

## WAYUNKEERA, UMA TRIANGULAÇÃO METODOLÓGICA EPISTÊMICA DO DESENVOLVIMENTO HUMANO WAYUU COMO UMA ANCORAGEM PARA A PRÓPRIA METODOLOGIA

### WAYUNKEERA, UN TRENZADO METODOLÓGICO EPISTÉMICO DEL DESARROLLO HUMANO WAYUU COMO UN ANCLAJE A LA METODOLOGÍA PROPIA

### WAYUNKEERA, AN EPISTEMIC METHODOLOGICAL TRIANGULATION OF WAYUU HUMAN DEVELOPMENT AS AN ANCHOR TO THE OWN METHODOLOGY

Gabriel Segundo Iguarán MONTIEL<sup>1</sup>  
Iván Manuel Sánchez FONTALVO<sup>2</sup>  
Jennifer Tatiana Ortiz SEGRERA<sup>3</sup>

**RESUMO:** Antes de mencionar a abordagem da expressão que utilizei de minha língua materna ‘Wayunkeera’, é mister de minha parte contextualizar aos leitores sobre o lugar onde realizei minha investigação, no território *wüinpümüin* “em direção ao caminho das águas” ‘*Ishuwo’u*’ “terras de cardeais”, *Corregimiento de Nazareth*, nome dado em homenagem à “Sagrada Família de Nazaré” pelo primeiros missioneiros capuchinos espanhóis, localizado na parte inferior da unidade espacial do córrego da *Serranía de la Makuira*<sup>4</sup>. Trabalhou-se com os

<sup>1</sup> Universidad de La Guajira (Uniguajira), Riohacha - La Guajira - Colombia. Docente de tiempo completo. Candidato a doctor en Ciencias de la Educación de la Universidad del Magdalena (RUDECOLOMBIA). Investigador del grupo de investigación Calidad Educativa en un Mundo Plural CEMPLU de la Universidad del Magdalena, Categoría A en Colciencias. Investigador del grupo de investigación Aa’in “Principio Motor” de la Universidad de La Guajira. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4926-4838>. Correo: [gabrieliguaranmu@yahoo.es](mailto:gabrieliguaranmu@yahoo.es); [giguaran@uniguajira.edu.co](mailto:giguaran@uniguajira.edu.co)

<sup>2</sup> Universidad del Magdalena (Unimagdalena), Santa Marta - Magdalena - Colombia. Docente de planta titular. Doctor en Pedagogía de la Universidad de Barcelona. Normalista en Etnoeducación convenio Etnoeducación Magdalena - Normal Superior María Auxiliadora de Santa Marta. Director Académico del Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad del Magdalena, en convenio con RUDECOLOMBIA. Investigador Asociado reconocido por COLCIENCIAS. Director del Grupo Calidad Educativa en un Mundo Plural (CEMPLU), reconocido por COLCIENCIAS en categoría A. Secretario Ejecutivo de la Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales (SoLEI). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7986-7859>. Correo: [isanchez@unimagdalena.edu.co](mailto:isanchez@unimagdalena.edu.co); [ivamas24@gmail.com](mailto:ivamas24@gmail.com)

<sup>3</sup> Universidad del Magdalena (Unimagdalena), Santa Marta - Magdalena – Colombia. Estudiante de Maestría en Educación de la Universidad Sergio Arboleda, Administradora de Empresas de la Universidad del Magdalena. Joven Investigador e Innovador de la Universidad del Magdalena. Coordinadora académica del Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad del Magdalena, en convenio con RUDECOLOMBIA, miembro Grupo de Investigación Calidad Educativa en un Mundo Plural (CEMPLU), reconocido por COLCIENCIAS en categoría A. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7732-9398>. Correo: [jortizs@unimagdalena.edu.co](mailto:jortizs@unimagdalena.edu.co); [jennytati\\_1208@hotmail.com](mailto:jennytati_1208@hotmail.com)

<sup>4</sup> A Serranía da Makuira está no extremo norte da Península de La Guajira. Tem uns 30 Km de comprimento e 12 de largura, situado a 10 Km do mar do Caribe. Está rodeada de terras planas, baixas e áridas. Por sua inclinação, configura uma série de labirintos de pequenos e profundos vales.

Entre os cerros de maior altura, está JIWONNEE (753 m.), WALECHI (852 m) e PAALUWO>U (865 m) configuram três ecossistemas separados uns dos outros por terrenos desgastados. A serranía se caracteriza por um clima determinado por influência dos húmidos ventos alísios do noroeste. A maioria da precipitação ocorre entre outubro e novembro e, é de menos de 1000 mm por ano. A temperatura média é de 28° C, chegando ao máximo 40° C e ao mínimo de 12° C. A importância ecológica da Serranía reside no seu caráter de ilha biogeográfica, já

maiores Wayuu, falantes de wayuunaiki “o que sai da cabeça de ser Wayuu, através da boca”, Iguarán (2014a; 2019) grupo assentado geográfica e historicamente na Península de la Guajira. Para a abordagem do trabalho, se aplicou a metodologia discursiva própria Wayuu, a escuta, a observação e a narrativa, sob uma discussão dialógica “duplamente reflexiva” (ESMERAL, 2014). O idioma falado pelos Wayuu é o wayuunaiki, língua mais falada na Colômbia e Venezuela, originária do tronco linguístico Arawak, cuja população soma aproximadamente 278.254 habitantes segundo Dane (2006a) “a população étnica e o Censo geral de 2005” e outros tantos na República Bolivariana da Venezuela, pelo que se considera uma sociedade flutuante entre estes dois países. Na referida língua, se conservam fenômenos próprios da natureza dos lugares de wüinpümüin, silenciados pelo poder da língua hegemônica, daí o interesse de seguir investigando sobre problemas sociais e culturais de lugarização, o qual “propende à satisfação da necessidade de identidade, pessoal e comunitária de lugar” González (2014, p. 47), ou seja, meu reencontro com minha própria singularidade e convivência entre irmãos wayuu. A partir de sua estrutura morfológica e “significado de vida” o wayuunaiki traduz “o que sai da cabeça da pessoa wayuu através da boca” (IGUARÁN, 2014), é uma expressão que surge da estrutura própria da palavra, que é uma “história de vida” Abadio Green (2011). Com base neste exemplo específico de estudo da palavra a partir de seu “significado de vida”, se realizou o estudo da “wayunkeera, uma triangulação metodológica epistêmica do desenvolvimento humano wayuu como uma ancoragem para a metodologia própria”, que emergiu de minha tese de doutorado, por considerar esta expressão que estava em desuso enquanto sua função social e criadora dentro da sociedade e das práticas das pessoas mais velhas, ao considera-la como expressão própria de mundo de meninos e meninas wayuu, ao criar imagens com o barro. Nesse sentido, o presente trabalho que proponho à consideração de acadêmicos, e um construto que surgiu a partir de minha tese de doutorado “Etnoeducação na perspectiva da palavra mulher, matriz das coisas conceito na Cultura Wayuu<sup>5</sup>. Para essa oportunidade, considero necessário retomar e aprofundar o tema da Wayunkeera assumido no terceiro capítulo e representado pela figura do dedo do meio da mão que faz o papel de A’laülaa “Tio Materno”, a Autoridade Matrilinear de um E’irukuu territorial. Se denominou pela figura da pedagogia a afirmação cosmogônica e territorial na tese, caminho retomado para encontrar as descobertas sob a tutoria do tio materno na Cultura Wayuu, para entender a perseverança sociocultural Wayuu e a engrenagem de que eles fazem como produto e produtor da sociedade originária, tanto territorial e cosmogonicamente em Wüinpümüin, Alta Guajira, Departamento de La Guajira Colombia é entender a construção dos valores atribuídos social e culturalmente no marco de sua mesma interação para o controle e administração de sua própria vida e e’irukuu, como sociedade matrilinear.

**PALAVRAS-CHAVE:** Wayunkeera. A’laülaa. Wayuu. Alta Guajira. Makuira.

---

que se trata de um bosque pequeno nublado, dentro de uma região semidesértica, com uma precipitação menor de 400 mm por ano.

A Serrania constitui uma barreira para os ventos provenientes do mar carregados de humidade, que, ao chocar com ela se condensa formando nuvens, as quais descendem até uns 350 metros durante a noite. O bosque nublado, de uns 15 Km<sup>2</sup>, abriga de 343 espécies de plantas catalogadas e, espécies endêmicas de fauna.

A vegetação se descreve em cinco tipos: 1) Monte espinhoso; 2) Bosque muito seco; 3) Bosque seco sempre verde; 4) Bosque ripário e 5) Bosque nublado. SUGDEN A. (1988).

<sup>5</sup> É uma equivalência metafórica da palavra em Wayuunaiki PÜTCHIKAT que significa [a palavra] que por si só tem uma transcendência ou conotação feminina. Além de sua construção leva dois termos que assim o denotam pütchi que faz referência ao que se diz -kat que lhe dá seu caráter feminino, de tal forma que pütchikat, que é A Palavra Mulher e razão fundamental desta investigação.

**RESUMEN:** Antes de iniciar el abordaje de la expresión que tomé de mi lengua materna ‘Wayunkeera’, es menester por parte mía contextualizar a los lectores sobre el lugar donde realicé mi investigación, en el territorio de wüinpümüin “hacia el camino de las aguas” ‘Iishuwo’u’ “tierra de cardenales”, Corregimiento de Nazareth, nombre dado en honor a la “Sagrada Familia de Nazaret” por los primeros misioneros capuchinos españoles, ubicado al pie de la unidad espacial del corredor de la Serranía de la Makuira<sup>6</sup>. Se trabajó con los mayores Wayuu, hablantes del wayuunaiki “lo que sale de la cabeza del ser Wayuu, a través de la boca”, Iguarán (2014a; 2019) grupo asentado geográfica e históricamente en la Península de La Guajira. Para el abordaje del trabajo, se aplicó la metodología discursiva propia Wayuu, la escucha, la observación y la narrativa, bajo una discusión dialógica “doblemente reflexiva”, Esmeral (2014). El idioma hablado por los Wayuu es el wayuunaiki, lengua más hablada de Colombia y de Venezuela, originario del tronco lingüístico Arawak, cuya población suman unos 278.254 habitantes según el DANE (2006a) “la población étnica y el Censo general de 2005” y otros tantos en la República Bolivariana de Venezuela, por lo que se considera una sociedad flotante entre estos dos países. En dicha lengua, se conservan fenómenos propios de la naturaleza de los lugares de wüinpümüin, silenciados por el poder de la lengua hegemónica, de allí el interés de seguir investigando sobre problemas sociales y culturales de lugarización, cual “propende a la satisfacción de la necesidad de identidad, personal y comunitaria del lugar” González (2014, p. 47), es decir, mi reencuentro con mi propia singularidad y convivencia entre hermanos wayuu. Desde su estructura morfológica y “significado de vida”, el wayuunaiki traduce “lo que sale de la cabeza de la persona wayuu a través de la boca” Iguarán (2014), es una expresión que surge de la estructura propia de la palabra, que es una “historia de vida” Abadio Green (2011). Con base en este ejemplo específico del estudio de la palabra desde su “significado de vida”, se tomó el estudio de la “wayunkeera, un trenzado metodológico epistémico del desarrollo humano wayuu como un anclaje a la metodología propia”, que emergió de mi tesis doctoral, luego de considerar esta expresión que estaba en desuso en cuanto a su función social y creadora dentro de la sociedad y de las prácticas de las personas mayores, al considerarla como expresión propia del mundo de los niños y niñas wayuu al crear imágenes con el barro. En tal sentido, el presente trabajo que pongo a consideración de académicos, es un constructo que surgió a partir de mi tesis doctoral *Etnoeducación en la perspectiva de la palabra mujer, matriz de las cosas concepto en la Cultura Wayuu*<sup>7</sup>. Para esta oportunidad, considero necesario retomar y profundizar el tema

