UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Jóvenes indígenas de San José kilómetro seis. Identidades en transición en la periferia de Leticia, Amazonas

Sandra Marín Galeano

Universidad Nacional de Colombia
Maestría en Estudios Amazónicos
Leticia, Colombia
2020

Jóvenes indígenas de San José kilómetro seis. Identidades en transición en la periferia de Leticia, Amazonas

Sandra Marín Galeano

Trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Estudios Amazónicos

Directora:

Dany Mahecha Rubio

Antropóloga

Magíster en Estudios Amazónicos

Docente Universidad Nacional de Colombia

Sede Amazonia

Línea de Investigación:

Salud intercultural y buen vivir

Grupo de Investigación:

Pueblos y ambientes amazónicos

Universidad Nacional de Colombia

Maestría en Estudios Amazónicos

Leticia, Colombia

2020

A Juli y a Tina.

A la memoria de mi padre
(Q.E.P.D.).
A la memoria de Aniceto y Aurelia
(Q.E.P.D.).
A la memoria de Enoc
(Q.E.P.D).

A la juventud indígena de ayer, hoy y siempre.

Agradecimientos

Gracias a toda mi familia, especialmente a mi hermana Zonia, quien por primera vez me llevó a conocer el inmenso Amazonas. A mi querido sobrino, Felipe, por hacerme tía de un amazonense. A mi padre Roberto, por despertar en mí, desde niña, la pasión por los viajes a lugares rurales, porque, en palabras suyas: el campo es lindo. A mi madre, por alimentar no sólo mi cuerpo físico, sino también mi espíritu, motivándome siempre a ser la mujer libre y valiente que, a veces, intento ser. A mi hermana Jacqueline, por ser siempre y bajo cualquier circunstancia, el sustento económico y moral de la familia. A mi sobrina Lucía, por recordarme que los actos de rebeldía son formas de cuestionar nuestra existencia. A Juan Carlos, y Rosita, mi familia en Medellín y Villavicencio. ¡Gracias por apoyar siempre mis sueños y ayudarme a hacerlos realidad!

A Dany querida, por guiarme durante todo este tiempo de investigación y de escritura; por aconsejarme; por compartir conmigo sus increíbles historias y relatos, tan amazónicos como ella, pero, sobre todo, por resistir con ternura y afecto mis múltiples divagaciones y ausencias en este viaje amazónico.

A mis amigas, Ángela, Lis, Laura Zamira y Laura Ordoñez por sus consejos, chistes, paciencia y sabiduría. A mi querido Javier, que, sin importar el lugar, la situación, el momento, siempre estuvo presente, aún en tiempos de pandemia. A Sofía y la gente de Acapú por llenarme de alegrías, amor y confianza en los momentos más complejos de esta investigación. A mis compañeras y compañeros de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, por las historias, la vida y las caipiriñas compartidas.

A los docentes, personal administrativo y de servicios generales de la Universidad Nacional sede Amazonia, a todos: gracias.

A los abuelos y abuelas del Resguardo Indígena Ticuna Huitoto kilómetro seis al 11, que con ternura y afecto me regalaron parte de sus historias, consejos y enseñanzas para una vida mejor. A las familias de los jóvenes que contribuyeron a la realización de esta investigación, por depositar su confianza en mí. A mis compañeros docentes de la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas, por el tiempo, las sonrisas y los espacios compartidos. A los Jóvenes de San José kilómetro seis, a ellos y ellas, muchas gracias, por estar presentes con sus risas, expresiones, resistencias, y re-existencias.

Resumen

En este trabajo presento los resultados de la investigación denominada “Jóvenes indígenas de San José kilómetro seis. Identidades indígenas en transición en la periferia de Leticia, Amazonas”, realizada con la participación de jóvenes del resguardo indígena Ticuna-Uitoto ubicado en la periferia urbana de Leticia, Amazonas. Mi lugar como investigadora surge a partir de las interacciones que tuve como docente de ciencias naturales con las personas de la comunidad de la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas.

Los jóvenes de la comunidad de San José, protagonistas de esta investigación, pertenecen a varias etnias amazónicas, viven en la periferia urbana y rural de la ciudad de Leticia y han construido sus identidades con relación a diferentes discursos indígenas y no indígenas, siguiendo el ritmo de la creciente Leticia. Algunos de ellos, son parte de la tercera generación de migrantes; sus parientes llegaron a este lugar por diferentes razones que se expresan en sus historias de vida, para encontrarse y habitar un espacio común: la comunidad de San José ubicada a 6 kilómetros de Leticia. A través de experiencias compartidas en espacios como la escuela, y otros lugares del resguardo, de la ciudad de Leticia pude contrastar en tres grupos etarios los sueños, anhelos, presiones, contradicciones propias de la categoría juventud con un matiz étnico, presente en ellos. Las razones para habitar San José son varias, principalmente, motivos como las ganas de un mejor vivir, el desplazamiento causado por diferentes formas de violencia, la cercanía a la ciudad, a la escuela, entre otras. Al contrastar las historias de vida de tres grupos etarios: abuelos, abuelas, padres, madres y jóvenes predominan historias de amor y resiliencia, pero también sufrimientos y tristezas.

Entre los hallazgos de investigación se evidencia que, buena parte de las estrategias de resiliencia para asumir los cambios que trae consigo ser joven indígena urbano en este

contexto, devienen de sus prácticas culturales. Así, el consejo, las curaciones chamanísticas que se efectúan para protegerse y cuidarse en los espacios que habitan hoy y desarrollar habilidades para defenderse mejor en el contexto contemporáneo, siguen vigentes y contribuyen a la ampliación de su red de parientes y aliados incluyendo mestizos.

Palabras clave: juventud, juventud indígena urbana, Amazonas.

Abstract

In this work I present the results of the investigation called: Indigenous youth of San José kilómetro seis. Indigenous identities in transition in the periphery of Leticia, Amazonas; carried out with the participation of young people from the Ticuna-Huitoto indigenous reservation located in the urban periphery of Leticia, Amazonas. My place as a researcher arises from the interactions I had as a natural sciences teacher with people from the educational community of the Francisco José de Caldas Indigenous Educational Institution. The young people of the San José community, protagonists of this research, belong to various Amazonian ethnic groups, live in the urban and rural periphery of the city of Leticia and have built their identities in relation to different indigenous and non-indigenous discourses; following the rhythm of the growing Leticia. Some of them are part of the third generation of migrants, since their relatives came to this place for different reasons that are expressed in their life stories, to find themselves later living in a common space: the community of San José located 6 kilometers from Leticia. Through shared experiences in spaces such as the school, and other places in the reservation, of the city of Leticia, I was able to contrast in three age groups the dreams, desires, pressures, contradictions typical of the youth category with an ethnic nuance, present in them. The reasons for inhabiting San José are various, some mainly marked by different reasons such as the desire for a better life, displacement caused by different forms of violence, proximity to the city, the school, among others. When contrasting the life stories of three age groups: grandparents, grandmothers, fathers, mothers and young people, stories of love and resilience predominate, but also suffering and sadness.

Among the research findings, it is evident that a good part of the resilience strategies to assume the changes that being young urban indigenous brings in this context come from their cultural practices. Thus, the advice, the shamanistic cures that are carried out to protect and take care of themselves in the spaces they inhabit today and develop skills to

better defend themselves in the contemporary context, remain valid and contribute to the expansion of their network of relatives and allies, including mestizos.

Keywords: youth, indigenous youth, Amazon.

Contenido

Pág.

Resumen ..... **IX**

Abstract ..... **XI**

Lista de tablas y figuras ..... **XV**
Tablas XV
Figuras XV

Introducción **1**
Acerca de la comunidad de San José kilómetro 6 5
Estructura del texto 7

Objetivos **9**
Objetivo general 9
Objetivos específicos 9

Metodología **10**

Marco conceptual **13**
¿Adolescente o joven?: Aproximaciones a la categoría juventud 13
Noción de persona 18
Relaciones de género 21
Los participantes 23

1 Capítulo 1: Ser joven indígena **25**
1.1 ¿Qué significa ser joven en el kilómetro seis? 26
1.2 Mi punto de partida: La escuela 27
1.3 Importancia de la lengua materna para los jóvenes de la Comunidad de San José 41
1.4 El nombre propio: un asunto que puede cambiar con el tiempo 46
1.5 El consejo 50
1.6 Las curaciones para aprender 53
1.7 Conclusiones 56

2 Capítulo 2: Relaciones de género entre los jóvenes de San José **59**
2.1 ¿Qué significa ser hombre en la comunidad de San José? 60
2.2 Taller del cuerpo masculino 67
2.3 ¿Qué significa ser mujer en la comunidad de San José? 71

2.4 Taller del cuerpo femenino 76
2.5 Cuidado del cuerpo 81
2.6 Conclusiones 82

3 Capítulo 3: Problemas de juventud, resiliencias, el amor y el rebusque de los sueños 85
3.1 Problemas de juventud 85
3.1.1 Problemas de juventud desde los jóvenes 87
3.1.2 Problemas de juventud desde los adultos 93
3.1.3 Problemas de juventud desde las instituciones 106
3.2 Rebuscarse el amor y los sueños 110
3.3 Conclusiones 113

4 Consideraciones finales 115

5 Referencias 119

Lista de tablas y figuras

Tablas

Tabla 1. Categorización de las violencias de la Comunidad de San José.....109

Figuras

Figura 1. Mapa de la ubicación de la comunidad indígena San José a 6 kilómetros de Leticia.....5
Figura 2. Jóvenes de la comunidad de San José. Tabatinga, Brasil, septiembre 13 de 2017 25
Figura 3. Abuela enseñándome a hacer fariña 27
Figura 4. Jóvenes de la Institución Educativa Francisco José de Caldas en la formación de ingreso a clases. Enero de 2016 28
Figura 5. Paro organizado por AZCAITA en la carretera de la vía Leticia - Tarapacá. Septiembre de 2014 30
Figura 6. Taller diagnóstico, marzo de 2016.....34
Figura 7. Taller diagnóstico, marzo de 2016.....34
Figura 8. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016 35
Figura 9. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016 35
Figura 10. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016 36
Figura 11. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016 36
Figura 12. Jóvenes de grado décimo el día de la inauguración de la biblioteca.....39
Figura 13. Jóvenes de la comunidad de San José en la construcción del Ecoparque 40

Figura 14. Jóvenes yanomami con la docente de inglés. Internado indígena San Pedro Claver, San Felipe, Guainía. Marzo de 2017 45
Figura 15. Jóvenes de la comunidad de San José con sus profesores 59
Figura 16. Jóvenes estudiantes de grado once junto con su directora de grupo 2017 60
Figura 17. Mapa del cuerpo de Dionisio, joven cocama. 2017 67
Figura 18. Mapa de cuerpo de Hermes joven cocama. 2017 68
Figura 19. Jóvenes de grado once junto con su directora de grupo 2017 71
Figura 20. Mapa de cuerpo de Perséfone joven cocama de 16 años embarazada 76
Figura 21. Mapa del cuerpo de Hipólita joven Ticuna de 17 años 77
Figura 22. Mapa del cuerpo realizado por Hermes joven cocama 2017 81
Figura 23. Antonieta, lideresa comunitaria y docente etnoeducadora de la I.E Francisco José de Caldas y Yoana Pantevis, investigadora, candidata a doctora de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Feria del Saber, Institución Educativa Indígena Francis 88
Figura 24. Respuesta 1 90
Figura 25. Respuesta 2 90
Figura 26. Respuesta 3 91
Figura 27. Respuesta 4 91
Figura 28. Respuesta 5 92

Introducción

El presente documento presenta el análisis de los aspectos que inciden en la constitución de la noción de persona y género en jóvenes de la Comunidad de San José, resguardo indígena Ticuna-Uitoto del kilómetro seis al 11 de la vía Leticia-Tarapacá. La investigación recoge una descripción de la cotidianidad de algunos jóvenes que, en su mayoría hacen o hicieron parte de la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas, ubicada en el Resguardo Indígena Ticuna Huitoto[1].

Desde el año 2015 hasta el año 2016 me desempeñé como docente etnoeducadora de la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas, ubicada en la Comunidad de San José kilómetro seis, la cual hace parte del Resguardo Indígena Ticuna Uitoto kilómetro seis y 11 que se localiza en la periferia de la ciudad de Leticia, capital de Amazonas, Colombia, trifrontera con Brasil y Perú. Luego, en el primer semestre del año 2017 me desplacé al departamento de Guainía, donde trabajé durante un semestre asesorando proyectos de investigación de niños, niñas y jóvenes desde el aula en el municipio de Inírida y el corregimiento de San Felipe, experiencia que me permitió contrastar y reconocer otras formas de vida, resistencias y (re) existencias también presentes en nuestra Amazonia, además de conocer otra trifrontera: Colombia, Venezuela y Brasil. Posteriormente regresé a Leticia a finales del 2017, para continuar con los estudios amazónicos y terminar algunos proyectos de educación e investigación en la comunidad de San José kilómetro seis.

Años atrás, entre el 2012 y 2014 trabajé como docente de biología en dos internados indígenas en La Guajira colombiana, ubicados en los corregimientos de Nazaret y Siapana.

---

[1] Los jóvenes estudiantes de la institución educativa pertenecen en su mayoría a las etnias: ticuna, cocama, murui, muinane, yucuna, bora, ocaina, miraña, y matapí; y un conjunto menor son mestizos colombianos, peruanos y brasileros.

Esta fue la primera vez en mi vida profesional que pude acercarme a otras formas de ver y entender el mundo, en este caso, bajo la mirada wayuu, comunidad indígena habitante de ese territorio. Durante el tiempo vivido en el corregimiento de Nazaret y Siapana, realicé mi trabajo de grado con los *putchipü* 'palabreros', *outsü* 'curanderas' y conocedores de plantas en la determinación taxonómica de algunas plantas de uso tradicional wayúu.

Luego de trabajar con la gente wayúu, en el año 2015 en una visita a mi hermana, quien habitaba la ciudad de Leticia, me contacté con los líderes de la comunidad multiétnica de San José kilómetro seis, y posteriormente me vinculé como docente del área de ciencias naturales en la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas, situación que mereció toda mi atención y apoyo, como persona y como profesional, lo cual se manifestó en la construcción de una biblioteca comunitaria, y en la creación del "Proyecto Maloca de Saberes" que se desarrolló con el apoyo de los docentes y jóvenes de la comunidad de San José, kilómetro seis[2].

Estas interacciones con la comunidad de San José me permitieron compartir muchos espacios con los jóvenes que asistían a la institución: pasaba con ellos 6 horas al día en el transcurrir de las clases de biología y química, donde casi siempre al finalizar, sacábamos un espacio para conocernos, y para hablar de otros contextos culturales. Recuerdo, por ejemplo, que me pedían hablar en *wayuunaiki*, lengua de la que aprendí algunas palabras y frases en La Guajira; o también querían saber sobre la música en inglés que escuchaba, acerca de mi ropa de *hippie* y sobre mis modismos bogotanos, entre otras cosas; peticiones a las que yo accedía encantada, porque a su vez podía preguntarles por sus vidas, sus expectativas como jóvenes y miembros de una comunidad, que en estos días intuía no era tan común, en parte porque sus habitantes eran en su mayoría de diversas procedencias étnicas y de diferentes puntos de la Amazonia, circunstancia muy diferente a la vivida en La Guajira, donde todos eran en su mayoría de origen wayúu.

[2] Gracias a la gestión de fundaciones como Proa, Mandioca y la Universidad Nacional de Colombia, logramos conseguir el recurso para los materiales que necesitábamos para desarrollar esta propuesta que pretendía crear un punto de encuentro entre los conocimientos científicos escolares y los conocimientos locales, convirtiéndose esta experiencia en un insumo fundamental para la construcción del currículo de Institución Educativa (IE) y los planes de estudio de ciencias naturales.

Estar cerca de los jóvenes también me permitió alivianar las tensiones suscitadas en la comunidad por ser docente mestiza. Algo curioso fue descubrir que la interacción diaria con ellos y el hecho de estar lejos de mi ciudad natal, Bogotá, afianzó mi identidad capitalina; de repente empecé a sentirme orgullosa de mi procedencia: una familia de padre y madre que, como los padres y madres de estos jóvenes, también migraron de sus lugares de origen y crianza, movidos por las expectativas frente a una mejor vida en la capital. Fue así, poco a poco que pude percibir la manera como los jóvenes se relacionaban con sus madres, padres, abuelos y abuelas, entre ellos y con jóvenes de otras comunidades, con la particularidad de encontrarse habitando un espacio compuesto por historias de vida de personas provenientes de diferentes etnias y lugares de la Amazonia.

En estas circunstancias, una tarde conversando con mi hermana, quien hacía unos años había sido estudiante de la Maestría en Estudios Amazónicos, surgió la idea de retomar la maestría que no había culminado, fue entonces cuando me acerqué a la sede de la Universidad Nacional en Leticia y pedí información de la maestría. Al finalizar el día, mi hermana decidió no reintegrarse a la universidad; por mi parte, ese día compré el pin para ingresar a la maestría.

Al principio no tenía clara mi idea de investigación, pero si tenía presente que debía ser algo conectado con mi trabajo, docente etnoeducadora, y también relacionado con los jóvenes de la comunidad, población que tantas preguntas e inquietudes me sugería. Luego de la entrevista con Dany, mi tutora, en el proceso de admisión a la universidad, y de nuestras muchas conversaciones surgió la inquietud acerca de cómo estos jóvenes, que se reconocen como indígenas, disfrutan del asaí con fariña, del rap de los grupos musicales La Etnnia y Crack Family[3], escuchan los consejos del pastor de la iglesia evangélica, comparten las tradiciones de los abuelos y padres, y un sinnúmero de conocimientos e ideas provenientes de mundos culturales diversos. En todo caso, este heterogéneo conjunto de vivencias nutre la construcción de su identidad, subjetiva, individual y colectiva. También, puede explorar acerca de la forma como construyen vínculos afectivos, emocionales, simbólicos y materiales qué inciden en su noción de

[3] La Etnnia y Crack Family son bandas bogotanas que hacen parte del género musical Rap.

persona, y en su construcción de género, en un contexto, en el que interactúan entre individuos que manejan saberes indígenas y foráneos.

Así las cosas, las experiencias vividas tanto en la Guajira, como en Guainía, el Amazonas y otros espacios que tienen tantas particularidades como procesos comunes en un país como Colombia, hicieron que surgiera el problema de investigación. En primer lugar, respecto al problema de la tensión que existe entre el centro y la periferia, la subordinación de lugares como el Amazonas, y particularmente de las comunidades que se encuentran en los kilómetros a las afueras de Leticia. Esta subordinación no solo es económica y política, sino cultural, lo que se convierte a su vez en una dependencia en estos tres niveles. Las comunidades de los kilómetros tienen una relación paradójica con “los centros”, tanto el centro del país, como de Leticia misma, que condiciona no solo las necesidades sino las aspiraciones de los jóvenes en escenarios de transición que cada vez se aceleran más. En segundo lugar, esta relación paradójica tiene que ver directamente con la construcción de la identidad en un escenario permeado por los gustos y las preferencias que vienen de estos centros “externos”, que se manifiestan tanto en la música, como en la estética, en el prestigio, así como también se puede manifestar en el consumo de sustancias; pero también de aquellos centros “internos”, que provienen de lo más profundo de la experiencia de sus comunidades, de sus tradiciones y la resignificación permanente de las mismas.

Es por esto que, el presente trabajo se centró en categorías centrales en la construcción de la identidad para los jóvenes de las comunidades del kilómetro 6 de la periferia de Leticia, particularmente la noción de persona y la categoría de género, construcciones transversales en la formación de la identidad. Es necesario pensar por un momento que siendo este un escenario liminar, es también un escenario de apertura, propiamente un umbral, puesto que, si bien la comunidad San José, en el kilómetro 6, se encuentra en la periferia, está al tiempo cerca a otros espacios, países, en un contacto cultural fluctuante pero intenso. Los problemas sociales, económicos, políticos de las comunidades indígenas del territorio de la Amazonía, la crisis generacional y las interacciones culturales se manifiestan de una manera particular en la construcción de la identidad de los jóvenes, razón por la cual este es problema que debe ser abordado y comprendido en toda su multidimensionalidad.

Acerca de la comunidad de San José kilómetro 6

Figura 1. Mapa de la ubicación de la comunidad indígena San José a 6 kilómetros de Leticia

Nota: Tomado de Google Maps

En el año de 1986 se constituye de manera legal el resguardo indígena Ticuna – Uitoto kilómetro seis y 11 (Huérfano, 2010). Este resguardo se caracteriza por tener cinco asentamientos: la comunidad del kilómetro cinco, la comunidad San José del kilómetro seis, la comunidad del kilómetro siete, la comunidad de Monillamena del kilómetro 9.8 y la comunidad del kilómetro 11, siendo las más pobladas la comunidad del kilómetro cinco y San José del kilómetro seis, con una población estimada en 1200 personas (Datos del cabildo indígena de la Comunidad de San José kilómetro seis, 2018). En este resguardo habitan personas pertenecientes a diferentes etnias, en un primer momento la mayoría eran de la etnia ticuna, luego con el pasar de los años fueron llegando cocama, bora, ocaína, miraña, muinane, matapí, además de población mestiza proveniente en su mayoría

de Brasil, Colombia y Perú (cf. Datos del Cabildo Indígena de la Comunidad de San José kilómetro seis, 2016; Huérfano, 2010).[4]

La comunidad de San José cuenta con la sede principal de la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas. Esta institución es el centro de reunión de las personas de la comunidad, en especial de los jóvenes, que se encuentran en las instalaciones con diferentes motivaciones, como los encuentros deportivos, fiestas autóctonas y principalmente para su cita diaria en la institución educativa con fines académicos.

La comunidad de San José kilómetro seis, es también conocida por los investigadores y estudiantes de la Universidad Nacional, como un lugar de encuentro de personas de diferentes etnias y procedencias, habitantes con diversos conocimientos: espirituales, mágicos y medicinales; relacionados con las mujeres (cf. Pérez, 2007); resultado de la transformación en el tiempo de sus relaciones sociales (Huérfano, 2010); saberes que permiten la toma de decisiones que políticamente afectarán (de manera positiva o negativa) la vida de las personas de todo el resguardo (Bedoya, 2002; Duarte, 2007), entre otros. Por estas y otras razones existen varios proyectos de investigación y extensión en los que, los habitantes de la comunidad han trabajado con la Universidad Nacional y otras entidades como investigadores locales, lo que ha hecho que esta labor se convierta en un oficio prestigioso y fuente económica para algunos de sus habitantes.

Sin embargo, como la mayoría de los asentamientos humanos ubicados en la periferia de las ciudades, como San José kilómetro seis, tiene los problemas propios de las zonas periféricas como: acceso limitado a servicios públicos de agua potable y energía eléctrica, alta densidad poblacional, hacinamiento, problemas relacionados con poca disponibilidad de la tierra, entre otros (Murillo, 2001, como se citó en Pérez, 2007).[5]

---

[4] La comunidad de San José km 6 fue fundada en 1956 por familias de origen Ticuna que provenían de Brasil. Estas familias fueron: Coello, Fonseca, Fernández, Manrique y Núñez quienes luego de mucho andar por las cercanías de Leticia tratando de encontrar un lugar dónde vivir se asentaron a la altura del Kilómetro seis de la recién abierta carretera Leticia –Tarapacá, que para ese entonces sólo llevaba siete kilómetros de tramo abierto (Huérfano, 2010). Hoy, la carretera de la vía Leticia Tarapacá llega hasta el kilómetro 22 y además de personas de diferentes etnias, viviendo a lado y lado de la carretera, también hay presencia de mestizos y personas de otros lugares de Colombia, Brasil y Perú, principalmente.

[5] Según datos del Cabildo de la Comunidad Indígena de San José (2016), estas características traen como consecuencia algunos problemas que son más visibles en los jóvenes que, en otros

En mis encuentros cotidianos con los jóvenes de la comunidad de San José kilómetro seis, pude percibir que están fuertemente influenciados por la denominada era de la globalización de la información y las comunicaciones, con todo lo que ello implica, como las representaciones estereotipadas de adolescentes promedio, la música de moda, ropa, formas de hablar, de gesticular y de caminar. Esto no implica (necesariamente) una pérdida de su identidad cultural, porque estas formas nuevas de expresión se tejen con los conocimientos identitarios dando como resultado nuevos sincretismos.

Estas características de los jóvenes son relevantes en las relaciones con otros grupos etarios del resguardo, ya que son muy diversas, y cambian con el tiempo, pero no con los mismos ritmos de la temporalidad de antaño, sino con un ritmo más nuevo, impuesto por las dinámicas de una ciudad en crecimiento. También cambian las relaciones sociales entre los jóvenes y entre jóvenes y adultos, por lo que es clave entender cuáles son los valores, los aprendizajes, las experiencias, el desarrollo de habilidades sociales y cognitivas para asumir la adultez. De ahí que, las relaciones de la juventud de la comunidad van adquiriendo nuevos matices que, entrecruzan saberes foráneos con saberes autóctonos, formando un tejido de relaciones, las cuales permean las múltiples dimensiones del ser, como las relaciones familiares, sociales y especialmente las relaciones con sus pares de edad en el lugar de encuentro de todos los días: la escuela.

Estructura del texto

El presente documento está dividido en tres capítulos y unas consideraciones finales. En el capítulo I se muestran hallazgos de investigación relacionados con prácticas culturales como la conformación del nombre propio, relevancia de la lengua materna, importancia del consejo y las curaciones chamanísticas para aprender.

En el capítulo II se muestran los resultados concernientes a la categoría género para poder entender algunas de las particularidades de los participantes en esta investigación, todos

---

grupos etarios de la comunidad, como el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución y la delincuencia juvenil (cf. Pérez, 2007; Huérfano, 2010).

pertenecientes a diferentes etnias de la Amazonia; también se aborda la idea de cuerpo femenino, cuerpo masculino, algunos roles asociados a los géneros con los que se identifican las personas de la investigación.

En el capítulo III se muestran hallazgos de investigación relacionados con algunos problemas de juventud, momentos de resiliencia y resistencia, finalmente en las consideraciones finales se harán anotaciones metodológicas, recomendaciones y conclusiones de este trabajo de investigación.

Objetivos

Objetivo general

Analizar la construcción de la identidad a través de las nociones de *persona* y *género* entre los jóvenes de la comunidad de San José resguardo indígena Ticuna-Uitoto del kilómetro seis de la vía Leticia-Tarapacá.

Objetivos específicos

1. Describir las prácticas culturales relacionadas con la constitución de la noción de persona y el género entre los jóvenes, identificando aquellas que se conciben como propias y se mantienen vigentes y las que se conciben como resultado de intercambios culturales contemporáneos.
2. Analizar la forma cómo, en dónde y en qué contextos se dan procesos de enseñanza aprendizaje de conocimientos que se consideran necesarios para asumir la adultez entre mayores y jóvenes, entre pares de edad y pares de género o con otros actores no indígenas
3. Comprender las problemáticas juveniles para proponer intervenciones asertivas con esta población en la institución escolar, la comunidad, la organización regional y otras entidades.

Metodología

Inicialmente, la idea de investigación estaba más enfocada en la construcción de un currículo intercultural, pero como mis días transcurrían entre la comunidad y la Universidad, en un tranquilo ir y venir, tuve la posibilidad de ampliar mis horizontes de investigación, para contrastar las situaciones y vivencias de los jóvenes de la comunidad, a partir de las experiencias vividas en el aula de clases, en la participación de proyectos de investigación, en el rol de dirigir su trabajo social comunitario en la biblioteca, con los jóvenes más urbanos de la ciudad de Leticia.

Fue así a partir de esa observación participante como empecé a registrar sus vivencias, sus formas de resistir o de abrazar otras culturas, sus emociones a flor de piel a partir de diferentes sucesos enmarcados en la cotidianidad, que a veces se cruzaban con los míos. Para la realización de esta investigación utilicé en un primer momento la autoetnografía, estrategia de investigación que incorpora las referencias a la actividad etnográfica, y, por otra parte, la propia biografía del investigador (Guerrero, 2014, p. 245). Esta técnica la usé para formular la idea de investigación porque me permitió tomar momentos importantes de mi experiencia con los jóvenes y de las personas de la comunidad.

Posteriormente, en los años 2015 a 2017 mi método como investigadora fue la etnografía. Fue así como, aprovechando mi doble rol, docente de ciencias naturales e investigadora, congregué a los jóvenes para la realización de cinco foros de discusión y un taller focal en torno a diferentes películas con temáticas como juventud urbana, juventud indígena, problemas de juventud, amor y relaciones entre pares de edad en contextos urbanos e indígenas.

También utilice cartografía del cuerpo con el grupo focal para identificar emociones asociadas a momentos importantes en sus vidas, y, para reconocer eventos dolorosos, resiliencias y memorias. Luego, realicé cinco entrevistas focales, para conocer a profundidad expectativas, sueños, lugares de aprendizaje y personas de quienes aprendieron conocimientos necesarios para asumir la adultez.

Finalmente, realicé nueve de entrevistas focales con algunos abuelos, abuelas, padres y madres de familia, que fueron nombrados por los jóvenes e identificados como personas importantes en sus construcciones identitarias para poder contrastar en el tiempo tres generaciones de migrantes, procedentes de diferentes etnias y lugares de la Amazonia. Esta serie de entrevistas me permitió registrar parte de sus historias de vida, haciendo énfasis en la construcción de juventud.

Considero que, vivir en la comunidad de San José kilómetro seis, trabajar allí como docente, y también en otros proyectos de educación y de gestión comunitaria, hace parte fundamental de esta investigación que recoge también mis emociones, percepciones y apreciaciones como mujer no indígena amazónica, soltera, madre, docente e investigadora. Llevando en ciertos momentos esta investigación a una dimensión autoetnográfica, técnica que me dio la posibilidad de fortalecer esta pesquisa, dado mi rol, al sentirme, algunas veces, parte de la comunidad, de poder expresar mis miedos, frustraciones, esperanzas y alegrías con estos jóvenes, y luego de sentir las resistencias basadas en el amor, la esperanza por un mejor futuro por parte de sus parientes que con muchos esfuerzos lograron resistir y (re) existir a diferentes formas de violencia, abusos y tristezas en su juventud.

El enfoque autoetnográfico integrado con las formas metodológicas arriba señaladas (etnografía, entrevistas focales, mapas del cuerpo), me proporcionó una visión conjunta frente a una problemática compleja: las vivencias de las comunidades, los problemas y las incertidumbres, pero también las esperanzas y los deseos, que se encuentran con la visión de alguien que, como yo, desplegó su ser en estas tierras, con mis propias vivencias, problemas, incertidumbres, esperanzas y deseos. Finalmente, como aporte metodológico, una visión de conjunto puede enriquecer y abrir caminos para pensar que el investigador no es un ser aislado, por el contrario, en este proceso todas las partes cambian.

Marco conceptual

En este apartado se abordan tres asuntos significativos para la realización de esta investigación: la categoría juventud, desde una mirada histórica, mostrando la diferencia entre juventud y adolescencia, y, la razón por la que, en el desarrollo de la investigación se hace referencia a la categoría juventud y no al concepto adolescencia. Posteriormente, la noción de persona amazónica que da lugar a comprender las singularidades de los participantes de esta investigación y finalmente la categoría género que muestra los roles asociados a los géneros encontrados en el transcurso de la investigación.

