

**El feminismo desde lo indígena: trayectorias de estudiantes
Wayuu en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga**

*Indigenous Feminism: Trajectories of Wayuu Students at
Santo Tomás University in Bucaramanga*

RESUMEN

La llegada en el año 2009 de estudiantes wayuu en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (USTA) ocasionó un encuentro intercultural particular que remodela sus subjetividades, las cuales transcurren en escenarios que transitan entre las realidades culturales de la Alta Guajira y la ciudad de Bucaramanga (Colombia). El artículo investiga las diferentes trayectorias de vidas que definen y co-construyen las subjetividades del estudiantado y que atraviesan sus cosmovisiones mitológicas, culturales, educativas y de género. A partir del feminismo indígena, la teoría decolonial y el método biográfico, este artículo analiza dichas trayectorias desde una perspectiva de género, tratando de evidenciar cómo se define lo femenino y lo masculino con relación a los cambios territoriales, epistemológicos, pedagógicos y socioculturales a los cuales se ven enfrentado/as en su nuevo escenario de aprendizaje.

Palabras clave: Feminismo indígena, método biográfico, estudiantes Wayuu, género y subjetividad, teoría decolonial.

ABSTRACT

In 2009, Wayuu students began to attend Santo Tomás University for the first time and this occasioned an intercultural encounter, reshaping their subjectivities in between the cultural realities of the Alta Guajira and the city of Bucaramanga (Colombia). This article investigates the different paths that define and co-construct the subjectivities of these students as they intersect with their mythological, cultural, educational and gender cosmovisions. Drawing from indigenous feminism, decolonial theory and biographical methods, this article aims at analyzing, from a gender perspective, the subjectivities of the Wayuu students who have decided to study at USTA in order to express how femininities and masculinities are defined in relation to the territorial, epistemological, pedagogical and socio-cultural changes to which these students are confronted in their new educational context.

Keywords: Indigenous Feminism, biographical method, Wayuu students, gender and subjectivity, decolonial theory.

SUMARIO

1. Introducción. 2. Fundamentos epistemológicos de la investigación. 2.1 Decolonialidad como paradigma-otro. 2.2 Educación intercultural y género. 2.3 Feminismo desde lo indígena: Contra-hegemonía. 3. Metodología. 4. Trayectorias educativas y subjetividades de género. 4.1 Dimensión simbólica del cuerpo: el ritual de paso. 4.2 La construcción cultural de lo femenino y de lo masculino. 4.3 Decolonizar el género: subjetividades discontinuadas. 5. Conclusiones preliminares. 6. Bibliografía.

1 Universidad Santo Tomás, Bucaramanga (Colombia); sophia_1810@hotmail.com.

2 Universidad Santo Tomás, Bucaramanga (Colombia); priscyll.anctil@gmail.com.

1. Introducción

El presente artículo³ se deriva de un proceso de investigación en curso, que surge a propósito de la llegada de 17 estudiantes wayuu a la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga en el año 2009. El arribo a una nueva ciudad y el cambio de escenarios formativos, propició un encuentro intercultural particular que ha impactado en las construcciones de las subjetividades de las y los estudiantes wayuu. Por tal motivo, el proyecto de investigación⁴ dentro del que se inscribe el presente artículo, se ha propuesto analizar la constitución de las subjetividades a partir de las trayectorias educativas del estudiantado indígena. En consecuencia, las líneas a continuación se concentrarán en evidenciar y analizar, desde el feminismo indígena, la teoría decolonial y el método biográfico, cómo se construye lo femenino y lo masculino, en relación con los cambios territoriales, epistemológicos, pedagógicos y socioculturales a los cuales se ven enfrentado/as las/los estudiantes wayuu.

Para alcanzar el objetivo propuesto, el presente artículo está dividido en tres momentos: primero se explican los marcos epistémicos de la investigación: teoría decolonial, educación intercultural y feminismo desde lo indígena; después se expone la metodología elegida para la realización de la investigación, y finalmente se presenta un análisis de las trayectorias de formación del sujeto, a través de las interrelaciones de género.

2. Fundamentos epistemológicos de la investigación

El marco teórico que fundamenta la investigación dentro de la que se inscribe el presente artículo contempla varias perspectivas de análisis, para el caso particular se abordarán tres: el enfoque decolonial, la educación intercultural y el feminismo desde lo indígena como crítica al modelo imperante del feminismo hegemónico. Estas categorías de análisis sirven para examinar las narrativas del estudiantado indígena, respecto a la construcción del género que oscila entre los territorios de la Alta Guajira y los de Bucaramanga y la USTA.

3 Se presentaron los resultados parciales de este artículo en el XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana - *Lecturas actuales de la Filosofía Latinoamericana: Género, cultural y poscolonialidad* en la Universidad Santo Tomás de Bogotá entre el 30 de junio y el 3 d julio de 2015.

4 Este artículo se inscribe en una investigación más amplia titulada *Trayectorias de vida y formación profesional: indígenas wayuu en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga, Colombia*, en donde se exploran los procesos de constitución de las subjetividades del estudiantado wayuu que inició su carrera profesional en 2009 en la USTA de Bucaramanga. El objetivo de la investigación principal es *analizar el proceso de (re)constitución del sujeto indígena wayuu en las dimensiones pedagógicas, de género, religiosas y culturales propiamente dichas, de las y los estudiantes wayuu, a partir de las trayectorias educativas originadas en los territorios de la Alta Guajira y continuadas en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga*. Esta investigación tiene cuatro categorías de análisis que orientan su desarrollo: (1) géneros y sexualidades, (2) espiritualidades y creencias, (3) la cultura, es decir los usos y costumbres y (4) las prácticas pedagógicas. El presente documento abarca los resultados de la primera categoría de análisis.

