

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
4,5 y 6 de noviembre de 2015

Agustín Molina y Vedia

CONICET-UBA-IGG// Maestrando en Sociología de la Cultura (IDAES)

agustinmolina yvedia@gmail.com

Eje 9. Teorías, Epistemologías y Metodologías

Más allá del consenso. Sobre la génesis teórica del concepto de contracultura

Palabras clave: cultura; performatividad; estructural funcionalismo; Milton Yinger; Theodor Roszak

1. Introducción.

Investigaciones recientes referidas a la contracultura (Biagini, 2012; Heath y Potter, 2004) se han abocado a la descripción de un conjunto de movimientos y expresiones sociales incluidas en ese campo problemático. Sin desestimar la relevancia de dichas aproximaciones, en el presente trabajo nos concentraremos en el surgimiento de la “contracultura” como concepto de la teoría antropológica y social.

Así, el énfasis se desplaza desde la caracterización de grupos sociales hacia la indagación del andamiaje conceptual puesto en juego para entenderlos. Sin embargo, esto no redundará en una separación tajante entre el plano teórico y el de la realidad social, ni en un estudio de la historia interna de las ideas. La insuficiencia de esa división, siempre problemática, resulta aún más evidente en nuestro caso, teniendo en cuenta que, en palabras de Sherry Ortner, “La antropología de los años setenta estuvo mucho más obvia y transparentemente ligada a los eventos del mundo real que la del período precedente. Empezando en los 60,

tanto en Estados Unidos como en Francia (un tanto menos en Inglaterra), surgieron a gran escala movimientos sociales de corte radical. Primero, vino la contracultura, luego el movimiento de oposición a la guerra y, apenas después, el feminismo: estos movimientos no sólo afectaron al mundo académico, sino que, en gran medida, se originaron en él” (Ortner, 1984:138. Traducción propia). Es preciso añadir a esta indicación de Ortner que justamente el advenimiento de esa contracultura no fue independiente del derrotero conceptual de la teoría social. Como veremos, esta imbricación atañe tanto a la performatividad de los actos de nominación en los que la ciencia está implicada y la difusión de los conceptos de cultura y contracultura más allá del dominio específico de la antropología, como a los interrogantes que la vida social plantea a quienes pretenden estudiarla, dejando una marca indeleble en sus producciones. Así, intentaremos responder la pregunta de cómo es que la contracultura “vino” en un momento determinado de la historia social, y no en cualquier otro.

Así, la contracultura no será abordada como una invención puramente endógena de las ciencias sociales, pero tampoco como una realidad objetiva y externa independiente de ellas.

En la ponencia repasaremos dos concepciones diferentes, y en parte opuestas, del término “contracultura”. Más allá de sus divergencias, ambas refieren a un campo nacional específico en un período histórico determinado: los Estados Unidos de Norteamérica en la década del 60, y encierran una reflexión acerca de las aristas conflictivas del campo de la cultura.

Iniciaremos nuestro recorrido ubicando el trabajo pionero de J. Milton Yinger en el marco del consenso estructural-funcionalista (Alexander, 1990) y el predominio de la teoría parsoniana de la cultura, a fines de recomponer la significación de su concepto de “contraculture”¹.

Posteriormente, analizaremos el libro *El nacimiento de la contracultura*, de Theodor Roszak, al que se debe la generalización de la utilización del concepto de “contracultura” para referirse al movimiento social de oposición característico del período.

¹La lengua castellana no dispone de términos que permitan discriminar “counterculture” de “contraculture”. En lo sucesivo, traduciremos el primer vocablo como “contracultura”, manteniendo el término original en inglés para el segundo.

Por último, ensayaremos una conclusión, necesariamente provisoria, cotejando las diversas perspectivas consideradas y el modo en que cada una se vincula con una concepción determinada de la cultura. Esto nos permitirá realizar un balance crítico del concepto de “contracultura”, incorporando los debates en torno a las posibilidades y obstáculos inscriptos en la utilización del término “cultura”, y esbozar las líneas de profundización para abordajes futuros.

2. La mirada estructural-funcionalista.

En su libro *Cultura* (2001), Adam Kuper reconstruye los caminos a través de los cuales la antropología norteamericana se plegó progresivamente a la definición de “cultura” propuesta por Talcott Parsons.

De este modo, la cultura llegó a pensarse como un sistema simbólico discernible del sistema social, como la sede de ideas y valores pasibles de un estudio científico (Kroeber y Parsons, 1958). Como ya ha sido apuntado (Lockwood, 1964; Rex, 1977) esta concepción componía un cuadro estático de la cultura, asignándole a los valores compartidos un papel fundamental en la integración sistémica (Parsons, 1976). En consecuencia, la teoría de raíz parsoniana tendió a destacar unilateralmente la dimensión del consenso, descuidando los aspectos conflictivos de la cultura, especialmente de aquellos ligados a la problemática del poder.

