

LAS Y LOS JÓVENES INDÍGENAS: UN ACERCAMIENTO A SU INVESTIGACIÓN EN AMÉRICA LATINA

THE INDIGENOUS YOUTH. AN APPROACH TO THEIR RESEARCH IN LATIN AMERICA

Rossana Mendoza Zapata¹, Sara Victoria Alvarado Salgado²,
Adriana Arroyo Ortega³

Resumen: Este artículo resume los resultados de un rastreo de investigaciones en torno a juventudes indígenas en Latinoamérica, cuyo abordaje es relativamente reciente y circunscrito principalmente a países que concentran pueblos indígenas o sectores de población indígena desplazadas y desterritorializadas a consecuencia de conflictos armados, pérdida de sus territorios o en búsqueda de oportunidades de empleo y educación. Llama la atención lo que acontece con las llamadas juventudes indígenas, que desde los inicios del nuevo milenio viven con mayor tensión las exigencias de la modernidad, expresadas por ejemplo en el uso de la lengua oficial, el acceso y culminación de la educación formal, el empleo o autoempleo informal y el consumo de bienes y servicios de moda para los jóvenes urbanos. Por el otro lado, sus familias y comunidades de origen depositan en ellos y ellas sus expectativas para que mantengan viva su cultura, lengua, tradiciones y formas de gobierno. Interesa conocer en los trabajos investigativos revisados, cómo las juventudes indígenas son afectadas por los procesos migratorios, la educación y la participación en organizaciones; así como las tensiones que se presentan en sus relaciones con el territorio y la vida comu-

1 Universidad Antonio Ruíz de Montoya, Dirección de Investigación

2 Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud - CINDE y Universidad de Manizales

3 Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud - CINDE y Universidad de Manizales



nitaria. *Palabras clave:* Juventud indígena, identidad, pueblos indígenas, comunidad

Abstract: The purpose of this paper is to present a review of different studies on indigenous youth in Latin America, a relatively recent issue confined mainly to countries where indigenous peoples or indigenous populations are concentrated and displaced as a result of armed conflict, loss of their territories or in search of employment and education opportunities. It is striking what happens with the so-called indigenous youth. Since the beginning of the new millennium, they have been living with great tension, on the one hand, the demands of modernity, expressed for example in the use of the official language, access and completion of formal education, informal employment or self-employment, and consumption of fashion goods and services for urban youth while, on the other hand, their families and communities of origin place their expectations on them to keep their culture, language, traditions and forms of government alive. The revised research papers highlight how indigenous youth are affected by migratory processes, education and participation in organizations, as well as the tensions that arise in their relations with the territory and community life. Keywords: Indigenous youth, identity, indigenous peoples, community

Introducción

Es importante situar las investigaciones en juventudes indígenas en el contexto de la investigación académica latinoamericana en torno a juventudes en general, que varios autores, como Feixa y González (2006), Kessler (2006), Pérez Ruiz (2011), Unda y Muñoz (2011) y Aguilera (2016), señalan que data del siglo xx. Unda y Solórzano (2015, 80) citando a Reguillo, identifican cuatro tendencias dominantes en el campo de estudios de juventudes en América Latina: *a)* políticas públicas de juventud; *b)* movimientos estudiantiles, generalmente de carácter protestatario; *c)* culturas juveniles, y *d)* condición juvenil en el siglo xxi. En ninguna de estas tendencias, salvo en casos puntuales y relativamente recientes, el tema de la juventud indígena ha

tenido una presencia significativa como objeto de estudio. Por lo tanto, dichos autores hacen un llamado para que, desde la perspectiva de la descolonización epistemológica de los estudios de la juventud, se examinen otras maneras de producir y construir juventud, como es el caso de la juventud indígena. Hay dos tendencias entre los investigadores para establecer quién es o no joven en los pueblos indígenas: “a) Quienes asumen un criterio preestablecido, generalmente asociado a un rango de edad; b) Quienes parten de la indagación de si dentro del grupo cultural estudiado existe o no cierta noción para marcar dicho sector de población que pudiera equipararse a la de joven” (Pérez Ruiz 2011, 69). Agregaría que hay definiciones que se asumen por contraposición: no es urbano, no es mestizo, no está incluido, no es castellano hablante, no tiene dinero, no tienen educación, entre otras; expresiones extraídas del imaginario popular que se asumen válidas y cuya proliferación se explica por lo complejo que puede resultar comprender las identidades juveniles indígenas.

Como parte del proceso de investigación con jóvenes indígenas quechuas del sur del Perú,⁴ entre julio de 2017 y mayo de 2018 se realizó un rastreo de las investigaciones realizadas desde el año 2000 en torno a juventudes indígenas en Latinoamérica, para lo cual se emplearon las palabras clave *juventud indígena, identidad, pueblos indígenas, comunidad*. Se utilizaron tres criterios de búsqueda: artículos académicos en torno a juventudes indígenas publicados a partir del año 2000; provenientes de instituciones académicas y centros de investigación en ciencias sociales que tengan como campo de interés a las juventudes o a los pueblos indígenas, y tesis de posgrado de programas en las áreas de ciencias sociales que pudieran tener entre sus ejes de investigación a los pueblos o las juventudes indígenas. La búsqueda se realizó en los repositorios de las siguientes instituciones: Centro Internacional de Formación y Desarrollo Humano (Cinde), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH; México),

4 Este rastreo corresponde al proceso de elaboración del estado del arte del proyecto de tesis doctoral titulado “Tan cerca y tan lejos del Sur: las maneras de ser y actuar lo político en las y los ‘jóvenes’ quechuas del sur andino del Perú”, en el programa de doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del CINDE y la Universidad de Manizales, Colombia.



así como en el portal web de la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), entre otros.⁵

Los resultados del rastreo consisten en 27 artículos de investigación y 7 tesis de posgrado en torno a juventudes indígenas. Estos materiales han sido publicados en Cuba (1), Chile (1), México (10), Colombia (7), Bolivia (3), Perú (4), Argentina (1), Ecuador (4), Reino Unido (1) y España (2). Estos 34 trabajos se han concentrado en los estudio de juventudes de 44 pueblos indígenas, y los estudiados con mayor frecuencia son los procedentes de pueblos quechuas, aimaras, mapuches, mayas y zapotecas.⁶ No obstante, de acuerdo con el estudio del Banco Mundial (2015) denominado *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI*, existen 780 pueblos indígenas en América Latina.⁷ Los 44 pueblos mencionados en el corpus estudiado constituirían apenas el 5.6% del total. En cuanto a la producción, según el horizonte temporal del rastreo, la investigación más antigua es del año 2006. Cabe mencionar en relación con las palabras clave y los trabajos encontrados, que varios de ellos abordan a las juventudes indígenas como sinónimo de juventudes rurales.

Estos resultados podrían evidenciar que las investigaciones en el campo de juventudes indígenas son relativamente recientes y escasas, pero además se trata de una categoría que aún requiere ser ampliamente estudiada tomando en consideración las particularidades de cada pueblo indígena en su determinado contexto. En ese sentido, el campo de las investigaciones en torno a juventud indígena es similar a un “territorio baldío”, de allí la invitación a “conocer los dispositivos diferenciales en los que se asienta la condición juvenil de estos actores, tanto históricamente como en los actuales procesos acelerados de transformación estructural y cultural” (Feixa y Gonzáles 2006, 190).

Para analizar los trabajos de investigación mencionados se organizó la información más relevante en matrices a fin identificar los énfasis temáticos propuestos por los investigadores; de tal forma, se extrajeron algunas categorías de análisis y finalmente algunas tendencias en el abordaje del campo de juventudes indígenas. Ante la complejidad, se optó por un análisis en función

5 Es importante señalar que el rastreo deja fuera importantes trabajos, en particular, la recopilación de trece ensayos realizada por Maya Lorena Pérez Ruiz, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (2008), de la cual se retoman el prólogo y la presentación, mencionados más adelante.

6 En el caso de los quechuas, quichwas y kichwas, se han agrupado porque pertenecen a una sola raíz étnica en distintos territorios y con el uso de variantes de la misma lengua.

7 Este dato fue recopilado por el doctor Luis Enrique López Hurtado para el Banco Mundial.

de lo que hacen los jóvenes indígenas de las distintas investigaciones: trabajar, organizar, participar, migrar, estudiar, ya sea en sus comunidades de origen o lejos de ellas, así como los cambios que producen con sus presencias y protagonismos. No obstante, la vivencia de comunidad, la relación de los jóvenes con el territorio y la identidad devienen en temas tangenciales de casi todas las investigaciones abordadas. Es así que se definieron cinco ejes ordenadores para clasificar la mayor parte de los estudios: migración (6), educación (6), participación (10), políticas públicas (4) y comunidad (2). Los otros seis trabajos abordan de manera global e integral a las juventudes indígenas, más allá de los ejes ordenadores, por lo que constituyen un apoyo importante en el análisis y conclusiones. A continuación, se presentan los resultados del análisis de las investigaciones según los ejes ordenadores mencionados.

