirar la vida, relatos sobre los ‘otros’, aún no conocidos.

Fundamentos teóricos

Los otros saberes

Uno de los principales soportes de esta investigación es la pregunta por la proveniencia y validez de los saberes, ya que el saber occidental sólo valida la producción de conocimientos científicos o el aporte de autores que son reconocidos y se consideran ‘autoridad’ en el mundo académico; sin embargo, la experiencia personal, la memoria, la cosmovisión y otras fuentes disponibles, generan un tipo de conocimiento surgido de otros fundamentos epistémicos no occidentales, igualmente legítimos.

Como representación del poder, la jerarquía y la cultura dominantes, el saber occidental se instaló como saber hegemónico y supone únicamente cierto tipo de interpretación preestablecida, realidad cultural que puede ser aceptada y reproducida pasivamente, o por el contrario, confrontada,

criticada y transformada desde otras posturas, como el pensamiento ‘no occidental’.

Interculturalidad

La constitución Política Colombiana, en el año de 1991 hacía referencia a la condición pluriétnica y multicultural de nuestro país, sin embargo este último concepto fue ampliamente debatido debido a que excluía la posibilidad de generar diálogos culturales, es decir, tiene la visión de un país con muchas culturas pero sin relación entre ellas,

En consecuencia, desde esta postura se propende por entender la interculturalidad como una postura frente al otro, que en oposición al ya mencionado, permite la interacción y ante todo, la construcción conjunta desde perspectivas culturales distintas.

Es decir, dejar abierta la posibilidad de crear intersecciones, vínculos, o también, un territorio compartido para el intercambio simbólico, un espacio donde se genera el dialogo intersubjetivo entre las culturas.

Saber occidental y saber no occidental

El término ‘occidental’ no hace referencia a una ubicación geográfica sino a un cúmulo de saberes, tradiciones y paradigmas para interpretar el mundo, a partir del dominio histórico de la cultura europea, que tiene como origen la razón científica, difundida hegemónicamente en otros espacios y contextos.

En contraposición, al hablar de lo no occidental, aludimos a aquellos saberes, tradiciones y paradigmas, emergentes o alternativos, es decir, otras lógicas sociales, cosmovisiones, discursos, creencias y prácticas, distintas a las de Occidente, que en este caso se concretan en el pensamiento indígena, particularmente de la comunidad Wayúu en la Media Guajira.

Sin embargo, sería un grave error concebir estos saberes radicalmente separados, cuando se observa un contexto donde cada vez más

el sistema económico imperante ‘propio de Occidente’ irrumpe en las dinámicas locales y ocasiona un ‘choque cultural’ que transforma irremediamente las culturas, generando a su vez tensiones sociales entre la imposición y la resistencia, en aras de la supervivencia cultural (Rojas & Castillo, 2005).

No obstante, estos saberes (occidental y no occidental) hacen evidentes unos pilares para la estructuración de la corporalidad que insinúan fuertes relaciones con los relatos cotidianos y la educación. En la tradición Wayúu se pueden mencionar, entre otros, tres referentes primordiales: en primer lugar, el rol central de la mujer en la cultura; en segundo lugar, el trabajo como valor; y por último, la cosmogonía, entendida como la construcción de realidad a partir del vínculo con lo trascendente.

Por otra parte, en Occidente los referentes en la estructuración de la corporeidad se sustentan en: la tradición militar, que propone el cuerpo fuerte, apto para el combate; la religión cristiana, que postuló la posibilidad de trascendencia desde la fragmentación del hombre, iniciada por la dicotomía cartesiana; la ciencia, fundamentada en la razón científica que intenta explicar la experiencia, la estructura y el funcionamiento del cuerpo; por último, la estética, que moldea y proyecta el ideal de belleza.

