

¿Qué hay de nuevo en las “nuevas generaciones”?

URIEL ESPITIA VÁSQUEZ

A mi hija

¿ Pueden cifrarse expectativas de renovación instituyente en los niños y jóvenes, o son ellos un mero síntoma de la declinación del padre en la cultura? En primer lugar se mostrarán ciertas dificultades en la transmisión de los emblemas paternos por un cambio de estatuto del padre simbólico en la cultura, para ir dando paso a una contextualización de algunos imaginarios sobre los niños y jóvenes que crean condiciones adversas para los procesos de subjetivación y socialización. Sin embargo, pese al avance de ese malestar social, algunas lecturas de lo cultural ven formas de ser y de hacer que podrían interpretarse como prácticas de novación subjetivas y colectivas. Por último, se expondrá que un nuevo estatuto de la imagen, lo imaginario y la imaginación, podrían resultar útiles para elucidar la condición actual de las nuevas generaciones.

Preguntarnos por las “nuevas generaciones” no es sólo inquirir por la diferencia entre épocas en las variaciones experimentadas en los modos de subjetivación y socialización, es reflexionar sobre ese problema complejo del tiempo que nos remite a la eterna cuestión del origen, del ser y del devenir, en últimas, al problema de la muerte y el renacimiento. Lo ancestral nos responde confrontándonos con el imposible retorno al origen o las construcciones míticas o religiosas características de las culturas tradicionales, mientras que los niños, las niñas y los jóvenes en general lo hacen por la cuestión de la sucesión y la continuidad narcisista de los padres actuales.

A comienzos de la década de los años sesenta, la antropóloga Margaret Mead identificaba continuidades y discontinuidades temporales en la selectiva transmisión cultural realizada por la educación en distintas sociedades. Como expresión de la crisis social, percibía una ruptura generacional totalmente nueva, ya no local, sino planetaria, evidenciada en que cabía preguntarse con qué pasado, presente o porvenir podrían

comprometerse los jóvenes. Porque el individuo ya gozaba de una libertad para aislarse del *socius*, cuestionar su fe en Dios, en la ciencia, en el socialismo, o en todo, o podía elegir no comprometer su vida a algo en absoluto, al parecer, todas expresiones sin ataduras a ningún ideal o lazo social, perdurable e incontestable.

Con su aproximación a la difusión de una cultura mundial, Mead distingue tres tipos de cultura donde la naturaleza del proceso de transmisión entre las generaciones ocurre de manera diferente en el periodo en que vivimos: *“posfigurativa*, en la que los niños aprenden primordialmente de sus mayores; *cofigurativa*, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares, y *prefigurativa*, en la que los adultos también aprenden de los niños”¹.

Estas y otras caracterizaciones del preocupante incremento de la brecha entre las generaciones muestran que el porvenir ya no estaría más afianzado en el pasado de los ancianos y antepasados, quienes ven cuestionado su saber, su memoria, la historia oral y las formas de vida antiguas, que ya no aparecen como inmutables ni imperecederas, ni son valoradas como referencia indispensable para la permanencia de las raíces y la transmisión de los antiguos emblemas identificatorios. Con esto cambia el sentido del tiempo dominado por una tradición donde los cambios son lentos e imperceptibles, casi inimaginables, que transmiten a las descendencias la idea de una continuidad imperturbable pese a la incorporación de paulatinas transformaciones.

Otro tipo de cultura desvalorizada es la de los padres actuales, pues sus modelos de vida, conductas y representaciones sociales contemporáneas muestran grandes variaciones entre los jóvenes, quienes verían alterada la linealidad entre por lo menos tres generaciones, amparados en una connivencia con sus padres, para introducir cambios en los estilos de vida obedecidos por sus abuelos. Aquí el aprendizaje cultural se entretiene de modo recíproco entre hijos y padres, entre jóvenes y adultos, y aunque el presente y el futuro aparezcan amalgamados, aún habría una predominancia de lo existente.

La novedad cultural estribaría ahora en la instauración de los pares en la posición de los padres o los abuelos representando el porvenir. Tal mutación se plantea sincrónica de una capacidad de migración que no es espacial-territorial sino temporal, donde las habilidades y valores inculcados a quienes hoy somos adultos sólo son parcialmente adecuados para esta nueva época. Periodo en que tradiciones culturales distintas convergen en un mismo instante cronológico gracias a una revolución tecnológica masiva y rápida.

Lo que más causa aprensión de estas culturas juveniles o adolescentes, es que se trata de hijos desconocidos que ya no serán muy parecidos a nosotros y con los que no tendríamos un lenguaje y una experiencia conmensurables:



¹ MARGARET MEAD, *Cultura y compromiso: estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires, Granica, 1977, pág. 35.

“Ellos se parecen a los inmigrantes que arribaban como pioneros a una nueva comarca, sin ningún conocimiento acerca de lo que les exigirían las nuevas condiciones de vida. Los últimos en llegar podían tomar como modelos a sus grupos de pares. Pero entre los que inauguraban la corriente, los adultos jóvenes, tenían por único modelo sus propias adaptaciones e innovaciones experimentales. Su pasado, la cultura que había plasmado su comprensión –sus pensamientos, sus sentimientos y sus concepciones de mundo– no eran una guía segura para el presente. Y los ancianos que los acompañaban, atados al pasado, no podían proporcionarles modelos para el futuro”².

