

FORMAS DE LUCHA Y RESISTENCIAS DE LOS JÓVENES INDÍGENAS
UNIVERSITARIOS, LA EXPERIENCIA DEL CABILDO INDÍGENA
UNIVERSITARIO.

HENRY STEVEN REBOLLEDO CORTES

MAESTRÍA EN EDUCACIÓN Y DESARROLLO HUMANO
CINDE – UMANIZALES
LINEA JOVENES, CULTURAS Y PODERES.

2017

FORMAS DE LUCHA Y RESISTENCIAS DE LOS JÓVENES INDÍGENAS
UNIVERSITARIOS, LA EXPERIENCIA DEL CABILDO INDÍGENA
UNIVERSITARIO.

HENRY STEVEN REBOLLEDO CORTES

Asesor: RAYEN ROVIRA RUBIO

Informe resultado de tesis para optar por el título de magister en Educación y
desarrollo humano

MAESTRÍA EN EDUCACIÓN Y DESARROLLO HUMANO
CINDE – UMANIZALES
LINEA JOVENES, CULTURAS Y PODERES.

2017

CONTENIDO

Introducción

CAPITULO I.

LO OBSERVABLE Y NO VISIBLE DE LA COMPLEJIDAD DEL MUNDO DE LOS Y
LAS JÓVENES INDÍGENAS UNIVERSITARIOS

CAPITULO II.

HORIZONTE DE SENTIDO, IDEAS Y PENSADORES PARA NOMBRAR LOS
HECHOS

CAPITULO III.

HORIZONTE EPISTEMICO Y RUTA DE ACONTECIMIENTO

CAPITULO IV.

REFLEXION DE LA EXPERIENCIA E INTER APRENDIZAJES

Referencias

Introducción

Este trabajo ha sido una apuesta por comprender las vivencias, dificultades y desafíos de los jóvenes indígenas del cabildo indígena universitario CIUSCO, estudiantes de la universidad Surcolombiana de Neiva, una investigación para rastrear de qué mueren los jóvenes indígenas entendiendo las muertes más allá de la cifra física y corpórea en prácticas y discursos sistemáticos de discriminación y exclusión social, aniquilamientos de sus saberes, su cultura, sus estéticas, sus vínculos con el territorio y la comunidad, pero también acompañamiento a experimentar la manera como resisten y confrontan las estructuras del necropoder y la necropolítica, las violentas formas de la precarización juvenil.

En mi vinculación a la línea *Jóvenes, culturas y poderes –JC*, uno de los propósitos ha sido la comprensión de la dinámica de las relaciones sociales, políticas, subjetivas, culturales, de los y las jóvenes desde una mirada conceptual inter y trans disciplinar, y de cómo estos actúan en sus espacios para transfórmalos. Potencialmente la línea busca generar y crear de manera compartida pensamiento y acciones de transformación en los miembros del equipo desde un espacio de reflexión crítica, disidencia, pluralidad y desde la producción investigativa. En ello, los pensadores Jaime Pineda, German Muñoz, Rayen Rovira, y nosotros, nos hemos pensado ¿de qué mueren los jóvenes? Como son los mundos de muerte, que los mata, y en un arribo más reciente cuales son las otras formas y mundos menos visibles o que matan no solo físicamente. Principalmente hemos apreciado aquellos jóvenes que viven al límite o limitados en la sociedad el joven de la calle, el joven señalado, los jóvenes pandilleros, los precarizados laboral, económicamente, los jóvenes de etnias.

En mi cercanía de aportar a unos jóvenes universitarios que están colectivizados por el reconocimiento de su cultura, tradiciones, derechos e identidades culturales, en la universidad Surcolombiana de Neiva, y como parte de un ejercicio de trabajo

que ya habíamos realizado del año 2013, aparece el interés de entender los mundos precarizados, las muertes culturales y del ser de estos jóvenes. Al reconocer sus procesos de acciones de transformación y de afirmación en su entorno académico y comunitario, se hace visible una estructura organizada de resistencia, el cabildo, una estrategia en contra del dispositivo de precariedad institucional y social, al pretender responder ¿Cuáles son eran las experiencias de lucha y resistencia de los y las jóvenes estudiantes indígenas ante el poder del discurso y las prácticas dominantes de la institucionalidad y el contexto universitario? Las formas como las afrontan y resisten.

Surge la apuesta por comprender como es la experiencia de estos jóvenes en resistencia, pero también en una apuesta por aportar y caminar con ellos. A los jóvenes les interesaba sumar docentes y personas aliadas al trabajo mano a mano, para generar acciones en sus ejes de trabajo del acceso, la permanencia y el retorno de estudiantes indígenas vinculados al colectivo. De esta manera, se constituyó en un proyecto o un plan de trabajo etnográfico y reflexivo, de inter aprendizajes, de análisis, de construcción de sentidos y de propuestas para desarrollar acciones. En ello se dieron foros, congresos, rituales de fortalecimiento espiritual y político, diálogos culturales, espacios de ocio. Este trabajo de más de año y medio tuvo la intencionalidad inicialmente política y académica, en medio de ello, surgió una vivencia afectiva y de transformación personal, al permitir comprender unos sentidos propios, orígenes e intenciones que no estaban, unas significaciones de cambio importantes para la vida del autor, tanto como para los mismos jóvenes.

CAPITULO I.

LO OBSERVABLE Y LO NO VISIBLE EN LA COMPLEJIDAD DEL MUNDO DE LOS Y LAS JÓVENES INDÍGENAS UNIVERSITARIOS

Las dificultades a que se enfrentan los jóvenes indígenas se traman en condiciones que van más allá de una falta de reconociendo a unas formas violentas de exclusión, de condiciones estructurales y políticas de precarización que implican entre otras cosas; la conversión o desaparición de su cultura, de sus prácticas, del lenguaje, como una suerte de aniquilación o muerte simbólica y moral a sus formas de ser y posibilidades de vida como actores sociales, y por tanto, una falacia frente del desarrollo humano que pretenden brindar los sistemas sociales e institucionales. Siendo esta problemática estructural y con raíces históricas y sociopolíticas, ha complejizado el estudio, el abordaje y su comprensión.

En el proceso de indagación para llegar a una mejor comprensión de la condición problemática del joven indígena universitario, y en relación a la pregunta anteriormente esbozada, se halla un contexto problemático amplio y no muy bien definido sobre la situación de las poblaciones originarias. Acá se hace un acercamiento a través de algunos estudios observados sobre las dificultades que presentan las juventudes indígenas, los problemas que existen en el mundo universitario con relación a los y las jóvenes indígenas, que no son visibles en los datos, así como también la manera en que desde sus prácticas y acciones resisten, afrontan y se transforman como posibles prácticas de resistencia.

Existen trabajos analíticos como empíricos en torno a las juventudes indígenas en las urbes y universidades. Este es un breve recorrido primero a nivel global y luego a nivel local de la revisión hecha, que resulta ser una guía conceptual, metódica y comprensiva en torno al fenómeno objeto de estudio, pero como tarea es inacabada. Considerando que es un tema que se encuentra en constante revisión, solo se toman obras pertinentes.

Partir de que la complejidad de la categoría joven indígena representa de alguna manera una dificultad para en la relación y la definición de las categorías juventud e indígena. Algunos estudios han procurado un énfasis en una u otra y difícilmente en una relación de ambas.

Juventud Indígena Latinoamericana, bordes analíticos y empíricos

Dentro de lo que se puede encontrar están las investigaciones de dos autoras Argentinas de la universidad Nacional de Rio negro y la Universidad de Buenos Aires, Laura Kropff-Causa y Valentina Stella (2016) quienes aportan un énfasis teórico y analítico sobre la juventud indígena en la región latinoamericana, donde se reconoce la dificultad de la definición de la categoría “juventud” e “indígena” y se afirma que son categorías construidas a partir de definiciones hegemónicas y de confluencia de diferentes agencias. Según los autores, estas dos categorías empiezan a encontrarse en el siglo XXI, y la cuestión atrás de esos siglos se caracterizó por una ausencia en la investigación dado que la categoría juventud indígena aparece solo desde la agencia y participación de estas comunidades. Los autores analizan y mapean las definiciones desde compilar ponencias en foros, coloquios, simposios en Latinoamérica, así como revisión de artículos, tesis, y otras publicaciones en Latinoamérica. En el texto se analizan trabajos se basan tanto en datos estadísticos, como en el análisis de políticas públicas y de procesos sociales particulares.

Los análisis los desarrollan en cuatro énfasis teóricos: perspectivas de condición etaria e identidad étnica, la juventud como dato biológico/cronológico y la etnicidad como problema, la definición de la etnicidad y problema de la juventud, y por ultimo líneas que estructuran la organización social de identidades, subjetividades y agencias.

En el primer énfasis la juventud e identidad étnica, se encuentran que las investigaciones definen la juventud indígena; el primero a partir de datos

demográficos y otras estadísticas, estos estudios en torno a la educación, el trabajo, la salud, derechos humanos, o la pobreza argumentado el desarrollo de políticas públicas específicas orientadas a esta población. En segundo lugar, estudios de la juventud indígena como lugar de enunciación y analizan los discursos y las producciones estéticas, enfocados específicamente en la música y sus performances, en donde las preguntas están relacionadas con “los efectos que, en tanto prácticas culturales, tienen a nivel de los roles comunitarios o de las identidades en la tensión entre tradición y modernidad que se genera en el marco de procesos vinculados a la globalización” (p. 17). Por último, estudios y trabajos desde la etnografía situada con grupos o comunidades indígenas rural o urbana. Investigaciones que se centran en la migración, la experiencia de jóvenes indígenas en contextos urbanos, la participación en organizaciones políticas, la tensión entre cambio y continuidad en la identidad y la cultura.

En el segundo énfasis de estudios encontrados se centra en la problematización de la etnicidad, Juventud como dato, identidad étnica como problema, los autores mencionan que el problema central en estos estudios es la presencia de jóvenes indígenas en contextos urbanos. Encontrando dos tendencias, una donde los autores parten de una “concepción sustancialista de la etnicidad”, es decir, que entienden que la etnicidad se define y se mide en términos de contenido cultural. “Se identifica a la juventud como agente de transformación orientado hacia lo urbano y a la etnicidad como efecto de una serie de contenidos culturales territorializados en áreas rurales que son defendidos por los mayores de la comunidad” (p. 20). Según esto, la etnicidad se ve aplacada o afectada por la juventud ya que esta última promueve la “aculturación o transculturación”, entendiéndose entonces que el problema es la pérdida cultural con contenido tradicional. Así mismo, se encuentran los estudios que puede considerarse parten de una concepción “formalista de la etnicidad”, explicada como un desplazamiento a la mirada hacia las prácticas, de interacción de marcación y auto marcación que transforman la identidad. En otras palabras cuestiona la asociación entre etnicidad y ruralidad, se pone al énfasis de las resignificaciones de las identidades étnicas en contextos diferentes. En esta

medida los jóvenes son pensados como agentes activos para redefinir y legitimar su pertenencia étnica en relación con sus contextos urbanos. Estos estudios en suma, centran su tendencia en la tensión entre las perspectivas substancialistas y formalistas que hay en el campo de la antropología y de los estudios étnicos.

El tercer énfasis, Identidad étnica como dato, juventud como problema, los autores afirman encontrar dos apuestas investigativas, una basada en la discusión teórica sobre juventud, “en especial sobre las connotaciones etnocéntricas que subyacen a la definición y que invisibilizan las subjetividades, identidades y agencias de los jóvenes indígenas” (P. 20). Y apuesta, que tiene que ver con la tensión entre teorías nativas y occidentales de la edad.

Se describe el cuarto énfasis de estudios, Edad y etnicidad como problemas, donde encuentran tres tendencias investigativas, una referida preocupada por los procesos del cambio cultural, y la pregunta por lo que significa ser “joven”, la segunda busca contextualizar e historizar la emergencia de lo que se denomina el “sujeto indígena joven”, la última “entiende que edad y etnicidad son dimensiones que estructuran las prácticas sociales y, por lo tanto, demarcan una cartografía que es necesario reponer” (p.21). Las autoras con este análisis se sirven de brindar una suerte caja de herramientas de discusión teórica e investigativa frente a la etnicidad y la edad en torno a la juventud. Estos énfasis serán retomados y ampliados más adelante para construir la perspectiva conceptual y teórica del presente estudio.

En concordancia con este panorama que presentan las autores, y su referencia a múltiples tendencias investigativas en torno a la juventud étnica, en la búsqueda a nivel global la bibliografía nos lleva a estudios en torno al tema que se han desarrollado desde países con una diversidad cultural étnica amplia. A modo de ejemplo se mencionaran solo algunos que servirán como guía y discusión frente a la experiencia de la investigación.

Manuela Camus y Santiago Bastos han desarrollado estudios en Guatemala desde los años noventa que recogen líneas de comprensión del sujeto indígena en ciudad de Guatemala; subsistencia y cambio étnico (FLACSO, Debate 6, 1990); Sombras de una batalla: los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala (FLACSO, 1994); Los mayas de la capital: un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano (FLACSO, 1995), pero Camus realiza dos trabajos posteriores; la que sería su tesis de doctorado; Ser indígena en la ciudad de Guatemala (Camus, M, 2002a), y la indianización de la ciudad de Guatemala, en las áreas populares de la ciudad de Guatemala. Aspectos de cultura, sobrevivencia y organización (AVANCSO, 2002b).

En estos trabajos se hace una indagación y análisis sobre la experiencia indígena en las urbes de la ciudad, sobre la transformación de la identidad étnica en los espacios de la ciudad, y con los ladinos. Según Camus, dado que la sociedad Guatemalteca se ha venido dividiendo y jerarquizando entre ladinos e indios, generando una desarticulación y carga ideológica entre clase y cultura, también ha generado recomposiciones a nivel de la representación y visibilidad del indígena, siendo que ya no es parte de una asimilación homogénea, sino de una aceptación de la diversidad.

Por ello, en sus indagaciones apunta más que por sus retos ni sus modos de vida antes y ahora en la urbe, sino por el “indígena urbano” que es parte de sectores populares, una persona ambigua, “a la deriva entre las fronteras étnicas”. Asegurando que los indígenas inmigrantes en un medio urbano se asimilaban culturalmente con el ladino, con esto se habla de una recomposición social, ocurriendo la “indianización de la ciudad, de la sociedad y de las clases populares” (Camus, 2002, p. 13). Para la autora se trata de pensar el “ser” como la capacidad de servir en una sociedad, en su texto ubica inicialmente a los indígenas urbanos en sus contextos e historia, expone el proceso de configuración de la diferencia entre indios y no indios o ladinos, entendiendo como se vive y se significa a la fecha

en ese país. Y finalmente analiza el papel del indígena en la historia, en medio de la desigualdad y la discriminación étnica de Guatemala.

Dentro de la extensa obra, la autora menciona con particularidad las barreras educativas como un rasgo distintivo de la población indígena y no indígena. Exponiendo que la residencia en la ciudad representa más posibilidades de acceso a la educación, generando más agilidad, crecimiento, y cercanía a los códigos formales de la sociedad, pero con fuertes repercusiones. Entre ellas está el rechazo de su identidad étnica que repercute entre otras cosas y sobre todo, en su estética, en sus vestidos, en el uso del traje maya, considerando como el sistema impone uniformidad en los alumnos, en Guatemala el uso del traje maya y el idioma permiten la identificación social de los sujetos, sin embargo en la ciudad muchas personas que se identifican como indígenas no portan ningún símbolo de diferenciación respecto a los demás. Por tanto, la autora destaca que los indígenas urbanos en la ciudad, generan otras realidades socioculturales y unas relaciones socio políticas diferentes.

De otro lado la investigadora del Colegio de la Frontera Sur de México, Tania Cruz-Salazar (2012) analiza a la juventud indígena del estado de Chiapas como sujeto histórico, que incluye nociones y procesos políticos, migratorios, económico, y educativos. Este trabajo brinda además de una mirada a las particularidades de los jóvenes de este estado, unas concepciones históricas y revisión de los estudios sobre la juventud étnica. El propósito de la investigación en si es contextualizar el nacimiento del joven indígena buscando contribuir a los estudios de la juventudes indígenas desde el punto de vista antropológico, que permita reconocer el “nuevo” sujeto. El argumento de la autora es que el joven indígena chiapaneco es una “figura paradigmática”, nace de procesos que revolucionaron las relaciones interétnicas, y es -hasta cierto punto- es el ‘nuevo’ joven indígena. El método de este trabajo fue una etnografía multisituada, desde la observación participante, y entrevistas con jóvenes hablantes de lengua indígena, tseltal, ch’ol, ch’olanotseltal, tsotsil y maya

lacandón. El universo de estudio lo componen 60 casos de jóvenes indígenas chiapanecos de 17 a 29 años.