El cuerpo, principalmente el de la mujer, ha sido juzgado, negado, idealizado, invisibilizado y utilizado, es decir, un enfoque negativo pero central; por el contrario, en los Wayúu la mujer se ubica como eje de la familia, centro de la cultura y valor tanto social como económico; de igual manera cumplen un rol importante para la comprensión de estas tradiciones, aspectos como: la estructuración de la realidad, la educación, entre otros.

Estructuración de realidad

Le Boulch (1971) propone que existe una correspondencia entre la percepción del mundo y la estructuración del psiquismo humano en la construcción de la realidad vivida. Al indagar sobre las características de las comunidades

indígenas y contrastarla con las de las sociedades occidentales, se encuentran literalmente mundos distintos, cuya estructuración depende de varios factores, entre ellos el contexto en que se desarrolla cada una de estas sociedades, los referentes de cada uno de sus individuos para interpretarla, proceso que se da a partir de la percepción y vivencia del tiempo, el espacio y los diálogos intersubjetivos, y que genera un acuerdo que se mantiene en la relación con los demás individuos del grupo social.

Según Ounspensky (1950), lograr el acercamiento y el entendimiento de dos seres humanos formados en estas realidades distintas empieza por la comprensión de la lengua y de la diferencia, que evidencian la no correspondencia de las realidades que habitamos; luego se comprenderá que las subjetividades también difieren, y solo entonces se verá la necesidad de establecer acuerdos que desde la perspectiva de la interculturalidad, pretenden estar ubicados espacialmente de manera horizontal, despojados de toda jerarquización y dominación.

El rol de la percepción

Los sentidos son nuestra forma de contacto con el mundo y con los otros, constituyen la puerta a la intersubjetividad, son todos estos estímulos particulares, (lo que se ve, se escucha, se huele, se siente, se respira, se toca) las bases de la experimentación humana, de la subjetividad que marca la frontera o periferia que posibilita el encuentro con el otro, desde el diálogo intersubjetivo de las culturas.

Corporeidad y educación

Son el eje de articulación y reproducción cultural de cualquier grupo social, el primero corresponde a la construcción física, subjetiva y simbólica del hombre, que expresa las representaciones con relación a lo moral, político, ético y estético; el segundo, marca el horizonte de sentido socialmente establecido, determinado como proyecto social y visión de hombre, mantiene a través del tiempo, las prácticas y discursos que son validados hegemónicamente y que a su vez dan cuenta de las jerarquías, instituciones y distribuciones del poder social.

Corporeidad

Cuerpo y corporeidad o corporalidad son entendidos de manera distinta, siendo el primero la expresión netamente física, biológica del ser humano, y el segundo la expresión simbólica, experiencia a partir de y en relación con el cuerpo. Citando a Jaspers (1993), Paredes (1998) plantea que “El cuerpo que soy y el cuerpo que tengo están ligados en una encadenada vivencia simultánea de las sensaciones corporales y de los sentimientos que surgen de ellas”.

Esta estructuración y vivencia del cuerpo pasa por la comprensión de las relaciones entre sus concepciones, los vínculos culturales y las formas educativas; este último se ubicó como el eje fundamental de la experiencia humana, siendo el cuerpo la única forma de estadía humana en el mundo (Cajiao, 1996), como estructuración del psiquismo, origen de la experiencia y de la subjetividad; también como objeto de los dispositivos de poder (Foucault, 1992) para la reproducción cultural, que se relata así mismo desde la individualidad, o desde lo social, constituyendo la historia del hombre.

Por ello se propone comprender parte de la corporeidad del ser humano como máquina biológica con una psiquis que, en cualquier parte del mundo y en cualquier cultura, siempre va a tomar en cuenta los mismos referentes para estructurar lo que llama su realidad, es decir, el cuerpo mismo, los datos que provienen de la percepción, el tiempo y el espacio, actuando a partir de esos referentes.

Se muestran como conceptos fundamentales la corporeidad y el contexto; en la primera, la diferencia de características y experiencias de la corporeidad estructurada permite el desarrollo de una subjetividad particular e independiente de otros individuos; el segundo se refiere a las características del contexto, en el cual se den la experiencias, que entre más variadas se presenten, permiten experiencias distintas, y como resultado, diferentes formas de subjetividad.