¿Adolescente o joven?: Aproximaciones a la categoría juventud

El primer asunto que tuve que estudiar hace parte de una discusión, acerca de dos conceptos claves para el desarrollo de este documento: ¿adolescente o joven? Desde una perspectiva histórica, la juventud ha sido objeto teórico de estudio desde los aportes realizados por John Locke y Jean Jacques Rousseau en el siglo XVIII hasta nuestros días (cf. Souto, 2007).

De manera general la juventud se concibe por diferentes sociedades como un período de tránsito hacía la vida adulta, en el cual las personas pasan de una etapa asumida como niñez, a la de un individuo que ha alcanzado cierto grado de madurez corporal y moral para tener mayor autonomía y conciencia de sus actos. Aunque en muchas sociedades un joven no es considerado como un adulto, un individuo consecuente y con poder de decisión.

Durante esta fase, algunas de las expectativas de los adultos se ven enfocadas en que los jóvenes poco a poco empiecen a tomar decisiones sobre algunos asuntos como: qué estudiar, qué aprender, a qué colectivos desean pertenecer, cuáles son sus posturas frente a temas políticos, entre otros. En cuanto a la edad cronológica, no hay un límite preciso, se dice que en la edad moderna la adolescencia llegaba hasta los 21-28 años (Souto, 2007).

De acuerdo con lo anterior, no existe una definición universalmente aceptada del grupo de edad que comprende el concepto de juventud, por el contrario, se observan diferencias cronológicas y de conceptualización que hacen necesario ampliar el campo de estudio de la categoría juventud y empezar a abordarla no solo desde lo cronológico y psicológico, sino desde lo político, social, económico, desde la legislación y claro, desde los mismos jóvenes y organizaciones juveniles (Souto, 2007).

La asignación de características específicas para categorizar a las personas y pautar cada etapa puede ser muy variada, desde la antropología de las edades, no es un asunto universal; tampoco desde la biología, cada edad es relativa en cuanto a su relación con el espacio, el tiempo y la estructura social (Feixa, 1996, p.3).

Ahora, en cuanto al termino adolescencia, en 1905 el psicólogo norteamericano G. Stanley Hall definió adolescencia como una edad comprendida entre los 12 hasta los 22 o 25 años; un momento de transición hacía la vida adulta, donde la confusión e inestabilidad emocional eran las características predominantes. Estas afirmaciones las hace basado en un paralelo entre la estructura genética de los jóvenes, el desarrollo de la personalidad del individuo y las diferentes etapas de la historia de la humanidad (Feixa, 1996), esta idea de adolescente podría, según Hall, desencadenar unas conductas egoístas, crueles y hasta criminales; ideas que fueron posteriormente reforzadas por Freud y Erickson (Souto, 2007, p. 181).

Sin embargo, Hall citado en Souto (2007) solo estaba tomando como referente la racionalización de la extensión de la juventud como etapa de semidependencia, basado en el referente de algunos países occidentales, donde se decidió quitarle a la juventud parte de su autonomía, expulsando a los jóvenes del mercado laboral, y haciendo obligatoria la escolaridad y el servicio militar (Feixa, 1996).

De otro lado, la juventud como estudio teórico de la antropología nace alrededor de 1928 en dos escenarios importantes para la investigación en ciencias sociales: desde su estudio con pueblos originarios, aportando al debate naturaleza-cultura y con las investigaciones asociadas a las llamadas patologías urbanas, estudios que se desprenden de los aportes de la Escuela de Chicago (Azpurua, 2005).

En este contexto Margaret Mead publica en 1925 un estudio de juventud con jóvenes de Samoa, donde encuentra, a partir de la investigación etnográfica, que no todos los jóvenes son problemáticos y que la adolescencia no es necesariamente un asunto de estrés y tensión:

> La adolescencia en Samoa no representaba un periodo de crisis o tensión sino, por el contrario, el desenvolvimiento armónico de un conjunto de intereses y actividades que maduraban lentamente, una etapa privilegiada y feliz en el ciclo vital, repleta de escarceos amorosos, juegos y fáciles relaciones con padres y parientes (cf. Mead, 1993, p, 99).

Según Souto (cf. 2007) en el período entre guerras, comprendido entre 1918, final de la primera guerra mundial y 1939, inicio de la segunda guerra mundial, se empiezan a desarrollar las principales teorías generacionales, con los estudios de Ortega y Gasset los cuales aportaron la idea de generación como un conjunto de individuos juveniles que son capaces de identificarse entre sí en función de dos criterios: una edad similar y una serie de símbolos o elementos culturales compartidos; también se contempla la idea de adolescencia como una etapa egoísta de la vida. En este contexto, Mannheim (citado en Souto, 2007, p.9) destaca la adolescencia como un momento clave para afirmar los procesos identitarios de un individuo en su vida adulta, y también plantea que la adolescencia es un momento de conflictos inter e intrageneracionales.

Erickson y Freud en la década de 1950 retoman los postulados de Hall y definen la adolescencia como un período de necesaria crisis de identidad, esto en respuesta a factores biológicos y psicológicos universales, las llamadas psicopatologías del adolescente que, según Erickson, tendrían síntomas e implicaciones sociales y políticas, dado que llevarían a los jóvenes a unirse a pandillas y bandas aberrantes, también podían ser usados por movimientos políticos. Sin embargo, y de acuerdo con Souto (2007, p. 180), no hay suficientes evidencias que demuestren que las psicopatologías de Erickson sean universales y dependan del hecho de ser adolescente, sin tomar en cuenta otros factores como los asociados a los estudios de género, clase y las diferencias socioculturales y generacionales existentes.

Piaget en 1974 formula las etapas de desarrollo cognitivo, las cuales, desde un punto de vista universal, dan un panorama acerca de qué se aprende y en qué momento cronológico sucede. Según Piaget (1974) la adolescencia es la edad comprendida después de la pubertad, cuando los jóvenes son capaces de incorporarse al mundo adulto liberándose del pensamiento infantil y subordinado. Sin embargo, Piaget no tuvo en cuenta aspectos transculturales y contextuales, que marcan una serie de diferencias evidentes cuando se habla de juventud.

Otros autores como Kohlberg (1992), toman el desarrollo moral como eje para definir la madurez del individuo. Desde el punto de vista de la economía, el individuo juvenil se encuentra obligado a satisfacer las necesidades humanas a través del uso de indicadores universales de calidad de vida (Mingote, 2008). Bajo la óptica del desarrollo humano y la satisfacción de las necesidades básicas, se encuentra enmarcada la definición de joven por parte de los organismos gubernamentales, los cuales pretenden ofrecer una alternativa positiva a esta población, y es así como se enfocan las políticas públicas a nivel mundial. Para citar un ejemplo, el concepto de joven en la sociedad contemporánea europea responde a la preocupación por el futuro que se fundamenta en el hecho de que los jóvenes de hoy serán la sociedad del mañana (Mingote, 2008).

Ahora, frente al concepto adolescente, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, ICBF, a partir de la constitución de 1991, en el artículo 2010 define al adolescente como un individuo entre las edades de 12 a 18 años y al joven-adulto de los 18 a 25 años. Para la UNICEF (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia)[6] existen dos etapas de acuerdo con la edad: adolescencia temprana, entre los 10 a 14 años; y tardía de los 15 a 19 años (Unicef, 2015, p.41)

Estas definiciones, basadas en rangos de edad y una noción de cuerpo universal, donde los indicadores de madurez y desarrollo del individuo se asocian a indicadores biológicos,

[6] En el mandato de UNICEF, basado en la Convención sobre los Derechos del Niño, se define como “niño” a toda persona entre 0 y 18 años. UNICEF y sus aliados definen “Adolescentes” como personas entre 10 y 19 años.

y se emplean como criterios para el establecimiento de las políticas públicas de juventud que protegen los derechos y deberes de esta población, en Colombia, en Latinoamérica y en el mundo. Sin embargo, no logran responder a la heterogeneidad de la población en términos económicos y socioculturales, dado que no atienden al reconocimiento de la riqueza y diversidad étnica, ni a aquella que se relaciona con asuntos de clase y género. Por el contrario, promueven una categoría de joven universal que no puede ser tomada como una verdad única, puesto desconoce la pluralidad de las estrategias de preparación para asumir la adultez en el mundo.

Desde una visión de la adolescencia tradicional, los jóvenes son vistos como sujetos en un proceso de maduración, faltos de autonomía para tomar sus propias decisiones, y toma distancia de las relaciones dialógicas actuales, donde los jóvenes están dotados de razón, emoción y son capaces de interactuar con el mundo que los rodea (cf. Mingote, 2008). Sin embargo, en los últimos diez años, miembros de las distintas sociedades indígenas del mundo han ido construyendo su propia definición de joven, una que contempla y reconoce su ethos y cosmovisión (cf. Pérez, 2008). En el año 2007, en la “Conferencia Internacional de Indígenas Urbanos” organizada en Bruselas, surge la necesidad de categorizar al joven indígena urbano, una definición que nace como respuesta a las nuevas etnicidades presentes ahora en varias ciudades del mundo (Fondo Indígena, 2007).

Los jóvenes indígenas urbanos, son visibles en todo el mundo y están gestando identidades emergentes, en Chile, Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Guatemala, Honduras, entre otros (UNICEF, 2015). La misma situación es descrita en India, Tanzania, África, Filipinas, Nueva Zelanda (IWGIA, 2011) con diferentes matices, dadas las particularidades sociales, históricas y geográficas únicas de cada contexto, pero con puntos claros de convergencia: jóvenes indígenas en la periferia de centros urbanos con un sinnúmero de saberes locales asociados, un dominio de las lenguas nacionales sin precedentes y una marcada influencia de la globalización.

De acuerdo con Pérez (2008) no existe un consenso en torno a una definición de lo que significa ser joven, y menos aún entre los indígenas, lo cierto es que la mayoría de los estudios hacen referencia a un sector de población importante para las sociedades contemporáneas (cuya edad fluctúa entre los 12 y los 29 años aproximadamente).

A partir de mi experiencia en la comunidad del kilómetro seis, creo importante abordar la categoría de joven teniendo presente algunas características como los grados de madurez que se adquieren por otros criterios, además de los descritos por la biología y la psicología, como responsabilidad colectiva que van adquiriendo las personas; integrando a su vez, las dimensiones sexual y emocional, como un todo que se teje a medida que el cuerpo va cambiando y se va cuidando-curando a partir de los rituales de iniciación femenina y masculina, rasgos característicos y presentes en las historias de vida de los jóvenes de estos pueblos amazónicos (Belaunde, 2004; Londoño, 2004; Lasprilla, 2009; Mahecha, 2015, Ramos, 2010). De este modo, por ejemplo, para los Macuna alcanzar la adultez implica tener hijos y criarlos apropiadamente (cf. Mahecha 2015).

Un asunto de notoria influencia en las características de los jóvenes indígenas de la comunidad de San José kilómetro seis, es la interacción con las dinámicas de Leticia. Situaciones como su crecimiento poblacional, el aumento del turismo, el intercambio con el mundo global, la creación del nuevo aeropuerto, la expansión de los mercados locales, la llegada de nuevos productos de otros lugares del mundo, la presencia de internet y el mayor acceso a telefonía móvil, entre otras, ofertan un espacio para la conformación de nuevas identidades indígenas, cruces de fronteras culturales y sociales (Virtanen, 2008), que deben ser tomadas en cuenta para entender en toda su complejidad a los jóvenes de San José kilómetro seis.

Noción de persona

La noción de persona explora la forma como se concibe la formación de un individuo en una sociedad y en un contexto histórico determinado, por tanto, varía dependiendo de la cosmovisión y de los rasgos culturales del grupo. Para las sociedades nativas amazónicas, la noción de persona articula significados sociales y cosmológicos, es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento, de tal manera que el cuerpo y la formación de la persona tienen implicaciones en las formas de organización social y política de estos grupos humanos (cf. Seeger et al, 1979).

Posterior a esta aproximación conceptual, se plantea un enfoque perspectivista (cf. Seeger et al, 1979) donde la existencia de características comunes en la ontología de diversos seres que constituyen el cosmos, en las que se encuentra una esencia, energía, principio vital, o alma que se asume como lo dado o inmanente. En contraste, la corporalidad es la que expresa diferencias y es por lo que, se concibe como aquello que hay que producir, procesar y diferenciar (Seeger et al, 1979, p. 4). Por tanto, para muchos pueblos nativos el cuerpo y a la vez la noción de persona tiene un particular *ethos* colectivo, más afianzado que en las sociedades capitalistas, en las cuales la noción de persona se enfoca más hacia la individualidad (cf. Strathern, 1997).

Las investigaciones etnográficas sobre los Airo Pai (Belaunde 2001), Cashinahua (Lagrou, 2000; Mc Callum, 2001) Piró (Gow, 1991) Piaroa (Overing 1993), proponen una construcción de noción persona fundamentada en cuidados mutuos como la alimentación, la reciprocidad, el afecto, y el control de las emociones. Belaunde (cf. 2004) además, argumenta que para los Airo Pai y otros pueblos amazónicos el flujo de la sangre es vital para entender cómo se forma el cuerpo, y cómo el manejo que se le da a esta sustancia puede irrumpir y definir las relaciones de género, con implicaciones políticas y cotidianas. Entre los makuna se valora tanto las actividades seculares alimentación, crianza, cuidados cotidianos del cuerpo, como las rituales, que ocurren en momentos puntuales del ciclo de vida, como las relacionadas con la iniciación femenina y masculina entre otros (cf. Mahecha, 2015). A su vez, según Londoño (2004, p. 9), los muinane definen la noción de persona como una cualidad que no es enteramente exclusiva de los humanos, ya que las conductas inmorales se asocian a los animales, creando una separación ontológica con respecto a otros seres donde los verdaderos humanos tienen los comportamientos morales apropiados. Recapitulando estas aproximaciones etnográficas y otras como los de Goulard (2009) y Santos (2014) con los ticuna; Surrallés (2003) con los candoshi considero relevante los conceptos de noción de persona y construcción corporal, como principios básicos para poder entender cómo se mantiene y preserva la vida en estas sociedades a través del tiempo.

De acuerdo con lo anterior, es importante mencionar un aspecto fundamental que ha ido mutando, es el relacionado con el concepto y cuidado del cuerpo, que hace parte a su vez de la noción de persona, puesto que las poblaciones indígenas que residen en las inmediaciones de los cascos urbanos de ciudades amazónicas, como Leticia, han

transformado muchos de los discursos y prácticas culturales, incorporando nuevas sustancias para alimentar, cuidar y sanar a las personas.

Por ejemplo, muchas veces los consejos ya no vienen solo de los abuelos y de sus padres sino también de la música que se escucha, de los consejos del pastor de la iglesia, y de otros discursos que con el tiempo han llegado a las comunidades. Un ejemplo de estos cambios es la desaparición paulatina del ritual de la pelazón en la comunidad de Macedonia, donde poco a poco ha sido reemplazado por las fiestas de quince años, aunque vale la pena aclarar que este ritual es solo un aspecto, de muchos otros, que conforma la noción de persona femenina entre los Ticuna (Aguas, 2013).

En este contexto, la categoría de joven indígena debe superar las definiciones de las miradas institucionales, que los encasilla en rangos de edad; la valoración del desarrollo desde habilidades y destrezas desde una perspectiva netamente occidental; la mirada desde las subculturas urbanas marginales propuesta por las investigaciones que emergieron con la Escuela de Chicago. Como señala (Pérez, 2008), la categoría de joven indígena va más allá de una cualidad biológico-cultural a una demanda social que se inicia con la madurez biológica, la pubertad, y que concluye con la madurez social, la cual inicia generalmente cuando se adquieren nuevas responsabilidades familiares y sociales, como el matrimonio, la tenencia responsable de hijos, entre otros.

Para el caso de los jóvenes indígenas de San José kilómetro seis, además de los factores mencionados anteriormente, esta categoría está también vinculada a la forma como se vive y se sufre el conflicto entre lo tradicional y lo moderno (Pérez, 2008), por ende, se espera construir una noción de joven a partir de la comprensión de las experiencias de vida narradas a partir de su voz, donde se ponga de manifiesto que son sujetos con pensamientos, emociones, creencias y realidades únicas, matizadas por esa multiculturalidad que no siempre se plasma en el discurso de los mayores, y que muchas veces invisibiliza las problemáticas contemporáneas de estos jóvenes.

Relaciones de género

El género es una categoría de estudio de las ciencias sociales que emerge a partir de las luchas feministas. El sistema sexo/género es planteado por Gayle Rubin (1975) como un conjunto de prácticas mediante las cuales una sociedad cambia el enfoque en una sexualidad biológica en asuntos construidos por la humanidad[7], de acuerdo con esto Castellanos (2003) sugiere que el género puede ser interpretado de manera diferente por cada sociedad y cambia con el tiempo.

Estas afirmaciones fueron bastante polémicas y revolucionarias, dado que en las sociedades capitalistas se pensaba que la genitalidad era un asunto determinante en cuanto los roles, el falo era sinónimo de acción y poder político, mientras que su ausencia, implicaba la (alta) posibilidad de nacer madre. La anatomía es el destino, dijo Freud. De este modo y de acuerdo con Castellanos (2003) la categoría género permite descubrir identidades femeninas y masculinas que no están necesariamente ligadas a la anatomía, ni tampoco a los asuntos genotípicos y fenotípicos. Según esta autora: "el género es el sistema de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que le da contenido específico al cuerpo sexuado, a la sexualidad y a las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y en un contexto determinado" (2003, p.9). Ahora, la idea binaria de género, hombre/mujer mujer/hombre, tampoco es universal, porque desde la antropología se han descrito pueblos que incluyen otras formas de concebir el género, como por ejemplo los *Muxes* de Oaxaca y los *Fa'afafine* de Samoa, entre otros.

Joan Scott en 1986, argumenta que el género es "un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en las diferencias entre los sexos" y "una forma primaria

[7] Frente a lo enunciado por Rubin no todas las feministas estaban de acuerdo, en 1969, Kate Millet afirma que el sexo tiene dimensiones políticas que casi siempre son desconocidas. Catharine McKinnon, menciona que, la hegemonía de la heterosexualidad es la base del género (Castellanos, 2006)

de las relaciones de poder", por lo que también considera de suma importancia los estudios de género para profundizar y problematizar asuntos de las ciencias sociales, ya que esta categoría permite un acercamiento, hacía las historias de las mujeres como sujetos activos y partícipes de una historia no contada (Scott,1986, p. 32).

Específicamente, en la Amazonia las descripciones etnográficas privilegiaron durante mucho tiempo al género masculino mostrándolo como sujeto activo de derechos y al femenino como un actor más pasivo, esto en concordancia con el supuesto universal de subordinación femenina, propuesto por Levi Strauss y las teorías feministas de los años 60 (cf. Belaunde, 2008). Solo hasta la primera década del siglo XXI se empezaron a realizar una mayor cantidad de trabajos de investigación etnográficos que exploran las relaciones de género intra e intergeneracionales, los cuales evidencian que las relaciones entre hombres y mujeres son complejas y hasta cierto punto reciprocas (Mahecha, 2015; Belaunde, 2008; Nieto, 2006), enriqueciendo el análisis de las trasformaciones que afrontan estas sociedades.

En la mayoría de las pueblos amazónicos, en lo que se ha instaurado la escolarización, las relaciones entre hombres y mujeres han cambiado, por ejemplo, al fomentar nuevas de relación heterosexual afectivas entre pares de edad, las cuales antagonizan con aquellas que ser requieres para mantener los intercambios matrimoniales apropiados según la tradición, unificar las labores femeninas y masculinas en la realización de los diversos trabajos escolares, prolongar la juventud, y retrasar la vinculación a actividades económicas, entre otras (Mahecha, 2015). Podría decirse que la escolarización juega un doble papel en la vida de las comunidades indígenas, por un lado, es una institución sumamente poderosa, impuesta por la sociedad dominante, pero a su vez se constituye en una demanda, de los de abajo por reclamar en parte, ese derecho a la igualdad de condiciones para ser parte activa del nuevo mundo (Gros, 2000). A este dualismo se enfrentan hoy los jóvenes indígenas: quienes desean ser partícipes de la sociedad dominante, al querer adquirir todo ese legado de conocimientos que propone la educación universal, pero sin que ello implique dejar de ser indígena.

Los cambios en las relaciones de género en los jóvenes de la comunidad de San José tienen correlación con la situación actual que afrontan las diferentes poblaciones que se

abren pasos en las áreas periurbana. Algunos aspectos que preocupan a estos jóvenes son: el acceso a una educación escolarizada de mayor calidad y mayores posibilidades de acceder a educación técnica o superior; la disputa por una plaza laboral, la vinculación a grupos religiosos, movimientos organizativos, grupos culturales, pandillas o cualquier otro sector que les permita agruparse y tener experiencias diferentes a las de la cotidianidad en la comunidad. Así, en medio de las diversas migraciones y la vida cerca de las ciudades, esto jóvenes están modificando sus costumbres creando nuevos espacios, los cuales están vinculados a la forma cómo se vive y se sufre la modernidad: jóvenes indígenas de ciudad que se mueven en entre los límites difusos de lo tradicional y lo moderno (cf. Pérez, 2008).

Los participantes

Para el desarrollo de esta investigación conté con la fortuna de conocer personas que depositaron su confianza en mí, especialmente los jóvenes y las mujeres, sin embargo, con los abuelos, no fue tan fácil romper las barreras de género y edad.

Los participantes corresponden a tres generaciones distribuidas así: siete jóvenes entre 16 y 19 años pertenecientes a las etnias cocama, ticuna y muinane, seis de ellos estudiantes activos y uno egresado de la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas, todos habitantes de la Comunidad de San José kilómetro seis; dos adultos (padre y madre) entre los 37 y 39 años, de las etnias muinane y ticuna, miembros de la Comunidad, en el caso de la mujer ticuna, hija de una de las fundadoras; cinco adultos de la tercera edad, abuelos y abuelas de los jóvenes participantes con edades entre los 63 y 70 años, de las etnias cocama, Bora y muinane, moradores de las comunidades correspondientes al km 11 y 17 de la vía Leticia-Tarapacá.

Los participantes de la investigación compartieron conmigo en espacios cotidianos, como el colegio, la chagra, las casas donde moraban y también en otros lugares de Leticia, como la sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia, y en algunos restaurantes y cafeterías, lugares donde pudimos charlar, comentar y reflexionar sobre algunos aspectos de sus historias de vida. Acordamos con las madres y padres de los jóvenes, su participación en la investigación, de igual manera se realizaron acuerdos con los adultos y

adultos mayores. En este sentido, para proteger la intimidad de los participantes, decidí para efectos de este documento nombrarlos con un referente de la mitología griega, así estas personas, en algunos momentos del documento representan para mí un vínculo con los nombres asignados.

A medida que escribo es inevitable recordar con alegría, tristeza y con mucho amor cada uno de los momentos compartidos y espero ser fiel a lo que ellos deseaban en cierta forma que yo transmitiera a este otro mundo, al académico.

1 Capítulo 1: Ser joven indígena

> “Ser joven es estar disponible para recibir consejo, mi abuela me dio consejo de cómo tratar a las personas, como tiene uno que amistarse, como tiene uno que tratar a un viejo, como tiene uno que manejarse” (Abuela Rea, 2018)

Figura 2. Jóvenes de la comunidad de San José. Tabatinga, Brasil, septiembre 13 de 2017

Introducción

En este capítulo planteo algunas reflexiones acerca de cómo se forma la identidad de los jóvenes indígenas de San José kilómetro seis (Fotografía 1). Para ello menciono algunos procesos de transformación cultural que han permeado la cotidianidad de estos jóvenes indígenas, vinculados a aspectos como: el bautizo con un nombre nativo, el dominio de la lengua materna, las fuentes y formas en que reciben el consejo, la manera en que se manejan las curaciones chamánicas y la formas de castigar o reprender.

1.1 ¿Qué significa ser joven en el kilómetro seis?

En el año 2016 llevaba un año viviendo y trabajando con jóvenes del kilómetro seis. Mis días se partían en tres: de 6:00 a.m. a 12:00 m. docente de biología y química de jóvenes multiétnicos cuyas edades estaban entre los 12 a los 22 años en los 6 cursos que componen la básica secundaria y la media; en las tardes de 2:00 p.m. a 6:00 p.m., estudiante de la Maestría en Estudios Amazónicos y en las noches de 7:00 p.m. a 11:00 p.m. apoyaba el bachillerato nocturno comunitario, pensado inicialmente para adultos.

Como parte de la Maestría, asistí a una salida de campo a Puerto Esperanza una comunidad cercana al municipio de Puerto Nariño, Amazonas, allí, en un ejercicio propuesto por mi tutora entrevistamos a una abuela Ticuna.

Mientras la abuela nos enseñaba a preparar fariña (Fotografía 2), Blanca, compañera de Maestría, y yo le hacíamos diferentes preguntas. Ella muy paciente, tal vez acostumbrada a los afanes de los estudiantes e investigadores, nos iba contestando pausadamente, mientras tanto, yo aprovechaba y hacía mis pinitos en la preparación de fariña (harina de grano medio que se prepara con la yuca brava). En una parte de la entrevista, le preguntamos: ¿Qué significa ser una mujer verdadera? La abuela contestó sin titubear: Una buena mujer debería *"hablar la lengua, tener chagra y hacer la pelazón".*

Sus palabras quedaron por varios días en mi cabeza. Pensé muchas cosas, entre ellas: ¿Qué pensaría Blanca de esto? Blanca es una joven de padre y madre Ticuna, no tuvo pelazón, no tiene chagra y su lengua materna es el español, pero se autodenomina Ticuna. Le pregunté a Blanca sobre su sentir frente a lo dicho por la abuela, ella también pensaba lo mismo: de acuerdo con las palabras de la abuela ¿Quién era ella entonces?

Al llegar de nuevo a mi casa, pensé en las jóvenes Ticuna que por diferentes razones ya no realizan el ritual Ticuna de paso de niña a mujer: la pelazón. Pensé en los conflictos por el acceso a la tierra presentes en la comunidad que, imposibilitan que todas las mujeres tengan chagra; en las jóvenes que no quieren saber de chagra, sino que, imaginan un futuro académico o laboral vinculado con la ciudad; cuestioné el proceso de etnoeducación

en el que llevaba inmersa casi dos años y donde, a mi parecer, se privilegiaban conocimientos universales por encima de los propios de cada cultura. También pensé en la enseñanza y aprendizaje de la lengua materna, un tema difícil de resolver, sobre todo si conviven 12 etnias y no todas tienen el mismo grado de vitalidad lingüística y en algunos son pocos los hablantes activos dispuestos a enseñarla. ¿Tal vez para la abuela estos no jóvenes no serían Ticunas de verdad? Entonces ¿Cómo se autoperciben e identifican ellos? Esas dudas rondaron mi pensamiento un buen rato.

Finalmente, me pregunté: ¿qué significa ser joven en la comunidad del kilómetro seis? Un lugar tan particular, con tanta diversidad de gente y saberes, una comunidad multiétnica en contacto permanente con una ciudad en expansión.

Figura 3. Abuela enseñándome a hacer fariña

Nota: Fotografía de Clara Santos. Puerto Esperanza, Amazonas, septiembre 2016

1.2 Mi punto de partida: La escuela

Figura 4. Jóvenes de la Institución Educativa Francisco José de Caldas en la formación de ingreso a clases. Enero de 2016

La Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas (sede principal) está ubicada en la comunidad San José a seis kilómetros de Leticia, capital del Departamento del Amazonas al margen derecho de la carretera vía Leticia – Tarapacá, en el resguardo indígena Ticuna Huitoto kilómetro seis y 11, perteneciente a la Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de tradición Autóctono (AZCAITA). Sus límites son: Al Norte limita con el Sector Popular, al Sur limita con el Sector La Amistad, al Oriente con el Sector Las Palmas y al occidente con la carretera vía Leticia – Tarapacá y los terrenos del señor Jaime Barbosa. La sede Virgen de las Mercedes está ubicada en la comunidad km11, la sede San Fernando está ubicada en la comunidad San Sebastián vía Los lagos y la sede San Antonio en la comunidad que lleva su mismo nombre, también en los Lagos (AZCAITA, 2008)

En el año 2015 la IE (Institución Educativa) tenía 1012 estudiantes que integraban los grados preescolares a décimo ofrecidos por el plantel en la jornada diurna; se atendía al 80% de la población estudiantil indígena de las comunidades pertenecientes a AZCAITA, como San Antonio, San Juan de los Parentes, San Pedro, San Sebastián, El Castañal, San Miguel, kilómetro cinco, San José kilómetro seis, kilómetro siete y kilómetro 11 (AZCAITA, 2008)

El colegio tiene cuatro sedes: San Fernando y San Antonio, ubicadas en el sector Los Lagos, donde ofertan preescolar y primaria, al igual que en la sede Virgen de las Mercedes del kilómetro 11. La sede principal, San José kilómetro seis ofrece preescolar, primaria, básica secundaria y media.

Esta institución educativa se constituye a partir de un proceso comunitario de emancipación que ocurre en el año 2014, cuando las comunidades representadas por AZCAITA -Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono- decidieron pedirle a la Secretaria de Educación del Amazonas, que les diera la posibilidad de administrar su propia educación. Proceso que se fundamenta en lo expresado en la constitución nacional de Colombia:

> artículo 10: El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.
> Artículo 68: […] Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural

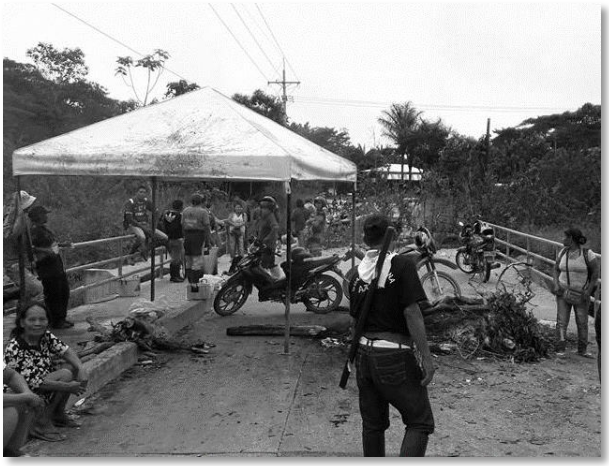
Este proceso de reivindicación étnica por parte de las comunidades representadas por AZCAITA, no fue un hecho aislado, de acuerdo con Gros (2000), los cambios introducidos en la Constitución política colombiana ocurrieron en varios países de América latina como: México, Perú, Bolivia, y Ecuador. Fue un proceso promocionado muchas veces por el propio estado, otras por las iglesias y en otros casos por las organizaciones indígenas (Gros, 2000) y por Organizaciones no gubernamentales.