Tal cambio generacional encarna rupturas muy fuertes respecto del saber, del poder, con las figuras de autoridad y con ancestrales referentes generacionales de identificación, como fueron la etnia, la lengua, la religión o el territorio. Este abismo generacional es entonces una ruptura institucional que transformó el ser transhistórico del hombre, de la mujer y del niño, en tanto instituciones, dándoles un estatuto distinto en las actuales sociedades históricas particulares:

Para Ivonne Knibiehler, esto comporta una aceleración de la temporalidad cultural:

“Lo que aparece más nuevo en esta descripción del oficio de la paternidad es el movimiento perpetuo que caracteriza a nuestra cultura: todo evoluciona demasiado deprisa. El padre ya no puede ayudar a su hijo escolar porque los saberes y los métodos están en mutación continua; no puede imponerle un oficio, ni siquiera una moral, por razones análogas; y como los papeles masculino y femenino tienden a confundirse, no puede preparar a su hijo para una virilidad semejante a la suya. Aquí llegamos al corazón del problema: preguntarse cómo ser padre es también preguntarse cómo ser un hombre”³.

Psíquica y socialmente, esta ruptura intergeneracional representa una alteración del proceso de donación y apropiación de los discursos portadores de representaciones y valores instituidos, pero por sobre todo, de los actos instituyentes con fuerza inconsciente y alienante para quienes los reciben.

Este quiebre radical espacio-temporal entre ascendencias y descendencias ha terminado por descargar las funciones del padre en las instituciones, por todo tipo de expertos del quehacer social que han venido a ocupar su lugar, lo que es interpretado por René Kaës, como un torcimiento de los vínculos entre las generaciones hacia una cierta ambigüedad: “que tiene su base en un movimiento paradójico de sobrevalorización y desvalorización del niño y del anciano” que los ha hecho a ambos, objetos de una violencia y de una explotación destructiva, que se refleja socialmente en la niñez como objeto de consumo, de la seducción, el abandono y el maltrato, y en el anciano,



² *Ibid.*, pág. 103.

³ SILVIA TUBERT et al, *Figuras del Padre*, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 43.

representándose como una carga, inútil por improductivo, en ocasiones valorado por su dinero, pero en general en extrema soledad; todo lo cual repercute en una sociedad con “un pensamiento ahistórico, amnésico y sin futuro” (Kaës, 2000).

El vínculo intergeneracional responde, en la subjetivación de la socialidad y en la socialización de la subjetividad, por la forma como se instituye la sociedad y la cultura. Para el psicoanálisis esa emergencia problemática de la historicidad de las instituciones se asienta en un régimen simbólico de interdicción sobre el acontecimiento de una sexualidad desfuncionalizada de los imperativos animales, que prohibió el deseo sexual y agresivo contra los parientes, facilitando a la postre un trato fraterno entre los pares e instituyendo a la vez la legitimación de la violencia social contra cualquiera que intentara retornar a un goce plenipotenciario⁴.

Esa fragilización del lugar del padre simbólico dentro de la familia, construida sobre la dimensión de semblante del padre como origen causa o garantía de lo absoluto o lo completo, ha declinado para siempre. No sólo está cuestionado el régimen de creencia en un Dios todopoderoso, ubicuo y omnisapiente –inexistente para la ciencia–, sino que el lugar del padre como concededor idealizado y figura de poder ya no representa más el ideal social.

Tales vicisitudes muestran que significaciones aparentemente perennes o “naturales” pueden llegar a disolverse, hasta el punto que nadie sabe hoy en qué estribaría la singularidad del niño respecto de la del joven o qué deben hacer o no hacer estos sujetos. Con el cuestionamiento radical y completamente justificado del estatuto tradicional de la mujer en el patriarcado, se tornó vaga la significación social y psíquica del ser mujer, con el consecuente cuestionamiento del estatus social y psíquico del ser hombre, en tanto que polos de significación interdependientes.

Estas transformaciones sociales y psíquicas son solidarias de una silenciosa revolución femenina y de los jóvenes en la vida cotidiana, así como de una crisis total de la sociedad contemporánea, manifiesta en el desorden social y las patologías de la subjetividad singular. Crisis que se hace patente sobre todo en fenómenos como la fragilización de la familia patriarcal en la que se reconocía una instancia capital y decisiva para la hominización de las nuevas descendencias. Crisis, por un acelerado deterioro ambiental alcanzado por la “sociedad del riesgo”, imputable sólo a los desarrollos incontrolados de la tecno-ciencia, que al autonomizarse de la sociedad habría logrado una distribución global de los males y desgracias, tras la producción social de riqueza en las sociedades modernas avanzadas (Beck, 1986). Crisis, porque el régimen político-económico neoliberal florece a expensas de un monto extraordinario de sufrimiento generado por la inseguridad laboral y las condiciones precarias del trabajo, como uno de los más claros efectos de este programa científico de conocimiento, convertido en programa

