

## Contracultura y europeidad. El vínculo insólito

José Antonio González Alcantud<sup>1</sup>

Cuando se invoca la crisis europea se puede traer a colación el diferente dispositivo anímico y humano de los fundadores del movimiento europeísta, por lo general políticos apasionados, y de los llamados “eurócratas” que los han seguido, y a los cuales se suele adjudicar el fracaso del proyecto político. Los primeros, salidos de la barbarie de la II Guerra Mundial, aunque engendrados en los fangos de la primera contienda europea, serían, a juicio de quienes los conocieron, toda pasión y filantropía. Los segundos, por el contrario, habrían construido el aparato burocrático, siguiendo un modelo de centralización jacobino en algunos aspectos y de creencia en la economía capitalista. Esta última se habría inclinado por la reducción de la autonomía de los estados, enfrentándolos a la vez a la idea regionalista, sobre todo en lo tocante a la elaboración de las políticas económicas, lo que habría acabado con toda posibilidad de desarrollo de la unión política y social de base federal. En un momento como éste, marcado por una aguda crisis europea en todos los órdenes, incluido el político, estamos obligados a explorar otros sectores que no han sido tácitamente europeístas en el sentido político, pero que han contribuido a modelar, en este caso desde la cultura *underground*, acaso de manera subconsciente, la idea de Europa que poseemos hoy día.

Desde luego para acercarnos a la problemática hemos de abandonar cualquier pretensión teórica inclusiva que tenga presente el análisis bajo el prisma de la congruencia y la coherencia del *underground*. De ello ya se encargó, por ejemplo, la escuela bourdieusiana, interpretando el hecho en términos de posiciones de clase y desclasamientos con resultados notoriamente insuficientes (Mauger, 1994). Este es un relato quebradizo por su propia congruencia interna, en exceso cerrada categorialmente. El conjunto se resiste al análisis, y lo suyo es navegar a favor de la corriente, dejándonos llevar por ella.

Pero el tema no es nuevo. Con el deseo manifiesto de interpretar, el maestro de la hermenéutica social, Karl Marx no apreciaba, dicho suavemente, al aglomerado social que eran los bohemios, conjunto heterogéneo de sujetos amparados en el miasma urbano, a los que condenaba por ser un obstáculo para el crecimiento de la conciencia de clase, habiéndolos asimilado a lo que llamaba despectivamente “lumpenproletariat”, formado por “*roués* (libertinos) arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritoruelos, organilleros, traperos, afiladores, caldere-

---

ros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman *bohème*” (Marx, sd: 58-59). A veces incluso formaban parte del grupo de poder: “Una *bohème* estrepitosa, sospechosa y ávida de saqueo, que se arrastraba en sus casacas galoneadas con la misma grotesca dignidad que los grandes dignatarios” (Marx, sd: 108). Sin necesidad de sufrir la influencia de la opinión de Marx, absolutamente favorable a la Comuna (Marx, 1980), que consideraba la manifestación misma del poder obrero, la oposición a los *communards* de 1871 por parte de la mayor parte de los escritores e intelectuales de su tiempo, con la excepción honorable de algunos poetas como Arthur Rimbaud o Paul Verlaine, y la neutralidad de Émile Zola, resulta cuanto menos chocante (Lidsky, 1971: 156). La agresividad literaria contra la Comuna, que se amparaba en la bohemia, no deja de constituir la manifestación de una violencia enorme contra los fenómenos sociales, por parte de la intelectualidad.

Lejos quedaban las tabernas y bistró de los bajos del Palais Royal donde decía la tradición se había incubado la revolución francesa, a la sombra de los Orleáns. La taberna era el lugar donde se podía albergar esa vida bohemia rechazada de plano por Marx. Henri David Thoreau, en la geográficamente lejana Norteamérica y cercana en la apreciación revolucionaria, comienza la visión del “resistir” con una mirada a la “taberna” precisamente. “En estos rincones retirados —escribe—, la Taberna es ante todo una casa [...], está caliente y abriga a sus habitantes. Ella es también simple y concreta para lo esencial como las grutas en las que habitaban los primeros hombres; es abierta y pública. Franqueando el umbral, el viajero es también el dueño de los lugares [...] En mi imaginación el alberguista está retirado en la naturaleza, con su hacha y su pala” (Thoreau, 2012: 11). Además, en la taberna es donde a su calor está amparada esa pequeña fauna que en algún momento Louis Chevalier llamó las “clases peligrosas” (Chevalier, 1978). Pueblo menudo y sin encuadrar, dado a una multiplicidad de ocupaciones, difíciles de hacer entrar en el marco de la producción fabril; mundo indisciplinado y caótico. Fácil es entender la animadversión marxista a este mundo más inclinado a la poética que a la producción. Pero, según Thoreau, la taberna compite con la iglesia: “Es en la iglesia que las oraciones y los sermones son formulados, pero en la Taberna ellos van a hacer efecto”. Y concluye sobre su carácter de lugar “moral”: “Si la primera es buena, la segunda no puede ser mala” (Thoreau, 2012: 19).