En la Amazonia colombiana la escolarización ha sido importante para la configuración actual de las diferentes comunidades indígenas, porque ha influenciado prácticas de socialización propias, incorporado nuevos saberes, el español entre ellos como la lengua dominante en la escuela, siendo un factor que contribuyó enormemente al desplazamiento de las lenguas nativas (Garzón, 2006, p. 23). El proceso de escolarización en la región ha sido fruto de las formas de entender la educación, por parte de la iglesia católica, luego, de la influencia de los lingüistas, quienes, a diferencia de los clérigos, promovieron una escuela donde se mantuvieran vivas las lenguas y prácticas indígenas. Posteriormente las

comunidades organizadas en los cabildos y asociaciones indígenas empezaron a luchar por sus propios procesos de educación (cf. Garzón, 2006).

En el marco de estas reivindicaciones se gesta el proceso de educación propia que inician las personas de las comunidades adscritas a AZCAITA, en el año 2014. Hasta que, finalmente, la gente se tomó la carretera (Fotografía 4) haciendo paros para presionar a la Secretaría de Educación para que AZCAITA administrara el proceso de educación propia, mediante la separación de las sedes Virgen de las Mercedes, San Fernando, San Antonio y Francisco José de Caldas, del Colegio San Juan Bosco, que era administrado por la iglesia católica, para dar lugar a la Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas.

Figura 5. Paro organizado por AZCAITA en la carretera de la vía Leticia - Tarapacá. Septiembre de 2014



En este proceso de lucha y reivindicación indígena participaron también muchos de los jóvenes que estudiaron en la Institución y que hacían parte de los grados superiores, décimo y undécimo, en los años que acompañé el proceso. En palabras de Deméter, una habitante de la comunidad y estudiante en el 2017 de grado décimo, hija de un líder perteneciente a la organización regional, este proceso significó la unión de las personas por una causa común, en este caso, una educación propia.

> Cuando empezaron los paros yo no entendía muy bien para que eran, pero me gustaba ver a toda la comunidad unida […] uno veía a las mujeres cocinando, sin importar si

> eran amigas o no, a los hombres buscando leña, otros cerrando la vía, todos [los mayores] decían que hacían eso para que tuviéramos una mejor educación, por ejemplo la profe Natalia, nos contaba que en la época de ella les tocaba caminar desde el 6 hasta la normal o el INEM, ¡imagínese eso profe! ¡Ichii! y ahora gracias a esos paros, tenemos nuestro colegio (Diario de campo, septiembre 2017)[8].

Las palabras de Deméter sugieren que existe una unidad en la diversidad de esta comunidad, lo que Gros (2000) denomina una identidad genérica panindígena y transnacional, porque sin importar la etnia, el país de procedencia, en el contexto trifronterizo de Colombia, Perú y Brasil, o la razones por las cuales las personas habitaban en el resguardo, la gran mayoría abrazó este proceso y lo apoyó, por distintas motivaciones. Algunas personas de la comunidad de San José apoyaron este proceso por la posibilidad de tener un empleo estable en la nueva institución, situación que bajo la administración de la curia no era tan fácil. Otros padres y madres de familia lo vieron como una manera de que sus hijos accedieran fácilmente a la educación superior, ante las promesas de muchos líderes de crear posteriormente, una universidad indígena o gestionar fácilmente cupos con las universidades públicas de la región. En este mismo sentido, algunas personas que habían migrado de otras ciudades, donde estudiaron y aprendieron a vivir en otros contextos, volvieron y aportaron nuevos elementos hacia los procesos de organización indígena, muchos de ellos ocuparon cargos directivos en la nueva institución educativa indígena, o empezaron a trabajar en la Asociación indígena.

En los años 2013 al 2015, se empezaron a gestar los primeros esfuerzos por la consolidación del Modelo de Educación Propia, argumento que se usaba en las reuniones con la comunidad, con el cabildo, con la Secretaría de Educación como la razón de ser, la esencia misma del proyecto de educación, pero que, en realidad, en el día a día del quehacer en la escuela, brillaba por su ausencia. Para mí era una contradicción enorme, escuchar el discurso de los líderes en dichas reuniones y luego ver en la cotidianidad, a mis colegas docentes, en su mayoría de origen indígena, dar clases fundamentados en conocimientos universales como matemáticas, religión (católica), entre otras. Era como si

---

[8] Deméter joven indígena de 15 años: Hija de un hombre mestizo, presidente de la organización del Resguardo Indígena Ticuna-Huitoto, y una mujer cocama, habitante de la comunidad de San José km 6.

en el discurso fueran muy indígenas y en el cotidiano de la escuela muy mestizos. Al principio reprochaba esa postura, a tal punto que, en una reunión con el secretario de educación departamental, donde se debatían asuntos concernientes al proceso etneducativo, sentí que defendía con mayor ahínco el proceso etnoeducativo, incluso con más fuerza que mis propios compañeros. Tiempo después comprendí que, lo verdaderamente necesario, era entender cómo las personas de la comunidad actuaban en este nuevo escenario, tal como lo menciona Virtanen (2008), comprender la forma como los pueblos indígenas se sienten y se asumen en la actualidad, en lo local y en lo global.

Mis compañeros docentes, en cierta forma se podían describir, de acuerdo con Gros (2000), como una nueva elite indígena, hombres y mujeres con aportes culturales muy valiosos que tuvieron acceso a una educación formal a través de becas por medio de la Secretaria de Educación, ya que realizaron los estudios universitarios a distancia en una reconocida universidad católica de Medellín. Tal vez esa era la razón por la cual, en sus clases, se sentía cierto aire católico, inevitable, debido al paso de las comunidades evangelizadoras por la Amazonia y que también les legó una marca en los procesos de educación.

Con el transcurrir de los días empecé a observar otro asunto, una cosa era el discurso de los mayores evidenciado en los documentos que soportan el modelo de educación propia, y otro era el sentir de los jóvenes indígenas. Así, en el documento titulado: “Contrato interadministrativo número 781 de 2013 suscrito entre el Ministerio de Educación Nacional y la Asociación AZCAITA” se enuncian las características del modelo de educación propia, el cual propone un modelo de educación propia que recoja los conocimientos ancestrales en torno a: la chagra, la pesca, la caza, la horticultura, la artesanía, la piscicultura, la cerámica, los tejidos, las pinturas, la casa de conocimiento tradicional (maloca), los pigmentos naturales, la medicina tradicional, parteras, lenguas, danzas, cuentos, mitos, leyendas, murgas, bebidas y comidas tradicionales, territorio, Autoridades Indígenas, Jurisdicción Especial, entre otros asuntos (AZCAITA, 2008). Con este documento se inicia un proceso para la construcción del modelo de educación propia, el cual fue apoyado por la Universidad Nacional sede Amazonia y las fundaciones Grupo Proa y Mandioca.

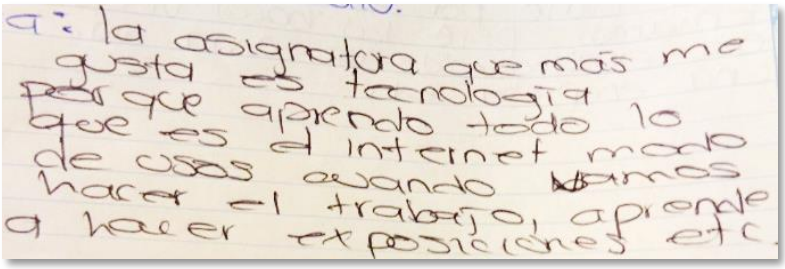
La metodología para hacerlo consistió en la realización de talleres, mesas de trabajo, encuestas, donde se les preguntó a los sabedores, etnoeducadores, padres, madres, abuelos y abuelas, cuáles eran los conocimientos pertinentes que, de acuerdo con las diferentes cosmovisiones correspondientes a las 12 etnias en contacto en el territorio de la jurisdicción AZCAITA, eran los pertinentes para desarrollar un currículo que, también dialogara con los conocimientos que el MEN -Ministerio de Educación Nacional- a través de los estándares básicos que propone para todo el territorio nacional.

Fue así como en el 2015 empecé a participar activamente en dicho proceso, y el resultado fue un proyecto educativo llamado: Maloca de saberes interculturales botánicos, el cual se hizo en el marco de la asignatura Naturaleza y producción, y contribuyó a establecer los planes de clase de los grados sexto a undécimo. El proyecto fue nominado por el Premio Colsubsidio Bienal de Inclusión 2016 y fue mostrado en el Congreso Internacional de Etnobiología celebrado en Ecuador en el 2017.

Ahora en retrospectiva, siento que, si bien fue un proceso que tuvo presente los diferentes saberes y sentires de los adultos, las voces juveniles no se perciben, tal vez porque como adultos vemos el mundo desde nuestro lugar y no propiciamos espacios de disertación, discusión y análisis por parte de las nuevas generaciones.

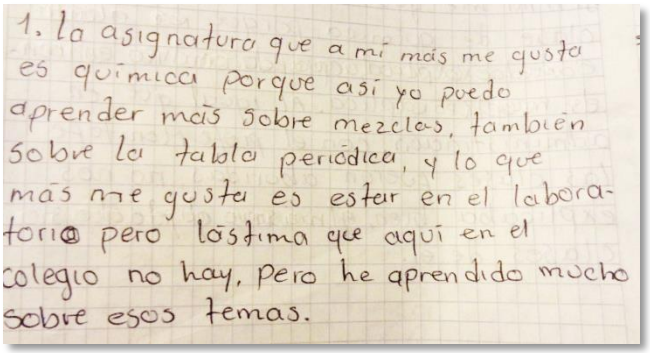
En contraste a ese sentir de los adultos, la percepción de los jóvenes sobre lo que querían conocer en mis clases difiere, por ejemplo, querían aprender a manejar bien un computador, entender aspectos de química y poder tener acceso a un laboratorio de ciencias naturales. Tal como lo evidencian las siguientes fotografías de un taller realizado con el grado noveno donde les pregunté: ¿cuál era la asignatura que más les gustaba y por qué?

Figura 6. Taller diagnóstico, marzo de 2016


a: la asignatura que más me gusta es tecnología porque aprendo todo lo que es el internet modo de usos cuando vamos a hacer el trabajo, aprendo a hacer exposiciones etc.

La asignatura que más me gusta es tecnología porque aprendo todo lo que es el internet modo de usos cuando vamos a hacer el trabajo, aprendo a hacer exposiciones, etc.

Figura 7. Taller diagnóstico, marzo de 2016

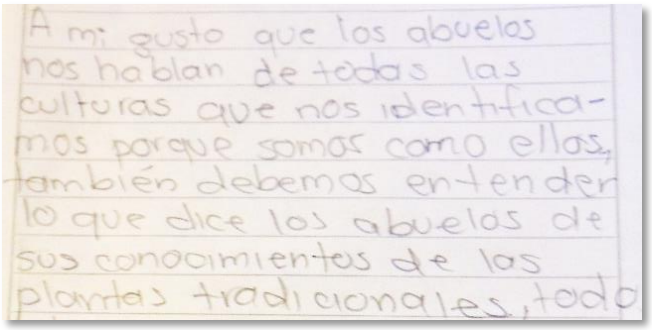

1. la asignatura que a mí más me gusta es química porque así yo puedo aprender más sobre mezclas, también sobre la tabla periódica, y lo que más me gusta es estar en el laboratorio pero lástima que aquí en el colegio no hay, pero he aprendido mucho sobre esos temas.

> La asignatura que a mí más me gusta es química porque así yo puedo aprender más sobre mezclas, también sobre la tabla periódica, y lo que más me gusta es estar en el laboratorio, pero lástima que aquí en el colegio no hay, he aprendido mucho sobre estos temas.

Luego de leer esos escritos que realizaron algunos estudiantes de grado noveno, pensé que había una clara ruptura generacional donde los jóvenes por alguna razón no querían (o al menos no lo manifestaban) aprender aspectos relacionados con su cultura e identidad, a diferencia de sus padres, madres, abuelos y abuelas. Sin embargo, con el paso de los días, estos mismos estudiantes participaron en un encuentro indígena organizado por la Universidad Nacional, ahí les pedí que respondieran ¿qué les había gustado?

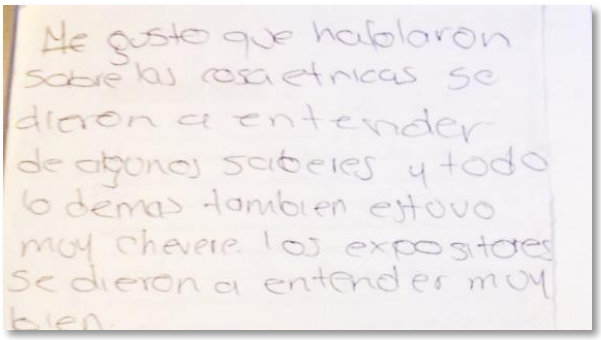
Encontré respuestas donde ellos manifestaban un gran aprecio por lo propio, por aspectos de su cultura e identidad; como lo muestran los siguientes fragmentos:

Figura 8. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016


A mi gusto que los abuelos
nos hablan de todas las
culturas que nos identifica-
mos porque somos como ellos,
también debemos entender
lo que dice los abuelos de
sus conocimientos de las
plantas tradicionales, todo

A mí me gustó que los abuelos nos hablan de todas las culturas; que nos identificamos porque somos como ellos, también debemos entender lo que dice los abuelos de sus conocimientos de las plantas tradicionales.

Figura 9. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016


Me gusto que hablaron
sobre las cosa etnicas se
dieron a entender
de algunos saberes y todo
lo demas tambien estuvo
muy chevere. los expositores
se dieron a entender muy
bien.

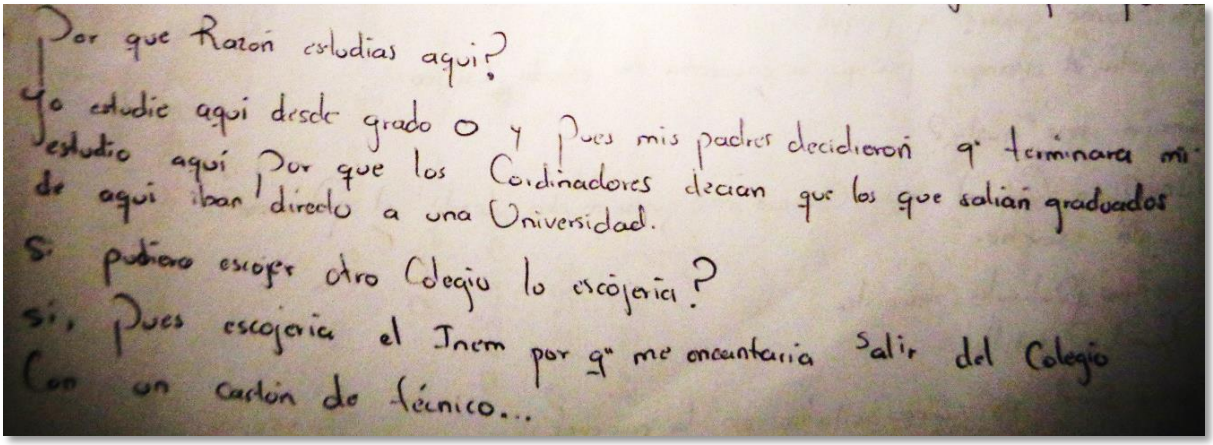
Me gusto que hablaron sobre las cosas étnicas se dieron a entender de algunos saberes y todo lo demás también estuvo muy chévere. Los expositores se dieron a entender muy bien.

En una primera mirada de estos textos me sorprendí mucho, luego empecé a entender que la cuestión era más compleja, porque estos jóvenes están empezando a construir su identidad en un escenario, además de diverso culturalmente muy cercano a Leticia, jóvenes entre dos mundos, entre lo rural y lo urbano, como señala Suárez (2011)

refiriéndose a los Shipibos, en un contexto similar en la tesis de Maestría titulada Señoritas y muchachos en la selva que se acaba.

Los jóvenes de la comunidad de San José también han manifestado a futuro la intención de ser partícipes de las dinámicas laborales y académicas ofertadas por la sociedad mayoritaria, para las cuales, muchas veces no son preparados desde la escuela, al preguntarles: ¿por qué estudias aquí? Y ¿Si pudiera escoger otro colegio lo escogería? Estas fueron sus respuestas:

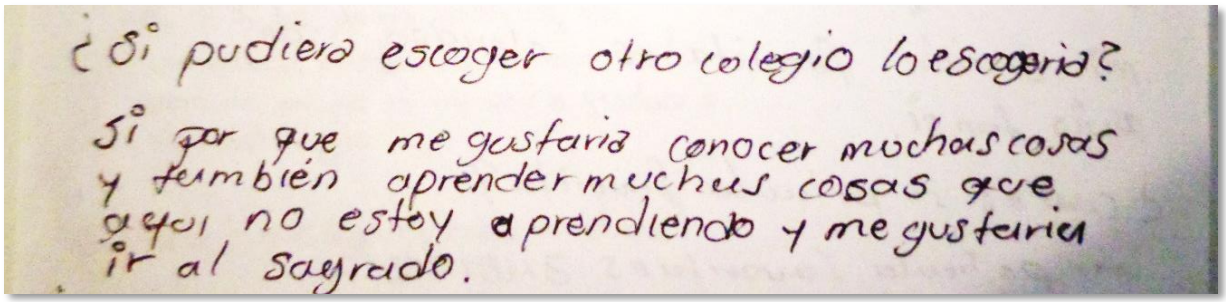
Figura 10. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016



R1: Yo estudie aquí desde grado 0 y pues mis padres decidieron que terminara mi estudio aquí porque los coordinadores decían que los que salían graduados de aquí iban directo a una universidad.

R2: Si, pues escogería el INEM porque me encantaría salir del colegio con un cartón de técnico.

Figura 11. Taller Encuentro indígena, marzo de 2016



> Sí porque me gustaría conocer muchas cosas y también aprender muchas cosas que aquí no estoy aprendiendo y me gustaría ir al Sagrado [colegio de secundaria público localizado en Leticia].

De acuerdo con lo anterior los jóvenes de la comunidad desean ser parte de dinámicas laborales, académicas y sociales ofertadas no solo por la sociedad mayoritaria que habita a seis kilómetros de su resguardo y que ha ido creciendo, Leticia y Tabatinga, sus referentes más cercanos, sino de las dinámicas de la juventud del mundo entero.

Esta postura frente a las expectativas de vida es diferente a la propuesta en el modelo de educación propia, donde se presentan dinámicas de vida que hacen referencia a otro momento histórico de la comunidad, en que la cantidad de pobladores permitía a sus habitantes vivir con los productos de la chagra, de la caza y de la pesca; acceder a la educación superior era mucho más complejo porque solo se ofertaba educación básica primaria en la comunidad, y para continuar los estudios de básica secundaria y media era necesario desplazarse a otros centros educativos en Leticia, lo cual era algo que no todas las personas podían hacer y que además no era parte de sus expectativas. De hecho, la educación escolarizada no era obligatoria y tampoco se consideraba algo estrictamente necesario para la vida de las personas.

En el 2015 se presentan cambios en la administración del colegio: los directivos y docentes son escogidos por la Comunidad de San José y la organización indígena, AZCAITA, sin embargo, gran parte de los ingresos económicos del colegio, como los salarios del personal docente y administrativo, sigue siendo administrados por la Secretaría de Educación del Amazonas. Esta situación puso de manifiesto la necesidad en corto tiempo de preguntarse y de decidir qué se quiere enseñar-aprender, cuáles son los fines últimos de la educación propia, qué se entiende por propio, entre otros asuntos, con la complejidad que representaba ponerse de acuerdo en este caso, por ser miembros de familias migrantes de diferentes etnias y diferentes formas de pensamiento.

Ahora como lo mencioné líneas arriba el colegio es un asunto político, pero también es parte de los espacios cotidianos que habita la gente, el lugar de la diversión de sus momentos de esparcimiento, donde ocurren los encuentros deportivos, casi siempre de

fútbol, los cuales logran movilizar a la comunidad entera desde diferentes lugares, están los jugadores, los árbitros, los parientes, los vendedores de puriche[9] y empanadas con ají.

Además, el colegio es el lugar donde se realizan algunos eventos religiosos importantes, como misas para empezar el año escolar, primeras comuniones, imposiciones de ceniza, entre otros. Los encuentros con la banda de guerra que tenía el colegio ocurrían allí, y eran precedidos por la mayoría de los familiares orgullosos de que sus hijos formaran parte de la banda, entre los mismos jóvenes ser parte de grupos, deportivos, culturales, religiosos y musicales es una cuestión de prestigio entre ellos, y también de afianzamiento de sus relaciones interpersonales y reconocimiento de sus cualidades entre los miembros de la comunidad.

En el año 2016, con algunos estudiantes de grado décimo, decidimos convocar a la comunidad, y a algunas organizaciones no gubernamentales, Fuerza Área Colombiana, Policía Nacional, Universidad Nacional de Colombia, para hacer una biblioteca comunitaria. El sueño: construir un espacio para que los niños de primaria tuvieran en la comunidad donde hacer sus tareas sin tener que desplazarse a Leticia, y, un lugar donde los jóvenes, además de aprender y mejorar sus capacidades de lectura y escritura en español pudieran prestar su servicio social obligatorio. Empezamos con nuestros propios esfuerzos, conseguimos pintura, limpiamos, y arreglamos un espacio olvidado del colegio, que antes era una bodega, sala de profesores y biblioteca, para convertirlo en un espacio más amable (Fotografía 12).

[9] Refresco de fruta o de un polvo saborizado congelado

Figura 12. Jóvenes de grado décimo el día de la inauguración de la biblioteca

La biblioteca funcionó durante dos años, prestaba en tres turnos correspondientes a las jornadas escolares, asesoría para hacer tareas, principalmente, ese era el servicio social obligatorio que los jóvenes prestaban. Recibimos donaciones de libros de varias instituciones, nos dieron un televisor, y los jóvenes y algunos adultos de la comunidad se fueron apropiando del espacio. Alcancé a ver a muchos de los niños de primaria hacer sus tareas guiados por los estudiantes de secundaria.

En este asunto de armar con ellos la biblioteca pude ver como este espacio se convirtió en un lugar donde ellos tenían cierta voz y autonomía, además de ser un espacio que, de manera espontánea fomentó el buen uso del tiempo libre. Aquí, todos los jóvenes de grado décimo y undécimo que participaron en el proyecto, sin distingo de etnia, trabajaron a gusto, incluso, cuando ya terminaron sus horas de servicio social obligatorio, siguieron participando de las actividades propuestas.

Al finalizar el año 2016 me fui de Leticia. En el año 2017 viví durante el primer semestre del año en la ciudad de Inírida, luego en agosto, volví a Leticia, trabajé en la implementación del proyecto Maloca de Saberes con la Fundación Grupo Proa y la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Al llegar a la comunidad la primera noticia con la que me recibieron era que el televisor había desaparecido. Posteriormente, durante un evento denominado la Feria del Saber que correspondía a la fase final del

proyecto Maloca de Saberes, el colegio sobrevivió a 5 incendios cometidos por personas de la comunidad. Se consumieron papeles viejos, y claro la biblioteca.

La quema de la biblioteca despertó en algunos jóvenes como Deméter un sentimiento de repudio hacía ese espacio:

> El lugar que menos me gusta ahora es la biblioteca y los salones quemados porque me da tristeza ver todo feo después de que fue tan bonito (Diario de campo, 2017).

Ares, manifestó su tristeza, pero también su enojo e inconformidad con la figura política del cabildo, porque según él:

> Los culpables de la quema son los mismos que en la asamblea [espacio de participación comunitaria convocado por el cabildo indígena] dicen cosas y no hacen nada, hay muchos hipócritas que roban y nadie los castiga (Diario de campo, 2017).

En medio de las tristezas vividas por esos acontecimientos, los mismos jóvenes que ayudaron en la construcción de la biblioteca crearon un parque para los niños y niñas, que volvieron a sonreír (Fotografía 13).

Figura 13. Jóvenes de la comunidad de San José en la construcción del Ecoparque

Los sucesos en torno a la a quema de algunos espacios del colegio, luego la construcción del Ecoparque muestran como la escuela es el centro social, comunitario y político para

los jóvenes de la comunidad de San José y esto corresponde en parte a que es un espacio construido con muchísimo esfuerzo y sacrificios por parte de las personas de la comunidad, solo luego de trabajar allí durante dos años consecutivos, empecé a entender la importancia de este lugar: un asunto mucho más complejo que su función principal, el encuentro académico.

A partir de mi lugar como docente muchas veces sentí que el ejercicio académico pasaba incluso a un segundo plano, en parte por la interacción de las historias de vida de las personas, en su mayoría migrantes que poco a poco se fueron acomodando a las diferentes situaciones que la modernidad les fue trayendo, era como si la escuela reuniera todas las tensiones, redes solidarias, intercambios, asuntos, situaciones en general, que afectaban en el día a día a las personas de la comunidad.

De ahí que las relaciones entre todas las personas que nos encontrábamos en ese espacio cumpliendo diferentes roles fueran tan importantes para mantener el tejido social; abuelos, abuelas, madres, padres, docentes, jóvenes, todos con diferentes expectativas acerca de que es lo mejor para los jóvenes, para su buen vivir, pero la mayoría, tal vez con la misma esperanza puesta en un mejor mañana.

1.3 Importancia de la lengua materna para los jóvenes de la Comunidad de San José

> Yo quiero [estudiar] algo como de gestión cultural para que no se pierda ese rol de la cultura nuestra porque se está perdiendo mucho por ejemplo el idioma ¿Quiénes de los jóvenes sabemos idioma? ¿Quién explica los textos escritos? Por ejemplo, muchos jóvenes pueden tener hijos y no saben cómo curarlos ni nada hay cosas que se pueden curar con una planta tan pequeña pero no saben cómo hacerlo, remedios naturales. Yo quiero ir a la universidad a estudiar gestión cultural, pero quiero tener mi familia, seguir trabajando en mi chagra, cuidando mi hijo, una mujer de aquí y de allá por decirlo de algún modo porque así me crie yo y eso es lo que me gusta hacer. Además, yo que tengo de bora, muinane, murui, y hasta ticuna en la mezcla de todo se aprende. (Afrodita, 2018).

En el 2015, cuando llegué a trabajar a la Comunidad de San José en el kilómetro seis, con doce etnias en contacto, supuse que el reto lingüístico sería enorme, y lo fue, sin embargo, no por las razones que yo creía inicialmente. La mayoría de los estudiantes de la escuela reconocían el español como su lengua materna, sin embargo, su uso escrito no era tan fluido como cuando lo hablaban.

En cuanto a las lenguas maternas de las etnias a las que pertenecían tenían distintos grados de vitalidad. Así algunos de ellos entendían cuando sus abuelos y abuelas les hablaban y reconocían en ellos a unas personas con varios conocimientos locales sobre temas relacionados con botánica, mitos, historias, cantos, curaciones y un sinnúmero de saberes asociados a sus etnias. Y varios abuelos eran reconocidos en la comunidad por su participación en diversos proyectos con diferentes ONGs, con la Universidad Nacional de Colombia, entre otros.

En la segunda fase de esta investigación, cuando hice las entrevistas a padres y madres de familia noté que algunos de ellos, la segunda generación de migrantes, no aprendieron sus lenguas maternas en el ámbito familiar desde el nacimiento, esto en razón a que sus padres y madres, hoy abuelos y abuelas de los jóvenes de San José, priorizaron el uso del español con el ingreso a la vida escolar, y con el paso de los años decidieron no enseñar sus lenguas maternas a sus hijos. Las principales razones manifestadas en las entrevistas por los abuelos fueron los castigos que padecían en la escuela por hablar su lengua materna:

> Pues, vuelvo cuando yo estuve en el orfanatorio, yo sufrí porque yo no sabía hablar el español, y lloraba, desde ese momento me nace de pronto algún día, quiero conseguir una mujer, de pronto, quiero tener un hijo e hija, lo primero que voy a enseñar es lo poquito que yo estoy aprendiendo [de español], para que no venga a sufrir, así como yo estoy sufriendo (Cronos[10], 2018).

[10] Abuelo de 68 años de Ares y Afrodita, perteneciente a la etnia muinane, gran sabedor de aves e historias de la gente de centro.

En contraste con lo mencionado con el abuelo muinane Cronos, algunos abuelos sentían como positivo del proceso de escolarización el aprendizaje del español. Esta situación era parte del prestigio familiar y también un asunto prioritario para acceder a las dinámicas de vida de la sociedad mayoritaria, tal como lo relata el abuelo Hefesto[11], ante la pregunta: ¿Cómo era la escuela?

> uy profe era muy bonito, entraba a las 7 de la mañana se salía a las 12, después en aquellos tiempos en la tarde también se estudiaba, dos jornadas, toda la tarde de 2 a 5, lo que yo más aprendí era el español, si el español, en mi casa estaban muy contentos ellos pues porque yo sabía español (Hefesto, 2018).

Algunos abuelos luego del contacto con los lingüistas sintieron que esa decisión de no enseñarles desde niños la lengua materna a sus hijos había sido un error:

> [por eso decidimos con la madre de mis hijos] desde el primer día de una vez hablar en español, yo pensaba que la lengua propia les iba a salir fácil, pero no, sólo hay uno [hijo] que habla bien, los otros entienden, pero no hablan, eso no sé cómo se dice, los defectos que yo tuve (Cronos, 2018).

A su vez, los proyectos de revitalización de lenguas indígenas promovidos muchas veces por las universidades y por el Ministerio de Cultura les permitieron a las personas recordar historias, mitos, cantos y expresiones propias de sus culturas y enseñarlas no solo a sus parientes consanguíneos, sino también a las personas que, ellos llamaban hijos e hijas adoptivos.[12] Frente al tema de la escuela, la joven Afrodita[13] dice:

> La escuela era bien bonita porque aprendíamos a cantar en lengua, salíamos mucho así al campo, o a veces a la playa, como allá el río forma playas grandes, nos llevaban

---

[11] Abuelo de 64 años de uno de los jóvenes participantes de la investigación, perteneciente a la etnia cocama, casado con la abuela murui Artemis, líder en sus inicios de la Guardia del Resguardo Indígena Ticuna Huitoto.

[12] Forma cariñosa como los abuelos de centro llaman a los mestizos que, se han ido acercando a su familia a partir de procesos de revitalización de las lenguas indígenas, principalmente.

[13] Joven muinane de 19 años casada con un joven Ticuna de 24 años, madre de un niño de 2 años y nieta por línea paterna del abuelo muinane Cronos, estudiante de grado undécimo en el 2018.

> a la playa, era una vida deliciosa, lo único malo era el mosco, había mucho en cantidad (Afrodita, 2018).

Para algunos jóvenes de la comunidad que no son hablantes de sus lenguas maternas, el hecho de que en el colegio se aprenda una lengua indígena es importante, en contraste con los abuelos, para quienes lo más llamativo del colegio de sus años de juventud fue precisamente dominar la lengua impuesta: el español.

Por su parte, los jóvenes Ticuna estudiantes de la Institución Educativa provenientes de las comunidades de San Sebastián, San Antonio de los Lagos y San Juan de los Parentes[14], tienen una relación diferente con su lengua materna, la usaban más a menudo, ellos entendían lo que decían sus abuelos y lo comunicaban a los compañeros, incluso en el ámbito escolar, donde la lengua dominante es el español.

