

NADAÍSMO Y REVOLUCIÓN CULTURAL: 1958-1972

Álvaro Acevedo Tarazona¹, Rina Alexandra Restrepo Bermúdez²

¹ Doctor en Historia, Profesor de la Universidad Industrial de Santander. Director del grupo de investigación Políticas, Sociabilidades y Representaciones Histórico-Educativas (PSORHE). Carrera 27, calle 9 Bucaramanga, Colombia. tarazona20@gmail.com

² Licenciada en Español y Comunicación Audiovisual y estudiante de la maestría en Literatura y Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira. Integrante del grupo de investigación (PSORHE).

RESUMEN

El nadaísmo fue un movimiento cultural en Colombia en los años sesenta y setenta que expresó una voz de rechazo a las tradiciones literarias, culturales y políticas del momento. Sus integrantes tenían en común el deseo de crear una conciencia colectiva tanto de carácter estético como social que estuviera en consonancia con los profundos cambios políticos y culturales de la época. Dar forma libremente, pensar libremente, expresar libremente fue el legado radical del espíritu nuevo del nadaísmo y otras vanguardias latinoamericanas.

Palabras clave: Nadaísmo, Literatura, Sociedad, Política, Movimientos, Vanguardias, Colombia, Latinoamérica.

Recibido: 01 de marzo de 2011. Aceptado: 15 de mayo de 2012

Received: March 1st, 2011. Accepted: May 15th, 2012

NADAÍSMO AND CULTURAL REVOLUTION, 1958-1972

ABSTRACT

The nothingness was a cultural movement in Colombia in the sixties and seventies to express a voice of opposition to the literary traditions, culture and politics of the moment. Its members had in common the desire to create a collective consciousness of both aesthetic and social character that was in line with the profound political and cultural changes of the time. Shape freely, think freely, speak freely was the radical legacy of the new spirit of nothingness and other Latin American avant-garde.

Keywords: Nothingness, Literature, Society, Politics, Movements, Vanguardias, Colombia, Latin America.

“A diferencia de una revolución política, una revolución social no estalla: ocurre. Una revolución social es también siempre una revolución cultural.”

Agnes Heller.

1. INTRODUCCIÓN

La inusitada y furiosa irrupción del nadaísmo en el ámbito cultural colombiano de 1958 a 1972 trajo como consecuencia un duro enfrentamiento entre el sector social tradicionalista y la vanguardia juvenil. La reacción del sector tradicionalista consistió en un franco rechazo de la belicosidad iconoclasta adoptada por los miembros del movimiento nadaísta. Elocuentes fueron, al respecto, las palabras que Germán Arciniegas utilizó para resumir la posición del sector que representaba: “El nadaísmo es un producto natural dirigido por analfabetas” —escribió en su columna de *El Tiempo* en julio de 1958— (Cobo Borda: 1988). La reacción contraria, la del sector juvenil, por su parte, consistió en aplaudir eufóricamente el advenimiento de un nuevo paradigma axiológico y estético. Ya lo dijo, en 1970, Oscar Piedrahita, un digno representante de la juventud de la época: “el lenguaje del nadaísmo es el arma adecuada para combatir el lenguaje hipócrita del pasado” (*Nadaísmo 70*, 1970: 16).

Sin duda, los choques entre estas dos fuerzas le dieron al movimiento nadaísta un protagonismo especial en el teatro histórico nacional, pues no solo fue el primer movimiento estético de nuestra historia que se propuso contradecir los poderes hegemónicos de la sociedad y de la cultura, sino el primero en desencadenar la fuerza contestataria de la juventud. Este hecho, sin embargo, nunca se tradujo en una revolución política, ni mucho menos en un cambio profundo de las estructuras económicas y sociales. Este fue, de hecho, su rasgo característico. Sus líderes nunca pretendieron lo contrario, tal como se puede apreciar en algunos apartes del *Primer Manifiesto nadaísta*:

