

¿EXISTE UNA CONDICIÓN DE JUVENTUD INDÍGENA?*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 28-37

Carlos Andrés Zapata Cardona**,
Mauricio Hoyos Agudelo***

Caracterizar la juventud indígena implica dos consideraciones fundamentales: una que ubica al joven indígena en el proceso organizativo, como sujeto de prácticas de control social que cuestionan sus prácticas apropiadas; otra que lo ubica en la institución escolar, que facilita el acceso a nuevos saberes que cuestionan los tradicionales y profundizan su vulnerabilidad a los ojos de su colectivo, y no permiten su acceso en igualdad de condiciones al mundo occidental.

Palabras clave: juventud indígena, escuela, organización, consumo, vulnerabilidad, control social.

Caracterizar a juventude indígena implica duas considerações fundamentais: uma que localiza o jovem indígena no processo organizativo, como sujeito de práticas de controle social que questionam suas práticas apropriadas, outra que o localiza na instituição escolar, que facilita o acesso a novos saberes que questionam os tradicionais e aprofundam sua vulnerabilidade aos olhos de seu coletivo e não permitem seu acesso em igualdade de condições ao mundo ocidental.

Palavras-chaves: juventude indígena, escola, organização, consumo, vulnerabilidade, controle social.

Characterizing the Indian youth implies two fundamental considerations: one, locates the Indian youth in the organizational process as an object of social control practices questioning its appropriate practices; the other one, locates it in an educational institution that facilitates the access to new knowledge that, in the same way, question the traditional ones and go deeply into its vulnerability watched by his collective and reveals its incapacity to compete in the western logic.

Key words: indian youth, school, organization, consumption, vulnerability, social control.

ORIGINAL RECIBIDO: 11-V-2005 – ACEPTADO: 17-VIII-2005

* Este texto hace parte del proceso de reflexión que el tema de juventud ha instalado en la Organización Indígena de Antioquia – OIA, organización social y política que los Pueblos Indígenas del Departamento de Antioquia adoptaron desde hace 20 años para ejercer sus derechos y su autonomía para el ejercicio de su propia jurisdicción y gobierno.

** Abogado, Universidad de Antioquia. Coordinador del Área de Planeación de la Organización Indígena de Antioquia – OIA. E-mail: zapatacharly@yahoo.ar

*** Historiador, Universidad Nacional. Asesor Área de Planeación de la Organización Indígena de Antioquia – OIA. E-mail: mauroyos@epm.net.co

La categoría analítica de juventud como condición social emerge a partir de la segunda mitad del siglo XIX y desde ese momento empezó a ganar mayor reconocimiento en los consumos y prácticas sociales. Se es joven y se vive la juventud no sólo como una etapa biológica, sino como una construcción social definida desde los preceptos de la revolución industrial: “La juventud es un producto de la sociedad burguesa, de la sociedad capitalista, antes la juventud no existía ¿pero es que acaso antes, no había jóvenes? Sí, efectivamente uno podría decir jóvenes siempre hubo, mientras que juventud no, la juventud como fenómeno social, en los términos occidentales que hoy comprendemos, es un producto histórico que deviene de las revoluciones burguesas y del nacimiento y desarrollo del capitalismo”¹.

La presencia social de los jóvenes como grupo poblacional ha estado generalmente adscrita a manifestaciones y/o adhesiones correspondientes a diversas ideologías, en particular a las construidas desde el mundo adulto. No obstante, algunas expresiones organizativas juveniles han logrado el reconocimiento como sector social y la conquista de reivindicaciones políticas, económicas y culturales de individuos a quienes, que por efecto de la ley, sus prácticas y consumos, se les permite el goce de una condición particular en la que se legitima el uso del tiempo libre y las actividades

formativas a cambio de postergar las demandas y los roles sociales; es un estado de gracia durante el cual la sociedad no exige mayores compromisos. Esta noción de condición de juventud, asumida para explicar los procesos urbanos de los jóvenes, no es suficiente para aproximarse a comprender la existencia de una condición de juventud indígena como categoría social.

El concepto de facticidad de Margulis y Urresti (1998: 11 y 340) sirve de punto de partida para un



Julián Alberto Lineros, Vereda de San Vicente del Caguán, Caquetá, 1999: “Niños guerrilleros de las Farc se alistan para patrullar la zona de despeje”. F.D.M.

análisis sobre los elementos que pueden confluir en la definición de una juventud indígena, ya que no sólo hace parte de la idea de moratoria desarrollada por las instituciones de occidente, sino también de la lectura de una madurez corporal y el disfrute de una edad cronológica que entrega ciertos privilegios sobre sus generaciones anteriores:

La facticidad—moratoria vital y capital temporal— apunta a la objetiva probabilidad de ser joven por parte de los últimos en llegar a la madurez corporal. Esto

es lo que hace que la juventud no sea una palabra, una estética, o una moratoria social, sino un posicionamiento cronológico una experiencia temporal vivida, que se caracteriza por ser angosta, poco profunda, desde la que el mundo parece nuevo, la propia historia corta, el conocimiento escaso, la memoria acumulada objetivamente menor, la vivencia de los acontecimientos diversa en relación con los que vivieron antes, todo lo cual se expresa en una decodificación

diferente a la de la actualidad, en un modo heterogéneo de ser contemporáneo. Por ello, la juventud debe comprenderse como una particular afiliación a la geografía temporal, como una nacionalidad extraña en términos de duración, que convive con las otras naciones temporales bajo la misma jurisdicción, la misma soberanía: el presente.