Sin embargo, y a pesar de este énfasis, las ciencias sociales norteamericanas, incluso en aquellas vertientes más fuertemente arraigadas en el estructural-funcionalismo, enfrentaron inevitablemente la emergencia de pugnas sociales que evidenciaron los puntos ciegos de la asociación inmediata entre cultura y consenso.

En su clásico de los años 30 *Estructura social y anomia* (1980), Robert K. Merton adelantó una explicación de la incidencia de la conducta desviada en Estados Unidos que ejercería una gran influencia en la etnografía norteamericana posterior, especialmente en la abocada al estudio de las subculturas. Allí, empero, el conflicto se explicaba, antes que por una divergencia, por un consenso valorativo. La adscripción de todos los miembros de la sociedad, incluso los de sectores más bajos, al ideal cultural del “Sueño Americano”

devenía problemática por la desigualdad en el acceso a los medios legítimos de alcanzar dichos fines compartidos.

Aunque esta tesis presentó el mérito de descubrir la posible dimensión conflictiva del acuerdo unánime en torno a un conjunto de valores, oscureció la coexistencia problemática de valores contrapuestos al interior de la sociedad, perpetuando de este modo uno de los aspectos más criticados del concepto antropológico de “cultura”, el de exagerar la uniformidad interna de los grupos sociales.

A su vez, “aunque Merton menciona toda una serie de contraculturas y de grupos sociales existentes en la sociedad norteamericana, nunca dice que esos grupos tomen parte en adaptaciones subculturales colectivas (...) Los teóricos de las subculturas superan esa idea al reconocer que es necesario explicar cómo reaccionan los individuos de modo diferente, y cómo lo hacen en forma colectiva, ante la tensión” (Taylor, Walton y Young, 1990:124)².

En la etnografía del período, el tratamiento de esas subculturas, orientado a superar la visión individualista de Merton pero deudor en muchas ocasiones de su hipótesis central, tuvo como corrientes principales el estudio de la “cultura de la pobreza” (Roach y Gursllin, 1967), de la adolescencia y, ligado a los dos primeros, de la delincuencia.

La proliferación de este campo de estudios motivó el proyecto de Milton Yinger, orientado a precisar el concepto de “subcultura”. Fue en el marco de dicha empresa que Yinger acuñó el neologismo “contraculture”, años antes de que un conjunto complejo de actores sociales se identificara a sí mismo bajo el término “contracultura”.

En *Contraculture and subculture* (1960), Yinger vinculó el surgimiento del concepto de “subcultura” al viraje y extensión de la tarea de los antropólogos. A la preocupación por documentar y explicar la variabilidad de la cultura de una sociedad a otra, se había añadido la de estudiar “la enorme variabilidad de la cultura dentro de algunas sociedades” (Yinger, 1960:625. Traducción propia). Este traslado de la pregunta por la alteridad al seno mismo de las sociedades industriales desafiaba la concepción de la cultura como espacio monolítico y homogéneo, aunque este sesgo, como tendremos oportunidad de ver, pudiera reintroducirse en un nivel de agregación inferior.

² Vale aclarar que el concepto de “contracultura” no es utilizado por Merton, y que se trata de una imputación retrospectiva de los autores que comentan su trabajo. Esto no hace más que atestiguar el alcance de las transformaciones que el término “contracultura” introdujo en el pensamiento acerca de la cultura.

A través de una revisión del estado del arte, Yinger distinguió tres sentidos alternativos atribuidos al concepto de “subcultura”. En una primera acepción, se utilizaba para referir a tendencias universales presentes en todas las sociedades, remitiendo a factores físicos y orgánicos. Asimismo, se recurría al término para describir “los sistemas normativos de grupos más pequeños que la sociedad” (Yinger: 1960:626. Traducción propia). Por último, identificó un uso de “subcultura” que la ligaba a normas que emergen específicamente de situaciones frustrantes o del conflicto entre un grupo y la sociedad en su conjunto” (Yinger, 1960:627. Traducción propia).

Yinger propuso el término “precultural” para referirse a la primera acepción, reservó el término “subcultural” para la segunda variante, adoptando el concepto de “contracultural” para referirse particularmente a los casos en los que el grupo entablaba un conflicto con los valores de la cultura dominante.