Destruir un orden es por lo menos tan difícil como crearlo. Ante empresa de tan grandes proporciones, renunciamos a destruir el orden establecido. La aspiración fundamental del Nadaísmo es desacreditar ese orden. (Arango, Manifiesto Nadaísta)

Fue debido a este tipo afirmaciones que el marxismo de la época llegó a señalar que los seguidores del movimiento nadaísta no eran más que falsos revolucionarios, pese a que creyeran lo contrario, dado que solo se contentaban —afirmaban los marxistas— con subvertir los valores sociales y los principios estéticos hegemónicos sin trascender al verdadero campo de la lucha revolucionaria, es decir, al campo político. Con desdén y burlona indulgencia, el marxismo nunca dejó de señalar que en la actitud y en los discursos de los nadaístas solo era posible percibir una nítida imagen del irrealismo político más absurdo. En efecto, en opinión de alguien como el eminente Estanislao Zuleta, ubicado en el margen contrario al que pisaban Arciniegas y su liga de tradicionalistas, el nadaísmo era en suma un movimiento ingenuo, dado que luchaba contra la cultura apoyado en elementos ideológicos improcedentes tales como la soledad, la irracionalidad o la emotividad del individuo, desconociendo que la *verdadera revolución* seguía principios históricos mucho más complejos.

La pregunta que surge a partir de esta situación es entonces ¿por qué el nadaísmo actuó con tan evidente incongruencia política en medio de unas circunstancias históricas en las que la revolución armada era para una buena parte de la juventud colombiana una opción válida y real? ¿Se trataba acaso de un movimiento conservador y timorato que rehuía la *verdadera lucha*, tal como lo pretendía Zuleta? Nada de eso. Lo que lograron con sus actos y discursos los líderes de este movimiento estético y social fue ante todo hacer evidente que la cultura de su tiempo a travesaba por una gran crisis: la crisis de la modernidad. Aquella que, en efecto, ya vislumbraban Marx, Nietzsche y Freud pero que habían conceptualizado mucho mejor Marcuse, Althusser, Adorno, Horkheimer o Foucault, tal como lo demuestra Touraine en la *Crítica de la modernidad* (Touraine, 1993:91-197)

El objetivo central es ofrecer una representación histórica del nadaísmo que no deje de lado lo que acontecía en el resto del mundo occidental. Esto se llevará a cabo a través del examen de un aspecto hasta ahora muy poco tratado en relación con el nadaísmo, pero que es importantísimo para entender este fenómeno cultural: nos referimos al contexto histórico mundial caracterizado por el advenimiento de la revolución cultural planetaria.

2. LA REVOLUCIÓN CULTURAL PLANETARIA: LOS AÑOS SESENTA Y EL SINO DE UNA ÉPOCA

Ni el miedo a la lucha armada, ni el elitismo culturalista del que parecía adolecer el nadaísmo, ni el carácter místico-metafísico de sus fundadores fueron las causas por las cuales el movimiento nadaísta se negó a cambiar de facto la realidad nacional. Este fenómeno, como se verá a continuación, hallaba sus causas en la adopción, por parte de todos los movimientos juveniles de la década del sesenta, de un ideario anti-racionalista, que hallaba su sustento filosófico en la crítica a la evidente contradicción de la vida moderna, y que le daba a la revolución un perfil cultural más que político.

Tal como lo señalaran Marcuse, Althusser o Foucault¹ el sistema ocultaba tras el deslumbrante brillo del desarrollo económico y científico la poderosa masa del control social. Así por ejemplo, en *El hombre unidimensional*, Herbert Marcuse mostraba que las sociedades industriales avanzadas se caracterizaban porque habían podido generar una forma de control del hombre por el hombre tan sutil y descarada, que a todas luces se mostraba como evidente verdad: la idea de que solo la razón, hipostasiada como ciencia y técnica, podía regir el curso de la historia. En consecuencia, explicaba, el malestar que experimentaba el mundo moderno no era sino una causa directa de este garrafal mal entendido:

El método científico –escribía Marcuse– que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza. La razón teórica, permaneciendo pura y neutral, entra al servicio de la razón práctica. La unión resulta benéfica para ambas. Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del

poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura.