El texto brinda inicialmente una revisión sobre los estudios sobre juventud y juventudes indígenas que son de gran importancia para este estudio y que se dará mayor análisis. Se argumenta en el artículo que los aportes teóricos sobre la juventud como condición, etapa, estilo de vida, así como una noción de hegemonía cultural, una invención de la sociedad industrial moderna. Se demarca la corriente de estudios culturales desde la academia hispana que abarca la diversidad juvenil en torno a las identidades juveniles rurales, campesinas e indígenas desarrolladas por ejemplo por Carles Feixa sobre las culturas juveniles de México (1998) y las teorías de la juventud en la era contempera como “generación XX” (2006), Duarte (2000) quien habla de juventudes en plural, o Belviqua (2009) quien expone la juventud rural como una invención del capitalismo industrial.

Este archivo describe que históricamente como en América latina desde mediados del siglo XX se despierta el interés por la juventud, desde ciencias como la psicología y sociología, que van levantando los estudios de juventud cuando se acerca a la antropología con los estudios culturales en los ochenta cuando se toma a la juventud más allá de lo etario, como una compleja construcción sociocultural del ser joven. Según lo anterior, y en fechas posteriores y más recientes que se relacionarían con la cuestión étnica que explicarían la emergencia del período juvenil en los grupos étnicos. Dentro de estos trabajos Feixa y González (citado por la autora) reconocerían la ausencia de estudios y reflexiones sobre la juventud indígena y rural. A partir de allí los autores proponen una serie de estudios desde un enfoque “diacrónico y transcultural”. Por otra parte, describe el texto, en México se desarrollan trabajos sobre juventud indígena desde enfoques de; desventaja, la interculturalidad, lo fronterizo, la vulnerabilidad, la transculturalidad, la migración y la globalización. Así como otros trabajos que indagan los cambios culturales, asociados a la globalización, la migración y los avances tecnológicos, y en los noventa el asunto por la etnicidad en lo juvenil y la relación con la migración

internacional, dejando clara la necesidad de que los actuales estudios tengan en cuenta las apariciones de los estos tránsitos actuales.

Se evidencia en este análisis que los estudios culturales la noción de joven indígena debería referirse a un sujeto que comparte características particulares como por ejemplo, un rango etario, un estilo de vida juvenil, prácticas juveniles y pertenencia a su etnia. Advierte como la nueva perspectiva sobre su “ser juvenil indígena” le han permitido reconocerse y ser reconocido como un “muchacho indígena moderno”. Finalmente la autora describe los procesos la emergencia del joven indígena chiapaneco, sus orígenes históricos, reconociendo que “las universidades interculturales son ahora los espacios educativos que esperan a estos jóvenes para formarlos y devolverlos años después a sus comunidades” (p.157). Destacando la migración y el ingreso a la escuela, la juventud en los mundos indígenas, pero reconcomido el desconocimiento y la necesidad de etnografías que den cuenta de los pasos, tránsitos, procesos, de este ciclo.

Educación superior e interculturalidad en Colombia, la ¿visibilidad? de la juventud indígena.

Al revisar los estudios étnicos, uno encuentra que en Colombia se dado el abordaje desde una línea formal e institucional relacionada con estudios que posibilitan visibilizar aspectos culturales e identitarios de las comunidades afrocolombianas e indígenas, que dan cuenta de la presencia de inequidades en relación a otros grupos poblacionales en aspectos socio económicos, culturales y en menos medida académicos. Estos estudios principalmente estatales se enfocan en producir datos cuantificables, como en número, en grupos y su procedencia geográfica (Departamento Administrativo Nacional de Estadística –DANE, 2007).

En esta misma línea Yolanda Bonard (CEPAL, 2005) al comprender la situación de pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina analiza en detalle la

historia y los factores que han dado lugar a la revitalización cultural de los grupos étnicos desde dimensiones como la educación y la territorialidad e información socio demográfica referida a los pueblos indígenas partir del censo realizado en el país en 1.993, posibilitan establecer comparaciones y correlaciones analíticas de los datos para contextualizar el problema y caracterizar la población, que se reconoce que las comunidades étnicas de las instituciones de educación superior están sometidas y enfrentan grandes obstáculos pese a contar con derechos, normatividad y puntos constitucionales.

De estos trabajos se han venido definiendo categorías como la diversidad cultural, interculturalidad, pluriculturalidad, etnoeducación, en su relación con las políticas públicas y/o con las prácticas educativas, algunos de ellos apuntan sobre las dificultades que tiene el sistema y las instituciones educativas con los estudiantes de diferentes orígenes culturales, nacionales “raciales y religiosos” (Norberg, citado por Pérez, 2011). Así mismo, se ha analizado como la década de los 90, principalmente con la constitución de 1991 y la intervención del Estado en la formulación de normativas muestra cambios y tendencias en la relación que empezó a tener este con las poblaciones étnicas (Enciso, 2004)

Sin embargo y para los propósitos de este trabajo, también se ubican experiencias e indagaciones centradas en el análisis de sus dificultades y luchas en aspectos educativos.

En Colombia se han realizado estudios para establecer la génesis y evolución de la interculturalidad y la etnoeducación de los pueblos indígenas y afrocolombianos, desde el ámbito de las políticas públicas y las luchas de las organizaciones y movimientos. Las investigaciones de académicos como Elizabeth Castillo y José Caicedo de la universidad del Cauca, han posibilitado varios análisis y acercamientos al tema de la trayectoria de las comunidades en contextos comunitarios y principalmente en educativos. Por ejemplo, se analiza la etnoeducación como proyecto étnico – político, y como política de formación e

investigación, desde la implementación de programas de formación en etnoeducación (Castillo, E. 2009). Otros estudios analizan como a la categoría denominada hoy los “grupos étnicos” ha sido una población presente desde siempre en la región pero no en las formas de representación social, por hora es resultado de luchas ganadas a partir de las demandas y movimientos de las comunidad y organizaciones sociales que han logrado en alguna medida modificar algunos discursos y prácticas entre el Estado y las poblaciones culturales (Rojas, A, y Castillo, E, 2005). Sin embargo no se ubica actualidad respecto a estas ganancias, como no se evidencian con claridad estos logros en las políticas de juventud y cultura.

Por otra parte, al considerar la juventud étnica en los espacios sociales urbanos, uno encuentra como en los espacios universitarios y urbanos este fenómeno genera procesos individuales y colectivos de interacciones y negociaciones culturales de complejas ambigüedades. En ello, los jóvenes una vez allí, terminan por compartir más de un mundo sin pertenecer completamente a ninguno de ellos, de forma que confluyen identidades ambiguas y flotantes, contradictorias e inconclusas, móviles, múltiples y transnacionales (Feixa, C. Cabasés, A y Pardell, A. 2015). Por tanto, al integrarse a la vida social urbana y ciudadana son caracterizados como una población anomica, híbrida, sin sentido, marcados por el mercado multinacional y el consumismo, ocurriendo una conversión étnica o la asimilación del joven indígena a la cultura dominante, en este sentido se trata de un asunto de compleja heterodoxia de los jóvenes étnicos urbanos siendo que su diversidad reta el esquema de diferencia étnica (Camus, M. 2002). Tanto como el desarraigado del territorio, de los valores, de su cultura.

Sumado a ello, el abordaje empírico con las comunidades indígenas universitarias hecho por Oviedo y Rebolledo (2013), encuentra como lo estudiantes provenientes de comunidades étnicas en el Huila se enfrentan a diversas barreras en el entorno educativo universitario. Por ejemplo, académicamente se limitan sus posibilidades de acceso y culminación de estudios. Por una parte, porque en las universidades

del país no hay políticas claras de inclusión, pese a la implementación de acuerdos, resoluciones y normativas institucionales particulares en algunas universidades y regiones para el ingreso por la denominada “condición especial”. Esto no asegura ni la calidad ni el sostenimiento en la universidad. Culturalmente la situación es aún menos favorable, las visiones del saber, de la visión de vida y el mundo es compleja y en algunos casos poco conciliable, a ello se suman las diferencias en el lenguaje, en las formas de aprendizaje, en los planes de vida y el “bien estar”. Estas barreras responden a condiciones ideológicas dominantes de la institucionalidad y la sociedad, se visibilizan en los planes de estudio de programas de la institución y en últimas en las inequidades de un sistema educativo que no concilia con los intereses y motivaciones de muchos jóvenes, sino que se presentan como profesiones que homogenizan el conocimiento y la práctica profesional. Son programas no pensados a resolver las necesidades y desafíos particulares y contextuales a estas poblaciones.

Las investigaciones permiten visualizar que en Colombia como en la región, se determina que es la inequidad en el acceso a la educación superior como el mayor problema que enfrentan los pueblos indígenas, y que también existen otras; dificultades de orden económico y de logística (IESALC – UNESCO, 2004) es decir la universidades solo en las ciudades, desconocimiento de políticas y convenios, marginalización de las poblaciones para el acceso a la educación básica. Se reconocen en ambos estudios que una dificultad grande es que no existe en el campo de las políticas en educación superior Colombiana normativas en relación con el acceso, menos con la permanencia, ni graduación, de los estudiantes indígenas en los programas universitarios.

Se observa como las universidades han implementado acuerdos, resoluciones, decretos, con criterios de admisión para poblaciones indígenas y afrocolombianos (aproximadamente un cupo entre 2% y 4% de reserva), pero solo en algunas instituciones¹. Pero se establece, que pese al ingreso, las barreras y límites se

¹ Universidades con reservas de matrículas: la Universidad Distrital Francisco José de Caldas en Bogotá; Universidad Pedagógica Nacional de Colombia en Bogotá, la Universidad de la Amazonía,

hacen presenten y no garantizan la sostenibilidad del estudiante, por los múltiples factores ya mencionados.

Acercamientos locales, estudios socio culturales y acciones afirmativas del Joven indígena universitario.

Desde una perspectiva socio cultural e histórica las investigaciones y trabajos de Axel Rojas y Elizabeth Castillo (2005) investigadores de la universidad del Cauca aportan a una comprensión más amplia del tema. En “Educar a los Otros, Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia”, permite un análisis de la forma en que las políticas del Estado Colombiano pese al desarrollo normativo de varias décadas en relación a los grupos étnicos, que incluso incluye épocas coloniales donde ya se contaba con un “aparato de administración” para las poblaciones indígenas y negras, es relativamente novedosa la manera en que la categoría entra en el discurso académico e institucional, y como parte del proceso político de las organizaciones que redefine la relación del Estado con la sociedad (p.11). Según ellos lo que se denomina hoy los “grupos Étnicos” ha sido una población presente desde siempre en la región pero no en las formas de representación social, sino contemporáneas y es gracias a la modificaban de discursos y prácticas entre el Estado y las poblaciones culturales, así como de sus nuevas formas de representación y demandas sociales.

Estas apreciaciones relevantes para este trabajo, reflejan que las políticas públicas Colombianas para las comunidades étnicas son relejo de dinámicas del poder sobre la sociedad civil, brindan “vías de entradas” para la comprensión del proceso histórico de la población, su identidad nacional y reconocimiento, y se discute como estas políticas tienden a orientarse al poder e interés de legitimación del propio

la Universidad Tecnológica de Pereira, la Universidad del Atlántico, la Universidad de Nariño, la Universidad de Caldas, la Universidad de Córdoba, Universidad del Tolima, la Universidad del Magdalena y la Universidad del Cauca (Caicedo, J, & Castillo, E, 2008, p.74)

Estado más que por un asunto o por una problemática social y nacional propia de la diversidad cultural y étnica.

En el texto se argumenta que aunque hay un conjunto de derechos con los que a algunos grupos étnicos se les reconoce, se discute el hecho de que otras y muchas comunidades no se sienten reconocidas dentro de las categorías definidas en los discursos y prácticas académicas e institucionales, incurriendo así en un tratamiento desigual y excluyente. Los autores recomiendan expandir los estudios desde una mirada incluyente y el análisis diferencial que las normas, instituciones y con probabilidad su estudio ha dejado pendiente. Lo anterior que remite a la necesidad de abordar con este trabajo una nueva línea de estudio, al pretender acercarse a la problemática desde un trabajo participativo con la población y el análisis de las relaciones y dinámicas de estas poblaciones en los espacios de educación superior y desde comprender su aporte para el desarrollo de sus capacidades y oportunidades.

Otro estudio pertinente para los propósitos de esta investigación es la que describe el avance de la etnoeducación en Colombia realizado por Enciso Patiño (2004), explora los trabajos sobre el tema entre 1994 y 2004, considerándolo necesario a una década de la constitución de 1991, busca observar cambios en las tendencias a partir de las relaciones que empezó a establecer el Estado con estas poblaciones. Este estudio brinda datos sobre el origen de la etnoeducación en Colombia y la dinámica que se ha dado en la construcción de las políticas sobre el tema en la mutua confluencia entre Estado y los grupos étnicos, sustenta la producción intelectual del proceso educativo étnico desde estudios e investigaciones de los últimos doce años, y analiza las dificultades brindando recomendaciones para nuevas líneas de abordaje. Este trabajo permite contextualizar las dinámicas de la problemática en el país, y como en el estudio mencionado inmediatamente atrás, definen las tensiones en las relaciones que tienen las comunidades con el estado. Sus resultados se articulan a los trabajos hasta el momento encontrados, y aunque

cada uno aporta enormemente, este último lo hace desde una mirada más institucionalizada aunque no por ello obtusa a la realidad social.

Considerando que el texto es resultado de un trabajo de la población y del contexto general, menciona la necesidad de realizar estudios e investigaciones concretas de lo que se está haciendo en las diferentes regiones de Colombia, experiencias puntuales de las organizaciones de las etnias, comunidades y centros etnoeducativos. Por ello, el presente trabajo representa una oportunidad de profundizar los conocimientos sobre las comunidades de la región sur del país.

Los anteriores trabajos aportan nociones conceptuales y de entendimiento del contexto temático, aunque dejan vacíos frente a la problemática de las comunidades dentro de los centros educativos superiores. Elizabeth Castillo (2009) en un artículo llamado “La etnoeducación universitaria en Colombia” nos brinda pistas para entender la educación superior cuando presenta un análisis de la génesis de la etnoeducación universitaria en Colombia y el modo y origen de las licenciaturas y los programas de formación en educación superior, muestra la trayectoria de la etnoeducación como proyecto étnico-político y como política educativa, mencionando que “la noción de etnoeducación ha sufrido cambios en su propia delimitación, producto del desplazamiento y apropiación al terreno educativo del concepto de etnodesarrollo Bonfil Batalla, 1982 (citado por Castillo, 2009: 39).

A diferencia de los demás trabajos que resaltan los procesos y dinámicas socio políticas, acá encontramos una definición de la etnoeducación como un campo específico del servicio un compromiso de elaboración colectiva, intercambio de saberes y vivencias con miras a mantener, recrear y desarrollar un proyecto global de vida de acuerdo con su cultura, su lengua, sus tradiciones y sus fueros propios y autóctonos (p. 40). Aunque posibilita contextualizar el desarrollo de la etnoeducación a nivel de educación superior, el autor no profundiza ni llega al análisis de las dinámicas y problemáticas específicas de las poblaciones en su

entorno escolar mostrando la ausencia de investigaciones y estudios desde el enfoque planteado en este trabajo para un contexto particularmente relevante.

Esta investigación se queda también con los trabajos de José Caicedo & Elizabeth Castillo ya que brindan una mirada sociopolítica e histórica a los problemas educativos e institucionales que enfrentan los estudiantes indígenas y afrocolombianos en su acceso a la educación. La reflexión trata de comprender la naturaleza histórica, política y cultural de la universidad colombiana, los límites y necesidades de la multiculturalidad, así como las experiencias de acceso educativo del “sujeto étnico” al sistema educativo universitario.

En una primer parte, los autores plantean que “la universidad nació como espacio de exclusión de la diversidad, en la medida que sus fundamentos epistémicos, pedagógicos y culturales se fundamentan en la socialización de los valores monoculturales del eurocentrismo occidental” (2008, p.64). Esto explica las razones por las que pese a las normativas constitucionales que en Colombia nacen con la carta magna de 1991 que reconoce al país como multiétnico y pluricultural, la universidad resulta un espacio rígido y sin flexibilidad a las realidades de diversidad cultural que allí se presenta. Se considera allí que la universidad en Colombia, como en la región, es parte de un proyecto de modernidad que incide en la noción del conocimiento, con una idea de racionalidad occidental e ilustración de ciudadanos, una “colonialidad de saber” cómo modelo de conocimiento. Al respecto los autores refieren;

Podemos afirmar, que a pesar de que en la últimas dos décadas se ha hablado mucho de metodologías de investigación participativas entre actores académicos y agentes externos a las universidades como el diálogo de saberes, la producción colectiva de conocimiento, la investigación acción participante y la investigación colaborativa, entre otras, no hay asunto más extraña a la esencia misma de la universidad, que ponerla en interlocución con su externalidad epistémica (Caicedo, J, & Castillo, E, 2008, p. 65).

Supone entonces comprender que pese a los cambios culturales, los discursos y formas de relación entre la sociedad y las comunidades étnicas, la universidad permanece inmutable ante los cambios y formas de pensamiento y cosmovisión hegemónica. La universidad cumple con el trabajo de promover el proyecto civilizatorio que históricamente le ha dejado la colonialidad occidental. Reconocen los autores como la universidad aun es una “campo de poder” que reproduce conocimiento científico que valida la forma de interpretar la realidad y con la universidad como agente de monopolio legítimo. Por tanto, aseveran los autores “los sujetos étnicos son productores de conocimiento en la medida que se incorporan al mundo de la ciencia [...] por fuera de sus fronteras, representan sobre todo sujetos de un saber étnico sin validez en el campo universitario” (p. 65).