Si bien su concepto de cultura se mantuvo en la estela parsoniana, en tanto la definió como un sistema normativo compartido, Yinger abrevó en los aportes de la etnografía para impugnar la identificación de la dimensión de la cultura con el consenso y la homogeneidad. Este desplazamiento, sin embargo, fue incompleto.

Al momento de explayarse acerca de los caracteres distintivos de la “contraculture”, Yinger apuntó que, a diferencia de lo que ocurría con las subculturas, ella suponía que las normas del grupo sólo podían ser comprendidas a partir de su relación con la cultura dominante que lo circundaba. Este postulado sentaba la importancia de abordar a la cultura como un terreno de luchas, atravesado por inequidades que reenviaban a la dimensión del poder.

Empero, el propio Yinger limitó esta innovación al contrastar el origen de las subculturas con el de las “contracultures”: “un conjunto de normas deriva de la socialización standart en una sub-sociedad; el otro nace del conflicto y la frustración experimentada por aquellos que comparten muchos de los valores de toda la sociedad, pero están limitados en sus esfuerzos por lograr esos valores” (Yinger, 1960:632-633. Traducción propia). Una vez más, se replicó la hipótesis mertoniana de que el conflicto surgía por la difusión uniforme de valores a través de una estructura social que determinaba la desigualdad de oportunidades. Si el conflicto se expresaba en el entramado de la cultura con la aparición de “contracultures”, su origen se atribuía en gran medida a instancias externas a la cultura, concebida aún como un sistema de referencia común.

La “contraculture” se concibió, en línea con la teoría del *strain*, como una respuesta colectiva ante una situación frustrante que involucraba a las fuentes psicogenéticas del comportamiento, esto es, al sistema de la personalidad. A su carácter reactivo, de réplica ante las presiones ambiguas de la sociedad, Yinger agregaba un factor individual ligado a patologías psicológicas que, en última instancia, referían a la “frustración sexual” (1960:631).

De este modo, un trabajo en el que se vislumbró la posibilidad de complejizar la definición estructural-funcionalista de cultura, incorporando nociones ligadas a la heterogeneidad y el conflicto, terminó por negar a la “contraculture” todo componente activo, reenviando las formas de alteridad a un acuerdo primigenio de carácter normativo. Asimismo atribuyó a la “contraculture” un vínculo necesario con tendencias psicológicas de orden patológico, reavivando el compromiso de la sociología con el orden social.

Sólo dos años después, Talcott Parsons publicaría *Youth in the context of American Society* (1962). Aunque en su exposición no usó la noción de “contraculture”, Parsons recortó para su análisis al segmento social que a finales de la década sería bautizado y conocido bajo el nombre de “contracultura”. La problemática de la juventud y su compromiso con el cambio, ya presente en Yinger al lado de las cuestiones de la delincuencia y la clase social, se convirtió allí en el eje exclusivo de la indagación.

Este énfasis teórico se justifica, si seguimos el texto de Parsons, por el surgimiento paulatino de una “cultura juvenil” relativamente diferenciada de los patrones de valor generales. Esta aparición, mentada pero no explicada por Yinger, es atribuida por Parsons a la creciente segregación de la población joven, propiciada por la extensión de la educación formal y, especialmente, por la expansión del sistema de educación superior. De este modo, el sociólogo norteamericano realizó dos innovaciones importantes: en primer lugar, aportó una perspectiva histórica, aunque incompleta, de la aparición de la juventud como actor social y cultural; además, acusó recibo del inconformismo y progresiva participación política de los jóvenes de sectores medios y altos, enfrentando la insuficiencia de las teorías que imputaban la aparición de subculturas exclusivamente a las frustraciones derivadas de la pertenencia a las clases bajas de la sociedad. La hipótesis que descansaba en la ausencia de medios para alcanzar los fines culturalmente valorados no alcanzaba a explicar el inconformismo y la oposición que manifestaban los jóvenes de sectores privilegiados.

Este último punto inauguraba interrogantes que compartieron las dos líneas de pensamiento que nos ocupan en el presente trabajo: ¿por qué surgían movimientos de oposición al *statu quo* entre los integrantes jóvenes de las clases privilegiadas? ¿Qué papel cabía a los valores en dicha oposición?

Para Parsons, la constitución de patrones generales de conducta específicos de la juventud sólo podía comprenderse por las presiones (*strains*) derivadas de la elevación general del nivel de expectativas. Esto repercutía especialmente en la educación formal, en la que los individuos –jóvenes– enfrentaban demandas crecientes. A esto se sumaba un proceso veloz de transformación social que abarcaba las esferas de la economía, la política, la ciencia y la administración de justicia, generando, en virtud de esa velocidad y omnipresencia, niveles considerables de anomia.