2.1 Decolonialidad como paradigma-otro

La epistemología occidental, derivada de la modernidad, ha impedido reconocer que todo conocimiento es situado y que el sujeto no está desligado de lo que conoce, de su contexto o de la geopolítica mundial (Haraway, 1995; Mignolo, 2009). De esta forma, se entiende que lo occidental es un conjunto de «saberes, tradiciones y paradigmas para interpretar el mundo, a partir del dominio histórico de la cultura europea, que tiene como origen la razón científica, difundida hegemonícamente en otros espacios y contextos» (Durán Camelo, 2010: 244). La perspectiva decolonial busca deshacerse de esta imposición marcada sobre todo por Europa, para alcanzar una verdadera interculturalidad como alternativa a la «colonialidad cultural» (Restrepo y Rojas, 2010: 93). Además, la decolonialidad nos permite reflexionar sobre los tres pilares que sustentaron la colonización: el poder, el saber y el ser; pilares que avalan la opresión estructural de los pueblos indígenas (Garzón López, 2013: 305), entre los cuales se encuentra la comunidad wayuu.

El análisis decolonial permite abrir espacios de resistencia al modelo educativo que ha dominado en América Latina desde la colonización y que ha contribuido a desestabilizar los diferentes roles de género preexistentes en las comunidades indígenas. Para nuestro análisis es fundamental considerar los cambios ocurridos en el pueblo wayuu con la llegada de la cosmovisión occidental, que provocó una hibridez de saberes, creencias y relaciones de géneros; pues entender las diferentes dinámicas que enmarcan las vidas de las mujeres wayuu en sus trayectorias educativas, implica reconocer la necesaria decolonización del sujeto femenino.

Respecto al cuerpo de las mujeres, por ejemplo, se observa que en la tradición occidental está asociado a la patria como «madre de la nación», se tiende a ver a la mujer como la que pare los hijos que van a defender la ilusión de un territorio «nacional» (Durán Camelo, 2010: 244; Banner, 2009). La decolonización del sujeto femenino, por el contrario, permite reivindicar las diferentes visiones que se tienen sobre lo femenino y por tanto facilita la comprensión de las cosmovisiones indígenas, pues para los wayuu, «[...] la mujer se ubica como eje de la familia, centro de la cultura y valor tanto social como económico» (Durán Camelo, 2010: 244).

En definitiva, analizar las subjetividades de género en el pueblo wayuu, requiere primero de la deconstrucción del modelo educativo actual y, segundo, de la observación de esta construcción del sujeto desde una perspectiva intercultural que no subestime los conocimientos ancestrales y sus impactos en la constitución de lo femenino y de lo masculino. Se trata de tomar un camino crítico al modelo occidental de formación del sujeto, desde un enfoque decolonial que permita generar conocimientos de frontera, sin olvidar la necesidad de un diálogo equitativo entre el paradigma occidental reflejado en las trayectorias universitarias del estudiantado wayuu, y las cosmovisiones indígenas expresadas en sus relatos.

2.2 Educación intercultural y género

La interculturalidad hace referencia a un enfoque de carácter social que busca integrar las diferentes culturas presentes en determinado grupo poblacional; lo que se pretende es que quienes hagan parte de este grupo reconozcan la pluriculturalidad y entiendan la relación de interdependencia entre las distintas culturas. La educación intercultural se presenta entonces como un modelo que busca, a través de la práctica educativa, responder a las demandas de la pluriculturalidad, fomentando en el grupo cultural mayoritario un diálogo equitativo con las otras culturas y capacitando y/o fortaleciendo los procesos educativos propios de las poblaciones étnicas en general.

El modelo educativo intercultural le apuesta a la formulación de una educación contextualizada que fomente el desarrollo regional y que satisfaga las demandas de las comunidades en general; se trata de un modelo holístico que da respuesta a las problemáticas emergidas de la vigente visión occidental, por lo que es posible encontrar algunos lazos de unión con la teoría decolonial.

Según Estermann (2006), la interculturalidad trasciende de la «integración estética moderna» en la que las culturas emergentes estarían destinadas a ocupar un lugar privilegiado en una galería de arte o museo histórico, y de la «absorción cultural» a manos del modelo occidental imperante, para convertirse en una «interculturalidad no hegemónica y dialógica», en la que exista una igualdad dialogal entre las culturas y los actores de las mismas, pues a fin de cuentas, la interculturalidad no apunta a un debate entre ideas, sino a un diálogo equitativo entre sujetos que poseen formas diversas de entender el mundo.

En lo que respecta a la investigación dentro de la que se enmarca el presente artículo, el enfoque intercultural se hace indispensable, no sólo porque la construcción de las subjetividades de las y los estudiantes wayuu que asisten a la USTA está atravesada por los componentes urbanos e indígenas; sino porque en lo referente a las comunidades étnicas, la definición de los roles y la identidades de género se construye con base en las cosmovisiones ancestrales, por lo que es imperante cuestionar la perspectiva monocultural y eurocéntrica que se tiene de género y entender que «el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos» (Hernández Castillo, 2001: 15).

2.3 Feminismo desde lo indígena: Contra-hegemonía

El tercer componente del marco epistémico elegido para este artículo se alinea con los anteriormente mencionados, dado que pretende desvelar las inconsistencias teóricas que han sustentado el feminismo hegemónico, a partir de la posición de la «mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana contra el patriarcado como categoría universal» (Bidaseca, 2010: 131; Hernández Castillo, 2001: 13-14). De esta forma, se han definido las luchas de las mujeres según esta corriente ideológica predominante, basada en un modelo «no

reconocido de centro y periferia⁵) (Cunningham, 2006: 56) que proporciona un terreno fértil para la triple opresión de género, «raza» y clase.

