

¿EXISTEN LOS JÓVENES RURALES E INDÍGENAS?*

Negar a la juventud –indígena- desde las mismas ciencias sociales implica negarse uno mismo como científico social. Es, por decir de alguna manera, un suicidio, ya que por un lado se estudia un fenómeno y por el otro lado se niega su capacidad teórica (Brito, 1996:26).

Celso Ortiz Marín**

¿Existe la juventud? Con frecuencia nos enfrentamos a esta pregunta y el solo hecho de su planteamiento debe motivarnos a la reflexión: ¿De dónde surge esta interrogante? ¿Qué sentido tiene poner en duda la existencia de la juventud? ¿Acaso no son reales los jóvenes? (Brito, 1996: 24). ¿Acaso no existen los jóvenes rurales e indígenas?.

¿Cuántas veces al hablar sobre los jóvenes estamos refiriéndonos a preconceptos en los que según nosotros creemos, ellos hacen, piensan o si esperan? ¿En cuantas ocasiones nuestro parámetro de lo joven se refiere a nuestras vivencias exclusivamente personales que pasaron hace poco o muchos años? (Pérez y Maldonado, 1996:8).

Cuando se intenta definir a la juventud se cae en definiciones perimétricas que sólo se reducen a describir el contorno de un fenómeno que es mucho más complejo. Se les ha definido como un periodo de la vida comprendido entre tal y cual edad; o que comienza con la pubertad y acaba con la madurez social o en el mejor de los casos, como una etapa de formación que culmina con la incorporación al empleo. La juventud definitivamente es más que eso (Guillen, 1985:39).

Se ha generalizado lo que teníamos que haber particularizado; hemos idealizado lo que era concreto y coyuntural; hemos priorizado lo ensayístico o lo empírico (según sea el caso), sin establecer una conexión entre ambos métodos; lo hemos confinado a compartimentos estancos del conocimiento, lo que requería un diálogo interdisciplinario relegando a la otredad del sujeto juventud frente a los sujetos tradicionales del análisis llamado científico (Pérez y Maldonado, 1996:8).

Tal vez por eso la hiperespecialización de algunos juvenólogos, desgarrar y fragmenta aún más el tejido complejo de las realidades juveniles para hacer creer sin proponérselo, que el corte arbitrario operado sobre lo real es lo real mismo. El bisturí del juvenólogo realiza cortes abstractos para anular la diversidad juvenil, terminando por yuxtaponer la diversidad, es por eso que el juvenólogo termina por destruir los conjuntos y las totalidades cuando aísla al "objeto juvenil de sus ambientes", ello sucede debido a que no puede concebir el lazo inseparable entre el observador y la cosa observada (Gaytan, 1997:49).

El significado y la importancia social que adquieren cada día no se pueden limitar y reducir a estas formulaciones simplistas. Para comprender socialmente a la juventud es necesario visualizar dentro de la compleja red de relaciones sociales que se establecen en la sociedad. De esto, las definiciones que hemos nombrado perimétricas, no dan cuenta. De tal manera que el intento en definir a la juventud, por sí misma; o sea, aislada de todo el contexto social que la genera y que certifica socialmente su existencia no lleva a un buen término (Guillen, 1985:39).

* Este artículo es una versión breve de mi tesis de Lic. "Las venas del campo: las tagotg (las jóvenes) y los chogotg (los jóvenes en la comunidad de Pajapan, Veracruz y sus estrategias de vida", ENAH, México, D.F, 2002. En: Araujo Monroy Rogelio (coord.) *El imaginario social. El cuento de la perdida*. CONACULTA-FONCA, México, 2002, pp. 211- 226

** Antropólogo Social egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

En los últimos tiempos, la juventud se ha vuelto materia privilegiada de análisis, reflexión y debate, formal e informal. Nos interesa aproximarnos a algunos de los elementos que juntos y de manera dinámica constituyen lo que llamamos juventud, pues sabemos que muchas de nuestras acciones están determinadas por la manera particular que tengamos de concebir y definir nuestros conceptos (Chapela, 1997:92-93). La tarea de conceptualizar a la juventud es un desafío social, científico e histórico. Debe de encontrar las condiciones que crea un tiempo joven específico que parece ser único sobre este tiempo joven y sobre las exigencias que se imponen al desarrollo del individuo en esta fase de la vida (Morch, 1996:80).