De la situación particular de este grupo social, que combinaba independencia y heteronomía, resultaban las características distintivas de la cultura juvenil: “Como consecuencia de la exposición de la juventud a tales tensiones, puede esperarse que la cultura juvenil manifieste signos de conflicto interno y que incorpore tanto elementos de conformidad como de alienación y revuelta. En términos psicológicos no-rationales, más que en términos de metas racionales, la cultura juvenil intenta equilibrar su necesidad de adaptarse a las expectativas de las agencias adultas más directamente involucradas (los padres y la comunidad residencial local) con algún tipo de válvula de escape para la tensión y la revuelta, y con alguna sensibilidad a los tiempos de cambio mucho más allá de su situación local” (Parsons, 1962:114. Traducción propia).

No obstante estos elementos de oposición, que se manifestaban en campos tan diversos como el arte, la imagen personal y la acción política, Parsons prescindió de los conceptos de “contraculture” y “subcultura”.

De hecho, la hipótesis general de *Youth in the context of American Society* era incompatible con esas nociones: “Mi afirmación general, sin dejar de tener en cuenta el proceso de cambio esbozado, es que esta sociedad, sin embargo, es una que está relativamente bien organizada e integrada en referencia a sus valores centrales y sus principales tendencias de desarrollo. Si esos valores están intactos y son generalmente compartidos por la generación más joven (todo indica que lo son), entonces debería ser una sociedad en la que pueden esperar una buena vida” (Parsons, 1962:107. Traducción propia).

Más específicamente, Parsons sostuvo que la juventud de principios de la década del 60 adscribía al patrón de valor predominante en la sociedad norteamericana, a saber, el instrumentalismo activista, un individualismo institucionalizado que erigía a la construcción de una “buena sociedad” como principal objetivo valorado de la acción. Detrás de la apariencia de una diferencia radical con la cultura de sus mayores, Parsons entreveía un compromiso de la juventud con el sistema de valores que los integraba a la sociedad existente: “Una medida generosa de insatisfacción juvenil con el estado de la sociedad norteamericana puede ser un signo de un compromiso saludable de la juventud con el componente activista del sistema de valores” (Parsons, 1962:121. Traducción propia).

Arribó, de este modo, a una interpretación funcionalista de la insatisfacción, considerándola como un componente necesario de la adaptación de los valores culturales predominantes, en sí mismos fundamentalmente estáticos, a un entorno social cambiante. Una vez más, entonces, la premisa de la uniformidad básica de la cultura enmarcaba el análisis de las aristas conflictivas de la sociedad.

En el próximo apartado, revisaremos una postura teórica alternativa que nos permitirá indagar en las limitaciones, así como en algunos aciertos, de la perspectiva del estructural-funcionalismo en materia de disenso cultural.

3. Conceptos son efectos.

Aunque utilizado retrospectivamente para referirse al movimiento de oposición norteamericano de los años 60, el concepto de “contracultura” surgió recién en el ocaso de esa década. Fue Theodore Roszak, un joven académico, quien desarrolló y popularizó el término en su *El nacimiento de una contracultura*, publicado en 1969. Allí encontramos una justificación de la innovación lingüística: “lo nuevo en la transición generacional en que nos encontramos es la escala a que se produce y la profundidad del antagonismo que revela. Hasta el punto que no parece una exageración el llamar «contracultura» a lo que está emergiendo del mundo de los jóvenes. Entendemos por tal una cultura tan radicalmente desafiliada o desafecta a los principios y valores fundamentales de nuestra sociedad, que a

muchos no les parece siquiera una cultura, sino que va adquiriendo la alarmante apariencia de una invasión bárbara” (Roszak, 1970:57). Desde su mismo origen, entonces, el concepto se propuso destacar la alteridad radical de la cultura juvenil respecto de los valores predominantes, en evidente contraste con la hipótesis que hemos repasado en la sección anterior.

Si bien Roszak admitió las dificultades y peligros de emprender un estudio unificado de las corrientes de inconformismo operantes en la sociedad norteamericana, consideró, en una decisión que no dejó de ser problemática, que el análisis de la obra de los referentes artísticos y teóricos de la nueva generación permitía detectar vectores comunes del mentado movimiento contracultural.