La consolidación del feminismo hegemónico dominado por las mujeres norteamericanas y europeas, ha contribuido al aumento de las brechas mundiales, pues ha creado más desigualdades y precariedad, y ha olvidado el objetivo de la emancipación femenina y la equidad de género:

En los inicios del feminismo, la reflexión sobre la emancipación de la mujer se hacía en función del binarismo varón / mujer, contrarrestándola con la condición masculina. Las diferencias entre mujeres, que antes eran subsumidas a la ilusión de una opresión en común, constituyen el nuevo eje articulador del feminismo contra-hegemónico (*sic*). (Bidaseca, 2010: 129).

La mayoría de las autoras alineadas con el feminismo indígena subrayan justamente la equivocación fundamental del feminismo hegemónico a la hora de comprender las realidades de las mujeres indígenas: la falta de un enfoque que tenga en cuenta la diversidad cultural, lingüística y social de las distintas organizaciones de mujeres o grupos étnicos. Además, se considera que el feminismo hegemónico pone un énfasis excesivo en los derechos individuales; por eso, se propone desde lo indígena, darle una importancia igual a los derechos colectivos que aseguran la autodeterminación y el reconocimiento tanto de las mujeres, como de la población étnica en general (Cunningham, 2006: 56-57).

Entre otras teóricas, Butler ha manifestado las fallas de la construcción de un sujeto mujer oprimida de forma universal, como fundación por excelencia del feminismo: «es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene» (Butler, 2007: 49). Lamas argumenta siguiendo la misma línea: «La asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura» (Lamas, 1986: 184).

Desde lo indígena se reconoce la necesidad de deshacer estas marcas coloniales de opresión, que muchas veces han perpetuado las desigualdades económicas, de clase y «raza», «*making the cultural and linguistic diversity of our Peoples invisible*». (Cunningham, 2006: 57). Esta herencia colonial posibilitó la lenta erosión de los roles de género, establecidos sobre una base igualitaria en las culturas indígenas: «*In fact, the traditional notion of duality between men and women in Indigenous worldview is closely compatible with our vision of feminism*» (Cunningham, 2006: 57). Como respuesta, el feminismo indígena como marco epistémico contra-hegemónico nace a raíz de las desigualdades vividas por las mujeres indígenas, frente a un sistema sexo/género que no respondía a sus contextos geopolíticos y a sus realidades cotidianas.

5 Traducción personal de las autoras. Texto original: «an unacknowledged model of centre and periphery».

Se identifica la década de los noventa como un punto de inflexión en las representaciones de las mujeres indígenas «como actrices políticas y como constructoras de su propia historia» (Hernández Castillo, 2001: 11). De ahí, se organizaron las resistencias desde lo indígena a partir de la construcción de un discurso decolonial que busca la elaboración de uno propio que cuestione «tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico» (Hernández Castillo, 2001: 2), pasando, inevitablemente, por un reconocimiento de la autonomía de los pueblos y territorios ancestrales (Cunningham, 2006: 56; Hernández Castillo, 2001: 8). El feminismo desde lo indígena, o desde Abya Yala⁶, invita a considerar una opción individual de feminismo, pero dentro de un proceso más amplio de reivindicaciones políticas colectivas (Gargallo Celen-tani, 2014: 149).

3. Metodología

La metodología utilizada en esta investigación es cualitativa, pues se basa en las narrativas obtenidas a partir de las entrevistas biográficas; además, las narrativas son complementadas por una indagación documental que se centra en las categorías epistémicas ya expuestas. El método biográfico ha sido elegido para poner énfasis sobre el relato de vida y por tanto, sobre la constitución de las subjetividades del estudiantado wayuu desde su infancia hasta la etapa adulta vivenciada en la USTA. Este método es importante para el análisis de subjetividades, ya que «busca explorar las raíces de la acción humana a través de los relatos de los propios sujetos, teniendo en cuenta las asunciones histórico-culturales que generan múltiples referentes de significación personal» (Argüello Parra, 2014: 24).

Para el caso particular, se ha analizado la construcción de las subjetividades del estudiantado, desde una perspectiva de género que contempla las oscilaciones entre costumbres, tradiciones y presiones sociales derivadas de la modernidad occidental. De esta forma, la indagación sobre la formación del sujeto wayuu a través del tiempo y de los varios escenarios de aprendizaje, aportará lo propio a las reflexiones sobre las diferentes concepciones de género que emergen del mundo indígena.

Este artículo presenta los resultados de la primera categoría investigativa del proyecto general de investigación realizado en la USTA, es decir, el componente de género, en donde se ha encontrado una particular tendencia en relacionar las temáticas educativas con los roles de género que fluctúan entre las representaciones de la niñez y las realidades de la etapa actual del desarrollo personal. Se han entrevistado 4 estudiantes⁷ y gracias al método biográfico, hemos podido complejizar la

6 Nombre con el que los pueblos indígenas designan al territorio suramericano, literalmente significa «tierra de sangre vital».

7 Cada estudiante firmó un consentimiento informado. Por cuestiones de confidencialidad, no se usarán los nombres reales de las y los participantes.

perspectiva sobre la experiencia vivida y facilitar la apropiación de la cosmovisión indígena y la comprensión de las nuevas subjetividades.

Se presentaron algunos limitantes en la conducción de las entrevistas. Por una parte, ha sido difícil tener un relato continuo en los encuentros, dado que el recorrido de la «trayectoria» educativa es largo y presenta muchas encrucijadas con distintas vivencias personales. Es parte del ejercicio del relato biográfico, pensar y repensar, interpelar la memoria e interpretar su propia experiencia de vida. Además, entendemos también la profundidad emocional generada por los temas tratados, y consideramos que estas discontinuidades representan elementos de análisis como los silencios y las dudas.