<sup>6</sup> La Serranía de la Makuira está en el extremo norte de la Península de La Guajira. Tiene unos 30 Km de largo y 12 de ancho, situado a 10 Km del mar Caribe. Está rodeada de tierras planas, bajas y áridas. Por su inclinación, configura una serie de laberintos de pequeños y profundos valles. Entre los cerros de mayor altura en ella, está JIWONNEE (753 m.), WALECHI (852 m) y PAALUWO>U (865 m), configuran tres ecosistemas separados unos de otros por terrenos erosionados. La serranía se caracteriza por un clima determinado por la influencia de los húmedos vientos alisios del noreste. La mayoría de la precipitación ocurre entre octubre y noviembre y, es de menos de 1000 mm por año. La temperatura promedio es de 28° C, alcanzando un máximo de 40° C y un mínimo de 12° C. La importancia ecológica de la Serranía radica en su carácter de isla biogeográfica, ya que se trata de un bosque enano nublado, dentro de una región semidesértica, con una precipitación menor de 400 mm al año. La Serranía constituye una barrera para los vientos provenientes del mar cargados de humedad, que al chocar con ella se condensa formando nubes, las cuales descienden hasta unos 350 metros durante la noche. El bosque nublado, de unos 15 Km<sup>2</sup>, alberga unas 343 especies de plantas catalogadas y, especies endémicas de fauna. La vegetación ha sido descrita en cinco tipos: 1) Monte espinoso; 2) Bosque muy seco; 3) Bosque seco siempre verde; 4) Bosque ripario y 5) Bosque nublado. SUGDEN A. (1988).

<sup>7</sup> Es una equivalencia metafórica de la palabra en Wayuunaiki PÜTCHIKAT que significa [la palabra] que por sí misma tiene una trascendencia o connotación femenina. Además en su construcción lleva dos términos que así lo denotan pütchi que hace referencia a lo que se dice y –kat que le da su carácter femenino, de tal forma que pütchikat que es La Palabra Mujer y razón fundamental de esta investigación.

de Wayunkeera asumido en el tercer capítulo y representado bajo la figura del dedo medio de la mano que hace el papel de A'laülaa "Tío Materno", la Autoridad Matrilínea de un E'irukuu territorial. Se denominó bajo la figura de la pedagogía de la afirmación cosmogónica y territorial en la tesis, camino retomado para encontrar los hallazgos bajo la tutoría del tío materno en la Cultura Wayuu, para entender la pervivencia sociocultural Wayuu y el engranaje que hacen ellos como producto y productor de la sociedad originaria, tanto territorial y cosmogónicamente en Wüinpümüin, Alta Guajira, Departamento de La Guajira Colombiana, es entender la construcción de ellos como individuo resultado de las interacciones sociales, develando los valores atribuidos social y culturalmente en el marco de su misma interacción para el control y administración de su propia vida y e'irukuu, como sociedad matrilineal.

**PALABRAS CLAVE:** Wayunkeera. A'laülaa. Wayuu. Alta Guajira. Makuira.

**ABSTRACT:** Before mentioning the expression approach that I used in my native language 'Wayunkeera', it is necessary for me to contextualize to readers about the place where I carried out my investigation, in the Wüinpümüin territory "towards the water path" 'Iishuwo'u' "cardinal lands", Corregimiento de Nazareth, named in honor of the "Sacred Family of Nazareth" by the first Spanish Capuchin missionaries, located at the bottom of the space unit of the Serranía de la Makuira stream. We worked with the biggest Wayuu, who speak Wayuunaiki "what comes out of the head of being Wayuu, through the mouth", Iguarán (2014a; 2019) group based geographically and historically on the Guajira Peninsula. To the works approach, Wayuu's own discursive methodology, listening, observation and narrative, was applied under a "doubly reflective" dialogical discussion (ESMERAL, 2014). The language spoken by the Wayuu is Wayuunaiki, the most widely spoken language in Colombia and Venezuela, originally from the Arawak linguistic group, whose population totals approximately 278,254 inhabitants according to Dane (2006a) "the ethnic population and the 2005 General Census" and many others in the Bolivarian Republic of Venezuela, reason why it is considered a floating society between these two countries. In that language, phenomena typical of the nature of the wüinpümüin places are preserved, silenced by the power of the hegemonic language, hence the interest in continuing to investigate social and cultural problems of localization, which "tends to satisfy the need for identity, personal and community of place" González (2014, p. 47), that is, my reunion with my own singularity and coexistence between Wayuu brothers. From its morphological structure and "meaning of life", the Wayuunaiki translates "what comes out of the Wayuu person's head through the mouth" (IGUARÁN, 2014), is an expression that arises from the structure of the word itself, which is a "history of life" Abadio Green (2011). Based on this specific example of studying the word based on its "meaning of life", the study of "wayunkeera, an epistemic methodological triangulation of wayuu human development as an anchorage for own methodology", which emerged from my thesis of doctorate, for considering this expression that was in disuse as its social and creative function within the society and practices of older people, when considering it as an expression of the world of wayuu boys and girls, when creating images with clay. In this sense, the present work that I propose for the consideration of academics, and a construct that emerged from my doctoral thesis "Ethnoeducation in the perspective of the word woman, matrix of concept things in Wayuu Culture". For this opportunity, I consider it necessary to resume and deepen the theme of the Wayunkeera assumed in the third chapter and represented by the figure of the middle finger of the hand that plays the role of A'laülaa "Maternal Uncle", the Matrilineal Authority of a territorial E'irukuu. The cosmogonic and territorial affirmation in the thesis was called by the figure of pedagogy, a path taken up again to find the discoveries under the tutelage of the maternal uncle in the Wayuu Culture, to understand the sociocultural perseverance

*Wayuu and the gear they make as a product and producer of the original society, both territorial and cosmogonically in Wüinpümüin, Alta Guajira, Departament of La Guajira Colombia is to understand the construction of the values attributed socially and culturally within the framework of their same interaction for the control and administration of their own life and e'irukuu, as matrilineal society.*

**KEYWORDS:** Wayunkeera. A'läülaa. Wayuu. Alta Guajira. Makuira.

## Desarrollo

La sociedad Wayuu de la que hago parte, como individuo hablante de la lengua y conocedor de la cultura, me ubico en una territorialidad de relaciones complejas, pues nuestro sistema de comunicación es complementaria entre seres planetarios atribuidos desde la génesis de la Gran Madre Noche Oscuridad “*Ja'awai Piyuushi*”, gestora de vida de deidades primigenias, dadores de vida, como la vegetal, animal y el Ser Wayuu heredero de la sabiduría cosmogónica y las Leyes de Origen para mantener el equilibrio y la armonía de la naturaleza bajo la ética y la moral Wayuu.

Desde el punto de vista teleológico<sup>8</sup>, es la que permite develar el devenir cotidiano como el conocimiento sobre la vida humana y de la naturaleza, el desarrollo, la concepción de pobreza en superar paradigmas establecidos desde otras esferas, que se considera importante para lograr que se sortee dentro de una diversidad de opciones sus estrategias para la vida, la manera como se conforma el territorio y el espacio vital del pueblo, las formas de establecer los procesos políticos y sociales internos y la participación política en los diferentes asuntos del país, mientras que lo ajeno se refiere al conocimiento desarrollado, desde las políticas de la educación formal emanadas del Ministerio de Educación Nacional de Colombia (MEN).

En este sentido, lo teleológico desde el contexto socio-cultural wayuu son las maneras de pensar, ver y entender el mundo y las razones étnicas por lo que se consideran diferentes a otras culturas, que desde un marco conceptual se reconozcan los aportes de esta comunidad indígena en cuanto a biodiversidad, medicina alternativa, entre otras, por la comunidad internacional como válidos para su uso.

El Ser *Wayuu* referido anteriormente, se puede entender desde la filosofía del número cardinal ‘Uno’, que en wayuunaiki es ‘Wanee’, se refiere a la vida y a la palabra de nuestros antepasados cuando eran totalmente autosuficientes antes de la llegada de la cultura y la lengua

<sup>8</sup> Estudio de los fines o propósitos de algún objeto o algún ser, o bien literalmente a la doctrina filosófica de las causas finales. Usos más recientes lo definen simplemente como la atribución de una finalidad u objetivo a procesos concretos.

del viejo continente; es decir, cuando el pueblo Wayuu estaba regido por unas creencias interconectadas con la “Naturaleza, Hombre y Cosmos” de manera recíproca y equilibrada.

Desde su configuración *wanee* está estructurado de la siguiente manera:

W- = *waya* (nosotros, nosotras). W- prefijo de la primera persona del plural. -*anee* es la noción de deseo, y el deseo es futuro. Es la forma del verbo *anaa* (ser bien, estar bien). Entonces la vocal geminada /*ee*/ significa futuro. La forma completa de la expresión que implica deseo es *anaa aa'in*. *Aa'in* significa corazón, estómago, espíritu, alma, y además de esto, implica sentimientos de alegría y tristeza y se aplica también para designar los valores. Implica además de esto, la noción de salud y su relación integral cuerpo y cosmos y las acciones representadas en las expresiones eróticas presentes en el Ser y la Tierra.

Este pueblo antes del proceso de colonización, gozaba de un territorio, aunque inhóspito y carente de servicios óptimos, en él devienen una ‘cosmización’ que conjuga cosmos, vida y espacio físico en uno sólo, con carácter ritualizador. Sus habitantes poseían una filosofía, una lengua, una cultura, practicaban un aprendizaje basado en una educación propia que carecía de agentes para la enseñanza tal como se practica en occidente.

En lo que respecta a las creencias de esta primera parte, basada en la filosofía del pueblo que se valían por sí mismo, visionaron a través de los médicos espirituales que son los *Outshii*, los que predijeron que iban a estar más tarde con otras personas distintas de ellos en su propio territorio, por lo que el “Estar Bien” que es el *Anaa Aa'in* contiene el deseo de seguir existiendo como pueblo después de la llegada de lo que predijeron los sabios cuando estaban solos en el territorio.

*Anee* (futuro de *anaa*), desde la perspectiva del Número Cardinal Uno ‘*wanee*’ se refiere a la voz de alarma de nuestros sabios en la predicción de ausosuficientes, significa w- (nosotros / nosotras) + -*anee* (queremos estar bien). Pues con la llegada de una cultura nueva, con todas sus fuerzas lingüísticas, culturales, económicas y políticas, afecta enormemente el pensamiento de la sociedad objeto de invasión, es decir, se rompe todo un equilibrio y armonía por la fuerza colonial que llega Entonces *Wanee* a parte de significar ‘Uno’ en castellano, significa “nosotros (as) queremos seguir existiendo, seguir siendo Wayuu en el tiempo y en el espacio”

Después de la predicción dada en *wanee* como el querer seguir siendo wayuu, ya no como pueblo autosuficiente, pero si como pueblo autogestionario, el encuentro de dos mundos se da bajo la perspectiva también del Número Cardinal ‘Dos’ que significa ‘*piama*’, es decir, lo indígena y lo ‘*alijuna*’ que son los no indígena en la actualidad. *Piama*: *pia* (tú) + *ama* que viene de *amaa* (con alguien) y significa “Tú pueblo Wayuu, vas a estar con alguien” el indígena con el alijuna.