Las consecuencias es que la multiculturalidad se enfrenta a una larga tradición de la colonialidad del saber en y entre las universidades, como instituciones del Estado que legitiman las formas de conocimiento, y genera las dificultades y las exigencias de las poblaciones étnicas por una pluralidad epistémica. Con lo anterior se resalta y deja claro, que el acceso a la universidad no es solo un derecho a educarse, ni la primera barrera ni limitación.

Al referirse los autores a los indígenas en la universidad y su “acceso incluyente”, se reconoce que históricamente en los noventa el reconocimiento de los derechos étnicos en Colombia inicia posibilidades de acceso y formación en la educación superior, y que fechas atrás los líderes afro e indígenas lograron hacerlo por encima de la discriminación, como proyecto personal y en contra de condiciones culturales e ideológicas impositivas en la sociedad y el sistema educativo.

Los autores resaltan procesos y experiencias y acciones afirmativas, además de normativas, Grupos de Trabajo, orientados a su vinculación a proyectos específicos, mingas de pensamiento, acompañamiento y seguimiento estudiantil, e incluso con el desarrollo de programas pregrados pensados para las comunidades indígenas y

desde la consulta con los pueblos en perspectiva integral, unida a la convivencia con un territorio, de universidades como la Universidad Nacional, la Universidad de Antioquia, la Universidad del Valle. Que tienen en la actualidad procesos estudiantiles que promueven la participación política, la visibilización de la identidad cultural la legitimación de sus demandas, los cabildos indígenas universitarios. Por demás, los aportes de este trabajo, que recoge también las dinámicas de los grupos afrocolombianos pueden ser tomados para próximos análisis en este estudio. Los autores concluyen con vincular la mirada sobre estas dos poblaciones y sus formas de conformar nuevos sujetos y nuevos saberes desde viejas estructuras y tensiones.

En concordancia con estas experiencia de lucha, se encuentra que existen y surgen en distintos contextos comunitarios y escolares estrategias, acciones, procesos que movilizan a los jóvenes indígenas a la colectividad por el rescate de sus prácticas, identidades, legitimar sus derechos y reivindicar sus orígenes. Puede reconocerse experiencias de estudiantes indígenas, afro, como de otras condiciones minorizadas, que pese a las barreras que presenta el sistema educativo, han resistido y han desarrollado capacidades políticas para enfrentar, re inventar y convergir, en medio de las problemáticas históricas, contextuales y pluridimensionales.

Dentro del trabajo investigativo de autores como Héctor Fabio Ospina y Sara Victoria Alvarado a través del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud se reconoce que en Colombia han existido varias experiencias de acción política juvenil étnica, como la Ruta pacífica de Mujeres, un movimiento nacido desde 1995 por mujeres víctimas de todo tipo de violencias, sobre todo del conflicto armado buscando la reparación y construcción de memoria histórica colectiva e individual de las mujeres de distintos departamentos de Colombia, entre ellos el pacífico de gran población de mujeres jóvenes afrocolombianas.

El Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué, colectivo de pensamiento en Minga, un movimiento que data de 1980 con el liderazgo del sacerdote Álvaro Ulcué originario del pueblo nasa quien trabajo por las condiciones precarias de sus jóvenes, después de ser asesinado los jóvenes continúan el legado en el movimiento reivindicando la defensa de sus derechos, el territorio, la cultura, la sensibilidad y el empoderamiento de su comunidad.

La manera como estos jóvenes se articulan y generan la vinculación política de otros jóvenes, el sentido que tiene la acción pontifica colectiva juvenil, el reconocimiento de su participación y acción instituyente en la construcción de otras lógicas de poder, ha permitido entender que estos colectivos actúan en la creación de disidencias y resistencias para recuperar las historias de sus comunidades, la diversidad, desinstitucionalizar patrones de valor cultural que les ponen en inequidad. Estos movimientos y colectivos políticos disidentes son apáticos a las formas de organización política tradicional, tienen un distanciamiento de posturas radicales y de partidos políticos tradicionales, de modo que pretenden ampliar sus horizontes y oportunidades de acción, desde sus colectivos se proponen democratizar la construcción del conocimiento, empoderarse, y resistir desde sus contextos familiares, escolares, comunitarios (Ospina, H. F., Alvarado, S. V., Botero, P., Patiño, J. A., & Cardona, M. 2012).

En el Huila, muchos jóvenes indígenas llegan a la universidad se politizan igualmente en colectivos desde la figura de Cabildo indígenas universitarios, se posesionan en resistencia a la precariedad en todas sus dimensiones, reivindican sus territorios, la relación con el mundo universitario y el sistema académico, pero también el rescate de sus costumbres, lenguas, saberes. Como lo ha hecho el Cabildo Indígena Universitario CIUSCO en la universidad Surcolombiana en Neiva desde el año 2013.

De este modo, es evidente que se conoce y comprende poco acerca de la estructuralidad del fenómeno, del proceso de experiencia de los sujetos, de la

relación que se establecen entre sistemas; educativos, étnico y comunitarios, tampoco el nivel de competencias y responsabilidades interculturales con las que se cuentan las instituciones, o de la valorización y promoción que de las mismas dan a la diversidad cultural.

Se puede entender que las barreras culturales responden a condiciones ideológicas dominantes de la institucionalidad y la sociedad, y esto se refleja en los planes de estudio de programas de la institución y en últimas en las inequidades de un sistema educativo que no concilia con los intereses y motivaciones de muchos jóvenes, sino que se presentan como profesiones que homogenizan el conocimiento y la práctica profesional. Son programas no pensados para resolver las necesidades y desafíos particulares y contextuales, en la limitación de sus posibilidades de acceso a la educación y culminación de estudios, es decir en las impositivas políticas y programas de Estado frente a las poblaciones étnicas.

La bibliografía a nivel general muestra que no son claras ni se vislumbran las profundas tramas y matices de las barreras de las poblaciones, de su visibilidad y reconocimiento, del papel de estas poblaciones en el desarrollo institucional y en la construcción de ciudadanía, como tampoco de cuáles son los “micro poderes” y dispositivos que las contiene.

En general se encuentran estudios que se han desarrollado desde la institucionalidad de manera exploratoria y descriptiva y han dominado la literatura desde una clasificación de categorías, discursos y prácticas más o menos incluyentes. Hay gran cantidad de estudios normativos en torno a la educación básica y media, pero falta mucho por explorar sobre otros niveles de educación continua o superior, muchos trabajos se enfocan a describir y explorar características particulares del proceso histórico, y los que existen resaltan la necesidad de estudiar las posibilidades que da la educación superior a las expectativas de los pueblos.

Estos estudios con una perspectiva sociocultural y etnográfica son tomados para este trabajo por su riqueza analítica y acercamiento a la problemática desde una mirada desde las poblaciones, aunque no profundicen en las experiencias subjetivas, colectivas y políticas del sujeto indígena, sus problemáticas estructurales en torno a la educación, ni sus procesos de resistencia cultural. También es de resaltar que a nivel local, en el Huila, no hay trabajos investigativos de acceso fácil sobre este tema, lo que hace más relevante y pertinente este acercamiento.

CAPITULO II.

HORIZONTE DE SENTIDO, IDEAS Y PENSADORES PARA NOMBRAR LOS HECHOS

Las definiciones a las que se acerca aquí, pretenden guiar e introducir la comprensión teoría y conceptual desde las nociones de la juventud, fenómenos y procesos emergentes, así como las relaciones y tensiones –acciones reacciones- con la sociedad; la precarización, el juvenicidio, las formas de violencia, que posibilitan el acercamiento comprensivo al tema que puede generar la discusión con la experiencia y los hallazgos del estudio.

Nociones del joven y la juventud

Para empezar, es necesario decir que las nociones de joven son muy distintas entre países, incluso países latinoamericanos vecinos. Solamente los marcos normativos varios, así por ejemplo, en Colombia la definición ciudadana de una persona joven por ley es desde los 14 a los 28 años, mientras en Ecuador es desde los 18 a los 26 años. Así mismo la manera de ponerlos en el discurso, de abordarlos desde las ciencias sociales y de reconocerlos socialmente. Se procurara en este apartado algunas definiciones en perspectiva socio cultural, en cuanto a definición teórica, y no tanto normativa, de la categoría Juventud.

En el contexto teórico y como partida de un referente conceptual de las juventudes, Alvarado y otros (2009) plantean que tematizar la juventud implica un diálogo de discursos interdisciplinar desde las perspectivas que la abordan, es decir desde varias disciplinas de las ciencias sociales, y que además hacerlo desde la perspectiva sociológica como es de interés para este estudio, lleva a pensar y comprender los espacios de los jóvenes desde su “cronotopos” y desde el abordaje generacional.

Desde la autora podemos acercarnos a las categorías de *juventud* quien advierte sobre las múltiples formas de nombrar a los jóvenes, tanto desde posturas

positivistas como de contextualizaciones históricas, sociales, temporales y espaciales y posturas críticas de la condición juvenil. Desde el punto de vista histórico del concepto de joven y lo juvenil, traspasa la frontera la inicial de los rangos de edad, de las explicaciones psicológicas y evolutivas.

Se reflexiona la juventud como representación social e individual, intermediación de relaciones familia, educación, trabajo (como se cita en González & Caicedo, 1995) así como un concepto de sentido amplio y dinámico proceso que nace y se dirige a la cultura (como se cita en Alba, 1997). Para los autores esta postura conceptual se acerca a la perspectiva del interaccionismo simbólico que reconoce una sociología de la cotidianidad juvenil, desde interpretar las construcciones simbólicas e intersujetivantes de las dinámicas colectivas, sus procesos de identificación e integración juvenil.

Así mismo, Feixa (2006) revisa históricamente la juventud, afirmando que puede ser descrita de manera breve, empezando por los autores intelectuales latinoamericanos del siglo XX entendida como un “reservorio moral” para la construcción de nuevo y joven proyecto civilizatorio para refundación y la identidad de la nación. Más tarde las ciencias sociales y particularmente la psicología irrumpen en la escena para el estudio de la juventud, para la normalización y disfunción o desviación de la juventud – desde el estructural-funcionalismo norteamericano, o desde la conciencia de clase y el movimiento juvenil estudiantil desde el marxismo europeo de los años treinta. Después en los cincuenta aparece una conceptualización desde la sociología que considera los jóvenes como problema, una anomia, una forma de socialización o moratoria. Posteriormente, los movimientos sociales e ideas emancipadoras de los sesenta institucionalizan y amplían las nociones de juventud, desde en los procesos de integración y desarrollo social de los jóvenes, su carácter político ideológico y emergente. Sin embargo, el autor destaca que esta institucionalización de estudios desde CEPAL e ILPES, monopoliza la investigación social sobre los jóvenes y dejan de lado gran magnitud de abordajes a nivel regional. Aunque para la historia juvenil del siglo XX está

marcada por generaciones de jóvenes protagonistas de la escena pública. Para los años ochenta emergen las juventudes urbano populares, se dan acontecimientos como el año internacional de la juventud, la reflexión sobre la juventud de la “periferia social” y territorial desde la escuela de estudios culturales latinoamericanos con Canclini y Martín Barbero, aparecen nociones de las bandas y culturas juveniles, y estudios subculturales de la escuela de Birmingham, como la teoría de la distinción de Bourdieu y el tribalismo de Maffesoli (p. 16) y su categoría de “tribus urbanas”.

Para el autor los estudios de juventud de Latinoamérica contemporánea, para el siglo XXI, están por escribirse, se están escribiendo, desde tres aristas importantes: primero la construcción histórico-cultural desde la diversidad, segundo la relectura de las generaciones desde una óptica latinoamericana, y tercero la mutación o “metamorfosis de la juventud desde la globalización. Pudiera considerar que este estudio apunta a explorar y aportar a las mutaciones de los sujetos jóvenes étnicos a propósito de las transformaciones y tensiones contemporáneas en la educación superior.

Generación y culturas juveniles

A partir de este contexto histórico y teórico de las perspectivas de abordaje de la juventud puede ser importante abarcar un poco las nociones del asunto “generacional”, las “Culturas juveniles” y la politización o subjetivadas políticas como formas neo juveniles de aparecer en la escena pública de los estudios y la acción social.

En la construcción de los problemas juveniles Martín Criado (2005) se plantea en primera medida y en términos sociológicos las diferencias entre la edad cronológica y la edad social. Para ello aborda la idea de “**generación**” que permita dar cambios en las condiciones de existencia, que piensen y se generen de manera distinta.

El término generación viene del latín “generatio”, acción de generar y producir. Inicialmente se toma la noción de generación desde lo biológico, la generación de la vida, distintos tipos de vida orgánica. Pero también se puede tomar desde un significado distinto, el de filiación, es decir como cadena de relaciones y parentesco que como fenómeno social toma mayor importancia ya que permite estructurar sociedades desde relaciones diferenciadas por el estatus, los roles, las edades. Como las relaciones de poder y control de mayores a menores, y de reacción de quienes se resisten o adaptan por diversos mecanismos. Así como en la estructuración del poder, por ejemplo con la herencia (antiguamente patriarcal) como mecanismo o institución para asegurar el traspaso de la propiedad (Ghiardo, 2004). En consecuencia, el abordaje generacional permite analizar y observar el modo en que los nuevos sujetos y actores sociales asumen roles de sus antecesores y/o reproduciendo estructuras sociales.

Esta noción de generación ha sido analizada históricamente desde las posturas de varios autores. La base del concepto nace según Leccardi, C, & C, Feixa (2011) desde la perspectiva sociológica de Mannheim quien lo amplió al incluir las generaciones en su investigación sobre las bases sociales (desde Comte) y existenciales (desde Dilthey) del conocimiento, considerando las generaciones como el resultado de las discontinuidades históricas y del cambio, más que de una edad, clase o fechas de nacimiento.

Las generaciones se aprecian como un nuevo cuerpo social íntegro, es decir cada generación como un cuerpo social, una variedad humana, (Ghiardo, citando a Ortega y Gasset, 1955, p. 5). Como un concepto que aparece como un periodo entre guerras con una noción de coexistencia generacional, las generaciones como personas que comparten el nacimiento en la misma época y la “sensibilidad vital” (Leccardi, C, & C, Feixa, 2011 citando a Ortega y Gasset, 1923; Mannheim, 1928). Como una idea de “coincidencia y superposición”, esto es, como la coexistencia parcial entre generaciones (Bauman, 2007), o desde una noción de hospitalidad, de

tribu, de vivir juntos como invitados y huéspedes, adultos y jóvenes (Maffesoli, 2007).

Pero también como una noción clave desde las revoluciones culturales de los jóvenes y las transiciones democráticas de América Latina como unas generaciones políticas. Como “constelaciones de generaciones cruzadas” (Leccardi, C, & C, Feixa, Ulrich y Beck, 2007) basada en una visión universal y globalizante que no constriñe únicamente lo nacional, una “generación global”, la generación de la globalización, de la migración, transnacional, híbrida culturalmente.

Desde un abordaje epistemológico se habla también del enfoque generacional (Domínguez, M, & Castilla, C, 2012) como una categoría sociológica que “permite entender el significado de las identidades juveniles como procesos que se configuran y reconfiguran en dinámicas inter e intrageneracionales y captar las conexiones que se tejen en la visible diversidad y fragmentación juvenil” (p. 105). En este enfoque se tiene en cuenta también la interrelación entre la realidad social, las subjetividades, la historia, y el activismo de los jóvenes para apropiarse de su realidad.

Ahora bien, las ciencias sociales han abordado la juventud desde la mirada socio cultural donde las “**culturas juveniles**” aparecieron como una forma de explicar los modos de vida juveniles.

Fexia (1999) define las “culturas juveniles” como el modo en que las experiencias sociales de los y las jóvenes “son expresadas de manera colectiva mediante la construcción de estilos de vida distintivos” (p. 84) con espacios, tiempos (libres), y que se han dado históricamente con los procesos de cambio social, cultural, ideológico, político desde la segunda guerra mundial.

Este autor ha mencionado que las culturas juveniles de modo particular constituyen “microsociedades juveniles” autónomas de las instituciones adultas. Además de la

necesidad de dar un cambio tanto terminológico, al decir culturas en plural, y epistémico al dar un cambio en la manera de mirar el problema.