4. Trayectorias educativas y subjetividades de género

4.1 Dimensión simbólica del cuerpo: el ritual de paso

Uno de los aspectos a considerar en el análisis de las subjetividades del estudiantado wayuu que asiste a la USTA, es el simbolismo del ritual de paso, pues éste es determinante para el desarrollo de las mujeres wayuu, ya que representa el paso de niña a mujer y el aprendizaje y apropiación de las costumbres de la etnia; además, al presentarse en edad escolar, modifica las trayectorias educativas de las estudiantes wayuu.

El ritual de paso es una práctica ancestral que simboliza la llegada de la menarquía en las niñas wayuu y entrelaza las dimensiones fisiológicas (cambios corporales) y simbólicas (apropiación de las costumbres y tradiciones de la etnia) de la mujer indígena:

Ese proceso primero lo acuestan en el suelo boca abajo mientras le cuelgan el chinchorro alto en un cuarto aislado donde nadie se mete, donde nadie tiene que estar molestando [...] Ahí la tuvieron 5 días dándole una bebida, una toma que es una planta tradicional, una de color verde, otra de color blanco, otra de color rojo; rojo por la sangre que ha perdido, verde para mantener una piel suave y blanco para que no tenga sed. O sea, durante esos 5 días no recibe nada de comida, solamente las plantas tradicionales, y debe mantener una posición firme, no puede estar molestando la piel [...] en esa época nos daban el algodón, tocaba en la casa, mi papá sembraba el algodón, entonces traían el algodón y tocaba limpiar el algodón, nos enseñaban la técnica de dejar ese algodón limpio limpio, sí, ese es el primer trabajo [...] ya después eh... lo ponen a tejer, mochila sobre todo, porque ya es suave, luego lo enseñan a hacer hamaca, a hacer chinchorro, o sea ahí durante el año, produzca, sí, pero sin dejarse ver de nadie⁸.

Para la comunidad wayuu la constitución de las subjetividades está precedida y determinada por su ser indígena, por esta razón, la configuración del sujeto femenino debe estar guiada por la cosmovisión de la etnia comunicada a través de

8 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

sus prácticas tradicionales. El ritual de paso se asume como un suceso cultural que cuida la pureza de la mujer, a la vez que la guía en su proceso de constitución como ser femenino.

Lo observado en las entrevistas biográficas es que las prácticas que componen el ritual de paso están atravesadas por una doble visión de la pubertad: la fisiológica y la simbólica. La primera apunta a una transformación del cuerpo de la mujer, la segunda se concentra en la apropiación de los valores culturales que fundamentan la cosmovisión de la etnia. Para la comunidad wayuu las prácticas rituales trascienden lo puramente simbólico y empiezan a determinar la manera de estructurar y de vivir los cuerpos de las mujeres.

La pubertad fisiológica asocia la llegada de la primera menstruación con el inicio de un proceso de purificación, en el que lo primero que se desintoxica es el cuerpo:

Se baña tres veces al día también y dos veces en la noche, o sea a las doce y a la una de la mañana y a las seis de la mañana lo bañan también, o sea lo van purificando, es como purificar el cuerpo, o sea botar todo...si fue desobediente en su niñez, si fue altanera en su niñez, entonces lo van purificando de eso, esa es la idea del encierro [...] jah! Y otra cosa es que totalmente lo dejan sin cabello [...] o sea es una limpieza total que le hacen a la mujer⁹.

La purificación, aunque recae sobre lo fisiológico, se fundamenta en las tradiciones y creencias de la etnia, pues los baños y las tomas sagradas tienen como finalidad moldear el cuerpo y el comportamiento futuro de la nueva mujer y cuidarla de posibles peligros:

Preparan una baño también de planta tradicional, esa planta tradicional no sé cómo la llamarán acá, el indio desnudo se llama, es una planta donde... o sea con las hojas se machaca y le preparan ese baño, o sea cualquier situación difícil que enfrente más adelante, que se puedan resbalar, porque esa planta es muy suave, es muy lisa, y para que también sea difícil cuando un hombre la esté molestando. La bañan, la bajan por ahí a la una de la mañana, o sea que la mujer no sea dormida, o sea, sea fuerte para la situación¹⁰.

La estructuración y el cuidado del cuerpo responden a valores estéticos y culturales reafirmados por el pueblo wayuu, que concibe a la mujer como la portadora de la cultura y el espíritu de la etnia, por lo que protege la sangre que más tarde, cuando sea tiempo de ser fecundada, garantizará la expansión del clan y el afianzamiento de los lazos matrilineales. En el ritual de paso, «lo simbólico reprime el cuerpo, ataja impulsos e instintos en vista de la producción de un salto cualitativo en la sexualidad y en el comportamiento social» (Durán Camelo, 2010: 245).

La deconstrucción del discurso feminista hegemónico, implica reafirmar la consolidación de una perspectiva de género situada culturalmente, que entienda que

9 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

10 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

«el contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la <dignidad de la mujer> y sus maneras de plantear alianzas políticas» (Hernández Castillo, 2001: 3).

Así, aunque en términos del feminismo hegemónico la modificación del cuerpo y la cultura de la imagen son herramientas que reivindican la sumisión de la mujer, en el caso de comunidades indígenas como la wayuu, el problema del cuerpo adquiere tintes diferentes, pues al estar analizado desde una perspectiva intercultural, la identidad de género y sus dimensiones corporales se contextualizan, y las prácticas ancestrales como la toma de hierbas medicinales, la puesta en el suelo con la cabeza hacia abajo para prevenir la aparición de barriga, o la imposibilidad de rascarse por temor a quedar con cicatrices de por vida, son justificadas por la mujeres de la etnia, pues ven en dichas prácticas el derecho a la conservación de la cultura.