*Alijuna*: *ali-* = *alii* connota dos sentidos, uno de querer y el otro de dolor.

*-juna* = desinencia del verbo *ojunaa* que significa botar, arrojar, lanzar, tirar, matar. Es decir, el hombre que tira duro, el que pega fuerte, el que tira para matar. Entonces, se les decía *alijuna* a las personas que llegaron a estas tierras de indígenas matando a sus gentes para obtener sus objetivos.

La noción '*piama*' en la numeración *wayuu*, entró con mucha imposición al territorio compartido entre otros grupos indígenas, siendo los *wayuu* los que acordonaron el paso a los colonos en sus pretensiones bélicas, presentando niveles de resistencia que los mantuvo en el territorio, pese de la dominación española que entraron por el océano, idealizados por la riqueza perlífera que en últimas pasó a ser dominio de los ancestros de los actuales *wayuu*, los tuvo bajo su asedio y por sus condiciones de resistencia, por ser nativos del desierto que dominaban la hostilidad territorial y ambiental de un suelo carente de agua.

A partir del historial del número dos, dado a través del encuentro con el viejo continente y los originarios de Abya Yala, la realidad *Wayuu*, hoy están incrustadas con mucho avance de la cultura hegemónica, con tendencia a acabar la cultura *Wayuu*, pero esta vez con la educación que jalona a la vida nacional. Entonces, con el acoplamiento de las dos realidades sociales, se forma en el centro una intersección que representa el mundo de los profesionales *wayuu*, que son los bilingües que deben custodiar y salvaguardar la cultura y la lengua, para que la sociedad '*alijuna*' no siga avanzando sobre la sociedad *Wayuu*. La intersección referida es el número 'Tres', que significa '*Apüüin*'. Número que encontró su configuración a partir del sistema de entierro dentro de las casas anteriormente denominado '*Apüü*', hoy se refiere al entierro de la lengua materna a partir de las instituciones escolares y estatales, pues la desinencia *-nüin* es una derivada de '*anüikii*', (la lengua) que a su vez asume la conglomeración de *anü* '*aanüküü*' (boca), *-ikii* '*ekii*' (cabeza). Entonces, con el sistema escolar, *Apüüin* es el entierro de la lengua, primero por los orfanatos, luego por lo internados, ahora por el modernismo y el poder de los Entes Territoriales. Es necesario conocer, ¿quiénes son los *Outshii* y cómo predicen? O si aún existen, respuesta que se pueden ir tejiendo de acuerdo a la ontología del mismo pueblo *Wayuu*, a través de la manifestación y mantenimiento de identidad en la medicina tradicional. De acuerdo a la Ontología del pueblo *wayuu*, las plantas representan la segunda generación que habitaron la tierra después de las Deidades Primigenias y anterior a la vida Animal y Humana como seres autossuficientes.

Estos seres de vida vegetal, tenían sus propios territorios, tenían habilidades particulares que los diferenciaban de otros y poseían la misma propiedad que era la de curar y sanar. Sin embargo, las investigaciones y escritos de autores de otras latitudes en el campo de la medicina

tradicional wayuu, solo describen la vida de los ‘wüichii’, los vegetales como un todo y única expresión, para referirse a la medicina de esta etnia. En este mundo de la medicina wayuu, su trascendencia se remonta desde la vida de los Ancestros Deidades Primigenias, como también en las posteriores vida Animal y Humana; este último, es el que predice y sueña con todos los anteriores bajo el amparo de la Gran Madre Noche Oscuridad.

La medicina tradicional es una manifestación que viene de los dioses para equilibrar Ser /Cosmos / Naturaleza, a manera de un trinomio para lograr la interrelación entre los elementos del universo para llegar a ser uno solo, esto quiere decir que no se puede concebir la vida sin la acción espiritual, es decir, la vida humana, la vida de la naturaleza y la del cosmos sin la reciprocidad de lo espiritual.

De esta apreciación de concebir la medicina tradicional en el mundo wayuu, se puede deducir que la naturaleza tiene leyes que se debe respetar para que haya una armonía de la diversidad y un respeto al origen que es ancestral, principio rector de la etnia wayuu.

Retomando lo planteado anteriormente sobre los *wüichii*, esta expresión está concebida bajo tres elementos fundamentales en el proceso fármaco y se refiere a:

Primero. *Wüittaa* que significa estar reverdecido.

Segundo. *Wüin*, Significa agua. Los *wüichii* que son los vegetales para estar reverdecidos necesitan tener agua verde y es la sangre que corre por dentro de las plantas que es la sabia que da vida y energía.

Tres. *Wüi*; significa culebra, es el protector de las plantas que da el carácter de sagra. Nuestros sabios dicen “*kawüüisesü tü wüichiikat*” que de manera literal es “las plantas tienen culebras”, es el espíritu que salta o se asoma al encuentro de los intrusos. Es una especie de ilusión que ven las personas que no tienen en cuenta la ética y la moral wayuu, sin éstas dos razones del comportamiento wayuu, toman las cosas de la naturaleza sin pedir permiso a la naturaleza que posee vida, no practican los respectivos pagamentos, cuyas malas prácticas, hacen que las propiedades espirituales que poseen las plantas, se esfumen sin hacer efecto en los enfermos.

Estas tres palabras, Agua/Planta/Culebra, son representaciones de la primera, segunda y tercera generaciones respectivamente en su orden, para dar vida a la cuarta generación Wayuu.

Una forma de ver esta apreciación de trinomio, es la concepción que hacen nuestros mayores sobre la *Makuira*, que significa “matas de tabaco” cuando está vivo y atado a la tierra, es decir, cuando está reverdecido con todo su energía y agua verde, mientras que cuando está triturado para material de sanación se le dice ‘*Yüi*’ que es el tabaco utilizado como herramienta de predicción de los *Outshii*. En esta perspectiva, se puede afirmar que una piedra, el fuego o

la misma arena que hacen parte de las deidades primigenias, son elementos medicinales y curativos, utilizados en las prácticas por nuestros sabios mayores. Sobre las piedras se hacen los baños para inmunizar el cuerpo, de igual forma para guardar debajo de ellas los residuos de las medicinas y otros elementos empleados durante el proceso de curación. Ahora, la piedra pulida se utiliza como accesorio de protección de las personas, es el caso de la piedra “*Walirinyaa*” que es una variedad de *tu’uma* “collar wayuu” solicitado por los médicos espirituales, a los familiares de algún paciente para devolverle la vida, en forma de trueque con los ‘*wanülüüi*’ que son los espíritus malignos que matan a las personas flechadas por ellos.

De igual forma, cada parte de un animal muerto, es un órgano curativo empleado por los médicos espirituales que predicen un mal de ojo. Entiéndase espiritualidad como la concepción del mundo wayuu, basado en el conocimiento científico propio.

¿Quiénes son los médicos espirituales? Son los ‘*Outshii*’, hombres o mujeres que conocen los saberes y conocimientos que hay en el pluriverso wayuu, concedores de los distintos escenarios, llámese espacio de arriba, que es el hábitat de los dioses emisarios del etéreo divino, en cuyo espacio se encuentra la Vía Láctea que expone Michel Perrín en el documento “El Camino de los Indios Muertos”, que para nosotros los wayuu es el camino de los espíritus de las personas fallecidas para llegar a *Jepira*, el paraíso de los muertos, que para este mismo autor es un cerro que está en el mar en el corregimiento del Cabo de la Vela, diferente a la concepción de los mayores wayuu quienes lo conciben como todas las aguas saladas (mar) que rodea la Península de la Guajira.

Otro espacio de interacción de los ‘*Outshii*’ es el Suelo, que también tienen sus dioses protectores de la Madre Tierra, son seres que habitan distintos sectores de la Península, como las sabanas y sitios desérticos donde ‘*keeralia*’ hace presencia emitiendo sus luces de noche para salvaguardar la flora y fauna de esa zona; ‘*waneetuunai*’ el protector del sector de las planicies; ‘*akalaku’ui*’ el guardián de las montañas. A estos seres no se les veneran, solo se les tributa respeto, cada sitio protegido por ellos tiene un encantamiento, de allí la denominación de sitios sagrados, asignados desde la Ley de Origen que es el Derecho Mayor.

El último espacio es el Sub-suelo, el hábitat de ‘*mmarala*’, dios protector de los recursos que hay debajo de la tierra, quien emite un olor nauseabundo cuando se violenta la tierra. Estos sitios sagrados poseen medicinas endémicas según sea el sector, salvaguardados por los distintos dioses protectores de la flora y fauna wayuu.

La forma de mostrar respeto a estos dioses es conviviendo en armonía con la naturaleza, haciendo las cosas como deben ser; solicitar permiso para acceder a sus protegidos y, a cambio de ello, se intercambia o se comparte por parte del que busca la medicina a manera de trueque,

objetos como tela, hilaza roja o simplemente un brindis de ‘Yootshi’ o ‘Yootsü’ para que la naturaleza esté conforme. La persona que hace este ritual lo debe hacer con mucha delicadeza y respeto, le debe hablar a la naturaleza con mucha prudencia, con el fin de que las plantas, conserven sus propiedades, de lo contrario, las personas serían castigadas con muchas dolencias en el cuerpo, incluso quitándoles la vida de un familiar que es revelado primero en sueño, al escogido por *wanülüü*.

Otro factor importante a tener en cuenta, es la manera de automedicarse con plantas indicadas en sueños a terceras personas, muchas veces las recomendaciones en estos sueños sirven sólo para las personas que sueña, o con quien se sueña, así sea la misma enfermedad del que se automedica, no le sirve para sanarse, al menos si es recomendado por los Outshii.

Es preciso aclarar que los Outshii son personas graduados bajo el principio de usos y costumbres wayuu, al igual que los procedimientos de sus prácticas, muy distinto de aquellas personas que aprenden a ejercer esta profesión, incorporándose bajo el dominio de espíritus de otras esferas, como María Leonza, Guaicaipuro, el Negro Felipe, entre otros; tales dominios son adquiridos e incorporados bajo el contacto, la observación, la aceptación y encuentros con sectas, que por lo general, estas personas utilizan como herramientas de trabajo, la velación y otros productos no de la cultura wayuu, que finalmente son “saberes de otros modos” que se percibe como un intercambio de saberes.

En este sentido, cada profesional de la Ciencia, debe entender que se debe revivir el *wayuuwaa* “la esencia wayuu”, decolonizar la mente para entender, que hay un conocimiento originario, que hay que cultivar desde la simetría científica para su propia revitalización. En este orden de ideas, el médico científico debe conocer y entender la aplicación de la medicina tradicional, tal como lo que adquirió en su formación universitaria.

De igual forma para el abogado, debe entender que existen unas normas y leyes originarias, que procede de distinta forma de la ordinaria, el pedagogo debe entender que hay una pedagogía propia, que tiene una sola noción de aprendizaje y, que ahora con el encuentro de las dos culturas, incorporó la noción de enseñanza. ¿Dónde radica su importancia? En mantener viva las fronteras del conocimiento para las futuras generaciones, asumiendo de esta manera ambas disciplinas del conocimiento, lo propio y lo ajeno, para que la sociedad *alijuna* no eclipsa la sociedad Wayuu y, de esta manera se mantendría la intersección de manera estática, pues somos nosotros los Wayuu bilingües los llamados a detener la fuerza de la otra cultura que día a día es asfixiante y globalizante.

