

En Mercado Millán, Danilo José, *Resistencias y Re-existencias Latinoamericanas. Diálogos críticos*. Bogotá (Colombia): Ediciones SENA.

# **El legado revolucionario de la contracultura en América Latina. Algunas provocaciones para pensar la re-existencia.**

Mercado Millán, Danilo José.

Cita:

Mercado Millán, Danilo José (2023). *El legado revolucionario de la contracultura en América Latina. Algunas provocaciones para pensar la re-existencia*. En Mercado Millán, Danilo José *Resistencias y Re-existencias Latinoamericanas. Diálogos críticos*. Bogotá (Colombia): Ediciones SENA.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/danilo.jose.mercadomillan/7>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pyKT/Rvc>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*



Mano de una mujer perteneciente a la comunidad indígena de Tungurahua, y su forma tradicional de tranzar los hilos de lana, Provincia de Ambato, Ecuador, 2018. Fotografía: Justo de Gaula



# EL LEGADO REVOLUCIONARIO DE LA CONTRACULTURA EN AMÉRICA LATINA

Algunas provocaciones para  
pensar la re-existencia

DANILO JOSÉ MERCADO MILLÁN

*“Un edificio es un símbolo, como es el acto de destruirlo. Los símbolos reciben poder de las personas.  
Solo, un símbolo no tiene sentido, pero con suficientes personas,  
volar un edificio puede cambiar el mundo”.*

“V”, personaje de la película *V for Vendetta*, James McTeigue (director).

*“Nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos,  
como en la forma misma de desear”.*

Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad*

## Introducción

En una conversación casual, alguna vez mi padre me dijo: “en la década de 1960 los jóvenes aún creíamos encontrarnos con una revolución a la vuelta de la esquina”. Su recuerdo me hacía pensar que el término revolución quizá tenía un sentido constitutivo en los movimientos sociales, pero que con el pasar de los años fue tornándose difuso, pues la revolución —como ha dicho el psicoanalista Jorge Alemán— ya no hace parte de nuestro universo simbólico. Sin embargo, al mismo tiempo asistimos a la confluencia de diversas fuerzas en pugna por transformaciones profundas, en un mundo cada vez más globalizado. En ese sentido, cualquier cuestionamiento sobre la revolución abre muchas preguntas: ¿de qué tipo de revolución hablamos? ¿Qué es lo que debe cambiar? ¿Cómo se haría esa revolución? ¿Quiénes tendrían que hacerla? Y una vez que se haga, ¿qué otra sociedad es posible?

Si hay un fenómeno que nos invite a pensar sobre esas preguntas es la contracultura, concepto con el cual Theodore Roszak (1970) reflexionó sobre las revueltas juveniles cercanas al icónico año de 1968<sup>1</sup>. Como veremos, la contracultura no solo es un período en el que coinciden múltiples revueltas en el mundo. La entenderemos sobre todo como un fenómeno histórico —entre las décadas de 1960 y 1970— que configuró un nuevo código genético en la naturaleza de la revolución, abriendo el camino de nuevos paradigmas. De ahí que resulte útil prestar atención a su legado, pues también nos permite pensar la revolución como un acto político por antonomasia.

En este ensayo me propongo trazar ese legado histórico en diálogo con algunas trayectorias de resistencia en América Latina, cuestionando el sentido de la revolución para pensarlo en clave de re-existencia. Algunas de esas trayectorias potencian luchas políticas en la actualidad, al tiempo que labran modos de vida en consonancia con la urgencia de modificar la cultura y el sistema. Intentaré mostrar que en ellas hay prácticas que cobran un sentido ético más allá de la reivindicación identitaria de las comunidades, pues hoy la humanidad en conjunto se enfrenta a un hecho inminente: el planeta tierra no dispone de los recursos para satisfacer el nivel de producción que el capitalismo moderno

---

1 No solo mayo del 68 en París: los estudiantes en México se tomaron la Plaza de Tlatelolco y fueron masacrados por el ejército; Martin Luther King fue asesinado y una oleada de violencia abrasó las ciudades de Estados Unidos; los checoslovacos se enfrentaron al Kremlin al tiempo que fueron reprimidos, entre otros en América Latina y Europa.

le impone. Defenderé entonces la necesidad de abandonar una comprensión teleológica y monocultural de la revolución –en una tradición marxista y eurocéntrica– para entender de qué forma la resistencia en América Latina dialoga con la contracultura. Ello abre nuevas dimensiones que, por un lado, nos permiten hablar de poéticas de re-existencia, y por otro, nos invitan a sugerir líneas de estudio y acción desde la comunicación cultural con las comunidades.

El capítulo tiene tres partes: presentaré primero elementos de un debate político sobre la revolución, para luego examinar cómo la contracultura cambió la consigna marxista contra el capitalismo por la pugna contra la cultura dominante. Después abordaré “la cuestión latinoamericana” –en el marco de la teoría de la dependencia y el pensamiento decolonial– para dialogar con la contracultura y ver de qué forma ciertas trayectorias de resistencia atraviesan sus paradigmas, abriendo dimensiones para pensar la re-existencia. Por último, cerraré con algunas provocaciones adicionales en torno a la cultura de resistencia y la revolución.

## **1. Pensar nuevos paradigmas revolucionarios**

### ***Entre la economía y la cultura: ¿lucha de clases o resistencias identitarias?***

Como punto de partida, propongo abordar la cuestión desde un debate al que considero necesario volver: el fracaso revolucionario de la contracultura. ¿Fracaso por qué? La idea fundamental de quienes le atribuyen el fracaso es que el capitalismo –como matriz que permea todos los ámbitos de la vida social– en lugar de debilitarse salió muy bien fortalecido. Y su argumento más aceptado es que todo lo que ella representa fue absorbido por el mercado, diluyendo su propósito revolucionario. Sin embargo, para otra parte de la crítica resulta incontestable el hecho de que fue justamente en esos años cuando se lograron grandes conquistas revolucionarias: el anticolonialismo, la inclusión política de sectores sociales antes excluidos, la democratización cultural, la píldora anticonceptiva y su accionar con los feminismos, la liberación de la conciencia y la sexualidad, el ambientalismo, el animalismo, entre otras.

Desde los primeros años de la década de 1960, la gente adulta fue testigo de cómo miles de jóvenes en todo el mundo no solo simpatizaron con la resistencia, sino que modificaron sus prácticas cotidianas, perfilando una revolución cultural que fue en parte catapultada por la nueva cultura de masas. Así se

fueron consolidando enérgicos movimientos sociales en todo el mundo. Si nos acercamos al concepto de revolución pasiva de Gramsci<sup>2</sup>, podemos decir que aquellas resistencias fueron vitales para poner en tensión, por ejemplo, formas de dominación o relaciones de poder opresivas, cuestionando sus imaginarios para desestabilizarlas y transformarlas gradualmente. Este es en definitiva el principal logro y aprendizaje de aquellos años. Sin embargo, hay quienes argumentan que el capitalismo se adaptó muy bien a aquellas reivindicaciones y luchas, de tal suerte que al asumir cambios positivos en la cultura sin que la matriz económica del sistema se transforme, estamos perpetuando el mismo sistema.

