

La investigación sobre los jóvenes indígenas. Avances y aportaciones del libro *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*.

Maya Lorena Pérez Ruiz*

En el artículo “Los jóvenes indígenas, ¿un nuevo campo de investigación?”, publicado en 2002 en esta misma revista, hice la invitación para que los estudiosos de las ciencias sociales nos adentráramos en la temática juvenil indígena; también formulé preguntas y reflexiones necesarias para avanzar en ese nuevo campo de trabajo. Haciéndome eco de los retos planteados en ese artículo, convoqué a un grupo de estudiosos de diferentes disciplinas y países para explorar la temática. Los resultados de esa experiencia son el motivo del presente artículo.

El libro *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*

Publicado por el INAH en 2008 y coordinado por quien esto escribe, reúne 13 ensayos sobre jóvenes indígenas rurales y urbanos en México, Gua-

temala, Colombia, Ecuador, Bolivia y Chile, con el propósito de indagar lo que significa ser joven indígena en una época impactada por los medios masivos de comunicación, el dinamismo de las migraciones humanas y la creciente mundialización de la cultura.

En la Primera Parte se narra la situación general de los jóvenes indígenas en contextos nacionales fuertemente caracterizados por la asimetría y la desigualdad, y en algunos de ellos actualmente se desarrolla una lucha por el reconocimiento. En el caso específico de México, Maya Lorena Pérez Ruiz expone un panorama nacional sobre la situación de los jóvenes indígenas urbanos, en tanto Laura Valladares discute la situación de las mujeres indígenas frente al reconocimiento de sus derechos humanos y de género. Sobre Chile escriben Milka Castro Lucic, Gemma Rojas Roncagliolo y Carlos Ruiz Rodríguez, mientras la problemática en Ecuador es abordada por Alexis Rivas Toledo; además de señalar las condiciones generales de los jóvenes en sus respectivos países, los autores analizan el creciente proceso político en que debe participar la juventud para reivindicar derechos propios e incidir en la vida política nacional.

En la Segunda Parte se da cuenta de lo que sucede en la cultura y la identidad entre aymaras y quechuas de Bolivia, los jóvenes purhépechas de México, y entre refugiados guatemaltecos que habitan la frontera sur de México. Todos ellos son habitantes de localidades rurales en condiciones de permanente contacto intercultural, ya sea mediante fuertes procesos migratorios o por la influencia de los medios de comunicación; tales problemas son analizados por Eva Fisher, Maziel Terraza, Álvaro Bello y Verónica Ruiz Lagier, respectivamente. La Tercera Parte del libro se enfoca a los indígenas que viven en las ciudades, ya sea porque llegaron a ella recientemente o porque nacieron en ella al ser hijos de padres inmigrantes. Marta Romer analiza lo que sucede con los mixes y mixtecos de segunda y tercera generación nacidos en la ciudad de México; Rebeca Igreja reflexiona sobre los jóvenes indígenas y su participación en organizaciones sociales de la ciudad de México; a su vez, Manuela Camus discute la situación de los jóvenes indígenas en la ciudad de Guatemala y relativiza el papel de la ideología y la denominación de esta población como indígena; por último, Martha Lilia Mayorga analiza la presencia de



© Federico Gama.

* Investigadora titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Email: mayaluum@gmail.com

los jóvenes indígenas en la Universidad Nacional de Colombia.

Para resolver el problema de la definición de lo joven en las diferentes culturas casi todos los autores investigan dicha noción en las lenguas indígenas de los grupos trabajados, para identificar desde allí los cambios de su significado y de las prácticas asociadas al ser joven. Es así como los autores se introducen en los complejos procesos de negociación entre el cambio y la continuidad de las culturas y las identidades.

Los hallazgos de este libro.

Ser joven: de cualidad biológica-cultural a demanda social

Una de las constantes encontradas por los investigadores, y que puede ser el primer hallazgo de este libro, es que en América Latina los jóvenes indígenas existen como sector, tanto en comunidades rurales como urbanas. Donde existe el concepto de joven en lengua propia, se trata de una categoría social que marca una etapa de vida que se inicia con la madurez biológica de los individuos y concluye con la madurez social, con cual el joven se incorpora a la vida adulta y asume comportamientos y compromisos sociales como el matrimonio. Además de responsabilidades con la comunidad. Sólo por mencionar dos ejemplos, y según reporta Eva Fisher, cabe decir que entre los aymaras de la comunidad de Upinhuaya (Bolivia) se designa *wayna* al hombre que está en la juventud, y como *tawako* a la mujer joven, mocetona, moza, señorita, o mujer soltera. En ambos casos la designación está asociada a la madurez biológica y al inicio de la fertilidad como característica principal e inherente. Este rango generacional abarca a los jóvenes más o menos entre 16 y 20 años de edad, mientras los términos *imilla* y *jokalla* se emplea para designar a las niñas y niños menores de 14 años. Algo similar reporta Verónica Ruiz entre los kanjobales refugiados en La Gloria, Chiapas: para ellos la juventud masculina llega con la madurez sexual, en tanto la adultez se adquiere con el matrimonio y el trabajo comunitario; en cambio, entre las mujeres se adquiere con el primer embarazo. Un niño se denomina *unin*, una niña *ix unin*, un hombre joven es *aché* y una mujer joven es *copó*. Si éstos permanecen solteros adquieren el prefijo *naan*, que significa mitad o madurez, pero los distingue de quienes sí están casados.