Sin embargo, parece ser que el aspecto más abordado sobre el cuerpo ha sido su biología. En la

comunidad Wayúu existen algunas características particulares, como por ejemplo, con respecto a las etapas de desarrollo, se es niño antes del desarrollo biológico, se es adulto después de él (a los 14 o 15 años), y por ende se es apto para tener pareja, hijos, para buscar el sustento de la familia y responder con los saberes y prácticas propias de la comunidad; físicamente se privilegia la fuerza, los hombres se forman en la lucha, en la *agonística* como manera de desarrollo corporal, para esto se implementan una serie de prácticas corporales que son tradicionalmente transmitidas de una generación a otra.

Educación

Comprendida como sistema educativo, la educación se ha instalado como mecanismo social de reproducción cultural y hegemónicamente ha impuesto unas formas de ser y hacer a partir de las políticas de Estado; sin embargo, se reconocen tendencias como la ‘educación propia’, que se resisten a esta forma única de ver el ideal de hombre y realidad.

La educación colombiana muestra desde sus inicios la imposición de una amalgama de discursos, corrientes, prácticas e intenciones, implementadas desde diversas perspectivas, que responden por lo general a sistemas educativos provenientes de otros países ‘más desarrollados’, basados en la repetición, el orden y la disciplina, con el fin de posibilitar los aprendizajes.

Esta tendencia también ha afectado a las comunidades indígenas en general y a los Wayúu como etnia. No es raro ver el abanico de corrientes educativas, presentes en los colegios de la comunidad, donde conviven la educación medieval, los proyectos indigenistas y las pretensiones de una escuela moderna. Dichas corrientes fortalecen tanto una mirada particular sobre el cuerpo y sus prácticas, como la aceptación de los dispositivos de control dispuestos para la “educación” de los niños.

Desde otra perspectiva, se ve cómo los colegios ubicados en la comunidad indígena, que medianamente cuentan con el servicio de luz y agua potable, reciben o resisten el embate de un

currículo que quiere sentirse ‘moderno’, pretendiendo educar, mediado por las innovaciones tecnológicas y comunicacionales (TIC), bajo las políticas de calidad educativa, a las cuales ni la escuela ni la comunidad pueden responder como se espera.

Lo cierto es que no se cuenta con las condiciones necesarias que permitan a esta educación de la comunidad, a partir de políticas educativas nacionales, realizar ese salto *temporo – espacial* que permita llegar (desde la imposición) a la tan codiciada modernidad, sin romper a su paso las dinámicas naturales de desarrollo cultural.

Educación propia

Las distintas narraciones abordadas en esta investigación atraviesan los procesos de estructuración de la corporeidad de manera tanto subjetiva como colectiva, resaltando la importancia de un estilo educativo propio de la comunidad Wayúu, que fractura las dinámicas de la escuela occidental, descrita por Iván Pushaina como “pedagogía oral tradicional”, en donde el niño aprende desde otras lógicas y métodos distintos a los planteados por la escuela formal. Desde allí se hace evidente la correlación permanente entre cuerpo, cultura y educación, bajo la perspectiva étnica.

A la forma comunitaria de transmisión de saberes se le podría llamar ‘sistema de formación tradicional’, o retomando las palabras de Iván Pushaina, “la pedagogía oral tradicional”, en donde se resaltan aspectos que relacionan la educación con la estructuración de la corporeidad Wayúu, como por ejemplo: la permanente tutoría de los mayores en la enseñanza de labores y prácticas corporales tradicionales, la vivencia del espacio disperso y el tiempo circular, aprendizaje basado en los intereses del niño y no en el disciplinamiento. Resalta la importancia de la enseñanza vivencial cotidiana, donde se asume la experiencia personal como obligatoria para el proceso de aprendizaje, se asignan a los niños responsabilidades y funciones en la comunidad desde muy temprana edad, es decir, se los vincula desde sus comienzos al proceso sociopolítico y cultural. Por último, se destaca también la división de labores y la formación del niño desde la especificidad de género.