En lo referente a la pubertad cultural, el ritual de paso garantiza que la recién convertida en señorita adquiera la madurez que necesitará para realizar su vida en libertad. Las encargadas de impartir las lecciones son las abuelas o tías paternas, mujeres que gracias a su madurez gozan de la sabiduría necesaria para guiar el destino de la niña encerrada y garantizar que se apropie de las tradiciones y costumbres de la etnia: «mientras eso mi abuela le hablaba y le decía muchos consejos, o sea en esa etapa lo que recibe la mujer son muchos consejos [...] son consejos de la abuela, o sea, son consejos sabios»¹¹.

En la actualidad, el aprendizaje de la técnica del tejido ha representado para las mujeres wayuu una herramienta de emancipación, pues muchas de ellas comercializan sus artesanías y consiguen cierta independencia económica; además, el contacto con el mundo *arijuna* (no indígena), ha hecho que la mujer wayuu se vuelva un puente de comunicación entre las culturas indígena y urbana, consiguiendo un papel de liderazgo en la mediación de conflictos entre ambas culturas (Mancuso, 2005).

Las concepciones fisiológicas y simbólicas de la pubertad manifestadas en el ritual de paso, moldean las subjetividades de las mujeres que son sometidas a éste; quienes hayan sido encerradas no sólo se garantizan un mayor estatus dentro de la etnia, sino que se vuelven más conscientes de su cultura, por eso encuentran preocupante que la tradición del encierro se esté perdiendo debido a procesos como la migración a contextos urbanos, o la inmersión en instituciones educativas formales que no consienten la inasistencia a clase requerida para el ritual de paso:

Hoy en día se ha perdido la costumbre, o sea ya la niña se desarrolla y ya es como normal, ya a los cuatro, dos meses ya está embarazada, ya tiene marido o se desarrolla ya muy temprano [...] hoy en día una niña de 11 años ya es señorita, pero no se nota porque no tuvo ese proceso, entonces es importante rescatar eso¹².

11 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

12 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

En las entrevistas biográficas realizadas, se pudo evidenciar que respecto a las trayectorias educativas, el ritual de paso retrasa el proceso escolar de las mujeres wayuu, pues si el encierro dura varios meses (un año en la mayoría de los casos), la nueva señorita se ve forzada a posponer sus estudios y entrar en una innegable desventaja con los hombres de la etnia: «luego de eso me desarrollé, tuve que suspender un año el estudio y todos los 4 íbamos iguales, o sea tuve que atrasar de mis hermanos [...] íbamos todos en el mismo curso [...] yo me desarrollé en el 2001, en el 2002 volví al colegio»¹³. Por otra parte, cada vez son más altas las cifras de niñas wayuu que se alejan de la práctica del ritual de paso porque no quieren retrasarse en su proceso escolar.

En suma, la identidad de género de las mujeres wayuu y la construcción de sus subjetividades, está fuertemente influenciada por la identidad cultural que determina la reproducción o no de las prácticas rituales, pues «los actos del ritual dejan a la luz las bases mágicas presentes en la creación de la estética corporal femenina y en la ética que se construye y transmite de generación en generación en la tradición wayuu» (Mazzoldi, 2004: 263).

4.2 La construcción cultural de lo femenino y de lo masculino

La tradiciones culturales que determinan la identidad de un territorio en particular descansan sobre las acciones cotidianas que practican sus habitantes y sobre el significado que se les otorgue a estas; en este sentido, es imperioso abordar la relación entre género y cultura a partir de las actividades cotidianas que practican los/las wayuu, pues éstas forjan su identidad cultural y determinan los roles de género que gobiernan sus relaciones interpersonales.

En el análisis de las subjetividades de las/los estudiantes, hemos encontrado que las costumbres que se reproducen en la cotidianidad de las ranherías están asociadas a las prácticas del pastoreo, las labores del hogar, la artesanía y el comercio. La mayoría de los/las entrevistadas coinciden en que el pastoreo es una actividad atribuida a los hombres y aunque algunas veces son acompañados por las mujeres, esa compañía está delimitada por unos roles específicos que le atribuyen a la mujer la realización de labores propias del contexto del hogar:

[...] lo que más nos dedicamos allá es al pastoreo, eso es lo fundamental allá en cada comunidad, en cada familia tenemos nuestro propio rebaño [...] pues la mamá y la hermanas se encargaban de hacer los alimentos, mientras uno por ahí pastoreaba para que los animales se alimentaran bien [...] sí, ellas se dedicaban a eso, y mientras eso también ellas se dedicaban a lo que es la artesanía también, ellas se quedaban pues tejiendo mochilas, chinchorros [...] mientras, nosotros hacíamos nuestros oficios, el oficio de ellas era eso¹⁴.

El estudiantado wayuu manifiesta, a través de su relatos, que su cultura es machista, enfatizando en la distribución de las tareas del hogar y los roles sociales; una

13 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

14 Entrevista 3; sábado 2 de mayo de 2015.

de las entrevistadas recuerda haber recibido unos cuantos regaños por quebrantar esta distribución: «yo me iba detrás de ellos a jugar fútbol y mi mamá me regañaba, me pegaba porque decía que eso no era para una mujer»¹⁵. Es importante reconocer que esta denominación (*machismo*) se hace desde un contexto multicultural, en el que las tradiciones indígenas son revaluadas a partir de las prácticas propias del contexto urbano, por lo que es imposible afirmar que la misma crítica se haga dentro de la esfera propiamente indígena.

Lo anterior constituye gran evidencia de la modificación que las trayectorias educativas ejercen sobre las subjetividades y las concepciones de género de las/los estudiantes entrevistados: «[...] pues hay una dominación del hombre [...] Sí, porque [...] en la cultura el hombre es muy machista, o sea todo en la casa le toca a la mujer y el hombre se dedica nada más a su trabajo, lo que va a hacer»¹⁶.