En este universo, la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad <<técnica>> de ser autónomo, de determinar la propia vida. (Marcuse, 1985:185)

Foucault, por su parte, había podido establecer, y gracias a ello criticar y denunciar, tal como lo indica Touraine (2000: 97,165) que en las sociedades modernas el ejercicio del poder no se llevaba a cabo desde un solo lugar, sino que se confundía con las mismas prácticas cotidianas, rechazando así la idea de un poder central y oculto. Su teoría acerca de la sociedad moderna se basaba entonces en la idea de que ella estaba regida en todos sus órdenes por el poder. A esto lo llamó *normalización*. “El poder no es un discurso emitido desde lo alto de una tribuna, es un conjunto de enunciaciones producidas de manera autónoma en todas las instituciones cuya eficacia es mayor cuanto menos apelan a una voluntad soberana y más a la observación objetiva y a la ciencia.” La escuela, el hospital, la cárcel y el cuerpo mismo en consecuencia se habían transformado, con Foucault, en espacios e instancias del poder, es decir de control y represión.

El pensamiento de Althusser, finalmente, se centraría en mostrar cómo la religión, los sistemas escolares, la familia, el sistema jurídico, los partidos políticos, o los sistemas de información lograban convertirse en *aparatos ideológicos de estado*, es decir, en una especie de realidad que se presentaba al observador inmediato bajo la forma de institución especializada y que se encargaba de la represión a través de la ideología y no de la fuerza coactiva. (Althusser, 1971: 26.)

Ante una realidad que ahora se les presentaba inhóspita, pese a que la historia parecía haber puesto al mundo en la punta de lanza del progreso, la reacción de la juventud no podía ser otra que luchar en contra del orden establecido en cualquier lugar o instancia. Si se veía la realidad en clave foucaultiana, no se trataba de combatir gobiernos, sino de luchar contra toda gobernabilidad, donde quiera que esta reposara: en las instituciones de normalización, en la literatura como tradición o en el cuerpo como sujeto de poder. Si las sociedades modernas eran leídas con los términos de Marcuse,

¹Los tres fueron supremamente influyentes, pero sin lugar a dudas Herbert Marcuse y Louis Althusser dominaron la década del sesenta.

como el triunfo del totalitarismo sobre la razón, las luchas de la juventud se traducirían en la búsqueda de la autonomía, en la eliminación total del control social ejercido mediante la tecnología, y en la superación de la alienación. Pero si el mundo se lo apreciaba desde la cumbre althusseriana, los jóvenes enfilaban sus armas en contra de la ideología, esa representación mediante la cual el mundo real ocultaba la explotación más vil y violenta.

En consecuencia, y sería ésta, en suma, la esencia de la revolución cultural planetaria de los años sesenta, los jóvenes de este periodo, en Colombia tanto como en el resto del mundo occidental, vivían el día a día de la revolución no como mera empresa política, sino como expresión de su ser mismo. Indudablemente, en ningún otro campo de la vida, como en el de la cultura, la juventud de esta época pudo encontrar, resumidas, las claves de su existencia.

Tal como lo ha mostrado Agnes Heller, occidente experimentó después de la Segunda Guerra Mundial por lo menos tres nuevas maneras de significar las formas de vida, cada una de ellas ligada a una generación. La que aquí particularmente nos interesa es la generación de “los <<alienados>>”, es decir, aquella generación que había perdido su fe en el proyecto de la modernidad, porque consideraba que pagar con la enajenación de la humanidad los frutos del desarrollo industrial, era un precio muy elevado.

