

Urbis: Implicaciones de las propuestas de Rancière y Arendt para leer las contraculturas

Implications of the proposed the Rancière and Arendt for read the countercultures
Diana-Milena Patiño-Niño (1983, colombiana, Universidad de los Andes, Colombia)

diana.milena.patino@gmail.com

Resumen

La *contracultura* es un concepto acuñado por Roszak en 1968, que hace referencia al conjunto de aquellas expresiones culturales que difieren de lo que está establecido como «cultura oficial», y constituye el único medio para que un grupo de personas que viven bajo el paradigma de esa cultura oficial y que no se identifican con esta, le den un sentido al mundo en el que viven. De estas contraculturas se afirma que son el motor de los cambios culturales al ser resistencia frente a los paradigmas hegemónicos culturales y cuyo éxito radica en la reconfiguración de dichos paradigmas. Sin embargo, hablar de cultura dominante y de ciertas contraculturas que se le oponen, implica no solamente identificar y asignarle un lugar en la sociedad a la cultura hegemónica sino también a esas contraculturas al borrar su carácter de contra. Para poder pensar las contraculturas se podría extender al terreno de la *culturalidad* la invitación que nos hacen Arendt y Rancière respecto de la política. Esto nos llevaría a concebir la contracultura por fuera de las categorías y de las funciones que le han sido asignadas y nos permitiría hablar no de contraculturas sino de gestos contraculturales, los que se comprenderán no como expresiones que se inscriben dentro de un grupo en el que rigen unas ciertas normas (implícitas o explícitas) respecto de comportamientos, modos de ser o modos de existir en comunidad, sino como apariciones inesperadas, incluso efímeras que, en términos rancierianos (cuando se refiere a la política), irrumpen en un cierto trazado o reparto de lo sensible, pero entendiendo por esto una forma de contar que distribuye acciones y asigna jerárquicamente lugares y funciones, modos de ser, modos de hacer y de decir, modos de verse y modos de aparecer, correspondientes a cada lugar asignado.

Palabras clave: contracultura, confrontación, efimeridad, gesto contracultural.

Recibido: 27-11-2012 → **Aceptado:** 30-12-2012

Cítese así: Patiño-Niño, D. M. (2013). Implicaciones de las propuestas de rancière y arendt para leer las contraculturas. *Boletín Científico Sapiens Research*, 3(1), 44-48.

Abstract

Counterculture is a term introduced by Roszak in 1968 that is referred to all those cultural expressions that differ from what is established as "official culture" and is the only means for a group of people living under the paradigm of the official culture and who do not identify with it, to give meaning to the world in which they live. About these countercultures it has been claimed that are the motor of cultural change, as resistance against hegemonic cultural paradigms and whose success lies in the reconfiguration of these paradigms. However, speaking of a dominant culture and certain counterculture that is opposes to the first leads not only the identification and allocation in the society to the dominant culture, but also to those countercultures, erasing his character of

"against". To think countercultures in as such, could be extended to the field of culture Arendt and Rancière invitation about politics. This would lead us to conceive the countercultures outside the categories and functions that have been assigned and allow us to speak about countercultural gestures, which include expressions as unexpected appearances, even ephemeral, that in terms of Rancière (when referring to politics), that burst a certain path or distribution of the sensible, meant as a way to tell which actions and assigns hierarchically distributed locations and functions, ways of being, ways of doing and saying, ways of being and ways of appearing, for each assigned location.

Key words: confrontation, counterculture, countercultural gesture, ephemerality.

Introducción

Aquello que se considerará como la cultura hegemónica es, al utilizar terminología rancieriana respecto de la policía (1996), un cierto reparto de lo sensible, una forma de contar que distribuye acciones y asigna jerárquicamente lugares y funciones, modos de ser, modos de existir, modos de hacer y de decir, correspondientes a cada lugar asignado. Al nombrar, caracterizar y definir ciertas expresiones contrarias a la cultura sólo en tanto opuestas a esas formas de ser y de existir de la cultura hegemónica, se las identifica y se las ubica en relación con ese trazado cultural dominante, y con esto ciertamente se las subsume bajo los términos y comprensión de la mencionada cultura hegemónica.