El debate sobre la universalidad de la juventud, aunque en otros términos, continúa hoy planteándose. Por una parte, hay quien defiende que la juventud no es una fase natural de desarrollo humano sino una construcción cultural históricamente relativa (Feixa, 1988:17). Por otra parte, Zarraga, en su *informe juventud en España* (1985), menciona que la juventud es, en cualquier sociedad, y no sólo en las sociedades modernas, un proceso esencial, sin el cual no es posible la reproducción de los agentes sociales (citado en Feixa, 1988:18).

Por el contrario, en las conceptualizaciones herméticas se sugiere la necesidad de afrontar el estudio diacrónico y transcultural de aquella construcción social que conocemos como juventud, con el objeto de escapar de planteamientos etnocéntricos y ahistóricos en nuestro intento por analizar la condición juvenil de nuestros días (Feixa, 1990:20). Considerar a la juventud no como una categoría atemporal, psicológica, sino como una construcción social, histórica, imprescindible para abordar su estudio diacrítico y transcultural, permite tener una visión diferente sobre estos actores sociales, donde su origen tiene una construcción social e histórica (Feixa, 1994:339).

Desde una perspectiva antropológica la juventud aparece como una "construcción cultural", relativa en el tiempo y en el espacio. Esto es: cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta transición son muy variables. Aunque este proceso tiene una base biológica (el proceso de maduración sexual y desarrollo corporal), lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad. Las formas de la juventud son cambiantes según sea su duración y su consideración social. También los contenidos que se atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites, ello explica que no todas las sociedades reconozcan un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta (Feixa, 1998:18-19).

Para que exista la juventud, debe darse, por una parte, una serie de condiciones sociales como normas, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad y, por otra parte, una serie de imágenes culturales: valores, atributos y ritos específicamente asociados a los jóvenes. Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad (Feixa, 1998:19).

La gran diversidad de situaciones puede agruparse en cinco modelos diferenciados de juventud, que corresponden a otros tantos tipos de sociedad: los *púberes* de las sociedades primitivas sin Estado; los *efebos* de los estados antiguos; los *mozos* de las sociedades campesinas preindustriales; los *muchachos* de la primera industrialización, y los *jóvenes* de las modernas sociedades pos-industriales. No se trata de modelos unívocos, sino más bien de *tipos ideales* que sirven para ordenar la heterogeneidad de los datos etnográficos e históricos.

En cada caso deben de combinarse con otras estratificaciones internas, como las geografías, históricas, étnicas, sociales y de género (Feixa, 1998:19).

Además, en los últimos años los estudiosos de la juventud han realizado importantes avances en la delimitación de la condición juvenil; en la mayoría de los textos se han abandonado las posiciones ónticas y esencializantes, así como la reducción de los jóvenes que los consideraban como una población (in)definida a partir de rangos de edad preestablecidos, o a su reducción a condiciones biológicas o psicológicas. La condición juvenil dejó de ser una categoría residual y paulatinamente ganó centralidad en los estudios socioculturales. Se ha avanzado en la conceptualización de la juventud como construcción sociocultural históricamente definida, así como la delimitación de sus rasgos significantes, aunque muchas veces se piensa lo juvenil fuera de su contexto social y relacional (Valenzuela, 1997:13).

Los jóvenes en tanto categoría social construida se encuentran inmersos en una red de relaciones y de interacciones sociales, es decir no existen al margen del resto social. En tal sentido para situar al sujeto juvenil en un contexto histórico y sociopolítico resultan insuficientes las concreciones empíricas, si estas se piensan con independencia de los criterios de clasificación y principios de diferenciación social que las distintas sociedades establecen para sus distintos miembros y clases de edad. A este respecto Bourdieu (1994) ha señalado que las relaciones entre la edad biológica y la edad social son muy complejas y que hablar de los jóvenes como de una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye una manipulación evidente (Regillo, 1997:13).