⁴ Según CASTORIADIS, sería exorbitante e injusto exigir al psicoanálisis una “teoría” de la sociedad y la historia, pero Freud mismo legitima tales exigencias, no por sus incursiones en esos dominios sino por su insistente afirmación de que una distinción entre un “inconsciente individual” y un “inconsciente colectivo” no tiene lugar a ser, que sólo hay un inconsciente de la especie humana. Freud habría reducido el nacimiento de las instituciones a dos prohibiciones: del incesto y del asesinato intra-clánico, acontecimiento que aparece reconstituido en su “mito científico” de *Tótem y tabú*. Los trazos mnésicos de esa situación originaria de la muerte del padre, transmitidas entre generaciones, constituirían el fundamento del horror al incesto y de la ambivalencia respecto de la figura paterna. La etnología moderna ha cuestionado ese totemismo primitivo universal y la etología de los primates reencuentra la “horda primitiva” entre los gorilas pero no entre los chimpancés. El aserto de que sin tal prohibición no habría habido sociedad humana es correcto, pero tautológico e implícitamente teleológico. La unión de los hermanos con fines no biológicos sería una especie de institución que presupondría la institución del lenguaje y la ambivalencia respecto del padre asesinado supondrían un rasgo psíquico esencialmente humano. El énfasis puesto en dar cuenta de las prohibiciones presupuestas en toda sociedad oscurece el inmenso componente “positivo” de todo el conjunto de instituciones y significaciones que éstas vehiculan. Freud no puede reducir la inmensa variedad y complejidad de las sociedades al juego repetitivo pulsional que siempre sería idéntico ni a los avatares del complejo edípico que tendría que dar cuenta a la vez de las creencias primitivas, del politeísmo, del monoteísmo o del budismo. Su teoría es meridiana sobre las tendencias de la psique que constituyen el apuntalamiento de la socialización de los individuos, donde priman la introyección de las imago parentales (para Freud sólo del padre), a la identificación con éste y la constitución en el inconsciente del superyó o Ideal del yo que prohíbe y ordena. Luego *Tótem y tabú* no sería la “explicación” de la génesis de la sociedad a partir de un “acontecimiento” sino una elucidación de los procesos psíquicos que condicionan la interiorización del ser humano singular, en su situación infantil, de las instituciones y significaciones sociales. Donde resultaría fundamental el análisis de la identificación con los líderes planteado en *Psicología de las masas y análisis del Yo (...)* (Cfr. Cornelius Castoriades, “Freud, la sociedad, la historia”, en *Psiquis-sociedad: una crítica al racionalismo*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 1998).

político de acción, que busca una destrucción metódica de los colectivos y la generalización de la lucha de todos contra todos en las prácticas sociales (Bourdieu, 1998).

En las elaboraciones de Cornelius Castoriadis esta crisis de Occidente es un avance de la insignificancia, en tanto que pérdida de la individualidad, vacío de sentido por la destrucción de los valores y las significaciones, empobrecimiento del lenguaje, huida enloquecida ante la muerte intentando velar nuestra mortalidad y retirada general hacia el conformismo generalizado en el consumo. Para este autor, el Occidente moderno estaría animado, desde hace dos siglos, por dos significaciones imaginarias sociales del todo opuestas pero contaminadas recíprocamente:

“(...) el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano, tanto intelectual y espiritual como efectiva de la realidad social; y el proyecto capitalista, demencial, de una expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional que desde hace tiempo dejó de concernir sólo a las fuerzas productivas y a la economía para devenir un proyecto global (por lo tanto más monstruosos), de un dominio total de los substratos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales”⁵.

Tal disyuntiva nos enfrentaría no a una *krisis* en el sentido hipocrático del término (como momento paroxístico de vida o muerte), sino más bien a tener que existir en una fase de descomposición o de evanescencia de los ideales, donde la significación de la imaginación creadora tiende a ser eliminada por la significación de un “pensamiento único”⁶.

Para Castoriadis esta crisis actual es global, porque ha afectado el elemento central de la hominización social que es el proceso identificatorio. Pues hoy no sólo están en crisis o han desaparecido los lugares por donde pasaba ese proceso identificatorio para la creación del sí-mismo individual y social, sino que no existe o no emerge una totalidad de significaciones imaginarias sociales que pueda otorgar un sentido de eternidad, de mundo, de vida, pero también de muerte a la cultura occidental, a la cultura de la sociedad capitalista⁷.

Retomando la pregunta por lo nuevo de las “nuevas generaciones” encontramos un sinnúmero de problemas y perspectivas, de las cuales sólo se intentará una fragmentaria exposición.

Un camino posible es intentar definir las diferencias entre la infancia, la niñez y la juventud –o la adolescencia– por oposición a la adultez, que ha sido la vía emprendida por las teorías psicológicas del desarrollo y las así llamadas antropología y sociología del desarrollo, pero también por las industrias culturales y sobre todo por la escuela moderna, que se plantean un recorrido cronológico para fechar momentos vitales transitorios hacia un único punto ideal de llegada: el mundo adulto.

⁵ CORNELIUS CASTORIADES, “El ascenso de la insignificancia”, en *Ensayo & Error*, núm. 4, Bogotá, 1998, págs. 34-57.

⁶ En el sentido enunciado por IGNACIO RAMONET en sus elaboraciones de 1995: “una visión social, una ideología, que se pretende exclusiva, natural, incuestionable, que sostiene y apuesta –entre otras– por estas tesis: “la hegemonía absoluta de la economía sobre el resto de los dominios sociales; el mercado como mano invisible capaz de corregir cualquier tipo de disfunción social; la importancia de la competitividad; el libre cambio sin límites; la mundialización, pero en su acepción económico-financiera; la división mundial del trabajo; la desregulación sistemática de cualquier actividad de carácter social; la privatización; y la conocida fórmula: «Menos Estado, más Mercado»”. Cfr. CARLOS ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR, “¿Qué es el pensamiento único?”, en *INETemas*, núm. 16, Buenos Aires, 1999.

⁷ CORNELIUS CASTORIADES, “La crisis del proceso identificatorio”, en *Ensayo & Error*, núm. 5, Bogotá, 1998, pág. 36.