No nos puede extrañar a raíz de las opiniones de Marx que ciertos movimientos quedarían fuera del análisis “teórico”. Es el caso de movimientos como el de los “apaches” en París, mezcla de delictividad social y alta y depurada conciencia política. Los Bonnot y compañía del apachismo clamaban más allá de su delictividad común, como verdaderos líderes sociales: “Estamos hartos de dejarnos fustigar, matar a golpes, acuchillar por los apaches del Orden cada vez que realizamos una manifestación pacífica. Bajo la República, incluso aunque sea burguesa, tenemos derecho a manifestarnos en la calle, como los ciudadanos de la monarquía belga o de la monarquía inglesa. Y si se nos discute este derecho, lo tomaremos. Y pretendemos ejercer este derecho sin ser tratados como mujiks rusos” (Hervé, 1909). Hacían la guerra social y criminal como un acto fundacional de rebeldía. Pero no dejaban de ser unos *clochards* de la teoría. Al igual que el anarquismo escorado hacia la clochardización.

Hagamos un paréntesis a este propósito. Cabe resaltar que el anarquismo, en cuanto sistema de pensamiento, que buscaba restablecer el hombre “natural” por encima del hombre “político”, ha sido siempre muy dado a situar en lo más alto de todo a la Cultura como elemento liberador, quizás por su carácter altruista más allá de su interés. Como

---

señala Lily Litvak, “aun en las circunstancias más adversas, el obrero consciente continuaba leyendo, instruyéndose, intercambiando ideas” (Litvak, 2001: 276). Litvak ha demostrado cómo la búsqueda de la liberación cultural llevaba a los anarquistas de los años fin de siglo a leer cualquier cosa, desde la prensa proletaria hasta la burguesa. El camino de la emancipación social era el triunfo de la Cultura. Los Bonnot, Callemín, Ravachol proclamaban su rebeldía contra la sociedad incluso literariamente. Así arguye Marius Jacob, un apache en su texto de autoinculpación ante la audiencia de Amiens en 1905: “El robo es la restitución, la recuperación de la posesión. En vez de mendigar aquello a lo que tenía derecho, preferí sublevarme y combatir cara a cara a mis enemigos haciendo la guerra a los ricos, atacando a sus bienes...” (Apaches, 2014: 174).

No nos puede extrañar, pues, que el anarquismo, bajo este dictado, crease unas redes de lecturas cosmopolitas que alcanzaron a todos los rincones del planeta, como ha demostrado Benedict Anderson. Escribe este como a fines del siglo “se dio un ‘lenguaje internacional’ todavía no horrible y comercialmente envilecido”, lo que produjo un cosmopolitismo que aspiraba a ser la manifestación visual de un internacionalismo pragmático y real: “Los filipinos escribían a los austríacos en alemán, los japoneses en inglés, entre sí en francés, español o tagalo, con intervenciones liberales del último idioma internacional hermoso, el latín. Algunos sabían un poco de ruso, griego, italiano, japonés y chino. Podía enviarse un cable alrededor del mundo en cuestión de minutos, pero la verdadera comunicación exigía el verdadero y difícil internacionalismo del políglota” (Anderson, 2005: 11). El internacionalismo del intercambio de ideas, surgido del deseo de superar los estrechos límites de lo local quedó en utopía, si hemos de atender a los hechos ulteriores con el triunfo del hiper-nacionalismo de las dos guerras mundiales, pero sentó una manera de ser y estar en el mundo diferente, de absorber por principio todo lo que venía de fuera como una suerte de culto *cargo*, mesiánico, salvífico. Así era aquel anarquismo cultural a la espera de un cargamento de libros.

Ahora bien, también existieron teorizaciones que interpretaban el porqué de aquella resistencia al encuadramiento explicativo que pretendían los epígonos del marxismo. Albert Camus alzó la rebeldía como un concepto propio enfrentado a la noción supra orgánica de conciencia de clase. *L'Homme révolté* de Camus provocó en su época, los cincuenta y sesenta, una corriente de animadversión renovada hacia el “rebelde” sin causa, corriente que alentó Jean Paul Sartre. Para Albert Camus, el rebelde es el hombre que dice que “no” porque está extrañado del mundo incongruente que lo rodea. Dixit: “El primer progreso de un espíritu extraño consiste, por lo tanto, en reconocer que comparte esa extrañeza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre a causa de esa distancia en relación con ella y con el mundo. El mal que experimentaba un solo hombre se convierte en una peste colectiva”. Por ello se ve obligado a rebelarse, en un acto rebelde que es trascendente, casi metafísico: “En nuestra prueba cotidiana la rebelión desempeña el mismo papel que el ‘cogito’ en el orden del pensamiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lazo común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego nosotros somos” (Camus, 1981: 25-26). Camus tuvo que defender sus posiciones antiautoritarias y en cierto modo antimarxistas, que lo inclinaban ciertamente hacia la colaboración con el anarquismo, en especial hacia el movimiento anarcosindicalista ibérico (Camus, 2013: 176-229).

Por eso se renovarían los intentos por explicar la rebeldía. Aquel universo, donde había una mezcla de delictividad social y política, había que intentar interpretarlo. No bastaba ya con el rechazo marxista de primera hora. Había que insertarlo e integrarlo.

---

Ahí reside el intento de explicarlo “teóricamente”, cómo una fase previa de la conciencia de clase, del teórico marxista Eric J. Hobsbawm, en *Primitives Rebels*, metiendo en el mismo saco a anarquistas, bandoleros y mafiosos, en cuanto ejemplos de primitivismo social (Hobsbawm, 1983). Ya no se trataba de abominar de ellos sino de reconducirlos al discurso primitivizándolos.