Los actuales jóvenes de los Pueblos Indígenas de Antioquia han crecido con un proceso organizativo² que ha luchado por la construcción de gobiernos propios en función de la preservación de sus modelos sociales; igualmente han logrado una serie de conquistas en clave de Derechos Étnicos que les han permitido una diferenciación significativa y una serie de privilegios con respecto a los demás ciudadanos colombianos, especialmente: educación bilingüe, jurisdicción propia, reconocimiento territorial y propiedad colectiva,

administración y gobierno de sus sociedades y territorios. Estas conquistas han facilitado el ingreso de instituciones ajenas como la escuela a la dinámica comunitaria. Además de la relación con el Estado, el movimiento social y otra serie de agentes que han revelado problemáticas de las comunidades tanto desde lo interno como desde el intercambio con los patrones de occidente.

Indistintamente de los signos y las actitudes que por generaciones han denotado la existencia de los jóvenes en una comunidad, las personas indígenas con estas características, en Antioquia, hoy tienen la posibilidad de experimentar la construcción de sus proyectos de vida desde los escenarios de la escuela y el proceso organizativo, oportunidad que los mayores no tuvieron en su período de corta edad; en esa medida, la construcción social de la condición de juventud en el mundo indígena adquiere relevancia tanto para jóvenes como para familias, líderes y autoridades. Son los escenarios de la escuela y el proceso organizativo de estas comunidades indígenas desde los que principalmente se viene definiendo la condición de juventud de los pueblos Tule, Senú y Embera.

Transición de niño a adulto

La pregunta y reflexión por la juventud indígena³ como condición social y grupo poblacional es

reciente. Como jóvenes cada pueblo considera, de acuerdo con sus tradiciones y costumbres, unos momentos que marcan el tránsito de niño a adulto, un tránsito mediado por ritos de orden colectivo que, además de significar un estado de adultez, son ceremonias que connotan una estrategia de preservación cultural. En las comunidades indígenas dicho tránsito no se lee como el ingreso a un etapa o la culminación de otra, tampoco como la etapa de la vida en que se adquieren saberes, habilidades y destrezas para el ejercicio del rol adulto ya que esos saberes se empiezan a adquirir desde temprana edad y a través del proceso de socialización y comunicación con su entorno.

Para las mujeres, la menarquia de la niña marca el rito de iniciación a la vida adulta, anuncia el inicio de la capacidad reproductiva de una mujer⁴. Para el hombre no hay ritos en este tránsito, pero sí hay unos signos que le develan como un ser adulto y están referidos al sistema productivo, como demostrar capacidad para el trabajo

y en esa medida ser garantía para el establecimiento y sustento de una familia. Además, identifica al futuro adulto por su capacidad de integrarse a la dinámica organizativa, que privilegia a los hombres. Tal vez estas características no difieren mucho del mundo occidental, en donde también se ritualiza el ingreso de la mujer a la edad de la fertilidad y, en el caso del hombre, su ingreso a la fuerza laboral, el cual se observa a más temprana edad en las clases sociales más pobres, donde el periodo de transición es más corto y a veces imperceptible.

La diferencia con respecto a la cultura occidental se observa principalmente en lo referido a los ciclos biológicos y productivos. Las sociedades modernas de Occidente estipulan que el deber ser de la juventud es una etapa de adiestramiento y de moratoria para el ejercicio de un rol social adulto, lo que exige una formación lenta y fundamentada para acceder a unas condiciones sociales que permitan una vivencia con rasgos de dignidad;

situación esta difiere con la formación de los jóvenes indígenas, ya que en estos su crecimiento intelectual se inicia desde el nacimiento, gracias al contacto permanente con la naturaleza y los valores comunitarios. Por eso es posible encontrar familias indígenas formadas por individuos de 14 años: la mayoría de ellos cuentan con su unidad productiva⁵; es decir que para ellos no existe



Guillermo Torres Reina, Cruz Roja Internacional, Bogotá, 29-1-2000: "300 familias desplazadas se tomaron la sede. La comida escaseaba; los niños y ancianos tenían prelación". F.D.M.