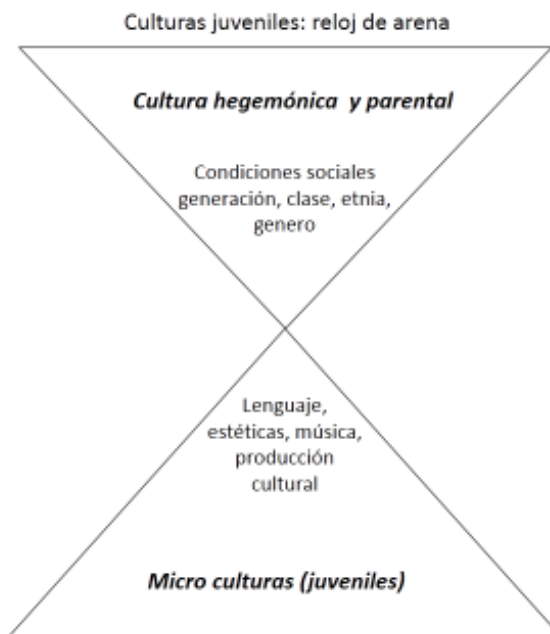
Se resalta en su reflexión, que la noción de “culturas juveniles” se remite a la noción de culturas “subalternas”, pero estas últimas como culturas precarizadas por sectores dominados, es decir se trata de campesinos, mujeres, etnias, como condición social subalterna. Lo que las diferencia a ambas es que las culturas juveniles no se integran o solo parcialmente a las instituciones y “estructuras productivas y reproductivas”. Además, la juventud se caracteriza por ser una condición transitoria ya que los jóvenes pasan a ser adultos, donde las nuevas generaciones los reemplazan.

Para este estudio es importante resaltar la distinción de culturas juveniles que hace Feixa (citando a Hall y Jefferson, 1983) que distingue; las “culturas hegemónicas” que refleja una distribución del Poder cultural, como la relación de jóvenes con cultura dominante. Las “culturas generacionales” como las experiencias aprendidas de los jóvenes en espacios institucionales, familiares y de ocio, el encuentro con otros jóvenes y su identificación. Por último, y como categoría privilegiada a este trabajo, las “**culturas parentales**” como grandes redes culturales definidas principalmente por las identidades étnicas, en la cual, y dentro de ellas, se desarrollan subconjuntos de culturas juveniles. La socialización primaria le permite al joven interiorizar la cultura básica como la lengua, roles, adscripción étnica, para luego elaborar estilos y modos de vida propios.

El autor explica que las expresiones culturales son intentos de recomponer la cohesión perdida en la comunidad de origen, de donde la etnicidad es un factor, como la generación, el territorio, la clase y el género, son problemas irresueltos en la cultura. De este modo, se explicaría como por ejemplo, el reggae sería una reinención de la identidad étnica, o las peleas callejeras de las bandas americanas por el territorio, como proceso de “descolonización” tras la migración entre hispanos,

chinos, negros. Donde finalmente se da un proceso de “creolización”, creación, reinención o síntesis de la interacción de jóvenes de diversos orígenes étnicos.

Feixa utiliza la metáfora del reloj de arena como una metáfora histórico temporal, para la explicación de las culturas juveniles, donde en la parte superior la arena representa la cultura hegemónica y parental, con materiales base condiciones sociales de generación, género, clase, etnia y territorio, y en la parte inferior las culturas o microculturas juveniles con imágenes y símbolos restantes que se filtran como lenguaje, estética, música, producciones culturales y actividades particulares. Es una explicación que también manifiesta relacionalidad, pues cuando la arena acaba, se da la vuelta y las microculturas influencias la cultura hegemónica y parental.



Fuente: tomado de Feixa, 1999.

Por otra parte, en afinidad con la perspectiva social, histórico, cultural, Muñoz, G, (2015) afirma que la “culturas juveniles” son “modos de vida conjugados a una estética desafiante, a una ética del nosotros, a una política de la resistencia” (p. 23). Son jóvenes que despiertan otras formas de existencia posibles, son culturas de

jóvenes que en el siglo XX se presentan desde la creación y las estéticas, entre ellas, la música, la generación, la transformación, la mutación, producción de modos de existencia. Según el autor, en estos jóvenes hay un compromiso activo y creativo que generan nuevas formas de producción de sentidos, saberes, formas de vivir, descuidado por los modelos teóricos, investigativos que tradicionalmente consideran la juventud. Las nociones hegemónicas de la juventud visibilizan a los jóvenes como futuros adultos, como potenciales delincuentes o sujetos en riesgo, lo que implica un control, castigo o protección del adulto.

Para pleno siglo XXI las mutaciones de la nueva era juvenil que crean y resisten desde las producciones digitales y tecnológicas, que llevan a producir nuevas formas de lenguaje y comunicación, nuevas subjetividades y experiencias que fluyen intergeneracionalmente entre jóvenes y niños. Nuevas formas de significar e identificarse que pasan las fronteras de raza, estados, y se mezclan, transmitan, y generan “culturas emergentes de la hibridación”. Por tanto, remarca, el paso de la cultura juvenil a las ciberculturas, está dado por la época, y ha generado nuevas categorías del joven y las culturas juveniles contemporáneas que requieren nuevas lecturas.

Muñoz también conecta la cultura juvenil con una categoría occidental erosionada “cual zombis o muertos vivientes aún creen estar vivos sin ser esta su realidad”, la “**Ciudadanía**”. Categoría de discusión que se ha transformado de manera contextual, más allá de las teóricas clásicas, liberales, republicanas, a unas corrientes plurales culturales.

De esta manera, la ciudadanía opera como una síntesis o mediación frente al Estado y limita los poderes de éste. Es un mecanismo de derechos y obligaciones, histórico y situado, que pretende pautar las reglas del juego social, principalmente aquellos aspectos relacionados con la libertad y la seguridad, de allí que se pueda afirmar que la ciudadanía evoca definición y protección. Entender la ciudadanía como un asunto de definición social,

cultural y política es verla como un referente que brinda elementos para la distinción y el reconocimiento, en otras palabras, la clasificación según una determinada marca: clase, nacionalidad, edad, sexo, lugar de residencia, etc. (Muñoz, 2008, p. 225)

De este modo, el autor afirma que la ciudadanía como forma de reconocimiento, protección adscripción, de reconocerse como perteneciente a algo, principalmente a las formas occidentales de representación política; Estado-nación, partido político, movimiento político, grupo de presión, permite la identificación, ofrece seguridad existencial, simbólica, política, como por ejemplo, el derecho a una vida digna, desde políticas como el acceso al trabajo, la salud y la educación.

De la ciudadanía distingue tres formas (Muñoz, 2008 citando a Lechner 1999); la ciudadanía civil hija de los modernos estados nacionales, desde el derecho pero con el ideal homogenizante del sistema institucional, la lengua, la memoria, generando clases y minorías. La ciudadanía política, como participación en escenarios de decisión política, que reduce el ejercicio a una cultura electoral y representación partidista. La ciudadanía social reconocida como una emergencia histórica del Estado de Bienestar (salud, educación, trabajo) que reduce la ciudadanía civil a un asunto democrático, de cobertura, y descuida la formación para la misma, y las manifestaciones socioculturales y terminan excluidas e invisibles al ideal político de ciudadanía.

En consecuencia, esta última forma de ciudadanía lleva a estas ciudadanía a ser convertidas en movilizaciones políticas definida por autores como Kymlicka como una ciudadanía cultural o, mejor, multicultural, o a la “ciudadanía diferenciada” de Marion Young, que expresa la pertenencia cultural y hace visible los olvidos y exclusiones.

Finalmente, de manera general se encuentra que pese a la contemporaneidad de los conceptos aún no se generan actualizaciones o profundidades teóricas y

metodológicas acerca de lo generacional ni de las múltiples formas en que muta el fenómeno juvenil.

Juventudes indígenas, culturas e identidades locales y globales.

En concordancia con las anteriores apreciaciones contemporáneas acerca de los jóvenes en la era global, emergen como (micro) culturas unos grupos juveniles étnicos indígenas que se enfrentan a los contextos globalizados, que llevan a transformar las prácticas culturales, lo que se considera como nuevos modelos identitarios juveniles llamados también “identidades juveniles transculturales” (Zebadúa Carbonell, 2011).

Este fenómeno transcultural puede entenderse a partir de los cambios, de las nuevas formas de construcción de identidades, de nuevas formas de estar en el mundo, que experimentan principalmente los jóvenes de diversas culturas y etnias con la globalización. Dinámicas globales de las que las comunidades indígenas con sus jóvenes se han permeado, reflejada por ejemplo en la migración local o global, y que incide sobre las tramas simbólicas, valorativas, culturales.

Según Zebadúa Carbonell (2011) las prácticas de grupos juveniles indígenas se resaltan en dos manifestaciones. Primero la adscripción a los lenguajes de los medios de comunicación, y segundo gracias al consumo cultural. Esto dado a que la vida social de los jóvenes indígenas se vive desde nuevas formas de socialización en la vida comunitaria, sus identidades no se alejan de la influencia simbólica de la globalización como bienes culturales y de moda, todo ello sin perder totalmente la cultura comunitaria ni las tradiciones.

“Estas nuevas elaboraciones de identidad juvenil tienen como característica el que recorren distintas fronteras y se adscriben indistintamente a patrones culturales que son relevantes en el momento de la apropiación” (p. 39). Las entradas y salidas de

los límites culturales comunitarios modifican el espacio y tiempo, renueve su esencia e identificación más allá de la comunidad a espacios globales, transnacionales, con elementos estéticos; musicales, de vestimenta, que inciden en la cosmovisión, el modo de vivir, y construir identidad.

Afirma el autor, que estudiar estas identidades sociales construidas en la actualidad requiere entender un concepto de “*cultura*” más que como la elaboración conjunta y comunitaria que no podemos percibirla como un todo ni como algo ya dado, sino como construcción permanente y cotidiana, como persistente dialéctica entre los integrantes de la sociedad de frente a los factores externos de la cotidianidad. “como constructo nos remite a esa reelaboración de la práctica simbólica como parte de la dialéctica de las relaciones entabladas al interior del grupo social” (p. 40). Es decir, como una producción simbólica continuamente interrelacionada a las redes de significación que se crean en grupo, que se logran reacomodar de las fronteras de adscripción, desde el conflicto de las relaciones de poder.

Vale la pena resaltar, que este autor sostiene que estas dinámicas de cambio cultural, de diversidades sociales y de construcción de identidades que se multiplican, refutan la idea de la globalización como un factor de “homogenización cultural”. Y que por el contrario, se ha dado un auge de movimientos sociales que se niegan o resisten a la uniformidad desde prácticas y discursos identitarios que no son únicos ni unidimensionales, sino que operan con una pluralidad de referencias. Entonces, las identidades son vistas como múltiples, históricas, dinámicas y heterogéneas formando parte del proceso de transculturalidad.

Mientras que la transculturalidad es un proceso mediante el cual las identidades múltiples se reproducen y se manifiestan [...] es la parte donde la multiplicación se convierte en una “nueva identidad” a partir de esos préstamos e intercambios [...] la multiplicidad es una característica de las identidades en nuestros días. (Zebadúa Carbonell, 2011, p. 42).

Este enfoque de comprensión de la identidad juvenil indígena transcultural. Primero las construcciones identitarias no tienen pertenencia grupal única, la unidad identitaria ya no son significativos para definir el sentido de pertenencia, pero recurren a esta para tener un punto de partida hacia otros espacios culturales. Segundo, es flexible, ya no hay pertenencia total, la identidad y sus límites se abren y repliegan de acuerdo a las necesidades del joven. Tercera, los medios de comunicación, las industrias culturales y el consumo cultural ya son parte imprescindible en la conformación de identidad. Los jóvenes presentan un activo intercambio entre su cultura tradicional y los lenguajes globales.

Las identidades transculturales surgen porque ya no representan la unidad identitaria en la adscripción étnica tradicional. Los límites étnicos juveniles se flexibilizan y se demarcan en fronteras cada vez más diluidas para dar pie a escenarios culturales distintos, donde es lo transcultural lo que determina las relaciones de las juventudes contemporáneas (Zebadúa, 2009).

Del mismo modo, la “Desterritorialización” es parte de los procesos que viven los jóvenes indígenas transculturales, como producto de la migración e influencia de medios y lenguajes, que hacen que estas identidades se construyan y manifiesten en “redes simbólicas” más allá del territorio geográfico, pues este se disemina, se resignifica, y se reterritorializa, aun cuando de ello surjan identidades transitorias (Zebadúa, 2011, citando a Valenzuela, 1997).

En suma, el territorio define inicialmente la identificación del sujeto indígena, pero su movilidad a otros lugares genera aprendizajes y prácticas de socialización que la modifican, aunque reafirme su pasado histórico se cohesiona con el lugar destino.

Nociones sobre el Desarrollo Humano.

La teoría principal de las capacidades de Amartya Sen y por tanto de la perspectiva de desarrollo del PNUD, afirma que el desarrollo humano es “el proceso de expandir

las opciones de las personas” (PNUD, 1990, 2) donde Sen - como asesor de las Naciones Unidas desde los años noventa- con gran influencia elabora los principios e ideas base sobre el enfoque de las capacidades el cual representa un marco y andamiaje conceptual, componiendo los índices de los informes sobre desarrollo humano. En su escrito “Capacidad y Bienestar” sugiere que el termino de las capacidades está pensado y elegido para representar las distintas alternativas que una persona puede combinar para lo que puede “hacer o ser”, esto es, “los distintos funcionamientos que puede lograr” (Sen, 1996, 1). El enfoque de las capacidades se diferencia de otros enfoques que se interesan por información que evalúa la utilidad personal, las libertades negativas, las comparaciones de los medios de libertad y tenencia de recursos. Sen define los "funcionamientos" como las cosas que una persona hacer o ser al vivir (...) y la “capacidad” de una persona refleja las combinaciones alternativas de los funcionamientos que ésta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección (p.2).

Es en este sentido en que una sociedad desarrollada es una sociedad más libre, y en el sentido en que el desarrollo es el camino a una mayor libertad (Cejudo, 2007, 10). Entonces el enfoque de las capacidades desde Sen logra ir más allá de un marco conceptual para juzgar la calidad de vida de las personas, ampliando la noción de bienestar de las ciencias sociales y formulando que la calidad de vida depende de lo que el sujeto sea “capaz” de conseguir, de los modos o maneras en que sea capaz de vivir, y no desde los ingresos y la satisfacción básica de necesidades.

De otra parte, las nociones de pensadores “desde el sur”, nos plantean unas ideas de desarrollo diferente a la social, política y hegemónicamente establecido por los países dominantes.

Arturo Escobar (1998) propone ver el desarrollo como un producto histórico que implica examinar las razones que tuvieron los países para empezar a considerarse como subdesarrollados, según las nociones de pobreza y atraso de los expertos y

políticos occidentales que abrieron el campo de pensamiento y experiencia que problematizaron esta situación, y de cómo se fueron embarcando en la tarea de desarrollarse sometiendo sus sociedades a intervenciones sistemáticas y extensas. Esto fue, según el autor, la estrategia del desarrollo creada inicialmente por obra estadounidense y europea, y que dio la fuerza al “Tercer Mundo”.

También implica pensar el desarrollo como un discurso que fue parte de un proceso de formación del capital, sus factores tecnológicos, poblacionales, de política, de industrialización, de intercambio y comercio, así como de la necesidad de fomentar valores culturales modernos e instituciones adecuadas para llevar a cabo estas tareas (bancos, alianzas, agencias). Fue el resultado del establecimiento de “un conjunto de relaciones entre dichos elementos, instituciones y prácticas, así como de la sistematización de sus relaciones” (P. 79) de donde el discurso del desarrollo se constituyó más que por estos elementos en sí mismos, sino por su conjunto de “relaciones recíprocas” que permitieron la creación de objetos, conceptos, estrategias que determinan lo que puede pensarse y decirse.

El sistema de relaciones establece una práctica discursiva que determina las reglas del juego: quién puede hablar, desde qué puntos de vista, con qué autoridad y según qué calificaciones; define las reglas a seguir para el surgimiento, denominación, análisis y eventual transformación de cualquier problema, teoría u objeto en un plan o política (Escobar, A, 1998, 80).

Estos elementos estaban sujetos a la mirada de expertos que cubrían la geografía cultural, económica y política del Tercer Mundo. El discurso del desarrollo, afirma Escobar, ha producido aparatos eficientes para producir conocimientos, prácticas, teorías, estrategias, y una geopolítica acerca de ejercer el poder sobre el Tercer Mundo.

El autor dispone en su obra la explicación del desarrollo como una experiencia histórica, como creación de un dominio del pensamiento y acción, definido en: las

formas de conocimiento a través de las cuales existen desde teorías y conceptos, y el sistema de poder que regula sus prácticas y las formas de subjetividad fermentadas por ese discurso. El desarrollo se definía por un campo de radiografía de la “anatomía política del Tercer Mundo” estructurado mediante marcos de observación, modos de interrogación y registro de problemas, y formas de intervención.

El Buen Vivir / Sumak Kawsay.

Desde la perspectiva decolonial y desde la mirada sur se abre el análisis sobre la una idea de desarrollo distinta que supera la mirada impuesta por la colonialidad del Poder (Quijano, 2015). El “Bien Vivir” es una noción alternativa a la colonialidad global y eurocéntrica, un patrón mundialmente hegemónico, una “Des/Colonialidad del Poder”. Según Quijano un prolongado periodo de cambios sociales que produjo la hegemonía y colonialidad eurocéntrica entre los que están; el capital industrial y “Desempleo estructural”, la dominación progresiva de la “financiarización estructural” mundial, la instrumentalización subjetiva y racionalidad moderna, las luchas juveniles mundiales contra la ética social del productivismo y del consumismo; contra el “pragmático autoritarismo burgués y burocrático; “contra la dominación de raza y de género” (P. 5) germinaron en la propuesta del buen vivir.