Intentaremos distinguir entre el anarquismo y el *underground*. En realidad la contracultura es una actitud de derrota ante la vida, lo cual choca en cierta manera con las aspiraciones de contrapoder del anarquismo. “*Beat* quería decir derrotado y marginado pero a la vez colmado de una convicción muy intensa” (Kerouac, 2915: 67). Pronto, al aliento profundo de la rebelión procedente de América, se perdió la esperanza y llegó el culto a la rebelión individual a lo David Thoreau: “Todos los hombres admiten el derecho a la revolución: es decir el derecho a rechazar la lealtad al gobierno, y aquel de resistirlo, cuando su tiranía o su ineficacia son grandes e insoportables” (Thoreau, 2000: 15). Es una evidencia, perceptible por ejemplo en el músico-poeta John Cage que los *beat* habían renunciado, quizás bajo el impacto del fracaso de la izquierda norteamericana a hacer un proyecto verosímil de toma del poder, a hacerse con este (Richard, 1996). En este sentido los acompaña el sentido del derrotado. Los *beat* hacen llegar esa ola a Europa y norte de África por diferentes vías (Campbell, 2000).

El término que habría que aplicarle al *underground* sería “cultura” en el sentido antropológico, como conjunto de saberes teóricos y prácticos capaces de generar sentido. De alguna manera, según Luis Racionero, testigo directo del surgimiento del movimiento contracultural en California, el *underground* americano se pronuncia contra el “autoritarismo mental” para traer hacia sí las filosofías, modos de vida y pensamiento, marginados por el racionalismo (Racionero, 1984). Para Roszak, en el primer acercamiento que se hizo a este mundo en caliente, se trata de una reacción contra lo que llama la “tecnocracia”: “La tecnocracia, más bien, es algo así como un imperativo cultural que está fuera de discusión”. Gracias a “la tecnocracia, se llega a un totalitarismo muy perfeccionado porque sus técnicas son cada vez más subliminales”, ya que “el rasgo distintivo del régimen de los expertos es que, aun poseyendo un amplio poder coercitivo, prefiere ganar nuestra conformidad explotando nuestra profunda e íntima veneración por la visión científica del mundo y manipulando la seguridad y el confort de la abundancia industrial que nos da la ciencia” (Roszak, 1984: 23). La pulsión antiautoritaria va dirigida contra toda autoridad en plena época de la Guerra Fría. Escapa al dictado de las diferentes potencias. Es repulsión del poder sin distingos. Debe mucho a la generación *beat*. Y además posee una particularidad propiamente americana, donde el socialismo en sus versiones tradicionales nunca pudo penetrar de la misma manera que en Europa (Franjon, 1985-63-ss.). Se resiste, por consiguiente al análisis marxista europeo.

Se discute si realmente el *underground* europeo representa una influencia de los *beat* o del hipismo, o no. Las fuentes cuando menos fueron muy diversas. Hubo la reacción en torno a 1945 del grupo Cobra que se erigía alternativo al dominio de París. Luego arribó el happening desde Estados Unidos liderado por Alan Kaprow y John Cage. Las influencias eran múltiples y en los dos sentidos. En Europa la atmósfera hasta la aparición del movimiento Provo en los sesenta en Ámsterdam era el desconcierto. La invasión alemana de Holanda, en este caso concreto, había acabado con las seguridades de un país tranquilo, y había dejado sin norte a toda una generación: “Estos sucesos abrieron un abismo entre las generaciones de la preguerra y de la posguerra en el país, y la riqueza económica de la posguerra otorgó a muchas personas un

---

nivel de abundancia material que jamás habían conocido antes” (Kempton, 2015: 24). Los *provos* así comenzaron antes del 68 a hacer acciones inocentes, como la campaña antibacso o las más serias como fue la protesta contra la monarquía holandesa, injertada con un antiguo oficial nazi, en marzo de 1966. La contracultura había nacido en la Europa de fin del siglo XIX y primeras décadas del XX, se había fertilizado en América, y ahora habitaba en una Europa atenazada por la guerra fría.

Sin embargo, más que la red de influencias y sus lógicas causalidades, nos importa la atmósfera, el ambiente antiautoritario. No podemos ocultar tampoco que la contracultura hunde sus raíces en la subcultura de las bandas juveniles. Los límites son sinuosos. Señaló Jean Monod en su pionero estudio sobre las bandas juveniles parisinas, que “los diversos elementos de que se compone una subcultura están lejos de ser equivalentes o de poder ser comprimidos en un ‘sistema de valores’” (Monod, 2002: 26). Por lo cual prefiere adoptar el término “signos diferenciadores”, en torno al aspecto exterior, el argot lingüístico, la estética, etc. de las bandas juveniles. Otro elemento que constata es la adopción de la estética procedente de la subcultura *underground* norteamericana. Todo ello en el límite de la conciencia política y la delincuencia social. La sociología europea solo se comienza a interesar por el asunto a partir de la escuela de Chicago, que había abordado los procesos de desagregación social y su relación con el orden urbano y moral (Park, 2004).

Una salida muy frecuente, para muchos integrantes del grupo generacional de los sesenta y setenta sería el espiritualismo. Unas veces hacia el budismo zen (Richard, 1996: 89-103), otras veces hacia el sufismo. Entre los primeros destacamos a los mencionados A. Kaprow y J. Cage. El caso de Robert Irwin quizás sea más interesante. Arabista que se convertiría al islam muy temprano en Argelia (Irwin, 2011). Todos los conversos españoles al islam comenzado a introducir por el escocés Ian Dallas, colaborador de Fellini, harían ese trayecto.<sup>2</sup>