moratoria social; esta situación se presenta generalmente en las comunidades que están en menor contacto con las dinámicas rurales y urbanas, siendo el caso de los Embera Catíos que habitan las regiones selváticas del occidente antioqueño:

Conocemos jóvenes en nuestros territorios cuando empiezan a ejercer responsabilidades, es decir tienen posibilidades de demostrar lo que es honestidad, responsabilidad. También está lleno de positivismo, siempre tiene y comparte ideas; la juventud está en todas las etapas, no hay una edad cronológica. Esto no es por etapas, la mente continúa, solo que se va enriqueciendo más, e incluso las personas que se han muerto siempre están con nosotros, con nuestros pensamientos. Esta es una etapa en la que, para adquirir responsabilidades, hay que pasar por varios momentos de aprendizaje. Nosotros tenemos varios parámetros cuando ya siembra, cultiva, ya es responsable y empieza a interactuar como joven⁶.

Para las comunidades de selva, la juventud se entiende más como un estado del alma que como una etapa de la vida; consideran que la incorporación de hábitos permite el ingreso al mundo adulto, pero comportamientos y aptitudes como la responsabilidad, la honestidad y el compartir

con otros son permanentes y permiten su articulación como miembro activo de la comunidad. Se señala un momento de cambio, pero no un proceso que facilite el ingreso a un nuevo estado; este se gana a través del entrenamiento permanente de las cualidades del espíritu joven y que se logran básicamente con el trabajo y la constitución de familia.

En la estructura lingüística de muchos de los pueblos indígenas existen expresiones para nombrar al joven y no referidas necesariamente al concepto occidental de juventud; es el caso de los Embera Chamí que utilizan la palabra Kurá para significar una persona que no ha madurado⁷, o el de los Embera Dóbida, que utilizan dos, una que nombra al joven hombre: el que huele, y otra que se refiere a la mujer: la que bota mierda, es decir que se alude de manera directa al desarrollo sexual.

La condición de juventud en la cosmogonía de los Pueblos Indígenas de Antioquia es una cate-

goría que emerge desde las necesidades del mundo occidental y constituye referentes que guardan gran distancia con los tradicionalmente constituidos por cada comunidad.

Hasta hace aproximadamente diez años, la condición de juventud, tal y como occidente la comprende, no existía en muchas de las comunidades indígenas de Antioquia. La pregunta por lo juvenil empezó a ser objeto de reflexión desde la relación intercultural que hizo visible otras prácticas adyacentes a las sociedades de consumo, las cuales han permeado el tejido social, conduciendo a varias comunidades a problemáticas como el alcoholismo, el uso de sicoactivos, el madre-solterismo, la violencia intrafamiliar, y el abuso sexual de hombres mayores a mujeres jóvenes, frente a las cuales se ha hecho perentorio el establecimiento de nuevos mecanismos de control social para evitar el debilitamiento del tejido social y organizativo, la pérdida de los referentes de identidad y el sentido de pertenencia a los Pueblos.

En estas comunidades se han implementado castigos que buscan regular la vida de los hombres jóvenes en aspectos como el consumo de licor, y también la de las mujeres, prohibiéndoles relacionarse con hombres distintos a los de su pueblo:

Las mujeres se van con ellos (actores armados) por amor, por el uniforme, por interés, porque tienen



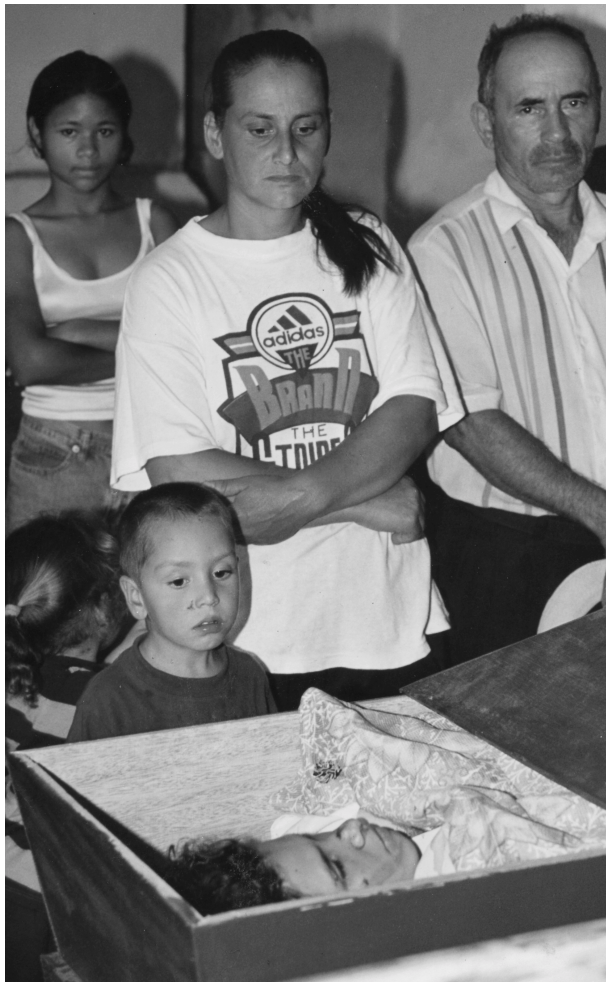
Paul Smith, Autopista Medellín - Bogotá, 2000: "El padre me explicó que estaba acostumbrado a trabajar y le daba vergüenza que tomara una foto de ellos así, frente a su 'rancho' tan humilde". Foto de una familia desplazada de Sonsón. F.D.M.