Con base en esto, la palabra que configurada como metodología, no se puede interpretar como un rescate para las prácticas de los niños y niñas con el barro en las instituciones, sino

para responder a su propia vitalidad silenciada por la castellanización y la fuerza de la escritura; por consiguiente, la vitalidad que anima a asumir una postura de liberación de la palabra y la memoria colectiva, es una asunción decolonizadora para la reafirmación de la vida, pues la palabra en la cultura *wayuu*, no se vuelve importante fuera de su propia historia, porque, ella hace vivir a la palabra para recrear la sabiduría ancestral en principios de su genealogía.

La palabra se vuelve vida en la medida que construya su propia historia, puesto que ella es creadora y formadora, gesta vida, la rige y la educa, su energía femenina se manifiesta en la diversidad de la vida, en las plantas medicinales, en las plantas comestibles, entre otras perspectivas. Estructura el pensamiento de esta cultura originaria desde los inicios de los tiempos según fundamentación de la genealogía de todo lo existente desde la primera hasta la cuarta generación *wayuu*.

A partir de las posturas de describir el “significado de las palabras” y, el mismo andamiaje del trabajo, se acuñó la expresión *Wayunkeera*, para la constitución de una metodología para construir, mantener y transmitir la sabiduría ancestral para la pervivencia del ser en su propia esencia (*wayuuwaa*), para mantener viva el lexicón Wayuu, so pretexto de integrar realidades sociales y culturales a partir del tejido constante que se hace del espacio y la cultura, trenzando elementos que no se pueden separar *Ser/cosmos/naturaleza*, trinomio que constituye la Territorialidad Suprema, el espacio de arriba, el suelo y el sub-suelo, matriz que genera vida y dinámica a la memoria colectiva, expresada en la oralidad, como un constructo permanente que abarca todas las esferas de la vida, para operar y equiparar de manera armónica y equilibrada los conocimientos del pluriverso *wayuu*.

En consideración a estos principios normativos de la ancestralidad wayuu, surge la necesidad de profundizar y retomar el tema de la ‘*wayunkeera*’ abordados en el tercer capítulo de mi tesis doctoral, y cómo se dio su trenzado metodológico y epistémico, para concretarse metodológicamente. La asunción de ella, obedece a la manera de erguir el pensamiento Wayuu, para la construcción de nuevas cosas necesarias para la pervivencia y bienestar de cada quien como individuo, dentro de su misma sociedad, a la manera de preguntarnos hacia dónde vamos, que define la necesidad de señalar el rumbo para revitalizar nuestras prácticas de vida y de su innovación a las nuevas generaciones.

Las rutas para la configuración epistémica, necesaria para la cuestión metodológica, se dieron a través de los avances de procesos investigativos en la búsqueda del verdadero concepto de las palabras del idioma ‘*wayuunaiki*’, concretado a partir de lo interdisciplinario y de lo interepistémico, trenzando modos de estar, ver y sentir desde los contextos atribuidos en el

mundo wayuu, bajo la mirada de la antropología, la fenomenología y de lo que se abstrae del conocimiento propio enmarcado en el ámbito del aprendizaje wayuu.

De igual manera, se retomaron las disertaciones realizadas para los congresos de etnoeducación, cuya naturaleza se puede entender como una posta de rutas metodológicas propias, tales como el chinchorro, que constituye en un buen ejemplo de las cosas concepto, en él, se pueden vislumbrar múltiples conceptualizaciones que van desde lo corporal hasta lo territorial, es decir, la existencia de una unidad entre la placenta, la matriz de la mujer y el chinchorro ‘O’ulaa’ (Acho’unlaa) y ‘Süi’ como objeto pasivo (IGUARÁN, 2010).

El chinchorro ‘Süi’ y/u ‘O’ulaa’, es una ampliación de la primera disertación que realizada por Iguarán en el 2010 y publicado en ‘Entretexo’ revista de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de la Guajira, en el marco del congreso de etnoeducación, dicho objeto constituye en un elemento de gran trascendencia en la vida de la sociedad wayuu, su importancia radica desde la concepción del bebé en el vientre de su mamá que es *acho’unlaa* ‘matriz’ o ‘placenta’, la que envuelve al bebé en el vientre de su madre durante nueve meses, en ella el feto crece, vive, se alimenta hasta que el chinchorro se deshaga para dar paso al parto.

Producido ya el parto, *acho’unlaa* se convierte en *o’ulaa* que es un objeto material, elaborado en hilos con el propósito de guardar el bebé, que después de atezarse su cuerpo, puede dormir en los otros chinchorros grandes que son los *süi patu’uwashi* o *patu’uwasü*. El primero es el chinchorro del hombre y la segunda es el de la mujer por sus terminaciones *-shi* y *-sü* (MANSEN, 1984).

A partir del proceso de evolución del feto en el vientre de la madre, *o’ulaa* asume las mismas características que adquiere el bebé, pues esta tiene además de cuerpo, cabeza, ojos, intestinos, hígado, tetillas, ombligo, piernas; mientras que armado aún en el telar, tiene hombros, nariz, costillas, entre otras, Los trenzados que se hacen para formar el cuerpo que son cadenetas que van sujetando los hilos que están perpendiculares en el telar, y éstas lo trenza de manera horizontal, representan las venas y las arterias que articulan el tejido.

Finalizado esta etapa y, al bajar el cuerpo del chinchorro del telar, surgen los dos cuellos que atan la cabeza, los dos hígados que cuelgan por el borde del cuerpo rematados con las tetillas que cuelgan del hígado. En este elemento de gran valor en la cultura wayuu, existen otras, como los chinchorros que tienen una cadeneta gruesa de hilo que representa el cordón umbilical del niño, son los chinchorros llamados “con ombligo” ‘*Kayüülainsü*’ y tienen funciones específicas.

En cuanto al chinchorro *Patu’uwashi* y/o *Patu’uwasü*, el primero que es el de mayor tamaño y valor cultural, es el chinchorro conocido bajo dos perspectivas:

*Patu'uwasü* y por su terminación –sü, representa un chinchorro de menor tamaño y de carácter femenino, es el de dormir la mujer wayuu.

*Patu'uwashi*, que también por su terminación –shi representa un chinchorro de mayor tamaño y de carácter masculino, es el de dormir el hombre wayuu.

Existe además, en estas dos palabras, una expresión que es '*Patu'uwawaa*' estar dos personas abrazadas para tener relación, que se concretiza en '*Patu'uwaashii*' dos personas, marido y mujer en acción. De estas definiciones de las palabras anteriores, surge el nombre de los chinchorros que se conocen fuera de la cultura wayuu como "doble cara". La mujer llega donde está el hombre en el '*patu'uwashi*' para estar '*patu'uwaashii*', como un acto de invitación del chinchorro mayor a la mujer wayuu.

Otro elemento de gran trascendencia, es el tambor '*kaasha*', objeto que identifica claramente la existencia de cuatro generaciones milenarias como las deidades primigenias sol y luna '*Ka'i*' y '*Kashi*' en épocas de eclipse.

Del eclipse se abstrae la circularidad o la areola luminosa que producen en ese momento de transición, en representación de la primera generación. De la segunda generación que son las plantas, se toma del tronco del árbol de olivo para hacer el cuerpo, de la tercera que son los animales (chivo), se toma el cuero para cubrir la redondez en forma de tapa y, finalmente la cuarta generación que es la persona que ejecuta el tambor.

El origen del tambor nace con la entrada del hombre y la mujer adulta en la danza, pues anteriormente a éstos, eran las niñas que danzaban solas sin pareja, al ritmo del viento, luego se incorporó el tambor para remplazar al viento, que es primera generación en la cultura wayuu. El tambor es el único instrumento de percusión que toma el papel de masculino cuando está en toque y, femenino cuando está sin ejecución, con ello se afirma que lo femenino, no tiene movilidad, cumple la función de la tierra de ser hiperfemenino sin movimiento.

A partir de esta apreciación de ver lo femenino sin movimiento, es el prejuicio que se le atribuye a la mujer de cuarta generación, al considerarla una mujer sin movimientos de cadera durante el acto sexual.

En el baile '*yonna*', la mujer cumple la función de '*Puloowi*' deidad que hace encantamiento y el hombre representa el viento, de allí que la mujer danza extendiendo sus brazos para sujetar el pañolón que pende de su cabeza, detrás del hombre que va de espaldas, semejando un barco de vela que surca el mar.

En este sentido, la Yonna en cuanto danza ceremonial, muestra la conexión de la territorialidad simbólica Wayuu, dado que Piouli en cuanto a espacio circular de danzar la yonna, representa también el círculo oscuro de un eclipse total de sol o luna, La mujer quien

hace la representación de la deidad Puloowi, explora el espacio, lo hace caminando descalza por el borde del círculo.

Seguido entra el hombre que hace las veces de Jouttai “el viento”, salta, al tiempo que expresa Joosei que es el grito de desafío burlesco que reta a la mujer, insinuando que no va ser buena contrincante, ella acepta el reto y sale detrás de él, danzando el paso akua’ala “el paso común”, que se ejecuta para tumbar al parejo, puesto que no todos los pasos tienen el mismo objetivo de derribar al parejo, en cambio este akua’alaa sí es propio de la mujer que sale con mucha fuerza del encierro hacia la libertad, extendiendo los brazos hacia los lados junto con el wayuushein y la kiaalaa “vestido y pañolón”.

Esta figura de la mujer con los brazos abiertos es la manifestación de poder y el dominio del cuerpo en un espacio concreto, figura que concretiza y sintetiza la tesis de Parra en “territorioCuerpoMemoria” (2013), matriz que construye, mantiene y transmite la Sabiduría Ancestral de la Tierra.

En este instrumento de percusión, se haya lo femenino en la pasividad del tambor, es decir, cuando no está en ejecución, es masculino, y cuando está en toque, manifestado por las dos baquetas que representan el pene del tambor “jiera kaasha”, se convierte en masculino.

De acuerdo con lo anterior, se puede establecer una relación con lo expresado en el ensayo “Poder-prácticas culturales y educativas-formación del individuo en su dimensión social” Sánchez E. & otros (2019) que por consiguiente, se interpreta como la “educación en la vida”, que son las creencias situadas en un mundo ‘real’, se apoyan en un metalenguaje que hace referencia a lo tangible y a lo intangible.

De igual manera, este proceso de comunicación es posible mucho más desde la oralidad. Nacer, desde “nuestra manera”, es un proceso que comienza con ‘a’imalaa’ el cuidado, componente afectivo, acompañado del componente verbal que demanda la endoculturación; ésta se basa en ‘aapajaa’ la escucha, ‘kache’ewaa’ prestar atención o asumir conscientemente los contenidos culturales que moldearán la conducta a través de akujaa ‘contar’ (PIMIENTA M., 2019).

De esta manera de concretar los wayuu su aprendizaje en su propio contexto lugarizado, se asumen que “el conocimiento se produce cuando el individuo de la misma hace uso de lo que sabe y de la información que tiene disponible para la resolución de un problema o el desarrollo de un proyecto” Bustelo & otra (2001). Por consiguiente a esta cita, el conocimiento lugarizado tácitamente se encuentra en la naturaleza, que es dominio de los wayuu monolingües, se pretende explicitarlo para su concreción y tratamiento científico en las instituciones etnoeducativas.

Esto significa que el aprendizaje que se incorpora desde las distintas manifestaciones de las actividades sociales, políticas y culturales en el contexto originario, cuya educación se da primero con la valoración de los hijos, en el sentido de que toda mujer recibe una educación antes, durante y después del encierro de la niña, mientras que el hombre recibe su primera educación en la niñez con su mamá, luego se adiestra en las actividades de pastoreo en las andanzas cotidianas con el papá. La educación comienza con los cuidados de la madre, desde que el niño está en el vientre de su mamá y en el parto, es asistido por su abuela o una mujer diestra en el campo de partear ‘eemeyulujulu’, quienes reciben el bebé y, después de atenderlo es recostado en una cubre esterilla de montura nueva de los asnos, para que el recién nacido tenga larga vida como las plantas que representa el mundo vegetal de la segunda generación.