En el 2017, estuve apoyando procesos de investigación en el aula en el departamento de Guainía, corregimiento de San Felipe, Internado indígena San Pedro Claver. En esos días escuchaba desde Inírida, capital del departamento, la problemática que se estaba generando por la masiva migración de personas de la etnia indígena Yanomami provenientes de la selva amazónica venezolana. Tuve la oportunidad de entrevistar a Arcel, un joven yanomami de 23 años, líder de su comunidad (Fotografía 11), quien me explicó el porqué de su presencia en el internado, de acuerdo con Arcel, ellos habían sido escogidos por el chamán de su comunidad, para ir a ese otro mundo, que era el internado, el mundo de los blancos, para aprender dos cosas: español y computadores. El resto de las asignaturas o la misma convivencia en el internado no eran asuntos prioritarios. Y así fue como participaron y fueron seleccionados como grupo de investigación del programa Ondas Guanía[15], situación de suma importancia para ellos como miembros de una etnia indígena que, desde lo local, en el día a día del internado, eran vistos algunas veces de manera peyorativa por algunos estudiantes pertenecientes a otras etnias, que incluso los

---

[14] Comunidades aledañas a Leticia pertenecientes a la zona de jurisdicción de AZCAITA.
[15] El programa Ondas, según la web de Minciencias “es una estrategia de la Dirección de Mentalidad y Cultura para la CTeI que tiene por objetivo promover en niños, niñas y jóvenes el interés por la investigación y el desarrollo de actitudes y habilidades que les permitan insertarse activamente en una cultura de la ciencia, la tecnología y la innovación.” (Minciencias, 2021)

calificaban de caníbales o como gente sin reglas para vivir y como un problema derivado de la masiva migración de venezolanos hacía Colombia.

Figura 14. Jóvenes yanomami con la docente de inglés. Internado indígena San Pedro Claver, San Felipe, Guainía. Marzo de 2017

> Somos "La nueva generación Yanomalista" de la institución educativa San Pedro Claver. Queremos contarle al mundo diferentes aspectos culturales de la nueva generación Yanomami, las tradiciones, es importante esta investigación porque de esta manera podemos saber cuál es nuestro origen étnico, cuales eran nuestras tradiciones y cómo han ido cambiando con el tiempo. *Joa, ¡Camie tutetute yamacu!* / Gracias, ¡Somos la nueva generación Yanomami! (Diario de campo, 2017)

Estas situaciones de personas de diferentes orígenes étnicos, edades y lugares de la Amazonia, donde se presenta una necesidad en aprender español, y más recientemente como lo menciona el joven yanomami Arcel, la tecnología, las comunicaciones y el internet; son estrategias para no desaparecer en la modernidad (Pérez, 2008). De manera que dominar estos conocimientos que oferta la población mayoritaria hace parte del proyecto político de algunas comunidades indígenas, de ahí la importancia de la escuela como una entidad mediadora entre las relaciones de los pueblos indígenas con la sociedad mayoritaria. En estas circunstancias, la escuela se constituye en la esperanza para que jóvenes indígenas dominen conocimientos del mundo globalizado, y se les permita ser

tratados como iguales, en sociedades donde precisamente se vive en medio de tanta desigualdad económica, política y social (cf. Gros, 2000).

Frente al tema de la lengua propia, hay diferentes percepciones por parte de los jóvenes de la comunidad, por ejemplo, a algunos les causaba admiración escuchar a las personas de su etnia que conocían aspectos de su lengua; a otros les causaba vergüenza que sus familiares o ellos mismos fueran relacionados con alguna lengua amerindia. Otras veces estos muchachos preferían guardar silencio ante mis preguntas sobre lengua materna, pero por fortuna, puedo decir que una mayoría se emocionaba y expresaba sentimientos de alegría cuando una persona no indígena amazónica hablaba desde la academia o desde otro lugar de la importancia de la lengua. Recuerdo que en una charla dirigida por una persona de la universidad en el colegio donde trabajaba, un funcionario de la secretaria de educación habló de la importancia de las lenguas maternas y algunos jóvenes Ticuna se acercaron a mi para decirme: “profe mi abuela sabe hablar Ticuna, yo sé una canción: *Maiku maiku nua na matu*/ Mico mico ven acá”.

En la escuela el tema de la enseñanza de la lengua materna era bien complejo. Al tener estudiantes descendientes de 12 etnias, era muy difícil decidir en cuál de estas lenguas enseñar. Otro factor determinante: muchos de los docentes indígenas no conocían la manera de enseñar su lengua materna, por esa razón terminó por priorizarse la enseñanza del portugués, al ser Brasil nuestro vecino, y posteriormente se decidió la enseñanza del inglés, como en todo el país. También se optó por abordar aspectos culturales relacionados con las lenguas maternas, especialmente con el Ticuna, como cantos, relatos, mitos, sin entrar propiamente en asuntos gramaticales y fonéticos.

1.4 El nombre propio: un asunto que puede cambiar con el tiempo

> “Ese sí es como el nombre que me pusieron mis padres, pero realmente, bueno según la historia mía (…) ese no es mi propio nombre. El propio nombre mío es *Sikamatribe*, ese es mi propio nombre que va de acuerdo con el clan mío o de pronto también al perfil que yo tenía que me direccionaron mis padres” (Apolo, 2017).

Mi mamá se cambió el nombre tan pronto salió de su natal Santander. En la década de los 60 dejó de ser Edilia y se puso Estela por una canción de un cantante llamado Leo Dan:

> Estelita que linda que estás
> Estelita podría con usted conversar
> Estelita si usted tiene novio en la vida todo tiene solución (fragmento de Estelita).

Años más tarde, cuando se radicó en la ciudad de Bogotá decidió llamarse Lilia. Cuando tenía 7 años, en el colegio de monjas donde estudiaba me pidieron que escribiera el nombre completo de mi mamá, le pedí su cédula y empecé a deletrear: Edilia del Carmen Galeano Quiroga. Me asusté, luego, me enojé. Finalmente le pedí una explicación a mi madre por lo que llamé: el gran secreto de la familia. Ella, sin inmutarse, ni ponerle mucho matiz al asunto me dijo que no le gustaba Edilia. También afirmó que, si era para efectos legales, como cosas del médico o del notario, ella era Edilia, pero para asuntos familiares y demás era Lilia. Escribo estas líneas donde mi madre me autoriza a contar la historia de su nombre, solo porque es algo legal: la tesis.

Con esta anécdota acerca del nombre de mi madre, quiero mostrar que, para nuestra sociedad el nombre es un asunto identitario, y legal pero cada vez más individual y libre lo cual es muy distinto a los que sucede con muchos pueblos, y es que los nombres son unos referentes vitales para el mantenimiento de los grupos, el territorio y hacen parte de la noción de persona.

Cuando llegué a vivir en el kilómetro seis, noté que todos los jóvenes con los que trabajaba hacían referencias al “nombre propio”, diferente al que aparecía en sus registros de nacimiento, al principio asumí, que eran pseudónimos o juegos de palabras. Luego, comencé a indagar un poco más y encontré que la mayoría tenían dos nombres: los propios, es decir los que están en sus lenguas maternas y tienen su propia agencialidad, pues nombran características de la personalidad, aspectos vocacionales y morales (Londoño, 2004) y los nombres legales, los que aparecen en el registro de nacimiento.

En la actualidad no todos los jóvenes tienen nombre propio, tal vez porque con el paso de los años y la entrada de estas personas a un universo más global se fue restando

importancia a ese asunto, sin embargo, los nombres en lengua materna son importantes porque de acuerdo con Strauss en Ledesma (2016) no son en realidad propios, ya que pertenecen a la tribu o al clan de las personas, y hacen alusión a la ocupación de la persona dentro de ese clan o esa tribu, a características de los padres de la persona, a momentos históricos de ese clan o tribu, incluso a los animales o parte de los animales más representativos para su etnia.

Por tanto, el nombre de una persona tenía la carga simbólica que implica ser parte de ese sistema social, y en ocasiones la carga de llegar a poseer las características que presentaban algunos de sus ancestros.

Respecto a ello, Apolo dice:

> Cuando yo era niño el nombre mío era *Matribe* que es solo un adorno verde [de la palma de coco], o sea que va de acuerdo con la capacidad de conocimiento de cada uno, ese mismo ya más fuerte *Sikamatribe*, ya está como más a protección de una persona. Lo mismo es mi mamá. O sea, cuando era niña tenía un nombre, pero ahora que ya paso a ser abuela o cuando ya fue más adulta le cambiaron el nombre, que es el mismo, pero tiene una fuerza ya de madurez, digámoslo (Apolo, 2018)

El nombre propio, según me explicaba Apolo les daba a las personas una función en la vida en comunidad:

> bueno lo que dice [mi nombre propio] es proteger es como el conocimiento general, no solamente a los hijos sino a la humanidad. Eso es como el sentido de mi nombre (Apolo, 2018).

Apolo también me explicó que el nombre propio está relacionado con su clan, en este caso él pertenece al clan coco de la etnia muinane. Tal como me lo explicó Cronos, padre de Apolo, el nombre propio de Apolo, *Sikamatribe*, hace relación a lo que en botánica se conoce como una hoja que protege a los frutos. En cierta forma una analogía con el crecimiento de las palmas. Lévi-Strauss en Goulard (2006) considera que, la asignación

de nombre es una de las cuatro formas de organización ontológica, elaborado por los humanos para establecer relaciones con los no-humanos.

Pero como lo mencioné al principio no todos los jóvenes tienen nombre propio, por ejemplo, Iris, de la etnia cocama reconoce a algunos jóvenes que tienen el nombre propio, pero ella no lo tiene:

> No tengo nombre propio, pero si he escuchado que las personas tienen un nombre en lengua propia. Por ejemplo, ayer estábamos por allá con mis hermanos y ahí había unos señores y le estaba llamando el nombre de un muchacho, en su nombre de él, creo que eran andoques y le llamaban en su nombre (Iris, 2018)

Otro asunto relacionado con el nombre en lengua materna es la capacidad de cambiar con el tiempo, es decir a medida que crecemos y nuestras obligaciones y responsabilidades morales cambian, el nombre va cambiando. En el caso de Rea, ella recuerda que su nombre de juventud era *nakoe*, que significa que al oso le gustaba meter la lengua en el huevo de la hormiga; luego su nombre cambió a *Kuvaje que* significa que ella es parte del clan oso que le gusta comer hormigas.

El asunto del nombre propio es muy importante para desarrollar la autoestima y el sentido de pertenencia con un grupo social o etnia por parte de los jóvenes. Los jóvenes que tienen nombre en lengua materna se sienten guiados hacia su vocación y encuentran más fácilmente su lugar en la sociedad. En cierta forma el nombre propio agencia una serie de habilidades y destrezas que se desarrollaran a lo largo de la vida; estos aprendizajes vinculados al nombre se fortalecen con las curas, cantos, y consejos dados por los padres, madres, abuelas y abuelos especialmente en los rituales de iniciación femenina y masculina. Tal como lo menciona Goulard (2009) la noción de persona ticuna se constituye por un cuerpo que, más allá de lo fisiológico, espiritual, psicológico y social es el cuerpo de los afectos, de las relaciones con otros seres que comparten la temporalidad y la cosmología Ticuna.

En general se puede decir que los nombres propios o en lengua materna llevan consigo una historia familiar, el nombre propio está vinculado con la identidad, con la noción de persona, el nombre, existe muchas veces antes de la misma concepción de la persona,

establece relaciones verdaderas entre los humanos verdaderos (Goulard, 2009). Sin embargo, con los procesos de modernización y crecimiento urbanístico que vive la Amazonia (Virtanen, 2008) esta tradición está dejándose atrás y las personas empiezan a tener solo un nombre: el legal, el de sus registros de nacimiento.

1.5 El consejo

Para la abuela Murui, Artemis[16] (2018) el consejo es importante en su formación como joven porque:

> Hemos crecido bajo el consejo de nuestra abuela, nosotros no hemos crecido como ahora que tienen a sus hijos, vayan p'a allá, vayan pa acá, yo tenía a mi abuela que era una abuela de consejo (Artemis, 2018).

Para Londoño la reproducción exitosa involucra la formación de los pensamientos/emociones de los jóvenes, niños e incluso personas aún no nacidas o concebidas, a través de rituales, consejos, prácticas alimentarias y otras acciones (2004, p.10). El consejo es parte de los discursos de las personas de la comunidad, ya sea por su presencia, la cual es positiva, o por su ausencia, siendo esta última la responsable de acciones moralmente cuestionables por la comunidad.

De acuerdo con Mahecha (2015, p.263) los consejos hacen parte de las prácticas cotidianas y están vinculados en las pautas de crianza de los niños y jóvenes. En las entrevistas que hice a los abuelos y abuelas, muchos de ellos recordaron como sus padres y madres les aconsejaron de niños y jóvenes:

> Claro, hay un momento en que un padre nos llama y nos da consejo, él nos cuenta como es la vida, como uno debe caminar, no ser un hombre mejor dicho grosero (Abuelo Hefesto, 2018).

[16] Abuela de 64 años de un joven participante de la investigación, de padre bora y madre murui, esposa de Hefesto.

Los abuelos también mostraron incomodidad frente a algo que atribuyen a la vida contemporánea, y es el hecho de que muchos abuelos y abuelas estén dejando crecer a los hijos y nietos sin consejo:

> hay abuelas que es abuela por ser abuela, porque nunca siquiera va a dar un consejo a sus hijos o a sus nietos, por eso es que viven y andan como les da la gana (Abuela Artemis, 2018).

Ahora, los consejos deben venir de los abuelos, si son nietos, o de las abuelas si son nietas, preferiblemente, esto según la abuela murui Artemis. Esta situación pone de manifiesto una preocupación por parte de la abuela: evitar que se pueda cometer un tipo de abuso hacía los más jóvenes, en especial hacía las nietas. También tiene una relación con los aprendizajes, marcados por el género, el hombre le enseña a hombre y la mujer le enseña a mujer:

> entonces ese consejo viene desde muy antes, entonces no se debe permitir una niña con el papá, una niña con el tío, una niña con el primo, una niña siempre es con la mamá, con la abuela, con la tía, para que vaya aprendiendo lo que sabe; y el varón, con el papá, él tiene que mirar lo que trabaja el papá, el papá va enseñando, va aconsejando y él va aprendiendo todo lo que sabe y eso. Antes no se veía que una mamá le dijera lleva a tu hija [al papá], lleva a tu hija, por eso es que él tiene hijo varón para que él ande con el hijo varón, para que le enseñes, si es un carpintero llévalo para que el aprenda, cómo se construye una casa, si el papá sabe hacer una canoa llévelo, para que aprenda, aprende a tejer panero, eso decía mi abuela. Todo lo que el varón sabe debe enseñarle al hijo no con una hija, hay algunos que dicen ay esos viejos si me aburren, no hay están los consejos como uno aprende, como uno va a crecer, como uno se va a educar con esos abuelos. Nosotras nunca hemos crecido atrás de mi abuelo, ya yo veo mal peor con un padrastro, peor aún, si con un papá no se puede confiar menos ahora en el padrastro, que tal sea un abusivo, un atrevido, porque hay hombres que no respetan, no dicen que es hija de mi mujer (Artemis, 2018)

De este relato se puede deducir que el aprendizaje es práctico: se aprende haciendo y persistiendo, por eso la abuela recalca la observación como un asunto clave para luego aprender a construir una casa o hacer un panero. También es importante mencionar que,

los jóvenes valoran y aprecian los consejos de la abuela, porque muchos son criados en la actualidad por abuelos y abuelas, dado que algunos padres y madres migraron hacía otras ciudades dejando sus hijos al cuidado de los abuelos. Un asunto que recalca la abuela es la necesidad de las mujeres de ser protegidas y cuidadas por otras mujeres de la familia, ante un eventual abuso.

Los aprendizajes además están relacionados con el género se trasmiten conocimientos de entre mujeres con vínculos de consanguineidad (madre a hija, abuela a nieta) y entre hombres (padre a hijo, abuelo a nieto) de forma paralela, como también sucede con otros pueblos como con los Airo pai (Belaunde 2004) y los Macuna (cf. Mahecha, 2015).

El consejo es una práctica que va desde los mayores hacía los más jóvenes en momentos clave de su desarrollo moral, y corresponde a una de las formas discusivas que tenían y aún tienen los mayores de cuidar a las generaciones futuras. Para los jóvenes de San José, sigue manteniéndose vigente, con nuevos matices, pero es parte importante de sus vidas:

> [el abuelo] me enseña historias, cosas de los antiguos que pasaban, de los ancestros, cada cosa me dejaba una enseñanza y uno aprende, me exigía sino haces esto mira lo que pasa, y así, cada cosa tiene su razón de ser (Afrodita, 2018)

Ahora bien, a los consejos también se les han incorporado elementos de los grupos religiosos que hacen presencia en la Amazonia y siguen cumpliendo con la función principal, que es cuidar a los jóvenes, en aspectos como su salud física y la autorregulación respecto a la sexualidad, tal como la joven Hera nos cuenta:

> Sí, ella [mi abuela] es cristiana, me decía que tenía que tener mucho cuidado, no meterme en el agua, porque es malo porque le puede dar infección vaginal, que no tuviera relaciones sexuales. Ella se casó a los 13 años, ella decía que este con uno solo no con varios, que no todo el mundo conozca tu cuerpo, otra cosa decía mi abuela es que cuando uno tiene la menstruación la culebra le tiene miedo a uno, que las culebras se alejan cuando uno tiene el período porque sienten el calor de uno (Afrodita, 2018).

Los consejos siguen siendo una fuente de conocimiento y guía para los jóvenes, en las entrevistas y espacios compartidos con ellos, los jóvenes manifestaban afecto y respeto por todas las cosas dichas por los abuelos y abuelas, incluso así los abuelos estén lejos:

> Sí me han servido mucho, porque a veces hay cosas que pasan y uno se acuerda de la abuela, mira que la abuela me dijo, esto o aquello, yo sigo hablando con mi abuela así este lejos, ella vive en una comunidad que está lejos del teléfono, pero cuando va a Leguízamo llama a mi mamá y le dice que como estoy, que si voy a tener marido, que no ande por ahí desjuiciada (Afrodita, 2018).

Como lo mencioné líneas más arriba los consejos siguen teniendo vigencia y de acuerdo con Mahecha algunos líderes señalan que el consejo sigue siendo la manera más apropiada para prevenir los comportamientos indeseados (2015 p. 101). De acuerdo con esto una de las asignaturas que se oferta en la institución indígena, se llama 'consejo tradicional', si bien su contenido hace referencia hacía asuntos que corresponden más a lo que conocemos como ética desde los clásicos, uno de los reclamos frecuentes de los abuelos y abuelas en las asambleas comunitarias donde asistíamos como etnoeducadores era precisamente ese: ¿Dónde quedó el consejo que dijeron los profes que el consejo de sabios daría en el colegio? Pero, por otra parte, también había otras posturas de los mismos abuelos que, decían que el consejo no debería darse en el colegio, que era función de los abuelos y abuelas hacía sus nietos.

1.6 Las curaciones para aprender

Una mañana en clase de biología noté a una estudiante de origen muinane distraída con todas las cosas que pasaban alrededor, la llamé y le pregunté por su tarea, ella sonrió y miró hacía el suelo, no contestó nada. Al finalizar la clase, la llamé aparte y le dije que estaba sorprendida porque en los últimos días la había sentido muy distraída. Ella me miró y dijo que no podía creer lo que estaba diciendo, luego se fue. Era una escena extraña para mí, porque era una observación que, como docente de biología le hacía a una estudiante, y eso es algo que, en la escuela ocurre todo el tiempo. Era viernes. La estudiante se fue sin decir nada. El lunes llegó y se acercó sonriendo, feliz me dijo:

> Profe como le parece que busqué a mi abuelo y le dije lo que usted me dijo, ichii profe el abuelo preparó ají y me puso a olerlo, eso se me vino todos esos mocos y me empezó como a salir algo de acá [señaló su cabeza], ahora ya voy a poner atención.

Meses después le pregunté a su padre el porqué de esa práctica, el padre me contesto que era muy común entre ellos, curar las locuras de la juventud, en mujeres con ají. Frente a esto Londoño (2004) menciona que muchas de estas prescripciones con ají son dirigidas especialmente a los jóvenes para que ellos aprendan a ser respetuosos (2004, p.115)

En el año 2015 el grado décimo estaba compuesto por 16 estudiantes, yo los acompañaba en los procesos de formación en torno a la enseñanza y aprendizaje de la química. En esos días Ares primo de la estudiante curada con ají, de madre muinane, me contó que era nieto por línea materna de un reconocido abuelo sabedor; sin embargo, Ares se movía en las tensiones suscitadas por ser nieto de un abuelo muy tradicional y con una expectativa de vida lejana a temas que se relacionaran con el amplio bagaje cultural de su familia materna. Ares quería convertirse en abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Por eso se esforzaba mucho en atender a las clases, en ser el mejor estudiante del colegio. Sin embargo, Ares era también reconocido porqué según decían mis compañeros docentes, había bajado la calidad con la que entregaba sus tareas y deberes escolares, siendo esta situación según ellos, consecuencia directa de tener novia. Un año después Ares se graduó sacando el mejor ICFES del colegio, y estuvo muy cerca de pasar el examen de ingreso a Universidad Nacional. Fui su madrina de educación, y parte de mi compromiso era apoyarlo en la realización de su sueño académico. Ares logró viajar a la ciudad de Medellín hizo un preuniversitario con muchos sacrificios económicos y financieros por parte de su madre y luego de presentarse 4 veces, lo consiguió: pasó.

Por problemas de conectividad a internet fui la primera persona que recibió la noticia y se la comuniqué vía telefónica a él, lloramos de la emoción, luego de dos años de muchos esfuerzos académicos por parte de Ares y financieros por parte de su madre: era oficialmente estudiante activo de la Universidad Nacional de Colombia, no pasó a derecho, pero sí a Ciencia Política. En esos días le pregunté sí además del preuniversitario había hecho alguna cosa ritual o chamanística, le conté que cuando mi hermana pasó a la

universidad mi madre se lo atribuía no solo al esfuerzo académico de ella sino también a la ayuda divina canalizada a través de la novena al divino niño. Frente a esto Ares me contó que:

> "yo busqué a mi abuelo y le dije que necesitaba eso, sentí que lo necesitaba porque noté un cambio en mí. Cuando era pequeño, cuando estaba en la escuela siempre estaba en los primeros puestos, después del grado séptimo me empecé a desviar de lo académico, ahí fue cuando sentí la necesidad de pedirle ese apoyo, esa cura" (Ares, 2020)

En ese momento Ares me contó que era muy común entre los nietos pedir esa ayuda especialmente al abuelo, y que él, que además no era el nieto más cercano, también por el tema de ser hijo de mujer no de hombre, había recurrido en algunas ocasiones a ese tipo de ayuda.

Las curas, forma como la gente llama a las curaciones en español local, son expresiones chamanísticas que hacen parte de la cosmovisión de los pueblos amazónicos y para la gente de centro[17] linaje materno de Ares, es una práctica común realizar curaciones para enfrentar enfermedades, situaciones vinculadas a las emociones y correspondientes a los asuntos morales que los pueden llegar a afectar en la cotidianidad (Londoño, 2004).

Sin embargo, el hecho de que Ares haya acudido a su abuelo materno, siendo él mismo un joven que ha decidido apostarle más a un proyecto académico que a una forma de vida tradicional, es un referente para tratar de entender las tensiones en que se mueven los jóvenes de cara a un mundo más global, con situaciones que corresponden a las dinámicas de una ciudad trifronteriza, pero con un arraigo identitario que se sigue expresando hoy día.

[17] La gente de Centro abarca varios grupos que están en el interfluvio Caquetá-Putumayo y que comparten el uso de plantas como la coca, el tabaco y la yuca dulce. En estos grupos se encuentran las etnias: Murui-Muina (Uitoto), Feenemɨnaa (muinane), Úmɨjɨjte (Bora), Dukajina (Okaina), Nonuya, Pozi Oojo, Gente de Hacha (Andoque) y Miraña (cf. Echeverry 2015, León 2018)

La ciudad ha ido forjando nuevas formas de ser indígena, los pueblos indígenas también han ido transformando esa realidad, reinventando nuevas formas de curar situaciones que antes sus abuelos no vivían; así, vemos que existen curas para mejorar el rendimiento académico de los jóvenes en la escuela.

1.7 Conclusiones

Desde las ciencias sociales no existe un conceso frente a lo que significa ser joven, y es más complejo definirlo para poblaciones indígenas, aún en los mismos espacios indígenas, lo cierto es que la mayoría de los estudios hacen referencia a un sector de la población importante para las sociedades contemporáneas, cuya edad varía entre los 12 y los 29 años aproximadamente. Ahora bien, el estudio y definición de la categoría joven indígena es importante por varias razones, entre las que se destaca el impacto que en ellos tienen las transformaciones económicas, culturales, comunicacionales e informáticas asociadas a los procesos de desarrollo y globalización, así como por sus demandas y formas de participación política y movilización social.

En este sentido, ser joven en la Comunidad de San José implica preservar algunas prácticas correspondientes a cada etnia, pero también desarrollar nuevas formas de asumir la identidad indígena en el mundo contemporáneo; para lo cual, se hace necesario aprender conocimientos que corresponden a los sistemas de saberes de la población mayoritaria. De este modo, los jóvenes también desean aprender conocimientos relacionados con tecnología, ciencias, internet, computación, inglés, entre otros aprendizajes que, son importantes para el desarrollo de habilidades escolares y laborales en las sociedades mestizas.

Frente a la importancia de las lenguas maternas, y su pervivencia en la juventud indígena, se puede observar un contraste intergeneracional, puesto que, en las entrevistas hechas a la generación de abuelos, se evidenció que, la enseñanza del castellano fue un suceso violento y lo aprendieron de manera obligatoria, en el caso de la gente de centro que, estudió en los internados indígenas católicos. Esta forma de aprender el español

determinó, en gran parte que, no les enseñaran a sus hijos las lenguas maternas esto para evitar que sufrieran los mismos castigos que ellos. Esta decisión tuvo como consecuencia una ruptura en la transmisión de saberes necesarios para la vida, que se da en las correspondientes lenguas maternas.

Ahora bien, para el caso de los abuelos y abuelas que estudiaron en procesos educativos de manera concertada con sus familias, aprender español, fue un motivo de prestigio y estatus en sus comunidades, en cierto modo, una manera de romper con la relación tan asimétrica que tenían con el mundo mestizo.

Hoy los nietos de estos abuelos desean aprender las lenguas nativas, motivados en parte por los procesos de revitalización cultural que se han desarrollado con la presencia de antropólogos y lingüistas de la Universidad Nacional y de las ONG con presencia en la en las escuelas y colegios de la región.

Frente al tema del nombre en lengua nativa, se observa que, aporta elementos positivos para la formación de los jóvenes que lo tienen, promoviendo una autoestima más alta en ellos y un mayor grado de sentido de pertenencia hacía sus grupos étnicos. Sin embargo, ellos mismos evidencian que, con el paso del tiempo, esta práctica se va disolviendo con el contacto con el mundo mestizo.

Del mismo modo, los consejos dados por los abuelos para iniciar la vida adulta se siguen trasmitiendo, siendo esta práctica muy importante porque lleva inmersa orientaciones y pautas de crianza enfocadas hacía el tránsito armonioso a la vida la vida adulta. Ahora, los consejos también cambian con el tiempo y con las necesidades de las personas, por ejemplo, hoy día los abuelos aconsejan a los jóvenes que no usen tanto el teléfono celular, que no pasen tanto tiempo viendo televisión o internet, elementos que no fueron parte de su juventud pero que llegaron con el encuentro con la modernidad; también muchos de estos consejos provienen de iglesias católicas y evangélicas que hacen parte de la región Amazónica desde hace varios años.

Frente a las curaciones chamanísticas siguen siendo importantes a tal punto que, muchos abuelos y padres lo siguen realizando hacía sus nietos e hijos, para ayudar a asumir

cuestiones como la escolarización, por ejemplo. De este modo, estas prácticas de curación ayudan a reconfigurar y asimilar otras que, siendo en un primer momento ajenas a su acervo cultural, ahora también hacen parte de ellos.

2 Capítulo 2: Relaciones de género entre los jóvenes de San José

Figura 15. Jóvenes de la comunidad de San José con sus profesores

Nota: Fotografía de Francisco García, 2018

Introducción

Este capítulo recoge buena parte de las relaciones de género entre los jóvenes de la comunidad, sus implicaciones en la construcción y cuidado de cuerpos femeninos y masculinos con una marcada tendencia hacia la colectividad y como un asunto importante para la reproducción de la sociedad. Las relaciones de género y sus efectos en torno a las expectativas laborales y académicas, sociales y de la vida, en general.

2.1 ¿Qué significa ser hombre en la comunidad de San José?

Figura 16. Jóvenes estudiantes de grado once junto con su directora de grupo 2017

Nota: Fotografía de Francisco García

Para poder responder esta pregunta, desde mi lugar de mujer investigadora, tomé como referente a Gutmann (cf.1998, p. 3) quien utiliza tres conceptos claves para entender que significa ser hombre en la sociedad contemporánea, el primero sostiene que, ser hombre es, por definición cualquier cosa que los hombres piensen o hagan, de esta manera la afirmación resuelve la pregunta vinculando la noción de hombre a un estado natural: la existencia *per se.*

El segundo concepto afirma que la masculinidad es, todo aquello que los hombres piensan y hacen para ser hombres, de esta manera las pruebas de valor tienen bajo esta noción una relevancia a la hora de definir la masculinidad; el tercer concepto dice que algunos hombres son *más hombres* que otros, es decir algunos hombres cumplen con ciertas características que a su vez les otorga un estatus dentro de la categoría masculina.

Andrade (2001) por su parte sostiene que la paternidad es un tema recurrente cuando se habla de masculinidad en el contexto ecuatoriano y de países como México, y que debe ser analizado con detalle para entender cómo funciona el estatus paterno y de este modo

lograr ver la conexión entre la masculinidad y la necesidad de tener hijos, noción que ha ido mutando en las diferentes sociedades y que tiene por tendencia separarse de la noción de masculinidad.

Salazar (2013) sostiene que la relación masculinidad-violencia tiene una alta incidencia en la sociedad contemporánea, por eso la idea de pensar que los verdaderos hombres son aquellos que hacen parte de labores (propias de los hombres) como prestar servicio militar, practicar gimnasia y deportes “rudos”, labores que involucran un cuerpo preparado para ser rudos, fuertes.

Desde la antropología se ha hecho énfasis en una construcción de masculinidad inherente a los diferentes contextos, dado que cada cultura desarrolla elementos propios que caracterizarían al verdadero hombre.

De esta manera, para el caso de la comunidad de San José, dada la multiculturalidad en la que se vive, las nociones de hombre pueden variar, sin embargo, existen ciertos puntos de encuentro como las destrezas que los hombres deben tener para ser reconocidos como tal, en este caso deben ser buenos cazadores y pescadores, principalmente, como lo señalaron en las entrevistas los abuelos y abuelas. Sin embargo, a medida que los contextos culturales van cambiando por la influencia de múltiples factores –escolarización, migración a la periferia de ciudades, acceso a redes de conocimiento a través de la internet, entre otros- se van generando tensiones entre las masculinidades de antaño, mencionadas en los discursos de los mayores, en los relatos mitológicos y las narraciones sobre sus ancestros con las masculinidades emergentes que se expresan en los jóvenes indígenas.