Lo que este planteamiento permite inferir es la necesidad de realizar análisis en una doble perspectiva. De un lado lo que aquí se define como una "historia cultural de la juventud", que al develar las relaciones de fuerza que crean las divisiones sociales de clase de edad en procesos históricamente situados, permiten romper con definiciones esencialistas y ubicar la problemática juvenil en una perspectiva que no se agota en el dato biológico. De otro lado, lo que llamaremos el "análisis empírico de las identidades juveniles", que al colocarse etnográficamente en las interacciones y configuraciones que van asumiendo las grupalidades juveniles, permite entender la enorme diversidad que cabe en la categoría "jóvenes" y salir así de la simplificación de lo joven como dato dado (Regillo, 1997:13). Los jóvenes en tanto sujetos empíricos no constituyen un sujeto monopausal, que pueda ser "etiquetable" simplistamente como un todo homogéneo; estamos ante una heterogeneidad de actores –que se constituyen en el curso de su propia acción-, y prácticas que se agrupan y se desagrupan en microdisidencias comunitarias en las que caben distintas formas de respuesta y actitudes frente al poder (Reguillo, 1993 citado en Regillo, 1997:13).

Un claro ejemplo de lo anterior, es el estudio de Reguillo (1997), sobre *culturas juveniles* en el cual presenta el análisis de la convergencia en el plano de la interacción de tres tipos de adscripciones identitarias que encarnan matrices culturales diferenciadas y ocupan posiciones distintas en la estructura social. Se trata de los jóvenes indígenas huicholes (*wixáricas*), de los jóvenes de la llamada "nueva era" y de los jóvenes ravers ("tecnos"). Tradición, milenarismos y tecnología, que confluyen en un proyecto posible y se encuentran (y se tocan) en tres elementos centrales: una preocupación compartida por el cuidado y el respeto de la "naturaleza", el individuo como centro y motor del cambio social y, la búsqueda de espacios de encuentro. De otra parte, se diferencian de su concepción del poder y del cambio y la continuidad.

El eje que articula el análisis es el de interacción comunicativa, se han seleccionado cuatro objetos sociales, en tanto analizadores culturales de las representaciones que orientan y dan forma a la acción de estos jóvenes: la fiesta como tiempo-espacio límite que tiende a diluir fronteras y controles; "la mexicanidad", como la expresión del autorreconocimiento en diálogo con el mundo globalizado; la tecnología, como instrumento paradójico de avance y destrucción y fundamentalmente como potencia vinculante; el "otro" y el cambio social; en sus dimensiones de inclusión exclusión.

Los tres "tipos" de jóvenes que se constituyen en el sujeto de la investigación, son concebidos como encarnaciones de matrices identitarias. Se trata de tres tipos de *adscripciones identitarias*, concepto que se utiliza en el estudio para nombrar los procesos socioculturales mediante los cuales los jóvenes se adscriben presencial o simbólicamente a ciertas identidades sociales y asumen unos discursos, unas estéticas y unas prácticas (Reguillo, 1997:20).

Así, los jóvenes *wixáricas*, se definen por su pertenencia al pueblo indígena huichol; los "milenaristas", se definen por la hibridación de saberes y prácticas que combinan la tradición de los conocimientos de la nueva era; los ravers o tecnos, se definen a su vez por una matriz cultural compleja anclada en la música electrónica. Estos elementos desde luego no agotan la multidimensionalidad que da forma a estas identidades culturales. (Reguillo, 1997: 21).