Como se menciona en párrafos anteriores, mujer, trabajo y cosmogonía son tres factores importantes en el vínculo entre cuerpo, cultura y educación, independientemente del tipo de tradición; sin embargo, en este escrito el énfasis está centrado en la comunidad indígena Wayúu.

La mujer en la cultura

Si bien es cierto que el hombre tiene privilegios en la cultura, hay también acuerdos que ubican a la mujer como eje en la construcción y reproducción cultural. Para los Wayúu, la mujer es el centro de la cultura, en ella confluyen la organización social, la vida (reproducción), la economía, la política, las prácticas corporales y el proceso educativo, por ello son todavía una de las pocas sociedades matrilineales en el mundo.

Posiblemente, es en las prácticas corporales de los Wayúu donde se ve más claramente el énfasis que la cultura pone en la mujer, quien desde muy pequeña debe someterse a un proceso de formación o moldeamiento de su rol, en donde se encuentra desde el aprendizaje de los oficios del hogar, la utilización de *japunas* y *tirapos* (fajas), todo lo que implica el ritual al que se llama ‘encierro’, la enseñanza de la artesanía y de todos los oficios que le corresponden, hasta la manera de comportarse y cuidar de su marido; de igual forma, prácticas como los baños y los riegos correspondientes al encierro, la *jonna* y toda la preparación que eso implica; por último, la compra, acto simbólico que demuestra el valor que representa una mujer para su familia.

En el proceso educativo la mujer tiene una doble responsabilidad. La primera tiene que ver con la manera tradicional Wayúu de formación, donde las mujeres de más edad se encargan de transmitir los saberes de la cultura a las nuevas generaciones (exclusivamente niñas); mamás, tías y abuelas conforman la estructura formativa tradicional para la introducción de las niñas a las prácticas culturales. La segunda responsabilidad tiene que ver con un aspecto histórico, el cual nos muestra el vínculo entre la mujer Wayúu y los internados capuchinos religiosos, inicialmente como estudiantes, posteriormente como

maestras al servicio de la curia; con el pasar de los años aún continúan las mujeres dentro del sistema educativo formal estatal, desarrollándose como maestras en los distintos colegios de las rancherías.

La mujer determina la organización social en lo micro social —la familia y la ranchería—; en lo macro se ubica como pilar de la cultura, representa la vida a través de la reproducción, es el centro de la economía familiar y comunitaria —con preferencia en las dinámicas normativas y de convivencia social y política—, y es gestora de procesos educativos formales y no formales.

El trabajo

Culturalmente el trabajo se considera como un valor, sin embargo, tiene connotaciones distintas en la comunidad Wayúu, en la medida en que vincula de manera distinta a hombres y mujeres, contempla un proceso de formación a edades tempranas, y como ámbito, no se discrimina de la cotidianidad de la etnia.

Por el contrario, según Buitrago & Herrera (1999), en el saber occidental es el maestro quien con su ejemplo y dedicación enseña al niño el valor del trabajo, haciéndolo ver como algo natural y no desligado del hombre; sin embargo, en la educación formal existe una separación del mundo experimentado por el niño y el mundo proyectado por el maestro, la escuela es una simulación de la vida y se separa de ella.

El trabajo constituye un valor fundamental en la cultura Wayúu, trabajan el hombre, la mujer, el niño, todos se dignifican a partir de él, existen tiempos y espacios para esta actividad regidos por procesos naturales, está contemplado dentro del sistema de formación tradicional del Wayúu y se corresponde con lo corporal, según las fases de desarrollo biológico del indígena. Desde muy pequeño al niño se le va formando para entender las labores propias de la vida en la ranchería, el pastoreo, la siembra, la consecución del agua, etcétera. Aprende esto al lado del adulto, ya sean el papá, el tío o el abuelo.