De esta manera, y aunada a las características biológicas de las per-

sonas, la edad continúa siendo un marco de referencia “objetivo” para la construcción de subjetividades generacionales a partir de la cual se construyen imágenes, estereotipos, representaciones, auto-representaciones y comportamientos sociales. Entre los purépecha, como señala Álvaro Bello, la construcción de la masculinidad y el tránsito hacia la adultez están asociados con el raptó de una joven (*uatsi*), de modo que existe un término (*siupajpestia*) para señalar socialmente a los hombres que no han podido hacerlo, y ello les acarrea desprestigio.

Desde estos referentes lingüísticos, lo que concluyen los investigadores de este libro es que a los significados tradicionales de ser joven se agregan otros, los cuales implican la construcción de espacios juveniles asociados con la forma en que se vive y se sufre la modernidad, y con el conflicto entre lo tradicional y lo moderno. Se trata de procesos agudizados por los ritmos de la migración, las consecuencias de las guerras, el impacto de los sistemas educativos nacionales y la mayor apertura de las comunidades a la globalización y a la influencia de las llamadas industrias culturales. Así que sobre el sustrato de una noción tradicional se construyen nuevas maneras de ver y sentir lo joven; y desde la escuela, la iglesia, los medios de comunicación y la vida en las ciudades, entre otros factores, se le otorgan nuevas características, que en ocasiones implican la exigencia de derechos propios. Un cambio generacional similar reporta Manuela Camus entre los jóvenes de origen indígena que viven en la ciudad de Guatemala, y quienes según varios adultos “se despiertan”, “comprenden más”, “están más vivos” que sus progenitores cuando llegaron a la ciudad.



© Federico Gama.



© Federico Gama.

Entre las demandas de los jóvenes indígenas destacan la voluntad de oponerse a los adultos, modificar las reglas de convivencia, de divertirse, de disfrutar lo efímero, de vestirse con lo que está de moda y hacer lo que suponen los caracteriza como jóvenes. Un elemento importante de ser joven es poder organizarse para emigrar cuando ellos lo decidan, así como contar con espacios propios dentro de las estructuras tradicionales de gobierno y de la vida social de sus comunidades.

En un contexto en que los jóvenes indígenas encuentran limitantes para ejercer su liderazgo, como sucede en muchas comunidades indígenas tradicionales, Milka Castro narra el caso de los mapuches en Chile, quienes al ser educados en las ciudades son fundamentales para la defensa de sus recursos naturales; ello es posible porque los jóvenes no se perciben como incompletos, tal y como sucede entre los *wingka* (gente no mapuche), o entre otros grupos indígenas.

Sin embargo, es pertinente aclarar que la existencia del sector juvenil entre los indígenas de América Latina ha conducido a la posibilidad de que dentro de los miembros de jóvenes de un mismo grupo cultural emerjan su-grupos juveniles. De allí la pertinencia de agregar nuevas identidades, las juveniles, a la definición tradicional de ser joven. Esto sucede, por ejemplo, entre los purhépecha de Nurío, los indígenas de la ciudad de Guatemala, los jóvenes de origen guatemalteco nacidos en México, y los jóvenes aymaras y quechuas de Bolivia que han decidido ser cholos, según la identidad así denominada que surgió en la frontera de México y Estados Unidos, y que incluye cierta forma de vestir, determinado lenguaje corporal, comportamiento y hasta una forma similar de nombrar a las bandas juveniles.

Un elemento interesante que aportan dichos trabajos es la posibilidad de que sea desde la propia comunidad como se establecen las diferencias al interior del sector juvenil. Por ejemplo, entre los estudiantes indígenas que asisten a la Universidad Nacional de Colombia, Martha Lilia Mayorga encuentra que las autoridades comunitarias establecen diferencias para los jóvenes que salen a estudiar, y éstas pueden incluir elementos negativos como indica una abuela Wayúu: “hoy en día los jóvenes no pueden contar sus sueños porque ni siquiera saben que sueñan”; o pueden ser de confianza, ya que esos jóvenes son los que “traen mensajes (de afuera)” para llevarlos sus comunidades. Lo que se muestran, en todo caso, es que los contenidos de ser joven se definen por la interacción entre lo definido por los mayores como joven y lo que éstos asumen como tal.

Un segundo hallazgo es que las poblaciones indígenas habitan en espacios sociales altamente heterogéneos, cruzados por diferencias de géneros, generación y posiciones socioeconómicas; lo cual desencadena tensiones y conflictos que expresan, entre otras cosas, vínculos de jerarquía y diversas relaciones de poder. Así que a la tradicional noción de joven se agregan nuevas valoraciones y significados que expresan las nuevas condiciones de socialización, y en torno a las cuales se generan nuevas prácticas y confrontaciones sociales.

Cambios en la socialización y la desobediencia de los jóvenes

El tercer hallazgo de este libro es la constatación del impacto entre los jóvenes de los cambios en los procesos de socialización: si éstos se desarrollaban fundamentalmente en el seno de la fami-