Sin embargo, a pesar del avance que ha habido en los estudios de juventud entre algunos investigadores aún se siguen preguntando ¿Existe la juventud rural e indígena?. Por supuesto, se entiende el por qué de la pregunta en el contexto de una cierta línea de pensamiento que sostienen que el "concepto de juventud" es un invento relativamente reciente y urbano, que significó crear un espacio cultural exclusivamente juvenil así como un periodo de moratoria, de postergación de roles adultos. En este contexto, si a los 15 años un joven o una joven rural son ya jefes de hogar, casados y con hijos, y no estudian sino trabajan para sobrevivir, parece legítimo decir que su juventud terminó antes de comenzar (Durstun, 1998b:142).

Aunque en Ciencias Sociales todas las definiciones son operativas, -sus detalles dependen del problema analítico específico-, esta definición presenta varias debilidades para la superación de la invisibilidad de la juventud rural como conjunto de individuos reales. En primer lugar, parece más útil para este propósito una definición que permita ver la etapa juvenil como un conjunto de procesos que llevan a realidades personales muy heterogéneas, una definición por ende dinámica y menos tipificadora o estereotipificante. En segundo lugar, basta una revisión somera de la literatura para constatar que las civilizaciones más antiguas y también las culturas llamadas primitivas manejaban el concepto de juventud y ordenan esta etapa de vida con variadas conductas, relaciones e instituciones específicas a ella (Durstun, 1998b:142-143).

En las sociedades tradicionales, la división de la vida en estadios era evidente y a menudo quedaba sancionada por unos ritos de paso o de iniciación. Todos sabían a que clase de edad pertenecía cada miembro del grupo social y cada fase de la existencia estaba caracterizada por unos derechos y unos deberes muy precisos (Lutte, 1992:18). El paso de una categoría social a otra se daba por rituales que no dejaban dudas acerca de quienes eran jóvenes o adultos, quienes podrían casarse o no. En fin, quienes adquirirían determinado estatus social o se mantenían en un estatus inferior; por ejemplo, los mayas de la península de Yucatán tenían una ceremonia que se denominaba EmKu (bajada de dios), en ella eran retiradas las cuentas que los "niños" tenían atadas a la cintura como símbolo de virginidad; después de la ceremonia los niños y niñas ya eran considerados adultos (Nauhardt, 1997:41-42). Durante el periodo prehispánico los mexicas utilizaban los vocablos In Telpochtli, in Ichpuchtli, con los que se designaban al joven varón y a la joven mujer respectivamente. No existía un concepto genérico de juventud aplicable a ambos sexos. Además Pomar (1941:29) examina las "casas de los jóvenes" del calpulli, donde se instruía a la juventud local. Por ende, la juventud no es ni reciente ni urbana.

En México aún coexisten simultáneamente una gran diversidad de culturas tanto de los grupos étnicos, como culturales regionales. La presencia de lo étnico en la cultura juvenil remite a los pueblos indígenas, al "México profundo" que pervive tanto en el campo como en las ciudades (Bonfil, 1990, citado en Feixa, 1993:161). Además, el campo mexicano no es homogéneo desde el punto cultural y social. No es lo mismo la situación de los grupos indígenas y la de la población mestiza e incluso, entre estas, existen diferencias. No obstante, podemos decir que entre los pueblos indios el trato a la juventud, y el concepto mismo, está asociado a la estructura de la comunidad.

Pueblos existen, como el Huichol que no tienen palabra para designar a la juventud. En esa cultura, se es niño y luego adulto, para pasar finalmente a la ancianidad, un estatus de privilegio y prestigio. En otros grupos, como los Mazatecos, la clasificación por edad sigue vigente y lo mismo podemos afirmar entre los Tzeltales y Tzoltziles (Fábregas, 1999).

En cada caso ser joven significa tener un cierto tipo de relación, significación y percepción específica con el resto de la sociedad de la que forma parte. En algunas comunidades indígenas de México definen a la juventud de acuerdo a sus propias características y está perfectamente establecido incluso cuando se utiliza el criterio de edad al interior de la misma comunidad (Bonfil, 1983). Este planteamiento corrobora plausiblemente que la comunidad de Pajapan no es la excepción, bajo su estructura social identifican a sus jóvenes mujeres y hombres. Ser joven en Pajapan nos lleva a plantear que se pueden identificar socio-históricamente como jóvenes aquellos que van construyendo esa transformación social y desarrollando esa metamorfosis comunitaria. Esta juventud está bien definida y caracterizada por toda una estructura social e histórica que se vincula y se ensambla dimensionalmente (espacio-tiempo) con la comunidad, donde la conceptualización parte de la misma.