Esas cuestiones animan el debate teórico-político entre el pensador argentino Ernesto Laclau y el esloveno Slavoj Žižek. Para este último, una revolución debe pensarse desde una lucha anticapitalista radical que busque desmontar el modo de producción y la lógica del capital, atacando el fetiche de la mercancía. En línea con las arengas de los jóvenes del mayo francés, aunque no con su legado, Žižek entiende que una revolución debe pedir lo imposible (“seamos realistas, pidamos lo imposible”), pues se trata de cambiar justamente las coordenadas de la realidad, atravesando la fantasía ideológica del mercado. De ahí su crítica mordaz hacia dos direcciones: por un lado, a la resistencia desde las identidades culturales y políticas (antirracistas, feministas, anticolonialistas, ecologistas, etc.) que fragmentan –según él– la lucha anticapitalista; y por otro, a lo que llama el “historicismo posmoderno”, que se ocupa de estudiar los modos de subjetivación despolitizando la economía, pues “*numca* cuestionan los principios fundamentales de la economía capitalista de mercado ni el régimen político democrático-liberal [...]: todos los cambios que proponen son cambios *dentro* del régimen político-económico” (Žižek, 2004, p. 225).

Por su parte, Laclau considera que el anticapitalismo radical es un proyecto ingenuo y caduco, sostenido en una ideologización de la realidad que impide un pragmatismo vital para la política en la actualidad. En su perspectiva, el aparato social (jerarquías, instituciones, sujetos, antagonismos) se constituye discursivamente, de tal suerte que él es producto de construcciones contingentes y pragmáticas. En ese sentido, abandona el determinismo de la lucha de clases

---

<sup>2</sup> Mi propósito no es ahondar en el concepto, pero podríamos entenderlo como una transformación gradual de las estructuras institucionales que, al ser efectuadas por las élites a partir de las demandas sociales, evita una revolución activa. Gramsci empezó a desarrollar el concepto en los ensayos recogidos en su libro *Cuadernos de cárcel*.

—y por tanto del sujeto revolucionario (el obrero)—, pues es una lucha que solo puede darse a partir de la construcción de una identidad que represente al capitalista (el burgués) como enemigo: “las relaciones de producción en cuanto tales no son *intrínsecamente* antagónicas; por lo tanto, afirmar su primacía no significa privilegiar automáticamente la lucha de clases” (Laclau, 2000, p. 33). Para el pensador argentino, la economía es tan discursiva como las ideas políticas y estéticas, así que no hay una esfera de lo material o real (la economía) que prevalezca sobre otra de lo simbólico e imaginario (la política o la cultura). Nada justifica entonces que se priorice a la clase obrera, pues las revoluciones se producen mediante articulaciones políticas de los sectores sociales, lo que constituye su defensa del populismo en América Latina.

En el contexto latinoamericano, hallamos más afinidad en las ideas de Laclau, pues su propuesta arroja elementos clave para pensar las demandas sociales en medio de la lucha política —punto al que volveremos después—, al tiempo que cuestiona el determinismo marxista en las relaciones opresivas. Pero de ese debate también se puede deducir que el pensamiento político se juega una disputa frente a la forma de entender las luchas emancipatorias y el objeto contra el cual se rebelan. Ello se relaciona con la forma de entender “la justicia social y cómo los movimientos sociales intentan superarla”. Si para el marxismo clásico hay una estructura económica en la base de la sociedad que determina la cultura, cambiar la sociedad implicaría entonces atacar la base económica. Pero esa concepción fue perdiendo fuerza en el contexto de la contracultura: desde allí se empezó a configurar un nuevo código genético en la praxis, cambiando los antagonismos que abrieron el camino de nuevos paradigmas revolucionarios.

### ***El camino de una nueva rebelión: la contracultura***

Aunque fue Roszak (1970) quien acuñó por primera vez el concepto en su libro *The making of a counter culture* (1969), es evidente que la contracultura ha existido siempre como un mecanismo de conciencia y movilización sobre el orden institucionalizado, interpelando su estructura para buscar su transformación. Pero para entender su dimensión conceptual hay que repasar primero el concepto de cultura. Los estudios culturales la entienden de dos formas: como modo de vida —ideas, actitudes, lenguajes, prácticas, instituciones y estructuras de poder— y como prácticas culturales —formas artísticas, textos, arquitectura, bienes producidos en masa, entre otras— (Escobar; Alvarez; Dagnino, 2001).

En la primera forma se demarca lo que Giménez Montiel (2005, p. 75) llama la “concepción simbólica”, donde la cultura es un “proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.

En esa perspectiva, la contracultura es inherente a la cultura porque al interpelarla de forma constante genera su continua transformación, pues la cultura no es estática. Si entendemos contracultura como toda actividad contra la cultura dominante, o en lenguaje psicoanalítico, como una manifestación contra la cultura parental y una forma de atacar todo lo que la representa (Clarke *et al.*, 1976; Roszak, 1970), resulta sencillo deducir por qué el concepto se asocia al de juventud<sup>3</sup>. Su actividad funciona como una antena que evidencia las grietas y contradicciones de la sociedad en el momento histórico en que vive (Monod, 1970).

Sin embargo, en perspectiva histórica, el libro de Roszak reflexiona específicamente sobre la sociedad tecnocrática de los años 1960, con un acento en los mecanismos de la juventud para enfrentarse a ella. Tiene sentido entonces que la aparición del concepto se haya dado allí, cuando Occidente terminaba de configurar su nuevo ADN: la cultura de masas y de consumo. Los medios masivos de comunicación y la industria cultural, que alcanzaron su apogeo, fueron determinantes en la reconfiguración de la sociedad, tanto en los modos de producción como en los de apropiación cultural.

En Estados Unidos se dio lugar a una explosión de fenómenos reivindicativos como el movimiento por los derechos civiles y por la libertad de expresión, el feminismo, el ambientalismo y la liberación sexual, entre otros, en parte gracias al acceso masivo a la universidad. Pero todos ellos tuvieron sus propias versiones en América Latina y Europa, aunque con obvios matices. A estos fenómenos se sumaron las subculturas urbanas, como los *hippies* y otras, que se rebelaron contra el orden dominante y predicaron estilos de vida más allá del materialismo y el Estado-nación.

En ellas jugó un papel determinante la música popular (el rock se mundializó

---

<sup>3</sup> Pensemos en juventud no solo en relación a la edad cronológica, sino también como postura de espíritu contra lo degradado y lo dogmático: la juventud como agente de cambio (Biagini, 2012).

por esos años) y el uso y apropiación de la marihuana, el LSD y las drogas psicodélicas. Tiene mucho sentido que Janis Joplin y Jimi Hendrix, una mujer y un negro, hubiesen encarnado varios ideales de la resistencia juvenil. Símbolos de una nueva cultura de masas, su fama ascendió tan rápido como su autodestrucción, lo que ocasionó la trágica muerte de ambos en extrañas circunstancias. Muy poco tardaría la industria musical en hacer de ellos el mito que rondaba en la cabeza de miles de jóvenes por el mundo: la figura del *rock star*. Y con ellos, la exaltación de varios placeres prohibidos, no solo en relación a las drogas sino también a la sexualidad. Con esos valores, muchos jóvenes arengaban el estilo de vida que despreciaban de la sociedad adulta<sup>4</sup>.