Juventudes indígenas y migración

En seis investigaciones realizadas en Colombia (1), Ecuador (2), Perú (1) y México (2) se identifican elementos comunes que reconfiguran las identidades según la proximidad o distancia a sus territorios de origen, lo que afecta la construcción de sus subjetividades en sus nuevos lugares de residencia sin que implique pérdida de sus identidades étnicas y evidencia otras formas de construcción de su ser joven con anclajes en su cultura originaria, sin límites de fronteras nacionales o internacionales, y modifica las relaciones intergeneracionales con los “mayores” que se quedaron en las comunidades.

Uribe (2013) realiza un estudio cualitativo interpretativo con jóvenes de diecinueve a treinta años, procedentes de los pueblos arhuaco, inga, kichwa, muisca, nasa y pasto asentados en Bogotá, para conocer lo que significa “ser joven” y cómo desarrollan sus identidades culturales desde sus imaginarios sociopolíticos. Para el autor, la juventud es una construcción social, heterogénea y contingente porque tiene varias implicaciones: *a) no existe como un estado naturalmente dado*, en otras palabras, su existencia está determinada de modo relativo por las características, significados y funciones atribuidos por la sociedad; *b) no existe una única juventud*, sino múltiples significados, experiencias, identidades y expresiones en torno a la condición juvenil, y *c) posee un carácter histórico*. En procesos migratorios, los jóvenes que llegan a Bogotá pueden resultar los más afectados al enfrentar la discriminación y los conflictos interculturales,



lo cual no limita su capacidad para producir sus propias representaciones. Los que llegaron adolescentes aprecian la ciudad como un lugar donde pueden estudiar, trabajar y relacionarse con nuevas personas. Es singular que algunos de los que nacieron o crecieron en Bogotá aprecien la ciudad como su territorio ancestral, donde recuperan la historia de sus ancestros antes de la Colonia. Para Uribe (2013, 61),

las personas jóvenes desarrollan procesos de resignificación socioimaginaria de la etnicidad que les permiten recuperar o reafirmar su identidad, creencias, valores y costumbres ancestrales en el espacio urbano. Este proceso se lleva a cabo mediante el encuentro y la comunicación constante con otros jóvenes indígenas, el fortalecimiento de los lazos familiares y la ejecución de ciertas actividades con las que rememoran su territorio de origen.

En Ecuador, Vásquez (2014) realizó una investigación con jóvenes indígenas cañaris atravesados por experiencias transnacionales como migrantes. Exploró cómo estas experiencias redefinen su construcción identitaria y las diferencias generacionales; cómo contribuyen a su individualización y descomunalización, y como incorporan su etnicidad a sus procesos identitarios. Empleando diferentes palabras en función de cada pueblo, señala que la juventud no corresponde a una franja etaria sino a “estados de compromiso social”, y rescata a Unda y Muñoz, quienes consideran que “la condición de la juventud indígena actual no puede entenderse fuera de las dinámicas que la migración genera en la reconfiguración de las poblaciones y de las subjetividades de las personas jóvenes y adultas. Por lo tanto, es válido que los alcances que la migración tiene en la formación de subjetividades de las personas jóvenes es un camino clave para la comprensión de la condición juvenil indígena” (Vásquez 2014, 37). Asimismo, desde su investigación, Vásquez plantea superar la visión dual de *identidades indígenas* e *identidades juveniles* porque ella invisibiliza la relación entre etnicidad y las diferencias generacionales entrelazadas como valor analítico. La juventud en Cañar no vive la globalización igual que jóvenes de centros urbanos, hay “juventudes indígenas” y estas siempre se construyen en relación con la etnicidad y la globalización, y no pueden definirse por fuera de los indicadores de diferenciación generacional. La etnicidad es un elemento que se incorpora en la autoproducción del joven indígena cañari como sujeto emergente afectado por la transnacionalidad, definida más allá de la triada

“lengua-comunidad-vestimenta”, que más bien confronta estos tres elementos. Las y los jóvenes cañaris del siglo XXI se adaptan a las transformaciones que afectan sus comunidades con mayor rapidez, lo cual es entendido por los mayores en su visión adultocéntrica como abandono, pero en realidad son estrategias de reinención para relacionarse con el pasado común de sus familias, comunidad y nacionalidad.

Por su parte, Llanos y Sánchez (2016) concentran su interés en la caracterización de la juventud indígena de la sierra central del Ecuador y ponen énfasis en las transformaciones identitarias producto de la movilidad y los consumos derivados del ingreso a un sistema global. A la investigación le importan los indígenas varones que migran de las comunidades hacia las ciudades y producen un quiebre en la matriz comunal, “en el sentido estricto del incremento progresivo del individualismo, fracturando la imagen del movimiento colectivo y cultural (Dubet 2000) y ocasionando una mutación en los medios de socialización intra-comunal, a tal punto que la institución educativa se constituyó en la voz autorizada para designar las nuevas formas de actuar de los comuneros, desplazando así a la institución del cabildo que históricamente reguló el quehacer social de la comunidad indígena” (Llanos y Sánchez 2016, 320). Según los autores, la identidad del joven indígena de hoy es distante —pero no ajena a la comunitaria— y muy próxima a la urbana. En lo simbólico, los jóvenes alternan el quichwa, el castellano y los anglicismos en sus ámbitos de socialización, lo cual configura, citando a Lacan (1999), a un sujeto escindido que prefigura “una condición juvenil que transita entre lo comunitario rural y lo moderno urbano” (en Llanos 2013, 323). Con relación al territorio y al sujeto joven indígena, concluyen que “si bien el territorio define una inicial figura de identificación, la movilidad del sujeto, los aprendizajes y las prácticas de socialización modifican su identidad de partida, pero al mismo tiempo reafirman su pasado histórico, asunto que les permite cohesionarse en los lugares de destino” (Llanos y Sánchez 2016, 326). Por otra parte, las vías y medios de transporte y las tecnologías de la comunicación favorecen rutas bidireccionales de movilización, y con ello las transformaciones comunitarias que hacen posible la generación de espacios plurilocales favorecidos por los territorios y comunidades digitales en los entornos microsociales distintos y distantes a lo comunitario. No obstante, “estos espacios, que son de prevalencia juvenil, se convierten en plataforma para impulsar nuevas formas de pensar, vivir y hacer comunidad” (Llanos y Sánchez 2016, 342).



Frigola (2016) desarrolla una investigación en torno a la manifestación de la identidad étnica en la construcción de la agencia de tres migrantes indígenas amazónicos exitosos procedentes de los pueblos uitoto, ashaninka y shipibo en la ciudad de Lima, Perú. Explora cómo gestionan su identidad étnica en ciertas situaciones y cuándo priorizan otras identidades. Siguiendo a Sen y su enfoque de las capacidades e identidades múltiples, explica que estas identidades son cambiantes y se privilegian en función de los contextos e interlocutores; sin embargo, evidencia que, en los tres casos estudiados, la identidad étnica se prioriza como capital cultural cuando se trata de conseguir trabajo y generar ingresos, aunque cada uno lo hace de manera distinta. En estas situaciones, la agencia no deja de tener un anclaje en el pueblo de origen, en la medida en que portan un mensaje, hacen transmisión cultural hacia el resto de pobladores indígenas e incluso consideran que es un encargo de sus ancestros y que son un puente entre el mundo occidental y el tradicional.

Aquino-Moreschi y Contreras-Pastrana (2016) realizan investigaciones con jóvenes ayuuk y zapotecas de la sierra norte de Oaxaca y ponen a dialogar dos estudios realizados por ellos entre 2004 y 2013. Abordan las diferentes formas de experimentar la juventud y cuestionan las definiciones hegemónicas de juventud. Retoman a Bourdieu en cuanto a lo “joven” como categoría de clasificación social, con relación a las luchas y tensiones con la generación adulta por el poder y los recursos. Desde esta lectura estudian las disputas generacionales por la migración y el modo de vida, expresadas, entre otras, en el papel de los hijos de quienes luchan por sus pueblos o por el control de la sexualidad (en particular en las mujeres), por el buen vestir y el buen ser ayuuk (aquellos que cuestionaron las culturas de sus pueblos adoptando culturas urbanas de disenso, como el punk). El centro de interés de los autores es visibilizar los conflictos generacionales en la hegemonía de la producción de subjetividades, entre la generación de la *emergencia indígena* (década de 1970) y las posteriores; conflictos que se expresan en el cuerpo, las identidades y las apuestas individuales y colectivas, en las formas de ser y estar en la comunidad.