problemas con un vecino y le quieren dar miedo. También por huir de las autoridades tradicionales que les han impuesto algún castigo. Muchas veces, cuando una joven sale en embarazo de una relación pasajera o del novio, ella sabe que la van a castigar..., le da miedo y se va con los armados⁸.

Un caso particular del proceso de emergencia de la juventud como condición social y grupo etéreo es el del Pueblo Embera Catío, del occidente de Antioquia (municipios de Dabeiba y Frontino), en donde la escuela y el proceso organizativo y político de las comunidades han jugado un papel fundamental en la visibilización de los jóvenes. En este contexto emerge la construcción social de una noción de juventud indígena que se puede observar principalmente desde dos escenarios: la adopción de la escuela como modelo educativo de occidente, desde donde se promueve un conocimiento que entra en contradicción y compite con los saberes y creencias tradicionales propias de la cultura indígena; el otro, el proceso organizativo de las comunidades que, al preocuparse por las problemáticas anteriormente enunciadas, promueve mecanismos de inserción en los espacios de participación propios, como una estrategia de control social y una medida de prevención a la multiplicación de problemáticas.

Lo organizativo y lo juvenil

Los gobiernos indígenas que asumen al joven como problema se encuentran ante la pregunta de qué hacer con esta franja de individuos



Luis Alfonso Benavides, Vereda Ocholi, Yarumal, Antioquia, 2000: "Los niños vieron cómo los encapuchados mataron a sus familias, incluyendo a menores de edad". F.D.M.

de corta edad en los que se observa un proceso de resistencia; por eso, como estrategia, se empieza a contemplar la necesidad de ampliar el espectro participativo comunitario, reconociendo al joven como un actor social emergente que reclama y necesita espacios de participación e inclusión en sus comunidades. En esta medida, la opción por el reco-

nocimiento juvenil se genera desde la depuración y aplicación de mecanismos de control que amplían su campo de actuación en este "nuevo" sujeto, como integrante activo de la comunidad, aportando al mantenimiento de los modelos sociales adoptados por cada pueblo indígena.

En este caso, el control social lleva implícita una preocupación adicional: la poca consolidación de un modelo efectivo de gobierno y jurisdicción. Estas comunidades han tenido un reciente y acelerado intercambio con el mundo rural. La mayoría de estas comunidades, hasta antes de insertarse al modelo organizativo, poseían estructuras sociales, de gobierno y de control social, representadas en el ejercicio de autoridad por parte de los miembros mayores de la parentela, —el noko mayor, o el jaibaná, médico tradicional al que siempre se le reconoció poder civil y espiritual—, refrendados por ser depositarios del saber ancestral.

La adopción del cabildo como modelo de gobierno comunitario no tiene más de veinte años en muchas comunidades Emberas, en particular las que habitan medios selváticos. Los recientes modelos de gobierno, apenas en proceso de estructuración, han presenciado la aparición de un nuevo actor que genera resistencia y se desarrolla a la par que el modelo organizativo adoptado, en un ambiente que pone de plano sus debilidades y ca-

rencias, obligando a la autoridad a pensar en espacios que faciliten la tramitación del conflicto intergeneracional e intercultural en espacios de reconocimiento para los jóvenes.

Hay emberas que de pronto salen a una ciudad, entonces ya consiguen un trabajo, de pronto consiguen un estudio, entonces cuando vienen a visitar la familia, y le hablan en embera y él dice: *¡No mamá, a mi ya se me olvidó eso!* Por eso nosotros decimos no a la civilización, porque no queremos que la cultura se pierda. Nosotros decimos es que si van a la ciudad, se capacitan, pero que vuelvan a su comunidad y que vuelvan con su cultura⁹.