Cosmogonía

Junto a la mujer y el trabajo, la cosmogonía ocupa el tercer lugar en los referentes de importancia para la corporeidad, por dos razones primordiales: en primer lugar, porque desde ella se constituye todo el sistema moral de la comunidad (lo bueno, lo malo, lo permitido, lo prohibido), incluyendo los tabúes y restricciones con respecto al cuerpo, como por ejemplo, el contacto íntimo, la desnudez, entre otros.

En segundo lugar, porque la cosmogonía se establece como posibilidad de relación y acuerdo entre las realidades en juego, es decir, el diálogo con los mundos posibles de humanos y espíritus, frente a la concepción de la vida y de la muerte.

Con relación a la mujer Wayúu, el trabajo y la cosmogonía, la realidad de hoy se ve atravesada de manera causal por discursos y prácticas occidentales muy poderosas como la religión, que históricamente han afectado las comunidades y a la cultura, no solamente de la sociedad que estudiamos sino también la de todos los grupos étnicos del país que padecieron la colonización. Desde entonces la religión cumplió un papel importante en la aculturización de estos pueblos.

Religión y aculturación

Desde la época de la Colonia, en Colombia los asuntos indígenas, las prácticas sobre el cuerpo y la educación han estado estrechamente ligados a la Iglesia católica, en primer lugar como excluyente social, dividiendo la población entre aquellos blancos y nobles ‘civilizados’ que ‘poseían alma’, y los salvajes, impuros y paganos, que no eran considerados hijos de Dios, entre ellos los negros e indígenas.

Con base en el posicionamiento de la dicotomía entre cuerpo y alma, se desarrollaron las políticas públicas llamadas en ese entonces ‘indigenistas’, con varias figuras para su implementación, como la “encomienda, el resguardo y la familia” (Rojas & Castillo, 2005 p. 61), con fines de evangelización, disciplinamiento, control social, educativo y cultural de los grupos étnicos” (*ibid.*, p. 38).

En segundo lugar, mediante la discriminación educativa, negando el acceso educativo a indígenas, negros, mulatos y mestizos, y posteriormente desde la evangelización, imponiendo creencias a éstos, porque de una u otra forma debían aceptar el culto al Dios católico.

La religión católica en Colombia, desde los tiempos de la Colonia, se instala como un pilar en la constitución hegemónica de prácticas, discursos y concepciones de la educación, la cultura y el cuerpo, en especial cuando se trata de grupos étnicos: “La escuela ha constituido el vehículo más efectivo para popularizar el proyecto de modernización nacional basado en el mestizaje” (Soler & Pardo, 2006).

En Colombia, antes de la Constitución Política de 1986, la Iglesia ‘católica’ tenía una fuerte injerencia sobre el sistema educativo en todos los grupos sociales.

Los tipos de establecimiento educativo en el período colonial pueden agruparse de manera general en establecimientos administrados por órdenes religiosas, por el Estado colonial, por los curas párrocos y además la educación doméstica, que se ofrecía en las casas de familia. Estas formas de educación colonial fueron ofrecidas en diferentes tipos de instituciones para poblaciones sociales específicas, dependiendo de si se trataba de nobles, blancos, mestizos, negros o indios. (García, 2005 p. 229)

Con este fin se fundó la llamada “escuela de primeras letras” que veía como necesidad en el proyecto de república, que los ‘salvajes’ aprendieran a leer, escribir, contar, sin abandonar el propósito de control, vigilancia, mantenimiento del orden, difusión de ideas políticas y religiosas entre indígenas y negros, para formar ciudadanos virtuosos (García, 2005, p. 221). Esta escuela estaba ligada estrechamente a los parámetros morales de la religión, por lo cual el catecismo era un aspecto importante en esta ‘educación’ ofrecida por la Iglesia.