La invitación que nos hacen Arendt y Rancière con sus prolijas obras que tienen por objetivo pensar la política por fuera de las categorías tradicionales que la encierran en un dominio de tecnocracia y la aleja de los sujetos se puede extender para pensar la contracultura. A fin de explicitar cómo se ha de aceptar la mencionada invitación, en lo que sigue, primero se hará una reseña muy general de las propuestas de los mencionados autores respecto de la política y la acción política¹ y, en una segunda parte, se pensará en los *gestos contraculturales*, a fin de seguir los planteamientos que tanto Rancière como Arendt hacen respecto de la política. Para esta segunda parte, en primera instancia, se hablará del carácter eminentemente *confrontacional* del gesto, para luego ver su dimensión de *luminosidad*.

1. Rancière y Arendt, dos conceptos de política sin renuncia a la confrontación

Para Rancière existe una diferencia fundamental entre policía y política. La policía para él es un cierto reparto de lo sensible; es una forma de contar que distribuye acciones y asigna jerárquicamente lugares y funciones,

¹ Es importante aclarar que, si bien Rancière y Arendt tienen diferencias teóricas, para el objetivo del presente escrito se enfatizará en sus similitudes, a fin de construir una relectura de la contracultura.

modos de ser, modos de hacer y de decir, modos de existir, correspondientes a cada lugar asignado (Rancière, 1996: 43). Al hacer ese reparto, la policía no sólo asigna identidades sino que, al mismo tiempo, establece ese tener parte y, con esto, el no tener parte (2006: 70). En efecto, *«la distribución simbólica de los cuerpos [...] los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un logos [...] y aquellos de quienes no hay un logos»* (1996: 37). De esta forma, la policía establece unas fronteras respecto de qué es la comunidad, qué es digno de aparecer y qué no, qué es inteligible y qué no, quiénes son iguales y quiénes no y así; esta lógica expulsa o excluye a seres parlantes *«a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento»* (36). En pocas palabras, es un trazado que establece unas fronteras para delimitar lo común y, de esta forma, instaurar relaciones de igualdad y desigualdad.

Ahora bien, ese reparto de lo sensible está regido bajo el principio de *«la ausencia de vacío y de suplemento»* (2006: 70); es decir, la policía, al hacer ese reparto de lo sensible *[que implica también una organización de los poderes, de los lugares y las funciones y los sistemas de legitimación² (43)]*, funciona bajo el principio de que esa cuenta es total y no contingente y, por lo tanto, que no hay un elemento no contado. Esto implica la inadmisibilidad de pensar que hay una cuenta diferente y fuera de esta.

Por su parte, la política, contraria a la policía, reconoce la contingencia del trazado policial, reconoce que esa configuración de sentido, de identidades y de formas de ser, etc., dada por la policía, no es definitiva, no es natural y daña la igualdad porque trae consigo relaciones de desigualdad. Sin embargo, la política no consiste solamente en reconocer esa contingencia del trazado y de las fronteras sino que tiene un carácter eminentemente confrontador; es decir, un carácter antagónico con respecto a la policía: *«La política se opone específicamente a la policía»* (70). Es justamente en ese movimiento de confrontación en el cual se *«rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes»* (1996: 45). Así, al romper esa configuración, desplaza los cuerpos del lugar que les había sido asignado al hacer visible lo que no había sido visto; *«hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido»* (Ibid.).

Ese carácter conflictivo de la política no hace referencia a *«la confrontación de intereses y opiniones»* (Rancière, 2006: 73); es decir, el conflicto no se refiere a una disputa entre unos intereses defendidos desde el trazado policial y otros que no están siendo tenidos en cuenta³. Como señala Rancière, el conflicto no es entre el que dice blanco y el que dice negro

² Debe advertirse que la policía no debe confundirse con el *estado* como institución sino que puede entenderse como una *ley* generalmente implícita que configura la parte o la ausencia de parte de las partes (Rancière, 1996: 44).