Para Apolo, hombre muinane, padre de 5 hijos, casado, ser hombre está claramente relacionado con la idea de masculinidad vinculada a la paternidad tal como lo menciona Andradre (2001):

> Ser hombre es responder por una familia, ya usted no va a mirar sus cosas, usted va a mirar es a un futuro, su futuro son sus hijos, un hombre sin hijos no creo yo en eso,

> pero claro que debe preparase antes de eso, en el caso nuestro [gente de centro] es través del mambe[18], del pensamiento que uno se vuelve hombre (Apolo, 2018)

De modo que el aprendizaje con mambe de coca, que se considera una sustancia vital para la construcción de masculinidad de la gente de centro, es un requisito previo para asumir la paternidad. Usualmente el lugar donde se mambea un lugar en uno de los extremos de la maloca donde los hombres prepararan la coca y se sientan a mambear y a pensar, pero en este caso en los contextos urbanos los mambeaderos están en la parte de atrás de las casas, cerca de la cocina o los patios y se concibe como un espacio predominantemente masculino.

Respecto al proceso de aprender con el mambe entre los muinane Londoño dice que:

> Cuando las hojas de coca están tostadas, el hijo las pulveriza en el pilón; el padre luego mezcla el polvo con las cenizas de yarumo y cierne la mezcla. Padre e hijo se sientan en el mambeadero al anochecer, y el padre 'cura' la coca por medio de rezos, tal que ésta provea al joven de buenas Palabras y no lo enloquezca (2004, p. 46)

El abuelo Cronos también me explicó la preocupación que tiene por la pérdida de las prácticas asociadas al empleo de la lengua muinane, y como pese a esto el empleo del mambe y el ambil si se mantiene vigente:

> Cuando yo vivía en Chuquique, de Araracuara para arriba, una comunidad, allá vivíamos, nos reuníamos un poco de ancianos, hablando de rezos tradicionales, hablamos de todo, todo, hablando del ambil y del mambe analizando que ya llevamos no sé cuántos años de pensamiento de blancos, nuestra habla de pueblo muinane se va a quedar en nada, los cantos todo eso, pero el mambe, el ambil ese si va a tener seguimiento no sabemos hasta donde (Cronos, 2018).

---

[18] El mambe es una sustancia hecha a partir de la hoja de coca, la cual es consumida en forma de polvo y se obtiene después de tostar las hojas de la planta y mezclarlas con hojas de yarumo. El mambe se acompaña de una sustancia llamada ambil, hecha con hojas de tabaco cocinadas y mezcladas con sales vegetales de palmas. (Echeverry & Pereira, 2005). El mambe es usado por varios pueblos de la Amazonia de filiación Tucano y Arawak. Para la gente de centro, el mambe es el origen de la palabra y el ambil ayuda a fijar en cada mambeador ese conocimiento.

En la actualidad son cada vez menos las posibilidades de conformar identidad masculina a partir del uso del mambe, dado que, en muchas chagras no hay coca, o sus padres y abuelos no hacen mambe, también en razón a ser una sustancia estigmatizada por los mestizos, todo lo anterior trae como consecuencia que mambear no sea una práctica cotidiana de formación. Ahora bien, muchos hombres empiezan a participar del mambe cuando empiezan a vincularse en procesos de organización indígena. Es decir, ese aprendizaje en este contexto se aplaza y depende mucho de la voluntad e interés de las personas.

Además, respecto al uso del mambe como sustancia de uso solamente masculino, en Leticia vi muchas compañeras mestizas y jóvenes mujeres de otras etnias departir con hombres en el mambeadero, frente a este asunto, le pregunté al abuelo muinane Cronos y su respuesta fue interesante, porque me dio a entender, que la relación de exclusividad entre los hombres y el mambe estaba cambiando a partir de la interacción política de las mujeres:

> Por ley dicen que las mujeres no pueden mambear, pueden chupar ambil, pero mambe no, tanto muinane, huitota, bora y no sé qué más solamente ambil y nada más, pero yo no sé si este equivocado o soy muy flexible para aprender a manejar eso, pero ahora las huitota mambean, las yucuna naturalmente mambean, hay varias blancas que mambean, yo con ellas he tenido varias charlas, pero hay cierta crítica (Cronos, 2018).
>
> Muchas veces las blancas mambean y como que se les destapa la inteligencia, después se le hace fácil para descubrir, para responder, fácil para entender, les da buena facilidad (Cronos, 2018).

Algo muy interesante es que el abuelo Cronos consciente de que, los jóvenes reconfiguran su relación con la cultura, sobre todo cuando por diferentes motivos migran de las comunidades de origen hacía ciudades más grandes y con otros referentes culturales, por lo que propone enfocar mayores esfuerzos en los aprendizajes inmersos en el mambe y el ambil.

Para Ares, nieto por línea materna de Cronos, mambear no estaba en los asuntos que él quería aprender, de hecho, recuerdo una vez en el mambeadero del abuelo, que intento ayudar a hacer mambe y sus primos y tíos soltaron risas y bromas y le decían que en la universidad eso no se aprendía. Frente a esa anécdota le pregunté a Ares si sabía mambear y me contó que una vez había intentado pero que le había dado mucha tos y que eso (el mambe) sabía muy feo.

Hablando con el abuelo Cronos, entendí que asociaba la masculinidad a la capacidad *per se* de ser hombre y a saber pensar y mambear:

> […] los hombres de verdad nacen hombres, no se tuercen, deben saber pensar y mambear (Cronos, 2018).

De acuerdo con Londoño (2004) los muinane utilizan sustancias como el mambe en los círculos masculinos, para quitar el cansancio y ayudar a pensar, cualidades de un buen hombre. Al escuchar el relato del abuelo Cronos que, asociaba la masculinidad a una sustancia específica, el mambe, volví a contactar a Ares, y le pregunté, días después de la entrevista del abuelo, que pensaba él como joven indígena del mambe y si desearía aprender a mambear como lo hacían su abuelo y sus tíos maternos:

> […] el mambe es para quien sabe usarlo, es decir yo no sé mambear, por eso no lo hago, mis tíos y abuelo sí [padre y hermanos de la madre], muchas veces ve uno a mujeres de otras etnias incluso de otros lugares como Bogotá dizque mambeando y ni siquiera saben que es eso […]- (Ares, 2018).

En esta respuesta se evidencia que para Ares no recibió la formación para mambear, y es consciente de que eso es un requisito para hacerlo. Ares es hijo de una mujer muinane, y al no contar con el consejo de su padre o tíos paternos no logró acceder a este proceso de formación, ya que el abuelo y los tíos maternos no han considerado la posibilidad de enseñarle por considerarlo como un hombre de otro linaje. Además, Ares expresa su rechazo hacía mujeres de otros lugares que mambean por considerar que realmente no entienden lo que estén haciendo, y en franca oposición a lo que dice su abuelo, quien se

considera flexible por no ver nada de negativo en que las mujeres de diferentes orígenes étnicos mambeen.

Al preguntarle al abuelo Cronos por qué Ares no sabía mambear, me contestó algo que, en un primer momento me dejó sorprendida:

> Él al ser de otro linaje tiene otro abuelo, debe aprender las cosas que ese abuelo le enseñé, yo le enseño a los míos, él (Ares) es un nieto indirecto por ser hijo de mujer (Cronos, 2018).

Frente a esta respuesta le pregunté a Apolo, hijo de Cronos, tío de Ares, que quería decir exactamente su padre y esta fue su respuesta:

> Es que ellos (nietos hijos de mujeres) tienen otros abuelos directos, ellos son de otros pueblos (Apolo, 2018).

De acuerdo con esto entendí que los muinane son un pueblo de relaciones patrilineales[19] y esta forma de relacionarse sigue manteniéndose vigente. En el caso de Ares, al ser descendiente por línea materna del abuelo Cronos, es considerado como un nieto directo de su abuelo paterno que en este caso es un hombre mestizo, por ende, no recibe toda la formación que se da a través de los consejos a los otros nietos directos.

Le pregunte al abuelo Cronos que, si se reunía con otros hombres para hablar, e intercambiar ideas, el abuelo sonrío y asintió, la misma pregunta sorprende a Ares, quien entre risas dijo:

> […] pues sí, a veces para escuchar música, claro que eso a veces lo hacemos con mujeres, y otras para fumar, a veces también vamos a la discoteca a tomar […]. (Ares, 2016)

---

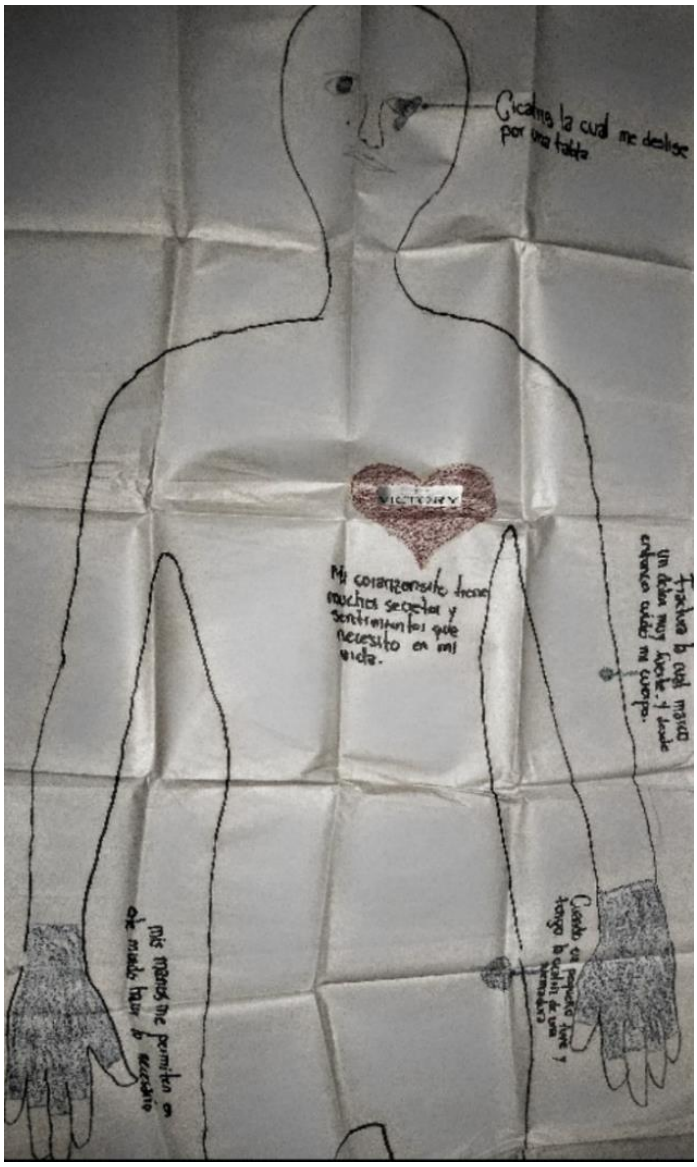
[19] De acuerdo con Londoño (2004), los clanes y linajes son instituciones fuertes entre los muinane. Le atribuyen gran importancia y poder determinante al hecho de que son miembros de sus patrilinajes. Algunos mambeadores incluso conocen los nombres de sus ancestros patrilineales hasta siete generaciones atrás.

De este modo, pude entender que, en la comunidad, algunos jóvenes buscan sus espacios masculinos incorporando nuevas sustancias, fumando o consumiendo bebidas alcohólicas, situaciones que también se manifiestan en sociedades mestizas, el punto de discusión es el cambio generacional frente a la construcción de masculinidad.

En el caso de Ares es importante observar la fractura en la trasmisión de conocimientos que se da entre hombres del mismo linaje, esto como efecto de las migraciones de las cuales ha sido parte su familia, y también como parte de las estrategias para reacomodarse en un nuevo lugar. Estas experiencias migratorias han traído como consecuencia la perdida de espacios masculinos y la creciente necesidad por parte de los jóvenes de experimentar con otras sustancias que los vinculan a otras maneras de socialización, En este sentido también es importante anotar que los escenarios de enseñanza aprendizaje cambiaron, hoy, los jóvenes pasan aproximadamente de 6 a 8 horas en el colegio 5 días a la semana. Estas situaciones hacen que los jóvenes se involucren ya mayores en los mambeaderos y aprendizajes asociados a la masculinidad, como la preparación para la paternidad ya deja de ser relevante.

2.2 Taller del cuerpo masculino

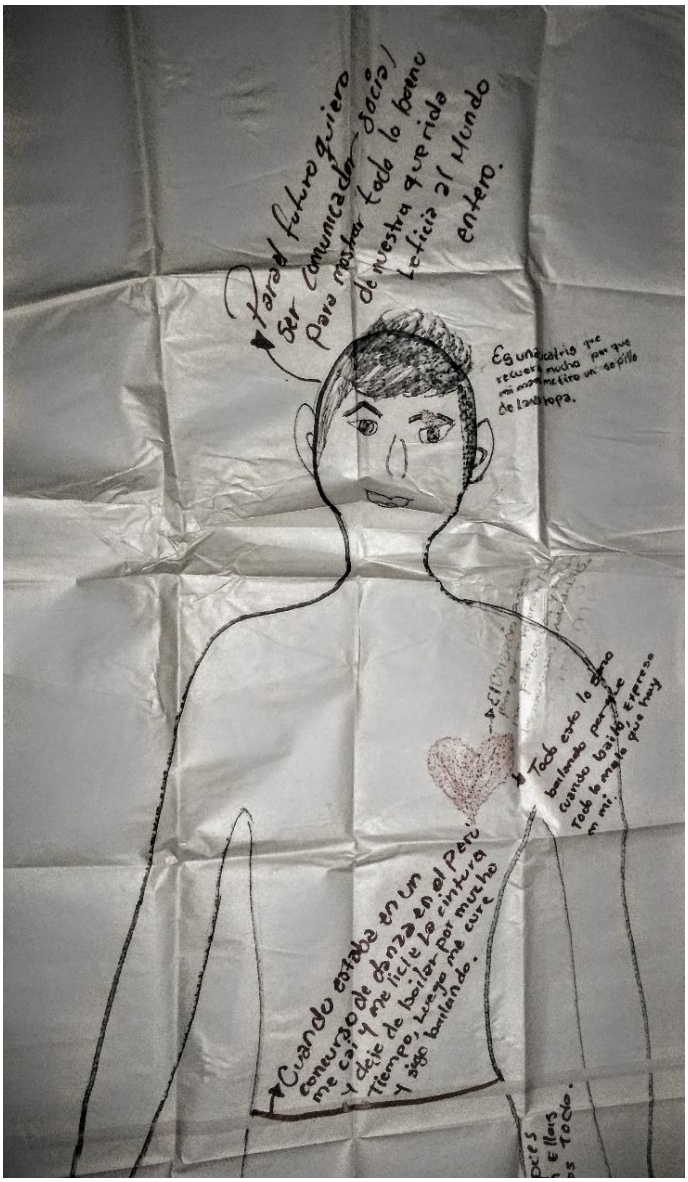
Figura 17. Mapa del cuerpo de Dionisio, joven cocama. 2017



En el taller de memorias del cuerpo realizado con jóvenes de la comunidad de San José, Dionisio joven cocama de 17 años, dibujó su cuerpo y a la altura del corazón puso la palabra en inglés *victory,* al preguntarle ¿Qué significaba la palabra para él y por qué la había puesto? Dionisio manifestó que el corazón masculino solo tiene victorias, nada de lágrimas.

En el mapa del cuerpo presentado por Dionisio, se puede observar la presencia de unos guantes, al preguntarle porque la presencia de ellos en el dibujo nos explicó que practicaba boxeo desde hacía un par de años con algunos hombres de la comunidad, al preguntar si había mujeres que participaran de este deporte, Dionisio dijo: no, porque eso es de hombres.

Figura 18. Mapa de cuerpo de Hermes joven cocama. 2017



En contraste con la idea de masculinidad expresada mediante características como la fuerza física, otro joven cocama de origen peruano, Hermes, evidenció otras situaciones

importantes para su construcción de masculinidad, como el hecho de haber resistido a una situación compleja que puso a prueba su desempeño como bailarín: lesionarse la cadera al caerse en un evento de danza en Perú. También, asoció bailar como una actividad que le ayudó a salir de la tristeza por la ruptura que tuvo con su novia, por eso, según nos contó: el baile cura todo. Esta idea de lo masculino en Hermes toma distancia de lo planteado por el joven Dionisio, que está más relacionado con lo que Salazar (2013) menciona sobre la correspondencia de lo masculino con la demostración física de fuerza y la capacidad de asumir pruebas de valor, en este caso vinculado a desarrollar un deporte rudo: el boxeo.

También se evidencia que, para Dionisio no hay una noción clara de expectativas hacia el futuro, pero para Hermes si los hay: convertirse en comunicador social para contarle al mundo todo lo bueno que tiene Leticia. Resalto que ambos jóvenes son de origen cocama, sin embargo, los dos tienen formas diferentes de asumir su masculinidad.

Al preguntar a los jóvenes sobre los rituales de iniciación masculina, todos dijeron que eso era algo que les ocurría a las mujeres, en especial a las Ticuna y mencionaron el ritual de la pelazón.

¿Qué ocurre con las pruebas de valor masculino? ¿Los rituales de iniciación masculina han desaparecido? Dionisio me dio pistas de que había pasado con ellos:

> yo no tuve ningún ritual, o por lo menos que yo me acuerde…lo que si recuerdo es que entre hombres, hace unos años oler bóxer, pues entre los parceros, era algo que hacíamos para demostrar que aguantábamos, que no éramos niñas, claro que eso lo dejaba a uno mareado y con dolor de estómago, pero pues obvio uno no decía nada (Diario de campo, 2017)

En la comunidad de San José observé que los asuntos relacionados a una mayor dependencia a psicoactivos y alcohol, entre otras sustancias, se encontraban o eran más visibles en hombres. Pareciera que las crisis emocionales masculinas se expresaran a través de conductas agresivas y autodestructivas que atentaban contra su familia y las personas de la comunidad. Mientras fui docente de la comunidad presencié que el cabildo

indígena llamó en algunas ocasiones a la policía para que atendiera emergencias causadas por hombres.

Dos veces observé la detención de padres de estudiantes de la institución educativa por parte de la policía. También era un asunto que se trataba en algunas de las asambleas realizadas por el cabildo. Ahora, algunos jóvenes de la comunidad se han ido incorporando a problemáticas relacionadas con uso de sustancias psicoactivas como la marihuana y derivados de la cocaína. A su vez, ya eran pocos los hombres que iban de cacería o de pesca, y tampoco eran muy efectivos para establecer relaciones laborales con las dinámicas económicas de la ciudad.

En cuanto a las relaciones de pareja, las mujeres indígenas en la actualidad prefieren parejas mestizas que indígenas, y las mujeres mestizas que tienen por pareja hombres indígenas, son cuestionadas por sus pares de género, al asociar la masculinidad indígena a borracheras, violencia psicológica y física, y a la falta de responsabilidad para asumir la adultez; algunos espacios masculinos, como los lugares de caza y pesca se han perdido al migrar a la ciudad. Algo similar ocurre con los Shipibo-Konibo cercanos a los ríos Pisqui y Aguaytía en la Amazonía peruana donde de acuerdo con Belaunde: “la monetización de la economía en las comunidades nativas conlleva la desestructuración de la masculinidad indígena y pone en jaque las relaciones de género, la paternidad y la maternidad “(2004, p.202).

2.3 ¿Qué significa ser mujer en la comunidad de San José?

Figura 19. Jóvenes de grado once junto con su directora de grupo 2017

Nota: Fotografía de Francisco García

En este apartado planteó como desde mi lugar como investigadora logré rastrear algunos aspectos que hacen parte de la construcción de femineidad en las jóvenes, a partir de los datos que logré registrar con las jóvenes de la comunidad. Parto de un asunto muy visible en la construcción de la identidad femenina: los rituales de iniciación, los cuales se mantienen vigentes y son muy importantes porque marcan el comienzo a una nueva etapa en la vida de las jóvenes.

La abuela bora Rea recuerda el consejo que le dio su abuela fallecida cuando su tuvo su primera menstruación, donde un asunto muy importante es dominar el cuerpo para no sentir pereza, siendo esta una característica de las mujeres de centro para poder cumplir con todas las tareas que, en un día normal hacen.

> Cuando uno tenía primer menstruación sobre mi abuela solo me dijo, no hay que brincar, eso nada más, y uno cuando tiene ese primer periodo tiene que saber trabajar, trabajar rápidamente sin pereza todas esas cosas ella más o menos me explicó, pero como yo no sabía de eso yo me preguntaba que será eso que mi abuela me dice de primer período *tupaque* ‘primer periodo’ en bora decimos, pero yo no entendía que era lo que me hablaba la abuela. Entonces cuanto yo tuve el primer periodo cuando yo

> tenía 14 años, entonces yo me acordé dije esta será el que mi abuela me decía, yo tenía que hacer caso, yo tenía que trabajar rápido, sin pereza, no dormir, dominar el sueño y trabajar, todo eso me decía ella, y es verdad, es verdad, uno tiene que levantarse y dominar pereza, tiene que bañarse, la pereza el agua lleva pa' un lado, y nunca regresa, eso es todo lo que me dijo la abuela (Abuela Rea, 2018).

Cuando Rea me contó esto, fue inevitable para mi recordar mi primer acercamiento a ella. La conocí en su cocina, un lugar lleno de olores, humo, ollas tapadas, trastes y nombres pegados a estos elementos en muinane, bora y español, esto en razón a que ella y su familia eran partícipes de un proyecto de revitalización de las lenguas muinane y bora. Ese domingo tomé un bus colectivo en el parque Orellana de Leticia, eran las 7:00 a.m. Luego de una hora aproximadamente llegué al kilómetro 17 de la vía Leticia, Tarapacá. Ahí me esperaba una de sus nietas, quien me llevó por un sendero lleno de árboles y de historias, ella iba acompañada de su hermanito. Yo llevaba botas de caucho, una exigencia por parte de los hijos de Rea, esto, según ellos para protegerme de una posible picada de serpiente o evitar una caída. Además, estábamos en época de lluvia y el terreno estaba inundado en algunas partes. Curiosamente los nietos de Rea estaban en chanclas, todo el camino me fijé en lo limpio de sus pies, parecía como si no tocaran la tierra, cada paso era firme, atinado, en contraste con los míos. Cuando llegué a su cocina, me quité las botas y observé los letreros en muinane, bora y español: cuánto trabajo, pensé.

La comida con que Rea me recibió a mí y sus hijos que venían muchos de trabajar en la chagra, fue un rico caldo de pescado con tucupí, acompañado de una torta de casabe y una caguanita. Ella estaba expectante, me miraba con curiosidad, apenas probé la comida me transporté a otro espacio tiempo, se lo dije y ella se echó a reír de mis cuentos de blanca.

Ese día mi propósito era simplemente entablar un acercamiento a ella, pero no sabía cómo hacerlo, empezando porque no paraba de hacer cosas, siempre en movimiento, pero también siempre presta a mis comentarios. Así que, decidí ponerme a lavar la loza, ella me dijo que no lo hiciera, luego, ante mi insistencia, me sonrió y me permitió hacerlo. La cocina era el centro de la familia, llegaban por tandas mujeres esposas de sus hijos, todas hacían algo, luego los hijos que, en esos días reparaban una vivienda. Los únicos que no

tenían una labor asignada, parecían ser los niños, así que aproveché para preguntarles cosas, como palabras en bora o muinane, la mayoría igual que yo las estaban aprendiendo a conocer.

Todas las mujeres estaban en actividad constante, cuidando los niños, otras en la chagra, otras en la cocina. Una semana después, decidí invitar a Rea a un café para conversar, supe por su nieta, que hacía relativamente poco había probado el azúcar y que desde entonces le gustaba muchísimo las bebidas dulces y los postres, así que fuimos a un sitio de café y donas en Leticia.

Ese día fue muy interesante porque Rea me contó muchas cosas importantes para el desarrollo de esta investigación, pero además de eso, ya no se comportaba como ese primer día, y yo tampoco me sentía fuera de lugar, creo que ambas, nos sentimos con más confianza. Ese día aprendí muchas cosas de Rea, pero sobre, frente al tema de los saberes asociados en la construcción de las mujeres, mencionó mucho el consejo, consejo para que las mujeres no fueran perezosas, consejo para que las mujeres no miren a otros hombres, consejo para que las mujeres hagan sus tareas calladas, consejo para que siempre estuvieran dispuestas a atender, a cuidar a sus hermanos menores, luego a sus hijos, pero siempre en actividad, en movimiento.

En este sentido la abuela Murui Artemis, menciona que:

> la abuela nos cuidaba mucho, nosotros como mujer en el primer periodo, en el primer periodo nosotras, ya cuando estamos grandecitas, nos empezaba a dar nuestra canastica, nuestro machetico, en la madrugada ya nos hacía bañar, temprano nos comíamos nuestro *iyicu*, mira a la chagra y para uno crecer y acostumbrarse como ellos son es que ni siquiera nos daba agua, ahora mira cuando yo voy a la chagra yo no tomo agua, con eso ya quedo conjurado a nuestra vida y costumbres de nosotros como antiguamente (Artemis, 2018).

En el recuerdo de la abuela Artemis frente a su primer período prevalece el consejo dado por su abuela vinculado al trabajo en la chagra. De acuerdo con Belaunde (2004), la chagra es el lugar que los pueblos amazónicos asignan para el trabajo femenino, y del mismo modo lo es la cocina, y esto en razón a los cuidados que las mujeres están haciendo de

su familia, a través de los alimentos cuidadosamente seleccionados para las distintas etapas de la vida de sus parientes.

Frente al tema de la primera menstruación, Atenea mujer Ticuna, menciona que:

> En esa época hacían la fiesta [la pelazón] allá en una esquina porque no había hartas casas, había una casona vieja donde hacían las fiestas, duraban una semana, la de nosotras duro como siete días algo así, mucha comida, mucha cacería, la gente del pueblo venía a mirar, porque se practicaba era vivo, donde casi con frecuencia se hacían las pelazones. Toda de mi etapa de mi generación pa' abajo nos hicieron pelazón (Atenea, 2018).

Atenea recuerda con cierta nostalgia como ella, de 40 años aproximadamente, tuvo pelazón hecha en la comunidad de San José, esta fiesta agenciada también por un rector que tuvo el colegio en esos días que, en palabras de Atenea, se preocupó mucho por mantener la cultura viva y de este modo promovió varias pelazones colectivas.

> Éramos doce niñas y el profesor que era Guillermo, que era el que promovía todo eso, era la persona que no nos hacía perder clases, sino que él ponía una calificación, entonces uno no perdía ese tiempo, sino que a uno le daban la oportunidad de que ese ritual sea algo muy puro por encima de todas las materias. Uno sale aprendiendo todo, el que no aprende es porque dicen las abuelas es mala mujer (Atenea, 2018).
>
> Cuando me vino mi primera menstruación, me encerraron y para mi ese encierro fue como educarme, la misma fuerza del espíritu del ritual y de la abuela a través de sus cánticos naturales me enderezaron el espíritu y la pelazón le hace fuerte a uno (Atenea, 2018).
>
> En la fiesta, me arrancaron el pelo, a uno le dan caldo de *payavaru*, y ahí usted comienza a alucinar, pero es una alucinación como en globo no, donde usted mira a todo el mundo, la tierra y el mundo en general usted lo ve pequeño, lo emborrachan, pero es una borrachera espiritual, entonces ahí es cuando vienen las máscaras y rompen y comienza la fiesta. Nos arrancaron pelo por pelo, pelo por pelo, hasta que le dejan solo lo de la coronilla, es lágrima, lágrima, lágrima de dolor. Yo creo que ahí se purificó mi oscuridad (Atenea, 2018).

En este relato se percibe como en la época de la primera menstruación de Atenea, la escuela, tuvo un lugar importante promoviendo y posibilitando que los saberes, conocimientos y aprendizajes de la pelazón en las mujeres Ticuna, fueran valorados en el sistema de educación mayoritaria, adjudicando una nota cuantitativa a las jóvenes que eran partícipes de él. Tal vez, el tema de la nota, *per se*, no diga mucho, pero en el contexto y en el momento histórico en que esto ocurrió denota que, de una u otra manera se abrió un espacio para que las mujeres como Atenea pudieran estar en el ritual sin preocuparse por las labores académicas.

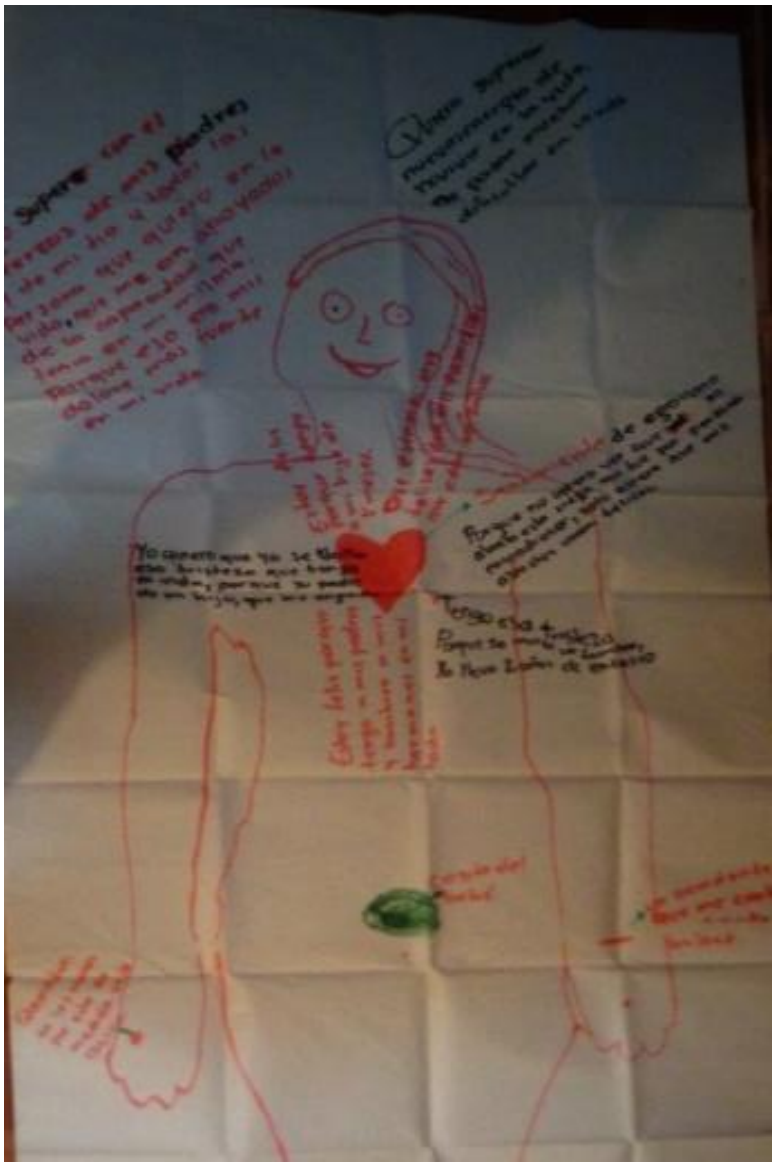
En la actualidad, en la comunidad de San José la pelazón no se realizó a todas las jóvenes Ticuna. En razón a esto, una vez les pregunté a unas hermanas de 15 y 16 años estudiantes de grado noveno, si les habían hecho pelazón, ellas me dijeron que no, la razón era que la fiesta era muy costosa, porque las familias debían tener sembrada mucha yuca para hacer masato y darles a los invitados, al parecer sus familiares no tuvieron suficiente yuca sembrada, además ellas no querían perder clases, por tales razones las familias decidieron no hacer la fiesta.