Estos eran, para Roszak, la impugnación de la tecnocracia, entendida como gobierno de los expertos, y de la racionalidad del dominio que le era inherente. Retomando la descripción de Estados Unidos como sociedad opulenta³, Roszak desechó por perimida y anacrónica la perspectiva clasista sobre la conflictividad social, y definió un nuevo terreno para los procesos resistenciales: “el monopolio más esencial que hay que hacer estallar no es un simple privilegio de clase, sino que se trata de un monopolio psíquico de la conciencia objetiva. El *status* social dominante de la expertez se asienta en el *status* cultural dominante de este modo de conciencia: es el ‘escalón de mando’ de la tecnocracia” (1970:225).

El reconocimiento de dinámicas conflictivas no reductibles a la pugna entre clases económicas constituyó una importante innovación respecto de los esquemas reduccionistas del marxismo dogmático.⁴

Sin embargo, en la obra de Roszak este acierto fue acompañado por un marcado desprecio hacia lo popular. Así, al tratar la presión de la comunidad negra para alcanzar la integración a la sociedad existente, Roszak concluyó: “el dilema exige una gran dosis de tacto y sensibilidad, cualidades que suelen escasear entre los pobres...” (1970:83). En su mirada hacia los sectores populares, Roszak reprodujo los presupuestos de heteronomía y homogeneidad propios de la perspectiva legitimista (Grignon y Passeron: 1991). Es por eso que Wasson (1970) lo acusó de retroceder a una concepción de cultura anterior a la

³ Para una crítica de la tesis de la opulencia que destacó tempranamente la persistencia de un gran número de pobres y excluidos en la sociedad norteamericana, ver Harrington (1963).

⁴ Aunque no podemos ocuparnos de ello aquí, debemos notar que los acontecimientos políticos y culturales de la Norteamérica de la década del 60 inspiraron una revisión *desde* el marxismo de algunos de sus postulados fundamentales. Se destacan, a este respecto, los trabajos de Herbert Marcuse (2005; 1984).

antropológica, en tanto se ocupó mayormente de los productos de la “alta cultura”, desdeñando la indagación de los modos de vida inscriptos social e históricamente.

No es este el único problema que aqueja al planteo de Roszak. A lo largo del libro, hallamos múltiples referencias a las ambigüedades y divergencias existentes al interior del campo contracultural. Encontramos que en él coexisten el bohemismo ambulante afecto a las prácticas de huida del mundo con el activismo político de la “Nueva Izquierda” estudiantil. Leemos, asimismo, que prácticas mercantiles lucran con la imagen del joven rebelde y que el interés por la psicodelia redundaba en una teoría banal del cambio social a través del consumo de alucinógenos.

Rozzak reconoció estas complejidades, pero las sacrificó al momento de imputar una dirección clara y distinta a la contracultura. Así, aquellas manifestaciones que se alejaban del conflicto abierto con la tecnocracia y el orden económico existente, fueron tachadas de perversiones del “proyecto original” de la contracultura.⁵ Si recordamos que la existencia misma de la contracultura como tal no precedió a la tarea de nominación de Roszak, descubrimos rápidamente el carácter artificial de dicho “proyecto original”. Como es usual, la apelación al estado original de un fenómeno social encubre una estrategia discursiva para definir su sentido con intenciones normativas.

En un nivel menor de agregación, la noción de “contracultura” heredó uno de los problemas fundamentales del concepto de cultura, al que ya hemos hecho referencia más arriba: el de exagerar la homogeneidad de los grupos, desconociendo los conflictos, las desigualdades y las ambigüedades que lo tensionan.⁶

Es esta una variante de lo que Sherry Ortner (1995) denominó “rechazo etnográfico”, en tanto una visión simplista del movimiento resistencial tendió a obviar las ambivalencias y contradicciones que hubieran permitido hacer una “descripción densa” del mismo.

No casualmente, Roszak situó a la contracultura en la estela de las sociedades premodernas, vislumbrando un retorno a las prácticas chamánicas, de las que presentó una versión idealizada: “la esencia de la magia buena -la magia tal como la practican el chamán y el

⁵Dicho proyecto original consistía, supuestamente, en “proclamar proclamar un nuevo cielo y una nueva tierra tan vastos, tan maravillosos, que las exigencias ordenadas de la expertez técnica tengan necesariamente que retirarse en presencia de semejante esplendor a una condición subordinada en las vidas de los hombres” (Roszak, 1970:256).

⁶ Para un análisis de cómo se verifica esta prolongación de los peligros del concepto de “cultura” en el caso de la noción de “subcultura”, ver Fine y Kleinman (1979).

artista- es la que siempre busca poner a disposición de todos, todo el poder de la experiencia del mago. En la medida en que el chamán es elegido y dotado de poder, su papel es presentar a su pueblo ante las presencias sacramentales que lo han escogido a él y convertido en agente suyo. Su don peculiar confiere responsabilidad y no privilegio” (Roszak, 1970:275). De esta manera, la ceguera respecto de las relaciones de poder existentes en las sociedades no occidentales funcionó como el referente perfecto para la idea romántica de una contracultura ajena por completo a la sociedad tecnocrática, depurada de las formas de dominación propiciadas por la visión científica del mundo y democráticamente homogénea.