lia y de la vida comunitaria, hoy tales procesos tienen lugar a través de la escuela, la universidad, la migración, la iglesia, las relaciones interétnicas, los medios de comunicación y las experiencias de destierro generadas por conflictos bélicos. De esta forma, los contenidos de los procesos de socialización son múltiples, se producen en diversos ámbitos y no siempre son compatibles entre sí, además de que se generan fuera de los ámbitos del control comunitario. En ese sentido, por ejemplo, Verónica Ruiz presenta el impacto negativo de la educación escolarizada entre los niños y jóvenes indígenas de origen guatemalteco nacidos en México cuando los maestros de ese país les prohíben hablar su lengua o portar sus trajes tradicionales en las ceremonias cívicas por no ser mexicanos. Un caso similar es analizado por Rebecca Igreja al describir la vida en las vecindades de la ciudad de México, donde la ausencia de los padres por trabajo o abandono, sumada al hacinamiento y a la vida colectiva en los patios, propicia que niños y jóvenes socialicen en medio de la violencia, la drogadicción y el pandillerismo, factores que se articula con la discriminación y la falta de acceso a la justicia. Pero también la nueva sociabilidad se vive durante los procesos migratorios asociados con la obtención del prestigio para construir su masculinidad; y se advierte en los problemas de los jóvenes para acatar disposiciones comunitarias que los obligan a fortalecer una identidad y un compromiso colectivo, antes que el individual. Un ejemplo de esto último, dice Eva Fisher, sucede entre los jóvenes aymaras rurales dotados con cédulas de identidad, que les otorga derecho a votar y les fortalece la libertad de decidir cómo y a dónde migrar, dónde y cómo vivir. Otro caso es abordado por Maziel Terrazas cuando habla del efecto provocado entre los quechuas por los partidos políticos y las estructuras municipales del Estado boliviano, al incorporar una lógica monetarista en la vida de los ayllus andinos que son parte de la división y administración municipal.

Sin embargo, la educación escolarizada, la migración y la vida en las ciudades no siempre son elementos de ruptura y conflicto entre los jóvenes y sus comunidades de origen, y Marta Lilia Mayorga analiza el Programa para Estudiantes Indígenas en la Universidad Nacional de Colombia, que contempla el retorno obligatorio de estos jóvenes para servir a su comunidad. En Chile, según Milka Castro, también es posible encon-

trar jóvenes comprometidos políticamente con la pervivencia y el desarrollo de sus pueblos, y elementos similares son reportados para México por Maya Lorena Pérez Ruiz, Rebecca Igreja y Laura Valladares.

La juventud como problema

Otro aspecto que atraviesa la mayoría de trabajos es la asociación del sector joven indígena con comportamientos que los adultos identifican como problemas: la desobediencia, la creciente afición por el alcohol y las drogas y su tendencia a formar “bandas” juveniles. También se reiteran las quejas por la poca participación de los jóvenes en la vida familiar, productiva y comunitaria, y por su alejamiento de las tradiciones. Según los adultos, lo anterior pone en peligro la continuidad cultural del grupo. Eva Fisher, por ejemplo, señala las consecuencias de que las jóvenes aymaras ya no aprendan el tejido tradicional de cintura, antes empleado para enseñar el parentesco, desarrollar la paciencia y adquirir ciertos conocimientos y roles sociales. A su vez, entre los varones ya es común el uso de ropa deportiva y peinados al estilo de los *global kids*, que los identifica con su grupo de pares y desde el que se confrontan con los adultos. Para Ruiz Lagier, la formación de esos subgrupos juveniles implica la formación de “identidades colectivas contrahegemónicas” con las que los jóvenes desafían la autoridad adulta, además de que sirven para distinguirse de los jóvenes que no han migrado a Estados Unidos. Es decir, los hace partícipes de cierto rito de iniciación y les brinda prestigio, desde donde se oponen y rebelan a la autoridad de los adultos.



© Federico Gama.

Maziel Terrazas, sin embargo, demuestra que los jóvenes no son los únicos responsables del conflicto generacional, y para ello recupera los testimonios de los médicos kallawaya, hoy padres de jóvenes migrantes y que en su propia juventud abrieron el camino hacia las ciudades y la fascinación por su modo de vida. En una línea similar de análisis hablan otros autores, quienes además cuestionan que la migración sea o la causa de todos los males o la panacea para resolverlos. Así, recuerdan tanto la violencia simbólica y física asociada a las migraciones como sus elementos reforzadores de identidad. Álvaro Bello, por ejemplo, señala cómo en lugares tan lejanos como Carolina del Norte los purhépecha se han reagrupado en pequeños pueblos o barrios donde persiste el sentido de comunidad y sobreviven ciertas normas, que pueden incluir el control de los mayores sobre los jóvenes. También hablan de ello Rebecca Igreja, Marta Romer, Manuela Camus y Maya Lorena Pérez Ruiz, al mostrar que el proceso de negociación de las costumbres no es exclusivo de los jóvenes.

En estas circunstancias, un cuarto hallazgo es que los jóvenes viven la tensión no resuelta entre los requerimientos de los adultos y sus propias expectativas de vida, lo cual muchas veces resulta contradictorio. De esta forma, la juventud no es la única responsable de los conflictos intergeneracionales, ni la única que provoca los cambios que viven hoy las comunidades indígenas —entre ellos la pérdida de la lengua entre los jóvenes por la decisión de sus padres de no enseñarla, según reportan Milka Castro, Marta Romer, Rebecca Igreja y Maya Lorena Pérez Ruiz—; tampoco es la única que ha provocado la existencia de cierto sentimiento de superioridad y distinción entre los jóvenes que han salido a estudiar —respecto a los adultos y otros jóvenes que no lo han hecho—. El sector joven, en cambio, expresa las tensiones, la diversidad de opciones, de condicionamientos y de conflictos, que cada pueblo indígena enfrenta —con su propia diversidad y desigualdad interna—, así como la manera en que cada uno busca resolverlos.