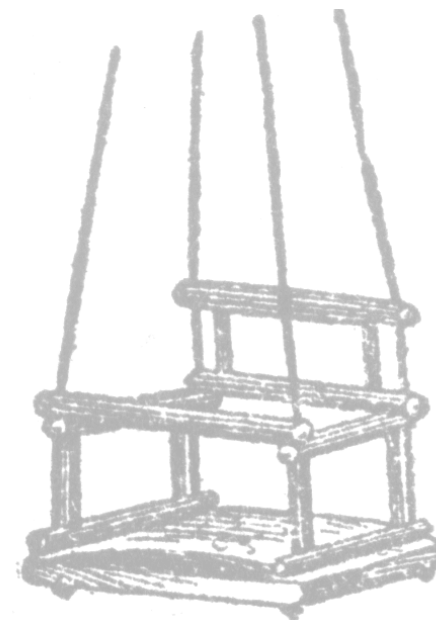
En estos ámbitos, tales categorizaciones y en especial la singularidad de lo juvenil, forman parte de procesos discursivos o de sistemas de representación históricamente determinados, donde no se atrapa de una vez y para siempre el ser representado, sino que, por tratarse de prácticas de simbolización, involucran unas lógicas de poder y de saber “de quien enuncia o vuelve a un alguien «otro»” (Serrano, 2002). Por lo que en este punto resultaría pertinente citar la invocación que el psicoanalista Luis Daniel Camargo hace de la necesidad de una ética de la niñez, rebajada hoy a una moral hecha por adultos, para repensar el síntoma social contemporáneo del “abuso” de la niñez:

“(…) niñez es el espacio por excelencia donde pueden rastrearse los dispositivos de poder de una sociedad dada, donde se juegan sus afirmaciones, sus contradicciones y también sus mecanismos de auto-perpetuación. La asociación “niñez-poder” parece ser una constante a lo largo de la historia. Desde la omnipotencia de los antiguos en relación con sus descendencias, hasta algo del orden de la impotencia en nuestras sociedades contemporáneas, una lógica de fuerzas parece haber regido la relación entre los infantes y la sociedad adulta (...) El niño quedará subrogado a esos intereses y las modalidades de esa primacía tendrán las sutiles formas de los dispositivos de poder de cada época”⁸.

Una senda más amplia para intentar captar eso nuevo en la subjetividad y la socialidad presentes, es ubicar este problema de “lo nuevo” en la discusión modernidad-posmodernidad, pues esta perspectiva crítica hizo de la novedad una pregunta en la cual reconocer, no otra época, sino un nuevo modo de pensar, enunciar y sentir las mutaciones culturales del siglo pasado. Para esto fue fundante el libro escrito por Lyotard en 1979, *La condición postmoderna*.

Planteado como un informe sobre el nuevo estatuto del saber en las sociedades postindustriales, enunció un cambio en las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes, pero también un descreimiento de los metarrelatos articuladores de la actitud moderna, como efecto agravado por el progreso mismo de la tecno-ciencia. Lyotard lee una variación en el discurso del saber científico, tras el denominado “giro lingüístico” operado en las ciencias y las técnicas y por lo tanto, un cambio radical para dos funciones básicas del saber y en general para los sistemas escolares: la investigación y la transmisión de conocimientos.

Hoy esa mutación cultural ha dado pie para hablar de la edificación de una sociedad de control, que tiene en el biopoder su forma característica de tratamiento, vigilancia, regulación y administración de la vida por procedimientos de racionalización de los individuos y las sociedades, centrado en el cuerpo como máquina, ya no circuns-



⁸ LUIS DANIEL CAMARGO, “Los ab-usos del niño y la niñez”, en *Actualidad Psicológica*, núm. 232, Buenos Aires, junio de 1996.

⁹ Cfr. MICHEL HARDT y TONI NEGRI, *Imperio*, Bogotá, Desde Abajo, 2001. Estos autores se fundamentan en las elaboraciones de Michel Foucault que no sólo se limita a una descriptiva estos nuevos biopoderes que toman la vida como objeto de su ejercicio, sino que se ocupa en determinar lo que en la vida les hace resistencia, creando formas de subjetivación y formas de vida que escapan a ellos. Si identificamos un nuevo proceso de creación política, confiscado desde el Siglo XIX por las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos, al introducir la vida en la historia habría posibilidades para una nueva ontología, que a partir del cuerpo y de sus potencias permitiría imaginar al sujeto político como un sujeto ético, en contravía del pensamiento occidental que lo concibe exclusivamente bajo la forma del “sujeto de derecho”. En 1984, un año antes morir, Foucault fue entrevistado para la revista *Body Politic*, allí plantea que la relación de las minorías con el biopoder no debe ser sólo de defensa y resistencia (en últimas de identidad), sino más bien relaciones de diferenciación, de creación, de innovación, de fuerza creadora. Para poder imaginar un giro del biopoder a una biopolítica entendida como el arte de gobernar nuevas formas de vida.

¹⁰ Cfr. por ejemplo los juegos tácticos del hombre del común frente a las perspectivas estratégicas de la cultura dominante enunciadas por Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, o los descentramientos de la perspectiva hegemonía-subalternidad formulados desde el campo Comunicación-Educación en América Latina, en especial, en los planteamientos de Jesús Martín-Barbero respecto de las relaciones constitutivas entre la comunicación, la cultura y la política, en *De los medios a las mediaciones*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1998.