Al fenómeno general nos resistimos a llamarle “subculturas”, ya que en la historia europea ha tenido un papel fundamental, sobre todo en lo que se refiere a los movimientos de vanguardia a partir del romanticismo. El sentimiento de decadencia occidental se fue abriendo paso, a través de figuras como René Guénon, Mircea Eliade o Carl Jung, que apostaron por la inmersión oriental, fuese islámica, hindú o budista. Estos señalaron que el camino de la decadencia de Occidente, y fundamentalmente de Europa, se había iniciado por haber renunciado este a la espiritualidad y al sentido concomitante de la jerarquía. Ello la habría inferiorizado frente al Oriente al prosperar un falso igualitarismo que habría hecho perder el sentido jerárquico (Guénon, 2007). Esta vía crítica fue continuada varias décadas después por miles de jóvenes que marcharon al Oriente, popularizando la deriva primera de aquellos intelectuales. Los lugares dotados de lo que Freud llamaba *sentimiento oceánico*, han llevado desde los años sesenta a legiones de jóvenes europeos, tras los pasos de sus coetáneos norteamericanos, a la India sobre todo. “Más que ningún otro país, la India estimula el imaginario por las vías de las emociones estéticas intensas que pueden sin embargo, de un minuto a otro, hacer bascular al viajero hacia la angustia más total. Así, nuestra ‘prueba’ de la India está teñida de ambivalencia” (Airault, 2000: 19). Los supervivientes de los movimientos sesentayochistas en puridad, los más politizados, abominan de estas derivas, como una renuncia a la racionalidad.

Otros sectores aportaron más que las otras espiritualidades, por las diferencias culturales exaltándolas en una suerte de buensalvajismo. Los *indiani metropolitani*, núcleo



---

del movimiento del 1977 en Italia, adoptaron la alteridad de los autóctonos americanos para indicar su oposición al poder que emanaba de Europa. Bebían en la *beat generation*, la contracultura y el ecologismo. Se distanciaban, pues, de los movimientos tradicionales marxistas. Pedían la liberación del LSD y la marihuana, y la liberación de los animales (Mariani, 1999: 594). Procuraban vincularse con la tradición dadaísta, surrealista y situacionista, si bien en el fondo, y aunque lo rechazaban también había mucho de la herencia futurista en su rebelión contra el peso del “heritage” (Echaurren, 2005).

En el universo *underground*, entendido como corriente subterránea contraria al poder y sus modos de vida, surgida de la contestación cultural al orden establecido, hay que situar en consecuencia al anarquismo como antipolítica y a su “hombre natural”, creyente en la cultura. Afirma el antropólogo libertario Antonio Pérez que no se puede entender el *underground* sin la adhesión al anarquismo político. Para otorgarle ese lugar con justicia hemos de revisar la historia reciente, en la que ha primado la tendencia analítica discursiva de las diferentes corrientes del marxismo. Así, por ejemplo, el curso 1967-68, según Antonio Pérez, constituyó un momento relevante de la acracia española, y no surgió como una imitación del mayo francés que aún tardaría en llegar un año más en arribar como anhelo libertario europeo. La oposición al poder franquista tenía un sesgo claramente antiautoritario (Pérez, 2016). No nos lo habían contado así en las historias “orientadas” de la oposición al franquismo, concebido como una lucha entre las diferentes familias del marxismo dogmático. De la misma manera que se quiso ocultar, empalideciendo en medio de la miríada de grupúsculos ultraizquierdistas, la hegemonía del discurso libertario, surgido natural y espontáneamente de la oposición a todo poder. Miguel Amorós llama y explica que mayo francés de 1968 fue “el año sublime de la acracia” ante todo (Amorós, 2014). En la rebelión cultural que estaba aún bajo esta hegemonía se dieron cita las corrientes heterodoxas del marxismo y del anarquismo, fructificadas en torno a movimientos como el situacionismo o Cobra (Heusch, 1992). Ciertamente que como el mismo Amorós señala dentro del anarquismo existían sectores igualmente dogmáticos, anclados en el pasado y en sus fantasmas, muy reacios a colaborar con los situacionistas (Amorós, 2010). Pero dentro de los *situs*, ha explicitado Mario Perniola, el autoritarismo finalmente hizo mella (Perniola, 2013). Ahora, la atmósfera general de la época, el entusiasmo y la exaltación eran libertarios. Pier Paolo Pasolini estaba desconcertado en la periférica Italia, dominada por la tríada democracia-cristiana/comunismo/fascismo, por esta deriva izquierdista, que relacionaba con los caprichos pequeñoburgueses. Y no obstante, Pasolini fue tan honesto para manifestar en voz alta sus dudas sobre un mundo que para él cambiaba “antropológicamente” (Pasolini, 2009). La única posibilidad de comprensión al indagar procederá del discurso antropológico, nos dice Pasolini.

Pepe Ribas ha relatado este mundo de la emergencia del *underground* español en los sesenta, donde iban y venían los compromisos políticos contra la dictadura franquista, y la llegada de los influjos hippies desde Estados Unidos, a veces de lugares tan estrambóticos como las bases americanas de Morón y Rota (Ribas, 2007: 195-202).<sup>3</sup> En principio no aparece ninguna conexión directa del *underground* español con París o Berlín o Londres o Ámsterdam. El movimiento que procede de Europa a finales de los años sesenta y primeros de los setenta era propiamente político en España, entrenado para la conquista del poder. Las técnicas del golpe de Estado (Malaparte, 2011) más que de la revolución de masas como tal están siendo ensayadas en medio de la guerra fría. Un primer éxito será la “revolución de abril” de 1974, de Portugal, que comenzó siendo

---

precisamente un golpe de Estado militar. La irrupción del *underground* se gesta en los momentos previos a las dictaduras, y tiene su momento de esplendor en los primeros episodios de la liberación. Véase al respecto el relato que José Ribas ha hecho sobre el final del franquismo y el movimiento contestatario en terrenos tales como la música, las comunas, etc. Un deseo de libertad explosivo, sin límites, que escapaba a las lógicas autoritarias de los partidos por más radicales que fuesen.