El cuidado del bebé desde su nacimiento y su educación y los demás tratamientos menores es responsabilidad de la madre, e incluso durante los juegos, los castigos y los estímulos. Es de gran valor la corrección que hace la mujer Wayuu de los niños menores que la del hombre. La mujer castiga al menor utilizando azotes con yerbas porque no producen malas consecuencias como los golpes y bofetadas que hace el hombre con las manos, utiliza además objetos como la mochila en donde introduce el menor y es colgado a un árbol meciéndolo hasta marearlo, para que pueda vomitar y expulsar lo malo representado en el mal comportamiento. Esta forma de educación, además de recostar al bebé en una cubre esterilla y la forma de castigarlo, es un acercamiento a los ancestros vegetales para solicitarles a ellos alguna ayuda preventiva y curativa, porque las plantas tienen propiedades medicinales.

Como soporte a la perspectiva de la “cultura del desierto” desde dentro, se tiene el documento que condensa los relatos del pueblo Wayuu de la autoría de Ramón Paz Ipuana denominado *Mitos, Cuentos y Leyendas Guajiro*<sup>9</sup>. Dicho autor sugiere que para profundizar un conocimiento de trascendencia oral, (en este caso el pueblo Wayuu), “se debe recorrer palmo a palmo el territorio para interpretar de la oralidad el sentido y significado de las palabras” que son complementadas por figuras onomatopéyicas y gráficas que se hacen en el suelo por los mayores sabedores monolingües a través del ‘Waraaralü’ que es una especie de bastón con muchos usos en la vida cotidiana y que muestra una especie de wayunkeera que complementa el discurso.

La oralidad es el conocimiento y la experiencia cultural colectiva, lo cual se realiza en forma espontánea mediante la comunicación directa entre

<sup>9</sup> Esta obra es considerada el Popol Vuh mexicano para los académicos Wayuu e indigenistas que han accedido a su lectura como Esteban Emilio Monsonyi, escritor venezolano de gran trayectoria investigativa en el campo de la cultura y lengua Wayuu.

ascendentes y descendentes, entre personas ancianas y adultas, jóvenes y niños. Las conversaciones, los diálogos, las narraciones, historias, las canciones, los refranes, el humorismo espontáneo es lo que constituye una diversión, una expresión espiritual y un entretenimiento para todas las familias (PAZ, 1992, p. 72).

De allí la necesidad de describir densamente los lugares donde se realiza el estudio y bajo esa perspectiva comparto la postura de Paz Iipuana al mencionar que “muchos investigadores se ubican en puntos clave y desde allí mediante dos o tres tipos de información, recogidos al azar aceptan ciertas argumentaciones hechas a base de preguntas aisladas que luego reconstruyen en el gabinete de estudio, de manera fragmentada”, (PAZ, 1972, p. 22).

Estos elementos, fundamentados en mitos, cuentos y leyendas en los cuales se confunden realidad y fantasía, son asumidos como la continuidad de la vida misma y, funcionan como mecanismos de control social. Las narraciones, toman como punto de partida la precedencia, son historias que encierran reglas y normas de comportamiento y operan como lecciones de vida. Las pautas tradicionales se repiten con altibajos, con niveles de inexactitud y de alternancia. Continuamente se le añaden pautas debidas al contacto intercultural; acercarse a los mecanismos que no sólo mantienen, sino que fortalecen una cultura de tradición oral como la wayuu, permite entender su pervivencia e inserción en un mundo cada vez más cambiante y global.

Así mismo la visión y noción distintas de tiempo y espacio, propias de cada cultura, llevan a concepciones del mundo y a prácticas cotidianas distintas. La diversidad y la vida muestran a las culturas como organismos vivientes que poseen dinámicas complejas. La escuela en sus distintos niveles está dentro de ellas y del grado de armonía escuela-cultura, depende también la intensidad y la extensión de uso de los cuerpos conceptuales, ideas, instrumentos y prácticas que se utilicen para interpretar la realidad. Pimienta M. (2019. Versión inédita) Desde esta perspectiva, la posición personal frente al mundo, aportada entre otras, por la escuela en general o por la escuela intercultural en particular, está en relación íntima con el manejo que una y/u otra le conceda a la diversidad.

El referente Epistémico Metodológico con que inicié el consecutivo interpretativo ‘*Akua’ipaa*’, la acción de ‘*akuwaa*’ el caminar, el transitar, el danzar las personas, los animales y las cosas en el tiempo, ligado al morfema –*ipa* que deriva su significado de *e’ipaa*, que es una expresión para referir a los pedazos o estadios de sucesiones que hace un sujeto u objeto.

Dicha expresión ‘*akua’ipa*’ manifiesta acciones e imágenes captados por los sentidos y designados desde el pasado según una mirada del presente, y desde esta perspectiva, la palabra

ha cohabitado desde el origen del universo wayuu como la sombra adherida al cuerpo, toda vez que el ser adquiere movimiento.

En consideración a esto, la endoculturación wayuu constituye una experiencia de aprendizaje (consciente e inconsciente) a través de la cual se establecen procesos educativos que inducen modos de pensar y de comportarse de acuerdo con las tradiciones culturales.

Visibilizar este referente tiene como propósito derrumbar el colonialismo interno que aún permanece en nuestro país; bajo este sentido y significado, el *akua'ipa*, tiene el mismo enfoque a la teoría que desarrolló la estudiosa Aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien planteó su propia postura a partir de unas reflexiones sobre prácticas y discursos descolonizadores donde plantea una metodología novedosa para el análisis histórico acerca de la sociología de la imagen, no en el sentido estricto y sintáctico de lo que se muestra más adelante.

A continuación se transcribe un párrafo de autoría de Iguarán (2010) a partir de los planteamientos que dicha autora presenta en su escrito *Ch'ixinakax utxiwa*, el cual da cuenta de una amplia reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales.

Ir a los orígenes no significa estar quieto, estático ni mucho menos caer en arcaísmo, es más bien afirmar la coetaneidad de las poblaciones para incluirlos en los ideales de la modernidad, puesto que un cambio significa además de la teoría una verdadera práctica de subalternización como lo ha sido el discurso del multiculturalismo que es historicista de la cuestión indígena, mas no del problema de fondo de la aculturación y de la colonización. (RIVERA, 2010, p. 58).

Este ir a los orígenes lo concibo del significado de ayer, pero en la perspectiva Wayuu '*aliikamüin*' como un anclaje de los "significados de vida" que en mi lengua es "*Jüsanaaya pütchi*" revisión profunda de la palabra, que también es una manera de hacer wayunkeera con mi lengua para concretar posturas epistémicas.

'*Aliikamüin*', la manera de ir al origen de las ideas, pues este término a la luz del hoy y, por el sistema de escolaridad, ha caído en pasividad con relación a su verdadero significado constructor de historias. Dicha expresión desde su propia configuración '*Aliika-*' pisar + '*müin*' hacia usted, que traduce "hacia tus propias pisadas", se refiere a la historia misma que se constituye por las acciones del Ser que se reconstruye en el presente, evocando el pasado para anticipar su proyección a través de los sueños.

Una manera de entender el '*aliikamüin*' desde su propia configuración conceptual, es "yendo a su propia historia de lugarización", pues el ayer (hoy) ha cambiado para bien o mal, pues al principio, el sinecismo Wayuu de '*Wüinpümüin*' Alta Guajira según "occidente", estaba

constituido por un territorio específico de los ‘*E’irukuu*’ “apellidos matrilineal” bajo una autonomía de gobierno y unas prácticas de vidas cotidianas, tejiendo sus propias pisadas.

La expresión *e’irukuu* no solo es para representar la carne animal y la carne humana, también es una denominación para referirse al grosor de los árboles, los cristales en las cactáceas y las pulpas en las frutas. La vida vegetal fueron los primeros en poseer la carne que heredaron los animales a través de la vegetación consumida.

En este sentido, *e’irukuu* es la representación de la carne vegetal en la vida animal de este tercer momento, que por un castigo fueron convertidos a la figura animal que hoy se conoce, pero esa animalidad lo conserva el Ser Wayuu de dos maneras. Uno, en la forma de apellido, y es el *e’irukuu* vegetal que me da vida y fortaleza para prolongar lo matrilineal como también la comunicación a través de los sueños. Dos, el *e’irukuu* asignado por los animales de acuerdo con las características del suelo donde habitan, como también de las cualidades y habilidades del animal de quien se hereda el nombre de su carne, de allí que es necesario su presencia en todos los actos ceremoniales y rituales para solicitar permiso para acceder al mundo espiritual como también para agradecer los favores recibidos.

En todo acto social como una sanación de enfermo, iniciación (encierro de la niña durante el desarrollo), actos fúnebres, son indispensables la sangre animal, que durante un sacrificio, ésta se deja correr por el suelo, que es el alimento de los espíritus, mientras que la carne que se consume, es el pacto entre el Ser Wayuu y el Ser de la naturaleza. Ahora, aquellos animales que se entregan en etapas por el pago de una vida a un *e’irukuu* específico, la primera entrega que se da junto con collares son por el derramamiento de la sangre del difunto, que es el *isho’upunaa* que literalmente sería (lo rojo de la cara), que en este caso son las piedras rojas (collares) y la sangre que llevan los animales suman los materiales que representan por el acto de esconder el rostro de una persona para toda la vida. Esta entrega se da a los familiares del padre, por ser el padre portador de la sangre, entrega que se da casi que inmediatamente tal como se quitó la vida en un momento. Luego viene otra entrega durante un tiempo prudente que reciben los familiares de la madre del difunto que no se veló según los velorios de muerte natural, sino que lo sepultan en el suelo y de manera inmediata, no lo lloran, la familia se resguarda en el dolor producido por la pérdida del familiar. Un tercer pago que es por el dolor producido a la familia que no pudieron llorar ni hacerle la debida ceremonia como es debido en la cultura. Un último pago que es para verse los contrincantes y estar libres.

En cada pago se hace una ritualidad, en el primero se reciben los collares sobre un trapo rojo y por una mujer adulta de la familia del difunto, y ésta lo lleva a un sitio de la casa para que toda la familia procedan a llorar los objetos recibidos que representan la cara de la persona

fallecida. De igual forma para los animales, se les rodea el corral donde están encerrados, y la familia los llora porque es la carne que representa el cuerpo del fallecido.

De esta apreciación de concebir la carne desde el mundo vegetal, animal y humana en lo que respecta a las propiedades que hay en las pulpas y en los cristales de los vegetales, la carne como proteína alimenticia y el apellido tradicional en el mundo *wayuu*, se puede deducir que la naturaleza tiene leyes que se debe respetar para que haya una armonía de la diversidad, un respeto al origen que es ancestral, principio rector del pueblo originario *wayuu*.

Desde la postrimería misionera, iniciada al comienzo del siglo pasado, se abre una convivencia diglósica Wayuu / Alijuna. Es decir, ‘Alijuna’ ”no indígena” llevando e imponiendo sus criterios, Esta denominación ‘*alijuna*’ en el ayer, se refería al ser “que tira duro”, el que “pega duro”, el que ‘mata’, ahora es el ‘bueno’, el que ‘sabe’ y el que ‘tiene’.