En el país, principalmente los franciscanos, los jesuitas y los capuchinos iniciaron campañas de evangelización de la población indígena,

llegando estratégicamente a los lugares más remotos, aplicando diferentes estrategias; por un lado, las expediciones a los territorios poblados por nativos, instruyendo a los indígenas en la doctrina cristiana; en segunda instancia, los maestros itinerantes, cuya tarea era crear escuelas en las cuales se enseñara el español, la religión y el patriotismo; por último, la creación de hospicios, que consistían en “colonias de familias de pequeños campesinos indígenas convertidos al catolicismo, cuya irradiación sobre la región atraería a los ‘salvajes’ hacia el mundo civilizado” (Rojas & Castillo, 2005).

Estas dinámicas se han mantenido de manera soterrada a lo largo de los años; hoy en día la religión sigue teniendo un gran interés en las comunidades indígenas (no solamente la Iglesia católica), a partir de las instituciones educativas “colegios e internados” para indígenas, con el fin de alienar las creencias, las tradiciones, la moral y la cultura, iniciando con la ruptura o transformación de los mitos de origen. Por ejemplo: en la comunidad Wayúu se ha venido reemplazando la percepción de las deidades, con el paso del tiempo “Maleiwa” se ha convertido en otra versión del Dios cristiano.

Conclusiones

Cada uno de los miembros de la estructura social Wayúu narra relatos que mantienen el consenso sobre la realidad percibida y vivenciada, los lineamientos para la formación de las futuras generaciones y la consistencia de la estructura social; de ahí la importancia de su transmisión cultural.

Los relatos de la mujer reafirman en el Wayúu lo particular de su estructura social, planteada desde la matrilinealidad, en donde la mujer es la importante, lo femenino es *Mma*, la Tierra que le da el sustento y la matriz que crea la vida, de la tierra fértil vienen sus ancestros y su casta, de allí también nacerá su descendencia.

Por su parte, del relato del hombre Wayúu surge el discurso de complemento: *Juya*, que es la lluvia, es el semen del mundo que penetra la tierra para fertilizarla, de ahí aprende el Wayúu

la responsabilidad que conlleva la sexualidad, se relaciona directamente con el trabajo y la cantidad de recursos económicos, este relato es la implementación de la fuerza como un valor, la fuerza que ara la tierra, que la fecunda y la hace reproducir.

Los rituales hacia la muerte son los relatos encargados de actualizar el vínculo con lo sagrado, de mantener viva la memoria que marca el camino a *jepirra* (lugar donde van los muertos) y enseña la manera de trascender lo físico para ser recibido por los antepasados, ante la inevitabilidad de la muerte. Este relato estructura en el Wayúu el mundo cosmogónico y el respeto por los rituales para despedir a los muertos.

El relato de los sueños como otra realidad, deja entreabierta la puerta a otros mundos para que el Wayúu cruce. Obliga a que desde niño se estructure no solo una sino diversas formas de realidad, mundos que se superponen en su cotidianidad. También se encuentran los relatos del *piache*, que muestran la importancia del equilibrio, en este caso espiritual; son el recordatorio de una vida, un territorio y una cultura mágica.

Por su parte la ley de cobranza y el palabrero se articulan como relatos para mostrar a las nuevas generaciones la importancia del equilibrio social logrado por medio de acuerdos, y dos valores fundamentales en los Wayúu: el valor de la palabra, vista como un contrato inquebrantable, y el valor de la sangre, que representa la vida del cuerpo Wayúu.

Éstos son los principales discursos que se generan y transmiten a partir de los relatos Wayúu, integrándose efectivamente en la cotidianidad de la comunidad para cumplir funciones en la actualización y trasmisión cultural, en los procesos de educación inmersos en la comunidad y en la estructuración del cuerpo.

Como dispositivo cultural estos relatos tienen la función de recordatorio y actualización colectiva de prácticas, discursos, saberes, valores y cosmogonías; en cierta forma afianzan la identidad de los miembros de la comunidad y refuerzan la tradición oral como la manera Wayúu de comunicación y transmisión cultural.