¹¹ CASTORIADIS criticó el posmodernismo como una denominación pomposa de la crisis de creación en el terreno de la cultura, un innovar por innovar, cuyo término fue inventado por los arquitectos cuando concluyeron que la corriente moderna en la arquitectura se había agotado. Su furor por lo “nuevo”, los habría conducido a una simple repetición que no sería más que *collage*, lo que se habría generalizado luego a la literatura y al cine. (Cfr. la entrevista realizada por Jean Liberman, publicada en *Le Nouveau Politis* 434, marzo 1997 y en la edición digital de la *Fundación Andreu Nin*, octubre 2003)

¹² MARTA MARÍN y GERMÁN MUÑOZ, *Secretos de mutantes: música y creación en las culturas juveniles*, Bogotá, Universidad Central-DIUC-Siglo del Hombre, 2002.

crito a las instituciones totales (definidas por Goffman), sino diseminado en la vida cotidiana y el conjunto de las relaciones sociales⁹.

Hoy se nombra como “sociedad de la información o del conocimiento” a esa innovación que ha colocado como fuerza productiva directa la capacidad específicamente humana de la creación simbólica, lo que significa colocar a los saberes como base de cimentación de un nuevo imaginario sociohistórico centrado en la generación del conocimiento, el procesamiento de la información y la transmisión de símbolos, pero donde la ciudadanía deviene solamente usuaria-consumidora, votante y contribuyente (Castells, 1998).

Esto plantea un nuevo funcionamiento del mundo donde el acceso al paradigma de la conectividad constituye una renovada fuente de marginalidad y exclusión, no sólo de las técnicas de información sino de los intercambios simbólicos, económicos y políticos de la sociedad y la cultura. Y tales exclusiones desarrollan tensiones violentas, incluso para el caso de los jóvenes, a quienes asociamos como los más familiarizados con la audiovisualidad y los desarrollos tecnológicos digitales, pero que no cuentan con reales posibilidades de inserción y expresión social.

Las actuales condiciones sociohistóricas dinamizan también nuevas subjetividades y formas de socialidad, donde no es posible desconocer el llamado *shock* perceptivo ocasionado entre la diferencia de velocidad de los procesos biológicos humanos y las velocidades mecánicas y electrónicas introducidas por las nuevas tecnologías sobre la percepción, que con su énfasis senso-perceptivo crean sensaciones de vértigo y de virtualización de lo real. Otra gran transformación cultural de la cotidianidad ha sido el progresivo cambio sufrido en la idea de masa como homogenizadora, alienante, conformista, que se creía moldeadora del espectador y de las audiencias y por tanto productora de una cultura homogénea, pero que a partir de mayo de 1968, cuando precisamente se visualizaron los jóvenes como actores sociales, hicieron posible pensar a la masa y a la cultura de masas como movimientos desequilibrantes de lo instituido¹⁰.

Con la posmodernidad también se resaltó la idea de *collage*, donde lo novedoso no es la obra del creador singular sino la mezcla de elementos antiguos para formar una nueva estética, lo que se ha generalizado en los ámbitos de la vida cotidiana, incluidas las producciones científicas y culturales, como también en las identidades étnico-culturales¹¹.

En el reciente libro de Marta Marín y Germán Muñoz *Secretos de mutantes: música y creación en las culturas juveniles*¹², se destacan las maneras espontáneas como las grupalidades juveniles (grupos de esquina, barras bravas, parches y bandas) se colectivizan y sobre todo en torno a elementos puramente lúdicos y estéticos (en particular alrededor de la música, cuyos géneros sufren constantes ramificaciones y evoluciones).

Estas culturas, habrían logrado crear, a lo largo de tres décadas, significaciones y sentidos sobre la realidad social, historias, saberes y formas expresivas solidarias de nuevas formas de ser y vivir, de relacionarse, pero también de segregarse.

Los autores se distancian teóricamente de los estudios que realizan construcciones de identidad y alteridad juveniles, semejantes a las usadas por la antropología colonialista en sus aproximaciones a Oriente para producir un sujeto colonizado, como de los paradigmas criminalistas y funcionalistas donde se concibe a los niños y jóvenes de estos grupos como desviados sociales centrados en realizar puras operaciones sobre la esfera del ocio. Lo que estos estudios no lograr captar son las prácticas de resistencia, rechazo y transgresión (que lindan con la infracción), frente a espacios hegemónicos como la escuela, la familia, el trabajo o la política tradicional, como tampoco entender a las culturas juveniles como formas de creación.

Similares perspectivas no lograrían integrar en sus elaboraciones que las culturas juveniles “no son estáticas ni rígidas; no se confinan a su génesis; son creación de sus miembros, se transforman, son apropiadas, desfiguradas o reconstruidas, y los jóvenes pasan de una a otra, no de un modo funcional –para resolver sus problemas–, sino más bien en términos de *comunidades emocionales*”¹³. Así como no todos los jóvenes forman parte de las culturas juveniles, tampoco se puede diferenciar por rangos etéreos a quienes las integran. La juventud no constituye un conjunto homogéneo y por tanto no es posible excluir que la convención y el consentimiento no-contestatario también proliferen.

En esta dirección, podrían citarse algunas de las conclusiones del Proyecto “Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos” que señalan que la noción de *cambio* varía para los jóvenes según distintos cursos vitales, cuando mudan hacia orientaciones religiosas cristianas, si replantean sus inmersiones en experiencias de drogadicción y sinsentido hacia una búsqueda de sentido y de afirmación de la norma, o si salen de la vivencia del instante característico del *parche* “hacia la consideración de un esquema vital lineal y orientado hacia el *progreso*, por efecto principalmente de la maternidad y la paternidad”¹⁴.