Aun así, el problema no sería el de la exaltación de esos placeres, sino la forma en que la industria cultural hizo de esos valores un negocio muy rentable. No me refiero a la música en sí misma, ya de por sí con ganancias multimillonarias (discos, giras por el mundo, festivales), sino a los elementos expresivos (objetos de consumo) que complementaron el ritual del rock mundial: camisetas estampadas, jeans, zapatillas y todo tipo de drogas psicotrópicas. Algunos psicólogos sociales afirmarían que mientras más dura se hacía la lucha contra las drogas, más crecía el deseo de los jóvenes por experimentar con ellas (y más millonario se hacía el negocio).

Esta es una de las razones por las cuales pensadores de corte marxista, como Žižek, miran con desconfianza el legado de 1968: desde allí el capitalismo adquirió un nuevo espíritu “en el que las mercancías ya no son adquiridas con base en su utilidad, sino para gozar la experiencia de su consumo (en tanto que llenan nuestra vida de significado)” (Castro-Gómez, 2015, p. 14). La vehemencia con que se instauraron los modos de resistencia aceleró la consolidación de nuevos estilos de vida: el peregrinaje *on the road*, el sexo libre o el uso de las drogas. De ahí que la apropiación cultural de los elementos expresivos asociados a esos modos –elementos del naciente “capitalismo cultural”, como lo llama Žižek– terminara configurando también su cotidianidad.

Sin embargo, ¿hacia dónde apuntaban las resistencias juveniles? ¿Qué tipo de revolución estaban configurando? Roszak (1970, p. 36) nos recuerda que,

---

<sup>4</sup> Ambos artistas fueron también célebres por conformar el “club de los 27”, un grupo de músicos que comparten el hecho de haber muerto trágica y prematuramente a los 27 años, en casos relacionados mayormente con el abuso de drogas y alcohol. A este club se uniría el cantante de la banda *The Doors*, Jim Morrison, y más recientemente Kurt Cobain y Amy Winehouse.

en pleno mayo del 68, en la Sorbona asediada por los estudiantes se leía el siguiente manifiesto:

Queremos que la revolución que comienza liquide no sólo la sociedad capitalista sino también la sociedad industrial. La sociedad de consumo morirá de muerte violenta. La sociedad de la alienación desaparecerá de la historia. Estamos inventando un mundo nuevo y original. La imaginación al poder.

Pese a sus intenciones, la historia nos muestra que la rebelión no estaba liquidando el capitalismo y que, en el caso de las subculturas, su mayor amenaza se escondía en el seno de su propia fórmula: sus elementos expresivos. Hoy sabemos muy bien que los *hippies* —aquellos vagabundos que hicieron resistencia desde el desprendimiento y la apología a la libertad y el amor— son los emprendedores capitalistas de hoy, como lo muestra el caso de Steve Jobs, que fue *hippie* en los años 70. Su caso desnuda dos características de la contracultura: su carácter efímero y la forma en que su núcleo —las resistencias juveniles— se diluye en la sociedad global a través del consumo (Romaní; Sepúlveda, 2012).

Sin embargo, sería un despropósito generalizar la siguiente conclusión: al centrar su energía en la rebelión cultural, la contracultura descuidó el ataque a la matriz del capitalismo. Es necesario problematizar esa conclusión, pues además de las diferencias entre unos grupos y otros —especialmente entre subculturas y fenómenos reivindicativos—, era posible apreciar en ellos un movimiento pendular entre dos polos: el expresivo y el activista (Hall, 1970). El primero, anclado en el estilo y los mecanismos de expresión, es más subjetivo, psíquico, bohemio y personal. El segundo está anclado en la estrategia revolucionaria, por lo cual es más social, colectivo y organizacional. En otras palabras, el primero hace énfasis en el espectro de las emociones y actitudes políticas, mientras el segundo hace énfasis en los elementos del acto propiamente político (Romaní; Sepúlveda, 2012). Aunque Hall se refiere a los *hippies* anglosajones, es un movimiento extrapolable a otros grupos juveniles.

Ahora bien, si aceptamos que los grupos juveniles se inclinaron hacia el polo expresivo, en el que se sintieron cómodos y con el que pudieron explotar su creatividad, la pregunta que cabe hacer es: ¿de haberse inclinado hacia el polo activista, habrían conseguido una revolución anticapitalista? Como es lógico, las subculturas estuvieron más atraídas por una revolución cultural, y de ahí que se hayan arrojado con más fuerza hacia los elementos expresivos, a través

de los cuales el capitalismo acabó seduciéndolas. No obstante, si los fenómenos reivindicativos de la época —el movimiento por los derechos civiles, las gestas estudiantiles y obreras o los movimientos feministas— pudieron haberse inclinado hacia el polo activista, ¿qué pudo desviarlos de una revolución anticapitalista? Es decir, ¿qué los llevó al supuesto fracaso?

En la visión de Žižek, deberíamos suponer que sus propósitos particulares los habrían sacado del horizonte anticapitalista para situarlos por descontado en el plano cultural de la revuelta. Ello explicaría por qué, pese a las diferencias entre subculturas y fenómenos reivindicativos, a estos últimos tampoco les fue posible liquidar el capitalismo, como lo prometieron los jóvenes franceses.

Si lo que busca la política es afirmar la libertad del sujeto, ésta no podrá darse si elegimos identificarnos con una particularidad específica, sea la que fuere (la comunidad gay, lesbiana, indígena, feminista, ecologista, etc.). Ninguna particularidad será capaz de realizar jamás la libertad del sujeto. Žižek no se cansará de recordarnos que el neoliberalismo ha capturado ya todas esas particularidades, convirtiéndolas en “estilos de vida” que son consumidos en el mercado. (Castro-Gómez, 2015, p. 54)

Ya sabemos que para los marxistas clásicos una verdadera revolución debe concentrarse en desmontar el capitalismo (con todo y sus instituciones), y por tanto la categoría posible en la que debería pensarse la lucha emancipatoria es la de clase (aunque en el caso de Žižek este antagonismo no es muy claro). Pero esta no fue la consigna de la contracultura. En una de sus críticas a Marx, el mismo Roszak argumentaba que lo que le había faltado al filósofo alemán era el sentido de lo patológico, y que esto le había permitido a pensadores como Marcuse y Brown —ambos con influencia de Freud— tener una perspectiva más allá del análisis económico, para pasar a una crítica del comportamiento humano en la civilización: “queda sobradamente claro que la revolución que nos liberará de la alienación tiene que ser primariamente de naturaleza terapéutica y no únicamente institucional” (Roszak, 1970, p. 112).