En contraste con el anterior caso, otra joven Ticuna del mismo grado noveno, con familia en San Juan de los Parentes, me contó muy feliz que a ella si le hicieron pelazón, pero que a diferencia de los “antiguos” a ella no le arrancaron el pelo mechón por mechón como se realizaba la pelazón antes (Lasprilla, 2009) sino que se lo cortaron. Para ella, la pelazón fue una fiesta muy importante por la gran cantidad de gente que fue, y por los consejos de su abuela, los cuales, en palabras de ella sirven para toda la vida.

Un asunto importante en la formación de las mujeres son los cuidados relacionados con el cuerpo femenino, que involucra una serie de prácticas para la conformación de las nuevas generaciones de jóvenes un tema que emergió en el ejercicio de cartografía del cuerpo.

2.4 Taller del cuerpo femenino

Figura 20. Mapa de cuerpo de Perséfone joven cocama de 16 años embarazada



De acuerdo con la literatura escrita a partir de diferentes etnografías hechas con varios grupos indígenas de sociedades amazónicas, una de las características más importantes en el cuerpo femenino es la función de procrear lo cual es altamente valorado (cf. Belaunde, 2004; Mahecha, 2015). En este sentido, en el taller de memorias del cuerpo, las jóvenes participantes expresaron a través de dibujos la asociación con la maternidad, en el pasado, las que ya son madres, en el presente, las que están embarazadas y a futuro,

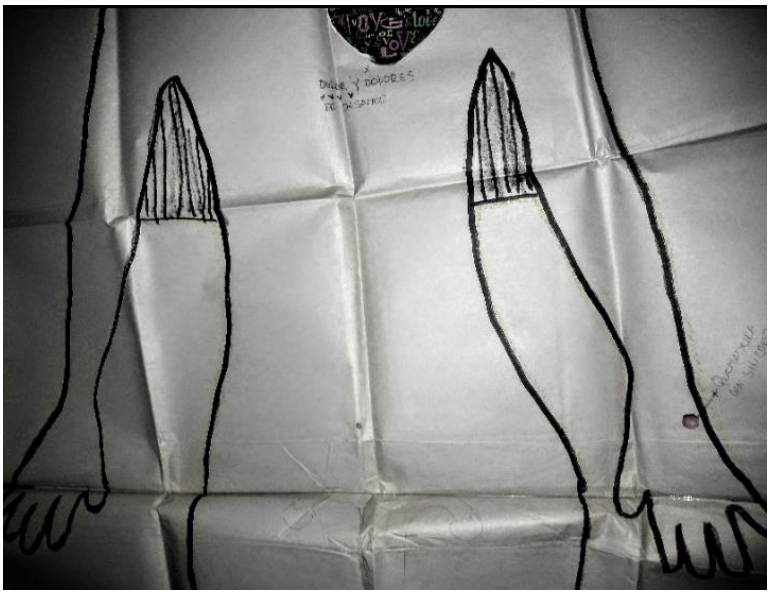
las que aún no tenían hijos. No lo planteaban como una opción sino como una característica de las mujeres, como lo expresan palabras de una joven cocama de 16 años:

> Nosotras las mujeres nacimos para producir [hijos] (Perséfone, 2017)

Esta situación de producción de seres humanos se hace evidente en los mapas de cuerpo de las jóvenes participantes del taller de memorias del cuerpo, donde Hipólita dibujó las trompas de Falopio y útero, y al explicar su mapa ella menciona:

> Dibujo mi útero porque algún día quiero tener un hijo

Figura 21. Mapa del cuerpo de Hipólita joven Ticuna de 17 años



La misma situación se ve reflejada en el mapa del cuerpo hecho por Andrea, donde a la altura del vientre ella dibuja: la casita del bebé. Dado que ella es madre de un bebé de 8 meses.

Frente al tema del cuerpo femenino asociado a la maternidad, pregunté a las abuelas, si ellas consideraban importante que todas las mujeres tuviéramos hijos, a esa pregunta sus respuestas fueron las siguientes:

> pero profe yo digo que uno no se le puede obligar eso es voluntad propia, y si no quiero tener pues no tengo, si por ejemplo yo quiero vivir así sola libre, sin compromiso de

> nada. Desde la cultura todos tiene marido, mujer e hijos, más que todo eso existe en la gente blanca, así en las indígenas pues no, pero yo creo que hay que respetar esa decisión de cada persona, pero yo digo profe que una mujer que nació de otra mujer, como va a decir que nunca va a tener hijos, esa mujer debe tener hijos, por fuerza mayor, esa mujer tiene que tener hijos, tarde que temprano tiene que tener hijos, no va a decir que se va a morir sin hijos (Abuela Artemis, 2018).
>
> Pues para mi yo no digo nada cuando ellas tienen muchos estudios, pero la verdad, para mí no hay problema, de la parte nuestra, es muy interesante que una mujer tenga muchos hijos para multiplicar la etnia, pero una mujer por decir estéril para mí no existe, por eso antiguamente se decía eso a ti no te sirve, consigue una mujer que te va a cambiar los huesos [lo va a reemplazar] (Abuela Rea, 2018).
>
> Porque me di cuenta, cuando yo era muchacha, cuando nos casamos yo no tuve rápido hijos, porque esa enseñanza que mi abuela me dio yo me cuidaba, mi abuela me decía para usted no tener hijos rápido usted tiene que cuidarse, usted se despertó usted tiene que irse, como irse uno para no tener relaciones con él, eso me grabó y yo no tuve hijos durante un año, y de ahí ese finado abuelo suyo decía esa mujer no te sirve, consiga otra, ahí me di cuenta que eso era lo que mi abuela decía y al tiempo yo tuve mis hijos, y eso era una alegría para mi suegro, cuando yo tuve mi primer bebé ahí si me tuvo como una hija, primero no (Abuela Rea, 2018)

En relación con los anteriores fragmentos, las dos abuelas manifestaron la importancia de tener hijos, para mantener la abundancia de la población de personas de su clan, para afianzar las relaciones con los parientes y también porque la fertilidad del cuerpo femenino es precisamente tener hijos, asuntos que también señalaron las jóvenes. La abuela Rea, también menciona que es muy importante cuidar el cuerpo para no tener bebés con un cuerpo inmaduro y la abuela Artemis dice, que así las mujeres estudien, o no sean indígenas, deben tener necesariamente hijos, infiriéndose de ello que una mujer que no tiene hijos no puede cumplir con una función clave en las sociedades amazónicas: maternar.

En buena parte esto se contrapone a las concepciones de mujer y maternidad que nosotras las mujeres mestizas tenemos, y que ha sido bandera de las luchas feministas, como una forma de emancipación y de autonomía, no quiero decir con ello que, las mujeres partícipes

de esta investigación no sean autónomas, por el contrario, la abuela Rea manifiesta que durante un año de su matrimonio decidió no tener hijos, pero como esta situación le trajo problemas con el suegro, optó por cambiar de parecer, demostrando con esto la capacidad de tomar decisiones en lo que concierne a la maternidad.

De acuerdo con Mahecha (2015) buena parte de las curaciones chamanísticas asociadas a la fertilidad femenina son manejadas por los hombres, ya que hay un control muy importante de la fertilidad femenina porque se conciben como parte de un cuerpo social colectivo, un clan, una gente. Así, si bien hoy en día las mujeres y las parejas tienen mayor autonomía en la decisión del momento y número de hijos, todavía se piensan como parte de un colectivo, e incluso la limitación en el acceso a recursos les limita el número de hijos que desean tener.

Ahora, las jóvenes con vida sexual activa, también mostraron tener claro su capacidad de decisión frente a cuándo tener un embarazo, por eso, las que no deseaban tener hijos aún, planificaban. En cuanto al tema de los métodos anticonceptivos o las formas de cuidarse para no tener hijos, las jóvenes de esta investigación que ya tenían vida sexual activa manifestaron que usaban métodos aconsejados no por las abuelas, sino en general por el servicio de planificación familiar del hospital:

> […] pues al principio algunas veces me cuidé con condones, pues ya después no usé condones porque me empecé a cuidar con ampolla, de las que se ponen como una vez al mes (Iris, 2018).

Frente a este tema Apolo quien trabajó en temas referentes a la salud con la comunidad murui de San Rafael en el Putumayo me manifestó una preocupación, según él reciente:

> Bueno desde la tradición nuestra, así también era para nosotros, si usted no está formado para tener hijos no puede, en la actualidad nosotros no estamos ni en lo tradicional ni lo occidental. Yo trabajé con el tema de parteras, y vi cosas como por ejemplo mujeres que tomaban creolina para que les bajará la sangre, entonces yo les decía, eso no es ni tradicional, ni occidental, no nos podemos confundir (Apolo, 2018)
> O es occidental o se hace un tratamiento tradicional con alguien que conozca, pero no nos podemos engañar, es lo que yo le digo a mis hijas, anteriormente se conseguía el

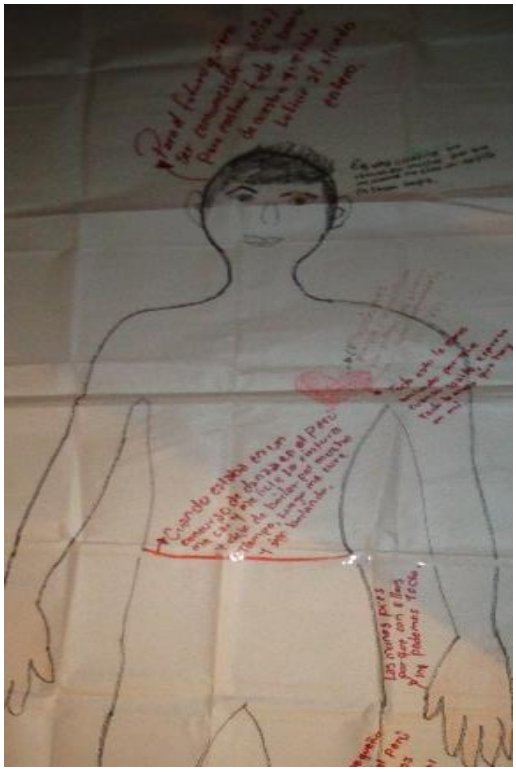
> marido se hablaba más o menos hasta de tres hijos, todo es controlado, tiene un control de planificación familiar tradicional. Ahorita en la actualidad, así como nosotros estamos viviendo, podemos es prevenirlo, prevenirlo porque ya no estamos en nuestro territorio, allá donde yo vivo [kilómetro seis, Barrio Nuevo Milenio] no tenemos ni donde sembrar una yuca para los hijos mantenerlos, tampoco tenemos empleo, pensar en hijos ¡no! debemos planificar (Apolo, 2018).

Las palabras de Apolo evidencian los desafíos y ambigüedades de la vida de la gente de la comunidad de San José, si bien culturalmente tener hijos es un asunto que tiene mucho que ver con la responsabilidad colectiva, parte fundamental de la noción de cuerpo masculino y femenino de estos grupos y del sistema de parentesco y alianzas, ahora, a seis kilómetros de Leticia, donde muchos no tienen espacio para sembrar, cultivar, cazar y producir su propia comida y tampoco cuentan con trabajos en la ciudad, es preferible planificar, postergar esa responsabilidad tan grande que implica tener hijos, y formar gente nueva.

El cuerpo femenino y el cuerpo masculino están vinculados con la vitalidad de una sociedad, y si bien en algunos aspectos las jóvenes de San José manifiestan abiertamente una relación positiva hacia la maternidad, pese a los discursos que escuchan en la escuela, y en los centros de salud, donde se presenta la maternidad en gestantes jóvenes como una situación problemática. Un aspecto más a mencionar es que estas generaciones, dadas las nuevas condiciones, con la escolaridad, las dificultades económicas y escazas oportunidades para generar ingresos, inciden en que no están siendo formadas para maternar ni paternar, y especialmente los hombres. Por ello cuando nacen los niños, muchas veces son los abuelos maternos los que asume la crianza.

2.5 Cuidado del cuerpo

Figura 22. Mapa del cuerpo realizado por Hermes joven cocama 2017



El cuidado del cuerpo es un aspecto fundamental que ha ido mutando, con el paso del tiempo y es a su vez clave para entender la noción de persona, puesto que las poblaciones indígenas que residen en las inmediaciones de los cascos urbanos de ciudades amazónicas, como Leticia, han transformado muchos de los discursos y prácticas culturales, incorporando nuevas sustancias para alimentar, cuidar y sanar a las personas. Ahora los consejos del pastor de la iglesia tienen muchísima importancia, de igual manera las cremas y productos que se venden en las revistas de catálogo, y muchas veces los consejos ya no vienen solo de los abuelos y de sus padres sino también de la música que se escucha.

En este sentido la forma de cuidar/curar el cuerpo de los jóvenes de la comunidad de San José están relacionadas con los sistemas de saberes provenientes de sus parientes cercanos, madres, padres, abuelas, abuelos, pero a su vez por los sistemas de saberes de la sociedad mayoritaria, provenientes en su mayoría de la escuela, las redes sociales, la cercanía a la ciudad de Leticia, entre otras. En correspondencia con lo anterior,

observamos la representación de cuerpo hecha por uno de los jóvenes participantes de la investigación, donde a la altura de la cintura menciona: Cuando estaba en un concurso en el Perú me caí y me lisie la cintura y deje de bailar por mucho tiempo, luego me cure y sigo bailando. Al preguntarle cómo se curó, Andy, relató la forma como su abuelo, un reconocido sobandero de la comunidad lo curo/sano con sus manos.

En este sentido los jóvenes aun privilegian en sus itinerarios terapéuticos los conocimientos locales por encima de los conocimientos asociados al modelo institucional, esta situación podría derivarse del hecho de que la comunidad de San José es habitada por un número considerable de curanderos, sobanderos y parteras que gozan de prestigio entre las personas indígenas y mestizas de la ciudad de Leticia, a tal punto que en el desarrollo de la presente investigación, al sufrir una fractura de metatarso de los dedos 2 y 3 del pie izquierdo, en el mismo hospital, varios pacientes que esperaban conmigo a ser atendidos en la sala de espera, me sugirieron a hurtadillas del médico tratante que visitara la comunidad de San José y buscara la ayuda del abuelo Artemio, experto sobandero. Así lo hice, puse mis pies en manos del abuelo, quién sin mirar siquiera, logró conectar los huesos rotos de mi pie. A los 20 días volví a caminar. Nunca más volvía al ortopedista.

El cuidado del cuerpo es un asunto que, en las sociedades amazónicas, como la comunidad de San José, merece especial atención porque responde a la forma como estas personas han podido sanar y cuidar sus cuerpos para continuar con la prolongación de su gente, entendiendo el cuidado corporal como un mecanismo para proteger la vida y las nuevas generaciones que define tanto la identidad como los comportamientos y actitudes sociales (Goulard, 2009).

2.6 Conclusiones

A partir de los datos obtenidos pude concluir que, para el caso de la formación de hombres, en el discurso de los abuelos y padres permanece aún la idea de masculinidad asociada a paternidad; esta situación, de acuerdo con lo dicho por ellos, necesita unos espacios de

preparación, en el caso de la gente de centro, de manera tradicional se hace alusión a los mambeaderos.

Sin embargo, por los procesos migratorios que históricamente han vivido los hombres de centro, los jóvenes en la actualidad no cuentan con esos espacios masculinos, de tal modo, los conocimientos necesarios para desarrollar una paternidad responsable se están aplazando y esto también se relaciona con la cantidad de tiempo que los hombres pasan en la escuela, tiempo, que antes era dedicado para actividades como aprender a mambear, ahora destinado a forjar otro tipo de aprendizajes. En contraste, para algunos emerge la experimentación hacía otras sustancias como la marihuana y el bóxer que genera a su vez, otros espacios de socialización, donde parte del ritual de masculinidad consisten en inhalar una mayor cantidad de bocanadas de la sustancia, sin caerse por sentirse mareado, esto como una prueba contemporánea para demostrar la hombría.

Un punto importante para señalar es como los jóvenes que crecen lejos de sus padres y abuelos paternos, descendientes de sociedades con sesgo patrilineal, afrontan una mayor ruptura en la transmisión de los conocimientos propios vinculados a la formación de masculinidad, dado que esta transmisión se da entre miembros del linaje, a su vez, esta fractura influye en la autoestima y en los procesos de formación para la vida adulta.

Para otros jóvenes descendientes de las etnias cocama y ticuna, pude percibir dos ideas de masculinidad, en el primer caso una idea de masculinidad relacionada con el desarrollo de la fuerza física, y otra donde lo masculino, se vincula con la fuerza física con la capacidad de resiliencia, algo cercano a las nuevas masculinidades como lo menciona Salazar (2013).

Frente a la formación de mujeres prevalecen los consejos para asumir las diferentes tareas asociadas al cuidado de las nuevas generaciones, por eso parte de los mitos e historias que narran las abuelas están vinculadas a una formación en valores maternos, como mujeres que no sean perezosas, mujeres con la fortaleza física para aguantar las dificultades de un contexto como el amazónico.

La chagra, desde el discurso de las abuelas sigue siendo un lugar donde se construye y forma en valores el cuerpo femenino. Ahora, esta situación, ha cambiado, porque muchas jóvenes no desean estar relacionadas con la chagra, en su lugar, manifiestan un deseo por participar de dinámicas más urbanas y que tienen que ver con sus expectativas académicas y laborales. Sin embargo, la idea de maternidad relacionada con la construcción de femineidad sigue vigente, en palabras de una joven cocama: nosotras las mujeres nacimos para producir [hijos]. En este tema las abuelas también fueron claras al manifestar que, sin importar las expectativas académicas o laborales, una mujer sin hijos no es mujer.

Frente a los rituales de iniciación, la pelazón para las mujeres ticuna sigue teniendo vigencia, aunque muchos de sus elementos rituales han cambiado, como la comida, en otros casos, por lo costoso de la fiesta, muchos parientes de jóvenes decidieron no hacerlo, remplazándolo por una reunión más austera, o en el caso de otras jóvenes se cambió por las fiestas de quince años.

3 Capítulo 3: Problemas de juventud, resiliencias, el amor y el rebusque de los sueños

> “Le estamos dando un impulso, el futuro es de ustedes los jóvenes, de nosotros ya no porque nosotros ya no esperamos nada” (Artemis, abuela Murui 2018).

Introducción

En este capítulo analizo algunos problemas de juventud, asociados a las dinámicas de vida actuales a los jóvenes de la comunidad, información que contrasto con la de padres, madres, abuelos y abuelas. Además, abordo las diferentes formas de violencia que han sufrido, de acuerdo con cada generación, a través de sus testimonios. Posteriormente, me acerco a los problemas de juventud desde las violencias narradas y luego desde lo dicho por las instituciones que, trabajan con jóvenes. Finalmente, muestro los momentos de resiliencia, claves para entender cuáles son las estrategias que usan las personas para sobreponerse a los eventos dolorosos, cuando esto es posible.

3.1 Problemas de juventud

La juventud es el período de vida donde las personas empezamos a aprender los conocimientos necesarios para asumir la adultez. Estos conocimientos corresponden al sistema cultural del cual hacemos parte. Ahora, para los jóvenes indígenas de la comunidad de San José existen unos matices que son importantes señalar, como las presiones por encontrarse entre la vida urbana y rural; el desconocimiento para las

instituciones de la sociedad mayoritaria de la juventud indígena urbana, que emerge en la periferia de Leticia, el sometimiento a diversos discursos que provienen de la ciudad creciente, pero también de la panetnicidad de la que son parte. Otros factores asociados a dinámicas presentes en la comunidad como el consumo de sustancias psicoactivas y bebidas alcohólicas, la presencia de redes de trata de jóvenes, diferentes formas de prostitución, microtráfico de sustancias derivadas de la coca, ausencia de acompañamiento familiar, diferencias en la preparación y grado de madurez para asumir responsabilidades como la paternidad y la maternidad, y la incursión en el mercado laboral de la región.

Desde mi experiencia como docente y habitante de la comunidad presencié varias situaciones donde se puso en evidencia que el tema de los problemas de juventud estaba presente en los cotidianos de la comunidad. Parte de mi trabajo como docente consistía en hacerme responsable de la convivencia del colegio una semana al mes, lo cual implicaba estar al tanto de los posibles conflictos que llegasen a generarse y dar solución a ellos.

Dar solución a las distintas problemáticas que se presentaban o al menos intentarlo era algo muy complejo, por la variedad de situaciones y la ausencia de una ruta clara de atención integral para la convivencia, por ejemplo: algunas veces debíamos avisar a los acudientes de los estudiantes, generalmente familiares, otras veces al cabildo indígena, lo que incluía a la guardia indígena, y en una instancia más lejana, dependiendo de la gravedad de lo ocurrido a la policía del Resguardo, o a la Comisaria de Familia en conexión con el ICBF (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar).

Ahora, el asunto podía ser más confuso porque cada una de estas instituciones: colegio, familia, cabildo, policía, comisarias e ICBF, tienen formas diferentes y, a veces, contradictorias de reconocer y asumir los conflictos. Por ejemplo, para algunas madres era válido imponer castigos físicos a sus hijos, como golpearlos con ramas de algunos árboles cuando, en palabras de ellas, -iban mal en el colegio-, ellas decían que ésta era una forma tradicional de corregir sus malos comportamientos. Sin embargo, desde la institución educativa, el ICBF y la Policía, los castigos físicos son formas de maltrato y violencia hacía la niñez y juventud.

En esta diversidad de discursos y de formas de proteger a los jóvenes nos movíamos los docentes de la Institución Educativa cuando pasábamos por la semana de la convivencia. Ahora, para entender un poco más las diferencias entre las formas de categorizar y atender las situaciones es necesario empezar por hacer un recorrido de los diferentes significados que puede adoptar el término: problemas de juventud, desde la mirada de los jóvenes; los adultos y las instituciones. De este modo, además de encontrar las diferencias se puede llegar a puntos de encuentro claves, en esta diversidad de discursos para asumir la adultez y los desafíos que ello implique.

3.1.1 Problemas de juventud desde los jóvenes

En los encuentros con jóvenes de la comunidad y en las entrevistas focalizadas que realicé, pude evidenciar que ellos mismos eran conscientes de las situaciones que los ponían en riesgo, y lo hacían evidente. En retrospectiva siento, que muchas veces los adultos no generamos los espacios suficientes para escucharlos y ayudarlos de manera efectiva pero también afectiva.

A mediados del año 2017 volví de trabajar en Guainía, a la comunidad de San José, para apoyar el proceso de investigación en las aulas desde el programa ONDAS Amazonas; también trabajaba en la implementación del proyecto Maloka de Saberes, estas situaciones me ponían casi que, 24 horas al día en la comunidad, pero ahora desde otro rol, ya no era docente adscrita a la Institución Educativa, sino asesora de docentes.

Fue así, como de manera conjunta con las instituciones con las que trabajaba, organizamos la Feria del Saber, un espacio que se pensó para mostrar los diferentes productos obtenidos a partir de estas intervenciones pedagógicas. De este modo, se organizó en la sede de bachillerato de manera simultánea una serie de exposiciones por parte de los estudiantes y algunas madres, padres y abuelos que, habían participado de manera activa en todo lo que implicaba los diferentes proyectos en torno a la educación, había muestras de aprendizajes en torno a las aves, a la lengua propia, a la gastronomía, a las plantas medicinales, entre otros. Se invitó a las otras sedes de la Institución

Educativa, a otros colegios, y a diferentes actores que estuvieran relacionados con los procesos de etnoeducación y educación intercultural de la ciudad de Leticia.

En esos días, estuvimos a punto de cancelar la feria, que veníamos preparando desde hacía aproximadamente un mes, porque estaban ocurriendo una serie de hechos violentos en el colegio: las quemas de diferentes espacios, como algunos salones, la sala de profesores, la biblioteca comunitaria, entre otros. Estos eventos, según las voces de algunos adultos de la comunidad, estaban relacionadas con jóvenes que, al ser puestos en evidencia por situaciones de microtráfico en la comunidad desde el colegio, estaban tomando represalias y por eso durante una semana en las noches ingresaron al colegio y quemaron diferentes espacios.

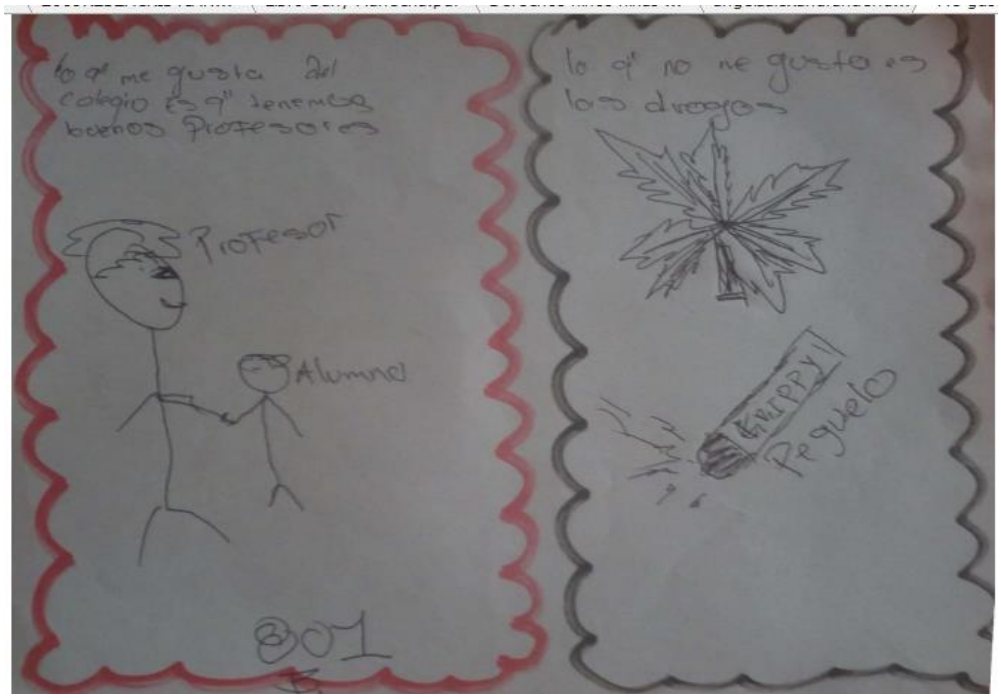
Luego de una reunión con todos las partes que organizábamos el evento, decidimos hacer la feria, también como un acto de esperanza, con la intención de llegar en cierto modo, tanto a las personas que organizaban estos hechos nefastos para la comunidad, como también a los que estaban tristes y desesperanzados por estas situaciones. Por tal razón decidimos poner un espacio en la feria, donde las personas expresaran sus sentimientos, bajo las preguntas: ¿Qué me gusta de mi colegio? ¿Qué no me gusta?

Figura 23. Antonieta, lideresa comunitaria y docente etnoeducadora de la I.E Francisco José de Caldas y Yoana Pantevis, investigadora, candidata a doctora de la Universidad

Nacional de Colombia sede Amazonia. Feria del Saber, Institución Educativa Indígena Francisco José de Caldas

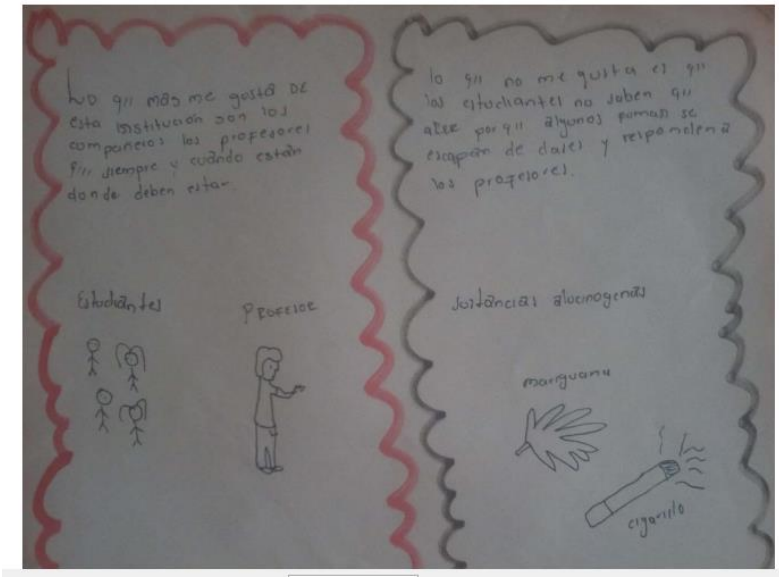
De este modo, las personas que desearan tendrían un espacio para escribir y expresar sus sentimientos y emociones frente a los hechos que tanta tristeza causaban no solo en la comunidad, sino en Leticia en general. Entre las respuestas que muchos jóvenes compartieron sobresalen las nominaciones directas hacía problemas de juventud en sus pares por el abuso de sustancias psicoactivas, y bóxer.

Figura 24. Respuesta 1



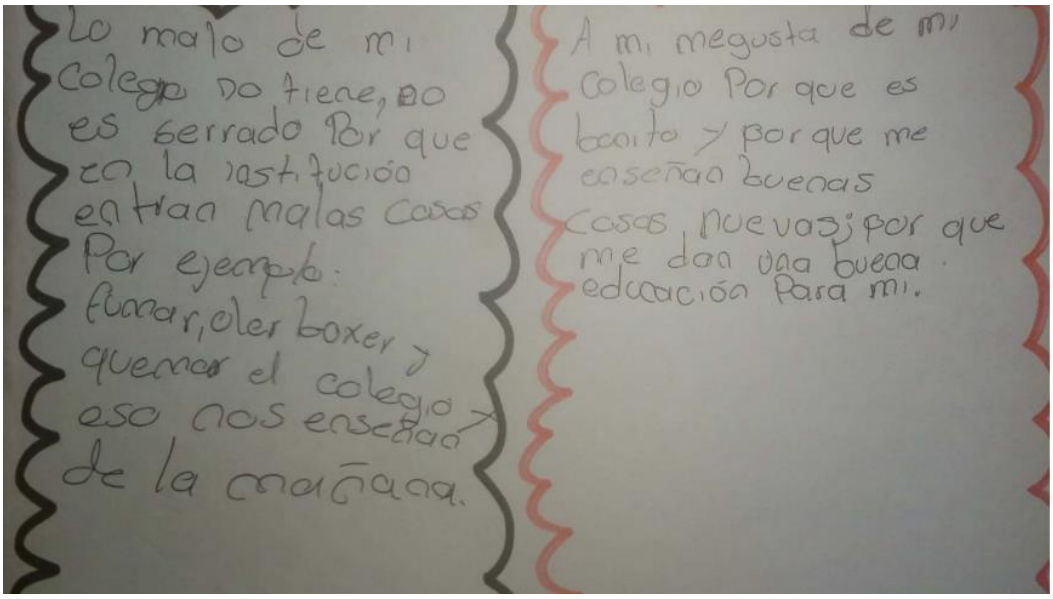
Lo que me gusta del colegio es que tenemos buenos profesores. Lo que no me gusta es las drogas. Krippy, péguelo.