En lugar de inquirir en las complejidades que él mismo reconoció en el fenómeno, Roszak optó por depurar los elementos que consideraba deformantes para arribar a una definición de la contracultura de tinte normativo. Esto conllevó, como ha apuntado Westhues (1970), a una sobreestimación de las perspectivas de transformación social entrañadas por el movimiento juvenil.

Sin embargo, mientras Westhues, al concentrarse específicamente en los experimentos comunitarios del hipismo, criticó a Roszak por soslayar que la alteridad radical de la contracultura iba en desmedro de las posibilidades de un cambio social profundo, argumentaremos aquí que la visión de Roszak falló también en la tarea de reconocer las continuidades y penetraciones que revelaban los lazos entre la contracultura y la cultura “tecnocrática”, entre lo resistencial y lo dominante.

De hecho, algunos aspectos analizados por Roszak no pueden comprenderse sin inscribir a la contracultura dentro de la tradición cultural norteamericana, en desmedro de la hipótesis de una pura oposición a ella.

Las particularidades nacionales del fenómeno no pasaron desapercibidas para Roszak: “la izquierda de nuestro espectro político ha sufrido siempre de una patética escualidez. Por esta razón, nuestros jóvenes son mucho menos aficionados a recurrir a los depósitos retóricos del radicalismo que sus compañeros europeos” (Roszak, 1970:18). Contra su propio supuesto de una alteridad radical, Roszak reconoció aquello que ya había señalado Parsons: “Usualmente, el (...) escepticismo hacia las formulas ideológicas generalizadas es considerado deplorable por los moralistas entre nuestros intelectuales. Es este sentido amplio, sin embargo, la orientación principal de la juventud parece estar en sintonía con la

sociedad en la que están aprendiendo a ocupar su lugar” (Parsons, 1962:117. Traducción propia).

Así, la tan elogiada desconfianza de la juventud norteamericana por las fórmulas de la vieja izquierda marxista prolongaba elementos de la tradición política y cultural de ese país, celosa guardiana del individualismo y reacia a los sistemas ideológicos totalizadores.

Por otra parte, a Roszak le cabe la crítica que Clarke *et al.* (1976) dirigen a quienes prescinden de la categoría de clase social para comprender a la contracultura. Esa omisión oscurece el hecho de que la oposición de jóvenes de clase media y alta, al tiempo que puso en jaque formas de dominación social, participó de una transformación interna de lo dominante. Aunque su esfuerzo conceptual procuró señalar las fisuras de la cultura dominante, Roszak reproduce una comprensión estática y omnipotente de la misma: “La ciencia, bajo la tecnocracia, se ha convertido en una cultura total que domina la vida de millones de hombres” (Roszak, 1970:231). Así, la hipótesis del totalitarismo de la tecnocracia, heredada imprecisamente del marxismo frankfurtiano (Adorno y Horkheimer, 1987), impide inscribir a los movimientos culturales de oposición en el marco de las tensiones internas de los sectores dominantes, de cuyo seno provenían gran parte de los “desafiliados”, justamente porque se desconocen tales tensiones.

La resistencia, entonces, se percibe como la manifestación de una alteridad radical cuyo surgimiento, por otra parte, difícilmente pueda explicarse mientras se persista en una concepción monolítica de lo dominante como totalitario. ¿De dónde provendrían las fuerzas capaces de oponérsele, dada su capacidad formidable de reproducción entre propios y extraños?

Hacer tal contextualización de la contracultura, algo ciertamente difícil para un trabajo escrito al calor de los acontecimientos, permite reparar en el papel que la crítica de las jerarquías, de la rutina, de la asfixia de la imaginación y la represión del goce, tuvo en la reconfiguración del capitalismo iniciada en la década del 70 (Berardi, 2003). Esta imbricación pone en jaque el cuadro de la contracultura como una fuerza enteramente ajena a la lógica de la cultura dominante.

Se observan aquí dos limitaciones del trabajo de Roszak, cuya detección es tan importante como su discriminación. Por una parte, la pertenencia de clase de los miembros de la contracultura debe considerarse para comprender su especificidad respecto de las

manifestaciones culturales que adopta el descontento en las clases populares.⁷ Por otra parte, la contracultura, como todas las formas de resistencia, entabla una relación dinámica con lo dominante, plagada de penetraciones, negociaciones, capturas e innovaciones.