Jóvenes, pero no iguales. Diversidad y desigualdad entre los jóvenes indígenas

Los trabajos aquí reunidos demuestran la complejidad de las comunidades indígenas, rurales o urbanas, así como las disyuntivas y opciones culturales que sus miembros tienen hoy en este mundo ampliamente interconectado pero desigual. Demuestran cómo entre los jóvenes indígenas hay diferentes opciones de vida: los que se integran de lleno a la producción local tradicional y a la vida de su unidad doméstica; los que prolongan su etapa escolar y pueden llegar a ser

universitarios; los que optan por irse definitivamente; los que van y vienen; y quienes manejan una combinación de algunas de esas opciones, que incluye incluso el retorno y el fortalecimiento de la identidad local, a pesar de haber salido largamente de su comunidad. A ello debe añadirse, como muestra Manuela Camus, la particularidad que le otorga a esos subgrupos la pertenencia de algunos jóvenes a ciertas iglesias, pues si bien algunas de ellas ayudan a los jóvenes indígenas a salir de las drogas y el alcohol, o a encontrar un grupo de apoyo, pueden ser opuestas a la continuidad de las tradiciones y a las formas de organización comunitarias, además de que pueden generar fuertes conflictos entre subgrupos en defensa de su religión. Otra fuente de diversidad es la incorporación de los jóvenes indígenas a organizaciones políticas, culturales o específicamente juveniles. En esa diversidad influye, además, su posición socioeconómica (de clase) y cierta forma de tomar posición frente su cultura, su comunidad y su proyecto de futuro.

Al explicar las diferencias que se presentan entre los jóvenes —por ejemplo entre los grupos de varones o mujeres que han logrado migrar o realizar carreras profesionales y los que no—, autores como Maziel Terrazas, Rebecca Igreja, Marta Romer, Manuela Camus y Maya Lorena Pérez Ruiz enfatizan la existencia de subgrupos y los conflictos que se desarrollan entre ellos. También muestran las particularidades de los comportamientos según pertenezcan a comunidades y familias altamente cohesionadas y con proyectos alternativos, o a comunidades y familias donde la falta de comunicación, la dispersión o la desagregación se agudizan por la debilidad de las estructuras comunitarias y familiares, y por la falta de opciones de vida. De especial interés en ese aspecto es el estudio comparativo de Manuela Camus, quien muestra cómo diversas condiciones familiares y sociales de los indígenas urbanos en la ciudad de Guatemala pueden generar respuestas diversas a la cuestión de mantener o no la identidad propia. Sin embargo, para Maya Lorena Pérez Ruiz y Marta Romer tales proceso tienen como sustrato las relaciones de asimetría y desigualdad que contextualizan las relaciones sociales que establecen los jóvenes indígenas con el mundo no indígena, ya sea el nacional o el globalizado. Un marco en el que operan interrelacionadas, aunque no siempre de la misma forma, las relaciones de clase y las relaciones interétnicas para reproducir y acentuar las diferencias culturales y las desigualdades sociales.

En el ámbito nacional, como aseguran Alexis Rivas, Milka Castro y Rebecca Igreja, las relaciones de asimetría y desigualdad se expresan en los datos sobre pobreza, pero también en la forma



© Federico Gama.

de construir la categoría de indígenas, tanto para la elaboración de los censos nacionales de población como para el diseño de las políticas públicas. En términos del poder de imposición que tiene la enunciación desde los grupos dominantes, Manuela Camus analiza cómo la frontera étnica entre indígenas y no indígenas en la ciudad de Guatemala se recrudece aún más con el desconocimiento de la figura social del indígena y su adjetivación como “igualado”, “contaminado” o “lamido”, para así deslegitimar su presencia en la ciudad. Además, el uso de términos como “shumo”, “muco”, “cholero”, “indio” y “marero” —una clasificación que mezcla criterios étnicos, clasistas y generacionales— para designar a los jóvenes indígenas urbanos guía los comportamientos de los ciudadanos hacia ellos, pues al adscribirlos a tales agrupaciones populares se les clasifica como inferiores.

Dicho lo anterior, un quinto hallazgo de este libro es que incluso entre el sector joven indígena es imposible hablar de homogeneidad y lo que prevalece es la diversidad; ésta se relaciona con factores como la desigualdad social, las opciones que cada individuo o subgrupo construye en interacción con su propia localidad, su entorno inmediato, las alternativas que puede tomar y la manera de apropiarse del mundo globalizado.

El género, otra forma de diversidad y desigualdad

En la categoría de juventud está implicada la construcción de los géneros, y por tanto las prescripciones sociales que marcan el ser y el comportamiento de cada uno de los sexos en cada etapa de la vida. Pero ¿cómo se construyen las

diferencias de género entre los indígenas, y cómo viven el cambio cultural las y los jóvenes indígenas? Varios trabajos de este libro, entre ellos el de Álvaro Bello y Laura Valladares, muestran cómo es posible que en las comunidades indígenas contemporáneas la construcción de los géneros y las generaciones se establezca desde la estructura misma de la tenencia de la tierra y la organización social comunitaria asociada con ella, elementos que se han gestado en interacción y dependencia con la historia del Estado nacional. Ello sucede en las comunidades que generalmente otorgan derechos plenos sólo a los comuneros hombres y casados, sin importar la edad. Por tanto, la generación adulta y masculina es la hegemónica, y tal *status* se alcanza mediante un matrimonio que se realiza normalmente a edad temprana, a partir de los 12 o 13 años. El matrimonio, entonces, forma parte de un ritual de paso hacia la adultez, ya que permite el acceso a los bienes comunales y a los órganos de gobierno comunitarios, aunque también es un ritual asociado a la regulación y al control de la sexualidad, sobre todo de las mujeres.