³ Con esta afirmación no se está suponiendo que haya ciertos intereses que no puedan ser políticos. Hacer esto llevaría a afirmar que la política tiene ciertos elementos que le son propios y, en cierta forma, se estaría cayendo en lo que Rancière critica como *«una pureza de la política»*. Para Rancière, *«una misma cosa (una elección, una huelga, una manifestación) puede dar lugar a la política o no darle ningún lugar. Una huelga no es política cuando exige reformas más que mejoras o la emprende contra las relaciones de autoridad antes que contra la insuficiencia de los salarios. Lo es cuando vuelve a representar las relaciones que determinan el lugar del trabajo en su relación con la comunidad»* (48).

sino que versa sobre el que dice blanco y el que dice blanco *«pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura»* (1996: 8). En ese sentido, el conflicto no remite a un desconocimiento o la ignorancia de los interlocutores respecto de lo que dice el otro ni tampoco es un malentendido, sino que hace referencia a la situación misma de aquellos que hablan (9-10). En efecto, *«la política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él»* (41). Por eso, un sujeto político⁴ no puede ser aquel que confronta porque defiende determinados intereses; el sujeto político *«no es un grupo que toma conciencia de sí mismo, se da una voz, impone su peso en la sociedad. Es un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada»* (58). Por tanto, un sujeto político no es aquel ligado a una identidad social (pues esta es dada por un orden policial); no es aquel que con su confrontación tiene como objetivo inscribirse dentro de un determinado orden policial o hacerse contar dentro de la cuenta dada. Es un sujeto que con su confrontación se hace visible, pone de manifiesto un daño y desordena dicha cuenta.

Para Arendt, la política no es una cuestión instrumental que tiene que ver con instituciones estatales fijas, ni con el gobierno (entendido como un tipo de actividad de unos pocos, los gobernantes, que recae sobre otros, los gobernados) sino que tiene que ver con una revelación que se da en el *hacer en concierto* que surge de forma inesperada e imprevisible y, en ese sentido, la acción política se convierte en el centro de la política. Dicha acción política se caracteriza principalmente por ser eminentemente alteradora, pues produce una destitución del orden de donde «surge». Sin embargo, ese carácter destituyente de la acción no se queda en lo destructivo, pues va acompañado de una institución, de una producción específica de la acción que no es otra cosa que la creación de una *trama de relaciones*. En efecto, los hombres se mueven en un mundo compartido, un mundo común (objetos, instituciones, etc.) creado por la fabricación de los hombres. A partir de esa mundanidad, que es un *en medio de* que une y separa a los hombres, crece otro *en medio de* que es absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan, hablan unos *para* con otros. Este segundo subjetivo *en medio de* no es tangible [...] [pero] a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la *«trama»* de las relaciones humanas (Arendt, 2003: 207).

Así, la acción política tiene un carácter creador porque crea la trama de relaciones que es un nuevo y diferente *en medio de*. Ahora, ese *en medio de* que es el espacio que cobra existencia cuando los hombres se agrupan por el discurso y la acción (222); no es otra cosa que el espacio de aparición que se entiende como un espacio público⁵ de libertad. Así pues, *«se*

⁴ Cabe anotar que al hacer referencia a este “sujeto político” no se está sugiriendo la preexistencia de un sujeto como anterior a la manifestación política pues para Rancière “[l]as partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes. La “discusión” sobre la distorsión no es un intercambio –ni siquiera violento– entre interlocutores constituidos” (Rancière, 1996: 41)

⁵ Para Arendt, el término “público” significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio de los hombres o la condición de la vida orgánica. Más bien está relaciona-

trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita» (221). La peculiaridad de este espacio público consiste en que no sobrevive a la acción que le dio la existencia sino que «surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan» (123).

La acción política para Arendt, además de crear una trama de relaciones, crea la igualdad. La libertad es una forma de relacionarse y de moverse que «en su aspecto positivo es sólo posible entre iguales» (2004: 381), por lo cual ese nuevo tejido humano creado por la acción se caracteriza por ser un tejido entre iguales. Por eso, cuando se afirma que la acción está en el centro de la política, se está situando en el corazón de la política un espacio de libertad entre iguales al otorgarles así a las personas la capacidad de ocuparse de las cosas que son de su *inter-est* (2003: 206) que no corresponde a la esfera privada sino que se construye en la esfera pública. En otras palabras, al poner la acción en el centro de la política se reivindica el papel de las personas en los asuntos públicos, que no son puestos desde fuera sino que surgen de ese estar entre otros, de ese estar en ese espacio de aparición público.