Marín y Muñoz, también guardan distancia de los análisis derivados sobre las tribus urbanas a partir de la obra de Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus* (1990). De allí se ha generalizado la idea de los jóvenes con problemas de identidad, que encontrarían “refugios o guaridas” para las presiones sociales en estas aparentes “agrupaciones provisionales, efímeras e inestables”. Critican estas caracterizaciones por su impronta europeizante, pero por sobre todo, porque se muestran coincidentes con las orientaciones de las políticas de cooperación internacional de los “sujetos en riesgo” que ubica a los jóvenes como víctimas o en estado de indefensión, lo que viene a reforzar la vieja



¹³ *Ibid.*, pág. 13.

¹⁴ JOSÉ FERNANDO SUÁREZ, “Menos querer más de la vida. Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos”, en *Nómadas*, núm. 14, Bogotá, 2000, págs. 24-25.

concepción del niño y el joven en un lugar abyecto frente a su derecho como interlocutor válido en la cultura, de menor de edad, o de “preciudadano”.

Los citados autores prefieren en cambio “asumir el enfoque de la construcción de subjetividades individuales y colectivas, en medio de condiciones difíciles e incluso adversas, las cuales, siendo determinantes, no inhiben su capacidad creativa”¹⁵. Y llaman la atención sobre los estudios que tratan de politizar sus formas de expresión o de organización, pues los jóvenes en últimas intervienen sobre lo público pero no siempre como desadaptados o sin proyectos, pues tienen imaginarios propios y formas autogestionarias y antiautoritarias desmoldadas de las formas clásicas de las instituciones políticas, pero coexistiendo con microfascismos y radicalismos de todo tipo.

Marín y Muñoz, refrendan en cambio la propuesta de Foucault para analizar tales novedades, una política cotidiana del cuidado o la “creación de sí”, donde al “sujeto contemporáneo no sólo le cabe liberarse, sino también crearse y en ese proceso definir prácticas de libertad, es decir, formas aceptables de existencia”¹⁶. Para ellos, lo capital de las culturas juveniles estibaría en construir activamente algo nuevo sobre todo en la dimensión estética, ya no limitada al arte, sino instalada en la existencia y lo vivido como creación.

Con esta mención de los procesos creadores en lo social, damos paso a una última entrada sobre la pregunta por lo inédito de las “nuevas generaciones” que nos confronta con el problema de las categorías con las que pensamos el advenimiento de lo nuevo en el tiempo y que pareciera de entrada conducirnos a una irremediable dicotomía: “(...) la sociedad reaparece regularmente como determinada a partir del individuo como causa eficiente o como causa final, lo social como construible o pasible de composición a partir de lo individual”¹⁷.

Para hacerlo me apoyaré en la crítica del pensamiento occidental formulada en diversas partes de la obra del filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis. Su reflexión cuestiona la “ontología heredada”, sobre todo a la filosofía y a la política que se basan en la creencia del ser como ser determinado, que desde el pensamiento griego otorgó un gran peso a la positividad del ser. El imaginario instituido en el pensamiento occidental sólo permitiría pensar lo visible, lo positivo, lo cuantificable; el no-ser les resultaría inconcebible, pero lo que más le resultaría escandaloso a ésta lógica, es la creación continua. Por esto la historia de la filosofía se habría afianzado sobre todo como elaboración de la razón, haciendo de la lógica matemática su herramienta fundamental de conocimiento, donde todo lo que no se ajuste a esta conceptualización racional-positivista es excluido de las facultades intelectuales.

Castoriadis llama la atención a la sociología, la teoría política y la economía, que siguen desarrollándose como si Freud no hubiera demostrado que en las motivaciones

¹⁵ MARTA MARÍN y GERMÁN MUÑOZ, *Secretos de mutantes: música y creación en las culturas juveniles*, op. cit., pág. 16.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 21.

¹⁷ CORNELIUS CASTORIADES, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989, pág. 26.

o el comportamiento humano no priman las consideraciones del “interés” económico, ni dominan los factores “racionales”. La contrapartida de esta sordera psicoanalítica de las teorías de lo social, es la sordera social del psicoanálisis, “que sigue queriendo ignorar el papel fundamental de la institución social en la socialización de los humanos y pretendiendo poder derivar de tendencias profundas de la psique las instituciones y las significaciones sociales, lo que por muchas razones es un sinsentido”¹⁸.

Sustenta estas críticas en su proposición de que la disyuntiva entre lo social y lo individual está mal planteada, pues la sociedad produce los individuos que la componen, que piensan y hacen lo que está instituido. Tampoco hay una polaridad entre sociedad e historia porque el individuo y la historia son siempre sociales en tanto autoalteración y temporalidad específica de cada sociedad alrededor de las significaciones imaginarias sociales.

La verdadera polaridad dinámica es entonces entre psique y sociedad, como dominios irreductibles e inseparables:

“No podemos deducir uno a partir del otro y ambos en forma aislada no producen nada: la psique por sí misma no produce lo social y la sociedad por sí misma sin la psique, no se crea como tal y tampoco a los individuos que la conforman. Dicho en otros términos: las instituciones y las significaciones sociales tienen su modo de ser propio, no reductibles a las formas de las pulsiones y contenidos del psiquismo; e igualmente, la psique tiene su modo de ser, a-social al principio y desde donde fabrica el individuo social pero jamás se deja socializar por completo. Hay pues un núcleo de la psique que permanece a-social, dicho núcleo no es un residuo pasivo sino activo, siempre en continua actualización”¹⁹.