Estamos entonces ante la concepción de cultura profesada por Roszak (1970, p. 112) —“la civilización como un todo”— y el modo de pensar que gozó de amplia difusión y aceptación en esos años: el entramado cultural controla el aparato económico, pues éste depende de las transformaciones de aquel<sup>5</sup>. En

<sup>5</sup> Así también lo planteaba Charles Reich en su libro *The greening of America* (1970), uno de los best seller más célebres de la década del 70.

otras palabras, la cultura prima sobre la economía y no al revés, como aseguraba el marxismo ortodoxo. Este modo de pensar provocó al menos dos efectos que podemos resaltar.

El primero: si la cultura prima sobre la economía, una política económica no puede modificar realmente la cultura; es decir, lo único capaz de modificarla es el “comportamiento social”, que a su vez depende de la conducta de los sujetos. Es por eso que el asunto de la experiencia psicodélica se tomó con genuina seriedad, pues muchos pensaban que la marihuana o el LSD podrían cambiar la estructura de la civilización desde su propia base: las personas. Roszak (1970, p. 182) lo explicaba:

[Timothy] Leary les ha enseñado [a los jóvenes] que drogarse no es una diablura infantil, sino el rito sagrado de una nueva era. Aunque vagamente, saben que detrás y en alguna parte de esta experiencia prohibida se encuentran tradiciones religiosas ricas y exóticas, poderes ocultos, la salvación, todo lo cual, por supuesto, no acierta a comprender la sociedad adulta (y que le asusta).

Al invertir la máxima de Marx (el ser social determina la conciencia), en clave de conciencia colectiva, la contracultura daba menos valor a elementos de la economía como la administración de los recursos o la justicia distributiva. Adquiría cada vez más importancia una política cultural que una política económica, al menos en el imaginario mismo de la revolución.

El segundo: en un movimiento dialéctico, una nueva teoría revolucionaria ya no podía derivarse de la vieja y desgastada lucha de clases, por lo demás subsumida en partidos políticos corroídos de palabrería burocrática. En su lugar aparecían nuevos antagonismos revestidos de lógicas distintas, y con ellos la reivindicación identitaria, concebida como matriz de la lucha política y por tanto revolucionaria.

La lucha de clases no tenía respuestas suficientes para una revolución en condiciones de capitalismo de consumo generalizado con una clase obrera afecta e integrada. El bienestar material de la expandida clase media parecía una conquista irrevocable, así que otros teóricos sociales se encargarían de rebautizar a Marx bañándolo en las aguas de la corriente freudiana. (Solé Blanch, 2005, p. 449-450)

Tan pronto pasaban los años 70 y el espíritu revolucionario parecía sofocarse,

surgía con mayor o menor fuerza algún otro grupo juvenil que trasladaba la lucha de clases a territorios cada vez más alejados —al menos en apariencia— de la estructura económica y más cerca de la cultural: la música, la estética, la moda, el cine o las relaciones interpersonales (Solé Blanch, 2005). Una de las justificaciones empíricas de ese traslado es el fortalecimiento del Estado de bienestar en países del Norte Global. Muchos movimientos sociales encontrarían allí la satisfacción de sus necesidades, antes ignoradas por las élites de sus países. Pero también la cultura de masas, a través de la cual circularon mensajes revolucionarios: el rock es el caso más notable.

De esta forma se eclipsaba la vieja consigna contra el capitalismo salvaje, que enriquecía descaradamente a unos en detrimento de las necesidades de otros. Si esas necesidades venían siendo indemnizadas, ¿qué otras demandas podían arengarse contra la economía? Es por eso que la lucha obrera transformó también la consigna marxista en una pugna por el acceso a mayores beneficios y participación. Es decir, no había ninguna razón para desmontar un sistema que les permitía a los obreros “entrar en la repartición” a través del juego de la democracia. Esto le da la razón a la sentencia de Laclau (2004, p. 204): “No hay nada en las demandas de los trabajadores que sea *intrínsecamente* anticapitalista”.

Tras la incorporación de nuevas identidades culturales (negros, mujeres, jóvenes) a la política en Estados Unidos, simultáneamente se inició una reorganización de la derecha que Nixon llamó “mayoría silenciosa”, y que reivindicó la pena de muerte, el cristianismo en las escuelas, el porte de armas y el aumento del gasto militar (de los Ríos, 1998), además de reajustar la política exterior contra el avance del comunismo. Los efectos de esa política fueron devastadores en América Latina. En el cono sur, los sectores más reaccionarios tradujeron aquello en uno de los ataques institucionales más violentos contra los movimientos sociales. El resultado: dictaduras militares, asesinatos selectivos, desaparición forzada y torturas, entre otros. Esas circunstancias configuraron formas diversas de entender la resistencia, lo que se suma a las luchas que antes y después de la contracultura salen de la lógica meramente economicista o culturalista de la revolución. Esto hace difícil pensar las trayectorias latinoamericanas como una mera copia de las tendencias revolucionarias internacionales.

Sin embargo, la forma en que dialogan con la contracultura tiene sustento en dos circunstancias que conforman justamente su carácter “universal”. Por un lado, la configuración de una nueva cultura de masas globalizada, catapultada



Cultivador de tabaco, San Miguel, Santander, 2016. Justo de Gaula  
Fotografía: Justo de Gaula

por los medios de comunicación (en especial la irrupción de la televisión en la cotidianidad, a partir de la década de 1950). Y por otro, el reajuste de políticas para el fortalecimiento del mercado mundial, cuyas reglas eran dictadas desde el Norte Global. Esto es, una circunstancia cultural y otra económica. Ambas se entrelazaron, transformando casi todas las capas de la sociedad. Veamos entonces, en el marco de dos tradiciones teóricas latinoamericanas, cómo algunas trayectorias de resistencia dialogan con la contracultura y de qué forma permiten repensar elementos para la revolución y la re-existencia.

## **2. Trayectorias de resistencia latinoamericana**

En América Latina existen dos tradiciones teóricas, de amplia discusión académica, que podemos cotejar con el cambio de concepción del ideal emancipatorio, y por tanto con la forma de pensar la revolución. Se trata de la teoría de la dependencia y el pensamiento decolonial. La primera nace en los años 1960 –dominada por cuestiones macroeconómicas y geopolíticas– en el contexto revolucionario de la toma del Estado; el segundo se gesta a fines de los 90 –dominado por cuestiones identitarias, reivindicativas y de reconocimiento– en medio del triunfo electoral de varios gobiernos progresistas. La primera prioriza elementos económicos para explicar los fenómenos de dominación y hegemonía macroestructural sobre América Latina, mientras en el segundo prevalecen cuestiones culturales asociadas a la identidad latinoamericana y cómo los dispositivos coloniales irrumpieron en ella. Esto representa un cambio de paradigma en la forma de comprender y teorizar las trayectorias de resistencia, que coincide con el camino abierto por la contracultura; es decir, el cambio en la forma de entender la injusticia social y por tanto la forma de combatirla.