Por esto, para Arendt, a la idea de política le es ajena la idea de gobierno tradicional pues, al comprender que la política es un espacio de libertad que se da entre iguales sin la necesidad de habilidades o conocimientos que posibiliten el movimiento en ese espacio, no puede concebirse la política como un gobierno de unos pocos sobre otros. Pensar que la política se trata de los que gobiernan y los que obedecen, equivale a pensar que hay algunos que saben y otros que no⁶, lo cual equivale a pensar que las personas no se puedan ocupar de las cosas que les conciernen, por lo cual se hace necesaria una jerarquización. De esta forma, Arendt no sólo reivindica la esfera de lo público sino que reivindica el papel que interpretan las personas en los asuntos públicos, en la esfera pública-política.

2. Pensando la contracultura en su carácter de “contra”

El gesto es confrontacional

El gesto contracultural, al seguir a Rancière respecto de la política, será considerado como aquel que, con su confrontación, se hace visible y desordena aquello que es tenido como una configuración de lo sensible; es decir, desordena aquello que cuenta como cultura hegemónica. Por tanto, ese gesto no podrá comprenderse como aquel que tiene por objetivo inscribirse dentro de un determinado orden o hacerse contar dentro de lo que cuenta como cultura. Con el fin de comprender mejor estos dos planteamientos, se explicarán de forma separada a continuación: (a) *la visibilidad en confrontación* y (b) *la efimeridad del gesto*.

do con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre” (Arendt, 2003: 62).

⁶ División propuesta por Platón entre acción y pensamiento, entre el que sabe y el que no sabe, el que manda y el que obedece; “de ahí que quien sabe no tiene que hacer y quien hace no necesita pensamiento ni conocimiento” (Arendt, 2003: 243). Esta división se da a partir de una ampliación del tipo de vida familiar al tipo de vida política, separando a los gobernantes –los que saben– de los gobernados –los que no saben– toda vez que en la familia “nada podía hacerse si el dueño no sabía qué hacer y no daba órdenes a los esclavos, órdenes que estos ejecutaban sin saber” (Ibidem).

a. La visibilidad en confrontación

Aquello que se considerará como la cultura hegemónica (valores, tendencias, percepciones, creencias, etc.), al seguir a Rancière respecto de lo que es la policía (1996, 2006), es un cierto reparto de lo sensible que no sólo asigna identidades sino que, al mismo tiempo, establece ese tener parte y, con esto, el no tener parte de la cultura. De esta forma se establecen unas fronteras respecto de qué cuenta como cultura, qué cuenta como digno de aparecer y qué no. En ese sentido, el gesto contracultural será aquel que, al igual que la acción política en Rancière, reconoce que esa configuración dada por la cultura respecto de visibilidades, lugares, espacios, etc., no es definitiva.

Sin embargo, este gesto no sólo se queda en el reconocimiento de la contingencia del trazado cultural sino que tiene un carácter eminentemente confrontacional; es decir, un carácter antagónico con respecto de ese reparto, respecto de lo que ha de considerarse como cultura. A fin de comprender mejor este aspecto del gesto, se analizará a la luz de un *gesto* que es considerado como contracultural, a saber, los diferentes *flashmob* del colectivo sevillano FLO6X8 en el 2010 en España. En estos *flashmob* los integrantes del mencionado colectivo aparecían repentinamente en diferentes sucursales bancarias y tomaban por sorpresa tanto a empleados como a clientes con sus taconeos y bailes flamencos; con este tipo de acciones buscaban protestar contra el papel de los bancos y el capitalismo.