Finalmente, Cornejo (2015) analiza las migraciones de jóvenes mayas del sureste mexicano hacia la Ciudad de México (entonces Distrito Federal) y California, en Estados Unidos, las cuales se profundizaron durante los noventa. Anota que existe una dificultad para definir a los jóvenes indígenas y se apoya en Urteaga (2008) para usar el término *periodo juvenil*. Este periodo juvenil puede estar determinado por la edad para trabajar, la edad en peligro, pero también

por el agenciamiento que les permite independizarse de los adultos. Por otro lado, describe la continuidad y permanencia de la familia transnacional, alimentada entre los que se van y los que se quedan por las relaciones afectivas, simbólicas y económicas, con lazos que pueden alargarse o extenderse pero no romperse y que son favorecidos por los medios de comunicación.

Juventudes indígenas y educación

Otro conjunto de investigaciones está relacionado con un mayor énfasis en la educación de los jóvenes indígenas, que varios de los investigadores entienden como uno de los fenómenos que más ha influido en la modificación de los pueblos indígenas, en particular en la vida de los jóvenes, su socialización y la configuración de su subjetividad social y política. Se presentan a continuación seis trabajos publicados en Ecuador (1), Argentina (1), Inglaterra (1), Perú (2) y Brasil (1).

Jara Cobos y Massón Cruz (2016) presentan un estudio que concluye en una propuesta de acción afirmativa para hacer frente a la deserción de estudiantes indígenas de la comunidad de Quilloac (Quichwas cañaris) en la Universidad Politécnica Salesiana (sede Cuenca) del Ecuador. Refieren que “se creó el grupo de asociacionismo salesiano ASU Académico Intercultural, que involucra a estudiantes indígenas y mestizos, para que juntos compartan su cultura” desde los principios de la interculturalidad, con el fin de asegurar la culminación exitosa de los estudios universitarios de los estudiantes indígenas.

Ossola (2012) realizó un estudio etnográfico con jóvenes del pueblo wichí en una comunidad argentina en la frontera con Bolivia. Ella aborda, desde la categoría *frontera*, las perspectivas de jóvenes wichís universitarios en relación con su proceso de escolarización, que en esos territorios cumple la función de castellanización y catolización de los pobladores. Sus tránsitos por la educación básica y luego por la universidad los han colocado en una tensión entre su identidad nacional como argentinos y su identidad como pueblo wichí. La escuela también retribuye favorablemente a su comunidad en tanto los jóvenes adquieren capacidades que les permiten interpretar la legalidad, las normas y “los papeles”, pero también dar consejos, que es una función tradicionalmente atribuida a los ancianos wichís. En la misma línea, en clave de identidades en tensión, Webb y Radcliffe (2015) realizan una investigación con jóvenes



mapuches en tres instituciones educativas del nivel secundario bajo la modalidad de internado en la región Araucanía de Chile, quienes se debaten entre su ser chileno y su ser mapuche, sin que las instituciones educativas favorezcan la reflexión sobre la inclusión cívica. Por el contrario, en sus discursos y prácticas se ocultan y niegan las diferencias étnicas, lo cual limita la construcción del sentido ciudadano de manera integrada e intercultural.

Gutiérrez (2017), desde la psicología social, desarrolla una investigación con jóvenes quechuas del distrito de Sacsamarca en Ayacucho, Perú, para analizar las intenciones migratorias de estudiantes de cuarto y quinto de secundaria. Para ellos y ellas, la migración es una vía para el desarrollo, en cambio, quedarse representa el estancamiento socioeconómico. Esto se ve alimentado por el acceso a elementos propios de lo moderno, como las nuevas tecnologías, los medios de comunicación masivos y las formas de producción industrial, que los lleva parcialmente a negociar y distanciarse de aquellos elementos culturales propios de su lugar de origen. La búsqueda de la educación es una necesidad común y una aspiración no solo individual sino familiar, que a la vez marcará el inicio de una historia diferente a la de sus padres. Esto finalmente afectará la construcción de sus identidades, que resultan transitorias entre los escenarios externos y propios.

Ibáñez (2014) realiza una investigación en el Perú en torno a las aspiraciones, dificultades, éxitos y fracasos en los estudios superiores que tienen las personas jóvenes indígenas, tanto amazónicas como andinas, pertenecientes a diecinueve pueblos (awajun, wampis, quechuas, harakbut, nomatsiguen-ga, asháninka, shipibo, matsés, shawi, achuar, chayahuita, cocama, huitoto, murui-muinani, ticuna, kichwa, yanesha, aimara, yine) y que accedieron a la educación superior. Entre los resultados de la investigación, destaca que las expectativas de la mitad de los jóvenes encuestados son mejorar su vida con una carrera profesional, conseguir un trabajo remunerativo y tener una buena preparación; aspiran tener una vida mucho mejor que la de sus padres, pero también apoyar a su familia, comunidad y pueblo. Aquellos que manifiestan que una vez terminados sus estudios van a volver a su comunidad para impulsar su desarrollo son aquellos jóvenes que están vinculados con una organización indígena juvenil. Los que están solos y han llegado por sus propios medios y recursos tienen una mirada más individualista, y el interés por estudiar está en formar una empresa y ganar dinero.

Vitali (2014) aporta una investigación con jóvenes indígenas guarani, terena, kaingang, pangarare, potiguara, krenak, xucuru y atikum, que son parte del programa de inclusión indígena Pindorama de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo en Brasil. La autora busca evidenciar procesos de autoafirmación indígena en su participación política en diversos espacios, a través de sus organizaciones, el internet y la fotografía, y de modos diversos a través de los cuales expresan su ser y difunden su cultura como miembros activistas de los movimientos indígenas, viviendo en la ciudad y estudiando en una universidad privada. Los jóvenes asumen que la población indígena está deslocalizada y desterritorializada en Brasil porque las ciudades invadieron sus territorios o porque sus miembros migraron a las ciudades, y es desde la ciudad que reivindican “lo indio”; aunque institucionalmente la nación subordina a la etnia obligándolos a ocultarse. En cuanto a la categoría *juventud indígena*, Vitali considera que es una categoría social que puede abordarse como transición y que en sus pueblos podría estar delimitada por los ritos de paso (casamiento y las responsabilidades productivas o reproductivas); no obstante, es la educación lo que ha contribuido a construir esta categoría social. Cuando nacen en o llegan a las ciudades, importan como estudiantes o trabajadores, pues comparten su mundo cultural y representan de manera más cercana o distante sus raíces culturales, aunque sean invisibles para las ciudades.

Juventudes indígenas y participación política

Las ocho investigaciones que a continuación se presentan en síntesis, fueron publicadas en Bolivia (2), México (4), Argentina (2), Ecuador (1) y Colombia (1), y exploran las experiencias de jóvenes accionando políticamente desde organizaciones diversas dentro y fuera de los territorios de sus pueblos originarios. En cada una de estas experiencias se ponen en cuestión sus identidades étnicas, las cuales son modificadas y recreadas bajo diversas formas de resistencia.

Samanamud Ávila (2006) estudia cómo se expresa la política en la subjetividad de los jóvenes alteños (Bolivia) y su relación con la identidad cultural y la cultura política. Se apoya en la idea de los *nucleamientos* de Zemelman (1997) para explicar cómo la articulación de lo político con otros niveles, en este caso sociales, forma parte de la constitución de la subjetividad en tanto



favorece la apertura de lo individual a lo grupal. En cuanto a la identidad, los jóvenes se asumen culturalmente como aimaras porque nacen siéndolo y no pueden evadirlo, mientras que su identificación es como bolivianos, la cual es flexible y hasta eludible. Cuando se trata de la participación barrial, los jóvenes expresan su “reconocimiento”, aunque mesurado, a la junta de vecinos de su barrio y aceptan participar en las marchas si las consideran justas, a lo cual le corresponde un grado de influencia en las decisiones de las juntas. Al interior de sus organizaciones (se presenta el caso de la Red Tinku) retoman las raíces identitarias, reproducen la dualidad andina con el *chacha warmi* (una dirección compartida por un hombre y una mujer) y desempeñan cargos rotativos, como suele darse en las comunidades. Resulta relevante cómo desde lo político se construyen las subjetividades políticas en la conjugación de su identidad aimara y su autoidentificación boliviana. Reconocen que sus padres o sus abuelos trajeron otra cultura del campo a la ciudad, y ahora esa identidad cultural es parte de su propio ser y representa un legado para ellas y ellos.