La teoría de la dependencia surge como una respuesta a las teorías y políticas del desarrollo de los países, que presentaban el subdesarrollo como una etapa histórica anterior, lo cual era consecuencia de instituciones viejas y falta de capitales en las regiones subdesarrolladas. El discurso de Harry Truman en 1949, que iba en esa vía, sirvió para legitimar las políticas del desarrollo hacia América Latina, embarcando al continente en unas fases de política económica: abrir sus fronteras y fomentar las inversiones extranjeras, exportar materias primas a bajo costo e importar bienes industriales a precios altos, entre otras. Esto requería de inversiones con altos niveles de endeudamiento externo.

Aquello pasó de la palabra al hecho en cuestión de años, traduciendo los valores éticos del capitalismo (crecimiento económico, progreso, individualismo y consumismo) en tres grandes dinámicas: el crecimiento de la población, el incremento de la producción y el aumento del consumo. Sin embargo, bajo ese sistema “se acrecientan dos problemas centrales que conllevan a dos crisis originadas por el ‘desarrollo’: i) la crisis de la justicia asociada al incremento de la desigualdad y la pobreza; y ii) la crisis de la naturaleza, relacionada con los desequilibrios ambientales” (Pérez Rincón, 2018, pp. 26-27). Ese fue el núcleo duro de la teoría de la dependencia: el subdesarrollo no solo es una consecuencia del capitalismo, sino que le es constitutivo, pues funciona como una condición del desarrollo de las grandes potencias, el autoproclamado primer mundo.

Esa imposición económica internacional fue seguida al dedillo por las élites nacionales, acompañada de diversos mecanismos de exclusión política. El parlamentarismo republicano tampoco ofreció garantías de participación para las masas, pues, como explica Laclau (2011), si bien se trata de la forma democrática por excelencia en Europa, en América Latina ha sido más bien la representación del poder oligárquico regional en su pugna clientelista. El resultado de ello es el divorcio entre los regímenes liberales y la participación política real. En ese marco pueden pensarse algunas trayectorias de resistencia de los movimientos sociales de los años 60, que se opusieron justamente a esa supuesta modernización desarrollista y sus efectos económicos, al tiempo que lucharon por una participación política real que históricamente les había sido negada. Mientras en países como México y Colombia los partidos tradicionales seguían anclados al poder a través de reparticiones burocráticas, en otros como Perú, Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay y Chile iniciaron cruentas dictaduras militares. El control sobre las ideas y los cuerpos configuró sofisticados mecanismos de violencia estatal, de tal suerte que elementos como el miedo, la protección, el exilio o la clandestinidad actuaron como motores de muchas resistencias.

Un ejemplo es de las guerrillas de aquellos años, que se rediseñaron a partir del triunfo cubano. En ese contexto, sus luchas se entienden no solo como una vía militar hacia la conquista del poder político, sino como la configuración de una filosofía de vida en tensión con el poder dominante. En medio de la Guerra Fría y sumergidas en aspectos de geopolítica, las guerrillas modificaron sus prácticas cotidianas en torno a la resistencia, pero buscando la toma del Estado a través de las armas (su concepto de revolución). Su propuesta estuvo ligada muchas

veces a un socialismo prosoviético y estadocéntrico, con énfasis en política económica antiimperialista, como el mismo caso cubano. Se trata claramente de la trayectoria más parecida al determinismo económico del paradigma marxista, que en cierta medida influyó también en la teoría de la dependencia. Pero en muy pocos casos la construcción del sujeto revolucionario estuvo atravesada por el discurso obrero enmarcado en la lucha de clases, pues la mayoría de movimientos fueron conformados por campesinos olvidados y empobrecidos o comunidades directamente violentadas por el Estado.

Por otra parte, el pensamiento decolonial centra su crítica en los dispositivos coloniales, desplegados desde la conquista de América, y la forma en que se constituyó la modernidad. Enrique Dussel defiende la idea de que la modernidad inició realmente en 1492, con lo cual “América Latina entra en [ella] como la ‘otra cara’ dominada, explotada, encubierta. [...] la ‘Modernidad’ es justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 2000, p. 48). Es decir, a la modernidad le es constitutiva la colonialidad, entendida no solo como su otra cara –violenta e irracional–, sino también como el rastro simbólico y cognitivo del colonialismo europeo y la forma en que irrumpe en la cultura latinoamericana.

Recordemos que el pensamiento decolonial toma el concepto del sociólogo peruano Aníbal Quijano, la *colonialidad del poder*, para pensar el lugar de América Latina en el *sistema-mundo*<sup>6</sup>. Para Quijano, con la conquista de América inicia un nuevo patrón de poder mundial en el que convergieron dos procesos: por un lado, “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza”; y por otro, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000, p. 202).

Con ello, en la época colonial Europa controlaba el comercio global a la vez que se imponía sobre las periferias, a las que asignó nuevas identidades geoculturales, configurando así la modernidad a través de tres elementos que afectan la cotidianidad de la población mundial: “la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo” (Quijano, 2000, p. 214). Después de la Revolución Industrial, ese centro de poder imperial tomaría una forma heterogénea, lo que Samir Amín (2003) llama la tríada dominante: Estados Unidos (ahora líder), Europa

---

<sup>6</sup> Sistema-mundo en la perspectiva teórica de Wallerstein, con quien el mismo Quijano colaboró varias veces.

y Japón. El resto del mundo, especialmente el Sur Global, será considerado la periferia.

Como se puede ver, la lucha de clases también es aquí desplazada de la centralidad que le había dado el marxismo. El pensamiento decolonial revitaliza el problema de la raza, de lo que se infiere una lucha emancipatoria en el marco de la colonialidad, justamente la matriz del racismo en el mundo. Quijano, que era deudor de la teoría de la dependencia, explica que existe una red de relaciones jerárquicas que se entrelazaron en la modernidad colonial. Pero si bien es cierto que en él hay una centralidad en el problema jerárquico de la raza (como constitutivo del capitalismo), no todo el pensamiento decolonial agrupa las formas de dominación en un solo tipo de clasificación social. De hecho, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 17) controvertían a Quijano argumentando que una lucha decolonial tiene que “*dirigirse a la heterarquía* de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización [la jurídico-política del siglo XIX] dejó intactas [el énfasis es mío]”.

De allí se desprende la idea de que una emancipación latinoamericana debe estar trazada por la tarea de descolonizar la vida en su conjunto, pues el sentido común se ha estructurado en los códigos coloniales<sup>7</sup>. Es decir, la segunda descolonización —o lucha decolonial— debería centrarse en la heterarquía de las múltiples relaciones culturales instauradas por la modernidad, y que siguen pesando sobre la identidad de los sujetos y las comunidades. Por supuesto, se trata de luchas más próximas al concepto de revolución pasiva de Gramsci, pues ningún cambio de las estructuras culturales se consigue sólo con un “golpe” al Estado. Como si dialogaran con Roszak (1970), en el sentido de que la revolución debe ser “terapéutica y no únicamente institucional”, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 17) explicaban: “la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político”.