Mediante la educación los relatos Wayúu permiten moldear las prácticas, los roles y los saberes del niño, con el fin de articularlos de manera efectiva a la vida adulta; en este sentido, hombre y mujer siguen procesos distintos de formación, los ciclos naturales y el desarrollo biológico marcan las pautas del aprendizaje, el proceso de enseñanza va estrechamente ligado a la vida cotidiana, los adultos tienen importancia como sujetos de la experiencia y del saber; la educación tradicional se implementa desde la autoridad del saber y no desde la jerarquía de poder; por último, se reconoce una manera propia de formar, denominada pedagogía oral tradicional.

En el cuerpo, los relatos Wayúu cumplen la función de estructuradores del tiempo, el espacio, la percepción y la realidad; guían el desarrollo corporal integral, moral y estético, afianzado por medio de las prácticas cotidianas y rituales.

Para el Wayúu la corporeidad no es un concepto, es una experiencia que va más allá de lo físico, que se estructura desde aspectos simbólicos y prácticos, partiendo de la palabra y la observación; por ello, los relatos fundamentales de la comunidad Wayúu, configuran la corporeidad en la medida en que crean acuerdos para su interpretación y vivencia.

En consecuencia, la corporeidad Wayúu está atravesada por la sangre y el equilibrio, la primera como valor físico y simbólico, fluido corporal y representación de la vida; el segundo, como necesidad y complemento en todos los ámbitos cotidianos y prácticas corporales; *Juya* y *Mma* como dadores de vida y representación de la fertilidad, lo femenino y lo masculino como roles definidos; los mundos igualmente reales de lo cotidiano y de los sueños, muy relacionados a un tiempo circular y a la vivencia de un espacio físico y simbólico; el mundo de la vida y el mundo de la muerte (*jepirra*), la fuerza manifiesta en el trabajo y la riqueza, la falta cometida y la ley de cobranza, lo cual nos remite nuevamente a la sangre como máximo valor de cobro.

Desde el mito de creación de *Juya* (la lluvia) y *Mma* (la Tierra), directamente relacionado con el género, la educación del cuerpo en el Wayúu se

caracteriza por incluir prácticas que se sustentan en la división de roles. La formación del hombre es muy diferente a la de la mujer, esta educación no se aleja de la cotidianidad y el contexto natural, es acorde a las etapas del desarrollo biológico del niño y se concreta en el trabajo como valor de la comunidad.

Como parte del proceso educativo cada relato es un recordatorio que se pone a circular con los pares, pero también una enseñanza que se transmite de una generación a otra. Los relatos no solamente trascienden y se instalan en la corporeidad, ellos también dinamizan los procesos culturales y educativos.

En consecuencia, se presenta una fuerte tensión cuando en la comunidad circulan de manera simultánea dos tipos de relatos provenientes de tradiciones distintas, lo occidental y lo no occidental, tensión que ha venido transformando la cultura Wayúu, hoy reconfigurada y recreada a la luz de los conceptos de equilibrio y acuerdo que la sustentan.

De ahí que socio-culturalmente el Wayúu transita hoy en día entre la resistencia al mundo occidentalizado y globalizado, y la supervivencia; entre la transformación o la desaparición cultural; entre la defensa del territorio o su expropiación por parte de las multinacionales. A ello se le suma la dureza del territorio y las precarias condiciones sociales, producto del olvido estatal.

Por último, la presente investigación llama la atención sobre la idealización de la cultura, que no se puede encapsular bajo la pretensión de que se desarrolle independientemente de las dinámicas e influencias provenientes de otras tradiciones.

El saber no occidental (comunidad Wayúu) se desarrolla y moldea en primer lugar, desde su tradición con respecto a lo cultural, educativo y corporal, y en segunda instancia, desde el choque y confrontación con la imposición hegemónica del saber occidental.