En los casos aquí comentados se da cuenta de la persistencia del matrimonio arreglado, la compra de la novia o el rapto de la mujer entre purhépechas, refugiados guatemaltecos, nahuas, otomíes, mixtecos, huicholes, y mazahuas, ya que marcan un hito en la construcción de la masculinidad, mientras para la mujer joven significa el fin abrupto —además de no decidido por ella— de su niñez o adolescencia, según sea el grupo, y además implica para la joven la obligación de vivir con su comprador o agresor. El matrimonio, voluntario o no, para ellas es un



© Federico Gama.

indicador de maduración sexual y de capacidad reproductiva, y es común que después de casadas carezcan tanto de derechos agrarios como de participación plena en los órganos de gobierno locales. No obstante, tal carencia de derechos no les impide adquirir fuertes responsabilidades después de casada, y a ello se suma la violencia verbal y física presente en su vida cotidiana.

En ese marco generalizado de pobreza y subordinación múltiple de las jóvenes indígenas —en sus comunidades y dentro de las sociedades nacionales globalizadas—, los trabajos de Laura Valladares, Martha Lilia Mayorga y Verónica Ruiz muestran el papel creciente de la migración, el trabajo asalariado, la educación, la capacitación, la información y la profesionalización en la vida de las mujeres jóvenes indígenas, pues por esa vía están modificando la forma de percibirse, valorarse y proyectarse al futuro, a la vez que influyen para que los demás cambien su visión y su valoración sobre ellas. De esta forma, si antes la definición de su género y su pertenencia a cierta generación estaba asociada directamente con el surgimiento y control de la sexualidad y sus capacidades reproductivas, ahora las mujeres jóvenes incorporan a su identidad nuevos valores, definiciones y derechos. Sin embargo, la contraparte de este proceso en que las jóvenes adquieren mayor libertad para decidir sobre su cuerpo y sexualidad, según indica Laura Valladares, es el creciente número de adolescentes embarazadas fuera del matrimonio y que se transforman en madres solteras —lo que también representa un cambio en las comunidades tradicionales.

Pero no sólo Laura Valladares insiste en que ahora las mujeres indígenas tienen menos opciones que los varones. En ese sentido, Marta Romer demuestra que la adscripción identitaria al grupo de origen entre las mujeres mixes y mixtecas nacidas en la ciudad de México se concentra más que entre los varones, ya que sobre ellas se ejerce mayor control y tienen menos posibilidades de moverse fuera de los círculos familiar y comunitario, con lo cual se limita su acceso a otros modelos de socialización. En tanto, Milka Castro analiza cómo la mayor concentración de mujeres indígenas se presenta en zonas rurales de Chile (8 por ciento más entre aymaras y 15 por ciento más entre quechuas). En países como México, donde la educación preescolar y primaria es obligatoria y la cobertura del sistema educativo estatal es amplia, Maya Lorena Pérez Ruiz reporta que 56 por ciento de las mujeres indígenas y 77 por ciento de los hombres son analfabetas, mientras entre la generación joven ya están alfabetizadas 78 por ciento de las mujeres y 88 por ciento de los hombres. Para el caso de Colombia, como reporta Marta Lilia Mayorga, entre los jóvenes

universitarios 34 por ciento son mujeres y 56 por ciento hombres, y son ellas quienes organizan y apoyan a los demás estudiantes de su grupo o comunidad. En este caso las jóvenes han decidido casarse con sus compañeros de escuela y en ocasiones surgen parejas culturalmente mixtas, lo que genera nuevos acuerdos y formas de convivencia. Pese a estas ventajas que la migración tiene para las mujeres indígenas, la vida en las ciudades no siempre tiene resultados positivos, y tanto Rebecca Igreja como Manuela Camus muestran que para las mujeres puede estar acompañada de violencia y rechazo: entre las mujeres casadas, invertir el rol y volverse proveedoras les costará ser golpeadas o abandonadas por sus hombres; y si son solteras pueden quedar desamparadas del cuidado de sus familias, lo que atraerá sobre ellas la posibilidad de vivir el desprestigio, ser violadas y maltratadas.

Como sexto hallazgo de este libro, la construcción de lo que significa ser mujer y ser mujer joven en las comunidades indígenas representa uno de los aspectos más cambiantes al interior de las comunidades, lo cual está asociado con las transformaciones del contexto y con la interacción múltiple y dinámica que cada vez más tienen las mujeres con otros actores sociales. Así, las jóvenes comparten con los varones muchas demandas, pero también construyen demandas específicas de género, algunas de ellas relacionadas con su edad, aunque enarbolan otras comunes a mujeres de cualquier edad. Esto no es contradictorio con su apoyo para fortalecer los derechos culturales y políticos para sus pueblos.