---

7 La colonialidad del poder luego fue ampliada en la teoría a la colonialidad del saber y del ser. La colonialidad del saber es pensada como estrategia de dominación distinta al poder político y militar del colonialismo; esto es, los imaginarios culturales, lo cognitivo, lo simbólico y lo epistémico. La colonialidad del ser es pensada en la dimensión ontológica, lo que “se refiere a los modos de vida y acciones incorporadas y naturalizadas en el *habitus* de los actores sociales, es decir, a la internalización del discurso colonial y de las estructuras coloniales en la vida de los colonizados” (Losada Cubillos, 2011, p. 276).

### ***Hacia una comprensión de las poéticas de re-existencia***

En ese marco, hay trayectorias de resistencia en América Latina que dialogan mejor con la contracultura, pero atravesando la frontera de su legado histórico, pues abren nuevas dimensiones para pensar la revolución y por tanto formas de re-existencia que impactan la cotidianidad de las personas. En la actualidad podríamos pensar, por ejemplo, en la reivindicación de los pueblos indígenas y negros, las gestas antirracistas, feministas, ambientalistas y animalistas, la lucha por la tierra y el derecho al territorio, la dignidad campesina y el reconocimiento a la diversidad, entre otras. Desde luego, son trayectorias de diversa naturaleza y que provienen de distintos grupos sociales, pero que tienen al menos dos elementos en común: por un lado, confrontan los modelos que estructuran la opresión tanto de forma simbólica como material y estructural, y por otro, constituyen modos de vida (en especial las comunidades) en disputa con la cotidianidad hegemónica que consideramos “normal”; es decir, son trayectorias que cuestionan el núcleo de la degradación cultural, política, económica, ambiental y/o espiritual.

Algunos de esos modos de vida comunitarios tienen que ver con tipos de cuidado en común, relaciones distintas con la naturaleza y los animales, resignificación del trabajo y el ocio, decrecimiento comunitario, rituales de espiritualidad y prácticas terapéuticas ancestrales con plantas medicinales, entre otros. Las prácticas inscritas allí no necesariamente conforman un anticapitalismo radical, y tampoco pueden declararse totalmente antimodernas, pero en sí mismas abren transiciones que vale la pena revisar. Es decir, no se trata de resistencias contra la modernidad o el capitalismo desde una exterioridad radical, sino contra los elementos totalizantes y violentos que ellos despliegan sobre las comunidades.

Si pensamos en el concepto de *autopoiesis*, en el sentido de Maturana y Varela (1994), como una capacidad de los seres vivos —y los grupos que constituyen— de producirse a sí mismos *de modo continuo*, es ello lo que nos permite hablar de re-existencia, puesto que nunca se parte de un punto cero o de una exterioridad absoluta. Toda comunidad que re-existe, lo hace siempre retomando instrumentos que considera convenientes para su nueva existencia. Es ese carácter creativo el que da a las comunidades su condición poética, y que nos invita a hablar de poéticas de re-existencia.

Esa perspectiva no solo nos saca de una comprensión teleológica y monocultural de la revolución, sino que también nos permite pensar en una forma no-deliberada que la configura. Es decir, no necesariamente se trata de comunidades que idealizan una visión del mundo tal y como quieren que sea después de la revolución (sujetos pensando, desde su posición, cómo debería ser el mundo), sino que son sus propias dinámicas culturales las que configuran una forma continua de re-existencia que modifica su cotidianidad, pues es una condición natural (*autopoietica*) de su existencia. En ese sentido, hablaríamos de un “dejar fluir” la re-existencia, pero en consonancia con la urgencia ética de cambiar el modo de vida humano y su relación con el planeta tierra, lo cual se hace de forma deliberada. En otras palabras, esa re-existencia no es completamente casual ni completamente deliberada, pues combina elementos de intención con elementos que se salen del control de las comunidades, al tratarse de factores externos que en sí mismos ayudan a constituir la vida en comunidad, además de los lazos afectivos y acuerdos sociales que se erigen como forma de convivencia.

Dado que, como hemos visto, el marco de dominación sobre los pueblos de América Latina es tan complejo, no se trata de pensar una revolución reducida al marco de lo económico (como en el marxismo), o una en el marco de lo cultural (como en la contracultura). De allí solo puede derivar una red compleja de comprensión y acción que necesariamente abre nuevas dimensiones. El trabajo de campo con las comunidades y la construcción conjunta con ellas permitiría entender de qué forma esas nuevas dimensiones condensan una visión integrativa de la re-existencia, y por qué desde allí se configuran mecanismos revolucionarios que van más allá de la reivindicación identitaria.

Una de esas líneas de construcción ha sido abierta por el trabajo de investigación-comunicación-acción, que ha tenido un papel preponderante en la investigación en comunicación latinoamericana, especialmente al potenciar escenarios que dan voz a comunidades históricamente silenciadas por la cultura hegemónica. Pues si la globalización –como ha insistido Jesús Martín-Barbero (2010)– ha puesto como ejes a la comunicación y la información, es ella el canal sobre el cual las comunidades coexisten con el resto de la población mundial y reafirman *su lugar en el mundo*. De tal suerte que la comunicación se convierte en una línea fundamental tanto para la comprensión de las luchas políticas en relación con el resto de la sociedad, como para el accionar de dinámicas de transformación cotidiana desde nuevas dimensiones sociales.

La relación entre comunicación y cultura ha sido un campo de amplio desarrollo en América Latina, que se entrecruza con el camino de la sociología del conocimiento (interaccionismo simbólico) y la psicología social. Allí se entiende la realidad como una construcción establecida en la interacción social, un proceso de carácter intersubjetivo y simbólico que, al elaborar esquemas organizativos en la vida social, impacta la cotidianidad. En esa construcción se ponen en juego los actos comunicativos y su intención, así como los procesos de semantización de esos actos, que a veces escapan a la intención del emisor. Allí se enmarca, por ejemplo, la pugna por una legitimidad discursiva entre sistemas de comunicación<sup>8</sup>.

Pero más allá del conflicto entre medios hegemónicos y contrahegemónicos —pues cualquier transformación cultural desborda la capacidad de la mera circulación de actos comunicativos—, las líneas de construcción deberían traducirse en gestos democratizantes radicales en el trabajo de campo. No en el sentido de que la información circule libremente y para todas las personas, sino de la forma en que los investigadores contribuyen en la apropiación de los sistemas de comunicación y se producen sentidos que se instalan en el imaginario social y lo transforman. Por eso es esencial revisar el papel pedagógico de una comunicación comprometida, pues esta toma partido por los que no son escuchados, pero para elevar su voz al nivel de una realidad heterogénea, contradictoria, conflictiva y multidimensional. Para Martín-Barbero (2018, p. 26), hay un sujeto fundamental en este proceso de comunicación cultural: el comunicador/mediador.

[...] el que hace explícita la relación entre diferencia cultural y desigualdad social, entre diferencia y ocasión de dominio, y desde ahí trabaja para hacer posible una comunicación que quite piso a las exclusiones, al acrecentar el número de los emisores y de los creadores más que el de los meros consumidores.