Pardo, Iñiguez, Mollericono y Quisbert (2007) realizan una investigación en torno a tres organizaciones de jóvenes en las ciudades de La Paz y El Alto: las jóvenes trabajadoras del hogar de la ciudad de La Paz, los jóvenes que buscan la creación de una escuela normal para la formación de maestros y el movimiento cultural juvenil *hip-hop* de la ciudad de El Alto. Exploran sus prácticas, expresiones, demandas y vínculos con la política, donde resulta transversal la cuestión de la identidad y la ciudadanía juvenil aimara y boliviana, definida como un permanente constructo político y social, individual y colectivo. Constatan que hay diferentes maneras de ser joven en función de las condiciones culturales, sociales, económicas y también dependiendo del género.

Kunin, en la misma línea de los autores anteriores, pone el foco de su atención en los raperos de El Alto, para quiénes el rap es un “instrumento de lucha” (2014, 179) en una participación no convencional pero diferenciada de sus antecesores de los años setenta, quienes rechazaron el sistema político de la época. En su caso, adicionan la identidad de raperos a las ya asumidas como jóvenes alteños con vivencias del mundo aimara, también apoyan (aunque no incondicionalmente) al presidente Evo Morales; se relacionan con diversas instituciones y gestionan financiamiento para su producción musical en castellano, aimara y quechua para “darle un toque andino” (Kunin 2014, 194). Dicha circunstancia, en ese contexto social e histórico determinado, es entendida

por la autora como parte de un proceso político y social condicionado a aspectos económicos (favorecidos por las organizaciones no gubernamentales) que hacen posible la producción de sus discos y presentaciones en vivo. La autora menciona que esta manifestación cultural solo es comprensible en su complejidad desde una mirada de la totalidad que implica “lo musical, la puesta en escena, los circuitos industriales y comerciales, los espacios de realización, los rituales de consumo, las prácticas de los consumidores, así como las instituciones y los agentes que participan de las relaciones” (Kunin 2014,199).

Desde Brasil, Pimentel (2014) analiza la participación de jóvenes guaraní-kaiowá cultores del *hip-hop* en comunidades reservadas de Mato Grosso do Sul en el suroeste de Brasil (próximos a la frontera con Paraguay); en particular, de dos pares de hermanos que integran Bro MC's, conocido por ser el primer grupo indígena de rap que grabó un disco en dicho país. La autora describe el contexto en que viven los jóvenes, marcado por cifras elevadas de suicidio juvenil relacionado directamente con la violencia generada por la sobrepoblación en sus comunas. Su población labora precariamente en la producción de azúcar y alcohol para los ingenios de propiedad privada, lo que implica ausentarse de sus hogares por largos periodos. Dicha situación de alta conflictividad es enfrentada principalmente por sus jóvenes, pues son el sector mayoritario en dichos territorios. El grupo Bro MC's canta y denuncia desde esa “oscuridad”, apoyados en historias de vida y muerte propias, padecidas por sus familias, historias trágicas que los moviliza y une.

En otro contexto, Nava (2015) centra su investigación en Radio Totopo, una institución comunitaria ubicada en el municipio de Juchitán de Zaragoza (Oaxaca, México) y creada por iniciativa de un grupo de jóvenes de quince a treinta años que desde el 2005 impulsaron una radio integrada geográfica, social y políticamente a la comunidad, y con colaboradores de diferentes edades sin aparente conflicto generacional. Radio Totopo cohesionó la posición de la localidad frente a la presencia de las empresas eólicas en el territorio zapoteco-huave, y a la vez reivindica la lengua zapoteca. Para la autora, están resistiendo al hegemonismo estatal que ha colocado en situación de ilegalidad a los proyectos radiofónicos comunitarios como una forma de expresión de la criminalización y persecución de líderes indígenas, en especial, cuando estos resisten ante iniciativas gubernamentales o privadas. Nava considera que Radio Totopo representa la apropiación de los jóvenes de un territorio físico y



electromagnético dotado de nuevos sentidos para responder a sus necesidades, pensamientos e intenciones políticas.

También desde México, García Martínez (2012) describe a la juventud totonaca del estado de Veracruz como un fenómeno emergente inexistente antes de la construcción de las carreteras, las escuelas y los medios de comunicación. Antes, el niño o niña totonaca dejaba de serlo al casarse mediante un matrimonio arreglado. Con la educación y la migración se institucionaliza la juventud, aunque el autor prefiere hablar de juventudes, puesto que se manifiesta de muchas maneras y convive con las tradiciones y la lengua de sus ancestros. La aparición de este nuevo estatus e identidad juvenil está en proceso de transformación continua y lejos de ser el fin de la cultura tradicional. Para García Martínez, es el comienzo de nuevas relaciones del pueblo de Totonacapan con la sociedad nacional y global, que les plantea nuevos aprendizajes, pero también la necesidad de afirmaciones culturales.

Maidana, Colangelo y Tamagno, investigadoras de la Universidad de La Plata en Argentina, realizaron una investigación en torno a jóvenes indígenas del pueblo qom pertenecientes a la asociación civil Ntaunaq Nam Qom, conformada por migrantes que viven en la periferia de la ciudad de La Plata. La experiencia con los jóvenes se da en el marco de un proyecto que desarrolla capacidades para el uso de las tecnologías de la información y la comunicación y un portal web para comunicar su cultura y su lengua. La investigación permitió revelar que “las prácticas y los discursos de los jóvenes qom permiten establecer que la identidad étnica constituye un supuesto básico desde el que se participa en la vida social, un punto de partida desde el cual situarse como sujetos y como miembros de un colectivo” (2013, 139). No obstante, la identidad étnica es un proceso dinámico y los jóvenes que se reconocen como indígenas son sujetos activos en una sociedad de enormes desigualdades y grados de violencia e impunidad. En este contexto, los jóvenes qom “no están escindidos, están construyendo la historia, revisando y resignificando sus herencias y actuando en el mundo del que son parte, venciendo estereotipos, discriminaciones y descalificaciones” (Maidana, Colangelo y Tamagno 2013, 143).

Tambaco (2015), desde Ecuador, estudia las “pandillas étnicas juveniles” conformadas por jóvenes indígenas kichwas en la parroquia de Imantaq (Cotacachi), definidas por la autora como una subcultura imanteña que refleja la globalización con rasgos culturales propios. Mientras los lugareños los ven

como problema, los jóvenes se autorreconocen como grupos juveniles que viven en comunidades y con cuyas familias, hablantes del kichwa, no se identifican en sus praxis. Ellos han desarrollado sus propios códigos, normas y estéticas en cada uno de sus grupos liderados por jóvenes retornantes que vivieron en las ciudades, con lo cual suman una nueva identidad, además de los runas/indígenas y los mestizos. La presencia de estas “pandillas” se explica por las reconfiguraciones territoriales consecuencia de la migración campo-ciudad; los cambios identitarios en procesos globales, que han posibilitado la emergencia de estas organizaciones juveniles desafiantes de sus padres y abuelos que mantienen su identidad kichwa (la cual aparece deslegitimada ante la mirada de los jóvenes), y la incidencia de los jóvenes en el territorio, en las comunidades y en familias que violentan lógicas y prácticas culturales. Es decir, configuran otras formas de violencia distintas a las que los jóvenes de hoy vivieron desde niños en sus hogares, escuelas y en la cotidianidad.

Por su parte, Kropff (2011, 80) desarrolla un estudio etnográfico con jóvenes mapuches de la provincia de Río Negro en Bariloche, Argentina, empleando las categorías clásicas del campo antropológico, como son la espacialización y aboriginalidad; por lo tanto, “ser mapuche es ser campesino”. No obstante, las organizaciones mapuches cuestionan esta afirmación desde la experiencia de la migración, porque salir del territorio de origen no diluye su identidad étnica. En ese sentido, los jóvenes de origen mapuche de las periferias de las ciudades que se mueven en los circuitos contraculturales reconfiguran su identidad usando los neologismos *mapurbe* y *mapunky* junto con sus nuevas prácticas culturales. Ellos y ellas reivindican los derechos territoriales de su pueblo originario, participan en ceremonias y se mantienen vinculados al campo, es decir, vuelven a su territorio por la vía de la cultura. Para Kropff (2011, 87), “Esa subjetividad juvenil que transita por la cultura acaba siendo espacializada en ese tránsito y, en la misma operación, desruralizada y desurbanizada al mismo tiempo. Se trata de jóvenes que ocupan/construyen una territorialidad diferente. Mediante discursos como este se muestran las nociones sedimentadas de edad y aboriginalidad en su relación con lo urbano y lo rural, a la vez que se abre la posibilidad de explorar/construir nuevas territorializaciones y movilidades”.