De hecho, en uno de los relatos se puede evidenciar el choque cultural que experimenta una de las estudiantes entrevistadas cuando regresa a su comunidad:

Por ejemplo cuando voy para allá tengo que atender a mis hermanos, dialogar con ellos, normal. Ellos me dan consejos, tengo que escucharlos, respetarlos [...] Escuchar [...] o sea, ellos nos indican algo y eso hay que hacerlo. Haga esto, tal tal, y eso hay que realizarlo. Por ejemplo, hermana, hazme el favor y me haces esto, esto, esto y [...] no puedo decir nada porque se molestan, entonces toca hacerlo¹⁷.

Lo mismo sucede con otro estudiante entrevistado, quien reconoce que dentro de los contextos puramente indígenas hay tareas y lugares que le son prohibidos, mientras que dentro de los territorios de la ciudad ya no existen lugares o tareas vedadas:

Sí, porque es decir, los hombres no podemos estar en la cocina, porque es de mujer. No podemos estar lavando ropa porque es de la mujer. O sea todas las actividades de la casa la debe hacer la mujer. Entonces, yo cuando quiero preparar algo allá en mi casa, me dicen «no eso es para mujeres». Ellas de todas maneras contribuyen al machismo del hombre [...] El hombre no haga nada, se ocupen de otras cosas, y ellas hacen todo lo de la casa. En cambio a mí me ha tocado hacer mis propias cosas, lavar, planchar mi propia ropa¹⁸.

La práctica artesanal obedece al principio wayuu según el cual la mujer, al ser portadora de la cultura, debe reproducir y transmitir todas las tradiciones de la etnia; por eso, labores como el tejido y la elaboración de dulces típicos son consideradas actividades mayoritariamente femeninas. No obstante, hemos observado que el sentido que tal actividad tiene para las mujeres wayuu trasciende la esfera de lo cultural, para adentrarse en los terrenos de la economía y el comercio:

15 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

16 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

17 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

18 Entrevista 1; miércoles 13 de mayo de 2015.

Mi mamá es una mujer muy trabajadora [...] ella vendía dulce, vendía ropa para que pudiera dar a nosotros, porque éramos casi ocho [...] entonces mi mamá, para que nos pudiera dar alimento, se encargaba de ir en burrito de comunidad en comunidad a vender conjunticos, a vender dulce de coco, dulce de leche, o sea, se inventaba lo que podía¹⁹.

La entrevistada describe a su mamá como una «mujer muy trabajadora» que juega una función importante en el sostenimiento del hogar, puesto que cuenta con ingresos económicos propios venidos de la comercialización de productos artesanales fabricados por ella. Se evidencia que «la determinación cultural» de los roles de género para las mujeres wayuu, se ha convertido en una forma de alcanzar mayor injerencia dentro de la comunidad, pues sobre ellas también reposa el bienestar económico de la familia.

Como se dijo, el papel que desempeña la mujer wayuu en la conservación de la cultura es fundamental, y los y las entrevistadas reconocen dicha importancia; para ellos, la mujer es la encargada de aconsejar, calmar a los hombres exaltados y solucionar los problemas familiares; pues la interpretación de los mensajes divinos enviados en forma de sueños, convierten su voz -pronunciada bajo la tonalidad de un consejo- en una herramienta que media entre lo divino y lo humano, mientras orienta las decisiones de la comunidad:

[...] ella [la mujer] es la portadora de la cultura, la que inculca los valores, la que aconseja cuando nosotros como hombres estamos exaltados y queremos tomar las armas, hacer daños, hacer desastres, ellas son las que nos calman. Ella es la que tiene también la simbología espiritual wayuu, ella es la que tiene mucho conocimiento de rituales, conocimiento de cómo preservar a la familia en problemas [...] Ahí es donde la mujer wayuu cumple un papel muy importante, en la parte espiritual²⁰.

La importancia de la mujer dentro de la comunidad wayuu se aprecia en la organización social de la etnia, la cual está sustentada en un sistema matrilineal que garantiza la preservación de su espíritu y la cultura indígena; por tal razón, los y las wayuu heredan el apellido de la madre, pues ella, a través de su sangre, transmite el espíritu que identifica a la etnia y al clan al que se pertenezca.

A partir de las entrevistas, y en relación con la construcción cultural de los roles de género, podemos evidenciar que éstos deben ser analizados desde una perspectiva decolonial que los sitúe en un tiempo y espacio específico, pues asumir a la cultura como un todo homogéneo imposibilita la comprensión, ya que los intercambios culturales sucedidos entre el mundo indígena y no indígena, reevalúan los supuestos conceptuales de las teorías oficiales y acentúan la importancia del emergente feminismo indígena.

19 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

20 Entrevista 1; miércoles 13 de mayo de 2015.

4.3 Decolonizar el género: subjetividades discontinuadas

Las diferentes colonizaciones y tentativas de «modernización» del Estado colombiano, han impactado notablemente a los pueblos indígenas, lógicamente, los roles de género no escapan a esas realidades. Como lo menciona Cunningham (2006: 57), «*egalitarian ethic has been eroded over centuries of colonization*»; es decir, la herencia colonial ha tenido varios impactos sobre el diario vivir del pueblo indígena wayuu y las concepciones relativas al género. Los diferentes relatos obtenidos confirman estas oscilaciones entre la «cosmovisión indígena» marcada por costumbres que se transmiten de generación en generación y el mundo «urbano» donde habitan espacios diferentes a sus territorios de origen y donde experimentan nuevas formas de educación:

La educación escolarizada, la participación en política, la integración en el trabajo asalariado, en horarios institucionalizados, el servicio de salud hospitalario, el turismo, las restricciones de otros credos religiosos (evangelistas), además de las modificaciones socioeconómicas vividas en la experiencia de los miembros de una familia, son algunas de las trayectorias que alteran la voluntad de los sujetos y el horizonte cultural wayuu respecto a la tradición (Mazzoldi, 2004: 265-266).