Este proceso es dispar entre todas las comunidades, su desarrollo se acelera según la vinculación de estas a medios rurales; es el

caso de las comunidades Embera Chamí del Suroeste Antioqueño que, aledañas a las cabeceras municipales de Jardín, Ciudad Bolívar, Támesis, Valparaíso y Pueblo Rico, se han integrado a las dinámicas de la economía cafetera de la región y al deseo de satisfacer unas nuevas demandas y necesidades. Esto también se observa en el medio selvático: es el caso de un taller de Diagnóstico Juvenil de Jóvenes Indígenas de las comunidades de Dabeiba, realizado con veinticinco jóvenes de diferentes comunidades el 17 y 18 de marzo de 2005, en el cual casi la totalidad

de los asistentes, ante la pregunta *¿Cómo me veo en diez años?*, expresaron que se ven con algún cargo que les generaría estabilidad económica y social, dentro o fuera de la comunidad: “A mí me gustaría ser un profesor nacionalizado en una comunidad y me gustaría ser artista o abogado o presidente, cualquiera de esas cosas, ser dueño de un edificio”.

Pero el reconocimiento de los jóvenes como grupo social no sólo



William Fernando Martínez, Juradó, Chocó, 1999: “Una incursión guerrillera dejó 32 infantes de marina muertos. El niño que entra al salón contaría después que en la escuela ya no estaba el profesor, que los pupitres estaban rotos y que en el tablero había tiros”. F.D.M.

está mediado por dinámicas culturales y sociales de relación en clave de saber y consumo. Los cabildos también observan al joven como un sujeto vulnerable frente a las dinámicas del conflicto colombiano, y con ello la exposición de las comunidades a las represalias de uno u otro bando. Los actores armados ven al joven indígena como un instrumento más de la guerra. Su conocimiento del territorio, sus habilidades y destrezas para desenvolverse en la geografía regional los hacen atractivos para el reclutamiento. En este sentido, las autori-

dades del gobierno indígena han hecho visibles a estos jóvenes como miembros de la comunidad a los que se les debe ofrecer alternativas que garanticen su vinculación en el tejido social, evitando que se relacionen activamente con la guerra.

Uno a veces escucha, por ejemplo en los resguardos, que nos desplazaron a tal familia o a tal resguardo y entonces la gente piensa: *¿Por qué, por qué hicieron esto?* Hay que mirar desde dónde

viene eso: ¿desde dónde viene la debilidad de los cabildos? ¿De los líderes? o ¿de la juventud? Entonces, debido a eso, a mí sí me gustaría que nos motiven a los jóvenes para que no se metan con los grupos armados; que más bien sean neutros. Sabemos perfectamente que la guerra se está incrementando cada día más y entonces lo que yo he analizado de parte de nosotros... ¡Hermano! A la ma-

yor parte de los jóvenes hay que darle una pequeña capacitación, una pequeña orientación ya que muchos de ellos se están yendo a la guerra y no los mayores¹⁰.

En este sentido, el liderazgo indígena regional propone los espacios organizativos de las comunidades y los Pueblos como lugares de interacción, desde donde le apuestan a los jóvenes para que se apropien del conocimiento necesario para la reproducción del modelo cultural y social, y así propiciar el desarrollo de destrezas y habilidades

Juan Antonio Sánchez, Autopista Medellín - Bogotá, 1999: "La familia salió de Cocorná ante la amenaza de las autodefensas, que ordenaron abandonar la zona. No tenían a donde ir; esperan que algún vehículo pase por la autopista y los lleve lejos, con el agravante de que el ELN no permitía el tránsito por la vía". F.D.M.



que promuevan el mantenimiento del capital social y aseguren la permanencia de la organización y la cultura.

La escuela y lo juvenil

Con la adopción del modelo organizativo y de gobierno, también apareció la escuela como institución, en el seno de las comunidades indígenas. Su apropiación contribuyó a su institucionalización, teniendo un crecimiento significativo. En 1991, los Pueblos Indígenas de Antioquia contaban con diez escuelas en sus comunidades, y en el 2004 se aumentaron a 91 escuelas y cinco colegios. En términos de gestión, la organización indígena de la región reportó un avance cuantitativo importante. No obstante, las políticas generadas en la materia no consideraron las particularidades culturales e identitarias propias de las etnias, ni los impactos que la

apropiación de una institución de modelo occidental podría generar en ellas.