Con la llegada de los misioneros españoles (1900) en *Wüinpiümüin* y al nuclear la feligresía alrededor de su propia unidad administrativa (Iglesia -Internado) se inicia una nueva manera de cohabitar los Wayuu, es decir, de la manera del *Epiepa'a* “sistema de vivienda” diseminados en cada punto estratégico del territorio extenso a un sistema conglomerado (pueblo), aquí se aprecia una sociedad wayuu que pasa al servicio militante de la iglesia, disciplinándola jerárquicamente, Ángel Rama (1998) que de manera contrastiva con los planteamientos de Rama en el texto “La ciudad letrada” se da a partir de un ordenamiento que es un sueño que sirvió para perpetuar el poder y para conservar la estructura socio económica y cultural que esa hegemonía quería garantizar, es decir, transitar por el sueño de otro orden.

Seguido a esto se afianzó en una ciudad letrada, que en la realidad de *wüinpiümüin* es la imposición de la educación escolarizada en cada ‘*Oumainpa'a*’ el territorio, a manera de exigencias sean estas administrativo, evangelizadora que dio pie a una transculturación a través de valores ajenos, ocasionando con ello un desarraigo cultural, traducido en cambios de sentidos y significados a las palabras del *wayuunaiki*.

Es necesario aclarar que no existe una palabra para designar la expresión *educación* (enseñanza aprendizaje) como es entendida en la sociedad hegemónica colombiana, se enseña primero y luego se aprende, aquí era (aprender) acercamientos a los procesos de formarse como ser humano, no existía la enseñanza. En ese sentido y del ejercicio escolar de occidente, se tiene una primera expresión contemporánea a la escolarización iniciada en la época de los primeros orfanatos de la iglesia católica y continuada con los internados, es la palabra ‘*E'ikaa*’ o ‘*A'ikaa*’. Ambos según el contexto tienen el mismo significado, a pesar de que el último sirve para referirse a tres formas de expresarse.

1.- Cuando se refiere al entierro de un difunto.

*A'ikaa* se refiere a la cara del muerto que nunca se va a ver, es decir, se esconde para siempre.

2.- Cuando la gallina pone su huevo en el nido. En esta misma idea *A'ikaa* se refiere a la gallina que deposita su huevo y después de tanta algarabía, no lo ve más hasta tanto no sienta otra necesidad.

3.- Cuando se orienta a una persona que está perdida o desorientada en el camino de sus andanzas. Estas expresiones que no tienen nada que ver con educación, era la forma de antes de iniciar el proceso de enseñanza por parte de los maestros en el tablero, en mostrar el camino de las letras a sus estudiantes para formar sílabas, palabras, frases y expresiones, pero en una lengua ajena que tiene una estructura distinta a la de sus estudiantes y a la de él como maestro, se volvían como la gallina repitiendo, y al salir de su salón no los recordaba sino hasta el otro día que repetían la misma operación. En otras palabras, la enseñanza de las primeras letras por los egresados de los orfanatos que no alcanzaban el grado quinto de primaria, semejava a la forma de esconder la cara del muerto.

La segunda expresión que nace en los albores de la etnoeducación en Colombia bajo la tutela de la Universidad de La Guajira, es la palabra *Shikii Ekirajiapülee* para referirse a la Universidad como cabeza de la educación en el Departamento de La Guajira; luego surge *Ekirajia* para las instituciones etnoeducativas después de conocerse el proyecto entregado al MEN de Colombia en el 2003 por parte de las organizaciones Wayuu denominado '*EKIRAJAA*' que significa "dar de comer a la cabeza", que es la misma persona que alimenta su propia cabeza con cosas sanas para la vida y su desempeño en sociedad. En esta idea está implícito el sentido de aprender primero.

Este ir a la historia de las palabras, que también es una manera de realizar '*wayunkeera*' "aprender jugando", es para referenciar la epistemología propia, tal como lo concibe, el sentido y significado de la palabra '*akua'ipa*', que es ante todo, la prolongación de la vida a la muerte, y más allá de esta última; en tal sentido, esta expresión configura una totalidad del conocimiento y forma de como el sujeto la hace móvil en su contexto espacial y temporal, asirlo, desde sus raíces para llegar a un análisis más profundo de las cosas concepto que es una aproximación a la epistemología que se pregonaba en occidente.

Es de esta manera como se empleó la búsqueda de información en el campo, enviando primero un emisario a la comunidad, aunque no para ventilar un conflicto entre *e'irukuu*, pero si un problema social y educativo.

La circularidad del diálogo *wayuu*, es similar a la metodología espiralizada o pensamiento en espiral, el cual está encapsulado por la dificultad de entender la diversidad, y

se acude a ella en primer lugar para posicionar el pensamiento indígena como respuesta positiva para hallar soluciones al problema latente que ostenta el pueblo *wayuu*, de igual manera para los demás pueblos originarios, incluyendo la sociedad nacional colombiana, cuyo sistema educativo está basado desde el pensamiento que desarrolla occidente, que según estudios realizados sobre los esquemas mentales “es sin duda alguna lineal en el dualismo antagónico o en la ley de los contrarios” (GAVILÁN, 2011, p. 5). En segundo lugar, se acude al pensamiento en espiral debido que en la oralidad *wayuu* se aprecia en cada palabra el alcance de la circularidad, que es un mundo que posee vida e historia que se interconecta a otro de similar proceso.

Por consiguiente, se retomó la metodología discursiva *wayuu* por las siguientes consideraciones: (a), por respeto a la palabra de las Autoridades Tradicionales con quienes se interactuaron durante la búsqueda de información; (b), para darle el valor a esta metodología muy propia del pueblo *wayuu*, porque la palabra es ante todo una manifestación que tiene su principio en tres expresiones, ampliadas más adelante que fundamentan el respeto entre las personas; (c), para iniciar una nueva mirada de asumir una ética de la investigación para contribuir al debate de cómo se da la investigación en los contextos indígenas o en grupos minoritarios, tal como se propone en las Ciencias Sociales, propiciando una reflexión filosófica y teniendo en cuenta sus características particulares, para no seguir ostentando procesos de vulnerabilidad en cuanto a investigación se refiere (SANTI, 2016, p. 47).

El respeto visto desde la cultura *wayuu* en su principio está fundamentado en las siguientes expresiones claves para entender el valor de la palabra, estas son:

*Kapülanii* significa “tener mucho asidero en algo”, lo que está atado a lo territorial que es propio, se refiere a las energías de algo (persona, animal o cosa) basado en el respeto tanto de la ética como la moral, asumido frente a una persona mayor en rango, jerarquía, experiencia y en edad. Es la que equilibra la armonía entre hombre y naturaleza para convivir en sociedad.

*Kapülainwaa* (estar en el respeto), es decir, lo que asume cada persona de manera individual como buena práctica de convivencia social.

*Kapülainjirawaa* se refiere a un respeto entre personas, cada quien aporta su energía vital para estar en armonía tanto Hombre/Naturaleza/Cosmos, para equilibrar la pervivencia entre los seres humanos como de su propio entorno.

Estas expresiones, sino no se aplica en las buenas prácticas, se desbordan las energías y se da en procesos nefastos para la vida, es lo que se conoce de igual forma como *kapülainwaa*, pero aquí, bajo lo negativo, representados en “mal de ojos” que es sinónimo de *pülajuuwaa* o

*ajapiüwaa* que finalmente se da en *kerajuuwaa*. Este último se manifiesta en sudor que sale del cuerpo por la contaminación por no asumir el respeto a las energías presentes en cualquier cuerpo físico y se refiere a “lo flechado por malas energías”, “lo asumido por las manos de malas energías que están incrustadas en la naturaleza o en personas contaminadas” sea por presenciar, ayudar, compartir, degustar en los velorios por asesinatos, actividad social que contagian las personas. De igual manera, sino no se atienden los mayores, su energía interior se desborda y ocasiona malestares en la armonía entre las personas que no asumen el respeto.

Entonces *kapiülainjirawaa*, es la prudencia que debe asumir las personas que asisten a velorios o cualquier evento violento, deben guardar la dieta, purificarse para no llevar las malas energías, también deben saber y entender que si llega a una casa donde hay niños menores de tres años, éstos visitantes deben soplar a los menores con el mal llamado chirrinchi que es *yootshi* o *yootsü* según sea su utilidad.

Emplear el *kapiülainjirawaa* en el diálogo de investigación como técnica propia y natural, me brindó mayor seguridad y dominio, con esto quiero decir, que las técnicas e instrumentos de investigación que se diseñaron inicialmente no se aplicaron en su totalidad tal como se diseñó, debido que estos producen temor y silenciamiento en los actores, o porque ellos y ellas asumen que las tecnologías absorben todas las energías de los entrevistados o fotografiados, salvo en los macro eventos donde se utilizaron algunos medios como filmadora para registrar los acontecimientos y la validación del proyecto al cual me adherí.

Se consideró fundamental los marcos conceptuales desde las percepciones originarias y dimensiones socio-culturales locales por lo que el hilo conductor de este entramado es hallar respuestas al problema de entender de fondo la diversidad, reconocimiento de la multiculturalidad y los procesos e intenciones de interculturalidad que existen en los contextos socio – políticos como el colombiano, que solo se da a manera de folklorización, debido a que no aceptan del todo, otras maneras de ver las realidades de los pueblos originarios. De la misma forma, se pretende avanzar a través de teorías epistemológicas afines a la Cosmovisión y Espiritualidad indígena, que entre otras cosas son similares entre sí, para hacer entender al Estado sobre sus políticas educativas homogenizantes y monoculturales.

Frente a esta posición de retomar teorías de esta naturaleza, primero se debe entender ¿qué son las culturas locales y sus relaciones?, necesarios para hallar el sentido de cultura e interculturalidad y hacer un análisis previo sobre sus alcances como nociones, debido a que la cultura desde la perspectiva de la ciencia antropológica es un fenómeno social que conlleva de manera inherente el quehacer del hombre, mujer y sociedad pero de manera distante de la

naturaleza, y en este sentido es la apreciación que se hace de folklore que es sinónimo de danza, música entre otros sin ninguna relación con lo espiritual.

Desde su interpretación la cultura debe ante todo ser entendida como “la capacidad del ser humano de calificar las potencialidades milenarias que también son modernos por convivir en los tiempos actuales” Arratia (2004). Esta misma autora refleja en sus escritos las diversas críticas a que ha sido objeto la interculturalidad, es decir, en “su desarrollo sobre la base de categorías científicas de cultura, sobrepasando las percepciones que tienen las diferentes culturas o pueblos originarios, al igual que la reducción de las relaciones interculturales al plano interpersonal, dejando de lado la dimensión estructural que puede ser interpretada en las relaciones de inequidad y desigualdad” (35).

La dimensión TerritorioCuerpoMemoria, escrita de esa manera, “vivencia la esencia de la Sabiduría Ancestral para la búsqueda permanente del Equilibrio con el Todo, con la Dualidad/Complementaria, basado en la Proyectualidad Existencial” (PARRA, 2013, p. 13). Dicha dimensión está basada en la memoria colectiva, describe e interpreta el Conocer y el Sentir a partir del cuerpo y de las emociones/sensoriales.

En tal sentido, la memoria debe ser la semilla heredada de nuestra abuela *jaa'awai / piyuushi*, a nuestras generaciones en cabeza de cada ‘*Oushuu*’ abuela de cada ‘*e'irukuu*’ territorial, que debe ser el motor institucional de los Centros e Instituciones etnoeducativas, para que sea aliento que aviva el quehacer de los maestros y maestras, para producir ‘*waiyee*’ semillas de vida.