En ese contexto, el comunicador/mediador es una figura clave de un proceso de re-existencia. Su trabajo funciona como un dispositivo para cuestionar la

---

<sup>8</sup> Sistema de comunicación entendido como el conjunto elaborado y apropiado, por parte de un grupo social, de estrategias, técnicas e instrumentos de comunicación, cuyo fin es la pugna por la legitimación de mensajes y discursos en el campo social. Pensemos, por ejemplo, en la forma como los medios de comunicación hegemónicos registran las protestas de un grupo social, instalando en el imaginario discursos para deslegitimarlos. Y a su vez, cómo estos grupos accionan su propio sistema de comunicación para contrarrestar esos discursos. Estamos ante una pugna entre sistemas de comunicación.

hegemonía y abrir el camino para su transformación, al tiempo que facilita la socialización y legitimación de los modos de vida cotidianos. El sentido del trabajo o la vida en comunidad, que tienen para Martín-Barbero un impacto profundo en la cotidianidad, podrían tomarse como ejemplos para ejecutar operaciones de desconexión y recomposición a partir de procesos simbólicos, por ejemplo, desde una relación entre arte y comunicación. Sin embargo, el asunto no pasa por la creación de audiencias comunitarias para una nueva cultura de masas hegemónica (como sucedió en los años 60), sino por la capacidad de movilización social que tienen los actos comunicativos y la apropiación de las comunidades para organizar continuamente su vida cotidiana en diálogo con su memoria cultural<sup>9</sup>.

Algunos teóricos del decrecimiento económico han entendido estas dinámicas desde un debate que va más allá del lenguaje economicista, pues no solo se trata de imaginar sociedades que puedan vivir con *menos*, sino sociedades que funcionan con un metabolismo *diferente*: “no es hacer más esbelto a un elefante, sino convertirlo en un caracol” (D’Alisa; Demaria; Kallis, 2018, p. 61). Con esta metáfora se apunta en dos direcciones: un marco teórico que vincula diversidad de ideas, conceptos y propuestas; y prácticas sociales donde casi todo es diferente (relaciones afectivas, usos de energía, relación con otras sociedades y con la naturaleza, roles de género, distribución del tiempo de trabajo y de ocio, etc.), según el contexto de las comunidades. El marco crítico del decrecimiento se centra en una superación constructiva que libera nuevas formas comunitarias de vivir y de producir, cuidando en común.

Ni la modernidad ni el capitalismo (como matriz totalizante) han conseguido eliminar iniciativas importantes en América Latina, Asia o África –los buenos vivires, la economía de la permanencia o el Ubuntu–, cuyas trayectorias pueden proyectarse en dos vías: por un lado, la descolonización del imaginario moderno/capitalista que a su vez produce un nuevo universo simbólico –colectividad por individualismo, colaboración por competencia, florecimiento o evolución por desarrollo, etc.–; y por otro, la urgencia de transformar y crear instituciones que materialicen políticas concretas de transición. Esas trayectorias dialogan

---

<sup>9</sup> La práctica cotidiana tiene un efecto semántico fundamental en el curso de la vida, pues termina dándole sentido. Como han observado autores como Michel de Certeau, la cotidianidad representa el espacio de la experiencia vivida, en donde los sujetos, a partir de los elementos que les son dados (algunas veces por la cultura de masas), despliegan una creatividad que llena de sentido dicha experiencia.

con la matriz totalizante al tiempo que la cuestionan, constituyendo formas de interrelación distintas y proyectando un horizonte que de hecho ya se discute en la teoría y en los propios centros de poder mundial, incluyendo las Naciones Unidas.

Si volvemos al concepto de cultura, y por tanto al de contracultura, las poéticas de re-existencia funcionan también como motor de transformación sobre los códigos simbólicos que estructuran la opresión. Tales códigos no solo modifican la propia vida comunitaria, sino también los de la matriz totalizante en la que inevitablemente se vive en un mundo globalizado, y con el cual se dialoga a través de sistemas de comunicación: “De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, desde las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste, sino que se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla” (Martín-Barbero, 2010, p. 28). En ese sentido, es difícil reducir esas luchas y modos de vida a una culturalidad que pierde de vista el horizonte económico, o a un particularismo cultural.

Es cierto que en un proceso de re-existencia resulta clave el reconocimiento identitario arraigado en la cultura. Pues al determinar los rasgos de las relaciones de poder y de saber, la lucha emancipatoria estará condicionada por ese poder y saber situados. El lugar de enunciación y la interseccionalidad permiten entender, por ejemplo, los contrastes que hay entre un feminismo blanco, burgués y eurocentrado, y los feminismos indígenas o negros en América Latina. Sin embargo, si el capitalismo y la modernidad se han universalizado como matriz de todas las culturas (incluyendo las de sociedades marginadas), las luchas por reestructurar los códigos simbólicos no desconocen esa matriz, pues ella misma genera la estructura desigual y los contrastes entre comunidades. Ello no tiene por qué erradicar diferencias culturales, más bien permite afirmarlas como tal dentro de un mundo globalizado, pues “sin valores universales no hay posibilidad de convivencia entre grupos particulares” (Martín-Barbero, 2010, p. 25).

Los últimos estallidos sociales en Chile o en Colombia, por ejemplo, nos han vuelto a dejar varios aprendizajes, convirtiendo a la juventud en un *significante vacío* (Laclau, 1996) que la sociedad en su conjunto llena de contenido para articular una cadena de equivalencias. Es decir, la juventud funcionando como un agente que integra y articula las demandas históricas de otras comunidades:

indígenas, negros, mujeres, trabajadores, etc. En ese sentido, las comunidades se han vuelto poéticas actuando como parte de un engranaje, no por fuera de él, de tal suerte que sus luchas no pueden reducirse a un particularismo cultural o un repliegue identitario.

La re-existencia entonces no puede entenderse allí como una revuelta que protagonizan los jóvenes contra la sociedad adulta, sino como una fuerza de engranaje de la sociedad que activa su propia transformación, en cuyo epicentro pueden estar los jóvenes. Pero también podría estar otra entidad, pues, como explica Laclau, tendrá que construirse socialmente esa entidad como elemento articulador que represente el antagonismo político en un momento histórico particular. Es en ese sentido que las poéticas de re-existencia tienen también un carácter universal, más allá de su propia dinámica comunitaria.

### 3. Para no concluir

#### *Cultura de resistencia y revolución*

Žižek entiende el acto político en una línea de radicalización: como una ruptura fundamental, un acontecimiento que suscita la destrucción del sistema anterior, deshaciendo los códigos en que se estructura el sentido común. Como ya vimos, en su perspectiva esos códigos son estructurados por la fantasía ideológica del mercado, así que el acto político debe buscar la transformación de los códigos inscritos en el marco de la cotidianidad capitalista; es decir, el acto político es un acto revolucionario por naturaleza. Pero ello aplica tanto para la lucha anticapitalista como para la lucha contra la cultura dominante, de tal suerte que la re-existencia tiene también una naturaleza política. Incluso si pudiéramos a un pensador como Rancière en esa línea de radicalización, diríamos que la revolución se trata de cuestionar lo que él llama el *reparto de lo sensible*<sup>10</sup>.