Además, las contraculturas reúnen a los individuos anomizados, en el sentido otorgado a la palabra *anomie*, como profunda marginalidad, por É. Durkheim, quienes en cierta forma prefigurarán el futuro. “Los individuos o grupos particulares no se aíslan o individualizan sino por los efectos de un cambio acumulativo y continuo que los separa de la estructura global o de la cultura anterior; mientras que sus manifestaciones existenciales, activas o expresivas, reproducen la realidad de lo que mañana será la regla universal, y esto hasta una nueva mutación”, escribe el sociólogo creador de la “etnoescena” Jean Duvignaud (Duvignaud, 1990: 32). Es evidente, que los sujetos anomizados son el vivero visionario de las próximas mutaciones, y por esto mismo prefiguran el futuro. Ese malestar asentado en Europa y sobre todo en sus culturas urbanas encierra el proyecto de futuro. Y por eso hay que prestarle atención prospectiva.

El fundamento del europeísmo es el cosmopolitismo y el antinacionalismo, acrecentado por el resultado de las dos guerras mundiales. De manera que naturalmente la cultura *underground* tenía que contribuir de una manera u otra a esa tendencia. Aunque fuese de una manera pasiva oponiéndose a toda emergencia de los nacionalismos. La cultura de la palabra y de la experimentación de los límites tuvo entre la bohemia europea un pilar fundacional. Pero para que se llegue al punto actual de partida la conciencia de derrota tiene que estar muy asimilada. Durante cierto tiempo aún se creía en la posibilidad de que por azar pudiese llegar un anarquista coronado, al decir del surrealista A. Artaud, nacido del caos de su época en Roma: “Si en torno del cadáver de Heliogábalo, muerto sin sepultura, y degollado por su policía en las letrinas de su palacio, hay una intensa circulación de sangre y excrementos, en torno de su cuna hay una intensa circulación de esperma” (Artaud, 1972: 11). O un banquero anarquista, como proponía el portugués Fernando Pessoa. Este pensaba que la idea anarquista en sí es estúpida puesto que conduce llevada a cabo grupalmente a una nueva tiranía, pero no así la moral del procedimiento (Pessoa, 1992: 48). Europa aparece dibujada sobre un fondo de melancolía derivada del mundo de los vencidos, como nos enseña la historia oral. La injusticia sigue presente como un componente indisociable de los ideales de justicia. Aquí resaltan, por ejemplo, los clochards parisinos (Declerck, 2001) y los campesinos vencidos por el industrialismo brutal de Cuneo, cerca de Turín (Revelli, 1977). Ejemplos hay por todas partes. En este magma irregular e ilegible se crece la función crítica europea, emergida con el siglo de las luces.

En realidad los situacionistas con su crítica a la sociedad de su tiempo, radicalizando la función crítica ilustrada, han renunciado de antemano a tomar el poder político. Y apuntan hacia una nueva patria de lo inhumano y del poder: el capital espectacular (Debord, 1999). A los reflectores mediáticos y espectaculares del poder se une el acorralamiento del nomadismo. Señala Luc de Heusch tras haber recorrido 10.000 kilómetros al encuentro de los gitanos nómadas europeos en 1961, siguiendo su peregrinar en el momento de formación de la nueva Europa, que “el nomadismo es sentido por el sedentario como una perversión peligrosa de la naturaleza humana”, y que por ello “esta errancia sin fin inquieta, parece monstruosa como un árbol sin raíces” (Heusch,

---

1965: 33). Errancia que recuperan las vanguardias estéticas europeas para denunciar las fijeza y esencias del nacionalismo, enfermedad letal de Europa.

Europa, aún bajo los reflectores del poder, siempre estará raptada, no puede fijarse al territorio ni establecer sus fronteras con nitidez y está a abocada a ser un proyecto en construcción, inestable y por ello mismo de dimensiones humanas. El europeísmo político es así rechazado como parte del proyecto “europeísta”. No resulta convincente porque es teórico y subyuga el concepto de polis a un discurso vacío de sentido.

\* \* \*

Hagamos un alto. En lo que se refiere a Europa, motivo de la investigación “Contracultura y europeidad”, hemos de plantearnos con Paul Hazard para el tránsito del siglo XVII al XVIII, momento de irrupción de la Modernidad: “¿Qué es Europa? Un pensamiento que no se contenta nunca. Sin piedad para sí misma, no deja nunca de perseguir dos búsquedas: una hacia la felicidad; la otra, que le es aún más indispensable y más cara, hacia la verdad”. Estas ideas tormentosas en su propia exigencia primera estarán siempre presentes en la Europa contemporánea: “En Europa, se deshace por la noche la tela que ha tejido por el día; se prueban otros hilos, se urden otras tramas, y cada mañana resuena el ruido de los oficios que fabrican algo nuevo, trepidando” (Hazard, 1988: 386-387). Este trepidar la hará entrar en guerras pasionales, y a la vez resurgir de ellas como el ave fénix. Europa no ha entrado en parálisis ni se ha hundido en el extatismo. Sigue viva, a pesar de todos los malos augurios