En Colombia, Alvarado, Loayza y Patiño (2011) realizan una sistematización de la experiencia de los integrantes del movimiento juvenil indígena “Álvaro Ulcué Chocué”, en el norte del Cauca. Con ella buscan “visibilizar



y valorar públicamente las prácticas, discursos y sentires desde los cuales los jóvenes [...] tensionan y resignifican el lugar que tienen asignado en la vida comunitaria de su pueblo” nasa. En su cosmovisión aparecen varios principios que guían su vida: la autonomía, el territorio, la armonía, la unidad y la reciprocidad. El movimiento toma estos principios para configurar procesos colectivos de creación de lo público, desde los cuales puedan defender la vida digna. Sus miembros se autorreconocen como sujetos que crecen en el territorio pero también como cuidadores de él, porque es allí donde amplían la vida, lejos de la idea de capital y de tecnología. La idea de crecimiento implica que el sujeto político haga movimientos en espiral, es decir, volver sobre la experiencia para hacerla presente y futuro. En este sentido, el “saber-se histórico” es la única posibilidad de ampliación de la vida (humanidad-naturaleza).

Juventudes indígenas y políticas de juventudes

En este acápite se presentan cuatro investigaciones dirigidas a estudiar el comportamiento de las instituciones públicas y privadas y sus políticas públicas en relación con las juventudes indígenas en Colombia (2), Ecuador (1) y Bolivia (1).

Como excepción, se incluye en el presente artículo un trabajo en torno a juventudes rurales realizado por López (2009), porque ofrece elementos interesantes y valiosos para el análisis que bien pueden abarcar juventudes indígenas. En su investigación, se adentra en comunidades campesinas de Boyacá y Cundinamarca para comprender el sentido que los jóvenes de la zona rural andina colombiana le asignan a su condición de *jóvenes rurales*, y cómo la familia, la escuela, el trabajo y la administración pública median en la construcción de este concepto. Interesa, entonces, la manera en que los jóvenes definen su ser joven en sus comunidades en relación con las instituciones mencionadas, edificándose como sujeto y a la vez como actor social en la medida que gana autonomía en su entorno social y lo modifica para lograr sus objetivos personales, procurando “ser alguien” en la vida. Para López, si bien son distintos los jóvenes pertenecientes a grupos étnicos minoritarios, cuya condición juvenil está determinada por su etnia, tanto los jóvenes rurales como los indígenas son destinatarios de políticas de juventud en América Latina, y particularmente en Colombia, que están lejos de los significados que construyen estos jóvenes sobre sí mismos y sobre el contexto en el que viven día a día. Para el autor,

es necesario ubicar a los jóvenes no como sujetos de necesidades, sino como sujetos de derechos, para lo cual “el Estado está llamado a ejercer una función clave, a través de políticas de juventud específicamente orientadas hacia la juventud rural en el contexto sociocultural referenciado, en el robustecimiento de la conciencia ciudadana de sus jóvenes, de tal forma que con el impulso a su activa y efectiva participación, ellos sientan que influyen en las decisiones que afectan su vida personal y colectiva, que se les ve y se les escucha y no que se les invisibiliza, rechaza y abandona a su propia suerte” (López 2009, 265).

Por su parte, Martinelly (2015), trayendo y validando el enfoque de desarrollo humano, investiga la problemática social de la migración juvenil del pueblo jakisa de Bolivia (Jatun Killaka Asanajaqi). Esta se ve motivada por la influencia de la escuela, baja disponibilidad de nuevas tierras, escasez de oportunidades laborales y de formación-técnico profesional cerca de sus comunidades y la percepción en los jóvenes de que lo urbano es superior a lo rural. Desde el punto de vista de este autor, no bastarán los discursos que propugnan una visión ancestral de la tierra y de la vida, nacida de las cosmovisiones de los pueblos originarios, para que estos sean comprendidos y asumidos por los jóvenes. Tampoco será suficiente el paradigma del desarrollo humano por sí solo si no considera las realidades actuales de los pueblos originarios y su ser histórico. Por ello considera que la posición oficial del Estado “vivir bien” o *suma qamaña*, definida como “vivir bien entre nosotros, vivir bien con lo que nos rodea y vivir bien consigo mismo”, podría encontrarse con la ética económica que plantea Amartya Sen, para que el paradigma del desarrollo humano tenga más potencia, si es que el poder ser y hacer no afectan al entorno social, a la comunidad, ni a la Naturaleza (Pachamama-Madre Tierra).

Desde Ecuador, otro país cuya institucionalidad incorpora políticas que favorecen a los pueblos indígenas, Illicachi (2014) identifica que pese a los aportes que brindan los estudios en torno al pensamiento, devenir y comportamiento de pueblos y segmentos poblacionales indígenas en los tiempos actuales, los organismos del Estado persisten en institucionalizar la cultura homogeneizadora. Aunque la Constitución ecuatoriana de 2008 contiene algunos conceptos históricos de los pueblos indígenas, como el *sumak kawsay* y la Pachamama, no ha sido suficiente para incorporar cambios en el campo educativo, carecen de planes y programas curriculares que contengan la cosmovisión kichwa, que expresa la forma de ver y relacionarse con la naturaleza, consigo mismo y con el otro. Para el pueblo indígena, el mundo (*pacha*) está



dividido en tres *pachakuna* (mundos): *kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha*. Esta concepción, presente en la vida cotidiana de los pueblos kichwas, es soslayada en las políticas educativas.

En Colombia, Mususú (2012) estudia el Cabildo Indígena Muisca de Suba (Bogotá), que si bien alude a la población en general y solo en esa medida a las juventudes, resulta interesante la relación que la autora establece entre la razón de ser del pueblo muisca en un ámbito de cabildo indígena urbano y sus demandas en torno a los derechos humanos. En Colombia, los cabildos indígenas están a cargo del desarrollo integral de la comunidad, pues tienen capacidad de propuesta de políticas públicas, personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa. El abordaje de la investigación permite reivindicar la existencia de un pueblo indígena dentro de la ciudad, así como los derechos de las familias indígenas a existir y pervivir en su identidad como pueblo. Bajo la forma de cabildo, los muisca de Suba en Bogotá constituyen un movimiento donde sus miembros desarrollan una identidad étnica que parte del reconocimiento de una historia familiar con lazos de unidad que reivindican a sus ancestros; la indignación y la exigencia territorial, así como la incorporación progresiva desde la infancia a la organización del cabildo. Todos estos lazos que los unen son asumidos como derechos humanos por los cuales deben luchar.

Juventudes indígenas y comunidad

La categoría de comunidad aparece recurrentemente en los estudios relacionados con juventudes indígenas; no obstante, se presentan dos investigaciones que plantean aproximaciones distintas según la ubicación de las poblaciones estudiadas. Desde España, Esteban y Sánchez (2012) se aproximan a jóvenes indígenas y mestizos que viven en las ciudades y estudian en las universidades. Por su parte, desde Ecuador, Unda y Solórzano (2015) se acercan a los jóvenes indígenas de las comunidades de la sierra central. En ambos casos, sus experiencias y trayectorias modifican sus vivencias y sentidos de comunidad.

El estudio de Esteban y Sánchez (2012) explora el sentido de comunidad en jóvenes indígenas y mestizos de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México). Se apoyan en el concepto de *sentido psicológico de comunidad* desarrollado por Seymour B. Sarason en el año 1974, que “se compone de cuatro dimensiones:

la percepción de similitud con otros, la interdependencia mutua, la voluntad de mantener esta interdependencia y, finalmente, el sentimiento de pertenencia a una estructura mayor estable y fiable” (en Esteban y Sánchez 2012, 534). El instrumento, validado en España por uno de los investigadores en los años 2001 y 2009, se aplicó a 317 estudiantes varones y mujeres de la Universidad Intercultural de Chiapas y de la Universidad Autónoma de Chiapas, en su totalidad residentes y nacidos en San Cristóbal de las Casas. Los resultados puntúan el sentimiento de comunidad de manera similar entre jóvenes mestizos e indígenas, probablemente, según describen los autores, porque todos proceden de la misma ciudad. Esto los lleva a concluir que “hay un progresivo descentramiento histórico de una comunidad inicialmente única y monolítica” (p. 540). Hablarían, por tanto, de distintos niveles de sentidos de comunidad y distintas interacciones determinadas por el tiempo, espacio y relaciones sociales entre los jóvenes y sus entornos.