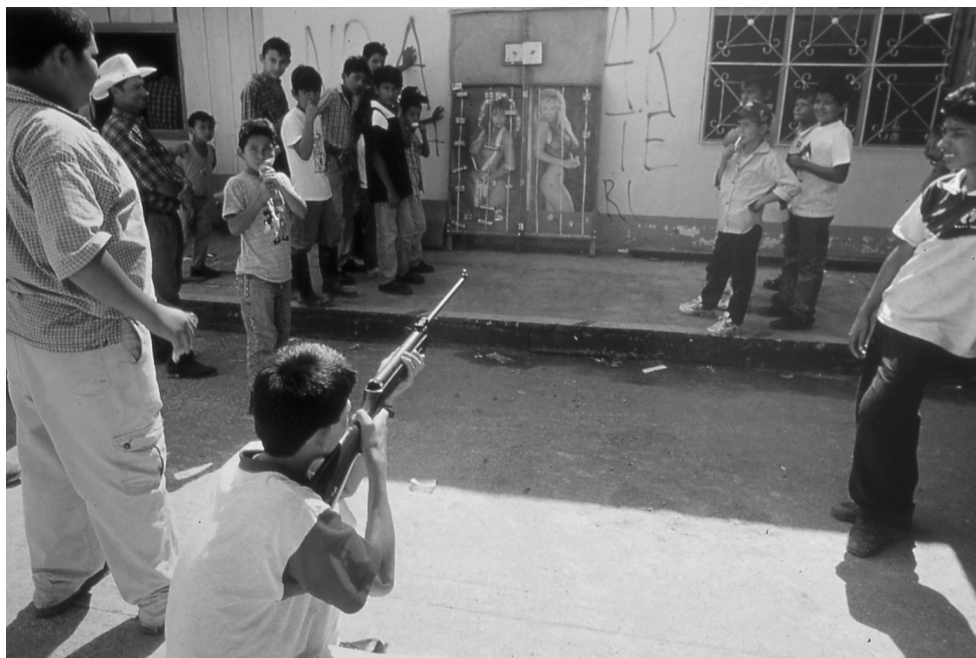
Es así que la escuela es asumida en el imaginario colectivo como la apropiación de nuevos saberes que permiten mayores habilidades y destrezas en el proceso de relación con el mundo no indígena, herramientas de las que se espera hagan más cómodo el desarrollo de un proyecto de vida individual, tal como lo promueve la escuela de occidente, contraponiéndose así a la expectativa de una plataforma política que desde una educación propia puede asegurar la cohesión comunitaria y la pervivencia social y cultural de los pueblos.

La escuela instala un nuevo saber y también la expectativa de movilidad social, algo que había sido desconocido por las comunidades indígenas; este modelo de vida se dirige a la población juvenil en los mismos términos que el

modelo convencional. Estas dos posibilidades —la movilidad social y los nuevos saberes— generan conflicto, ya que los jóvenes se distancian y cuestionan el saber tradicional de su pueblo, interrogando los preceptos que guían, sostienen y son referente de la identidad tradicional.

A la escuela se han adherido usos y costumbres no indígenas a través del discurso y los materiales didácticos utilizados en el proceso de educación formal; sus contenidos han sido casi siempre elaborados por agentes del mundo no indígena y sus referentes y modelos corresponden a la hegemonía occidental.

Hay personas que les da vergüenza decir que hacen chicha con la boca, eso es algo que yo no tengo por qué avergonzarme, decir: *¡es que yo hago chicha con la boca!... esa es mi cultura, eso nació en mí, qué culpa tengo yo.*



Bernardo Alberto Peña, Uribe, Meta, 1999: "Terminado el diálogo Gobierno-Farc, el pueblo es una fiesta. Los jóvenes tratan de ganar las golosinas ubicadas en distintas partes del cuerpo al que apuntan". F.D.M.

Eso es algo que tenemos que hablar con nuestros ancianos, que nos enseñen. Algo que tenemos que hablar de los niños: porque de ellos la mayoría de los profesores dicen: ¡Necesitamos módulos para enseñar! ¿Será que la cultura la estamos recogiendo? No, la estamos es perdiendo. Cada día se pierde la cultura porque la mayoría de las escuelas no la enseñan, les da como cosita, eso está ocurriendo mucho hoy en día, porque dicen que no, que los blancos se están apropiando, y lentamente nosotros los indígenas estamos dejando perder las costumbres, nuestra era, la forma de vivir, porque hoy en día un niño no sabe hacer un tambo... No: ¡Que necesito Blok, que necesito cemento!... está bien, eso es algo que está de moda, pero tenemos que formar y decirle al niño para qué es un tambo, que se vive en ellos y realmente son muy frescos, más frescos que la hoja de Zinc porque

esta se calienta y es mala para los niños: les da gripa, les da calor, les da dolor en el cuerpo, en cambio que con la pajita uno bien relajado, eso es algo que uno tiene que vivir¹¹.

Esto hace de la escuela un escenario conflictivo para las generaciones y el encuentro de la cultura, en el cual el proceso de relación con los nuevos saberes pone en cuestión el saber tradicional, generando una tensión por el poder de la administración comunitaria o por la permisividad en el libre ejercicio de prácticas que desarrollan una expresión individual subjetiva, que cuestiona los fundamentos de su modelo y cohesión social anclados en formas de vida comunitaria.

Son ellas y ellos los que aprenden nuevos saberes y aspiran a nuevos consumos que no siempre se satisfacen en las ofertas y posibilidades de una sociedad tradicional. Las autoridades y la organización así lo

observan y por tal motivo inducen la generación de procesos que articulen al tejido social organizativo de las comunidades y de la propia organización a nivel regional, acciones que propendan por mejorar la inclusión activa de los jóvenes.