Los chogot¹ pajapeños

“He cumplido 13 años, y han comenzado a llamarme Chogot, palabra en náhuatl que significa muchacho o joven en español. Así nos llama la gente aquí en Pajapan a partir de que cumplimos 13 o 14 años, o simplemente cuando los grandes consideran que ya estamos maduros que ya nos estamos haciendo todos unos hombreritos”

“Es cuando nuestros padres comienzan a dejar responsabilidades en nosotros, comienzan a encargarnos trabajitos para que nos vayamos enseñando a sobrevivir por nosotros mismos pues la vida aquí en la comunidad es difícil, ya que no hay fuentes de trabajo en los que uno pueda ganarse la vida, sino que hay que buscarle, algunos la encuentran en el negocio familiar, en la pesca que cada día es más escasa, empleándose como policías, chóferes, y muchos otros tal vez fuera de la comunidad”

“A esta edad, yo le ayudo a mi papá a trabajar en el campo, por la mañana los que tenemos esta edad generalmente le ayudamos a nuestros padres a trabajar en el campo, nos levantamos temprano, como a las 5 de la mañana para llegar temprano al terreno en el que estemos trabajando a veces prestado, otras alquilado, y en algunas otras ocasiones propio”

“Cuando nos vamos al terreno nos quedamos allá todo el día, y regresamos hasta las 5 o 6 de la tarde. Así que los que no tenemos la posibilidad de seguir estudiando nos quedamos casi todo el día en la parcela”

“A veces al regreso salimos un rato a pasear con los amigos, nos juntamos en alguna esquina y vamos a ver a alguna muchacha, aunque a escondidas pues si se dan cuenta los papás, bronca en la que nos metemos, pues los papás se siguen molestando mucho si lo ven a uno platicando con sus hijas y luego hasta quieren casarlo a uno nada más por estar platicando con ellas”

“El domingo es el día libre para todos los muchachos así que aprovechamos para ir a jugar fútbol, ir a alguna fiesta o simplemente platicar con los amigos. Ya por la tarde o noche regresamos a nuestra casa para cenar algo y dormir, pues al otro día hay que levantarse temprano para ir a trabajar a la parcela²”

¹ Ortografía utilizada por los jóvenes pajapeños, pero García de León (1976) menciona que el término “mi hijo” (nochogo) significa literalmente mi “muchacho”

² Los testimonios son extractos de entrevistas individuales realizadas a los jóvenes de Pajapan, Veracruz.

Las tagotg³ pajapeñas

“Nosotras, como tagotg o muchachas, como se nos nombra aquí en la comunidad, desde que cumplimos 12 o 13 años un día en nuestra vida diaria es: levantarnos a las cinco de la mañana para ayudar a nuestra mamá a hacer el desayuno para nuestro padre, quien sale a trabajar al campo muy temprano”

“Para el desayuno, hacemos el café, ponemos a coser el maíz y lo molemos o vamos al molino para que al regresar hagamos las tortillas. Además del desayuno, hay que prepararle un “lonche”, para cuando este en la parcela, éste puede llevar tortillas, almejas y huevo con frijol”

“Ya que se fueron los que salen a trabajar o a la escuela, lavamos el metate, la molinera, se limpian las sillas con el tachicun⁴ lavamos los trastes, barremos el patio, ya que se terminó de limpiar la cocina, se empieza a lavar la ropa, a la 1 o 2 de la tarde se echan tortillas y a comer. Después vamos por leña, en la tarde cuando nuestro padre llega del campo se vuelven a echar tortillas para que coma, si llega alguna visita en la tarde pues se ponen a platicar como hasta las nueve y ya a dormir”