La idea de subdesarrollo en el actual patrón de poder mundial tiene su historia según Aníbal Quijano (2000) en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de 'raza' como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotando social; 3) el Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno Estado-Nación como su variante hegemónica y 4) el eurocentrismo como forma central de subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento". Por tanto, el Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente indígenas.

Desde los pueblos andinos indígenas, se planteó la idea del buen vivir - Sumak Kawsay en Kichwa, considerado como “la oportunidad de construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos va/ores culturales existentes” (Acosta, A, 2011).

Esta concepción nace como una urgente medida para superar el mal desarrollo generalizado. Para José Tortosa (citado por Acosta) el sistema mundial es un mal desarrollador, si se entiende que se basa en una lógica de la eficiencia de maximizar resultados, reducir costo y la acumulación de capital. Sin embargo, no se considera que el buen vivir genere un ordenamiento social diferente del capitalismo y lo supere, ni tampoco niegue las posibilidades del desarrollo tecnológico y moderno, se trata de una filosofía que considera la sintonía y armonía, el dialogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con el avanzado conocimiento universal, “en un proceso de continua descolonización de la sociedad” (Acosta, 2011, 63).

Según lo anterior, lo indígena no supone un proceso lineal ni de superación de lo subestimado a un logro alcanzado. Tampoco se trata de superar la pobreza o escases material, sino que son otros los valores en juego como el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza, son los valores humanos, la visión de futuro. El buen vivir invita a asumir otras prácticas y otros saberes.

Formas de juvenicidio

La precarización ha sido reconocida como el primer elemento que define la condición juvenil en América latina. En ello, la pobreza, desigualdad, la falta de oportunidades que generan condiciones de vulnerabilidad e indefensión afectando principalmente poblaciones infantiles, juveniles, minorizadas, “estereotipadas o

estigmatizadas desde criterios raciales, ocurre con la población indígena y afro descendiente” (Valenzuela, 2015). Estas condiciones construyen clasificaciones, representaciones e imaginarios sociales dominantes en identidades desacreditadas, descalificadas y proscritas como un elemento de construcción y aceptación social del juvenicidio.

Respecto a la clasificación social, según Aníbal Quijano (2014) el racismo y el etnicismo es un producto del fenómeno de colonización de América y occidente por establecer las relaciones y jerarquías de poder en el mundo y que ha generado las categorías poblacionales, es uno de los patrones de poder fundamentales. Se ha establecido una construcción mental de la población global sobre la “idea de raza”, una experiencia de dominación colonial desde el eurocentrismo como un eje más duradero y fuerte que el colonialismo antiguo. Y esta “formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras” (Quijano, 2014, P. 202).

En este ordenamiento, clasificación, distinción, estructuración social y de clases, el racismo, el prejuicio, los estereotipos, el estigma, forma parte del sistema social impuesto por los poderes dominantes para producir y reproducir el orden social desigual expresado en las dimensiones económicas, políticas y socioculturales.

Para Valenzuela,

El juvenicidio alude a algo más significativo, pues refiere a procesos de precarización, vulnerabilidad estigmatización, criminalización y muerte. Refiere a la presencia de procesos de estigmatización y criminalización de las y los jóvenes construida por quienes detentan el poder, con la activa participación de las industrias culturales que estereotipan y estigmatizan conductas y estilos juveniles creando predisposiciones que descalifican a los

sujetos juveniles presentándolos como revoltosos, vagos, violentos, pandilleros, peligrosos, anarquistas, criminales (2015, p. 21).

De esta manera, el juvenicidio contiene componente que supera el registro de violencia física y el dato demográfico de los jóvenes. Alude a un concepto de precariedad, desde generar la precariedad económica desde la escases de oportunidades laborales, como desde la precarización social y simbólica como sujetos y actores sociales políticos con derecho de una vida digna, de reconocimiento de lazo y tejido social, aplicando la exclusión, la banalización, la estigmatización, el señalamiento, la muerte de sus sentidos, donde la vida puede aniquilarse sin cometer un homicidio, el juvenicidio (Valenzuela 2012).

El neoliberalismo, el proyecto económico y político civilizatorio, los dispositivos de control y biopolítica de los Estados, forman parte del paisaje constitutivo del juvenicidio. Nos encontramos con un conjunto de políticas, disposiciones y dispositivos que se orientan como estrategia de poder para controlar el cuerpo, reprimir e imponer homogenización de las subculturas e identidades juveniles, como también la represión a la vida público-política, los movimientos sociales, grupos políticos disidentes, indignados, ambientalistas, culturales de participación juvenil (Valenzuela, 2012).

Nos referimos entonces a prácticas y discursos - micro políticas- que operan y sostienen una estructura sistemática de condiciones de empobrecimiento, precarización, exclusión, inequidad y por tanto las muertes culturales, simbólicas, políticas y morales, de estas poblaciones de jóvenes. Pero por supuesto son formas de violencia más allá de las físicas, las auspiciadas por la sociedad en general quien las reproduce, legitima y normaliza, la violencia simbólica y violencia discriminatoria como la llama Valenzuela, la que sufren muchas personas en estos contextos por su condición afro o indígena, y que “sigue teniendo importante presencia en nuestras sociedades apoyada por el prejuicio, el estereotipo, el estigma y el racismo”. (pág. 168).

Una de muchas formas de atentar y aniquilar la vida no solo desde la muerte física sino desde la precarización de oportunidades laborales, académicas, que incluye comúnmente la exclusión de la vida pública y política, desde el silenciamiento, como de la negación, mitificación, señalamiento, o la banalización de sus formas de vivir. El aniquilamiento de las tradiciones culturales, valores, identidad, prácticas y planes de vida propia.

La categoría de juvenicidio permite explicar una forma de violencia estructural que se da entre las relaciones Estado, sociedad, y comunidades diversamente culturales, étnicas, que de manera sistemática son sometidas a la homogenización y precarización de sus oportunidades en todas sus dimensiones, pero además un aniquilamiento de sus tradiciones, valores, identidad, prácticas y planes de vida propio.

El juvenicidio se sustenta en las lógicas pos colonial y neoliberal, del capitalismo salvaje que cosifica la vida, del control sobre la vida humana y social, la noción de necropoder o necropolítica, que inspirada en el pensamiento foucaultiano, quiere colocar el énfasis en el poder de hacer morir y dejar vivir (Reguillo, R, 2015).

Para Reguillo el juvenicidio “ nombra, ilumina, elucida la muerte sistemática en función del valor del cuerpo joven, valor que acepta la maquinaria de la necropolítica” (p. 68). Un sistema basado en la administración de la muerte de jóvenes definibles y eliminables.

Juvenicidio simbólico

Este rostro del juvenicidio se empieza a dibujar como una categoría que explica el aniquilamiento identitario de la juventud (Nateras, 2015). Formas de violencia en los vínculos sociales, que además de la materialidad económica y política, afecta lo que representa y lo que se significa simbólicamente.

Por ejemplo el desplazamiento del espacio público de la calle, la estigmatización del espacio privado del cuerpo, los cuerpos decorados, la afectación a la vida cotidiana, el tejido social, de la confianza hacia el otro, el debilitamiento de los lazos de solidaridad, la lealtad en el barrio, y la comunidad, tiene un componente simbólico. No se trata de asesinar al otro sino a partir de la forma misma, de lo que representa, de su valor simbólico, de borrar del imaginario social colectivo la identidad particular o la adscripción grupal del otro o de los otros (Nateras, 2015, p. 122.)

Formas de aniquilamiento identitario que ostentan muestras de poder dirigido a ciertos grupos o individuos por su adscripción grupal o identitaria, que contienen mensajes de intimidación, de generación del miedo y control.

Juvenicidio moral

Como otros rostros del juvenicidio podríamos pensar que hay una violencia o acoso moral que va mucho más allá de la violencia física que implica una desaparición simbólica del joven como actor social y político, como protagonista de la escena pública, de la acción social.

El juvenicidio moral es el resultado de la fusión entre lo que hemos denominado juvenicidio económico y juvenicidio simbólico. Para que exista, debe darse una situación de precariedad material y de expulsión del mercado del trabajo. Pero eso no basta: debe darse también un proceso de estigmatización de la juventud, que deja de ser una prioridad para la sociedad y pasa a ser una categoría social prescindible. (Carles Feixa, M. Àngels Cabasés y Agnès Pardell, 2015).

Es un proceso moral que afecta a las subjetividades, haciéndolas vulnerables y precarias, tanto como a la conciencia colectiva, la cual es cuestionada. Esta forma de precarización moral, lleva a la juventud a morir por debilitamiento y agotamiento de la acción.

Las nociones de Feixa sobre el exterminio moral indican también la conversión de las contraculturas juveniles en unas “culturas exterminadas” de tres formas; desde la muerte como movimiento juvenil, muerte de los cuerpos juveniles como formas de vigor físico como símbolo de juventud, muerte como periodo vital. (Canevacci, M. citado por Feixa, C. et, al. 2015). El exterminio moral de la juventud es analizado con la conversión de las políticas y el trabajo social juvenil como víctima de estereotipos mediáticos – simbólicos, “policiales y adultocéntricos” (Feixa, C, et, al. 2015).

Juvenicidio cultural

Otros autores han reconocido como los llamados “jóvenes étnicos” son jóvenes que se politizan en los espacios académicos y en la comunidad en general, rescatando desde el saber propio prácticas como la escritura, el lenguaje, sus formas y tradiciones desde la estéticas, la continuidad de la organización política de su comunidad fortalecida ahora como colectivo en la urbe y en la comunidad universitaria, desde un pensamiento crítico, problémico, en lo epistémico y ontológico. (Álzate, 2015).

CAPITULO III.

HORIZONTE EPISTEMICO Y RUTA DE ACONTECIMIENTO

Dado el interés y las características de este fenómeno objeto de estudio, esta propuesta se inscribe en el enfoque hermenéutico existencial, en tanto parte del ejercicio de acercarse y comprender las experiencias y acciones colectivas de los actores sociales, interpelar y hacer visible las tramas del vínculo de poderes sociales e institucionales que tejen las barreras de la exclusión y las formas violentas del aniquilamiento socio político y cultura, cuestión que se constituye en un proceso de indagación y (de) construir sentidos, en un asunto que integra la existencia misma de los implicados, la cotidianidad, la disposición afectiva en donde se manifiestan

los modos del ser, la forma de habérselas en el mundo, de estar en él, de una posibilidad de ser en el mundo (Barragán, M. 2011).

En este horizonte de sentido, de visión, algunos autores resaltan la importancia del estudio de la subjetividad para comprender la condición juvenil y los procesos donde los jóvenes interpelan, dan sentido y construyen realidad social, los modos de “subjetivación” y de acción. En este mismo sentido epistémico de comprender la realidad juvenil, se invita a pensar la manera de abordar y comprender las prácticas participativas juveniles sin caer en las visiones y lecturas del adultocentrismo, a construir conocimiento desde una noción plural de la realidad que interactúa con la subjetividad. (Domínguez, M, & Castilla, C, 2012).

Otras reflexiones parten de proponer giros a las ciencias sociales en la comprensión humana;

En esta misma tonalidad, el lugar de las ciencias sociales tendría que desplazarse hacia aquellos saberes en los que esta escucha admirativa ha sido una impronta constitutiva de sus modos de comprender la cultura y la naturaleza. En sus bordes, las ciencias sociales derivarían hacia el encuentro con el sur, esa imagen-palabra en la que se entretajan maneras de habitar, conocer y sentir la naturaleza que somos. (Alvarado, S. y Pineda, J. 2014, P.24).

Estas otras miradas decoloniales consideradas desde la apuesta teórica, se aproximan a las perspectivas epistemológicas latinoamericanas. Particularmente con la apuesta de Arturo Escobar (1996) cuyo análisis permite la comprensión de las dinámicas sociales y el horizonte de conocimiento desde reconocer los saberes y prácticas populares, desde la diversidad cultural. Este autor concibe y deconstruye la noción de desarrollo y progreso, reconociendo las dimensiones culturales y la política, y las dimensiones políticas de la cultura, dando valor a los conocimientos

de otros modos que rompen con la mirada y modelo de la modernidad/colonialidad hacia una perspectiva de colonial desde la ecología del buen vivir (Escobar, 2003).

Una Estrategia de acompañamiento e inter Aprendizaje

Ante este escenario de complejidad que da cuenta de los múltiples desafíos de los y las jóvenes indígenas en el ingreso al sistema educativo Universitario la inquietud y pregunta general que moviliza esta investigación es comprender ¿Cuáles son las experiencias de lucha y resistencia de los y las jóvenes estudiantes indígenas ante el poder del discurso y las prácticas dominantes de la institucionalidad y el contexto universitario?

Dado que se han reconocido las formas en que los y las estuantes indígenas se colectivizan y desarrollan acciones afirmativas para resistir y transformar su entorno, se parte también entender ¿Cómo se constituyen las experiencias y acciones de colectivización como estrategia de resistencia a las estructuras, relaciones y condiciones de precarización?

El objetivo general de este trabajo es: Comprender las experiencias de resistencia y re existencia de las y los jóvenes indígenas universitarios de la universidad Surcolombiana pertenecientes al cabildo CIUSCO, y los modos en que dentro de esta apuesta de acción colectiva resisten y re- existen a las dificultades del medio.

Como objetivos específicos se aposto por:

Develar las formas de precarización que se constituyen en los espacios sociales y educativos en los que los jóvenes habitan

Identificar la forma en que se constituyen sus experiencias de acción colectiva juvenil y su articulación como modos de fortalecer sus identidades étnicas.

Reconocer las experiencias prácticas, símbolos, estéticas, con las que resisten a las formas estructurales de precarización y la posibilidad de su articulación como prácticas de re- existencia.

Por otra parte, la pregunta por el método en este trabajo representa un asunto de crítica reflexión y de mirada atenta, puesto que por las características de la realidad y dinámica social de los actores participantes y las intenciones de acercamiento al fenómeno y los saberes, se apuesta por una ruta que supere la mirada objetiva y homogenizante de las formas tradicionales de conocer la realidad social, hacia unas miradas propias de las perspectivas pluralistas que contemplan la profundidad, complejidad, multidimensionalidad de la realidad social y humana, y la necesidad de construir saberes desde la complementariedad.

En este sentido, la reflexión por la estrategia o la forma y modo de acercarse al fenómeno social planteado apunta que, tanto la indagación como la construcción del conocimiento conlleva a un proceso inter cultural y de “inter saberes” entre “inter actores”, es decir un proceso que posibilite el flujo de conocimiento entre saberes, poderes y haceres, nociones propias de la etnografía reflexiva (*Dietz y Mateos, 2010*).

Según este enfoque para este tipo de estudios se puede plantear una estrategia que pretenda reconocer el carácter situacional e intencional de los distintos conocimientos que se dan en un encuentro etnográfico. Se trata de una “etnografía doblemente flexiva” en tanto, el actor social reflexiona sobre su quehacer cotidiano, mientras se da el proceso reflexivo de la “meta-actividad” del investigador social. Se considera que este proceso de inter acción posibilita la construcción compartida del conocimiento y los “inter aprendizajes” que genera además un continuo o reciproco proceso de críticas y auto críticas entre actores, así como deja de resultado según el autor que propone la ruta, “una incipiente, pero muy fructífera *“inter-teorización”* entre la mirada académica-acompañante y la mirada activista igualmente autoreflexiva” (*Dietz, 2012, 14*). Este tipo de investigación es promovida

como una estrategia etnográfica dialectico-reflexiva sobre la realidad social, que además de ser crítica resulta una praxis política.

Algunos autores (Kropff-Causa & Stella, 2016) que han revisado el estado de la cuestión sobre la etnicidad han argumentado que los estudios basados en la migración, la experiencia de los jóvenes indígenas en contextos urbanos, como su participación política en organizaciones, y que tienden a la pregunta que indagan la tensión por el cambio y la continuidad, son investigaciones fundadas en la etnografía situada entendiéndola según Marcus (2001), como una etnografía que se centra en el estudio de las comunidades locales, sus prácticas de resistencia o “adaptación” al capitalismo global. En este orden de ideas, este trabajo también se ancla en este tipo de investigación etnográfica situada, en tanto que considera entre otras la identidad y el cambio de la misma en los jóvenes indígenas, y que esta se configura de manera contextual y en permanente cambio.

Por ello entro de las técnicas o medios para facilitar esta construcción ha sido el “dialogo cultural” como una actividad educativa centrada en aspectos más allá de lo racional, y fundamentalmente en los afectos, creencias cotidianas, un espacio en el que afloran emociones, convicciones, saberes, intereses (Cendales, L. y Mariño, G. 2004).

Se puede afirmar, que en este proceso el participante es un actor clave en la construcción del conocimiento, por ello se da reconocimiento a la participación instituyente para la construcción de otras lógicas de poder y disidencia (Alvarado, 2008), y por tanto los alcances se plantean en miras de la construcción de propuestas alternativas para transformar el orden instituido en su propio contexto.

CAPITULO IV.