Entre la vinculación a la escuela y la apropiación de nuevos saberes que facilitan el relacionamiento con occidente, se juega la identidad cultural, que garantiza su supervivencia en la medida en que las generaciones jóvenes se la apropien, la identifiquen y legitimen como referente de cohesión social.

A modo de conclusión

El ámbito organizativo y la institución escolar están atravesados por el mundo del consumo; el joven indígena que hace parte de la vida en comunidad está en medio de una elección difícil: las ofertas seductoras y vistosas de occidente o las prác-

ticas tradicionales que poco a poco van perdiendo su función de cohesión social. Estas nuevas prácticas van calando el espíritu comunitario de los pueblos indígenas y se instalan prácticas individualizantes que debilitan las relaciones parentales y comunitarias. La escuela, como elemento generador de conocimiento, simultáneamente crea expectativas e incorpora nuevas identidades, instalando unas demandas no satisfechas en la vida tradicional de sus comunidades; con los jóvenes escolarizados se promueve una nueva escala social que además de transmisión de saberes y acceso al consumo, crea aspiraciones sociales para los sujetos, aspiraciones que entran en tensión con el mundo de referencia ancestral, especialmente en el debilitamiento de los valores comunitarios como la unidad familiar, el respeto a su espiritualidad y, principalmente, el cambio de un modo de producción basado en la economía solidaria a uno de acumulación individual: “Lo que más me gusta es estudiar porque puedo fortalecer mi pensamiento como persona y es lo que anhelo para salir adelante”¹².

En este sentido, el efecto que el contacto cultural con occidente ha tenido en estas personas es bastante significativo e igualmente diferenciado; esta situación se observa entre comunidades del mismo grupo étnico y entre los pueblos. Algunos se han apropiado de los modelos de consumo occidental sin procesos de mediación y se asumen desde su propia experiencia vital como jóvenes en un contexto contradictorio y desfasado que no dialoga con sus aspiraciones individuales, las cuales, en su lógica cultural, son secundarias a las aspiraciones colectivas.

En esta pugna entre la tradición y los nuevos consumos, los jóvenes han llevado la peor parte: son objeto de reclutamientos forzados de los actores armados del conflicto colombiano y de discriminaciones sociales, económicas y culturales ante sus desventajas para el acceso a las propuestas que les presenta la cultura occidental, la cual, paradójicamente, ofrece un proyecto estable, acumulativo e individual, contrario a la vida tradicional que brinda la comunidad.

Las manifestaciones y expresiones singulares de estas sociedades comunitarias, sociedades originarias, anteriores al proyecto de una sociedad global y hegemónica, advierten sobre la dependencia que los pueblos indígenas tienen para la supervivencia de sus generaciones jóvenes, aunque para muchas comunidades la juventud no es una etapa de la vida sino un estado del alma que se alcanza en el momento del nacimiento y se goza hasta la muerte.

Las comunidades indígenas son pueblos en los cuales la madre tierra es la que les da sentido y coherencia, es la razón de su existir y la que les permite sobreponerse a la tensión que generan los nuevos saberes que desde el mundo globalizante pretenden permearlos. La política de liderazgo tradicional indígena en Antioquia es la de reconocer una condición de juventud con la que hay que interactuar desde el control a los cambios culturales que se generan con los procesos de globalización, para garantizar la preservación de los valores culturales y sociales de los pueblos ancestrales.

Citas

- 1 Véase: Alejandro Balardini, *De los Jóvenes, La Juventud y Las Políticas de Juventud*, en: www.cinterfor.uy.com, 2003.
- 2 Se denomina Proceso Organizativo a la conformación de cabildos como gobiernos autónomos y a la asociación regional de los mismos, desde los cuales se han adelantado experiencias de conquista social y política en derechos territoriales, culturales y sociales por los Pueblos Indígenas de Antioquia, reconocido en normas como la Ley 89 de 1890, el convenio OIT 169 de 1989 ratificado por la ley 21 de 1991 y el decreto 1088 de 1993; este último reconoce a la Asociación de Cabildos como entidad de carácter público especial. Muchos de los territorios se encuentran titulados como resguardos: estos son una forma de tenencia colectiva del suelo inalienable, inembargable e imprescriptible que les confiere el derecho a ser objeto de transferencia del Sistema General de Participación con base en la Ley 715 de 2001. Todos los grupos pertenecen sistemáticamente a la Organización Indígena de Antioquia OIA y tienen sus propias autoridades como comunidades (los gobernadores locales) y como Pueblo (los gobernadores mayores).
- 3 Colombia cuenta con 89 grupos étnicos, con aproximadamente 800.000 personas, que representan el 2% de la población del país. En Antioquia existen 3 Pueblos Indígenas que representan a 5 grupos étnicos: Los Embera Catío, Embera Chamí, Embera Dóbida, los Sentú y los Ole Tule. Del total de población indígena del departamento, aproximadamente 25.000, el 57%, son menores de 20 años. Véase en: Departamento de Antioquia, Organización Indígena de Antioquia, *Diagnóstico de la Política Pública de los Pueblos Indígenas de Antioquia*, Medellín, 2004.
- 4 Los rituales de transición de la niñez a la adultez de la mujer son muy importantes en los Pueblos Indígenas de Antioquia. Los Embera Catío celebran la primera menstruación de la niña a través de una fiesta comunitaria denominada Jemené, en la que se le permite a la niña entrar por primera vez en estado de embriaguez, para que desde este estado comprenda el valor de la responsabilidad y el control de sus decisiones; una semana antes es confinada y sólo tiene relación con la madre,