Como la psique en su estado primitivo es egocéntrica, omnipotente en tanto anclada en su narcisismo originario, sólo se convierte en sujeto a partir de la violencia primaria ejercida por la madre como amo del objeto del deseo (una proyección de la omnipotencia de la psique, en realidad). Con la función edípica la madre aparece tomada en su deseo por el otro produciéndose una apertura socializadora que debe llevar a que el padre sea reconocido como padre entre otros padres y portavoz de la ley, pero no él mismo fuente de la ley. Ese proceso de socialización se juega en y por el proceso de significación, por la entrada y el funcionamiento del magma instituido de las significaciones imaginarias sociales de una sociedad particular²⁰. La socialización introduce al niño en una nueva clausura alienante: que la sociedad es creación de fuentes trascendentes exteriores a ella misma: naturaleza, dioses, ancestros, causas intemporales o ahistóricas.

¹⁸ CORNELIUS CASTORIADES, *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra, 1999, págs. 110-111.

¹⁹ JOSÉ MALAVER, “Transgresión y violencia”, en *Ensayo & Error*, núm. 5, Bogotá, 1998, pág. 114.

²⁰ Se trata de una noción que se plantea diferenciándola de la lógica formal y que es concebida a partir del funcionamiento del inconsciente. En la imaginación radical de la psique habría una multiplicidad de deseos, representaciones, sueños, fantasías, recuerdos, etc. imposibles de ser ordenados, contados, separados. En la sociedad habría un magma de significaciones imaginarias. Un magma sería un modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida o interpretada por la lógica de conjuntos, pues además estaría en recreación continua e interminable.

Lo propio del psiquismo humano es que las fantasías no tienen ninguna relación con la realidad ni son imágenes tomadas de allí, porque no hay una relación obligatoria entre la pulsión y su representante psíquico, como lo muestra la a-funcionalidad de la sexualidad humana, cuyas imaginaciones y representaciones conscientes o inconscientes no están regidas por una funcionalidad biológica, lo que se combina con esa capacidad humana de experimentar placer mediante la representación, subrayada por la desligazón entre placer de representación y placer de órgano²¹.

Esa imaginación radical de la psique no piensa sin fantasmas, el pensamiento lógico es excepcional y discontinuo, es un flujo incesante de representaciones, afectos y deseos afuncionales, cuyos elementos son un surgimiento, no están relacionados racionalmente y conforman una mezcla indisociable. Con las puestas de sentido de la sociedad por los procesos de socialización, la imaginación radical es domeñada, canalizada, regulada y ajustada hasta el punto en que sus manifestaciones más importantes son hasta cierto punto sofocadas y su expresión termina deviniendo repetitiva. Lo instituido de la sociedad en su conjunto es heterónomo, como heterónomos sus individuos, que aparentemente juzgan por sí mismos, sujetándose en realidad a las convenciones sociales y concordantes, sobre todo con la “opinión pública”.

La insistencia de Castoriadis en la imaginación creadora es totalmente diferente de la imaginación segunda, cuya actividad habría quedado reducida a mera reproducción o combinación de imágenes. Su noción de imagen y de imaginario no tiene nada que ver con el imaginario especular, pura imagen *de*, o imagen reflejada.²² El espejo mismo y el otro como espejo, son obras de lo imaginario que es creación *ex nihilo* (a partir de condiciones y no de determinaciones causales) y no *cum nihilo* (sin medios y sin condiciones), ni *in-nihilo* (sobre una *tabula rasa*, fuera de uno o –quizás varios– puntos de origen inaccesibles e insondables). Pues toda creación se apoya en lo dado, tiene lugar sobre, en y por lo ya instituido, lo cual la condiciona y la limita, pero no la determina (Giraldo y Malaver, 1997). Lo imaginario es creación incesante, esencialmente indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras-formas-imágenes. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son sus obras. La creación entonces, es creación de nuevas determinaciones y otros modos de ser.

En Castoriadis, la noción del imaginario social instituyente no es sino el reconocimiento del hecho de que no es posible “explicar” el nacimiento de la sociedad, ni la evolución de la historia, apelando a factores naturales, biológicos, psíquicos –sobre todo racionales o lógicos– o económicos. La creación no puede ser reconocida por la ontología heredada porque es ya teológica –ha tenido lugar de una vez por todas o es creación divina continua– y en sus versiones profanas es racionalista o determinista pues debe deducir todo lo existente a partir de principios o causas intemporales,

²¹ “Esa imaginación ya habita el cuerpo de los simples seres vivos, de los no-humanos. Los insectos ven colores. Ahora bien, en el hecho de ver colores o de oír sonidos hay creación. [...] Ninguna ley física puede explicar por qué vemos azul o rojo, cuando en la naturaleza no hay ni azul ni rojo, sino simplemente longitudes de ondas electromagnéticas de tantos ángstroms. [...] Por lo tanto hay una *imaginación* que ya está allí, en los seres vivos, creación de algo que no nos queda sino llamar imágenes que corresponden con el choque que reciben del mundo exterior. Pero en los seres vivos esa imaginación está sometida a la funcionalidad y dada de una vez y por todas. En el ser humano, en cambio, está desfuncionalizada y es perpetuamente creadora; esto es lo que la filosofía tradicional no ha visto”. Cornelius Castoriadis, “El no-consciente humano”, en *La Gaceta*, núm. 328, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, págs. 31-32.