Precisamente porque esta generación tomó en serio la ideología de la abundancia –afirma Heller-, se rebeló contra la autosuficiencia del progreso industrial y contra la opulencia, a la vez que reivindicaba el sentido, el significado de la vida. (2000: 129)

Esto hizo que la revolución se experimentara como un verdadero maremágnum, puesto que en ella confluyeron diferentes tendencias –todas sin embargo bajo el signo de la desesperación–. Algunas defendieron “la extensión de la experiencia humana a áreas tabú”, como el de las drogas, reivindicaron la ampliación de la familia, “el retorno a la simplicidad de la vida rural”, o la liberación sexual u homosexual; otras, por su parte, se plantearon objetivos políticos concretos, tal como sucedió con los pequeños e innumerables grupos de izquierda que sin descanso armaron en contra

de la represión militar, y todo sin que esto riñera con la búsqueda de experiencias estéticas experimentales.

La década de 1960 fue para occidente entonces un periodo de revolución. En esta ocasión, sin embargo, la revolución no se perfilaba como una simple acción política, sino como un fenómeno histórico que lograba imbricar perfectamente las dimensiones social y cultural. En efecto, las movilizaciones estudiantiles y obreras acaecidas en gran parte de la Europa occidental –de entre las cuales la más famosa fue la de mayo del 68 francés–; el desplome del proyecto socialista en países como Checoslovaquia y Polonia; el caos social y político experimentado por países latinoamericanos como México, Chile y Argentina; y las importantes luchas por los derechos civiles y en contra de la guerra de Vietnam en los Estados Unidos tuvieron ante todo una expresión cultural, sin la cual jamás hubieran tenido sentido para aquella generación.

De hecho, en este periodo, ningún país experimentó cambios estructurales en los niveles político y económico. Los liberales tanto como los socialistas siguieron incólumes en sus respectivos puestos de poder. Sin embargo, el mundo entero había cambiado: los comportamientos, las costumbres o los hábitos sociales, los modos de vestir, de ser y de tener, los valores, la moral, los principios estéticos y filosóficos eran ahora otros.

El primer paso, como hemos visto, lo dieron los intelectuales. Fueron ellos los que comprendieron, como lo señalan Castoriadis y Touraine (Castoriadis, 2000: 90; Touraine, 2000: 172-174), que el principal problema del mundo occidental de su época radicaba en la evidente contradicción entre el desarrollo histórico real –identificado con el crecimiento económico ilimitado– y el proyecto de la modernidad –basado en el triunfo de la razón–. Esta manera de entender la situación influyó enormemente no solo en los movimientos estudiantiles de los años sesenta, sino en el comportamiento, en el pensamiento y en los sentimientos de muchos otros grupos e individuos.

Pese a que se hablaba por doquier y desmesuradamente del desarrollo económico, para una buena parte de los habitantes de las urbes occidentales, el desarrollo no significaba más que competencia, desigualdad social, sometimiento al

consumo, y en últimas, alienación –para utilizar aquí la famosa expresión de Herbert Marcuse–.

La expansión de la alfabetización (Hobsbawm, 1998: 322-345) –principalmente de la educación universitaria–; el crecimiento del mercado de bienes culturales –libros, música o moda–; el pleno empleo, y la reacomodación de los medios de comunicación trajeron consigo una progresiva masificación de la cultura juvenil, una nueva forma de hacer y experimentar la política, pero sobre todo, una profundización del abismo generacional. Como nunca antes en la historia de occidente, la juventud y la adultez se vieron contrapuestas. En el plano real, el sometimiento económico que otrora amarraba al joven a su padre había desaparecido, gracias a que el sistema contratava cada día más mano de obra juvenil. En el plano ideológico, la lucha se presentó como la guerra a muerte entre la vanguardia y la tradición. La consecuencia fue inevitable: la ruptura de todos los límites: ni la estética, ni la ética, ni la política, ni la sexualidad quedarían indemnes. (Kurlansky, 2005: 243-244; Aguirre Rojas, 2008: 51-58)

Este fue, en resumen, el contexto, o más bien el sino de la época en que el nadaísmo vio la luz. Si se desconoce esta compleja red de situaciones, se seguirá viendo sin duda al movimiento nadaísta como una nota altisonante de la sinfonía literaria nacional. Como un movimiento que a duras penas dejó qué contar.