Muchas de las dificultades del planteo de Roszak presentadas hasta aquí derivaron de la concepción misma de su empresa. De hecho, el autor se propuso “resaltar los elementos a mi juicio más prometedores de esta rebelión juvenil de nuestros días” (Roszak, 1970:221). Sacrificando profundidad etnográfica, Roszak procuró erigir una teoría elaborada en base a un material manifiestamente confuso. Asumió de este modo el papel que él mismo asignaba a las inteligencias maduras en su relación con la juventud: la de establecer sus componentes y direcciones más valiosas.

En esta voluntad de intervención se adivina la intención performativa del discurso de Roszak, que participó en las luchas por la definición legítima del mundo social, pugnas en las que siempre se dirime la capacidad simbólica para hacer y deshacer grupos sociales, para producir aquello que se enuncia (Bourdieu, 2001:88).

A este respecto, la obra fue considerablemente exitosa, pues por medio del acto aparentemente descriptivo de caracterizar el nacimiento de la contracultura, Roszak logró que ésta se instituyera efectivamente como principio de reunión y división del mundo social, como categoría de percepción y de acción implicada en la práctica social de actores concretos. Al nombrarla, entonces, le otorgó existencia como categoría identitaria, en virtud del proceso por el cual “las creencias del sentido común reflejan y encarnan también las perspectivas desarrolladas por los expertos” (Giddens, 1987:116).⁸

Prestar atención a esta dimensión performativa del discurso, a la implicación de la tarea intelectual de Roszak en la emergencia misma de la contracultura, permite reconsiderar el estatuto de los sesgos que hemos imputado a su propuesta. Ya no estaríamos ante meros errores teóricos, sino frente a las omisiones necesariamente implicadas en las operaciones de clasificación del mundo social. Desde esta perspectiva, entendemos que el nacimiento de la “contracultura” como principio de división de ese mundo requirió, como es la norma

⁷ Clarke *et al*, en el trabajo ya referido, apuntan cómo la relación con el tiempo y el espacio que caracteriza a la contracultura está marcada por el origen de clase de sus miembros. La indistinción entre el tiempo de trabajo y el de ocio, y la creación de enclaves separados de los ambientes institucionales ordinarios, sostienen los autores, serían impensables en las subculturas de la clase obrera.

⁸ Permítasenos la ironía de ubicar a Roszak entre los expertos, a los que tanto denostaba en tanto heraldos de la sociedad tecnocrática.

en los procesos de constitución de sujetos colectivos, el oscurecimiento de las diferencias y heterogeneidades internas y, a su vez, de todo aquello que compartía con la cultura dominante.

Como ha señalado Bourdieu, la institución simbólica de fronteras en el mundo social demanda tales simplificaciones, sin quedar por eso reducida a un mero artefacto ficcional. Si Roszak tuvo éxito, al menos parcialmente, en su tarea de nominación, fue porque su concepto logró expresar y aunar un conjunto complejo de experiencias sociales novedosas que exigían un trabajo de explicitación.

El hecho de que ese concepto fuese reintegrado en las luchas simbólicas de su tiempo atestigua la capacidad de Roszak para detectar ciertas particularidades del movimiento de oposición norteamericano de finales de los 60 y principios de los 70. Por su parte, las evidentes omisiones de su planteo obligan a insistir en la necesidad de desmarcar parcialmente el problema de la verdad del de la eficacia de las representaciones. Por último, la sobreestimación de la potencia transformadora de la contracultura nos recuerda los límites de la performatividad discursiva, en tanto la apuesta de Roszak por un cambio cultural inminente no fue suficiente para producirlo.

A continuación, compendiamos las conclusiones principales de nuestro trabajo, señalando algunas perspectivas vislumbradas para trabajos posteriores sobre la temática.

4. Conclusión.

Hasta aquí, hemos repasado críticamente dos abordajes, en gran medida divergentes, referidos a la problemática de la contracultura. A pesar de las diferencias apuntadas, nuestra inquisición ha revelado ciertos presupuestos compartidos que subyacen a ambas posturas. Con todas sus particularidades, tanto el estructural-funcionalismo como Roszak parten de una concepción de la cultura como totalidad homogénea. Este paso en falso original hace que el conflicto cultural sólo pueda ser concebido bien como la manifestación del carácter problemático de la universalización de los valores en sociedades desiguales, o como la aparición *deus ex machina* de una alteridad absoluta.