Como se señala en el mismo video en donde se relata esta noticia, este gesto no es nada violento. De tal forma, la mencionada confrontación no ha de considerarse necesariamente como una de tipo violento: el baile-protesta desplazó fronteras y confrontó ese reparto de lo sensible en el que se asignaba un sitio definido o bien para los bailes o bien para las protestas. Ejerció un papel antagónico respecto de aquello que ha de considerarse como los lugares, los roles, las funciones, los escenarios, los espectadores, los sonidos, las actuaciones, etc., de aquello que ha de ser considerado o como un espectáculo flamenco o como una protesta y los unió en uno solo. Ese gesto irrumpió con la configuración de la cultura hegemónica, pues hizo aparecer una nueva forma de ser, de existir, la forma de protesta-flamenca, que irrumpió y desplazó identidades en diversos sentidos.

b. La efimeridad del gesto

Es importante señalar que el carácter conflictivo y de ruptura del gesto no trae en sí la necesidad de generar una nueva tendencia que se repita y que marque un nuevo estilo de vida, de actuar, de aparecer, de ser. No tiene como intención ser una nueva moda. Por esto, los protagonistas de los gestos no podrán ser aquellos que confronten porque quieren modificar el trazado cultural y cambiarlo por uno nuevo. En otras palabras, los protagonistas no serán aquellos que con su confrontación tienen como objetivo inscribir su gesto dentro de un determinado trazado y generar repeticiones de este; son «un sujeto» que, con su confrontación, se hace visible y desordena la cuenta dada.

Si este gesto hace una reconfiguración, es algo que está por fuera del gesto mismo. En ese sentido, se puede comprender que el *flashmob* de protesta-flamenco no tiene como objetivo crear una nueva identidad o un nuevo escenario para el baile del flamenco o una nueva moda o tendencia para las protestas. Si este gesto hace una reconfiguración en el

registro policial (en términos rancierianos), es algo que está por fuera del gesto mismo.

Efectivamente, como se dijo, los gestos contraculturales traen una desidentificación del sujeto cultural. Al hacer esto, crean un nuevo escenario, un nuevo «lugar» de aparición que no implica una nueva identificación y que no se inscribe dentro de la esfera de aparición de la cultura hegemónica. El gesto contracultural ha de ser, entonces, uno que pueda producir ciertos escenarios nuevos, un nuevo espacio de aparición y, en ese sentido, abre una nueva «fenomenalidad»; es decir, un espacio fenoménico diferente al instaurado por la cultura dominante.

Este momento «fenoménico» no debe confundirse como la institución de un nuevo trazado. Es decir, al hablar de espacio fenoménico, se quiere hacer uso de este tipo de categoría para comprender que es un nuevo mundo de aparición, diferente al que se obtiene a partir del trazado de la cultura hegemónica: un mundo que surge en un intervalo y, en ese sentido, no entra en las cuentas de aquello que es la cultura. De tal forma, ese nuevo espacio de aparición por fuera de lo que cuenta como una presentación de flamenco o como una protesta, no implica la instauración o institución de nuevos espacios para este tipo de actos. Este gesto del baile, de la sorpresa, del banco, de los trajes cotidianos, del no espacio entre público y los bailarines, de la protesta, etc., crea una nueva forma de aparición que no pretende establecer un nuevo orden, una nueva forma de existencia de aquello que se considera como protesta-baile flamenco.

Con todo, este tipo de gestos sí pueden reconfigurar el trazado pero, como se ha enfatizado, esta no es su finalidad y es justamente en este momento de reconfiguración de lo sensible en donde se puede ver una cierta efimeridad de la manifestación contracultural, pues al querer introducir dicha manifestación en un orden institucional, pierde su carácter confrontacional y se convierte en cultura hegemónica que, si se sigue a Rancière, genera un nuevo *partage* y, con esto, nuevamente genera visibilidades e invisibilidades e identidades, etc. Efectivamente, si que pretende introducir el *flashmob protesta-flamenca* como una nueva forma de protestar y hacerlo de forma reiterada, el gesto pierde su carácter eminentemente confrontacional al subsumirse en un registro cultural y al verse así avocado inexorablemente a una neutralización.