REFLEXIONES DE LA EXPERIENCIA E INTER APRENDIZAJES

Mientras el tiempo no me corte las alas, seguiré cumpliendo promesas a mis sueños, las elevaré tan alto que la niebla o el cielo azul, me confundan con su color; haré que la fuerza del viento me sostenga cuando decaiga, pues he descansar en mi descenso, y no moriré a mis sueños. No, porque, la tierra estaría aún lejos cuando haya recuperado mis fuerzas y extendido mis alas como las águilas del silencio, que ascienden su alma al cielo.

Leider Capaz, indígena nasa, miembro CIUSCO.

Lo que fue, lo que nos queda...

La vivencia y el acompañamiento con los jóvenes indígenas del cabildo significo mutuo reconocimiento. Un reconocerse a sí mismo y un reconocerse entre sujetos, pensar nuestras intenciones, intereses, nuestros saberes y posturas vitales y políticas. En ese trazado se vinieron dinámicas de trabajo colectivo, de posibilidades de compartir espacios de politización, juntas, debates, deliberación, ocio, rituales, donde la figura del “docente” o “investigador” se perdió entre los días, su postura rígida dio paso a una mano más de apoyo al cabildo, permeándose entre los ritmos, creencias, las prácticas y apuestas de los miembros del colectivo, como también “uno entre los nuestros”, movilizandoo su saber no poco occidentalizado pero ahora a favor de los procesos, movilizandoo su ser al haber quebrado estructuras colonizadas por el pensamiento moderno y científico que más tarde y hoy por hoy, ya no se hace la pregunta por atender el asunto inmediato, o por problematizar y generar más interrogantes, ni por responder con claridad objetiva mientras fractaliza al otro, se hace la pregunta por atenerse a sí mismo mientras se halla en el ser del otro, mientras lo mira como es, el ser en sí mismo, o como diría Martin Heidegger “*al pensar el ser sin lo ente*”, y en ese caminar, la ansiedad por el método, por la ruta para investigar, fue saciada y calmada solo cuando se empezó a vivir la ruta en

sí misma, cuando ya no se trató de investigar el fenómeno, sino en vivirlo y sentirlo, al final, no se trató de prestar atentos sentidos sino sentires, en seguir la marcha de lo que se va indicando. La respuesta estuvo más allá de los interrogantes.

Esta experiencia logro que acude también al relato de ínfimas pero cálidas historias de los sujetos indígenas cuyo origen no solo mostraba su desarraigo del territorio y de la comunidad, sino la fuerza ancestral, espiritual y política con la que llegan a tomarse formas de poder. Logro desde el acompañamiento al colectivo y sus líderes, comprender que nuestros orígenes, aunque se piensen como pasado nos transversaliza y supera la triada temporal el pasado, presente, futuro, sino comprendemos nuestros orígenes, o solo damos nuestro presente como verdad, nuestro ser y nuestro tiempo servirán solo para condenarnos a marchar en los dispositivos modernos de compresión y encadenamiento humano. Creo que hemos perdido la capacidad como sociedad de pensar en nuestros orígenes que es en últimas lo que nos da fuerzas para luchar y seguir nuestros sueños, como lo expone Leider Capaz arriba en su poema al tiempo, la fuerza y los sueños, y se nos ha instaurado un presente inmediato y banal. El origen es, en este trabajo, un hallazgo relevante para entender que nuestros jóvenes, indígenas, Afro, precarios, subyugados, van, vuelven y se retoman, en sus orígenes, en su actualidad, en su futuro, para enfrentarse a la vida. El origen, tu historia, nuestra historia, los que fueron y por los que eres, los que serán por ti, por los nuestros.

Esta oportunidad mostro que la fraternidad entre los nuestros y la relación con los líderes permitió construir en conjunto dos planes, uno, el desarrollo de una serie de reflexiones hechas en los encuentros por la comprensión de las luchas y mecanismos de resistencia del Cabedlo universitario, de sus condiciones, estructuras societales y sistemáticas de precarización, como también un plan y una propuesta político académica conjunta o no para organizar las próximas acciones afirmativas o para continuar caminando solos pero con la sabiduría construida.

Se presenta este escrito que contiene unos resultados inconclusos, sin fin y por construir en el camino, con una suerte de categorías analíticas y reflexivas a la luz de los relatos y experiencias vividas, como de las concatenaciones de autores y teorizaciones de la línea Jóvenes Culturas y Poderes que da cuenta brevemente de lo que el cabildo indígena representa como experiencia para los jóvenes miembros, los espacios y territorios ganados y conquistados, su cultura, prácticas y sus formas de politizarse, las practicas juvenicidas, los retos y utopías que deja el tránsito de resistencia por la organización y la educación superior.

A nuestros jóvenes de la región.... Reflexiones de países hermanos

A propósito de los caminos perseguidos para pensarse en la experiencia de los jóvenes, con mi amada *compañera* Fernanda embarcamos en octubre de 2016 a un viaje a **Guatemala** donde visitamos la universidad IXIL, cuyo cimiento y principio de enseñanza y aprendizaje en una enseñanza como universidad de saber propio, con una mirada del joven no en franja etaria o como sujeto productivo y de potencial aporte a la sociedad de consumo, sino como una persona miembro de la comunidad, hermano de la naturaleza y líder para el cambio del pueblo.

Principios compartidos por los líderes y mayores “Tatas” del pueblo san Marcos, la Comunidad Maya “Mam”, comunidad visitada a cinco horas de ciudad de Guatemala, cerca de la frontera con Chiapas, México, personas con un pensamiento ancestral y de lucha por su pueblo y su territorio.

“La paz no se cumplió porque los grandes poderosos siguen siendo Reyes”, Tata del pueblo Mam, san marcos Guatemala.

En el diálogo sobre los 20 años desde la firma de unos acuerdos de paz en Guatemala, el pueblo se preocupa aun por las formas en que el Necropoder

reflejado en el Estado y su cuerpo de “seguridad” privada, policía y ejército, continúan con la persecución de sus líderes y jóvenes, con la señalización y opresión. El relato de los Tatas nos cuenta que los acuerdos favorecen al gobierno y sus formas de control, de saqueo de la naturaleza, de venta de los territorios a manos extranjeras, de precarización de lo rural, precarización educativa, privatización de la salud, entre otras. Sin embargo, aunque el pueblo no se reconoce en resistencia, ya que esta los agota y paraliza, se consideran en lucha y en “hermanamiento”.

Pensar en nuestros jóvenes en Colombia, en las regiones, en la universidad Surcolombiana, es pensar también en sus formas de “hermanamiento”, en sus formas de lucha cuando un proceso de pactos firmados empieza a transformar las posibilidades no solo de las comunidades, sino del Gobierno, jóvenes que deben estar en reflexión y acción, en vista atenta ante las formas de necropolítica y la maquinaria para la criminalización educativa, corporativa, mediática, que se esconden en estos procesos.

En esta ciudad y cercanos a Rigoberta Menchú, pudimos pensar en nuestros jóvenes colombianos, a los cuales la nobel de paz envía el siguiente mensaje:

A los jóvenes de mi región les digo... poder pensarse sin desligar la espiritualidad, la materialidad, ser noventa y nueve por ciento académicos pero con identidad, no perderse en la academia, valorar más nuestra naturaleza ancestral, valorar más el “nosotros”. Rigoberta Menchú, octubre 2016, ciudad de Guatemala.

La Habana, Cuba, los pliegues del tiempo...

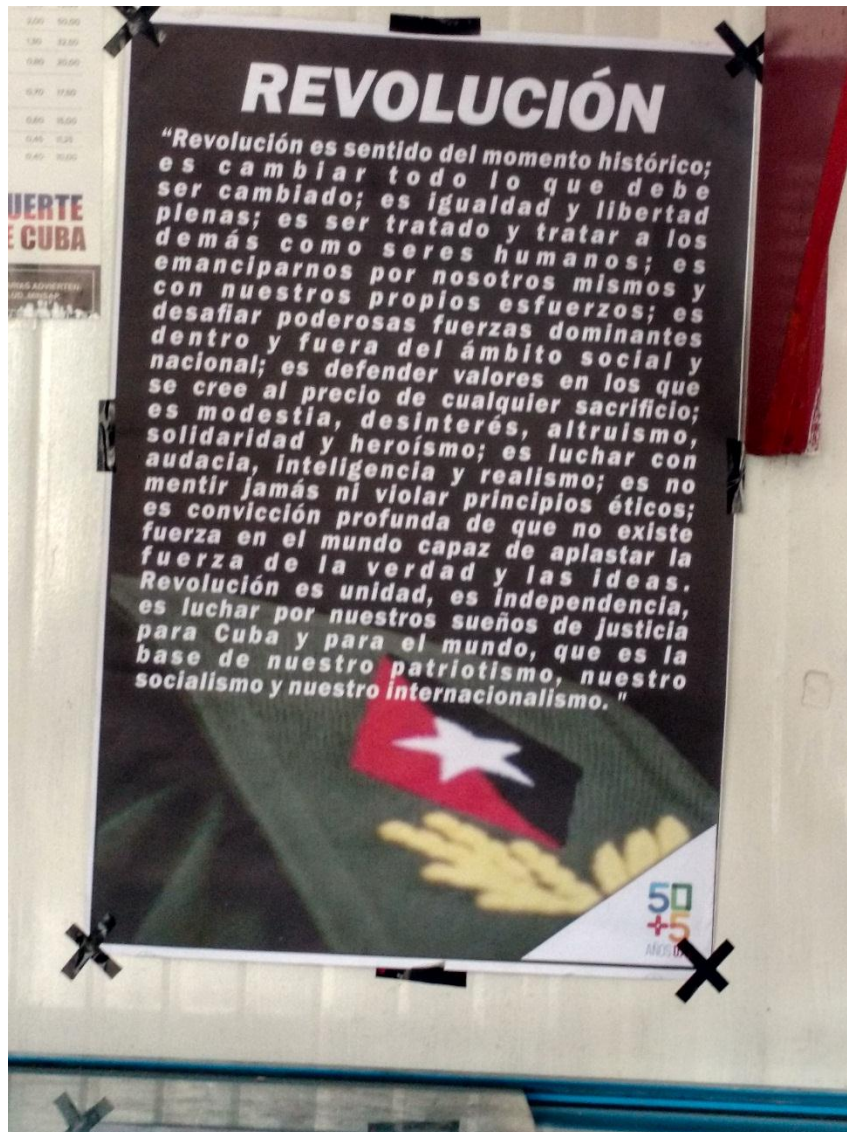
Junio 12, la Habana, Cuba, un viaje que con ansia esperaba no solo recuperar el sentido de la investigación, el sentido de un programa de estudios, sino el sentido de estar juntos en esto....

Maravillados por su tranquilidad, sus paisajes humanos y naturales, la Habana mostraba una opción de vida y otros mundos de ser. Aquello que perdido en nuestro país de origen para algunos nos resultaba una utopía, allí simplemente se vivía día a día y con un horizonte distinto de lo que parecía es la felicidad. Fernanda y yo, asombrados por la simplicidad de vivir en una temporalidad no temporal, en una dimensión del ser y del tiempo oportuno, del tiempo pleno, un tiempo que estaba acorde a nuestras vibraciones, estábamos kairos.

Si, parte de la ganancia vivida de Cuba para nosotros, para mí, fue aprender que la vida de felicidad es una vida sencilla, en un tiempo sin espacios vacíos y sin sentidos como el que nos impone la vida moderna, sin consumismo, sin estrés laboral, sin tensión de las redes, y es estar en kairos. Y en la reflexión por una vida precarizada, que es una vida no solo al servicio de la maquinaria del Estado y la sociedad por la materialidad y la productividad, es una vida también precarizada por las relaciones afectivas y de hermandad. Vimos en las vidas de los cubanos que estar en tiempo Kairos es también activar y fluir en nuestros vínculos hermanos, con el otro.

En una época en la que la vida nos la arrebatara la sistemática forma en que nos imponen una vida de sinsentidos, una forma de vivir, de formarnos, de crecer, de vivir para la materialidad, para el trabajo y el dinero, para el poder y el estatus, sin darnos cuenta también es una vida arrebatado de espacios y de tiempos. Darnos la pela por estar en un tiempo nuestro y nos sobrevuele el alma, es un acto de transformación y de resistencia.

Imagen de Pancarta en esquina del barrio Vedado, la habana.



Fuente. Autor

Rescato de esta imagen sus enseñanzas y reflexiones para una vida;

Revolución

“Revolución es sentido del momento histórico, es cambiar todo lo que debe ser cambiado; el igualdad y libertad plenas; es ser tratado y tratar a los demás como seres humanos; es emanciparnos por nosotros mismos y con nuestros

propios esfuerzos; es desafiar poderosas fuerzas dominantes dentro y fuera del ámbito social y nacional; es defender los valores en los que se cree y por encima de cualquier sacrificio, es modestia, desinterés, altruismo, solidaridad y heroísmo....

Estas palabras, estos alientos de una sociedad que vivió en la utopía del cambio, fueron encontradas en pancartas oficiales de las calles, si bien son alientos de Fidel, incesantes en las ideas de las muchas personas que nos relataron las enseñanzas de este líder quien fue el padre del pueblo, son formas de vida, de vivir siendo los revolucionarios de nuestros propios cambios, y por encima de las fuerzas dominantes no políticas, sino subjetivas, internas, de las tramas de poder que hay afuera. Nuestras luchas y nuestros cambios están en nosotros mismos, primero, y luego con los otros.

El cabildo indígena universitario CIUSCO, experiencia de acción colectiva étnico juvenil.

No se trata sólo de contar sino de contarlo bien; sólo así podrá llegar a los oídos de quienes desean escuchar porque; el verdadero problema no estriba en contar, cualesquiera que fueren las dificultades. Sino en escuchar (Semprún, La escritura o la vida,)

Tratar de contar que o quienes son el cabildo indígena universitario plantea el artificio de decir desde ellos que son y que se proponen, que se piensan como colectivo.

El cabildo universitario si está en resistencia, por el sistema educativo, que de alguna forma ha tratado de ocultar o no reconocer a los pueblos indígenas, en su totalidad [...] es como dar el sentido, de que estos pueblos sean pronunciados en la universidad Surcolombiana [...] como lo dijo Benjamín

Dindicue, hay que surgir del olvido, para sembrar nuestras esperanzas”. [...] Pude entender que esa resistencia no se da como en un sentido obligatorio, sino de pertenencia [...] siempre se trataba de reconocer la naturaleza, nuestra visión del mundo, nuestra identidad, entonces de alguna manera se habla de resistir, se habla de conservar, y fortalecer lo que es nuestro, obviamente se habla del conocimiento occidental, oriental, pero para conocer nuestras debilidades y fortalecerlas, esa es nuestra forma de resistencia (Merleyder, miembro CIUSCO, comunicación personal, marzo 2017).

El Cabildo Indígena Universitario CIUSCO es un colectivo de jóvenes provenientes de resguardos y pueblos indígenas de diferentes municipios y departamentos alrededor del Huila. Nace dentro de la universidad en el año 2013 a partir de la congregación de cinco estudiantes indígenas de distintos programas interesados en cambiar sus modos de estar en la universidad, el rescate de su cultura, el reconocimiento y la sostenibilidad de su identidad.

Estos jóvenes se han asumido como parte del movimiento indígena universitario nacional y siempre bajo la guía de sus comunidades y de los líderes espirituales y políticos, los mayores de sus resguardos considerando que;

El cabildo indígena universitario CIUSCO es la apuesta y la reafirmación de la identidad cultural que propone sembrar dentro de la educación superior, exigiendo los derechos, cada admitido dentro de la educación superior pueda retomar y nutrir sus conocimientos, en el marco de la interculturalidad sin olvidar su origen (CRIHU, 2015).

El cabildo indígena construye identidades y liderazgos, para los jóvenes, es la representación de todos los indígenas de la universidad que buscan defender su identidad y fortalecerla. Para sus miembros;

Es la fuerza de resistencia de un colectivo de jóvenes estudiantes indígenas de diferentes pueblos, diferentes resguardos, que se reúnen con un propósito institucional; coordinar y fomentar el ingreso, la permanencia a la universidad, y el retorno de los jóvenes a sus comunidades para fortalecerlas. Pero también unos propósitos socio políticos; que la universidad y su comunidad pueda visualizar, conocer, reconocer la interculturalidad de la región, que los jóvenes ingresen al cabildo a defender sus derechos, y visibilizar la interculturalidad de los pueblos, hacer valer la identidad y el fuerte sentido de pertenencia y relación con sus pueblos. (Merleyder, Comunicación personal, 11 de marzo de 2017).

Los jóvenes del cabildo, cada uno descendiente de distintos pueblos y comunidades étnicas, llegan a la universidad para transformar su contexto, pero también conservar los principios propios de sus territorios a partir de la conformación de la unidad por la cultura y el reconocimiento de la identidad y de la diversidad cultural con un espíritu de lucha desde la fraternidad.

El CIUSCO actualmente está constituido por una directiva de 18 estudiantes indígenas de distintas carreras. El cuerpo directivo está conformado por 6 estudiantes que en orden está el Gobernador, secretario, fiscal, gobernador suplente.