Estas tensiones hacen posible la configuración y permanencia de un cuerpo simbólico con las prácticas y discursos que le son propios; por

otra parte, la implementación y desarrollo de una educación que responda a los intereses, necesidades, características y cosmovisión de

la comunidad, en diálogo con otros saberes, preparando el terreno para la implementación de una verdadera interculturalidad.

Referencias

1. Buitrago, B., & Herrera, X. (1999). El cuerpo del niño al interior de la organización temporal de la escuela primaria en Colombia, entre 1870 y 1890. *Educación y Pedagogía*, 99 -128.
2. Cajiao, F. (1996). *La piel del alma*. Bogotá: Magisterio.
3. Coffey, A., & Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos, estrategias complementarias*. Medellín: Universidad de Antioquia.
4. CONTCEPI. (2008). Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas - CONTCEPI - Subcomisión de trabajo para la construcción de documento técnico sobre: "Perfil del sistema educativo indígena propio". Bogotá.
5. Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
6. García C, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Gedisa.
7. García, B. Y. (2005). La educación colonial en la Nueva Granada: entre lo doméstico y lo público. En *Historia de la educación latinoamericana 7*, 217 - 238.
8. Guber, R. (2001). *La Etnografía, método, campo y reflexividad*. Norma.
9. Jodelet, D., & Gerrero, T. A. (2000). *Develando la cultura*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
10. Le Boulch, J. (1971). *Hacia una ciencia del movimiento humano. Introducción a la Psicokinética*. Barcelona: Paidós Ibérica.
11. Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria.
12. Maffesoli, M. (2004). Juventud: el tiempo de las tribus y el sentido nómada de la existencia. *Jóvenes, Revista de Estudios sobre juventud*, 20, 28 - 41.
13. Mariño, G., & Cendales, L. (2004). *La Educación no formal y la educación popular. Hacia una pedagogía del diálogo cultural*. Federación Internacional de Fe y Alegría.
14. Martínez, M. A. (Octubre de 2009). Entrevista a los Mayores de la Comunidad. (D. Víctor, entrevistador).
15. Martínez, N. E. *Cuerpo y educación en la cultura Wayúu* (octubre de 2009). Entrevista profesora Wayúu. (D. Víctor, entrevistador).
16. Osho. (2007). *El libro de la vida y la muerte*. Debolsillo.
17. Ounspensky. (1950). *Psicología de la posible evolución del hombre*. Ganesha.
18. Painwashi, W., & Süttsun Jiyeyúu, O. d. (2008). *Para la Guajira de las transnacionales y los megaproyectos el pueblo Wayúu sale sobrando*. Atanques, Guajira.
19. Paredes, M. A. (1998). La Prueba de Rorschach y la corporalidad. En M. L. Rovalletti, & Pérez, P. (1990). *Evolución paleogeográfica y dinámica actual de los medios naturales de la península de la Guajira*. Bogotá: Universidad Nacional.
20. Pushaina, I. (octubre de 2009). Entrevista a Iván Pushaina. (D. Víctor, entrevistador)
21. Pushaina, M. (octubre de 2009). Entrevista a autoridad tradicional. (D. Víctor, entrevistador)
22. Pushaina, R. (octubre de 2009). Entrevista representante del Piache. (D. Víctor, entrevistador)
23. Rojas, A., & Castillo, E. (2005). *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Cali: Universidad del Cauca.
24. Silo. (2002). *Apuntes de Psicología*. México D.F: Plaza y Valdez.
25. Silo. (1990). *Contribuciones al pensamiento*. México D.F: Plaza y Valdez.
26. Soler, S., & Pardo, N. (2006). Discurso y racismo en Colombia: cinco siglos de invisibilidad y exclusión. 181 - 227.

27. UPN. (2008). Cuadernillo *Oferta de Seminarios Maestría en Educación*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
28. Uribe de Broc, F. (03 de 2009). Conversaciones con Fernando Uribe. (D. Víctor, entrevistador)
29. Villa, W., & Grueso, A. (2008). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.