*Wayunkeera* como manifiesto metodológico emerge de ser considerado como un simple muñeco de barro por la misma sociedad, asumida desde las concepciones de las sociedades, que vienen de afuera e incluso por los Wayuu bilingües, inicio mis pesquisas ‘*awayunkeerajawaa*’ desde su propia configuración lingüística conformada de la siguiente manera:

w- “waya” [primera persona plural].

-ayunk- raíz verbal de ayunkaa [lograr un objetivo].

-eera es la expresión eeraa [pene], representa la forma de erguir algo que no estaba hecho.

Entonces wayunkeera es [nosotros (as) logramos hacer pene].

“Nosotros (as) logramos erguir nuestro pensamiento”

El pene es la apreciación de lograr una meta, un objetivo trazado, intencionado y logrado, es el trabajo finalizado con éxito, la prueba superada, la perseverancia, la insistencia lograda con sacrificio y amor, implica además la germinación de una nueva vida en las plantas que es ‘*keeraipaa*’ “brote de pene”, la germinación de una plántula, entre otras apreciaciones

muy propias del código *wayuunaiki*. Su aplicación se exceptúa para los hechos violentos para la vida (IGUARÁN, 2014, p. 27).

La *wayunkeera* permite mejorar las motricidades de los niños y niñas, articulando sus percepciones individuales con los fenómenos de la naturaleza y su cotidianidad, generando un desarrollo de habilidades y competencias motoras y sensoriales; en esta perspectiva, la *wayunkeera* como herramienta para la formación del conocimiento, es la ruta que conduce al éxito las creaciones artísticas que expresan las especificidades del ser wayuu, es una metodología constituida de mi tesis doctoral para comprender la gestión del conocimiento wayuu; primero, en cuanto a la concepción del arte del tejido, las cerámicas, las pinturas, el canto, el mito y la poesía; segundo, cómo se construye la dinámica de la cotidianidad individual y social dentro de un sistema dominante y tercero, para comprender la policromía del color, la simetría de los dibujos, la dimensión corporal de los objetos con las fuerzas telúricas presentes en el pluriverso de la sociedad en referencia.

Es a partir de esta apreciación, que la *wayunkeera* es retomada de la “mala práctica” de los mismos hablantes de la lengua, para una nueva metodología de enseñanza aprendizaje en las instituciones etnoeducativas de los territorios wayuu con el objetivo de dignificar las estructuras política - organizativa y lingüística del mismo pueblo, para que estos puedan tener y estar *Yalayalaa Aa'in* “tener dominio en el Saber Hacer”; *Tütaa Aa'in* “tener el dinamismo de hacer bien las cosas” para llegar a ser un ‘*Washirü*’ que es la máxima expresión para referirse a la riqueza espiritual, material y humana de las personas, para tener la capacidad cognitiva, lingüística y corporal para vivenciar los valores, normas de convivencia, ética y moral, reflejadas en el “*Anaa Aa'in*”, que es el principio motor de la sociedad Wayuu y con la cual se regulan el mismo sistema.

Este *Anaa Aa'in*, el “Estar Bien” referido en la cultura wayuu, va más allá de las cosas materiales que pueden representarse en riquezas producto del desarrollo de explotaciones, se sitúa en el **Corazón**, el que filtra la palabra para agradar a las personas con quien se vive o con quien se interlocuta.

El **estómago** aparte de ser el depósito de los alimentos, es también el lugar donde se guarda la palabra para toda la vida, es la biblioteca del conocimiento para las nuevas generaciones.

El **espíritu** es el motor que dinamiza el conocimiento de las personas mientras están despiertas o dormidas, este último bajo el amparo de los sueños, es la fuerza que está presente en los vegetales que son propiedades curativas, y por último es quién vigila, controla y salvaguarda lo que está presente en la faz de la Tierra, en el subsuelo y en el espacio de arriba,

el cual es el escenario de 'lapü' el sueño para enviar mensajes tanto para los animales que emiten señales que hiere el corazón cuando el resultado es nefasto para las personas, y éste último los recibe a través de los sueños a lo que ellos y ellas deben interpretar y contrarestar, para esfumar las energías negativas y el mal augurio. "Lapü (sueños) es la fuerza que existe por medio de la actividad de dormir y que teje la relación que hay entre el mundo material y el espiritual; es la fuerza que permite lograr tener la armonía con el cosmos, es la que permite dejar el malestar del materialismo, del egoísmo y de los sentimientos negativos" (MERCADO, 2014, p. 36).

El estar bien en las particularidades del cuerpo humano, es homólogo a la perspectiva del Buen Vivir, que considera "la espiritualidad y educación ecológica, la hospitalidad, el respeto, la tolerancia y, la convivencia, son los valores que el ser humano debe promover y suscitar una actitud personal de amor a la vida" (ROJAS, 2013, p. 73), que también hallaron sus respuestas e inquietudes por el encanto de vivir, a partir de las propuestas indígenas de los países de Bolivia, Ecuador y Perú para entender la relación del hombre con la naturaleza, del autor Guillermo Rojas en *Índice de Felicidad y Buen Vivir*, quien plantea, que el Buen Vivir:

Es una visión holística e integrada del ser humano con el aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles, los animales y el universo, obteniendo así permanente armonía con todo. [...] La naturaleza debe ser el elemento central de los procesos de globalización y tiene que ser objeto de análisis en los mandatarios y todo lo referido a la vida del ser humano debe ser la responsabilidad primordial de los planes políticos de un Estado (ROJAS, 2013, p. 25).

Por tales razones, wayunkeera es una expresión que permite resignificar los saberes y conocimientos propios desde la formación académica, pero de manera orientadora para que sea correspondiente al proyecto global de vida que apuesta por la interculturalidad e interdependencia planetaria, mediante una nueva forma de enseñanza que sitúa la palabra que es femenina en tres partes del cuerpo, tal como es concebida por los mayores. Dichas partes o estadios del cuerpo que concentra y depura las palabras son: Ekii "cabeza", Aa'in "corazón" y Ale'e "estómago", dista de las maneras de la sociedad hegemónica y, en consideración a ésta, considero relevante la postura de Levi Strauss (1961) quien manifiesta que todos los grupos humanos poseen un lenguaje, un conocimiento de tipo científico, creencias religiosas, una organización social, económica y política, que de manera general lo cambia en cada cultura es la dosis.

Además de este proceso de la palabra por las regiones del cuerpo existe otra fuerza muy relevante para los Wayuu, el sueño 'lapü', la fuerza que existe por medio de la actividad de

dormir y que teje la relación que hay entre el mundo material y el espiritual; es la fuerza que permite lograr tener la armonía con el cosmos, es la que permite dejar el malestar del materialismo, del egoísmo, de los sentimientos negativos.

El sueño no es un acto de descansar, es el medio por el cual los espíritus de nuestros difuntos nos revelan acontecimientos, es la conexión que se experimentan con los espíritus de los fallecidos.

Exponer la importancia que reviste la wayunkeera para propiciar un proceso de enseñanza aprendizaje desarrollador en los Centros e Instituciones etnoeducativos en wüinpümüin con percusión en otros sectores, es con el objetivo de salvaguardar el conocimiento ancestral, revitalizar la lengua desde la escuela que ahora incorpora las dos nociones Enseñanza/Aprendizaje, sin necesidad de traducir los conceptos, sino buscar la adecuación desde cada pensamiento, como el de nosotros los indígenas que somos de pensamiento en espiral, en donde se aprecia en cada palabra el alcance de la circularidad, que es un mundo que posee vida e historia que se interconecta a otro de similar proceso, desde el devenir de cada pueblo originario.

La metodología Wayunkeera que aspiro seguir profundizando, está definido por cinco etapas, trenzado desde mi locus de enunciación indígena, que son las rutas del proceder metodológico propio, para tejer mundos posibles desde el pensamiento y su lógica indígena, sujeto a la disciplina científica como la Declaración de los Derechos del Niño por la UNICEF (1989) y la reivindicación de éste como sujeto de derecho.

Se considera como Wayunkeera inicial lo realizado por los padres para entretener a los niños de brazos hasta los dos años y consiste en asir toda clase de objetos que encuentran a su alcance, asimilando de esta manera el peso y forma de los objetos utilizados. Como entretenimiento se utilizan objetos sonoros para que los niños y niñas vayan diferenciando los distintos sonidos, de igual forma para las texturas de los objetos materiales. Con este sistema distinguen las voces de las personas del escenario local como también la de los animales que están a su alrededor. Ésta permite desarrollar el sistema auditivo en las personas hasta llegar a distinguir distintos sonidos de los fenómenos naturales como el viento.

Con la wayunkeera inicial es notoria la presencia de las ‘ayuujuulii’, una manera de institutriz, que ocasionalmente recae sobre la abuela o una hermana menor de la mamá del bebé, quienes hacen la función de adiestramiento produciendo sonidos e imitando a los animales. Este acto de imitación de sonidos, es lo que conlleva en el discurso oral de los mayores la utilización de las onomatopeyas, es decir, las narraciones y los cuentos de los mayores son

complementados con las onomatopeyas que produce la naturaleza o las actividades que ellos mismos realizan.

De esta primera etapa de entretener a los menores con instrumentos sonoros y sonidos que se hace con la boca del que hace las veces de niñera, ese aprendizaje de la escucha se vuelve en una fortaleza al Ser, formado en sus prácticas de narrar cuentos, utilizando en sus narraciones onomatopeyas de las cosas objetos, de los sonidos naturales del viento, las lluvias, el mar como también, de los animales, las caídas al suelo de un objeto y las manifestaciones, que produce el cuerpo como por un viento, la sexualidad, los ronquidos, las risas y el llanto, todas estas expresiones no tienen traducción.

Aapajaa “la escucha” tiene asidero en esta primera etapa y, que en la medida de su evolución va incorporando imágenes de elementos concretos que toman movilidad según su uso, afianza la escucha de los sueños como un mandato a acatar y dinamizar en las prácticas de vida. Se puede considerar como la dimensión comunicativa de intercambio y construcción de significado que el niño le da a su mundo a través del llanto, la risa, y otros gestos, que utiliza para hacerse entender, potencial que se da de manera progresiva.

Un segundo momento se refiere a la Wayunkeera para la motricidad, se da a partir de la etapa de los dos a cuatro años, se refiere a las representaciones que hacen los menores con sus propios atuendos, asumidos del escenario familiar. Con sus waireñas y ko’usu zapatos típicos encorvan uno dentro del otro que hace las veces de plataforma o base y, de esa manera, representan un objeto con movilidad. De igual manera, emiten sonidos del objeto representado a quienes les construyen caminos en forma recta, curvilíneos y circulares sobre la arena. Retoman los utensilios del hogar y otros instrumentos para personificarlos. En esta etapa incorporan el aprendizaje inicial emitiendo sonidos adquiridos de ese primer aprendizaje muy utilizado en las narraciones de los mayores bajo la figura de onomatopeyas. El niño actúa sobre su medio, pues de este recibe permanentemente información a través del cuerpo, elabora imágenes del mundo que lo rodea, pues su cognición a esta edad, permite construir conocimientos de su realidad, construyendo representaciones y simbolismo de la cultura.

La tercera etapa de Wayunkeera, es el constituido del escenario local, se da con las salidas de los niños y niñas fuera de la casa, en esta actividad prevalece en la producción de los menores las imágenes de los objetos observados y escuchados. Se da aproximadamente desde los cinco a siete años, cuando ellos hacen el papel de ayudantías, como la búsqueda de agua del jagüey, que es un reservorio construido en lugares arcillosos y con el barro representan imágenes de personas, animales y cosas del entorno.