Figura 25. Respuesta 2



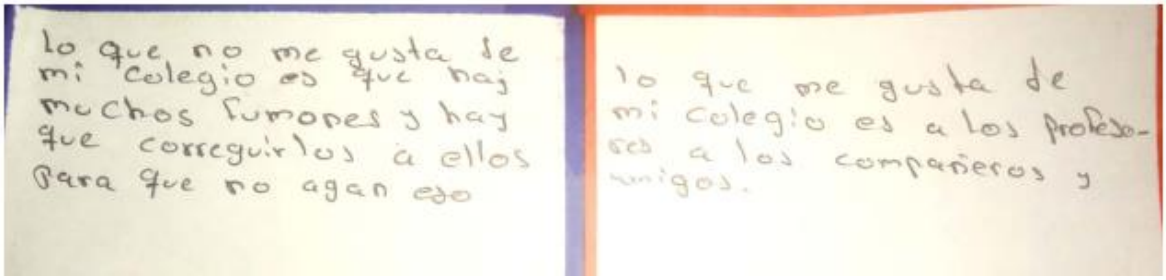
Lo que más me gusta de esta institución son los compañeros, los profesores pero siempre y cuando este donde deben estar. Lo que no me gusta es que los estudiantes no saben qué hacer porque alumnos fuman, se escapan de clases y responden a los profesores. Sustancias alucinógenas, mariguana, cigarrillo.

Figura 26. Respuesta 3



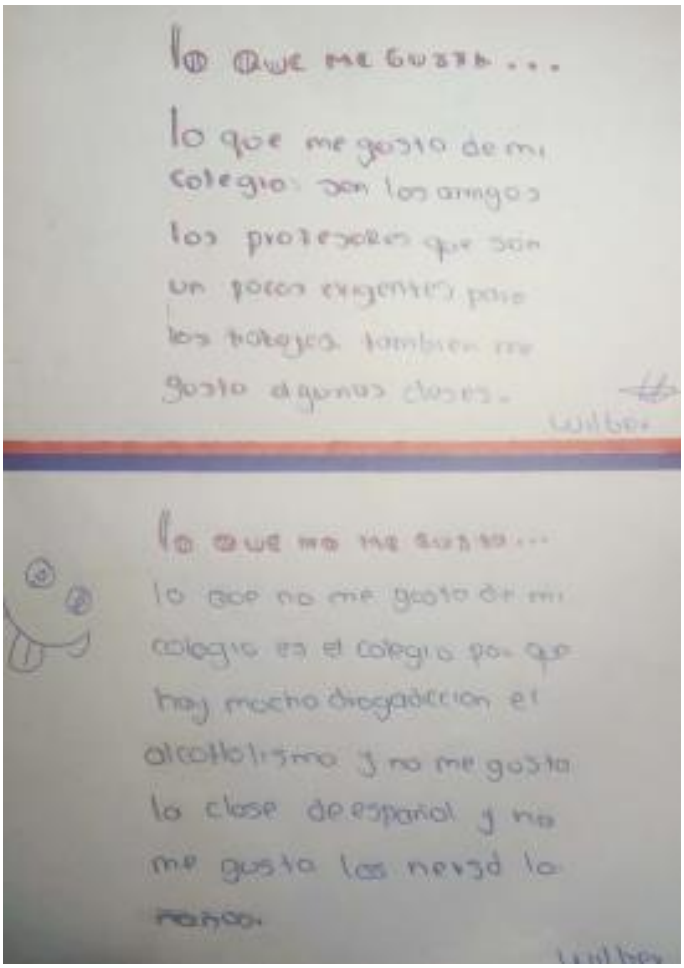
Lo malo de mi colegio (es que) no lo tienen cerrado, porque en la institución entran malas cosas, por ejemplo: fumar, oler boxer y quemar el colegio eso nos enseñan en la mañana. A mi me gusta de mi colegio porque es bonito y porque me enseñan cosas nuevas; porque me dan una buena educación.

Figura 27. Respuesta 4



Lo que no me gusta de mi colegio es que hay muchos fumones y hay que corregirlos a ellos para que no hagan eso. Lo que me gusta de mi colegio es los profesores, los compañeros y los amigos.

Figura 28. Respuesta 5



Lo que me gusta… lo que me gusta de mi colegio son los amigos, los profesores que son un poco exigentes para los trabajos, también me gustan algunas clases. Lo que no me gusta.. lo que no me gusta de mi colegio es el colegio porque hay mucha drogadicción el alcoholismo y no me gusta la clase de español y no me gusta los nerd los ñoños.

A partir de las respuestas del ejercicio de: Me gusta/ No me gusta, se puede evidenciar que los mismos jóvenes de la comunidad están manifestando su incomodidad a los adultos sobre situaciones relacionadas con el consumo de sustancias como marihuana y bóxer (pegante) por parte de algunos de sus pares de edad y género.

Ahora desde las entrevistas, los jóvenes mencionaron situaciones similares, así la joven Afrodita dice:

> Pues en el 6 se ve mucha droga, y en las otras comunidades eso no se ve casi, pues si había, pero no como en el 6, esa es la principal diferencia, y los compañeros no tienen tanto interés en estudiar, obviamente (Afrodita, 2018).

También Ares primo de Afrodita lo menciona:

> Pues los jóvenes se reúnen mucho acá en el 6 a meter la marihuana, el perico, a la coca, pero a la coca blanca, a la cocaína (Ares, 2017).

De acuerdo con Mingote (2008) el bienestar psicológico de los jóvenes no sólo se relaciona con una buena capacidad para enfrentar situaciones tensas, sino también a la capacidad de generar mecanismos de adaptación hacías las situaciones negativas del contexto. Entre esos mecanismos se destaca la autoobservación, como la forma en que los jóvenes hacen una introspección, identificando sus propios pensamientos, emociones, conductas positivas, y en especial detectando las negativas de manera anticipada, para poder plantear soluciones creativas, de acuerdo con su contexto.

Sin embargo, estas cualidades no se alcanzan si previo a ello no existe un bienestar personal, el cual se vincula con los espacios donde se convive: familia, amigos, escuela, vivienda, empleo. En ese sentido, se destaca que los jóvenes de la comunidad de San José siguen manteniendo la capacidad autocrítica, por eso nominan las situaciones violentas o autodestructivas que, por diferentes razones viven, ahora, los espacios para que ellos se manifiesten se han ido cerrando, tal como lo menciona

3.1.2 Problemas de juventud desde los adultos

> Tenía aproximadamente catorce años. Yo empecé a trabajar de raspachín yo me iba de un sitio a otro, y ganaba la plata de varios meses en una semana. [A veces] me iba para conocer un pueblo más adelante, en ese entonces estaba todo controlado por la guerrilla y era muy muy bueno el negocio (Apolo, 2018)

En el anterior relato, Apolo, recuerda cuando era un joven de 14 años y decidió fugarse del internado donde estudiaba. Él era estudiante en una institución educativa en la Amazonia colombiana, fundada por sacerdotes capuchinos. Un día decidió partir, en palabras de él, a conocer el mundo por fuera del internado. Fue así como se fue río arriba trabajando en barcos, donde debía limpiar, organizar y hacer lo que los patrones dijeran. Llegó al municipio del Caguán y comenzó a trabajar de raspachín[20], abandonando su trabajo en los barcos. Luego de varios años de andar de un lugar a otro, conoció a su actual compañera con quien, posteriormente tuvo cinco hijos.

A finales de los años 90 en Colombia el conflicto armado entre el ejército, las guerrillas, los grupos paramilitares y las estructuras del narcotráfico, dan lugar a un recrudecimiento de la violencia en el país, principalmente en sectores rurales. Apolo que se encontraba en una región de Colombia azotada por el conflicto, empieza a sentir intranquilidad:

> el espacio era otro, era la misma ganancia, pero no la misma tranquilidad, porque ya lo podían atracar a uno por allá caminando o no le podían pagar y no había guerrilla para quejarse, muchas veces uno trabajaba 15 días y no le pagaban un peso y no había a quién demandar, le robaban a uno (Apolo, 2018)

A partir de esas situaciones, Apolo sintió ganas de volver a su hogar, por eso decidió devolverse río abajo a buscar a su familia, especialmente a su padre. Fue así como luego de varios años terminó viviendo en la Comunidad Indígena de San José kilómetro seis, a la cual llegó con su esposa e hijos, allí, por la fuerte influencia de su padre, Cronos, empezó a aprender asuntos relacionados con su etnia, como la lengua nativa, la cual no aprendió de niño, salvo algunas palabras y, sobre todo, por voluntad expresa de su padre, aprendió a mambear. Apolo, vuelve para aprender de sus parientes un legado de conocimientos que, por el motivo de su viaje, río arriba, no aprendió cuando era joven.

[20] Nombre con el cual se conoce a las personas que raspan la hoja de coca, para luego extraer de ella cocaína.

De acuerdo con Ferrándiz y Feixa, que explican las formas de violencia en el contexto de la guerra de los años 80 en el Salvador, existen cuatro tipos principales de violencia: la política, la estructural, la simbólica y la cotidiana (2004, p. 12).

De este modo, la violencia política es aquella que se ejerce en nombre de una ideología o movimiento, puede ser la manifestada por un grupo insurgente o por el ejército o la policía; la violencia estructural hace referencia a la organización económico-política que se puede imponer sobre la población, allí se contemplan formas de violencia como la pobreza o las condiciones de trabajo abusivas y precarias; la violencia simbólica desarrollada ampliamente por Bourdieu muestra “el no reconocimiento de las estructuras de poder por parte de los dominados, quienes colaboran en su propia opresión cada vez que perciben y juzgan el orden social a través de categorías que hacen que parezca normal (Bourdieu, 1992, como se citó en Ferrándiz y Feixa, 2004). Finalmente, la violencia cotidiana desarrollada por Nancy Scheper-Hughes, donde se evidencian las prácticas y expresiones en el nivel micro-interaccional: ya sea interpersonal, doméstica o delincuencial (cf Ferrándiz y Feixa, 2004).

En este sentido, el relato de Apolo es un retrato de varias formas de violencia experimentadas. Por una parte, fue víctima de violencia estructural, al ser él un joven indígena de 14 años estudiante de un internado católico, que, se encontraba lejos de su familia, y, tal vez, en un intento de buscar nuevas posibilidades, decide irse río arriba, según menciona.

Luego es sometido por patrones mestizos a formas de explotación, camufladas bajo la figura de “trabajo”. Estas formas de explotación vulneraron derechos fundamentales como: el derecho a la integridad personal, el derecho a tener una familia, el derecho a acceder a la educación escolarizada, entre otros.

Luego, cuando Apolo llega a vivir a la Comunidad de San José, se encuentra con otras personas que han sido también violentadas de diversas maneras, especialmente de manera estructural y política, dado que muchos de ellos son desplazados por la violencia, migrantes que llegaron a la periferia de Leticia, lejos de sus territorios de origen, y que con

el paso del tiempo tuvieron que echar mano de lo que encontraron en ese nuevo contexto para sobrevivir y rebuscarse la vida.

En ese contexto, muchos padres y madres de los jóvenes de San José viven o vivieron formas de violencia relacionadas son situaciones de alcoholismo, violencia de género, abandono de las responsabilidades paternas; situaciones que han contribuido al aumento de hogares liderados por mujeres, que se ven en muchas ocasiones es situaciones complejas asumiendo la manutención de sus hijos, pero también las labores de cuidado y crianza, desencadenando esto dificultades socioeconómicas en las familias y limitadas posibilidades para que los jóvenes accedan plenamente a formas de escolarización, de trabajo digno y de una vida con el bienestar necesario.

Ahora, estas situaciones de violencia contra los jóvenes no son nuevas en la comunidad de San José y han sido mencionadas antes:

> "(…) llama la atención, teniendo en cuenta las quejas y comentarios de algunos miembros de la comunidad, en las que afirman que este tipo de afecciones, en muchos casos suelen estar vinculadas a episodios de violencia tanto al interior como al exterior de las familias, violencia que a su vez, está relacionada en gran medida a un creciente alcoholismo, el cual es el reflejo de la descomposición social a la que se han venido enfrentando, no sólo los pobladores del seis, sino también la población de muchas de las comunidades indígenas y rurales cercanas al municipio de Leticia, que en su búsqueda de nuevas oportunidades que permitan en términos de una sociedad mayoritaria y excluyente, mejorar su 'calidad de vida' no encuentra más que una interminable cadena de rechazos y frustraciones que además de dar origen a problemas de salud pública como el alcoholismo y la fármaco dependencia, han conducido en algunos casos al suicidio, fenómeno que afecta principalmente a la población joven de estos asentamientos (Pérez, 2007, p. 44)

Frente a lo que menciona Pérez (2007), en el 2016 las problemáticas asociadas a violencias por abuso de sustancias psicoactivas y alcohol empezaron a ser más evidentes cuando una joven de grado séptimo escribió una carta pidiendo ayuda para dejar de consumir marihuana. Luego varios estudiantes fueron encontrados en los baños del colegio inhalando bóxer, y los niños de primaria empezaron a contarnos que tenían miedo

porque los jóvenes de secundaria los querían obligar a oler bóxer, fue así como los docentes convocamos a reunión urgente a la organización indígena AZCAITA.

En la reunión mencionamos las situaciones que estábamos viviendo a diario, solicitamos ayuda de profesionales en salud, sin embargo, la respuesta por parte de la organización era que por estar en zona de resguardo lo que iban a hacer era tomar medidas “tradicionales”, en este caso, la guardia indígena nos iba a apoyar haciendo requisas sorpresa, esto con la finalidad de poder bajar un poco los niveles de consumo, según ellos. La frustración por parte de nosotros los docentes fue enorme, pero desde las directivas del colegio se asumió esa forma de afrontar el problema. Así, la guardia indígena empezó a ir al colegio de manera sorpresiva a requisar a los jóvenes, sin embargo, cuando llegaban, no encontraban mayor cosa y por presión de algunos padres y madres de familia se terminaron las requisas sorpresa.

Luego, al inicio del siguiente año, en el 2017, cuando me encontraba trabajando en Guainía, recibí una llamada de una excompañera docente mencionando entre lágrimas que, uno de los jóvenes de grado sexto, perteneciente a la etnia muinane por línea materna de tan solo 13 años, se había suicidado, luego de haber sido reprendido físicamente por su madre, al parecer porque ella se enteró del consumo de sustancias como bóxer y marihuana por parte de él.

De acuerdo con Unicef, el suicidio representa a nivel mundial una de las principales causas de muerte, y, en jóvenes indígenas es la segunda causa. En América latina los índices son uno de los más bajos comparados con los otros continentes, sin embargo, el suicidio entre la población indígena está por encima contrastado con otros grupos sociales (UNICEF, 2015, p.14).

Con base en los resultados del Boletín Epidemiológico del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses en Colombia, se puede decir que, en los años 2010 al 2014 el índice de suicidio en indígenas ha sido inestable, aunque con tendencia a la baja según los datos, entre enero de 2010 y junio de 2014 fueron reportados 61casos, del total, 29,5% (18 casos) correspondió a mujeres y 70,5% (43 casos) a hombres (2014, p. 9). De estos casos, 35,7% ocurrieron en la población entre 10 y 14 años, el resto, 64,3% ocurrió en

edades entre 15 a 17 años, en este panorama, Amazonas se ubica como el tercer departamento del país con mayor cantidad de casos, precedido por Cauca y Risaralda (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2014, p. 12).

Frente a las posibles causas que preceden al suicidio existen dos enfoques principales para su análisis: el biomédico, y el enfoque social. Desde el enfoque biomédico, se aborda la enfermedad psiquiátrica como el síntoma más recurrente, puntualmente se habla de suicidios como consecuencia de enfermedades como depresión, trastornos bipolares y esquizofrenia. Desde el enfoque social, Durkheim (1971) plantea que los suicidios deben ser vistos como consecuencia de problemas mentales, y crisis socioeconómicas, por ende, los suicidios no son acciones individuales, en tanto que están íntimamente relacionados con la vida social. De acuerdo con Durkheim (1971) decidir suicidarse, hace parte de una realidad colectiva, en tanto los casos no deben contemplarse de manera individual, de tal forma es necesario tomar en cuenta el contexto en el cual se ubican los suicidas. Sin embargo, existen otras posturas como la de Olorve, que, reconocen la agencia moral frente a las condiciones del contexto y rasgos culturales: “las personas estructuran su vida activamente y no aceptan pasivamente los roles y conductas asignados” (Olorve 1981 en Bustamante, 2017, p. 78).

Desde este contexto, es muy probable que, el suicidio del joven muinane sea la consecuencia de una problemática multifactorial, donde se observan situaciones relacionadas con el consumo de sustancias como bóxer (pegante) y marihuana, además de eventos de violencia intrafamiliar. Estos factores, sumados a las altas expectativas académicas que, muchas veces, de manera indirecta se fomentan desde el colegio pueden convertirse en una presión para los jóvenes, en lugar de un aliciente.

De acuerdo a los datos, en la comunidad de San José se observa con mayor frecuencia situaciones de consumo de sustancias psicoactivas, que están relacionadas con la bonanza cocalera que, afectó en gran medida las dinámicas de la población leticiana y colombiana en los años 70, es decir, muchos de los jóvenes que habitan la Comunidad de San José tienen familiares que fueron y que son actualmente partícipes de las dinámicas de narcotráfico; dinámicas que incidieron en la forma de vida y en las estructuras familiares de algunos habitantes de la comunidad. Tal como lo menciona Huérfano “Algunos

muchachos jóvenes, entre los entre los 16 y 24 años, dicen que quieren ser traquetos, para ganar harto dinero como antes, refiriéndose a la bonanza coquera que vivieron sus padres" (Huérfano, 2010, p. 113)

Ahora, el tema del consumo del bóxer por parte de jóvenes en plena edad de transición de niño a joven y la forma como los jóvenes más grandes obligan los pequeños a inhalar bóxer se relaciona con algo que ocurre en otras sociedades: la transformación de los rituales de iniciación masculina cuando los integrantes de una comunidad rural se desplazan hacía centros urbanos (Scheper-Hughes, 1995)

De esta manera, los rituales de iniciación masculina, claves en la formación de los nuevos hombres de la comunidad, están siendo sustituidos por otras prácticas, en la que se pone a prueba el valor, la capacidad de desafío a la ley, la lealtad, pero asociadas a el uso de sustancias nocivas para la formación del cuerpo como las drogas y el alcohol, lo que a su vez repercute en la noción de persona, diferente y con un ideal de masculinidad distinto al de los de los padres y abuelos. Esta situación ocurre en otros lugares del mundo, por ejemplo, Nancy Scheper-Hughes (1995), reafirma la importancia de los rituales de iniciación para la conformación de la identidad masculina en los *squatter camp* sudafricanos. En este contexto, los jóvenes que llegan por diferentes procesos migratorios a ocupar la periferia de Johannesburgo abandonan sus rituales de iniciación y al hacerlo pierden el estatus de masculinidad, entonces al no ser reconocidos por los demás miembros de la comunidad como hombres, y al ser también excluidos por la sociedad dominante, comienzan a generar conductas delictivas. Peteet (1994) también menciona esta misma situación con los rituales de iniciación masculina para los jóvenes palestinos, los cuales fueron cambiando al punto de ritualizar las palizas recibidas por las detenciones del ejército israelí en la Cisjordania ocupada sin delatar a sus compañeros, como pruebas de masculinidad y adultez.

Estas nuevas prácticas que, ocurren en la comunidad de San José, pero también en otros lugares del mundo, pueden ser peligrosas para los jóvenes, tanto por la construcción no solo de masculinidad sino también de juventud. De ahí que los abuelos en las entrevistas acerca de los problemas de juventud de los jóvenes de San José se mostraran tan preocupados, tal como lo manifiesta el abuelo Cronos:

> Yo hasta así se me hace muy duro, muy duro, yo sufro mucho, mucho, por los míos con la bebida alcohólica, yo les digo mucho cuidado con eso, pero *mmm* y ahora lo de bóxer y eso se me hace difícil para responder eso, ese bóxer, marihuana, eso se me hace difícil, en una reunión yo les dije yo tengo miedo de reprender a esos muchachos, que tal me peguen, salir corriendo, no puedo porque estoy cojo ¿Qué vamos a hacer con esos jóvenes? Ese trabajo es para todos nosotros porque si corregimos siempre pueden llegar es al suicidio, de pronto llegan ellos a eso, siempre ha pasado, cogen una soga y *fiuu*, ha pasado (Cronos, 2018).

Por su parte el abuelo Hefesto, que fue coordinador de la guardia indígena mencionó:

> Nosotros aquí en la comunidad teníamos muchos que jalaban la marihuana, en el 11 empezamos a hacer turnos aquí para trabajar, nosotros trabajábamos hasta que se acaba la nocturna del colegio, a veces aquí en el 11 venían unos jovencitos del 6 [comunidad de San José] y 9 [comunidad de Monillamena] del [río] Tacana y nosotros hicimos mucha correría en la noche, no se dejaban coger porque se tiraban por el monte. Ahí profe a mí me puso como coordinador de guardia, se trabajó muy a mano con la policía del 6 (comunidad de San José), se capturó por muchas cosas de robos. La policía no tiene tanta autoridad en la comunidad sin el consentimiento del curaca, mientras nosotros sí, o sea si tiene que capturar a una persona tiene que tener autorización del curaca sino, no entra (Hefesto, 2018).

Estas problemáticas en torno a la juventud denotan gran preocupación por parte de los abuelos y también cierta incertidumbre frente a qué hacer y cómo ayudar a los jóvenes, sin que sus castigos, tengan una incidencia en situaciones como el suicidio. El abuelo Hefesto muestra un punto interesante, el trabajo mancomunado con la policía que, en esos días gracias a su gestión, logró articular de manera satisfactoria, al contexto cultural del resguardo, trabajando con la guardia indígena.

Frente al tema de este tipo de violencias, la abuela Artemis dice que la principal causa viene desde las dinámicas familiares y la ausencia de consejo y de poner límites a la juventud:

> (…) pues profe yo creo que esos problemas de juventud suceden desde la misma casa desde el mismo hogar, porque los tienen abandonados a sus hijos, no les tienen como oficio y el muchacho necesita plata, y tiene que buscar a robar, a matar, hacer cosas que no se puede hacer en la vida, se rejuntan un poco de jóvenes y hacen estas cosas, vamos a atracar, vamos a matar, porque a veces los papás no les llaman la atención, si un hijo, hace las cosas, el papá no le dijo nada el hijo, pero si un hijo hace algo malo y el papá le ajusto los cinturones hasta ahí llega. Con las muchachas pasa igual si la mamá o el papá no les dice nada pues hasta ahí llegan, siguen haciendo sus travesuras como traer cosas a la casa y la mamá lo recibe bien y el papá lo recibe bien, y así va amañando, amañando, así es la cosa por falta de dar un consejo, yo creo que ese tipo de jóvenes no tuvieron consejo de sus papás, ni apoyo por eso los niños salen así, hablándoles tal vez piensen que si hacen esas cosas, dirán yo me voy a la cárcel, yo mejor no hago eso (Artemis, 2018).

El abuelo Hefesto también menciona como los castigos han dejado de ser severos, como ahora los jóvenes ya no son reprendidos como lo fueron ellos:

> ahora pues ya no existe ese castigo, palabras y más palabras, por favor, eso fue lo que se cambió por esas leyes que están saliendo, en aquellos tiempos un niño le tenía miedo al papá y a la mamá, ya no (Hefesto, 2018).

De acuerdo con Mahecha (2015) los castigos han ido perdiendo la severidad, o al menos eso es lo que dicen de manera recurrente los abuelos y abuelas, con la llegada de la “civilización”; el abuelo Hefesto menciona las leyes que están saliendo, refiriéndose a las leyes consagradas en la Constitución nacional de 1991, a la protección de la niñez y de la juventud que, desde el papel se promueven en Colombia a través de instituciones como el ICBF, el colegio, la Defensoría del Pueblo y la Policía.

De nuevo, existen patrones culturales que no son leídos bajo la misma lente por parte de los adultos de la comunidad y de las instituciones que se encargan a nivel nacional de visibilizar los problemas que atañen a niños, niñas y jóvenes, para protegerlos de este tipo de situaciones. Este es un asunto que, al ser tan complejo, por las diversas dimensiones del ser humano que toca, debería convocar a todas las instituciones presentes para realizar alianzas y sinergias que permitan en primera instancia realizar diagnósticos de los

problemas de juventud, para luego crear soluciones que recojan las propuestas de los mayores y así ayudar a dar rumbo a la juventud de la comunidad.

En la generación de padres y madres, se hizo más evidente las problemáticas asociadas a la juventud, en el marco de lo que sería estar expuesto a discursos de la sociedad mayoritaria tal como lo menciona Apolo:

> Los jóvenes de ahora no tienen ni nombre, ni cultura, no son nada, la gente, especialmente los jóvenes están sueltos, no tienen un direccionamiento, pueden elegir lo peor (Apolo, 2018).

Frente a esto Atenea dice:

> Ahora es más fácil encontrar a un joven en un bar en actividades de trago y de droga que en actividades saludables, de esparcimiento sano (Atenea, 2018).

Sin embargo, ella misma menciona que, pese a que ahora los jóvenes son encontrados con mayor frecuencia en lugares como bares consumiendo bebidas alcohólicas, puede corresponder a falta de afecto por sus madres:

> Bueno realmente [los jóvenes] no han tenido como esa parte amorosa de la mamá también tienen una problemática, y es el momento como de cogerlos y de reactivarlos a la fuerza y darle oportunidad de vida y educación, el futuro yo lo veo ahorita incierto, digo yo porque no hay los elementos que le den la oportunidad a esos jóvenes de cada familia de terminar su educación. Como tal porque realmente la educación en la escuela no está orientada en casa también y hay mucha problemática detrás de ellos (Atenea, 2018).

Otro cuestión también importante es que muchas veces desde nuestro lugar de adultos, tendemos a pensar que los problemas de juventud son algo por lo que todos hemos pasado hasta convertirnos en adultos, por lo cual se normalizan, ignorando muchas veces el dolor y el sufrimiento que estas situaciones ocasionan en ellos, llegando incluso a perder la vida, ya sea por acciones como el suicidio o por el abuso de sustancias psicoactivas que los ha llevado también a cometer actos delictivos y autodestructivos.

Así lo menciona Apolo, cuando recuerda su juventud, la cual la vivió lejos de su familia, en el departamento del Caquetá:

> Cuando tenía 14 años me metí también una vagancia ahí (risas) con mis otros compañeros. Se me olvidó la familia, se me olvidó todo, cogí otro viento y bueno empecé a recorrer todo el Caguán, a beber, mujeres, todo lo que es esa realidad, yo creo que eso es como un momento que se vive cuando se es joven y no se tienen responsabilidades como hijos (Apolo, 2017).

Esto conlleva a que estos problemas de juventud se generalicen y entonces se asume que son temporales, dando gran valor a la agencia moral del individuo, a la capacidad innata de autocontrol, porque de acuerdo con ello, en algún momento, se saldrá sin ayuda de los adultos de esas situaciones. Sin embargo, lo cierto es que, no siempre funciona así, es decir no todos los jóvenes tienen la misma madurez para decidir que está realmente afectándolos, qué es lo que están haciendo mal y es ahí cuando los adultos debemos intervenir.

Otra problemática asociada especialmente a las jóvenes, son las redes de prostitución y de trata de jóvenes indígenas, que captan preferiblemente a jóvenes mujeres entre los 14 y 17 años, estas situaciones son mencionadas tanto en el informe de gestión del ICBF, como en el informe de la Defensoría del Pueblo y también es denunciado por parte del cabildo indígena de la comunidad.

Frente a este tema, una joven de la comunidad fue captada en el 2017 por una red de trata de jóvenes indígenas que la tenía en un bar ubicado en la ciudad vecina de Tabatinga, Brasil. Ella es sobrina de Atenea, y en los días en que hacía las entrevistas sobre temas de juventud, compartí días y noches de zozobra y tristeza por parte de Atenea, quien se encontraba en su búsqueda. Fue así como en un intento por buscar ayuda contactamos a la fiscalía, para que nos ayudará dado que Atenea ya tenía varias indagaciones hechas con otros jóvenes de la comunidad que daban pistas del lugar exacto donde se encontraba su sobrina. Nos atendió un investigador de la fiscalía, encargado de manejar estos temas en Leticia, y lo que nos dijo fue tan denigrante como desesperanzador, según él, las redes de trata de jóvenes estaban en aumento en ciudades como Leticia, dado que, por el turismo

llegaban muchas personas extranjeras, y en ese sentido uno de los mercados que se ofertaba era el turismo sexual, especialmente con jóvenes indígenas, más que mestizas. Frente a esta forma de explotación sexual, Atenea menciona en la entrevista su desolación y desesperanza por este hecho:

> Sí recurrimos a todo y nada, ya sabemos dónde está, la propuesta es que ya toca ir uno mismo arriesgando su pellejo, pese a esa situación que me comentó la señora donde está, que varias veces han ido a querer matarla, entonces a mí el miedo que me da, es si uno va, apoyo de quien, ya estoy que mando eso es a nivel nacional, porque si aquí no se está moviendo eso, toca mover desde la cabeza, porque si aquí que estamos en frontera ni la policía ni el bienestar [ICBF] con todos esos lazos que tienen no han podido ¿Qué está pasando? Todos esos casos han quedado impunes, porque aquí se hacen los locos porque los mismos de la ley son los mismos corruptos, siento que no hay apoyo externo de las entidades, del cabildo propio, incluso le dije a la secretaria [del cabildo], pero aún no pasa nada (Atenea, 2018).

Meses después la sobrina de Atenea volvió a la comunidad, tenía muchos problemas asociados a consumos de sustancias psicoactivas, dolores por las diferentes formas de violencia que vivió en el período que estuvo en Tabatinga. La familia de Atenea, con apoyo de redes de amigos, decidieron enviarla a Bogotá a casa de su mamá, a quien no veía desde niña, la idea era que la joven recibiera apoyo de entidades especializadas para poder superar ese momento de su vida. Actualmente se encuentra en Bogotá, vive con su madre y su compañero, es madre de una niña, y dice que esa hija le cambió la vida y que no desea saber nada de su pasado leticiano.

Según datos del DANE (2018) los departamentos con mayor cantidad de jóvenes en Colombia son: Amazonas, Putumayo y Guainía, concentrando al 25.98% de la población de jóvenes entre los 15 y 29 años. Al concentrar la mayor cantidad de jóvenes, así mismo deberían ser las opciones de estudio y ofertas laborales, sin embargo, de acuerdo con datos del DANE (2018) las ciudades con mayor oferta de trabajo para jóvenes entre los 20 a 29 años se encuentra liderada por ciudades andinas como Bogotá, Medellín, Bucaramanga y Armenia, a su vez, según datos del DANE (2018) estas ciudades son capitales de los departamentos que, menor población de jóvenes tiene en Colombia.