²² La importancia concedida a la idea del carácter especular de la identificación condujo a pensarlas como repetición idéntica e incapacidad de la producción de alguna novedad y por tanto capturas de la subjetividad. “Los que hablan de lo imaginario, y por tal entienden lo especular, [...] no hacen sino repetir, por lo general, sin saberlo, la afirmación que desde siempre los encadenó al sótano de la famosa caverna: es necesario que este mundo sea una imagen de algo”. Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit.

siendo que la creación pertenece al ser socio-histórico, como lo demuestra la creación de la sociedad y de diferentes sociedades, y su alteración histórica incesante, lenta o repentina.

Gran parte de la obra del imaginario social instituyente la constituyen las instituciones, que están animadas o son portadoras de significaciones y que no se refieren ni a la realidad ni a la lógica. Pero también son los dioses de las religiones, los héroes fundadores, los tótems, los tabús, los fetiches, etc. El origen de la historia constata el surgimiento de lo radicalmente nuevo que es preciso atribuir a una fuerza de creación inmanente, de innovación radical, de formación tanto en las colectividades humanas como en los individuos singulares. El lenguaje, las costumbres, las normas y la técnica no pueden “ser explicados” por factores exteriores a las colectividades; a lo sumo estos factores son condiciones necesarias (exteriores y triviales), pero jamás suficientes. Creación: el hacer ser una forma que no existía, creación de nuevas formas de ser –como el lenguaje, las instituciones, la música, la pintura, pero también una obra musical o pictórica particular– (Castoriadis, 1999).

Pero si la socialización finalizara en la sumisión al discurso social, no podría entenderse el surgimiento de lo nuevo en lo histórico-social, ni tampoco el surgimiento del mismo psicoanálisis como dispositivo de trabajo por la palabra y crítica social de los efectos de la represión sobre la sexualidad humana. Cuando son puestas en cuestión las significaciones y reglas instituidas, hay creación de la historia y esto como expresión de esa oposición de la psique con el individuo socialmente constituido, que siempre buscará ir más allá de lo que establecido como límite. Esto lleva a la discusión política de cuáles deseos son realizables. En cualquier caso, se trata de una decisión ética singular y subjetiva, que siempre estará en relación con la libertad de los otros. El proyecto de autonomía que Castoriadis siempre defendió estriba en el surgimiento de una subjetividad lo más consciente posible, crítica y deliberante que pueda constituir un lazo social para un hacer político autónomo, reflexivo y democrático.

Para Castoriadis, la historia de las sociedades sería pulsátil, fases de creación densa alternarían con fases de atonía creadora, conservadurismo y regresión, pero tales fases no son “explicables” porque no habría leyes rectoras del imaginario radical.

La creación presupone una cierta indeterminación del ser, siempre está por ser, que es lo fundamental del ser humano: un ser que crea lo otro, que es fuente de alteridad y que se altera a sí mismo. El pensamiento de Castoriadis muestra que es imposible vivir sin sentido y sin significación, que no tienen otro “origen” que la propia actividad creadora de sentido al borde del caos.



BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR Carlos, "¿Qué es el pensamiento único?", en *INETemas*, núm. 16, Buenos Aires, 1999.
- BECK Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1986.
- BOURDIEU Pierre, "La esencia del neoliberalismo", en *Le Monde Diplomatique*, Bogotá, marzo de 1998.
- CAMARGO Luis Daniel, *Los ab-usos del niño y la niñez*, en *Actualidad Psicológica*, núm. 232, Buenos Aires, junio de 1996.
- CASTELLS Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- CASTORIADIS Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989.
- _____, "Freud, la sociedad, la historia", en *Psiquis-sociedad: una crítica al racionalismo. Tunja*, Escuela de Economía Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1998.
- _____, "El ascenso de la insignificancia", en *Ensayo & Error*, núm. 4, Bogotá, 1998.
- _____, "La crisis del proceso identificador", en *Ensayo & Error*, núm. 5, Bogotá, 1998.
- _____, *Figuras de lo pensable*, Madrid, Editorial Cátedra, 1999.
- DE CERTEAU Michel, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- GIRALDO Fabio y MALAVER José, "Cornelius Castoriadis. El laberinto del pensamiento y la creación", en *Ontología de la creación*, Bogotá, *Ensayo & Error*, 1997.
- HARDT Michael y NEGRI Toni, *Imperio*, Bogotá, Ediciones Desde abajo, 2001.
- KAËS René, "Delgadísimo hilo en el tiempo. La sociedad contemporánea cuestiona la relación entre las generaciones", en página 12, Buenos Aires, 3 de marzo de 2000.
- LYOTARD Jean-François, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Planeta Agostini, 1992.
- MAFFESOLI Michel, *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona, Icaria Editorial, 1990.
- MALAVER José, "Transgresión y violencia", en *Ensayo & Error*, núm. 5, Bogotá, 1998.
- MARÍN Martha y Muñoz Germán, *Secretos de mutantes: música y creación en las culturas juveniles.*, Bogotá, Universidad Central-DIUC-Siglo del Hombre Editores, 2002.
- MARTÍN-BARBERO Jesús, *De los medios a las mediaciones*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1998.
- MEAD Margaret, *Cultura y compromiso: estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires, Gránica Editor, 1977.
- SERRANO José Fernando, "'Menos querer más de la vida'. Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos", en *Nómadas*, núm. 13, Bogotá, Universidad Central-DIUC, 2000.
- _____, "Ni lo mismo ni lo otro: la singularidad de lo juvenil", en *Nómadas*, núm. 16, Bogotá, Universidad Central-DIUC, 2002.
- TUBERT Silvia et. al., *Figuras del padre*, Madrid, Editorial Cátedra, 1997.