3. EL NADAISMO Y LA REVOLUCIÓN CULTURAL EN COLOMBIA: 1958 - 1972

Los jóvenes colombianos –principal, pero no exclusivamente los universitarios– fueron los actores principales de la revolución cultural que experimentó la nación entre 1958 y 1972. Fueron ellos también protagonistas de acciones tan revolucionarias como las que se llevaron a cabo en otros países del globo. No solo se enfrentaron violentamente a las autoridades gubernamentales, también emprendieron una arriesgada actividad de difusión y justificación de la guerra revolucionaria, una férrea lucha ideológica en contra de la cultura y las tradiciones aristocrático-burguesas, una ciega defensa de los nuevos paradigmas estéticos y una incansable búsqueda de un nuevo sistema de valores.

Desesperanzados, como todos los de su generación –enardecidos por los principios del más contestatario nihilismo– los nadaístas no concibieron un mejor fin para sus vidas que el de reducir a cenizas el mundo que sus antecesores les legaban:

No dejar una fe intacta, ni un ídolo en su sitio. Todo lo que está consagrado como adorable por el orden imperante será examinado y revisado. Se conservará solamente aquello que esté orientado hacia la revolución, y que fundamente por su consistencia indestructible, los cimientos de la sociedad nueva.

Lo demás será removido y destruido. ¿Hasta dónde llegaremos? El fin no importa desde el punto de vista de la lucha. Porque no llegar es también el cumplimiento de un destino. (Arango, Manifiesto nadaísta)

Para transgredir el orden los nadaístas dotaron a las palabras de una semántica nueva: *revolución*, *artista* y *libertad*, por ejemplo, cobraran sentido en lenguaje nadaísta. La primera ya no opera en el campo de lo político, sino en el existencial: la revolución es una “revolución en la forma y en el contenido del orden espiritual imperante (...) es un estado del espíritu que excede toda clase de previsiones y posibilidades”, dirá el mismo Arango. La palabra *artista*, por su parte, jamás volverá a estar relacionada con la genialidad; el artista ya no es un genio, la vida moderna cotidiana lo ha desacralizado, despojándolo de “la aureola de genialidad que desde el romanticismo se le había adjudicado”. La *libertad*, finalmente, es “un acto que se compromete. No es un sentimiento, ni una idea, ni una pasión. Es un acto vertido en el mundo de la Historia. Es, en esencia, la negación de la soledad.”

Con su nueva semántica –escandalosa y polémica– los nadaístas esperaban “convertirse en una amenaza para el orden establecido”. (Carrillo, 2006) Y en verdad lo consiguieron, dado que cambiaron -o por lo menos lo intentaron- todas las representaciones tradicionalistas que la sociedad colombiana tenía sobre la vida, la muerte, el matrimonio, el amor o las profesiones, tal como lo dejan ver las respuestas que Arango le dio a Lucy Nieto de Samper en una entrevista de 1970. Veamos:

Qué piensa de la vida

Que es un inventico estupendo.

De la muerte

Por desgracia existe, pero tengo fe en que los rusos inventarán la inmortalidad antes de morirme. Si la inventan prometo volverme comunista.

Del matrimonio

Es excelente para los que no tienen nada que hacer con su vida. Es una institución muy moral, pero va contra la naturaleza.

De la fidelidad

Existe, pero no hay que creer en ella. Y es muy admirada por los fieles como todos los mitos.

De no haber fundado el nadaísmo ¿qué habría hecho con su vida?

Supongo que lo peor, como casarme, o haberme suicidado. Todo parecía indicar que iba a ser abogado, pero afortunadamente cierta inclinación a torcerlo todo me desvió del Derecho.