En el desarrollo de la investigación hemos identificado esta hibridez en lo referente a los derechos de las mujeres y su función social. Se han notado, en las cuatro entrevistas, unas discontinuidades marcadas entre lo que se asocia a los roles de género en la Alta Guajira y los vividos por el estudiantado wayuu en la zona urbana y el ambiente universitario de la USTA Bucaramanga.

En este sentido, el feminismo desde lo indígena insiste sobre la necesidad de desmarcar y contextualizar los discursos, pues, por una parte, existe una separación marcada entre el ser y su territorio, y por otra, la lucha de las feministas «occidentales» se ha hecho desde una perspectiva del «sujeto mujer», desconsiderando la importancia que adquieren los conceptos de complementariedad y reciprocidad. Se puede notar en este fragmento que un estudiante wayuu subraya su percepción de las inequidades de género, insistiendo sobre las diferencias que observa desde sus dos vivencias:

...la mujer cuando hay conflictos no interviene, quien intervenimos somos nosotros los hombres. Se podría decir que hay machismo dentro de la cultura wayuu. Hay machismo. [...] Hay machismo porque el hombre siempre sobresale en todo. [...] donde yo decía que quienes mandaban, en una conversación con una psicóloga, que quien mandaba en la casa son los hombres. Entonces la psicóloga me dice que no supiera decir eso porque acá las cosas son muy diferentes, tanto hombres que mujeres son iguales. [...] Que no había una diferenciación por ser la posesión de hombre, sino que acá culturalmente en Santander las mujeres son muy [...] de carácter fuerte. La psicóloga me hizo la aclaración que... supiera decir cómo va la posición... la relación de género²¹.

El estudiante marca un *antes* y un *después*, donde también reconoce el lenguaje propio del feminismo occidental; a través de sus procesos de aprendizaje y viven-

21 Entrevista 1; miércoles 13 de mayo de 2015.

cias en la ciudad, ha ido comparando los «modos» de ser hombre/mujer. Parece que identifica, a partir de una conversación con una psicóloga, unas diferencias culturales importantes entre la visión que se hace de las relaciones hombres/mujeres en la Alta Guajira, y de lo que la cultura santandereana proyecta de las mujeres, es decir, un mito de fortaleza basado en el carácter, que esconde diversas formas de inequidades y violencias. Se puede afirmar que las construcciones de subjetividades tanto de las mujeres como de los hombres, están fuertemente influenciadas por su contacto con una nueva red social y nuevos lugares de conocimiento.

De igual forma, en un encuentro con una estudiante, ella subraya una diferencia en la recepción familiar después de haber empezado a estudiar en la USTA, ya que eso parece no sólo cambiarla como mujer, sino que también le confiere un estatus diferente en la casa y en la comunidad, marcando territorialmente los beneficios de estudiar un pregrado profesional en las universidades «reconocidas» del país:

... Por ejemplo cuando voy para allá tengo que atender a mis hermanos, dialogar con ellos, normal. Ellos me dan consejos, tengo que escucharlos, respetarlos. [...] Pues hoy en día no es lo adecuado [...] porque es una relación de dominio y de machismo, entonces, no es adecuada hoy en día. Pero antiguamente la mujer sí no tenía ni voz ni voto ahí, no podía ni defenderse ni [...] llevarle la contraria a esa persona. De pronto por eso también, por el nivel de educación que tengo. Entonces me tratan como una reina²².

La estudiante demarca un *allá* y un *aquí* expresados en las diferencias culturales, pero enfatizando en su paso por la universidad, por lo urbano; explícitamente, expresa la lenta desintegración de las visiones tradicionales al beneficio de los procesos de aprendizajes de la «ciudad», ya que recibe un trato netamente diferente por estar estudiando en una universidad privada. Es decir, hay una importante necesidad de ver los cruces y procesos de hibridación tanto en las relaciones de género, como en la construcción de las subjetividades, a partir de la clase social y el estatus que evidentemente siguen los patrones de la sociedad dominante.

Existe en la narrativa de la estudiante wayuu, varias inconsistencias cuando quiere reflejar las relaciones hombres/mujeres donde se denota la dificultad de lidiar con tradiciones e imposiciones de la modernidad. A veces, resalta la importancia de la cultura en las relaciones de género: «en la cultura se respeta mucho a los hombres, a los papás [...]» mientras que por otra parte afirma que «hay una dominación del hombre» y que tiene que «atender al marido, atender a los hermanos, y si son mayores respetarlos y tratarlos bien»²³. Sin embargo, entra en contradicción sobre las cuestiones de género cuando se plantea la complementariedad que se espera en la cultura wayuu acerca de las relaciones hombres/mujeres: «Pues no tanto de servir sino de [...] de ayudarnos entre ambos y... o sea trabajar en conjunto, trabajamos en conjunto»²⁴.

22 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

23 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

24 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

Se reflejan también estas contradicciones al hablar sobre la posibilidad que tiene una mujer wayuu de «casarse con un foráneo»: «antiguamente sí, entre nosotros mismos. Pero hoy en día por la civilización ya uno se casa con [...] por fuera de la cultura»²⁵. Esta última afirmación viene a demostrar el impacto de la colonización sobre el «deber ser» de los pueblos indígenas: las relaciones de género están permeadas por este afán de alcanzar un ideal de «civilización» impuesto desde lo occidental. Cómo lo afirman Restrepo y Rojas, existen desde la época de la colonización, unas «clasificaciones y jerarquizaciones de las poblaciones en América desde dónde se impuso un patrón de poder» (Restrepo y Rojas, 2010: 99). Este patrón de poder permea todas las relaciones sociales, posicionando el modelo neoliberal de educación y las características de los patrones de género occidentalizados como los «correctos».