“Para nosotras es muy difícil encontrar un trabajo en la comunidad, muchas jóvenes no estudiamos ya que se les da preferencia a los hombres para que estudien porque “ la mujer para la casa”

“Antes no nos dejaban salir de nuestra casa, aunque esto ya ha cambiado un poco, pues a veces nos dejan ir por las tardes a pasear con las amigas o a visitar a alguien, pero si nos ven platicando con algún muchacho, mínimo, de un buen regaño no nos salvamos”

“Para tener novio tenemos que buscar la manera de no ser descubiertas, buscamos algún lugar en el que no pase alguien conocido o algún familiar, nos vamos hasta el otro extremo del pueblo, para las que estudian es más fácil pues dicen que van a hacer la tarea a casa de fulanita o sultanita y ya, pero para las que no sólo cuando vamos por algún mandado. Y así transcurre nuestra vida en Pajapan entre quehaceres y prohibiciones⁵”

Lo anterior se complementa con el planteamiento de Bourdieu (citado por Guzmán, 1991:19-20), donde establece que los límites y el significado social que se le confiere a la juventud varía en cada estructura social.

Además, es importante enfatizar que las pautas de comportamiento y acción en que se funda la familia campesina sobrepasan las de carácter meramente productivo y de consumo ya que la reproducción de mujeres y hombres –en su sentido genérico- va más allá de las cuestiones biológicas (sobrevivencia física, salud, alimentación, etc.), pues incluye necesidades de aprendizaje de formas de relación social, de lenguaje, de las normas y pautas culturales.

³ Ortografía utilizada por las jóvenes pajapeñas, pero García de León (1976) menciona que el término “mi hija” (no tago) significa literalmente mi “muchacha”

⁴ hoja raposa que se consigue en el cerro

⁵ Los testimonios son extractos de entrevistas individuales realizadas a las jóvenes de Pajapan, Veracruz.

Este aprendizaje al darse inicialmente fuera del marco formal instituido por la sociedad (la escuela), y al estar permeado de componentes afectivos, sobretodo en la primera edad intervendrá de manera decisiva en la constitución del campesino como un tipo humano y cultural con características propias y distintas de otros tipos (o sea, incidirá en la formación de la identidad campesina). De esta manera se puede enfocar el grupo doméstico –cuando esta organizado con base en lazos de parentesco- como instancia garantizadora de la producción de personas que sustituirán las generaciones que mueren (Salles, 1991:75-76).

Por lo tanto la cultura se erige como un todo simbólico que da vinculo e identidad a los miembros de una comunidad (Navarro, 1996:46). En términos generales, suele definirse la cultura como el conjunto de simbolizaciones, significados, valoraciones, normas y comportamientos propios de una comunidad social, dada en un espacio y en un tiempo (Bonfil, 1991:160). Es así, como culturalmente hablando, el joven no es imperfección o mera inmadurez, sino la real pervivencia de una comunidad y su cultura. Lo joven, como atributo, no implica la condición de inacabamiento, no se reduce a una inercia estrictamente adaptativa; lo joven es la síntesis de lo viejo y lo nuevo, la vigencia de una tradición renovada, la posibilidad de proyectar en el porvenir lo que a sido la comunidad que lo ha gestado. El joven ya es, de modo actual, lo que es la sociedad que lo ha formado (Navarro, 1996:53).

Un claro ejemplo de lo anterior es el estudio que realiza Pacheco (1997), en el cual menciona que en la cosmogonía huichol existen cinco puntos cardinales: *Aurra'm naka* o norte, *Wirikuta* u oriente, *Hara'mara* o poniente, *Rapa'villeme* o sur. También existe el centro que es donde viven ellos, los *wixáricas*, en la serranía de Nayarit y Jalisco. La cotidianeidad de los jóvenes se encuentra en el cruce de los cinco rumbos. En cada uno de ellos existen deidades encargadas de una fuerza específica: la diosa del nacimiento, del crecimiento, del amor, del tránsito de la muerte, del fuego, del viento, de la brisa, del maíz, de la humedad. Las deidades son femeninas o masculinas o ambas, como en el caso del maíz que es al mismo tiempo masculino y femenino.