Unda y Solórzano (2015) analizan si las configuraciones identitarias de los jóvenes indígenas en la sierra central de Ecuador ponen en evidencia nuevas formas de comunalización de la comunidad indígena. Partiendo de Bourdieu y Giddens, con la noción del sujeto con capacidad de agencia, por un lado, y de un sujeto que es parte de un sistema de relaciones en el que ocupa determinadas posiciones, por el otro, los autores exploran los campos de la familia, la escuela, la comunidad, el trabajo, las migraciones, la religión, la asociatividad y la festividad como configuradores de un particular “modo de ser”. En las comunidades andinas de la sierra central de Ecuador, la familia como primer espacio de socialización está fuertemente condicionada por la comunidad, así como los ciclos migratorios están vinculados a los ciclos productivos de la comunidad. Esto repercute en la configuración de los jóvenes que migran a las ciudades, con lo que emerge la noción de un sujeto joven plural en la medida en que sus prácticas se inscriben y desarrollan en variados campos de interacción social, donde cada vez se hace más difícil distinguir con claridad los límites de lo rural y lo urbano —e incluso de lo indígena y no indígena— en términos de prácticas más que de autodefiniciones. Esas prácticas refuerzan, reproducen, se distancian o clausuran prácticas instituidas e instaladas culturalmente en las y los miembros de la comunidad. No obstante, también se produce en los jóvenes indígenas la descomunalización, que para los autores está relacionada directamente con la política en la medida en que al distanciarse de las comunidades y ante la crisis de los movimientos indígenas



ecuatorianos, se alejan de la interacción comunitaria que es precisamente el ejercicio político para resolver problemas comunes en las comunidades andinas. Lo que tendría que generarse son procesos de recomunalización y nuevas reconversiones identitarias de los jóvenes en diversos ámbitos de la vida social y política en el país.

Elementos de análisis

Se ofrecen a continuación algunos elementos de análisis a partir de las investigaciones presentadas por ejes y de otras que, por lo amplio de su abordaje en el campo de juventudes indígenas, permiten profundizar en las anteriores.

Postura decolonial

El corpus del estado del arte que se presenta refleja la variedad de temáticas investigadas en torno a las juventudes indígenas, principalmente en América Latina, y los diversos enfoques, abordajes y marcos conceptuales. En particular, es desafiante para las investigaciones con jóvenes indígenas voltear la mirada hacia los estudios decoloniales. Dado el contexto de tensión-fricción del modelo neoliberal y las propuestas emergentes de los movimientos indígenas en la región, estos pueden facilitar nuevas perspectivas para aproximarse a las realidades de los jóvenes indígenas al tomar una distancia relativa de las epistemologías que han dominado las ciencias sociales desde Occidente. Resulta pertinente aludir a Aníbal Quijano, citado por Alimonda (2012): “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a la escala social (Quijano 1993, 131)”. No obstante, la problematización puede ser más compleja cuando se incluyen los procesos de *colonialismo interno*, como sostiene Rivera Cusicanqui (2010), quien desarrolla dentro de este concepto la idea de las cadenas de dominación, expresadas en una polarización fundamental entre mestizos e indígenas, las cuales producen un campo de fuerzas y una estratificación interna que implica

que cada estrato niegue al de abajo, y que los de abajo deseen los bienes culturales y sociales de los de arriba.

Algunas tendencias

Kessler (2006) había presentado desde Colombia un amplio estado de la cuestión en torno a la investigación social sobre juventud rural en América Latina. En él incluye a la juventud indígena en dos tipos de investigaciones: las que enfatizan la crisis de identidad en el contexto de globalización y las que rescatan los elementos de las culturas de los pueblos originarios como herramientas posibles para el desarrollo de la juventud rural. Por su parte, Pérez Ruiz (2008) coordinó una compilación de trece estudios relacionados con juventudes indígenas en varios países de Latinoamérica, con esta se pone en evidencia la diversidad en dicho sector, en contraste con la pretendida homogeneidad presente en las políticas de juventudes en los países, así como la marginalidad en el tratamiento de sus intereses y participaciones. No obstante, las juventudes indígenas no dejan de apropiarse de los bienes culturales producidos por las industrias culturales hegemónicas, tampoco abandonan sus demandas y luchas como miembros de sus pueblos originarios en un contexto de continuas transformaciones que afectan su vida dentro de las comunidades rurales y fuera de ellas.

Años después, Pérez Ruiz y Valladares (2015) coordinaron una recopilación de doce estudios antropológicos latinoamericanos recientes. En ella destacan el carácter estratégico del sector en las sociedades nacionales contemporáneas y su aporte a la discusión en cuatro direcciones: “1) lo que se piensa, se hace y se actúa en torno al ser joven y la juventud en, y desde, los pueblos de origen de los jóvenes indígenas; 2) la producción cultural de estos jóvenes en torno al hip hop como una forma apropiada y resignificada de comunicación y participación social; 3) los caminos que los emplean para la participación y la protesta social; y 4) la diversidad de acciones que realizan estos jóvenes en sus comunidades de origen, incluyendo los espacios relacionados con la vida política y religiosa y con la migración” (2015, 14).

Es interesante cómo las investigaciones presentadas vuelven a estas tendencias pero de manera combinada. En muy pocos casos, los jóvenes indígenas son vistos como sujetos pasivos, por el contrario, se aprecian en constante trans-



formación y movimiento. Es posible que haya favorecido la Declaración sobre los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (ONU 2007) y posteriormente el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y aunque se incorporaron en los discursos oficiales pero no necesariamente en las prácticas de los Gobiernos (Ibáñez 2015, 117), han generado amplio interés desde la academia y la sociedad civil.

Proyectos en disputa

La tensión entre el enfoque del buen vivir, *sumak kawsay* o *sumaq qamaña*, y el modelo neoliberal persiste y se asienta en la medida en que los movimientos indígenas avanzan y resisten, tensión que alcanza a los jóvenes indígenas y los coloca en difíciles encrucijadas que parecen no ser atendidas suficientemente por las organizaciones de los pueblos indígenas ni por los Gobiernos a través de sus políticas públicas, que siguen siendo generales en su mayoría. Rodríguez y Corcuera (2015) afirman que no existe *la* juventud, sino múltiples y variados grupos y subgrupos juveniles, que necesitan ser caracterizados en sus particularidades por regiones, territorios, etnicidad, género, siendo los jóvenes de diferentes grupos étnicos los que encuentran mayores dificultades para recorrer el camino de ascenso social.

Si la globalización es la “radicalización de una lógica profunda del sistema mundo moderno, una nueva etapa del capitalismo tecnológicamente avanzado”, como diría Navarrete (2010), ¿dónde se ubican los jóvenes indígenas? Feixa y Gonzáles (2006, 13), al hacer un análisis a nivel de América Latina, explican que tanto los centros como las periferias son partícipes en la globalización, por lo tanto, los jóvenes “indígenas” y rurales se movilizan portando “identidades democráticas nacionales y transnacionales en construcción”. Para los autores, son los nuevos bárbaros que: “han roto con lo viejo pero su rostro aún no se reconoce [Es necesario] comprender ya no para unificar, pero si para ‘coser’ y lidiar con las cicatrices y suturas, para no regresar a los mapas conocidos”. De allí su invitación para indagar las consecuencias de las desestructuraciones que se generan en un contexto donde la etnicidad es raíz cultural y a la vez experiencia contemporánea.

Desde otro ángulo, Unda y Muñoz (2011), en su propósito de entender qué es ser joven para las comunidades de la sierra central ecuatoriana, que

continúan viviendo en pobreza y accediendo a un sistema educativo precario, explican que los jóvenes viven cambios y transformaciones, a partir de los años noventa, marcadas por el consumo de bienes móviles, como los celulares, la ropa, la música, etcétera, y por un distanciamiento físico y cultural de la comunidad (descomunalización). Dicen que se encuentran en “situación de indefensión y sobreexposición ante dispositivos estatales, privados y comunales que ven en la posibilidad de educación de las generaciones jóvenes la única manera de salir de la pobreza...” (Unda y Muñoz 2011, 49). Si esta perspectiva complementa la anterior, estaremos ante sujetos emergentes pero vulnerados, al igual que todos los ciudadanos, por las trampas del mercado y la debilidad de los Estados para protegerlos.