Por esto, quizás con cierta razón, son muchos los autores que han señalado cómo en un momento u otro de la historia de las ideas, Europa se ha presentado a sí misma como depositaria de la idea de civilización, entendida esta como lo más alto de la cultura humana. Hegel situó a Europa por encima del resto de las civilizaciones, en tanto culminación de los progresos del espíritu humano. Federico Chabod se hace la misma pregunta y la redondea con la idea de la historia europea de Guizot. Para Chabod, Europa surge como idea frente a la religión y en especial en oposición al catolicismo con la filosofía de la Ilustración, pero acaba recalando otra vez en esta idea inicial unida al mundo cristiano. “La Reforma que para Novalis es el principio de todas las aberraciones, para Guizot es el origen de la Europa moderna, porque entonces triunfa el principio del libre examen, es decir, la libertad del espíritu humano, que es uno de los grandes acontecimientos de esta Europa” (Chabod, 1967: 187). Los dos principios sobre los que basculará a partir de ahora Europa serán la libertad, el racionalismo y la creatividad, indisociables de su existencia misma. El mismo criterio aparecería en Augusto Comte. De alguna manera Europa sería el fiel reflejo del triunfo del positivismo, según Díaz del Corral.

La articulación entre el mundo europeo y la contracultura comienza en el momento que la idea misma de Europa es la de una conciencia desdichada, en el sentido hegeliano. Como señala Díaz de Corral: “Si el mundo cultural europeo fuera un conjunto compacto, homogéneo, como el del Islam o el indio, no hubiera podido surgir la conciencia de decadencia, por grande que hubiese sido ésta en la práctica. Pero es rasgo característico y esencial del vasto desarrollo de la Europa contemporánea su crecimiento variado, sus internas duplicidades, su entusiasmo y al mismo tiempo, más o menos latente, la interna protesta y el descontento” (Díaz del Corral, 1953: 22). Europa no se puede entender en su propio progreso no ya en su “civilización”, concepto al gusto de Spengler, Toynbee, Guénnon y otros conservadores, sino sin sus “contra-culturas” comenzando por las vanguardias históricas y llegando hasta la negación de estas por la influencia americana.



---

Según Díaz de Corral, “la historia gira sobre los goznes de Europa”, ya que Europa está en el centro, aunque sea en la forma de dejar de estarlo y de manera súbita y violenta, por repentina expropiación, por rapto” (Díaz, 1953: 46). De manera que Europa en cuanto concepto posee en ella misma la tesis y la antítesis, asumiendo la dialéctica de uno de sus primeros ideólogos, Hegel. Es una aspiración a ser territorio de libertad y a la vez origen de los mayores monstruos. De ahí el papel contrapesante de lo *underground*. En Norteamérica forma parte de las poéticas del espacio, de la intimidad del contrapoder con el poder, en Europa por el contrario es el poder mismo en su juego de equilibrios que permiten la resurgencia nacionalista, en tanto parte del ser mismo, cada equis tiempo, como demostró el asunto balcánico en los años noventa (Herzfeld, 2005: 127-149). La imagen e interpretación de Europa en el exterior gira entre la apreciación de las violencias que ha generado el continente con sus conquistas desde el siglo XVI hasta el XX, sobre América, África y Asia, y su sentido como lugar de sincretismo que ha principiado las relaciones internacionales contemporáneas, incluso bajo el signo del colonialismo (Passerini, 2002: 168-180). De ahí que uno de los primeros europeístas R.N. Coudenhove-Kalergi, en 1923 situase el terreno de la confrontación del paneuropeísmo solo en el orden que llama “espiritual”: “La lucha por Paneuropa es ante todo una lucha espiritual. En esta cruzada no se trata de conquistar islas ni desiertos, sino de convencer a hombres y mujeres. Se trata, por tanto, de despertar en millones de europeos la conciencia de su destino común y crear una nueva *opinión pública*” (Roudenhove-Kalergi, 2002: 165). Un idealismo que contrasta con la “comunidad de intereses” que acabó siendo la Comunidad Europea, a partir del final de la guerra mundial.

En el período entreguerras y durante la II Guerra Mundial misma se distinguió en este cometido el pacifista Romain Rolland y su revista *Europe*. Rolland establece los parámetros de una sociedad pacifista a ultranza a raíz de la I Guerra Mundial (Sipriot, 1997). Coincide, por lo demás, esta manera de concebir el pacifismo a ultranza de Rolland con la mirada de otro gran europeísta, Stefan Zweig, sorprendido por la reacción del pan-imperialismo europeo, encarnado entonces en el mundo nazi-fascista (Zweig, 2001; Brancy, 2005).

De alguna manera podríamos casi afirmar que en este sentido Europa sería una auténtica interzona. Debería ser una interzona de paz. Incluso E. Kant buscó una definición capaz de poner orden en aquel marasmo de guerras con su concepto de “paz perpetua” donde la moral universal tenía mucho que decir (Kant, 1972). Más allá de la voluntad política la interzona de paz ha sido querida por el capitalismo moderno desde sus inicios para mercadear libremente (Polanyi, 1997: 43), pero igualmente de la voluntad a la manera de Schopenhauer, como actitud ante la vida misma.

Curiosamente, las interzonas tienen mucho de feliz acracia. Se ha señalado, que “las Interzonas Anarquistas no constituyen un intento de por estructurar una nueva teoría en medio del desierto, sino que inciden en el complicado plano de las habilidades. Por tanto, tan solo, si acaso, pueden servir de punto de partida” (Bey, 2014: 23). Partirían siguiendo a Burroughs de conceptos previos de origen romántico como “afinidades electivas”, a los cuales nosotros mismos añadiríamos el de “complicidades” (G. Alcántud, 2011). Comunidades de afinidad y trabajo que nutren las utopías. Europa interzona le debe mucho más de lo que quisiera la oficialidad europeísta a la tradición libertaria.