Ni sólo híbridos ni todos deslocalizados

Marta Romer, Maziel Terrazas y Maya Lorena Pérez Ruiz, dan cuenta de cómo el alejamiento de los jóvenes indígenas de sus lugares de origen, así como su incorporación a los circuitos de consumo masivo globalizado —ya sea mediante la migración, la escuela, su vida en las ciudades y lo aprendido por su fascinación por las industrias culturales—, contribuye a desintegrar y disolver las culturas e identidades locales. Sin embargo, frente a opiniones que consideran que la tendencia predominante es hacia la hibridación —en el sentido de *collage*, arbitrario y sin sentido—, así como a la pérdida de identidades propias y a la adopción de identidades globales y deslocalizadas, los trabajos aquí reunidos muestran cómo los procesos gestados entre los indígenas latinoamericanos no son unidireccionales, ni producto de una oposición mecánica entre lo tradicional y lo moderno. Lo que se advierte, en cambio, es cómo ese poderoso flujo de modernidad en las comunidades indígenas, tanto rurales como urbanas, puede producir también el forta-

lecimiento de las identidades propias, además de generar nuevas formas de identidad y cultura, si bien —como explica Marta Romer— éstas pueden hallarse en tensión, o inclusive en conflicto. Junto a la desterritorialización y la deslocalización inherentes a la globalización, entre los jóvenes indígenas encontramos que también se están gestando nuevas formas de re-territorialización y re-localización de culturas e identidades particulares. Esto quiere decir que el surgimiento de nuevas identidades juveniles —las punks o cholos, por ejemplo— no necesariamente implica el abandono de la identidad local comunitaria propia, e incluso tampoco conllevan la destrucción o el abandono de identidades y pertenencias más amplias como las etnolingüísticas, étnicas o nacionales.

Así, por ejemplo, Maziel Terrazas propone que bajo una mirada profunda se advierte que frente a la confrontación entre el imaginario tradicional que sustentan los padres y abuelos indígenas, y los imaginarios globalizados que abrazan cada vez más algunos jóvenes, el resultado no es siempre el mismo: no son obligatorios ni el marcado rechazo de lo propio ni la confrontación, como tampoco lo es una obligada y arbitraria hibridación. Por el contrario, existen espacios de interacción entre jóvenes y mayores en los que se generan procesos de tolerancia, convivencia y hasta de aprendizaje cultural. Es más, existen casos de retorno de algunos jóvenes al *ayllu* después de haberse decepcionado en las ciudades. Y frente a la pregunta de si la globalización está creando entre los jóvenes indígenas una identidad híbrida y global, única y que sea común a una gran diversidad de jóvenes en el mundo, sin importar su lugar de origen ni las cualidades culturales específicas de su grupo original de adscripción, las respuestas apuntan a una misma dirección y Maziel Terrazas contesta que no: por lo menos hasta ahora, eso no está sucediendo entre los jóvenes del *ayllu* de Chari, pues tampoco existe una sola cultura global que haya alcanzado a todos por igual y sea vivida de la misma forma.

Algo similar plantea Álvaro Bello al señalar que inclusive una identidad juvenil como la del cholo —que podríamos llamar global, y se ha considerado desterritorializada y deslocalizada— se vive de forma particular y diversificada entre los jóvenes purhépecha de Nurío; así que se vive de muchas maneras en una misma localidad y sin que las fronteras entre una y otra estén perfectamente definidas, lo cual deriva en que no todos los jóvenes cholos tienen el mismo gusto por la música, ni asumen idéntica forma de vestir. De allí que entre los jóvenes purhépecha que son cholos haya distinciones que aluden a múl-

tiples experiencias y no sólo a un mismo patrón de comportamiento, gusto o moda. El relato de los cholos entre los jóvenes kanjobales de La Gloria, Chiapas, habla también en ese sentido y deja ver cómo, pese a ese vínculo simbólico con las bandas estadounidenses, los integrantes de las bandas locales tienen un fuerte apego por la comunidad de origen y su fiesta patronal.

Por lo demás, las menciones a las fiestas, ritos y eventos deportivos dejan ver, como señalan Maziel Terrazas, Álvaro Bello, Verónica Ruiz, y Milka Castro que constituyen espacios de encuentro y desencuentro entre grupos y sectores diversos de la comunidad, pero también son espacios propicios para el encuentro y la negociación, para la cohesión y continuidad pero también para la apertura de fronteras y la maleabilidad de las costumbres, sin que ello implique necesariamente la destrucción de identidades locales.

Otros autores explican cómo los jóvenes reciben y se apropian de la alternatividad “global” y la “culturas de masas”, y cómo responden ante la homogenización cultural neoliberal. Milka Castro y Maya Lorena Pérez Ruiz hablan de la formación de artistas e intelectuales indígenas que han desarrollado lenguajes estéticos propios, pero en diálogo creativo con otras culturas. Pintar, escribir, hacer poesía, hacer música, video y cine, son algunos de los caminos escogidos. En este punto, es importante la formación de organizaciones culturales que los convocan y reúnen, así como el surgimiento de nuevos conceptos para dar cuenta de esas nuevas estéticas, como sucede con el “rock marichiwe” o los fenómenos de la “mapurbe” y los “mapunkies” reportados por Milka Castro entre los jóvenes mapuches de los centros urbanos argentinos y chilenos. Sin embargo, Marta Romer, alerta sobre la tentación de ver esa capacidad indígena (muy visible entre los migrantes de segunda y tercera generación en las ciudades) de adaptarse y apropiarse de la modernidad como si se tratara de una elección libre. Y si bien reconoce que los individuos pueden desarrollar diversas “estrategias identitarias”, y con ello hacer uso de su libertad de elección en el marco dinámico y relacional en que surgen y se desarrollan las identidades, también nos recuerda que el contacto cultural y la socialización de los jóvenes indígenas se desarrolla en un marco de interacción en el que la cultura propia está subordinada respecto a otros modelos culturales, como el nacional.