Se resalta que como colectivo han recibido el apoyo y los principios, la herencia cultural desde sus resguardos al ingresar a cabildos en colegios de las comunidades donde provienen, pero también desde los líderes y mayores quienes ahora en la ciudad, acompañan sus procesos.

Como organización nosotros tenemos unos principios, unidad, tierra, cultura y autonomía, que son los pilares de este proceso, la organización tiene varios programas, que somos los que hacemos el trabajo político, social en las bases, tenemos el programa de jóvenes, de mujer generadora de vida, el de

comunicación, el de cuidanderos del territorio indígena, el programa de jurisdicción especial indígena, el programa de salud, y el de educación y cultura, educación y cultura es una de las estrategias de los pueblos indígenas que hemos adoptado para seguir perviviendo como pueblos indígenas (Reine, CRIHU, comunicación personal, abril de 2017).

Como organización colectiva étnica juvenil, los jóvenes indígenas del CIUSCO están resistencia, resisten a los dispositivos de control y barreras de precarización del sistema universitario como parte del sistema educativo, a su estigmatización, su indiferencia, falta de reconocimiento. Problemáticas que a nivel de macro formas no visibles se manifiestan por ejemplo, en la falta de reconocimiento desde los propósitos de los programas educativos y sus currículos, en la reducción de los enfoques pedagógicos que incurren en violentas formas epistémicas de imponer el pensamiento, el conocimiento, la lengua, la forma de aprender las anteriores, el desconocimiento de otras maneras de aprender y de otros saberes, la reducción por una enseñanza profesionalizada.

En micro formas que reducen las posibilidades que tienen los jóvenes para permanecer en sus carreras, en la vida universitaria y en lograr culminar sus procesos académicos, como por ejemplo las limitadas cátedras, ninguna relacionada con sus etnias, los rechazos y discriminación dentro de los espacios universitarios y administrativos, las reducidas y excluyentes pedagogías y didácticas usadas por los docentes en el aula.

Cabildo indígenas universitario CIUSCO



Fuente. Medios CIUSCO

Estos jóvenes miembros de una organización estudiantil universitaria, cada uno descendiente y heredero de distintos pueblos y comunidades étnicas, resisten a cambiar los principios propios de sus territorios a partir luchar desde el CIUSCO con los principios de; “La unidad por la cultura y el territorio, el reconocimiento de la identidad y de la diversidad cultural, de sus identidades pluriétnicas y un único espíritu de lucha”.

Pensar desde los jóvenes indígenas estas formas de ser y estar en la universidad permite pensar en la resistencia como colectivos “minorizados”, se trata de nuevas formas de transformar el poder y los mecanismos y dispositivos que lo sustentan. Donde los sujetos que han sido condicionados se acogen a la resistencia para transformar ese control. “La subjetividad que se rebela busca enfrentar las formas de control del poder que domina en cada época histórica y, para ello, pretende sabotearlo, socavar su eficacia desde adentro, redirigirlo hacia otros fines y sentidos” (Mejía, M, 2013).

Las formas de resistencias de estos jóvenes logran debilitar las tramas de las necropolíticas que generan el necropoder en los jóvenes, en este sentido, las formas de resistencia de estos jóvenes ha sido debilitar las relaciones, las políticas de poder

institucional, enfrentarse a las prácticas y discursos de dominación que dan muerte a su cultura, su ser y sus formas de vida.

Los Territorios, espacios sociales en disputa

La vergüenza de ser un hombre,

¿Acaso existe mejor razón para escribir?

Kafka, Auschwitz

Hablar y pensar de los jóvenes en el mundo y en territorios de violencia es pensar a los jóvenes en la necropolítica, ven enfrentados a mundos de muerte, contextos y paisajes de precariedad, los jóvenes indígenas en la ciudad y la universidad se enferman a nuevas topografías de la precariedad, lugares que generan pérdidas.

Pensemos que en las luchas de la comunidad indígena son luchas contra la colonización del poder que, de acuerdo con Quijano (2001) es un poder que trasciende a un patrón global de hegemonía del pensamiento sobre una condición y clase social basada en la idea raza, que inicialmente se trató de un aspecto geográfico y de origen. Se trató también de un poder capitalista, una apropiación histórica del colonialismo por el espacio y el territorio, de una explotación de la tierra, de una apropiación de espacios geográficos y territoriales, inicialmente para fines de producción, donde los indios y negros no tenían espacios ni lugar, no tenían control de la producción, ni de las instituciones o de mecanismos de autoridad, fue llevando a las identidades y subjetividades a transformarse y a la re identificación.

La colonialidad del patrón de poder mundial llevo al “control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la

producción del conocimiento” (p.786). Se trata además del control de la tierra, del control de las subjetividades, de territorios simbólicos colonizados.

A través del pensamiento Mignolo, W, (2010) nos damos cuenta que con la modernidad se establece la diferencia colonial/ espacial y del tiempo construida sobre la base occidental. Tiene su origen en la ruptura temporal de la historia de Europa y en la ruptura espacial de las modernidades o invención de jerarquías sociales (judíos, indios, negros), de seres, lenguas y saberes, y lugares. La colonización del espacio y la diferenciación colonial del mismo, se manifestaron desde la idea del “primitivo” en el siglo XVIII donde la gente sin historia, sin religión, como los indígenas de América y los negros de África estaba localizada en un espacio de alteridad no Europea. “La diferencia colonial/espacial fue construida sobre la base de una historia europea previa (ejemplo la Edad media Europea) y no desde las historias no- europeas, o mejor aún, desde los pueblos sin historia” (p. 63).

En este orden de ideas, al hablar de los espacios, podemos definir al espacio como una construcción histórico social, una representación simbólica, una categoría socialmente construida en una base estratificada, clasificada, genérica, racial, donde se viven y experimentan intereses necesidades y deseos. De este modo el espacio, como el tiempo, responde a ideas preconcebidas desde un marco interpretativo impuesto por la cultura dominante, que impone los estilos representacionales en particular y la cultura occidental en general (López, M, A, en Vidable, D, et, al, 2015,).

La ciudad como espacio, ha sido un lugar de oportunidades, libertad y emancipación pero también un espacio percibido por hombres, y sobre todo por las mujeres, como un lugar inseguro, peligroso y arriesgado (IIEDG, 2013). Precisamente, por el flujo de poderes sobre la subjetividad y el cuerpo donde se arriesga la perdida por uno u otro.

Según Bourdieu (1997) el espacio social;

Es un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrenta, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o transformar su estructura” (p. 47).

Todas las sociedades se (re) presentan como espacios sociales que son estructuras diferenciadas, y que solo se comprenden bajo el principio que las genera, es decir la estructura de la distribución de las formas de poder, estructuras que varían según los lugares (espacios) y momentos (tiempo) (Bourdieu, P, 1997).

Podemos pensar que la disputa por los espacios públicos, sociales, subjetivos, físicos y simbólicos, ha sido una estrategia de las culturas dominantes por colonizar la subjetividad a través del poder de la representación y la dominación epistémica.

Estas disputas son vividas y sentidas por las comunidades tras el encuentro con la cultura de la universidad;

Ingresar a la universidad y venir de un territorio donde nuestras costumbres son diferentes a como son en la ciudad, es como dramático, porque uno se encuentra acá con muchas insensibilidades” (Liliana, estudiante indígena, comunicación personal abril 2017).

Las formas contemporáneas de sumisión de la vida de los jóvenes al poder de la muerte reconfiguran las relaciones entre sus resistencias, el territorio y los sentidos.

Para re significar sus presencias en el entorno social e institucional, ahora su territorio, fortalecer sus identidades, visibilizarse, se apropian de espacios, ahora universitarios, son los espacios universitarios, institucionales, donde se gestan y se representan sus luchas. Son lugares desde donde ahora se gestan territorios de esperanza. Aun con el desarraigo parcial de su cultura y de sus territorios geográficos y culturales propios a los cuales con constancia regresan y fortalecen con nuevos saberes.

Acto de armonización y Posesión CIUSCO en la universidad Surcolombiana



Fuente. Medios CIUSCO

Los espacios son amplios, no excluyen sino que al contrario se hibridan – transculturizan con las diversas culturas universitarias, lugares geográficos que dentro de la universidad van siendo ganados para obtener reconocimiento y asentar sus prácticas y formas de vida que están por extinguir en una cultura hegemónica, lugares simbólicos que van representando unidad e identidad.

El hecho, de que el joven, deba desplazarse de su comunidad de origen, hacia la ciudad, implica una desconexión familiar, desconexión espiritual, desconexión territorial, con la comunidad [...] uno llega al territorio, y es ver montañas, la naturaleza, en cambio, unos edificios, hay mucho individualismo acá, en la comunidad, hay mucha conectividad (Merleyder, Comunicación personal abril 2017)

Es evidente, aun cuando no comprensible para la institucionalidad universitaria que la “Desterritorialización” es parte de los procesos que viven los jóvenes indígenas ahora transculturales, que surge como producto de la migración que hacen los jóvenes indígenas, que produce estas identidades construidas y manifestadas como “redes simbólicas” más allá del territorio geográfico en el cual se disemina, se

resignifica, y se reterritorializa, aun cuando de ello surjan identidades transitorias (Zebadúa, 2011, citando a Valenzuela, 1997).

Los jóvenes indígenas que llegan a espacios como los universitarios afrontan disputas territoriales, ya no por el poder de la tierra, sino por un territorio simbólico o un espacio social y subjetivo que afectan no solo las expresiones y vivencias culturales sino el sentir y las relaciones fraternas. Aun así, estos espacios en la universidad son tomados también por ellos, apropiados y disputados desde la resistencia cultura y colectiva, política.

Lo que ha ocurrido son resignaciones estéticas, simbólicas, culturales, territoriales, políticas desde los jóvenes para enfrentar los modos en que la necropolítica puesta en el sistema educativo y en el orden institucional.

Politización y estéticas de resistencia cultural.

Dentro de las formas de resistencia contemporánea, colectivizarse y movilizarse desde la política, la cultura, la estética, desde el Cabildo indígena universitario, es un arte de resistir a las prácticas de muerte (necropolítica) y los poderes de la muerte (necropoder) que están en el mudo y en el orden institucional, del sistema educativo, que se vale de mecanismos, dispositivos de excepción, estrategias de aniquilación desde artimañas, normativas, currículos, discursos, estéticas normalizadas. El poder depende del estrecho control sobre los cuerpos, y las formas contemporáneas de control los inscriben en aparatos disciplinarios, convirtiéndolos “corporalidades vacías desprovistas de sentido, formas extrañas sumergidas en el estupor” (Mbembe, A, 2006, p, 65).

En este orden de cosas, se ha reconocido y llego a la claridad de que la lucha de los indígenas ha sido una lucha desde la resistencia por reivindicar su cultura y su identidad, distinto de otras comunidades como la Afro cuya lucha se ha referido a la reivindicación de su “ser”, un ser despojado y disperso de su lugar y territorio de

origen- pero sobre todo su espacio en la estructura social, en la transformación de las estructuras sociales e instituciones estatales para recuperar y tomar su territorio, una forma de una forma de “de-colonialidad de lo de afuera” (Walsh, 2007).

Congreso Nacional de Cabildos



Fuente. Medios CIUSCO

Como se dijo anteriormente, la función social del cabildo indígena sirve para re significar sus presencias en el entorno social e institucional, ahora su territorio, de fortalecer sus identidades, de visibilizarse y por tanto dignificarse y resistir como sujetos políticos en medio de la precariedad impuesta, donde los “jóvenes étnicos” acuden a la acción colectiva con la que se politizan y desarrollan acciones de resistencia y re existencia en los espacios académicos y para la comunidad estudiantil.

Estas acciones se realizan en dos ejes epistémicos y praxeológicos; uno desde los saberes propios, y el otro desde las prácticas estéticas propias. Ambos en articulación con los saberes y prácticas culturalmente dominantes de la academia y los ladinos, sin dejar atrás sus principios, formas de conocimiento y prácticas heredadas.

Por un lado, las asambleas, los encuentros, coloquios, congresos, foros, y que integran los principios de trabajo del cabildo que son; las políticas de acceso, permanencia y retorno, son acciones que desde se basan en la articulación y el trabajo inter cultura con la academia, es decir, de los saberes propios con los saberes académicos (occidentales), siendo estrategias que van dando trascendencia entre la organización política arraigada desde su comunidad, fortalecida ahora como colectivo en la urbe, y la organización institucional universitaria, desde un pensamiento crítico, problémico, en lo epistémico y ontológico (Alzate, C, 2015).

Nosotros resistimos a querer cambiar los principios de nuestros territorios nuestra forma de pensar, lo que nos han ensañado nuestros abuelos, porque es nuestra forma de vivir [...] La forma de resistir, en nuestros resguardos, es como yendo a las asambleas, hablando nasayuwe, yendo a las mingas, hablando de nuestra forma de pensar y tomando chicha con los mayores, generando mucho conocimiento entre todos nosotros, es la forma de resistir que nosotros practicamos. (Juan, Miembro CIUSCO, comunicación personal, marzo 2017).

Así, en el cabildo se van rescatando las culturas oprimidas desde las prácticas tradicionales como la escritura, el lenguaje, el tejido, formas de expresiones estéticas que reconstruyen mundo. Dentro de ellas, las mingas sobre el territorio, los talleres denominados “tulpas” que incluyen el tejido y la danza propia, la música andina y local, y que permiten trascender su identidad y reconocerse a través de los encuentros, las formas de expresión;

Tiene una “conexión espiritual, con el territorio, mi bolso, mi bastón, una memoria que se está construyendo” (Campo, Luz, Comunicación personal, 12 de Febrero de 2017).

La construcción histórica de su cultura, la memoria ancestral, la cosmovisión heredada, aparecen como elementos fundamentales en la constitución subjetiva de los jóvenes que llegan a colectivizarse, son parte de lo que denominan “unidad para la resistencia”, y que permite también sostener el vínculo por un lado con los principios adquiridos en las comunidades de origen, puestos ahora al servicio de las comunidades académicas interculturales, y por otro, fortalecer tanto el vínculo con los suyos, con sus hermanos, como reconocerse a partir de los otros, los hermanos de la ciudad. Sus palabras reflejan estas apreciaciones,

Para nosotros los indígenas, todo tiene que ver con la espiritualidad, según nuestras costumbres, según nuestros rituales, todo tiene que ver con el cosmos, todo se entrelaza con todo (Duvan, Gobernador CIUSCO, comunicación personal, noviembre 2016.)

Realmente la forma de tejer, tiene una conexión espiritual, una conexión cosmogónica, una conexión con el territorio, una memoria que se está construyendo, y lo otro, es como, por ejemplo, mi bolso, pues me dicen “*ve, y tu porque siempre lo cargas, o que simboliza*” antes me identificaba con el bastón de mando (Luz Neida, comunicación personal marzo 2017).

Tejer es construir, es permitirse elaborar en fraternidad, al tejer, junto con el dialogar, es un arte con el que se construye el conocimiento, memoria, historia, vida que trasciende a través de la palabra.

Tulpa tejidos



Fuente. Autor.

El tejer trasciende fronteras, trasciende el tiempo porque no hay un momento y cualquier momento es bueno para ello, trasciende el espacio porque no hay lugar apropiado o no para tejer, aun cuando el predilecto es cuando se teje con la palabra y la escucha, trasciende raza porque tejer es atar hilos y lazos entre hermanos sin condiciones. Tiempo, espacio y raza, invenciones modernas que se rompen con las resistencias desde las expresiones estéticas, tradiciones y saberes ancestrales, y que le devuelven al humano lo que la modernidad misma aniquilo, su ser para sí y para el otro.

Me reconocí como indígena desde ese primer día que pise la universidad, me reconozco con mi forma de vestir, una joven diferente a las mujeres que se ven muy a diario, acá en la universidad (Lorena, Comunicación personal, marzo 2017).

Tulpa de danza ***Ninaki'pxh - Pasos del Sol***



Fuente. Medios CIUSCO

Los espacios que se han abierto, de los tejidos, de la música, entonces tratamos de trabajar esos talleres, para que participen (Luz Neida, comunicación personal marzo 2017).

Este transitar como jóvenes indígenas, jóvenes en resistencia, jóvenes en minga, entre jóvenes al rescate de sus culturas autóctonas, permite a este colectivo formar sujetos políticos herederos de los principios ancestrales de nuestros pueblos con un nuevo presente y futuro de lucha, formas de re existir el presente desde el reconocimiento, las auto-afirmaciones étnicas e identitarias y las apuestas políticas de la actual sociedad (Achinte, A, 2013). Estas prácticas se resisten a las formas institucionales de colonización del poder desde el disciplinamiento de las estéticas, de los cuerpos, como formas de biopolítica de las poblaciones dispersas, desorganizadas, atrasadas, peligrosas, no deseables, no dignas.

El doble rostro de la muerte, juvenicidio simbólico y moral.

¿Cómo se inscribe la condición juvenil del joven indígena en el orden del necropoder universitario?

Realmente los procesos de culturalización, la colonia, y todas las políticas de globalización, han hechos que nuestros pueblos indígenas se encuentren en una emergencia cultural (Reinel, CRIHU, comunicación personal abril 2017).