\* \* \*

---

Este artículo seminal responde al inicio de un proyecto en marcha. No deja de ser un *working papers*. No es conclusivo sino aproximativo su planteamiento, a falta del alcance que nos aporten los resultados empíricos de la investigación. Pero aún y así podemos avanzar algunos argumentos, consecuencia de la reunión que en la Corrala de Santiago de la UGR tuvimos los miembros del equipo de investigación.<sup>4</sup> Las conclusiones entonces avanzadas fueron:

Primero. Que lo *underground* es expresión del cosmopolitismo y universalismo europeos.

Segundo. Que la colusión entre Europa y la contracultura no se puede entender sin la presencia del anarquismo y los diversos movimientos libertarios.

Tercero. Que Europa ha acabado por hacer suya la cultura libertaria *underground*, bajo la influencia de los movimientos en Estados Unidos, y también de la crítica política autóctona.

Cuarto. Que el marxismo y sus epígonos no han hecho más que seguir la tendencia de Marx de identificarlos con el lumpen, si bien no se puede negar esa conexión, pero con consecuencias distintas de las esbozadas por Marx.

Lo cierto es que el acercamiento al magma contracultural europeo impide toda lectura ideológica o identitaria del mismo. Solo cabe registrar empíricamente, por el momento, lo ocurrido para restablecer la verdad del relato, frente a las lecturas más o menos políticas de corte generalmente sociológico o historiográfico, dejando solo para su comprensión la noción de discurso de origen foucaultiano, más acorde con la analítica de la ontología del poder (Foucault, 1970). Casi es lo único que en mi opinión habría que salvar de los intentos categoriales por “comprender” el magma vivo y ardiente contracultural. Si acaso por lo que supone de recuerdo de la oposición no claudicante a todo poder, incluido el europeo. La utopía europea corre el evidente riesgo de desmembrarse si no incorpora su contracultura al concepto mismo de interzona (Kahn, 2017).

## Bibliografía

- AIRAULT, Régis. *Fous de l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*. París, Payot, 2002.
- AMORÓS, Miguel. *Los situacionistas y la anarquía*. Bilbao, Muturreko burutazioak, 2010, 3.<sup>a</sup> ed.
- . 1968. *El año sublime de la acracia*. Bilbao, Muturreko burutazioak, 2014.
- ANDERSON, Benedict. *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid, Akal, 2005. Traducción de Cristina Piña Aldao.
- ARTAUD, Antonin. *Heliogábalo o el anarquista coronado*. Buenos Aires, Argonauta, 1972. Traducción de Víctor Goldstein.
- BEY, Hakim. *Zona Temporalmente Autónoma + Caos+ Inmediatismo*. Madrid, Enclave de Libros, 2014. Trad. Valentina Maio, introducción Servando Rocha.
- BRANCY, Jean-Yves. “Romain Rolland, Stefan Zweig et l'Europe (1919-1933)”. En: *Cahiers de Brèves*, n.º 16, 2005, pp. 8-13.
- CAMPBELL, James. *This is the Beat Generation*. New York, San Francisco, París. Londres, Vintage, 2000.
- CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1981, 10.<sup>a</sup> ed. Traducción de Luis Echávarri.
- . *La sangre de la libertad*. Madrid, La Linterna Sorda, 2013. Traducción José Dot. Edición Freddy Gómez, Hélène Rufat.

- 
- CHABOD, Federico. *Historia de la idea de Europa*. Madrid, Editorial Norte y Sur, 1967.
- CHEVALIER, Louis. *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Plon, París, 1978. Orig. 1958.
- COUDENHOVE-KALERGI, R.N. *PanEuropa. Dedicado a la juventud de Europa* (orig. 1923). Madrid, Tecnos, 2002. Traducción de Ángel Gamboa Sánchez. Edición de Ricardo M. Martín de la Guardia y Guillermo Á. Pérez Sánchez.
- DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos, 1999. Traducción y prólogo de José Luis Pardo.
- DECLERCK, Patrick. *Les naufragés. Avec les clochards de París*. París, Plon, 2001.
- DÍAZ DEL CORRAL, Juan. *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*. Madrid, Revista de Occidente, 1953.
- DUVIGNAUD, Jean. *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*. Barcelona, Icaria, 1990. Traducción de Daniel Laks.
- ECHAURREN, Pablo. *La casa del deseo '77: indiani metropolitani e altri strani*. San Cesario di Lecce, Manni, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1970. Traducción de A. Garzón del Camino.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad*. Madrid, Abada, 2006.
- . *Deber de lucidez. Fragmentos de radicalidad democrática en tiempos de imperio*. Barcelona, Anthropos, 2011.
- GRANJON, Marie-Christine. *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux États-Unis*. Preses de la Fondation National des Sciences Politiques, 1985.
- GUÉNON, René. *La crise du monde moderne*. París, Gallimard, 2007. Orig. 1927.
- HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid, Alianza, 1988. Traducción de Julián Marías.
- HERVÉ, Gustave. "En defensa del apache. Primera advertencia, 13 de octubre de 1909". En: VV.AA. *Apaches. Los salvajes de París*. Madrid, la Felguera, 2014, pp. 197-207.
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. Nueva York-Londres, Routledge, 2005, 2.<sup>a</sup> ed.
- HEUSCH, Luc de. *À la decouverte des Tsiganes. Une expédition de reconnaissance (1961)*. Bruselas, Université Libre de Bruxelles, 1965.
- . *Ceci n'est pas la Belgique*. Bruselas, Éds. Complexe, 1992.
- HOBBSBAWN, Eric J. *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Ariel, 1983. Traducción de Joaquín Romero Maura.
- IRWIN, Robert. *Memoirs of a derwish: Sufis, Mystics and the Sixties*. Londres, Profile Books, 2011.
- LIDSKY, Paul. *Los escritores contra la Comuna*. México, Siglo XXI, 1971. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- LITVAK, Lily. *Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*. Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2001. Prólogo de José Luis García Rúa.
- KAHN, Sylvain. "Une Union tiraillée entre deux utopies". En: VV.AA. *L'Atlas des utopies*. París, Le Monde, 2017, pp. 128-131.
- KANT, Emmanuel. *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Madrid, Austral, 1972, 5.<sup>a</sup> ed. Traducción F. Rivera Pastor y A. Sánchez Rivero.
- KEMPTON, Richard. *Provo. La revuelta anarquista de Ámsterdam*. Madrid, Enclave, 2015. Traducción Valentina Maio.
- KEROUAC, Jack. "Consecuencias: la filosofía de la generación beat". En: J. Kerouac. *La filosofía de la generación beat y otros escritos*. Buenos Aires, Caja Negra, 2015, pp. 67-70.
- MALAPARTE, Curzio. *Technique du coup d'État*. París, Grasset, 2011. Orig. 1966.
-