Ahora bien, ello no quiere decir que no haya una relación simbiótica entre una revolución y las prácticas de resistencia que se inscriben en la cotidianidad. Escobar, Alvarez y Dagnino (2001) muestran cómo las redes de la vida

---

10 “La política ocurre cuando aquellos que ‘no tienen’ el tiempo se toman ese tiempo necesario para plantearse como habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite también una palabra que enuncia lo común y no solamente una voz que denota dolor. Esta distribución y redistribución de los lugares y de las identidades, de lo visible y de lo invisible, del ruido y de la palabra constituyen lo que denomino el reparto de lo sensible” (Rancière, 2011, p. 34).

cotidiana ocupan un lugar central en la resistencia de los movimientos sociales en América Latina, como el caso de la lucha por la naturaleza y la identidad de las comunidades negras en Colombia, los movimientos urbanos en Brasil o los movimientos populares radicales de México. Estos últimos se fortalecieron justamente en la familia, la comunidad y los lazos étnicos, además de convertir lugares aparentemente apolíticos como el mercado, las tabernas o los patios familiares en entornos de discusión política y movilización, para sacar a la gente a las calles. Es decir, usaron los entornos más cotidianos para articular una resistencia que diera lugar a una revolución.

Lo que muestran esos casos, entre otros de América Latina, es que la estrategia revolucionaria está estrechamente ligada a las prácticas de resistencia gestadas en la cotidianidad. Pues en la discusión política o la movilización social se radicaliza una posición contra la cultura dominante o contra el sistema de opresión. Con Rancière podríamos decir que *el reparto de lo sensible* cristaliza un antagonismo entre los que tienen parte y los que no, de tal suerte que los segundos tendrían que orientar una revolución hacia una nueva repartición. De ahí que el paso de la resistencia a la revolución esté asociado a la configuración de una cultura de resistencia que solo puede ser colectiva y organizacional; es decir, política. Su relación con la contracultura tiene fundamento en la forma de evidenciar las grietas del sistema y actuar como motor de su transformación.

Pero si la resistencia precede a la revolución, cuyo fin es la modificación de la cotidianidad colectiva, ¿dónde reside la capacidad creativa de una nueva cotidianidad? Como ya vimos, en el carácter poético de las comunidades y su capacidad de autoproducirse desde lógicas heterodoxas (*autopoiesis*). Se trata de una re-existencia colectiva, donde la política se vuelve poética en una secuencia de *resistencia-revolución-creación*. Es así como la política puede entenderse, en el sentido de Žižek, como “el arte de la destrucción creadora”<sup>11</sup>. No se trata solo de la creatividad performática para generar actividades de resistencia contra la cultura dominante, sino también de la creatividad política y cultural para la re-existencia, pues se resiste para re-existir. Es en ese sentido que la re-existencia es revolucionaria.

Todas estas provocaciones son para pensar la re-existencia como urgencia ética en el marco del capitalismo y la modernidad globales. En ese sentido, al

---

11 Retomo la frase de Castro-Gómez (2015, p. 192) para pensar el acto político en esta misma línea.

hablar de poéticas de re-existencia no estoy tratando de romantizar una vida comunitaria ni mucho menos arrastrar una desaparición de la contracultura (en su sentido conceptual) en ninguna época histórica. Aun en el ámbito más romántico de una re-existencia, la contracultura debe funcionar como “antena” para evidenciar grietas y contradicciones dentro de una sociedad, y por tanto su tarea es necesaria y urgente. Siempre serán esas antenas las que interpelen el orden y originen nuevas poéticas de re-existencia desde nuevos contextos históricos.

## Referencias

- Amin, S. (enero-abril de 2003). La economía política del siglo XX. *Publicación seriada Tareas* (113), 5-22.
- Biagini, H. (2012). *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (eds.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T., & Robert, B. (1976). Subcultures, cultures and class: a theoretical overview. En S. Hall, & T. Jefferson (eds.), *Resistente thought Rituals: Youth Subcultures in Post War Britain* (págs. 9-79). London: University of Birmingham.
- D’Alisa, G., Demaria, F., & Kallis, G. (2018). Decrecimiento. En G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era* (págs. 57-80). Barcelona-Cali: Icaria-Programa editorial Universidad del Valle.
- de los Ríos, P. (Septiembre-diciembre de 1998). Los movimientos sociales de los años sesentas en Estados Unidos: un legado contradictorio. *Sociológica*, XIII(38), 13-30.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 41-53). Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A., Alvarez, S. E., & Dagnino, E. (eds.) (2001). *Política cultural y*

*cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos.*  
Bogotá: Taurus.

- Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta.
- Hall, S. (1970). *Los hippies: una contra-cultura*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Laclau, E. (10 de Diciembre de 2011). Puerto Cultura - Ernesto Laclau [entrevista]. *Puerto cultura*. (J. Coscia, Entrevistador)  
Recuperado el 17 de Julio de 2020, de [https://www.youtube.com/watch?v=ZOFnTNPipVY&ab\\_channel=ArchivoTVArgentina](https://www.youtube.com/watch?v=ZOFnTNPipVY&ab_channel=ArchivoTVArgentina).
- Laclau, E. (2004). Estructura, historia y lo político. En Butler J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (págs. 185-214). (C. Sardoy, G. Homs, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Losada Cubillos, J. J. (2011). Los estudios poscoloniales y su Agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano. *Criterios - Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, IV(1), enero-junio, 251-287.
- Martín-Barbero, J. (2010). Comunicación y cultura mundo: nuevas dinámicas mundiales de lo cultural. *Signo y Pensamiento*, 29(57), septiembre, 20-34.
- Martín-Barbero, J. (2018). Comunicar entre culturas en tiempos de globalización. *Turismo y Patrimonio* (4), 21-32.
- Maturana, H. & Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Monod, J. (1970). Un air marginal. *L'Homme et la société*(16), 303-322.  
Obtenido de [http://www.persee.fr/doc/homso\\_0018-4306\\_1970\\_num\\_16\\_1\\_1293](http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1970_num_16_1_1293).
- Pérez Rincón, M. A. (2018). Prólogo a la edición de Colombia. En G. D'Alisa, F. Demaria, G. Kallis (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era* (págs. 13-34). Barcelona-Calí: Icaria-Programa editorial Universidad del Valle.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires: Clacso.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Romaní, O., & Sepúlveda, M. (27 de Agosto de 2012). Estilos juveniles, contracultura y política. *Polis [En línea]*(11 | 2005), 1-18. Obtenido de <http://polis.revues.org/5769>.

- Roszak, T. (1970). *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. (A. Abad, Trad.) Barcelona: Ed. Kairós.
- Solé Blanch, J. (2005). *Antropología de la educación y pedagogía de la juventud. Procesos de enculturación (Tesis doctoral)*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Departament de Departament de Pedagogia (cap. 9: Años 60: la revuelta juvenil). Obtenido de <http://hdl.handle.net/10803/8914>.
- Žižek, S. (2004). Da Capo senza Fine. En Butler J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (págs. 215-262). (C. Sardoy, G. Homs, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.