3. Pequeñas luminosidades

Como ya se anotó, a pesar de ese carácter destituyente o irruptivo del gesto contracultural, éste crea un nuevo espacio de aparición. Dicho espacio no es lo único que el gesto puede crear, ya que también crea una *trama de relaciones*, al seguir a Arendt. En efecto, en nuestro gesto analizado, ese mundo compartido es el banco, son las filas, son los roles, los uniformes que identifican, los cargos, los lugares, los espacios, los cubículos, etc. Dentro de este mundo compartido, el *flashmob* hace surgir un *espacio de aparición* en «*donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita*» (Arendt, 2003: 221). Por esto, el *flashmob* hace que aquellos que comparten los espacios en el banco dejen de «ser» ese rol específico de empleado y cliente y se conviertan en un *otro* difícilmente identificable en una categoría específica. Los bailarines o cantantes aparecen ante los otros no como bailarines o cantantes sin más, tampoco como protestantes sin más; al mismo tiempo, los empleados y otros clientes aparecen

frente a bailarines o cantantes no como esos roles sino como una suerte de audiencia, como una suerte de público.

Por esto, se habrá de concebir esa nueva trama de relaciones, ese *medio de* como el espacio que introduce nuevas formas de relacionarse en unos espacios antes inexistentes, creados en ese mismo momento de la presentación-protesta. Es en ese momento en donde nacen nuevas formas de actuar, de relacionarse a través de movimientos, palabras inesperadas pronunciadas por personas inesperadas, en lugares inesperados nacen nuevas formas de relacionarse porque dichas tramas de relaciones no existían antes; es decir, esa nueva relación entre, por un lado el bailar-cantante que protesta (que ya no es el bailarín, no es el cantante, no es el que protesta), por otro, el espectador (que ya no es el empleado, no es el cliente), y sólo puede nacer en ese momento del gesto por ese tiempo y espacio que antes no existían. Es por esto, por su peculiaridad de existir, que esta trama de relaciones no sobrevive al gesto que le dio la existencia.

En ese sentido, y al seguir a Arendt respecto de su propuesta de pensar la acción política, el gesto, al poner en marcha un nuevo espacio, un nuevo escenario, etc., otorga la posibilidad de comenzar algo absolutamente nuevo y, con esto, la posibilidad de salir del ciclo, del ser víctimas de una necesidad que traen las leyes, de la fatal predestinación (2003: 265). Al respecto, dice Arendt: «*El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y natural es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de acción*» (266). Los gestos contraculturales se pueden leer, entonces, como pequeñas luminosidades que van modificando la esfera de los asuntos humanos, de los asuntos culturales, de los valores, de las identidades; son milagros que evitan caer en el ciclo de la necesidad y que otorgan movimiento a la vida humana.

Conclusiones-discusión

A partir de las reflexiones anteriores, se puede decir que, al poner los gestos contraculturales como aquellos que están a la mano de cualquiera, que pueden ser ejecutados, inventados creados por cualquiera, se está situando en el corazón del «movimiento contracultural» (por llamarlo de cierta forma) a las personas del común. En otras palabras, al proponer los gestos contraculturales como originados por cualquiera y dados en cualquier sitio, incluso que puedan pasar inadvertidos, se reivindica el papel del grueso de la población, quienes son los encargados de transformar la cultura, aún sin que haya un interés consciente para que esto suceda. Las contraculturas serán múltiples y ubicuas. No serán consideradas como movimientos, grupos, tendencias identificables, sino más bien como acciones inesperadas, efímeras y muchas veces inadvertidas para aquellos que se encargan de teorizar al respecto. Pensar que la contracultura es aquel movimiento que espera ser identificado por su antítesis, la cultura, equivale a pensar que hay algunos que saben y otros que no saben, lo cual equivale a pensar que se necesitan versados e intelectuales que piensen en esos momentos contraculturales para darles dicho estatus. La contracultura no será aquella que espera ser identificada y enmarcada en categorías sino que estará en todas partes.

Entendida de esta forma y siguiendo a Arendt respecto de aquello que se comprende por política (2003), la contracultura no consistirá en un tipo de actividad de unos pocos en términos estrictamente instrumentales (con miras a un determinado fin), sino en una actividad que se da en el

hacer *en concierto*, que surge de forma inesperada e imprevisible. Desde esta perspectiva se asume a las personas como capaces de actuar, de crear junto con otros iguales un espacio de libertad en el cual poder moverse.