- MARIANI, Giorgio. "Was anybody more of an indian than Karl Marx? The indiani metropolitan and the 1977 movement". En: Christian F. Feest. *Indians and Europe. An Interdisciplinary Collections of Essays*. Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1999, pp. 585-597.
- MARX, Carlos. *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*. Moscú, Editorial Progreso, sin fecha.
- . *La guerra civil en Francia*. Moscú, Editorial Progreso, 1980.
- MAUGER, Gérard. "Gauchisme, contre-culture et néo-libéralisme: pour une histoire de la 'génération de mai 1968'". En: *L'identité politique*. París, PUF, 1994, pp. 206-226.
- MONOD, Jean. *Los barjots. Etnología de bandas juveniles*. Barcelona, Ariel, 2002. Introducción de Carles Freixa y Oriol Romaní.
- PARK, Robert Ezra. "La communauté urbaine: un modèle spatial et un ordre moral". Y. Grafmeyer e I. Joseph (eds.). *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. París, Flammarion, 2004, pp. 197-212. Orig. 1926.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Écrits corsaires*. París, Flammarion, 2009. Traducción del italiano de Philippe Guilhaon.
- PASSERINI, Luisa. *Il mito d'Europa. Radici antiche per nuovi simboli*. Roma, Giunti, 2002.
- PÉREZ, Antonio. *Pequeña historia de la llamada acracia. La resistencia universitaria al tardo-franquismo*. Madrid, Postmetrópolis, 2016.
- PERNIOLA, Mario. "La amarga victoria del movimiento situacionista". En: *Imago Crítica*, n.º 4, 2013, pp. 41-50. Traducción de J.A. González Alcántud.
- PESSOA, Fernando. *El banquero anarquista, y otros cuentos de raciocinio*. Madrid, Alianza, 1992. Traducción de Miguel Ángel Viqueira.
- POLANYI, Karl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta, 1997. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- RACIONERO, Luis. *Filosofías del underground*. Barcelona, Anagrama, 1984, 4.ª ed.
- REVELLI, Nuto. *Il mondo dei vinti*. Turín, Einaudi, 1977.
- RIBAS, José. *Los 70 a destajo. Ajoblanco y libertad*. Barcelona, RBA, 2007.
- RICHARDS, Sam. *John Cage as...* Oxford, Amber Lane Press, 1996.
- ROSZAK, Theodore. *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona, Kairós, 1970. Traducción Ángel Abad.
- SIPRIOT, Pierre. *Guerre et paix autor de Romain Rolland. Le desastre de l'Europe, 1914-1918*. París, Bartillat, 1997.
- THOREAU, Henri David. *La désobéissance civile*. París, Mille et Une Nuits, 2000. Edición de Guillaume Villeneuve.
- . *Résister à la tentation du laissez-faire auréformisme et à l'esprit commercial des temps modernes*. París, Mille et Une Nuits, 2012. Edición de Thierry Gillyboeuf.
- ZWEIG, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona, El Acantilado, 2001. Orig. 1942. Traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek.

## NOTAS

1. Este artículo forma parte del Proyecto I+D+i CSO2015-66637, "Contracultura y europeidad. Contribuciones, paradojas, contradicciones dentro y fuera: Bruselas/Ámsterdam, Madrid/París, Sevilla/Tánger/Barcelona". Ministerio de Economía y Competitividad.
2. Antonio de Diego trabaja como parte de un proyecto posdoctoral actualmente en esta temática.
3. Felipe Aranda Mera investiga pre doctoralmente el mundo de *Ajoblanco*.
4. Corrala de Santiago de la Universidad de Granada, los días 19 y 20 de septiembre de 2016. Asistentes: Ricardo Sanmartín Arce, Felipe Aranda Mera, Caterina Pasqualino, José Ribas Sanspons, Antonio Pérez, Adriana Razquín, Manuel Lorente Rivas y José Antonio González Alcántud. Con posterioridad, los días 6 y 7 de junio de 2017 se celebró una nueva reunión de trabajo en el mismo lugar a la que se agregó Antonio de Diego.