El paso de los huicholes por la tierra, está interrelacionado con lo que ocurre en los cinco rumbos de su cosmogonía. Un huichol o una huichola joven tiene consigo la herencia cultural de la comunidad a la que pertenece y con ello, reproduce la cultura huichola en concreto. Ser joven significa estar en el tránsito del aprendizaje de la identidad. Los jóvenes huicholes aprenden la identidad étnica a través de la realización de tareas cotidianas. Las mujeres tejedoras deben colgar su telar del tronco de un árbol porque en el tronco les hablará los diseños que estamparan en el textil. Los hombres agricultores deberán pedir permiso a *Oli naka*, la madre tierra, para sembrar semilla en sus entrañas. La cosmogonía de los cinco rumbos cardinales, de las leyendas de la tradición, de los dioses y diosas que pueblan los cinco cielos huicholes, está presente cuando cada joven huichol posa sus pies en la única tierra existente (Pacheco, 1997: 111-112).

Como podemos apreciar, el joven es porvenir porque en él está presente la gesta del cambio, porque la cultura necesita reinterpretarse y renovarse en él. Si no fuese así, la cultura desde un inicio se hubiese convertido en una simple información indiferente e indiferenciada. La juventud es búsqueda porque es creación de nuevos caminos. Ser joven no es ser menor de edad, no es fatalidad ni espera al acomodo. Ser joven es abrirse paso no ante los intereses de la vida, sino ante el destino de la cultura (Navarro, 1996:53).

De ahí, se ha señalado que una sociedad enfrentada al cotidiano desafío de su renovación biológica tiene como requerimiento concebir y establecer procedimientos adecuados para proteger biológicamente su propia reproducción y para asegurar una adecuada socialización de sus nuevas generaciones, para que estas puedan asumir, desde ya y en el futuro, los roles sociales, los comportamientos, los conocimientos y los valores adecuados a la continuidad de la sociedad en el tiempo.

Además, una sociedad debe de salvaguardar los patrimonios biológicos de las nuevas generaciones y socializar a los jóvenes en los valores fundamentales que definan su existencia como sociedad y de formarlos en la cultura (Rama, 1992 citado en Rodríguez, 1996:50).

BIBLIOGRAFÍA

Brito Lemus, Roberto (1996) "Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la construcción de un nuevo paradigma de la juventud", En: *Revista de Estudios sobre la Juventud*, Cuarta Época, Año1, Núm.1 julio-septiembre. México, pp. 24-33

Bonfil Batalla, Guillermo (1991). *Pensar en nuestra cultura. Ensayo*. Alianza, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1983) "Devolver a los jóvenes el derecho de ser creadores de cultura", en Juventud y desarrollo en el México de hoy. Ciclos de mesas redondas: Cultura y juventud del 2 al 17 de agosto, En: *Revista de Estudios Sobre la Juventud in Telpochtli, in Ichpuchtli*. CREA-SEP, México, pp.170-174

Durston, John (1998) "Juventud rural en América Latina: reduciendo la invisibilidad" En Padilla Herrera, Jaime Arturo (comp.). *La construcción de lo juvenil. Reunión Nacional de Investigadores sobre juventud en México 1996*. Colección JOVENes, Núm. 2. Causa Joven-CIEJ, México.

Fábregas Puig, Andrés (1999) "Diálogo", En: *Revista de Estudios sobre Juventud*, Nueva Época, Año 3, No. 9, julio-diciembre, pp. 4-6

Feixa, Carles (1988). *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*. Edizione L. Ochiello, Torina.