Esta creatividad está a la vista de todos y todas, entre personas de la región como de visitantes externos, y quizás bajo esta mirada es la asignación del muñeco de barro a la wayunkeera que generaliza a las otras que no son constructos de arcilla. En esta etapa se asoma una dimensión artística que desarrolla la creatividad a través de la observación y la escucha, con ello combina, transforma y crea imágenes captadas de su realidad y que representa sus sentimientos y emociones en un espacio fuera del escenario familiar a una dimensión social.

Con la estaticidad de los muñecos de barro como objetos inertes y sin vida, sin energía, son denominadas las personas que no tienen intensión, ni movilidad en realizar cualquier acción, los que no tienen espíritu para autoatenderse a sí mismo, similar a la historia de la génesis de los Mayas al crear los dioses por primera vez al ‘Ser’ y con intento fallido con el barro, luego intentaron con la madera hasta encontrar la vida, la energía y el aliento en el Maíz que originó la vida de esa sociedad originaria.

La cuarta etapa de wayunkeera es la que se realiza con un propósito, que también es una dimensión personal y social, cuya actividad se da desde los ocho hasta los once años aproximadamente, edad fundamental para entender y apropiarse la cultura, en la cual se encuentra inmerso.

En esta etapa se separan los ideales de la wayunkeera según el género de los menores. En el caso de la niña se inicia con orientaciones mínimas de los adultos. Se dan los primeros intentos en el arte del tejido con hilos rústicos, fibras o cortezas de árboles, para que la niña pueda avanzar y retroceder en lo que hace. Si logra alcanzar su objetivo, su tutor recomienda a la niña que done su producto a un representante mayor en la familia, esto con el ánimo de animarla en su quehacer. Prevalece más en esta etapa el papel de ayudantías, puesto que a esta edad el niño y la niña ya son capaces de atender una visita en ausencia de sus padres y de velar por los demás hermanos menores.

Para el caso del niño su wayunkeera lo representa en las herramientas de cacería del papá, es ejercitado en el papel de velar por la familia. Entra el proceso de achime’ejaa “adoptar animales” para incentivar en ellos el valor de lo que se entrega como parte de él.

La quinta etapa se refiere a la wayunkeera para la formación en la vida. Básicamente este proceso se da con la clausura de la niña en la etapa del desarrollo. Su aprendizaje se produce con más intensidad y con rigor en las manualidades, puesto que la niña debe perfeccionarse en el arte del tejido, en el comportamiento en sociedad, en el conocimiento de las medicinas hasta el comportamiento como futura esposa.

A partir de esta formación se sigue haciendo wayunkeera con lo que se quiere inventar, innovar desde el pensamiento. En la actualidad, en este nivel se sitúa la investigación para los

wayuu académicos, puesto que deben producir conceptos a través del pensamiento propio. Entonces desde la wayunkeera, el aprendizaje de los menores se va puliendo hasta perfeccionarse, cuyo sentido debe ser retomada para fortalecer el aprendizaje para cultivar el amor y el respeto frente a los materiales didácticos que se posee en las instituciones y sobre todo para dominar las tecnologías y no ésta dominando al individuo.

Con estas etapas planteadas, quiero concretar que en la cultura wayuu tradicional, el niño y la niña reciben una formación denominada educación en la vida práctica formativa endógena del mundo rural que se revitaliza en la cotidianidad familiar, centrada en la cultura, tiende a ser humanística a la medida de la persona y, es una pedagogía del ser en dos vertientes: intracultural (familia) e intercultural (grupos diferenciados en la misma sociedad).

El centro de esta visión es el niño, el adulto se encarga de captar su atención y de cerciorarse de su comprensión. (UNIVERSIDAD DE LA GUAJIRA, 2014, p. 141)

El aprendizaje de los oficios se orienta según el sexo; hay una predeterminación de roles por género que implica la división en actividades socioeconómicas y socioculturales; sin embargo, la libertad de elegir lo que se quiere hacer se ejerce ante las posibilidades situacionales; poco a poco se aprende a ejecutar las labores que van a ocupar su vida.

Finalmente, asumir desde las voces de los actores locales, una metodología propia, necesaria para las prácticas del docente etnoeducador de Wüinpümüin para la enseñanza aprendizaje de los niños y niñas Wayuu en formación escolarizada, no es nada fácil, implica valerse del acervo cultural, de la participación de las comunidades, autoridades tradicionales, organizaciones indígenas y, en últimas el cuerpo profesoral que aún son coloniales en sus prácticas. Por consiguiente, el motivo que me impulsó a investigar y configurar una metodología desde la Wayunkeera, es debido a la mortalidad de niños y niñas originados por mala nutrición (desnutrición) en pleno asistencia del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

Las políticas del ICBF es asistir al niño con alimentos y adiestramiento motriz desde la escolaridad; sin embargo, estas políticas inducen a los niños indígenas desaprender de su propia alimentación y prácticas de vida a partir de la figura de “hogares comunitarios” que concentra a los menores y los adiestran a través de metodologías ajenas.

En dichos hogares comunitarios, los niños son alimentados con variados productos cosechados en las grandes fincas alijunas que son subsidiadas por el gobierno, con ello se introducen las enfermedades producidas por roedores, insectos y aves desconocidas en la región wayuu, estos contagios de energías impregnadas en dichos alimentos, afectan la armonía y desarrollo de la niñez wayuu que son vulnerables hasta los cinco años, es decir, los animales al

hacer contacto con las frutas, los granos y las verduras, dejan en ellas sus energías negativas ocasionando contagios que no se curan con medicina ortodoxa, sino con los mismos depredadores. Con el contagio estos menores pierden el apetito y van tomando características del animal que lo contagió.

De igual manera ocurre con las personas que siembran, cosechan y manipulan los productos, sus energías quedan impregnadas en esta, siempre y cuando hicieron malas prácticas, tales como: cometer o ser partícipe de un crimen o simplemente tener menstruación para el caso de la mujer en el momento de la recolección de los productos, sus malas energías las captan los niños menores ocasionándoles la muerte.

Es por esto que las actividades para el caso de los indígenas en general, se debe realizar de acuerdo a la armonía de la luna, el sol, la lluvia a través de pagamentos que son las entradas de los sujetos planetarios que tienen vida y son recíprocos, pues en esta sociedad toda existencia tiene una reciprocidad y conexión Ser /Naturaleza / Cosmos, la desatención a ella, genera un alto índice de necesidades insatisfechas en el Pueblo Wayuu, debido a la ausencia de políticas con enfoque étnico diferencial, vulnerando los derechos colectivos e individuales de la Gran Nación Wayuu.

### **Consideraciones finales**

Por lo tanto, se hace necesario encaminar una adecuada y contextualizada educación a las poblaciones que son diversas, por esta razón, la educación ha sido objeto de enfoques críticos, formulados en función de puntos de vistas filosóficos y bajo la influencia de las condiciones socioculturales de cada época, sin embargo, existen concepciones que solo tienen en cuenta que solo se educa en la escuela, no dimensionan otras esferas distintas de la escuela, como el sistema Wayuu que se aprende a través de la participación en la vida social.

Esto quiere decir, que en la escuela tomamos nuestros objetos materiales para desarrollar una actividad específica, hacemos muestras artesanales que no van más allá del mero comentario interpretativo que no es malo hacerlo, mas no lo hacemos en el sentido de un buen empoderamiento para proponer nuevos patrones para dignificar nuestras vidas de manera categórica, que responda a una formación científicamente planeada, con amplias gamas e incidencias en la vida de sus propios actores sociales de manera sistemática y progresiva, concebirlos como una característica de la ciencia.

Dinamizar lo endógena en nuestro quehacer docente, es para dar un pare a los procesos nefastos de colonización del pasado, que condujeron un nuevo conocimiento; remplazando las

creencias sobre lo propio, induciendo a un olvido total o parcial de las tradiciones ancestrales, originada por la escuela, los internados, las universidades y el modernismo, pero hoy es por el poder de los mandatarios de turno, quienes son los que hasta ahora desajustan más la estructura social indígena en el Departamento de La Guajira colombiana, en el sentido de hacerlos cada día, subalternos.

Por último, debemos nosotros los Wayuu, tomar decisiones para la construcción de metodologías de enseñanza aprendizaje acorde con nuestras prácticas de vida, generar currículos acordes con las necesidades, requerimientos y aspiraciones de quienes serán los sujetos de aprendizajes, a partir de la dinámica de la lengua materna.

## REFERÊNCIAS

ESMERAL, J. S. **Estado actual de la educación en comunidades indígenas frente a su proyecto de vida y las relaciones interculturales**. Santa Marta. Colombia, 2014.

GAVILÁN, P. V. M. **El Pensamiento en Espiral**. El paradigma de los Pueblos Indígenas. Espirales en la Mente. Santiago, Chile: Editor Jorge Calbucura, 2011.

GONZÁLEZ, C. F. **Lugarización. Fondo Editorial Valle del Momboy**. Estado Mérida, Venezuela, 2014.

GREEN, S. A. **Significados de vida**. Espejo de Nuestra Memoria en defensa de la Madre Tierra. Universidad de Antioquia, Medellín Colombia.2011.

IGUARÁN, G. Reflexiones en torno a las cosas concepto y la etnoeducación. **Revista Entretextos**. Facultad Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira, Colombia, 2010.

IGUARÁN, G. **Etnoeducación en la perspectiva de la palabra mujer, matriz de las cosas concepto en la cultura wayuu**. Tesis Doctoral en curso, 2018.

MANSEN, R. Aprendamos Guajiro. **Editorial Townsend**. Colombia, 1984.

MERCADO, R. *et al.* La Palabra en la Cultura Wayuu. **Fondo editorial WAYUU ARAURAYU**. Riohacha, La Guajira Colombia. 2014.

PARRA, Y. Epistemologías de Abya Yala para una pedagogía de la reconexión: buen vivir sumak kawsay y lekil kuxlejal. **Revista Pensar**, n. 8, 2013a.

PAZ, R. **Mitos, leyendas y cuentos guajiros**. Instituto Agrario Nacional. Caracas, Venezuela, 1972.

PIMIENTA M. **Modelo Teórico de La Práctica Educativa de La Familia Wayuu en La Guajira Colombiana**, 2019.

RIVERA, S. **Ch'ixinakax utxiw**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales, 2010.

ROJAS, G. Índice de Felicidad y Buen Vivir. Fundación Naturaleza. **Planeta y Vida**. España – Colombia, 2013.

SÁNCHEZ, E. *et al.* **Universidad de La Guajira**: Laboratorio de la interculturalidad en una sociedad multi e intercultural. Tres miradas - Riohacha, La Guajira, 2019.

SANTI, M. F. Ética de la Investigación en Ciencias Sociales. Un análisis de la Vulnerabilidad en la Investigación Social. **Globethics:net. Theses**, n. 18, 2016.

### Como referenciar este artículo

MONTIEL, Gabriel Segundo Iguarán; FONTALVO, Iván Manuel Sánchez; SEGRERA, Jennifer Tatiana Ortiz. Wayunkeera, un trenzado metodológico epistémico del desarrollo humano wayuu como un anclaje a la metodología propia. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 15, n. esp. 1, p. 840-871, maio 2020. e-ISSN: 1982-5587. DOI: <https://doi.org/10.21723/riaee.v15iesp.1.13353>

**Submetido em:** 30/10/2019

**Revisões requeridas:** 10/11/2019

**Aprovado em:** 20/12/2019

**Publicado em:** 30/04/2020