Este panorama de gran cantidad de jóvenes con pocas oportunidades laborales y académicas se convierte, desafortunadamente en aliciente para las redes de explotación y trata de menores. De acuerdo con información publicada en julio del 2020 por el diario El País de España.

> La triple frontera Colombia, Perú y Brasil en las localidades de Puerto Nariño (Colombia), Caballococha (Perú) y Atalaia do Norte (Brasil), unidas y separadas por el río Amazonas, son el caldo de cultivo idóneo para el tráfico ilegal, no solo de droga o recursos naturales, también de personas. Aquí, toda la comunicación se realiza dentro y a través del río Amazonas. Las lanchas, botes y demás embarcaciones cruzan constantemente de una orilla a otra y, sin apenas controles, cambian de país (Palacios, 2020).

Esta situación se conecta con el desmantelamiento en la ciudad de Leticia, en el 2019, de una red de trata de jóvenes indígenas que, operaba en los municipios de Puerto Nariño, Colombia; Caballococha e Iquitos, Perú, y Tabatinga, Brasil, donde las víctimas principales eran niñas entre los 13 y 15 años, allí las menores generalmente de procedencia indígena eran sacadas de sus comunidades, para luego ser vendidas a personas en los países de Perú y Brasil por 200.000 a 300.000 pesos colombianos.

En la Comunidad Indígena de San José, la historia de la sobrina de Atenea, develo otras situaciones como la permisividad de algunos familiares frente a la prostitución de menores de edad, casi siempre niñas y jóvenes. Estas situaciones sugieren que, estas formas de explotación de menores no se acaban exclusivamente con la intervención policial, desafortunadamente, ante las formas de vida precarias y la falta de opciones para un mejor vivir, muchas familias aceptan y consienten estos actos, como una manera de incrementar sus ingresos familiares.

De acuerdo con Mingote y Requena (2008) estas problemáticas juveniles a nivel mundial están asociadas al consumo de sustancias adictivas, a la creciente incidencia de la depresión, el suicidio, entre otras conductas que ponen en riesgo, especialmente a los jóvenes, deben despertar la solidaridad intergeneracional para que, como sociedad se puedan brindar alternativas reales que incentiven mecanismos de protección integral de la juventud. Para los jóvenes de la comunidad de San José estas propuestas deben ser

construidas de manera conjunta con todos los miembros de la comunidad, desde el ámbito cultural por ser jóvenes indígenas, pero en asocio con las instituciones de la población mayoritaria, que también hacen parte del contexto local.

3.1.3 Problemas de juventud desde las instituciones

Frente a los problemas asociados a la juventud, el ICBF de Leticia, en el informe de gestión de los años 2015-2018 reporta los siguientes datos:

1. En cuanto a la violencia hacia adolescentes de 12 a 17 años, se reporta un subregistro de los casos en el SIVIGILA (Sistema de Vigilancia de Salud Pública del Ministerio de Salud), lo cual es descrito en el mismo documento como una falencia por parte de las respectivas autoridades, en este caso las instituciones del Sistema de Nacional de Bienestar Familiar.
2. Frente a la tasa de violencia de pareja hacía un menor de 18 años, también se reporta una ausencia de reporte del 2015 al 2018, es decir tres años sin datos en el tema de violencia ejercida hacia jóvenes por parte de sus compañeros y compañeras de vida.
3. Se reporta una tasa constante de homicidios en jóvenes de 12 a 17 años en los años 2016 al 2018, esto según el informe, debido a la fragilidad de los núcleos familiares, conflictos que llevan a los jóvenes a entrar en pandillas, a la comercialización y consumo de sustancias psicoactivas, entre otros.
4. La situación en torno a los suicidios, según el informe es preocupante, porque va en incremento, aunque no da cifras, por lo cual, la estrategia desde la alcaldía es poner a disposición de las personas programas de ayuda como: Escucha Móvil; Familias fuertes, Desaprendiendo para aprender; yo hago parte del cambio.

Esta información del Instituto de Bienestar Familiar es poco precisa y no logra reconocer ni categorizar los problemas que atañen a la juventud leticiana, y de manera más lejana aún, a la juventud de la comunidad de San José, en el documento no se encuentran cifras precisas ni datos estadísticos que permitan contrastar en el tiempo como ha cambiado, o

como se han mantenido las mismas situaciones que ponen en riesgo a los jóvenes de Leticia.

La Defensoría del Pueblo en el informe del 2018 titulado: “Sobre la situación de los derechos de los niños, niñas y adolescentes nacionales y extranjeros en departamentos y municipios de frontera: acciones y omisiones institucionales”. Las principales prácticas sociales que, ponen en riesgo a los niños, niñas y adolescentes en Leticia son:

> Venta y consumo de alcohol y sustancias psicoactivas (chorote-cachaza); explotación sexual comercial (naturalización de la violencia, explotación y turismo sexual); trabajo infantil (servidumbre, minería, mendicidad y otros), ausencia de control migratorio. Entre los factores de riesgo más notorios el mismo informe da cuenta de: desarticulación y falta de respuesta institucional; ausencia de control migratorio y migración forzada; desempleo y falta de ingresos a la familia y violencia intrafamiliar/ violencia sexual (Defensoría del pueblo, 2018).

También se menciona espacios específicos:

Puntos de frontera- zonas (puertos) cercanas a Leticia (consumo de SPA); lugares “Pato Lucas” y el colegio San Juan Bosco las niñas presentan riesgo de consumo de drogas y vicios y de ser utilizadas en la trata”. Y llama la atención lo mencionado frente a “las chagras” como una forma de trabajo infantil):

> “problemática asociada al trabajo infantil o explotación laboral, de por sí, atenta contra la dignidad del niño o niña sometido en esta zona geográfica […] la situación de este grupo etario es grave porque los progenitores y cuidadores consideran que es normal que sus niños, niñas y adolescentes trabajen” (Defensoría del Pueblo, 2018, p. 55).

Esta afirmación del trabajo infantil y de jóvenes en la chagra como una forma de explotación laboral desconoce las dinámicas amazonenses, porque la chagra además de ser un sistema de cultivo es un espacio de integración familiar, recambio intergeneracional de saberes, formación en valores, recreación y una manera de mantener la soberanía alimentaria por parte de los pueblos amazónicos, por eso sorprende que, las instituciones

de orden nacional sigan desconociendo los contextos de los territorios que hacen parte del país.

El mismo informe señala la desarticulación y falta de respuesta institucional como un factor de riesgo para la niñez y juventud, siendo un aspecto positivo reconocer su propia falencia, pero a su vez se convierte en una falta más grave no trabajar en mejorarla.

En el 2018 se llevó a cabo en la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia el primer Seminario de Violencias de Género, el cual contó con la participación de la secretaria del cabildo indígena de la comunidad de San José, quien mostró un trabajo que recoge los datos de la mayor cantidad de denuncias por violencias hechas en la comunidad en el período 2016- 2017 (tabla 1)

Tabla 1. Categorización de las violencias de la Comunidad de San José

Violencias reportadas por el cabildo de la Comunidad Indígena San José kilómetro seis
Violencia intrafamiliar hacia la mujer y los hijos
Incitación niñas menores de 14 años a las drogas ilícitas y no propias de la cultura.
Abuso sexual por mayor de edad a niñas menor de 14 años y mujer con limitación especial
Abandono a la mujer con sus hijos
Madres a temprana edad y sin compañero sentimental y dando el hijo a custodia de la abuela
Robo a las chagras (frutas, tubérculos, implementos de elaboración de alimentos) de las mujeres.
Abandono, rechazo de menor de 14 años por parte de la familia
Violencia contra la mujer por su cónyuge o excónyuge en amenaza de muerte.
Acoso sexual por vecinos a mujeres mayores y a niñas (no denuncian formalmente por miedo a la familia y para evitar problemas).
Ofensas denigrantes por hombres y mujeres a la población LGBTI (no demandan por no tener problemas con sus mismos parientes o agresores)
Violencias contra mujeres de la tercera edad por sus cónyuges, al despreciar y denigrar de su edad y sus fuerzas aún más cuando están enfermas de salud.
Violencia verbal a la mujer líder “según los hombres por defender solo a las mujeres, ellos también tienen derecho”.
Violencia a la mujer joven en matrimonio por suegra y madre en aguantar a su cónyuge todos los maltratos, así como ellas aguantaron a sus maridos
Mujeres de la tercera edad violentadas por sus maridos y no se separa por que fue una promesa de matrimonio ante Dios (católicos y cristianos) y tiene que cargar esa cruz.
Mujeres de la tercera edad violentada por los yernos (no demandan por su hija).
Mujeres y hombres amenazadas por brujería.

Nota: Fuente secretaria del cabildo indígena de la comunidad de San José

Estas categorías construidas por el cabildo indígena con relación a las denuncias, que reciben denotan la forma como la comunidad describe las violencias que han venido presentándose en la comunidad siendo, los jóvenes una gran parte de la población afectada. También se observa una conexión entre el informe de la Defensoría del pueblo y del cabildo, en algunos puntos, como el tema de la violencia intrafamiliar y las violencias sexuales ejercidas hacía las jóvenes por otros miembros de la comunidad.

3.2 Rebuscarse el amor y los sueños

> "La esperanza hace que la persona esté dispuesta a ponerse en pie, a continuar esforzándose, a buscar alternativas y a persistir frente a la adversidad"
>
> **Garrido y Sotelo (2005)**

El concepto de resiliencia se empleó por primera vez en la física. También es muy común en ecología, pero fue el educador Michael Rutter quien lo usó por primera vez en 1972, en las ciencias sociales, con respecto a las personas que habían estado en situaciones límite, es decir, personas que resistían a situaciones adversas y lograban salir adelante. Entonces, la resiliencia es la capacidad de las personas y los grupos sociales de resignificar sus situaciones negativas y de crear nuevas posibilidades para poder salir de estas situaciones, la resiliencia, plantea un camino alternativo, donde se creen respuestas diferentes a las adversidades, y estas nuevas respuestas han de ser establecidas principalmente desde la creatividad y la solidaridad de las personas.

Para las personas de la comunidad de San José que tantos eventos negativos han vivido en su juventud, fue difícil encontrar esas resiliencias, también aclaro, que no todos los individuos pueden llegar a ese estado. De este modo, desde la voz de los abuelos, Rea, hace un llamado desde el amor, desde la posibilidad de reconfigurar en el tiempo la relación con su pareja, encontrando a un compañero que le permitiera sentirse amada:

> **SM:** ¿Por qué decide separarse de su primer esposo?
> **Rea:** No es porque yo no lo quisiera, es que era un mal hombre
> **SM:** ¿Qué significa ser un mal hombre?
> **Rea:** era un hombre que peleaba, no ayudaba a mantener a los hijos todo me tocaba a mí, antes de separarnos él se va un año y me deja sola con todos mis pollitos, ese remordimiento me quedó en mi corazón […] luego yo no lo puedo negar conseguí otro compañero y no me sirvió, claro que era trabajador, rebuscador todo, pero una sola cosa no me gustó el licor, entonces yo me largó estuve unos meses como siete sola, pero yo quería vivir conseguir un solo hombre que fuera para toda la vida y ahí me metí con éste con Andrés
> **SM:** ¿Y qué tal la vida con Andrés?

> **Rea:** Ese hombre pues hasta el momento bien ya voy para dieciocho años con él, este si ni me regaña ni nada. Luego mi primer esposo me mandaba razones con varios profes que volviera con él, que no me iba a pegar ni a regañar, pero yo no quería porque un día me quería ahorcar casi me mata ahí yo le dije -no quiero vivir más con usted, en primer lugar porque usted gozó en mi juventud pegándome y yo nunca tuve cariño y eso hasta ahora me duele […], usted me puede ganar por su palabra pero tengo testigos mire (señala las marcas de agresiones en su cuerpo) […], por eso yo digo uno tiene que buscar un hombre que lo trate con respeto y con cariño yo lo hice tres veces hasta que me salió este bueno.

Atenea, por su parte recalca la importancia del diálogo entre mujeres respecto a hablar de la violencia contra las mujeres, especialmente con las madres de los jóvenes de la comunidad:

> Sí yo creo que ahorita es el momento de mover mucho espíritu y pensamiento, para mi creo que primero hay que hacer un trabajo con las mujeres, con las mamás, porque a pesar de ser hijas de personas violentadas también, siguen siendo violentadas por sus maridos y no hablan, lo normalizan, creen que eso es normal, ya hasta hay mujeres que se burlan pero ahorita ya hay un grupo como que dicen no eso no hay que callar tenemos que reunirnos también para ver qué podemos hacer, cómo darle solución a todos estos problemas (Atenea, 2018).

Por su parte, Apolo menciona la importancia de educar a los jóvenes con base a las enseñanzas y consejos, desde su cosmovisión muinane:

> Desde otra esquina como puede decirse, yo diría los jóvenes hoy en día deben conocer de nuestro mundo y ahí hay muchas enseñanzas todo esto se enseña a través de las historias de las historias de origen, todo lo que puede existir vamos a hablar del origen de todo, es una historia que enseña cuándo se originó cómo se originó, qué no se originó, el respeto por los demás cuántas clases de mal hay usted porque no respeto a un anciano, a una anciana ¿Cuál es el origen de eso? Yo pensaría que formar personas que puedan estimarse, pero a través de las historias de origen y eso los llevará a ser un cantante, a ser un médico, a ser varias cosas diferentes en la vida.

En el 2019, el joven Ares se va a la ciudad de Medellín a continuar con sus sueños de ser politólogo y abogado de la Universidad Nacional de Colombia, frente a este episodio de su vida, Ares se reencuentra con sus orígenes a partir del reconocimiento de los saberes indígenas, y de los cuales no percibía, así nos relata:

> Pasar a la Nacho fue el mejor día de mi vida, yo no lo podía creer, no es fácil vivir en Medellín, sobre todo por la plata que nunca hay, mi mamá hace muchos esfuerzos para enviarme algo, yo tengo que rebuscarme el resto (se ríe) pero me gusta vivir acá, la universidad le abre a uno la mente, como dice mi abuelo que hace el mambe, y lo más difícil no es pasar sino mantenerse, aquí todos me preguntan que si soy indígena, que como es Amazonas y yo les echó un montón de cuentos (risas) aquí soy más muinane que en Leticia (Ares, 2019).

En el 2018, Iris joven cocama, y manifiesta como la maternidad le permitió crecer como persona, sentirse acompañada y tener más motivaciones para vivir:

> Para mí fue muy importante tener este hijo, porque en la casa hace bulla, no me siento sola, a veces cuando mi hijo está en el jardín me siento sola, cuando él está uno ya no se siente sola, se siente como protegida, es algo lindo, es una razón, de trabajar de levantarse, como una oportunidad de mirar a lo alto por ese hijo (Iris, 2019).

Resulta interesante escuchar a las personas de la comunidad cuando narran los diferentes eventos de su juventud, con situaciones dolorosas pero que, en alguna parte de su camino se rebuscaron diferentes formas de volver a vivir. De acuerdo con Mingote y Requena (2008), el bienestar es una conquista personal, la felicidad no está enmarcada necesariamente por la riqueza y la abundancia monetaria, sino más bien por la capacidad de poder construir su propio proyecto de vida, sea este un camino académico, laboral, cultural o un proyecto de vida construido desde el bienestar que otorga el cuidado de los parientes. Lo realmente importante es construir desde la libertad de poder construirse, deconstruirse y reconstruirse, cuantas veces sea necesario.

3.3 Conclusiones

Las problemáticas más mencionadas por los jóvenes de la Comunidad de San José kilómetro seis son las que resultan del consumo de sustancias como marihuana, bóxer y cocaína; sin embargo, no son las únicas, también se observa la presencia de redes de trata de jóvenes indígenas, formas de prostitución autorizadas por sus familias y otras maneras de explotación asociadas a redes de microtráfico. Estas situaciones sumadas a la falta de conocimientos necesarios para asumir la adultez, y a la presencia de familias que, como secuela de las bonanzas cocaleras de los años 80 son partícipes de dinámicas de microtráfico, ratifica aún más la necesidad de escuchar los relatos, leer los escritos, establecer espacios de diálogo y discusión de manera más horizontal para acercarse con mayor intensidad a los jóvenes de la comunidad, desde la postura de la reiteración de sus derechos como jóvenes indígenas, más que, desde lo punitivo, que, generalmente es lo que se hace, desde las familias y las instituciones.

Otro problema que ha venido presentándose con más fuerza en comunidades indígenas es el suicidio de jóvenes, y en la comunidad se ha visto como consecuencia de diferentes factores sociales e individuales, esta situación debe ser tratada con un enfoque multidisciplinar, para poder explorar y entender sus posibles causas.

También quiero resaltar la capacidad de resiliencia y de adaptación que se percibe a lo largo de las historias de vida de los parientes de estos jóvenes, algunos de ellos son sobrevivientes de la cauchería, de las “bonanzas” cocaleras, jóvenes en su momento que experimentaron diferentes formas de violencia, pero que con el paso de los años lograron sobreponerse a esos impactos negativos y conseguir liderar procesos y sacar adelante sus sueños, esperanzas y familias

Finalmente quiero señalar que es necesario que las instituciones de orden nacional y local, que trabajan con jóvenes y hacen presencia en la comunidad establezcan acciones efectivas y afectivas con el cabildo de la comunidad y la Institución Educativa Indígena, puesto que desde las intervenciones a juventud que se hacen desconocen características de la juventud de las comunidades indígenas de la periferia de Leticia, y ello hace que las acciones que proponen sigan siendo dirigidas hacía una juventud más urbana y mestiza,

por tanto se sigue invisibilizando y desconociendo los problemas que más afectan a la población juvenil del resguardo indígena.

4 Consideraciones finales

A lo largo de esta investigación, pude analizar algunos aspectos que hacen parte de la noción de persona y género de los jóvenes de la Comunidad Indígena de San José kilómetro seis; consiguiendo contrastar parte de sus historias de vida, con las de algunos parientes, relevantes en su crianza, como padres, madres, abuelos y abuelas.

Así, entendí que ser joven indígena urbano en el contexto amazónico actual, incluye asumir los cambios propios de la juventud, junto con los propuestos por las dinámicas de la ciudad amazónica. En este sentido, los jóvenes de la comunidad de San José kilómetro seis, evidencian que, ante la fractura en la transmisión de conocimientos propios e importantes para su vida, es posible proponer nuevas maneras de entender y de vivir las prácticas culturales clave, siendo algunas veces necesario reinventarlas, flexibilizarlas y reconfigurarlas, especialmente, aquellas que hacen parte de su noción de persona y género, tal como ocurre en el caso de algunos rituales de iniciación femenina, la pelazón, por ejemplo.

Vivir en el mundo contemporáneo implica practicar lo aprendido, especialmente de sus abuelos y abuelas, pero también incluye asumir nuevos conocimientos y nuevas prácticas culturales, para así, poder consolidar su propia experiencia de vida. De este modo, es relevante mencionar que son jóvenes con una noción de pertenencia a un colectivo panétnico, del que, dependiendo del contexto, matizan u ocultan las diferencias, como los asuntos correspondientes a los nombres de los linajes y las lenguas. Esta panetnicidad visible hace posible la construcción de su *ethos* colectivo y permite afianzar y fortalecer su reconocimiento social y político.

Asuntos como el nombre en lengua nativa, el consejo, que, generalmente proviene de sus abuelos y abuelas, las curaciones chamanísticas, la importancia de la maternidad y paternidad como parte de la construcción de femineidad y masculinidad, son fundamentales para la vida de estos jóvenes que se mueven en la transición de espacios, rurales y urbanos, en medio de múltiples transformaciones en sus prácticas culturales, al ser parte de dos mundos, el indígena, de donde provienen y el de la sociedad mayoritaria, que día a día los abraza con más ahínco.

También se evidencia que, los jóvenes tienen mayor autonomía, comparado con sus parientes para asumir la maternidad y la paternidad, pueden decidir el momento para hacerlo, también el número de hijos, con la tendencia hacia desear menos hijos. Sin embargo, se observa como los tiempos de los procesos de escolarización, cada vez mayores, y, la baja participación en actividades productivas conlleva a una menor preparación para vivir la maternidad y la paternidad de manera responsable.

Además, crecer en la periferia de una ciudad conlleva aprender a vivir con los problemas propios de una ciudad en crecimiento, como el hacinamiento, la segregación espacial, marginalidad, ausencia de redes de alcantarillado, agua potable, gestión eficiente de residuos sólidos, entre otros. En el caso de Leticia, además, la pérdida de espacios que son fundamentales para los aprendizajes para la vida, lugares como la chagra y los sitios de caza y pesca, donde de antaño, se formaban los hombres y las mujeres. La presencia de situaciones que han traído las dinámicas económicas relacionadas con el narcotráfico, las redes de explotación de jóvenes, la falta de oportunidades académicas y labores.

En este sentido, en los hallazgos de investigación, se observa como los rituales de iniciación masculina han cambiado y en el caso de las pruebas de valor masculino, los jóvenes mayores, inician a otros a partir de prácticas en torno al consumo de sustancias como marihuana o pegantes, la finalidad, es la misma del ritual de antaño: demostrar su virilidad. Para los rituales de iniciación femeninos, en especial el ritual de la pelazón de las mujeres ticuna, se observa que, si bien algunos elementos han cambiado, como los alimentos que se consumen, la forma de quitar el cabello de las jóvenes, o la duración del ritual el tiempo de la fiesta, lo más importante, que es el consejo de parte de las abuelas hacía las jóvenes, prevalece.

Ahora bien, la intención de visibilizar estas situaciones que son parte de la cotidianidad de los jóvenes de la Comunidad de San José, se fundamenta en lo urgente de atender las necesidades de los jóvenes a través de la escucha atenta a sus necesidades, sueños y expectativas de vida. Jóvenes que desean tener oportunidades académicas, laborales, y al mismo tiempo reivindicar una etnicidad indígena que, a pesar de la cercanía a la ciudad se mantiene y se afianza con nuevos aprendizajes.

Los hallazgos encontrados en esta investigación sugieren nuevos asuntos por investigar, entre ellos conocer mejor el impacto en las expectativas de vida de estos jóvenes en un contexto marcado por las presiones del narcotráfico, las redes de prostitución y trata de jóvenes, además de las dificultades para obtener ingresos por medios diferentes a ellos.

Otro asunto de vital importancia es preguntarse cómo configurar espacios de participación más activa para los jóvenes por parte del Cabildo, de las instituciones, como el colegio, entre otras, para desarrollar proyectos propios que, recojan los gustos, intereses y expectativas de la población juvenil indígena urbana, desde sus propias voces.

5 Referencias

Aguas, D. (2013) *Turismo Cultural: nuevas representaciones de la pelazón en macedonia (amazonia colombiana)*. [Tesis maestría, Universidad Nacional de Colombia].

Andrade, X., Herrera, G. (ED) (2001). Masculinidades en Ecuador. FLACSO, Ecuador. https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/44952.pdf

AZCAITA (2008) Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono (2008). *Plan de Vida de los pueblos Tikuna, Uitoto, Cocama y Yagua.*

Azpúrua, F. (2005). La Escuela de Chicago. Sus aportes para la investigación en ciencias sociales. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación, 6* (2): 25-35.

Bedoya, G. (2002). *¡Aquí todos somos indígenas porque todos vivimos en comunidad! Rhetoric of ethnicity and culture, a case study of political processes in Colombian Amazonas*. [Theses Master University of Bergen].

Belaunde, L. (2004). *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Banco Central de Reserva del Perú. https://journals.openedition.org/bifea/5777?lang=en

Belaunde, L. (2008). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. https://www.academia.edu/38038362/_2008_El_recuerdo_de_Luna_G%C3%A9nero_sangre_y_memoria_entre_los_pueblos_amaz%C3%B3nicos

Bustamante, M. (2017). *Suicidios en jóvenes de Nauta: una respuesta ante la frustración educativa.* [Tesis pregrado, Universidad Católica del Perú]. https://facultad.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/wp content/uploads/2017/07/ant_maite-bustamante.pdf

Ferrándiz, M.F y Feixa, P.C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias *Alteridades*,*14*, (27),159-174 https://www.redalyc.org/pdf/747/74702710.pdf

Castellanos, G. (2003). Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna. En: TOVAR, Patricia (Ed.). *Familia, género y antropología: desafíos y transformaciones*. (pp. 30-65). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

DANE Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2018). *Informe técnico de juventud-junio de 2018*. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ech/juventud/Bol_eje_juventud_jun18_ago18.pdf

DEFENSORÍA DEL PUEBLO (2018). *Informe de rendición de cuentas.* https://www.defensoria.gov.co/public/pdf/Informe-Rendicion-Cuentas-2018.pdf

Duarte, A. (2007) *La jurisdicción especial indígena visto desde el estudio de las sociedades indígenas de la Amazonia de hoy*. [Tesis de Maestría, Universidad nacional de Colombia].

Durkheim, E. (1971) *El suicidio. Estudio de sociología.* (M. Ruíz-Funez). Reus (s. A.)

Feixa, C. (1996). *Antropología de las edades.* En: Prat, J. & A. Martínez (eds.). *Ensayos de antropología cultural*. Páginas de esto Ariel S.A.

FONDO INDÍGENA (2007). *Pueblos Indígenas y Ciudadanía "Los indígenas urbanos". https://www.bivica.org/file/view/id/716*

Garrido, V; Sotelo P. (2005). Educar para la resiliencia. Un cambio en la mirada de prevención de situaciones de riesgo social. *Revista complutense de educación, 16, (1), 11-23. https://revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/view/16914*

Gayle, R. (1975). *The traffic in women: Notes on de Political Economy of sex".* https://www.redalyc.org/pdf/159/15903007.pdf

Gow, P. (1991) *Husband and Wife, Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. (1996) “¿Podía leer Sangama? Sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los Piró (Perú Oriental)”. En: F. Santos (ed), *Globalización y cambio en la Amazonia Indígena, Volumen I.* (pp. 261-287). Flacso y Abya-Yala.

Garzón, O. Comp. (2006) Educación, Escuela Y Territorio en las regiones de los ríos Medio Caquetá. Mirití y Bajo Apaporis -Amazonas. En: O. Garzón (comp.) Educación, Lengua y territorio en la Amazonia colombiana. (pp. 21-82). Fundación Gaia Amazonas.

Goulard, J.P. (2009) *Entre Mortales e Inmortales. El ser según los Ticuna de la Amazonia.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Gutmann, M.C. (1998). Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *Horizontes antropológicos, (5) 10 245-286.* http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88411133004

Gros, C. (2000) *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Guerrero, M. (2014) El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa. *AZARBE, Revista Internacional De Trabajo Social Y Bienestar*, (3). https://revistas.um.es/azarbe/article/view/198691

Huérfano, A. (2010) *San José km.6 Transformaciones de una comunidad Ticuna del Amazonas colombiano.* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia].

INSTITUTO NACIONAL DE MEDICINA Y CIENCIAS FORENSES (2014) *Boletín Epidemiológico Suicidio de Indígenas en Colombia. 2010-2014*. https://www.medicinalegal.gov.co/cifras-estadisticas/boletines-estadisticos-mensuales

Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Desclée de Brouwer.

Lagrou, M. (2000) Homesickness and the Cashinahua self: A reflection on the embodied condition of relatedness. En: J. Overing & A. Passes (eds), *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia.* (pp. 152-169) Routledge.

Lasprilla, V. (2009). *Chacras y mujeres indígenas, identidad y trabajo femenino San Sebastián de los Lagos.* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia].

Ledesma, A. (2016). ¿Nombrarse o ser nombrado? El nombre como depositación. *Wímb Lu Revista electrónica de Estudiantes de la Escuela de Psicología U.C.R., 11 (2) 31-39.* https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/wimblu/article/view/26150

Londoño, C.D. (2004) *Muinane: Un Proyecto Moral A Perpetuidad*. Universidad de Antioquia.

Mccallum, C. (2001) *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Routledge, pp. 157-185.

Mead, M. (1990). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Barcelona: Paidós Ibérica

Mahecha, D. (2015). *MASA GORO La crianza de de "personas verdaderas". entre los Macuna del Bajo Apaporis.* Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones -Imani.

Mingote, A; requena, M. (Coord.) (2008) *El malestar de los jóvenes: contextos, raíces y experiencias*. España: Díaz de Santos.

Murillo, J.C. (2001) *Participación indígena y territorio: ordenamiento territorial en Leticia. Universidad Nacional de Colombia.*

Nieto, J. (2006) *Mujeres de la Abundancia.* [Tesis de Maestría Universidad Nacional de Colombia].

Overing, J. 1993. Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin, L'Homme *23* (2-4): 191-211.

Palacios, A. *(2020, julio 30).* De prostibares en el Amazonas: así funcionan las redes de trata en la selva. *El País. https://elpais.com/elpais/2020/07/27/planeta_futuro/1595858396_100114.html*

Pérez, M. (2008) Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿globalizarse o morir?, En: M.L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. (pp. 9-41). INAH.

Pérez, M. (2007) *Plantas medicinales de uso popular Comunidad San José Kilómetro 6 (Leticia - Amazonas).* [Tesis pregrado, Universidad de Antioquia].

Peteet, J. (1994), Male gender and rituals of resistance in the Palestinian intifada: a cultural politics of violence, *American Ethnoligist 21* (1): 31-49.

Píaget, J. (1974). *El criterio moral en el niño*. Fontanella, 1974.

Ramos, H. (2010). *El ritual ticuna de la pelazón en la comunidad de Arara, sur del Trapecio amazónico.* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia].

Salazar, O. 2013. La mística de la masculinidad sección I y II. En : Masculinidades y ciudadania, los hombres también tenemos género. (pp: 169 -235) Dikinson.

Santos A. A. (2014). *Percepción ticuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo.* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia].

Scheper-Hughes, N. (1995) Who's the killer? Popular Justice and Human Rights in a South African Squatter Camp, *Social* Justice 22 (3): 143-164.

Scott, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. *En: Lamas Compiladora. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* (pp. 265-302). PUEG.

Seeger, A., DaMatta, R y Viveiros de castro, E. (1979) A construcao da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletín do Museu Nacional,* Nova série (32): 3-19.

Souto, S. (2007). Juventud, teoría e historia; la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis.*171-192.* España: Instituto de Historia del CSIC.

Strathern. M. (1997) Double Standards. En: B. Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*. (pp. 127-151). Routledge.

Suárez, C. (2011). *Edad del desarrollo: Señoritas y muchachos en la selva que se acaba.* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia].

Surrallés, A. (2003). De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos*. Indiana 19 (20) https://doi.org/10.18441/ind.v19i0.59-72*

UNICEF (2015). *Una aproximación a la situación de adolescentes y jóvenes en América Latina y el Caribe a partir de evidencia cuantitativa reciente.* https://www.unicef.org/lac/sites/unicef.org.lac/files/201804/UNICEF_Situacion_de_Adolescentes__y_Jovenes_en_LAC_junio2105.pdf

Virtanen, K. (2008). Los procesos de modernización en la Amazonia brasileña. Lógicas sociales de los pueblos indígenas y la interacción entre campos sociales. *Sociológica, 23*, (67), 2008, pp. 51-80. México https://www.redalyc.org/pdf/3050/305024676004.pdf