quien es la encargada de fortalecer su espiritualidad y de prepararla para asumir los roles sociales como mujer. Para los Tule, habitantes del Urabá Antioqueño, el ritual se denomina Surba inna –fiesta de la primera menstruación–. Antes de la festividad, la niña experimenta un período más largo de aislamiento, que puede extenderse hasta un mes, según lo determine la autoridad espiritual; durante este periodo la niña recibe la visita de sus congéneres y de las demás personas de la familia y de la comunidad que puedan instruirla en los menesteres de ser mujer. Igualmente, se le hacen una serie de baños sagrados que le fortalecen el espíritu y la libran de problemas físicos futuros, principalmente en lo relativo al ejercicio biológico de la maternidad. A diferencia de los Embera, el festejo se realiza sin la participación de la niña. En general estos ritos de transición gozan de gran importancia cultural, básicamente por dos elementos: en primer lugar, la consagración de estos pueblos a la Madre Tierra como generadora de vida es recreada simbólicamente a través de la fertilidad que empieza a encarnar la niña. De otro lado, desde lo subjetivo, el ritual es tanto la presentación de la nueva mujer a la comunidad como la purificación de su cuerpo y espíritu, permitiendo un sano ingreso a la edad reproductiva y un desarrollo armonioso de la persona en su nueva condición social.

5 En el caso de las comunidades indígenas, el territorio es una propiedad colectiva,

ningún individuo puede ostentar o aspirar su propiedad individual. Las autoridades regulan su uso y aprovechamiento en favor de todos los miembros de la comunidad, asignando solares para la agroproducción.

- 6 I Encuentro Nacional de Jóvenes de Comunidades Indígenas y Negras, Medellín, agosto 12 al 15 de 2002. Intervención de joven Embera Dóbida del Atrato Medio Antioqueño.
- 7 Esta palabra es utilizada para referirse al plátano verde.
- 8 II Encuentro de jóvenes indígenas y afrocolombianas, *Jóvenes Constructores de Cultura, Paz y Unidad, Relatoría, OIA y COCOMACIA*, Medellín, octubre 27 al 30 de 2003, Relatoría parcial grupo de indígenas de la OIA.
- 9 *Ibid.*, Intervención joven Embera Dóbida, habitante de la región del Chocó.
- 10 *Ibid.*, Comentarios realizados por joven Embera Chami de la región del Suroeste Antioqueño.
- 11 *Op. cit.*, II Encuentro... Intervención joven Embera Catío de Dabeiba.
- 12 Taller de Diagnóstico Juvenil de Jóvenes Indígenas de las comunidades de Dabeiba, realizado con 25 jóvenes de diferentes comunidades el 17 y 18 de marzo de 2005.

Bibliografía

- AGUDELO, Luis Eduardo, *Control social y justicia embera. Compartiendo experiencias*, Medellín, OIA, 2001, p.52.
- ARANGO, Dora Elena y Orozco, María Elena, *Pensando Juntos. Cartilla para el aporte a la construcción de la política de género en las comunidades indígenas del Departamento de Antioquia*, Medellín, OIA, 2004, p.83.
- BALARDINI, Alejandro, *De los Jóvenes, La Juventud y Las Políticas de Juventud*, en: www.cinterfor.uy.com, 2003.
- I y II ENCUENTRO DE JÓVENES INDÍGENAS Y AFROCOLOMBIANOS, *Jóvenes Constructores de Cultura, Paz y Unidad, Relatoría, OIA y COCOMACIA*, Medellín, agosto 12 al 15 de 2002 y octubre 27 al 30 de 2003.
- MARGULIS, Mario y Urresti, Marcelo, "La construcción social de la condición de juventud", en: *Viviendo a toda, Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, DIUC – Universidad Central / Siglo del Hombre Editores, Departamento de Investigaciones Universidad Central, 1998. pp.11, 326, 340.
- TALLER DE DIAGNÓSTICO JUVENIL. *Jóvenes Embera Catío de las comunidades de Dabeiba*, Dabeiba, 17 y 18 de marzo de 2005.
- VILLA, William y Houghton, Juan, *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*, Bogotá, CECOIN, OIA, IWGIA, 2004, p.460.