La incapacidad para desplegar una visión compleja tanto de lo dominante como de lo resistente, atenta a sus tramas internas, oscurece a su vez la comprensión de su

interrelación. Así, se nos deja ante la poco atractiva opción entre la subestimación de la relevancia de la contracultura, figurada como una mera variación sobre lo dominante destinada, en virtud de los procesos sociales evolutivos, a reconducir hacia él, y la idealización de este movimiento de oposición como enteramente ajeno a las miserias de la cultura dominante.

En busca de un justo medio, se trata de reconocer la conflictividad cultural percibida por los actores sociales colectivos, sin por eso dejar de notar los entramados que los unen, muchas veces inadvertidamente: “De este modo, cultura no sólo sirve para contrastar, sino también para intentar vislumbrar si hay algo compartido entre actores aparentemente tan disímiles, que afirman diferencias ideológicas con sus contrincantes o, últimamente, que reclaman que un abismo cultural los separa de manera irreductible” (Grimson y Semán, 2005: 19).

A su vez, hemos señalado la mutua implicación de estos desarrollos teóricos y el movimiento social y cultural que intentaron explicar. De esta manera, anclamos a la producción intelectual y científica a un marco histórico más amplio, capaz de presentarle problemas inéditos y de acusar recibo de sus postulados, poniendo en crisis el supuesto de una “historia interna” de la investigación social.

A este último respecto, sin embargo, nuestras indicaciones han sido necesariamente generales y tentativas. Futuros trabajos sobre la temática podrán dedicarse a desentrañar los alcances, vías y efectos de la relación, muchas veces pensada pero no resuelta, entre las ciencias sociales y su particular sujeto de estudio.

Bibliografía

- ❖ Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1987). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ❖ Alexander, J. (1990). La centralidad de los clásicos. En Giddens, A. *et al.* *La teoría social hoy* (22-78). Madrid: Alianza.
- ❖ Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- ❖ Biagini, H. (2012). *La contracultura juvenil*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ❖ Bourdieu, P. (2001). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- ❖ Clarke, J. *et al.* (1976). Subcultures, cultures and class. En Hall, S. y Jefferson, T. (Eds.). *Resistance through rituals*. Londres: Routledge.
- ❖ Fine, G. y Kleinman, S. (1979). Rethinking Subculture: An Interactionist Analysis. *American Journal of Sociology*. Vol. 85, n° 1. 1-20.
- ❖ Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ❖ Grignon, G. y Passeron, J.C. (1991). *Lo culto y lo popular*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ❖ Grimson, A. y Semán, P. (2005). Presentación: La cuestión Cultural. *Etnografías contemporáneas*. N° 1. 1-12.
- ❖ Harrington, M. (1963). *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos*. México D.F: FCE.
- ❖ Heath, J. y Potter, A. (2005). *Rebelarse vende*. Madrid: Taurus.
- ❖ Kroeber, A. y Parsons, T. (1958). The concept of Culture and of Social System. *American Sociological Review*. 23.582-583.
- ❖ Kuper, A. (2001) *Cultura*. Barcelona: Paidós.
- ❖ Lockwood, D. (1964). Social system and integration. En Zollschan G. K. y W. Hirsch (eds.). *Explorations in social change*. Londres: Routledge.

- ❖ Marcuse, H. (2005). *The New Left and the 1960s*. Oxon: Routledge.
- (1984). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Orbis.
- ❖ Merton, R. (1980). Estructura social y anomia. En R. Merton, *Teoría y estructura sociales* (pp. 209-239). México: FCE.
- ❖ Ortner, S. (1995). Resistance and the problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 37, n° 1. 173-193.
- (1984). Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 26, n° 1. 126-166.
- ❖ Parsons, T. (1976). *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1962). Youth in the context of American Society. *Daedalus*, Vol. 91, n° 1. 97-123.
- ❖ Rex, J. (1977). *Problemas fundamentales de teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ❖ Roach, J. y Gursslin, O. (1967). An evaluation of the concept “culture of poverty”. *Social Forces*. Vol. 45, n° 3. 383-392.
- ❖ Roszak, T. (1970) *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- ❖ Taylor, I., Walton, P y Young, J. (2001). *La nueva criminología*. Bs. As: Amorrortu.
- ❖ Wasson, R. (1970). The making of a Counter Culture by Theodor Roszak. *College English*. Vol. 31, n° 6. 624-628.
- ❖ Westhues, K. (1970). Hippiedom 1970: Some tentative Hypotheses. *The Sociological Quarterly*. Vol. 13, n° 1. 81-89.
- ❖ Yinger, M. (1960). Contraculture and subculture. *American sociological review*. Vol. 25, n° 5. 625-635.