Respecto a lo anterior, un estudiante observa la dificultad del diálogo intercultural, justamente porque desde un sentido «occidental», ciertas prácticas de la etnia pueden ser mal entendidas por parte de los esquemas feministas establecidos desde lo hegemónico:

...una dote, [...] digamos que es como una indemnización que se le da a la familia [...] me han preguntado varias veces «cierto que allá compran a las mujeres» o sea pero no es que sea comprar, es como es una forma [...] de darle un valor a esa mujer, no es que digamos que uno la compre porque es un objeto, no, sino que uno da una dote es porque esa persona vale, porque o sea tiene un valor, o sea no es cualquier cosa digámoslo así, no sé si me hago entender²⁶.

En definitiva, como lo dice Mancuso, estas contradicciones «demuestran en efecto la complejidad de los procesos contemporáneos a que se encuentran sometidas las relaciones de género entre los wayuu» (2005: 58).

Si analizamos los relatos del estudiantado, observamos una necesidad de proponer un feminismo intercultural que tenga en cuenta la contextualización territorial, la diversidad cultural y los varios procesos de formación del sujeto, tanto a través de las tradiciones como con relación a la educación formal. Como lo dice Hernández Castillo (2001: 20) «esta historia de encuentros y desencuentros entre feministas urbanas y mujeres indígenas»; sin embargo, se podría pensar que la dificultad de las y los estudiantes de convivir con dos visiones distintas del género, podría tener un inicio de respuesta en el feminismo desde lo indígena.

5. Conclusiones preliminares

A modo de conclusión, este artículo que se enmarca en una investigación más amplia sobre las trayectorias de vida wayuu en la USTA de Bucaramanga, se propone estudiar las subjetividades de género de las y los estudiantes wayuu, teniendo en cuenta sus diversos procesos de formación desde la niñez hasta la etapa actual en la universidad.

25 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

26 Entrevista 3; sábado 2 de mayo de 2015.

A través del método biográfico pudimos destacar algunas pistas de investigación que contribuyen a comprender los impactos de los modelos educativos formales sobre las subjetividades de género. Lo femenino y lo masculino, para el estudiantado wayuu entrevistado, se constituye a través de relaciones territoriales/ desterritoriales, está atravesado por las diferentes cosmovisiones y se co-constituye entre los espacios educativos ancestrales y urbanos.

Resultó particularmente interesante analizar las narrativas de las personas entrevistadas a partir de un marco decolonial y con relación al feminismo indígena; pues se pudo comprender las varias dinámicas de género que moldean y a la vez son moldeadas por los sujetos, a través de sus desempeños sociales y educativos entre la Alta Guajira y la USTA Bucaramanga y su entorno urbano.

Se evidenció la necesidad de una educación intercultural para favorecer escenarios de diálogos culturales en dónde se recuperan los saberes ancestrales, y con ellos, las cosmovisiones indígenas sobre la complementariedad y reciprocidad en las relaciones hombres/mujeres, estrechamente ligadas a la perpetuación de las comunidades.

El análisis de las historias de vida en relación a la perspectiva de género desde los postulados de la decolonialidad, la interculturalidad y el feminismo indígena, permitió comprender que la lucha por el reconocimiento de la mujer debe pasar primero por la apropiación de las diversas definiciones que de hombre y mujer tienen las diferentes culturas, pues el reconocimiento de la diversidad garantiza la inclusión de todas las demandas que se tengan en materia de género.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ARGÜELLO PARRA, Jaime Andrés (2014): *Educación, Biografía y Derechos Humanos: Un estudio de Rodolfo Stavenhagen itinerante de alteridades*. Bucaramanga, Colombia: Ediciones Universidad Santo Tomás; Córdoba, Argentina: Instituto Emmanuel Mounier.
- BANNER, Francine (2009): ««Beauty Will Save the World»: Beauty Discourse and the Imposition of Gender Hierarchies in the Post-War Chechen Republic», *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 9, N°1, pp. 25-48.
- BIDASECA, Karina (2010): *Perturbando el texto colonial: Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial SB.
- BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- CUNNINGHAM, Myrna (2006): «Indigenous Women's Visions of an Inclusive Feminism», *Development*, Vol. 49, N°1, pp. 55-59.
- DURÁN CAMELO, Victor Hugo (2010): «Cuerpo y educación en la cultura Wayúu», *Revista educación física y deporte*, Vol. 29, N°2, pp. 239-252.
- ESTERMANN, Josef (2006): *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- GARGALLO CELENTANI, Francesca (2014): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, México: Editorial Corte y Confección.

- GARZÓN LÓPEZ, Pedro (2013): «Pueblos indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental», *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 10, N°22, pp. 305-331.
- HARAWAY, Donna Jeanne (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aida (2001): «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género», *Debate Feminista*, 24(12), pp. 206-229.
- LAMAS, Marta (1986): «La antropología feminista y la categoría de género», *Nueva Antropología*, Vol. 8, N°30, pp. 173-222.
- MANCUSO, Alessandro (2005): «Relaciones de género entre los Wayuu: estado de la investigación y nuevos campos de análisis», *Aguaita*, N°13, pp. 39-61.
- MIGNOLO, Walter D. (2009): «Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom», *Theory, Culture & Society*, Vol. 26, N° 7-8, pp. 1-23.
- RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel (2010): *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Recibido el 17 de febrero del 2016

Aceptado el 11 de julio de 2016

BIBLID [1132-8231 (2016): 109-125]