Este tipo de conclusiones permite plantear preguntas respecto de lo que ha de ser concebido por conceptos tales como subcultura que, tal y como lo señala Hedgige y Bennett (citados por Arce: 2008), se comprende como un *estilo* (vestimenta, gestos, lenguaje) que desafía y rechaza la hegemonía y se convierte en la manera de identificación y de individualización de aquellos sujetos que lo usan y que encuentran su anclaje en los intereses personales de aquellos que tienen ese estilo de vida. Si se piensa en términos rancierianos o arendtianos, ¿seguirá existiendo este concepto?, ¿seguirá siendo una categoría válida para leer el mundo? Quedan abiertas las preguntas.

Reflexiones de las editoras de sección: La autora responde a nuestra invitación del número anterior a través de *Hannah Arendt* y *Jacques Rancière*, representantes de las más importantes teorías filosóficas contemporáneas sobre la política, a las que sólo faltaría añadir, quizás, a *Laclau* (Fair, 2009:109)⁷. ¿Cuál es la distancia entre policía y política, y desde ahí cómo se puede entender no una contracultura sino, simplemente, un gesto confrontacional? No es necesario ir demasiado lejos para hacer un gesto confrontacional. Basta un acto individual o un *flashmob*, ¿pero cualquier *flashmob* es un acto confrontacional o es transgresor? Supuestamente, es una manifestación artística y social realizada en sitios públicos concurridos de manera muy rápida y sorpresiva que surge como respuesta a problemáticas sociales y políticas. En Bogotá hay *flashmobs* para todo: para promocionar un bar o un almacén, para apoyar un programa de televisión norteamericano que, obviamente, no necesita apoyo o para lanzar barcos de papel a una fuente. ¿Se puede entender como un gesto contracultural un *flashmob* convocado en un parque localizado en un sector de altos ingresos en Bogotá para hacer una guerra de almohadas, en un país donde más del diez por ciento de su población ha sido desplazada por la violencia, el índice de concentración de la propiedad de la tierra estaba en 2009 en 0,863 (mientras más cercano esté a 1, más concentrada está la propiedad), uno de cada mil habitantes de Bogotá duerme en las calles y el índice de desnutrición infantil supera el 14%; es decir, en Colombia cada año mueren por desnutrición 3.000 niños menores de cinco años? ¿Tendrá algo que ver ese gesto con el hacer en concierto que propone Arendt? La función de un *flashmob* debería ser modificar, aunque sea levemente, el estado de cosas, si no, al menos retar los convencionalismos culturales como una forma de generar conciencia, de oponerse a la uniformidad y despolitización promovida por el orden social dominante; todo lo contrario a movilizar a un grupo de personas que ni siquiera se reúnen de manera espontánea, para seguir impulsando el consumismo en un espacio cada vez más lleno de *autistas*. También hay quien podría decir que estamos desinformados, que el objetivo de un *flashmob* es pasarla bien, que el que en realidad tiene una intencionalidad política es el *smartmob*. En ese caso, tendremos que añadir que sociedades con problemáticas sociales y económicas tan complejas necesitan menos *flashmobbers* y más *smartmobbers*.

⁷ FAIR, Hernán (2009). Arendt, Laclau, Rancière: tres teorías filosóficas de la política para pensar, comprender y modificar el mundo actual. *Revista Internacional de Filosofía*. Murcia: Universidad de Murcia.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. (Trad. Ramón Gil Novales). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2004). *Sobre la Revolución*. (Trad. Pedro Bravo). Madrid: Alianza Editorial.
- Arce, T. (2008). Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: ¿homogenización o diferenciación? *Revista Argentina de Sociología*, 6(11), julio-diciembre.
- Herrera, L. (2009). Filosofía y contracultura. *Quaderns de filosofia i ciencia*, 39, 73-82. Extraído en 2012 desde: http://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v39p73-82.pdf
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- _____. (1996). *El desacuerdo: filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Roszak, T. (1968). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Editorial Kairós.