Se ha analizado y establecido que las barreras que imponen el Estado, la sociedad y la institucionalidad, educativa en este caso, que con mecanismos, estrategias y dispositivos/políticas, prácticas y discursos, invisibilización, estigmas, racismo, violencias sutiles, por condiciones raciales, precarizan y aniquilan directa o indirectamente a los jóvenes.

En las relaciones del sistema educativo superior los jóvenes originarios se enfrentan un mundo de muerte que acecha su cultura y su ser, constituyendo condiciones que los convierte en interfectos, jóvenes de existencia nuda, vacía, una vida homogénea, sujetos universalizados con un saber occidental, de relaciones egoístas e individualizadas, rotas en su vínculo natural, de estéticas y prácticas globalizadas, de acciones pasivas frente a su mundo.

Estas relaciones y prácticas violentas son sistemáticas e intensivas, practicas Juvenicidas con base en una condición de juvenicidio particular caracterizada por sus múltiples condiciones que precarizan la vida de la persona, por su condición como joven, como indígena, pos su "nivel" de cultura, como estudiante, como sujetos políticos, como personas en condiciones de precariedad laboral.

En ello, la noción o categoría global de juvenicidio se torna ahora insuficiente para comprender y visibilizar las formas de precarización y muerte que recae sobre los

jóvenes nuestros jóvenes indígenas. En este sentido, hay rostros del juvenicidio que se expresan en la aniquilación del joven como sujeto y actor social y político, así como desde el aniquilamiento de su representación, su lazo vincular, su conexión cultural, rostros que denominaremos juvenicidio moral y simbólico.

Se anuncia como una suerte de doble muerte, doble rostro del juvenicidio. Una precarización o aniquilación como ser simbólico, cultural y como sujeto político. Una muerte en sus sentidos culturales y una muerte como jóvenes en condiciones de emancipación. Doble rostro de una misma tecnología de dominación capaz de delimitar entre lo deseable para la cultura.

En este sentido, he denominado la categoría de análisis “**juvenicidio simbólico-cultural**” al primer rostro de juvenicidio que aniquila la identidad, los vínculos, los significados, la representación, el tejido social, la fraternidad con el otro en donde hay elementos simbólicos que adscriben a ciertos individuos o grupos.

Así como al segundo rostro o definición de “**juvenicidio Moral**” que implica la aniquilación del individuo como actor y protagonista social, político, atenta, debilita, y fractura las subjetividades para debilitarlas en su accionar y movilidad colectiva.

La política de estigmatización, de ataque ha sido sistemática y se ha dado de varias maneras [...] la situación es que los indígenas obedecen a un proceso de lucha que han estado enmarcados por muchos muertos, heridos, desaparecidos (Reinel, CRIHU, Comunicación personal abril 2017)

Estos exterminios simbólicos, morales, culturales, son analizados por los autores (Nateras, Feixa, M. Àngels Cabasés y Agnès Pardell, 2015) como parte de las políticas, programas, estrategias mediáticas, mercantiles, laborales de los estados por sostener un mundo basados en poderes y capitales.

En suma, las formas de necropolítica a las que esta experiencia se acerca, desde la relación de los jóvenes indígenas con la universidad, son formas de epistemicidio, prácticas de muerte epistémica, muerte del saber ancestral, de la banalización y precarización de los modos de representación simbólica del joven indígena, de la aniquilación de las prácticas culturales y originarias. La universidad es un mundo de muerte que aniquila muchas formas de vida, particularmente la vida para las comunidades originarias. La universidad como espacio, territorio, dispositivo del Estado, se fundamenta en el poder sobre el saber y la dominación o universalización cultural que contiene estos dobles rostros del juvenicidio.

Las violencias que se viven dentro de la universidad [...] la discriminación, porque no solamente es discriminar por ser indígena [...] también cuando se quiere exterminar la cultura [...] los estudiantes indígenas cuando entran a la universidad, se pierden... pero se pierden es porque los mismos profesores lo acaban a uno. (Lorena, líder indígena, Comunicación personal abril 2017)

Uno ve las jerarquías muy trazadas, eso a veces hace que los procesos de aprendizaje no se vean, ellos parten de que uno tiene unos conocimientos y uno no tiene esos conocimientos” (Liliana, estudiante indígena, comunicación personal abril 2017).

En las comunidades cuando uno alza la mano es para aportar para decir, para plantear cosas que uno sabe, y entonces acá como que ‘da cosa’ porque uno no sabe, y alza la mano para no opinar sino para preguntar, entonces uno queda como mal [...] participamos es en un debate porque uno sabe del tema. (Duvan, Gobernador CIUSCO, comunicación personal, noviembre 2016.)

Si bien la universidad representa un territorio de formación, como institución de educación universal pone al margen a las “minorías étnicas”, colocando y creando perfiles subjetivos de unos sujetos representados por otro grupo de personas desde

unos dispositivos de saber y de poder (Castro- Gómez, 2000). Un proceso de construcción material y simbólica que lleva a la “invención del otro”, sea desde un saber académico o currículos, unas estéticas, una lengua, entre otras formas de disciplina, que apunta, como en otras instituciones del Estado, a un proyecto de construcción, sea de ciudadanos, nación, universidad pública, “el proyecto de la modernidad como el ejercicio de una "violencia epistémica" (P.91).

Incluso desde el sistema educativo, porque ya no somos estudiantes, somos unos códigos, usuarios (Merleyder, miembro CIUSCO, comunicación personal, marzo 2017).

Han sido víctimas, los han ridiculizado, algunos acosados sexualmente, en el programa, sin embargo no son cosas que se presenten a diario, pero es algo que hay que mencionar, y pues eso para mí es una limitante. (Duvan, Gobernador CIUSCO, comunicación personal, noviembre 2016.)

La universidad y su fin resulta de una expresión del perdurable en el proceso de dominación y control social, político, material e intersubjetivo, de la manipulación del proceso de formación del sujeto que clasifica la sociedad por “razas”, que se estructuran en torno al capitalismo para mercantilizar y controlar desde la colonialidad del poder (Quijano, 2001). Donde se reflejan prácticas de colonialidad como formas de precarización hacia las formas de ser y de organizaciones étnicas, expresadas en varias formas de violencia además de la física; epistémicas como colonialidad del saber, e institucional (Valenzuela, 2012),

Las culturas o etnias están precisamente, están en un exterminio cultural, entonces por ejemplo, el pueblo Pijao, ya no tiene la lengua materna, ya no tiene el vestido propio (Luz, comunicación personal, marzo 2017).

El tema de consumismo, a veces uno se pierde en la ciudad, digamos, pues yo con mi hermana, y nos sentamos, y “*oiga, nosotras ya casi no hablamos la lengua materna*” [...] nosotras somos conscientes de que estamos dejando la lengua materna (Johana, miembro CIUSCO, comunicación personal, marzo 2017).

El tema de la identidad está débil, y llega un aspirante admitido de esa comunidad, en la universidad ya es muy difícil reconocerse, lo otro es que, ya en lo académico, no me reconozco como indígena porque me siento discriminada por los docentes, por los compañeros, por los administrativos, por los celadores, porque si yo digo que soy indígena, entonces uno es atrasado, no aprende rápido, no se hace entender cuando está exponiendo, entonces uno se queda callado para que no lo discriminen por como uno habla, se viste (Luz, comunicación personal, marzo 2017).

Una explicación de estas geopolíticas del pensamiento la ha hecho Mignolo, (2013) cuando ha advertido de la generación de un Racismo Epistemológico que esta contenido desde la razón imperial moderna, que subvaloriza, niega, desecha, a los sujetos, saberes y sentires no occidentales. El problema ha sido pensar que lo que vale como conocimiento viene de ciertos lugares y ciertas lenguas, reproduciendo, marcando y representado los conocimientos geopolíticamente dominantes, que parten además de las lógicas del capitalismo avanzado.

La misma universidad no ha tenido o no ha creado estrategias para que los estudiantes indígenas puedan culminar sus carreras exitosamente [...] siempre están como eh, como estigmatizando, dejándonos a un lado, no nos quieren dar ese reconocimiento, no nos quieren dar ese apoyo [...] es como una barrera muy fuerte, para podernos seguir resistiendo (Lorena, Fiscal, CIUSCO, comunicación personal, marzo, 2017)

¿Será posible pensar al juvenicidio étnico como un rostro del juvenicidio que se ampara en las formas y dispositivos que deciden no solo quien puede y debe vivir o morir, sino que cultura debe ser aniquilada o validada? Una necropolítica no solo del cuerpo sino una Necropolítica de la cultura y el saber.

Afirma Hanna Arent, las políticas de la raza están ligadas a la política de la muerte (Arendt, 2005). Y en ese sentido, la raza ha constituido la sombra del pensamiento y la práctica de las geo políticas occidentales si consideramos como el racismo es la tecnología de los estados modernos por el biopoder y el derecho soberano de matar la alteridad, (Foucault, 1996).

Cuántos darían todas sus posesiones por un poco más de tiempo, yo doy el amor que nunca muere, quien vive sin amor se dirige a su propio funeral, y no es un amante si no ama para siempre. El tiempo es la única riqueza que tengo porque es lo único que me pertenece, una hora, un minuto, un segundo,... es la justa retribución del valor del amor y de toda mi felicidad, lo demás es cosa vana. Leider, Capaz, CIUSCO.

Las investigaciones han demostrado no solo la falta de acompañamiento a estos procesos de organización juvenil, sino la banalización, indiferencia y rechazo a las comunidades juveniles indígenas organizadas dentro de la mayoría de universidades del país. Con la experiencia se logra reconocer que han sido los jóvenes (en cabildos indígenas universitarios de las universidades del Valle, Cauca, Antioquia, Quindío, Pasto, Surcolombiana) que en su accionar como sujetos indignados y descontentos con la precarización en todas sus dimensiones y por sus condiciones, han liderado las transformaciones por el reconocimiento y la garantía de los mínimos derechos que les corresponden.



Fuente. Medios CIUSCO

Esta experiencia reconoce que el cabildo indígena universitario como organización juvenil logra la transformación del orden social, política e institucionalmente instituido desde la re significación de sentidos, prácticas y condiciones, desde el resarcimiento de su desarraigo cultural y el rescate de sus principios y saberes propios, a través de formas y expresiones políticas como es la organización y el manejo de la jurisdicción, y estéticas como el arte de su cultura.

Con el hecho fundamental de que su accionar se ha potenciado y enunciado en un nuevo territorio, la universidad, lugar y espacio de disputa, sitio de resistencia con la cultura dominante y con un Estado – Admisntracion entramado en las formas de la vida universitaria.

Esta experiencia identifica que estos jóvenes, como en otros, no impugnan el poder solo para tomárselo, sino para transformarlo y posicionarse a un futuro posible *“kwe'sx cxabyak fxi'zewa' yaatxni*, como lo indican en su lengua nasa yuwe *“construido para vivir entre los nuestros”*.

Referencias

Arendt, H. (2005). Sobre la violencia (No. 1Arendt). Alianza editorial.

Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir. Quito: Abya-Yala Quito: Ediciones Abya Yala.

Acosta, A (2011). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar Alberto Acosta, En: Debates Sobre Cooperación y Modelos de Desarrollo Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador, FLACSO.

Alba, G. (1997). La generación incógnita, un decálogo sobre los jóvenes de los 90. Revista Universitas Humanística, 46, pp. 99-116.

Alvarado, Sara V.; Martínez, Jorge. E. y Muñoz Gaviria, Diego (2009): «Contextualización teórica al tema de las juventudes: una mirada desde las ciencias sociales de la juventud», en Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, vol. 7, no. 1, Universidad de Manizales-CINDE, Colombia, 2009, pp. 83-102.

Bauman, Z, (2007): Between Us, the Generations. J. LARROSA (editor): On Generations. On coexistence between generations. Barcelona: Fundació Viure i Conviure.

Bourdieu, P. (1997). Razones Prácticas, Sobre la teoría de la acción - Traducción de Thomas Kauf- Barcelona: Anagrama.

- Castillo, E. (2009) La Etnoeducación universitaria en Colombia, Revista Decisio, número 24, Septiembre – Diciembre, 2009. Disponible en: http://www.crefal.edu.mx/decisio/images/pdf/decisio_24/decisio24_saber6.pdf
- Castillo, E., & Caicedo, J. (2008). Etnoeducación e interculturalidad en la educación superior colombiana. Elizabeth Castillo y José Caicedo, La educación intercultural bilingüe: el caso colombiano, Buenos Aires, Fundación Laboratorio de Políticas Públicas, 61-67.
- Cejudo, R, (2007), Capacidades y Libertad, Una aproximación a la teoría de Amartya Sen, Revista Internacional De Sociología (Ris) VOL. LXV, Nº 47, disponible en: helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/2209/50.pdf?sequence=1.
- Chávez Arellano, M. E. (2008). Ser indígena en la educación superior ¿desventajas reales o asignadas? Revista de la educación superior, 37 (148), 31-55.
- Cruz-Salazar, T. (2012). El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico. *LiminaR*, 10(2), 145-162.
- DANE. (2007). Colombia, una nación multicultural. Su diversidad étnica. Bogotá: Dirección de Censos y demografía.
- Dietz, G., & Mateos Cortés, L. S. (2010). La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa: un ejemplo veracruzano. *Cuicuilco*, 17(48), 107-131.
- Domínguez, M, & Castilla, C, (2012) Prácticas participativas en grupos juveniles de ciudad de La Habana. En: Alvarado, Sara V.; Borelli, Silvia y Vommaro, Pablo (eds.) (2012): Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamientos y diversidades. CLACSO-Homo Sapiens, Buenos Aires.

Enciso, P, (2004) Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública, Ministerio de Educación Nacional, septiembre de 2014.

Escobar, A. (1998). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Editorial Norma.

Escobar, M. R. (2007). Universidad, conocimiento y subjetividad. Relaciones de saber/poder en la academia contemporánea. *Nómadas (Col)*, (27), 48-61.

Feixa, C. (1999). De culturas, subculturas y estilos. De jóvenes, bandas y tribus. Barcelona: Ariel, 84-105.

----- (1998), El reloj de arena. Culturas juveniles en México, México: Causa Joven/SEP.

----- (2006), "Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, núm. 2, vol. 4, enero-junio, pp. 1-18. Ghiardo, F, (2004) Generaciones y juventud: una relectura desde Mannheim y Ortega y Gasset, última década N°20, CIDPA viña del mar, junio 2004, pp. 11-46.

Foucault, M, (1996). Genealogía del racismo. Altamira.

Ghiardo, F, (2004) Generaciones y juventud: una relectura desde Mannheim y Ortega y Gasset, última década N°20, CIDPA viña del mar, junio 2004, pp. 11-46.

González, G. & Caicedo, M. (1995). La intervención social en las subculturas juveniles urbanas en Latinoamérica. Ponencia presentada en el precongreso del V Congreso nacional de pedagogía Lasallista, Medellín.

IESALC,- UNESCO, CRIC, ONIC (2005), Educación Superior indígena en Colombia: una apuesta de futuro y esperanza, Santiago de Cali. Editorial Universidad de San Buenaventura.

Kropff-Causa, L., & Stella, V. (2017). Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 15(1), 15-28.

Leccardi, C, & C, Feixa, (2011) el concepto de generación en las teorías sobre la juventud, última década N°34, CIDPA Valparaíso, junio 2011, pp. 11-32.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Maffesoli, M. (2007): «Tribalism and Hospitality». En J. LARROSA (ed.): *On Generations. On coexistence between Generations*. Barcelona: Fundació Viure i Conviure.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.

Ministerio de Educación Nacional-MEN, *Etnoeducación una política para la diversidad*, extraído de: <http://www.mineducacion.gov.co/1621/article-87223.html>

Muñoz, G. (2015). De las culturas juveniles a las ciberculturas del siglo XXI. *Revista Educación y Ciudad*, (18), 19-32.

- Ospina, H. F., Alvarado, S. V., Botero, P., Patiño, J. A., & Cardona, M. (2012). Experiencias alternativas de acción política con participación de Jóvenes en Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1).
- Pérez, C, (2011, 7, 3). Educación Intercultural. Notas para un estado del arte. Recuperado de: <https://semiosiske.wordpress.com/2011/03/07/educacion-intercultural-notas-para-un-estado-del-arte/>.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 6(2), 73-90.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*.
- Rojas, A, & Castillo, E, (2005) *Educación a los otros: Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Universidad del Cauca.
- SEN, A. (1996), 'Capacidad y bienestar', en Nussbaum y Sen (comp.), *La Calidad de Vida*, ed. FCE, México (1993 *Quality of Life*, Oxford University Press).
- Valenzuela, J. (2012). *Sed de mal, Femicidio, jóvenes y exclusión social*. – Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte. - Monterrey. : Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Valenzuela, J. M. (2015). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina*. NED Ediciones.

Vidable, D, et, al, (2015) Espacio social y espacio simbólico, territorios del diseño, Wolkowicz Editores, Argentina.

Zebadúa Carbonell, J. P. (2011). Cultura, identidades y transculturalidad. Apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas. *LiminaR*, 9(1), 36-47.