La educación como lugar de quiebres

El sistema educativo es uno de los lugares preferentes para los trabajos relacionados con juventudes indígenas; por tanto, interesan los choques culturales, sus procesos de cambio y resistencia y la construcción de su identidad ciudadana dentro de la escuela. En ese sentido, es pertinente retomar a Bourdieu, como refiere en una entrevista de 1990 titulada “La ‘juventud’ no es más que una palabra”, parte del libro *Sociología y Cultura* (2002), en dicho diálogo destina algunas páginas para redimensionar la palabra *juventud* y entenderla en las tensiones de clases, generaciones y poderes, que en la actualidad motivan otras formas de politización, mientras que persiste en la sociedad una descalificación estructural hacia ellos y ellas. Las escuelas desempeñarían un papel importante en la manipulación de las aspiraciones de los niños y jóvenes que no corresponden a sus posibilidades reales, ofreciéndoles títulos (grados), que para las clases populares no tendrán el mismo valor que para otros sectores. Se trae a colación este importante aporte de Bourdieu a propósito del acceso masivo a la educación por parte de poblaciones que pertenecen a los pueblos originarios, quienes aun manteniendo un lugar marginal en la sociedad oficial, logran culminar su educación sin que esto reditúe en mejoras de sus condiciones de vida por la frustración y la dificultad para conseguir empleo y por el limitado desarrollo de las áreas rurales en la región Latinoamericana.



Lo comunal

Es interesante el peso de lo comunal en la configuración de la subjetividad social y política de las juventudes indígenas estudiadas, ya sea como referente social, político o étnico, e independientemente de si los jóvenes indígenas están en sus comunidades de origen, en las urbes o se han convertido en “sujetos transnacionales”. Son varias las investigaciones que dan cuenta de esta afirmación, desde experiencias y prácticas en comunidades indígenas hasta aquellas en la ciudad con jóvenes de primera y segunda generación de migrantes. Este aspecto relacionado con la construcción de su ser político cobra especial sentido en movimientos y organizaciones, e incluso facilita la comunión de principios de las cosmovisiones de los pueblos de origen y la acción política de los jóvenes en escenarios de lucha y resistencia, como lo desarrollan Unda y Solórzano (2015).

¿Quiénes son los jóvenes indígenas?

En relación con la conceptualización de lo que significa *jóvenes indígenas* persisten las tendencias que observó Pérez Ruiz (2008, 2011): una que se aproxima a los jóvenes con un criterio previamente establecido, principalmente la edad, y la segunda es buscar si existe o no una noción para delimitar el sector (que al final puede ser equivalente a la edad). Problematizar respecto a quiénes son los llamados jóvenes indígenas en las investigaciones supone partir de identificar si existe esta categoría al interior de cada uno de los pueblos al que pertenecen o de qué formas se asume dicha condición por la relación del pueblo indígena o de los llamados jóvenes con el Estado, la escuela, la Iglesia o con otras instituciones. En varias de las investigaciones presentadas se asume quiénes son los indígenas a partir de la edad, del lugar en el que se encuentran accionando u otro indicador establecido por los investigadores. Se trata entonces de “deconstruir la noción de ‘joven indígena’, ya que se trata de una construcción que integra dos categorías, relativas e históricas, e ininteligibles en sí mismas, interrelacionadas con otros elementos –estructurales, coyunturales y subjetivos-, tanto individuales como colectivos, que sirven para sus delimitaciones y le dan significados específicos que deben ser indagados” (Pérez Ruiz 2011, 73).

¿Cómo se muestra el joven indígena en la actualidad en tanto sujeto social y político? ¿Acaso escindido, híbrido, en movimiento, en resistencia, reinventado? ¿Acaso desterritorializado, deslocalizado o transnacionalizado? Se han presentado resumidamente investigaciones donde los jóvenes de las comunidades viven la tensión de ser nacionales u originarios, del país o del pueblo de sus ancestros. Mientras que en las ciudades, cuando están organizados y participando, más bien conjugan ambas identidades. Tal vez como revelan los jóvenes ecuatorianos en la investigación de Unda y Solórzano (2015), su identidad es étnica y su identificación es nacional. ¿Será un sujeto “agenciado”, como diría Frigola (2016), que dependiendo de las situaciones alterna sus identidades múltiples?

Lo intergeneracional

El conflicto intergeneracional es otro elemento recurrente en las investigaciones presentadas, un conflicto que puede representar una brecha cada vez más grande a consecuencia de la distancia generacional producida por los cambios acelerados de los últimos cuarenta años, que han modificado sustancialmente la vida de los pueblos indígenas y de todas las sociedades latinoamericanas. Ahora existen muchos caminos para que los jóvenes puedan ir y venir, caminos de cemento y caminos virtuales, múltiples incentivos fuera de sus pueblos, así como factores expulsivos en sus hogares y comunidades. Ser joven hoy no puede ser una agonía, ser joven indígena hoy no puede ser un castigo o una vida en la desesperanza y el olvido. Su fuerza como sujeto emergente debe interpelarnos y retornos permanentemente.

A manera de conclusión

Los estudios presentados intentan evidenciar la importancia de las juventudes indígenas hoy, con especial relevancia en los países con notables poblaciones indígenas. Ellas y ellos se mueven por diversos territorios y resisten a la homogeneización sociocultural con sus propias agencias y a través de diversos medios, se hacen presente como tales y disputan distintos escenarios comunales e institucionales. Ya no es posible ocultarlos en la “masa joven”, tampoco



en la “masa indígena”, van construyendo y deconstruyendo identidades según los contextos que habitan. Pero ¿qué es ser joven indígena? “Donde existe el concepto de joven en lengua propia, en general, se trata de una categoría social que marca una etapa de vida que se inicia con la madurez biológica de los individuos y que concluye con la madurez social. Es decir, se inicia con la adquisición de ciertos rasgos biológicos —los de la pubertad— y concluye con la incorporación del joven a la vida adulta” (Pérez Ruiz 2008, 20). Un segundo aporte está relacionado con la heterogeneidad y desigualdad al interior de las poblaciones y comunidades indígenas, urbanas y rurales. En tercer lugar, a las tradicionales nociones del ser joven se agregan nuevas valoraciones y significados generados por otros procesos de socialización múltiples a través de la escuela, las universidades, la migración y los medios de comunicación masiva (Pérez Ruiz 2008).

Si bien no son abundantes las investigaciones en torno a juventudes indígenas en Latinoamérica, la mayoría de los trabajos recopilados constituyen aportes que superan viejas tendencias esencialistas en el tratamiento de los pueblos indígenas y sus juventudes, y se interesan más por sus procesos de cambio o reinención y por sus protagonismos en diversos escenarios sociales. No obstante, quedan varios campos por explorar, por ejemplo, el aporte de las culturas de los pueblos originarios en la configuración del sujeto político joven, lo cual implica valorar esas culturas no como enclaves del pasado sino en constante movimiento y actualización; cómo los jóvenes indígenas y los “mayores” perciben y analizan los conflictos intergeneracionales; cómo los jóvenes construyen comunidades, indistintamente del lugar en donde viven, estando sus pueblos originarios marcados por la vivencia de comunidad; cómo se construye la interculturalidad de los jóvenes indígenas con otros jóvenes no indígenas; qué otras formas de gobierno comunal son recreadas por los jóvenes indígenas, y finalmente, aunque la pregunta incluya lo anterior, quiénes se autoidentifican como jóvenes indígenas, cuáles son los marcadores de esta autoidentificación y qué tipo de luchas y resistencias implican estas autoafirmaciones en el siglo XXI.

Resulta interesante el camino que tomó Pérez Ruiz (2015), quien, como se explica en el prólogo Giménez, se ubica en el contexto geohistórico (Yaxcabá, Yucatán-maya) y lo complejiza en términos “generacionales, interétnicos, clasistas, culturales, nacionales y globales [en ese sentido], la interseccionalidad plantea que las diferentes fuentes productoras de desigualdad se interrelacio-

nan en cuanto a la producción de las relaciones sociales y en la misma experiencia de la gente. Ellas son consideradas como ‘mutuamente constitutivas’ en el ámbito de la experiencia y de la práctica...” (en Pérez Ruiz 2015, 16-17).

Esta ruta de análisis puede resultar inspiradora y motivar a las y los investigadores a continuar la exploración con los llamados jóvenes indígenas de los 780 pueblos que configuran el mapa multi e intercultural de América Latina.