Feixa, Carles (1990). "Púberes, efebos, mozos y muchachos. La juventud como construcción cultural" En: *Juventud y sociedad: del neolítico al neón*. Ayuntamiento de Zaragoza, España, pp. 19-59

Feixa, Carles (1993) "Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México" En: Provansal and Giménez, (Eds.). *Migraciones, segregación y racismo*. VI Congreso de Antropología. Tenerife.

Feixa, Carles (1994) "Las culturas juveniles en las ciudades medias. Un estudio de caso" En: *Estudios demográficos y urbanos*. El Colegio de México, Vol. 9, Núm. 2 mayo-agosto, pp. 339-356

Feixa, Carles (1998) *El reloj de Arena. Culturas juveniles en México*. Colección JOVENes, No.4, Causa Joven-CIEJ, México.

Gaytan Santiago, Pablo. (1997) "Submetropolitano forever II. Apuntes para una metodología nómada de los jóvenes" En: *Revista de Estudios sobre Juventud*. Cuarta Época, Año1, Núm. 3, enero- marzo, México, pp. 48-57

Guillén Ramírez, Luz María (1985) "Idea, Concepto y Significado de Juventud" En: *Revista de Estudios Sobre la Juventud in Telpochtli, in ichpuchtli*. CREA-CEJM, Nueva Época, No. 5, enero-marzo, México, pp. 39-50

Guzmán, G.C. (1991) *Juventud estudiantil: temáticas y líneas de investigación*. UNAM, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), Cuernavaca.

Chapela, Luz María (1997). "Los jóvenes y la cultura. Continuidad y cambio" En *Revista de Estudios sobre Juventud*, Cuarta Época, Año1, Núm. 4, abril-junio, México, pp. 92-99.

Lutte, G. (1992) "Una primera definición de adolescencia y juventud ", En: Herder, *Liberar la adolescencia*. Barcelona, pp. 17-20

Morch, Sven (1996) "Sobre el desarrollo y los problemas de la juventud" En: *Revista de Estudios sobre Juventud*, Cuarta Época, Año 1, No. 1, julio-septiembre, pp. 78-106

Nauhardt, Marcos (1997). "Construcciones y representaciones. El péndulo social en la construcción social de la juventud" En: *Revista de Estudios sobre la Juventud*, Cuarta Época, Año 1, Núm. 3, enero-marzo, México, pp. 36-47

Pomar, Juan Bautista (1941) "Relación de tezcoco" En: *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*. Editorial S. Chávez Hayoe, México.

Navarro Kuri, Ramiro (1996). "Postmodernidad y juventud. La agonía de la cultura en el umbral del siglo XXI" En: *Revista de Estudios sobre la Juventud*, Cuarta Época, Año 1, Núm. 1, julio-septiembre, México, pp. 46-53

Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes C. (1997) "La doble cotidianidad de los huicholes jóvenes" En: *Revista de Estudios sobre Juventud*, Cuarta Época, Año 1, No. 4, abril-junio, pp. 100-112

Pérez Islas, Juan Antonio y O. Maldonado, (1996) "Introducción" En: *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre Juventud en México 1986-1996*. Colección JOVENes, Tomo 1, Causa Joven-CIEJ, México.

Reguillo, Rossana. (1997) "Culturas juveniles. Producir la identidad: un mapa de interacciones" En: *Revista de Estudios sobre la Juventud*, Cuarta Época, Año2, Núm. 5, julio-diciembre, México, pp. 12-31

Rodríguez, Ernesto (1996) "Los desafíos de fin de siglo y la problemática juvenil rural en América Latina" En: *Juventud rural, modernidad y democracia en América Latina*. CEPAL-UNICEF-OIJ, Santiago de Chile, pp. 33-54

Salles, Vania (1991) "Cuando hablamos de familia, ¿De qué familia estamos hablando?" En: *Nueva Antropología*, Vol. XI, Núm. 39, junio, México, pp. 53-88

Valenzuela Arce, José Manuel (1997) "Culturas juveniles. Identidades transitorias" En: *Revista de Estudios sobre la Juventud*, Cuarta Época, Año 1, Núm. 3, enero-marzo, México, pp. 12-35