Como séptimo hallazgo se debe apuntar que si bien entre las comunidades indígenas contemporáneas existen una tendencia hacia la apropiación de bienes culturales producidos por las industrias culturales hegemónicas, y esto genera a primera vista modos y estilos de consumo globalizados,



© Federico Gama.

ello no debe entenderse mecánicamente, pues un análisis cuidadoso muestra que tales consumos no se dan de la misma manera en todos lados, y que su apropiación y resignificación tiene lugar de manera variable, de allí que deba analizarse en contextos culturales y sociales específicos. En cuanto a la pérdida de la identidad local, si bien representa una posibilidad y una realidad entre ciertos sectores, tanto de jóvenes como de adultos y niños, ello no siempre sucede así; es posible que junto a la transformación de las identidades locales —que se flexibilizan para acoger y acomodar los cambios que están sucediendo— se agreguen identidades nuevas, que no necesariamente se opongan y busquen la destrucción de otras identidades. Sin embargo, en estos complejos procesos de cambio cultural e identitario no predominan únicamente los deseos y gustos individuales —los cuales harían posible que los jóvenes indígenas, por voluntad y libremente, entraran y salieran de un modo de vida a otro, transitaran de una identidad a otra y optaran a su gusto por la tradición o la modernidad—; por el contrario, existen condiciones estructurales y subjetivas que intervienen tanto para inducir el sentido del cambio como para limitarlo y acotarlo, así como para inhibir o posibilitar la pérdida o la adquisición de nuevas identidades.

¿Globalizarse o desaparecer?

Uno de los rasgos presente en los trabajos de este libro es la asociación generalizada entre ser indígena con pobreza, la falta de opciones para el desarrollo local, e incluso para encontrar

opciones dignas mediante el trabajo migratorio y la estancia en las ciudades. Lo común es que el conflicto y la valoración negativa de la identidad propia que facilita su abandono estén asociados —mas no necesariamente determinados— a condiciones de desigualdad, discriminación, inequidad, injusticia y exclusión. Son amplias las quejas de adultos frente al cambio cultural que viven los jóvenes y pocas las opciones de aquéllos para evitar la pérdida y retener localmente a las nuevas generaciones. De parte de los jóvenes, son muchos sus deseos de conocer, experimentar y abrirse al mundo, y hasta de dejar sus identidades propias, fuertemente estigmatizadas y por las cuales se les discrimina y se les considera pobres, vándalos, delincuentes o gente sin cultura. Y aunque algunos creen que la modernidad debería ser una opción que no los desarraigara ni alejara de sus familias y lugares de origen, otros no ven perspectivas y prefieren omitir los rasgos visibles de su identidad y cultura: dejan de hablar su lengua, asumen comportamientos urbanos y hasta llegan a romper con su familia y su comunidad.

Frente a ese panorama desolador respecto del futuro y la permanencia de las culturas locales ante políticas nacionales y las tendencias hacia la globalización, algunos trabajos dan cuenta de los esfuerzos que realizan significativamente algunos sectores de jóvenes indígenas, quienes más que enarbolar demandas como sector generacional quieren modificar las condiciones estructurales, ideológicas y culturales que contribuyen a la reproducción de las condiciones de pobreza y



© Federico Gama.

exclusión que han vivido sus pueblos, y en consecuencia han influido a lo largo del tiempo en el desinterés de sus miembros por conservar las culturas e identidades propias.

Con ello es posible observar, entonces, que frente a las tendencias que empujan hacia la homogeneización y la globalización de la cultura existen otras tendencias, muchas veces enarboladas por los jóvenes, mediante las cuales si bien no se busca cerrarse a lo nuevo, sí se considera que el cambio debe ser decidido por los indígenas autónomamente, para que beneficie su desarrollo en ámbitos locales, regionales, nacionales y globales. Tal como lo señalan Rebecca Igreja y Alexis Rivas, los vínculos entre jóvenes indígenas y diversos movimientos sociales —como con los zapatistas en México o el movimiento indígena nacional en Ecuador— han sido de gran influencia para la recuperación y valoración positiva de sus culturas e identidades, e incluso para la presencia de procesos de etnogénesis como el generado entre el pueblo zapara, supuestamente desaparecido en Ecuador. Alexis Rivas, por tanto, invita a analizar el surgimiento de los liderazgos de corte político entre los jóvenes indígenas como un proceso asociado a los movimientos sociales, la profesionalización, la acción de las iglesias, los proyectos de desarrollo y la necesidad de algunos pueblos indígenas, como los amazónicos, de dejar en manos de los jóvenes hablantes del castellano la representatividad comunitaria y el desarrollo de las relaciones con compañías petroleras, madereras y de turismo

con fuerte presencia en zonas indígenas. Además señala que, por lo menos entre los otavaleños, no son incompatibles las reivindicaciones de los jóvenes como sector social, de las que enarbolan a favor de sus pueblos. En ese proceso de reflexión y decisión para el futuro en que están inmersos los jóvenes, importan los contextos y sus interacciones con diversos agentes sociales, así como el carácter de esas relaciones y de los proyectos a que se aplican.