Referencias bibliográficas

- Aguilera, Óscar. 2016. *Movidas, movilizaciones y movimientos: cultura política y políticas de las culturas juveniles en el Chile de hoy*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Alimonda, Héctor. 2012. «Una introducción a la ecología política latinoamericana». En *Lugares descoloniales: espacios de intervención en las Américas*, editado por Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza Hernández, 59-94. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvxjw.5>.
- Alvarado, Sara Victoria, Julián Andrés Loaiza y Jhoana Alexandra Patiño L. 2011. «Movimiento juvenil indígena Álvaro Ulcué Chocué. La emergencia de un nuevo sujeto social y político en el pueblo Nasa: los y las jóvenes como protagonistas de la acción colectiva». En *Experiencias Alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia*, editado por Héctor Fabio Ospina Serna, Sara Victoria Alvarado Salgado, Patricia Botero Gómez, Jhoana Alexandra Patiño López y Marta Cardona López, 17- 42. Manizales, Colombia: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Cinde; Universidad de Manizales.
- Aquino-Moreschi, Alejandra e Isis Contreras-Pastrana. 2016. «Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca». En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 14 (1): 463-475. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77344439031>
- Banco Mundial. 2015. *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. Washington: Banco Mundial. <http://documents.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/98544-WP-P148348-Box394854B-PUBLIC-Latinoamerica-indigena-SPANISH.pdf>



- Bourdieu, Pierre. 2002. «La ‘juventud’ no es más que una palabra». En *Sociología y cultura*, 163-173. México: Grijalbo; Conaculta.
- Cornejo Portugal, Inés. 2015. «Joven maya migrante: ‘estar de paso’». *Yuyaykusun* 8: 103-125. <http://revistas.urp.edu.pe/index.php/Yuyaykusun/article/view/105/96>
- Esteban-Guitart, Moisés y Alipio Sánchez-Vidal. 2012. «Sentido de comunidad en jóvenes indígenas y mestizos de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México). Un estudio empírico». *Anales de Psicología* 28 (2): 532-540. <https://www.redalyc.org/pdf/167/16723135024.pdf>
- Feixa, Carles y Yanko Gonzáles. 2006. «Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina». *Papers Revista de Sociología* 79: 171-193. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v79n0.830>
- Frigola, Núria. 2016. «Manifestación de la identidad étnica en la construcción de la agencia de migrantes indígenas amazónicos a la ciudad de Lima». Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García Martínez, Ariel. 2012. «Juventud indígena en el Totonacapan veracruzano». En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* X (1): 75-88. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74524865006>
- Gutiérrez, Gabriela. 2017. «Construyendo miradas hacia el futuro: intenciones migratorias en estudiantes de secundaria de Sacsamarca, Ayacucho». Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/9348>
- Ibáñez, María Amalía. 2014. *Juventud, educación superior y movimiento indígena en el Perú*. Lima: Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú.
- Ibáñez, María Amalía. 2015. *¿Quiénes son los indígenas? Estereotipos y representaciones sociales de los pueblos indígenas en el Perú*. Lima: Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú.
- Illicachi, Juan. 2014. «Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina». En *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 21, 17-32. <https://universitas.ups.edu.ec/index.php/universitas/article/view/21.2014.09>
- Jara Cobos, Raquel. y Rosa María Massón Cruz. 2016. «Política de acción afirmativa, su repercusión en la Universidad Politécnica Salesiana. Caso: indígenas de Quilloac». En *Revista Cubana de Educación Superior* 35 (2): 139-153. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S025743142016000200012&lng=es&tlng=es

- Kessler, Gabriel. 2006. «La investigación social sobre juventud rural en América Latina: estado de la cuestión de un campo en conformación». En *Revista Colombiana de Educación*, núm. 51, 16-39. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413635245002>
- Kropff, Laura. 2011. «Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras». En *Alteridades* 21 (42): 77-89. <http://ref.scielo.org/6sj2ts>
- Kunin, Johana. 2014. «Jóvenes indígenas que ‘rapean’ al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano». En *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*, coordinado por Maya Lorena Pérez Ruíz y Laura Valladares de la Cruz, 165-204. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Llanos, Daniel y María Violeta Sánchez. 2016. «Ser joven en el mundo indígena: ¿un sujeto en movimiento? Un estudio de caso en Ecuador». En *Interculturalidad y educación desde el Sur: contextos, experiencias y voces*, coordinado por María Verónica Di Caudo, Daniel Llanos y María Camila Ospina, 315-344. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- López López, Antonio. 2009. «Construcción social de ‘juventud rural’ y políticas de juventud rural en la zona andina colombiana». Tesis de doctorado. Universidad de Manizales.
- Maidana, Carolina, María Adelaida Colangelo y Liliana Tamagno. 2013. «Ser indígena y ser joven. Entre la etnicidad y la clase». En *Desacatos Revista de Ciencias Sociales*, núm. 42, 131-144. <http://ref.scielo.org/xd6t2m>
- Martinelly, Álvaro. 2015. *¿Desarrollo humano para vivir bien?: problemática social de la migración juvenil de una nación indígena—originaria en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Tesis de maestría. Flacso, Sede Académica Argentina. <http://hdl.handle.net/10469/8232>
- Mususú, Yuly. 2012. «Subjetividad política indígena y reivindicación de derechos: una experiencia desde el cabildo indígena Muisca de Suba». Tesis de maestría. Universidad Pedagógica Nacional; Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano. <http://hdl.handle.net/20.500.11907/1434>
- Nava, Elena. 2015. «Radio totopo y sus jóvenes. Instituciones comunitarias y procesos de resistencia». En *Antípoda*, núm. 23, 89-112. <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda23.2015.05>



- Navarrete, Rodrigo. 2010. «Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina». En *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* 9 (27): 481-500. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v9n27/art22.pdf>
- Ossola, María Macarena. 2013. «Jóvenes indígenas en la frontera: relaciones entre etnicidad, escolaridad y territorialidad». En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 11 (2): 547-562. <http://ref.scielo.org/jg37j4>
- Pardo, Elizabeth, Erick Iñiguez, Juan Mollericona y Máximo Quisbert, coords. 2007. *Informe Nacional. Jóvenes aymaras, sus movimientos, demandas y políticas públicas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Ibase; Polis. <http://www.polis.org.br/uploads/1453/1453.pdf>
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. 2008. «Reseña de *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*». En *Cultura y representaciones sociales*. 3 (5): 187-193. <http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/541/548>
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. 2011. «Retos para la investigación de los jóvenes indígenas». En *Alteridades* 21 (42): 65-75.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. 2015. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Laura Valladares de la Cruz. 2014. *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pimentel, Spensy. 2014. «Bro MC's: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra». En *Juventudes Indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*, coordinado por Maya Lorena Pérez Ruiz y Laura Valladares de la Cruz, 21-50. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Piedra Rota.
- Rodríguez, Ernesto y Julio Corcuera. 2015. «Investigaciones y estudios sobre juventud en el Perú: camino recorrido, esfuerzos recientes y desafíos a encarar». En *Subjetividades diversas: análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas*, editado por Ernesto Rodríguez y Julio Corcuera, 7-18. Lima: Senaju.
- Samanamud Ávila, Jiovanny. 2006. «La subjetividad política de los jóvenes en la ciudad de El Alto». En *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, núm. 21. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141564007>

- Tambaco, Kuymi Thayari. 2015. «Del territorio rural hacia las prácticas urbanas: territorios rurales indígenas configurados por identidades juveniles emergentes». Tesis de maestría. Flacso, Sede Académica Ecuador.
- Unda, René y Germán Muñoz. 2011. «La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual». En *Última década* 19 (34): 33-50. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362011000100003>
- Unda, René y María Fernanda Solórzano. 2015. «Politicidad de prácticas socioculturales de jóvenes indígenas de la Sierra Central del Ecuador y configuraciones identitarias en el ciclo político de la Revolución Ciudadana 2007-2012». En *Juventudes latinoamericanas: prácticas socioculturales, políticas y políticas públicas*, editado por Humberto Cubides, Silvia Borelli, René Unda y Melina, 77-94. Buenos Aires: Clacso.
- Uribe, Cristhian. 2013. «Imaginario sociopolítico de los jóvenes indígenas en la ciudad de Bogotá». En *Revista Científica Guillermo de Ockham* 11 (2): 53-67). <http://dx.doi.org/10.21500/22563202.609>
- Vásquez, Jorge. 2014. «Juventud indígena, adultocentrismo y migración internacional». Tesis de maestría. Flacso, Sede Académica Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/7485>
- Vitalli, Lucia. 2014. «Políticas públicas e participação política: juventude indígena na cidade de São Paulo». En *En busca de las condiciones juveniles latinoamericanas*, compilado por Sara Victoria Alvarado y Pablo Vommaro. Buenos Aires: Clacso.
- Webb, Andrew y Sarah Radcliffe. 2015. «Indigenous Citizens in the Making: Civic Belonging and Racialized Schooling in Chile». En *Space and Polity* 19 (3): 215-230 <https://doi.org/10.1080/13562576.2015.1056963>