Martha Lilia Mayorga, por su parte, muestra que desde el Estado es posible generar condiciones educativas diferentes a las actuales, que tienden a la homogeneización cultural y a ignorar o rechazar la diversidad cultural. En su artículo, los jóvenes indígenas que viven en la ciudad y van a la universidad tienen experiencias de menor conflicto cultural, y surgen diálogos interculturales entre indígenas y no indígenas en los que se generan procesos de aprendizaje mutuo y fortalecen sus identidades, sin excluir ni ignorar la cultura del otro. Paradójicamente, experiencias como la de la Universidad Nacional de Colombia actúan no para que los jóvenes indígenas pierdan sus identidades locales, se globalicen y se queden en las ciudades, sino para que revaloren positivamente su cultura, adquieran conocimientos especializados y fortalezcan sus vínculos comunitarios. Así, en el contexto nacional de fuertes conflictos por las tierras y las aguas entre pueblos indígenas y los sectores oligárquicos de la sociedad chilena, y con las dificultades que aún tienen los pueblos originarios para su reconocimiento constitucional como pueblos, Milka Castro narra las demandas más importantes planteadas por los jóvenes indígenas, enfocadas a modificar las condiciones de relación entre pueblos indígenas y Estado nación. A través del recuento histórico de las demandas y luchas indígenas juveniles, muestran la evolución de la capacidad de los indígenas para responder políticamente a las diversas acciones del Estado y, en esos contextos de represión y de violencia, para generar demandas y proponer opciones para sus pueblos, lo cual han hecho desde diferentes perspectivas ideológicas y organizativas. Actualmente, por diversas vías los jóvenes indígenas militantes están planteando mejorar la cantidad y calidad de hogares estudiantiles en las ciudades para continuar con sus estudios, quieren impulsar políticas nacionales de educación intercultural y que se construyan mayores espacios de participación en las políticas culturales, al tiempo que pretenden mejorar la capacitación para la transferencia de tecnologías. Algunos incluso han planteado la recuperación y el retorno a sus territorios originarios mediante un re-poblamiento bajo nuevas condiciones de etnodesarrollo. En ese contexto, prin-

principalmente entre los mapuche, son jóvenes los líderes indígenas que se enfrentan a la represión, son jóvenes los acusados por terrorismo y asociación ilícita, y son y serán mayoritariamente los jóvenes quienes logren cambiar las condiciones de sus pueblos. Demandas similares, ancladas en el reconocimiento y la activa participación política indígena, tienen lugar entre otros jóvenes de América Latina, como se apunta en los trabajos de Maya Lorena Pérez Ruiz, Alexis Rivas Toledo y Rebecca Igreja.

Este tipo de demandas trasciende los problemas de corte cultural y se ubican en el ámbito de las disputas políticas por el reconocimiento, para que haya equidad en la distribución de recursos y modificar las formas y montos de la participación indígena en la vida pública de las naciones. Para que pudiera suceder esto, como señalan Milka Castro y Maya Lorena Pérez Ruiz, resultaba importante que a la par de la reivindicación de las identidades propias surgiera y se institucionalizara el concepto de indígena, que con su sentido político, movilizador, reivindicativo y trans o supra étnico ha convocado a una gran diversidad de poblaciones originarias para interpelar a los estados nacionales en busca del reconocimiento de sus derechos como pueblos. En el campo cultural e identitario ello ha significado, generalmente, más que una oposición simplista a la cultura occidental, y más que pretender la construcción de un solo sistema cultural indígena la demanda es por generar las condiciones que permitan el vigor y fortalecimiento de la diversidad de las culturas locales, rurales y urbanas, para conseguir voz y participación en los nuevos escenarios políticos nacionales y globales.

Como octavo hallazgo de este libro, puede concluirse entonces que así como la globalización y la hibridación cultural no son la única opción para los pueblos indígenas, tampoco en las demandas y luchas indígenas contemporáneas existe un rechazo total y general a la cultura externa, moderna y globalizada. No se pretenden evitar las relaciones entre los indígenas y los no indígenas, no se rechazan las culturas nacionales, ni los aportes de la globalización cultural en abstracto. Hay, en cambio, un rechazo a la imposición cultural, a la falta de control sobre los procesos de cambio de sus pueblos y al contenido hegemónico con que se pretenden imponer esos cambios desde ámbitos cada vez más lejanos, y por la acción e interés de agentes cada vez más difusos y poco identificables.

De allí, que en diversos trabajos se perciba el interés de las vanguardias indígenas universitarias y educadas en las ciudades por cambiar las condiciones de inserción y articulación de los pueblos indígenas con los estados nacionales y los espacios de la globalización, para permanecer y fortalecer la cultura propia, y desde ahí aprender y decidir qué toman, y cómo lo hacen, de las culturas nacionales y globales.

Los márgenes de esa posible negociación y acuerdo entre los proyectos de los adultos y los jóvenes, de las comunidades indígenas y los estados nacionales, y de lo local con lo global —como hacen ver Maziel Terrazas, Verónica Ruiz, Maya Lorena Pérez Ruiz, Rebecca Igreja, Milka Castro y Martha Lilia Mayorga—, podrán establecerse siempre y cuando la persistencia de lo tradicional no se oponga ni vete lo nuevo, y lo nuevo no se imponga, sustituya ni anule arbitrariamente lo tradicional. Además, cuando ello suceda en un marco social en el que se fortalezcan las capacidades propias —entre ellas la de autonomía y decisión— y se generen alternativas de desarrollo local, social y económico, que brinde opciones no sólo para las nuevas generaciones indígenas, sino para los pueblos indígenas en su conjunto.

Ello podrá suceder cuando en los países de América Latina la diferencia cultural no sea sinónimo de desigualdad social, y cuando ser indígena no sea sinónimo de ser pobre y atrasado; por el contrario, cuando se establezcan condiciones de equidad social para el desarrollo económico, social y cultural. Así que la utopía, más que en la amorfa hibridación cultural y en la globalización sin sentido, se ubica en el fortalecimiento del diálogo cultural con autonomía, tal como se concibe la interculturalidad desde la perspectiva indígena latinoamericana.



© Federico Gama.