¿Qué métodos o sistemas usa para escribir?

Ninguno. Yo soy un desordenado, un anti-método, un anti-todo. Trabajo toda la noche porque nunca puedo dormir. Escribo, fumo, medito, hago infinidad de cartas, y cuando me siento estúpido me emborracho. Luego me acuesto a las 8 de la mañana y duermo hasta que despierto. He deseado vivir libremente como los pájaros. Me encanta no tener dinero, sufrir, y no tener que trabajar en una oficina. Por lo demás, soy el escritor que más trabaja en Colombia. En cierto sentido, soy un santo. (Nieto de Samper, 1993: 78)

La conclusión salta a la vista: en contradicción con lo que la sociedad aristocrático-burguesa les ofrecía, el amor libre y la vida al natural eran sus más firmes convicciones, sus principios vitales.

Por esta razón, nunca fomentarían una revolución que se propusiera usurparle a la clase dirigente el comando del Estado, sino una cuyo fin último consistiera en poner en evidencia el agónico momento por el cual pasaban la sociedad y la cultura que les había visto nacer. Desconfiaban, tal como lo hacían los demás jóvenes del mundo occidental de la idea capitalista del progreso, tanto como del finalismo teleológico del socialismo:

Aquí nos reúne el planeta una vez más en su patinaje eterno para saludar esta mañana del mundo, limpiando la roña de nuestra casa, de nuestras almas, abriendo las prisiones de la mente, los ojos a la clara visión de otra realidad, dando en el clavo de la revolución con el martillo del poema, con el fusil de la mira más alta, con la misión de cambiar al hombre y al mundo en él.

La revolución no se hace solamente cambiando viejos puentes por nuevos puentes si quien los cruza camina ciego hacia viejas metas. Hay que desamarrar al hombre de su reaccionaria idea de progreso. Hemos arribado del último naufragio. Quemamos las viejas naves para ganar la nueva frontera. He aquí la orilla que pisa un hombre nuevo que salió del laberinto, iluminado en su propia conciencia por las revelaciones de una hermosa posibilidad cósmica.

Ahora sabemos que el naufragio era en sí mismo la tabla de salvación.

Este es el otro mundo que avisaron los profetas. (Nadaísmo 70, 1970: 29)

La revolución de la que hablaban era, entonces, una forma de alegrar la vida; no una lucha a muerte por el poder del Estado; más bien un estado de ánimo, un momento espiritual, tal como parece desprenderse de la fórmula que D. H. Lawrence introduce en su poema *Una sana revolución*:

Si haces una revolución, hazla
alegremente.
No la hagas porque odias a la gente,
no la hagas por dinero;
hazla y condena el dinero.

No la hagas por la igualdad,
no la hagas por las clases trabajadoras.
Hazla de tal modo que todos nosotros
podamos ser
nuestras propias y pequeñas aristocracias
y patear como asnos fugitivos
alegremente el suelo.
No la hagas, de todos modos, para la
Internacional del trabajo.
El trabajo es aquello de lo que el hombre
ha tenido bastante.
Eliminémoslo, acabemos con eso!
El trabajo puede ser agradable, y los
hombres gozarlo,
Y entonces no sería trabajo.
Tengamos eso! Hagamos una revolución
para divertirnos! (Nadaísmo 70, 1971: 7)

En resumen, la propuesta revolucionaria del nadaísmo tuvo como campo de batalla la cultural. Si bien otros grupos juveniles habían decidido actuar a campo abierto contra el Estado burgués, los nadaístas optarían por el frente cultural, pues era ahí donde sentían que la realidad lo aprisionaba. Combatirían, entonces todas aquellas expresiones simbólicas de un mundo añejo: sus costumbres, sus convenciones, sus principios, sus valores, tal como lo expresara en alguna ocasión el mismo Gonzalo Arango:

...nosotros no los hemos tentado a la perdición ni al pecado, sino a la verdad, a la desnudez, a que abandonen sus trapos hipócritas de moral convencional para que se purifiquen a la luz de la conciencia. Aquí la religión y las buenas (malas) costumbres enseñan una moral que consiste en hacer el amor debajo de las cobijas, la oscuridad, la luz eléctrica. Nosotros en cambio predicamos la total desnudez, el aire libre del amor, el sol que vivifica los cuerpos, ser puros en el pasamiento y la pasión, ser natural como una respiración, como una palpitación de la naturaleza, hijos del legítimo sol... (Arango, Cartas, 1970)

4. CONCLUSIÓN

Como pudo constatar, las acciones y los pensamientos de los miembros del nadaísmo estuvieron inscritos en el marco de la revolución

cultural planetaria que caracterizó la historia mundial durante los años sesenta. De hecho, la desesperación que experimentaron los intelectuales ante los efectos negativos del industrialismo, influyó de manera directa en los pensamientos y en las acciones de toda la juventud colombiana, dado que de una u otra manera estos conocían tanto los elementos positivos como los aspectos negativos del desarrollo económico y social que sus paladines ideológicos criticaban. Fue esa particular manera de comprender la realidad de su época, la que llevó a los nadaístas a plantear, no de forma teórica ni política, por supuesto, sino de manera existencial, una crítica de su cultura y de su sociedad. Como se trataba de una lucha cultural, sus armas fueron los símbolos, y sus objetivos las convenciones, las tradiciones y los valores de una sociedad y una cultura a la que consideraban anquilosada.

En conclusión, como todos los movimientos culturales de la época, el nadaísmo tenía la conciencia de que el mundo –visto como sistema– se levantaba sobre bases poco éticas. Solo esto justificaría la búsqueda, por parte del nadaísmo, de una salida expedita a la presión moral que las tradiciones de la cultura colombiana –supremamente ideologizadas por la religión católica– ejercía sobre la juventud en general. Vivían, pues, en un momento en el que no solo era válido sino forzoso rebelarse ante un mundo que lucía inhóspito, pese a la evidente victoria del desarrollo material.

Es un hecho, entonces, que la irreverencia contracultural del movimiento nadaísta no obedecía ni a principios estéticos ni axiológicos autóctonos, sino a un movimiento histórico mucho más amplio y general. Sin duda los medios de producción y de comunicación más comunes en la segunda mitad del siglo XX ya permitían una difusión casi inmediata no solo de los productos culturales sino de los innumerables bienes de consumo. Por consiguiente, señalar que el nadaísmo fue una corriente literaria autóctona que se levantaba en contra de la tradición, es referir tan solo una verdad a medias. Pues hubo otra serie de circunstancias que precipitaron, e incluso impulsaron, esa confrontación. Esos hechos se vivieron en todo el mundo occidental y tuvieron como periodo clave los años sesenta. Ellos configuraron sin duda la revolución cultural planetaria.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- [1] Cobo Borda, J., El nadaísmo: Manual de Literatura Colombiana, Planeta-Colcultura, Tomo 21, Bogotá, 1988.
- [2] Arango, G., Obra negra, Plaza & Janés, Santa Fe de Bogotá, 1993.
- [3] Touraine, A., Crítica de la modernidad, FCE, Santa Fe de Bogotá, 2000.
- [4] Marcuse, H., El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.
- [5] Althusser, L., Ideología y aparatos ideológicos de Estado. (Notas para una investigación), Oveja Negra, Bogotá, 1971.
- [6] Heller, A. Los movimientos culturales como vehículo de cambio. En: Colombia: el despertar de la modernidad (Comps. F. Viviescas y F. Giraldo Isaza), Foro Nacional por Colombia, Santafé de Bogotá, 123-137, 2000.
- [7] Castoriadis, C. Reflexiones sobre el “desarrollo” y la “racionalidad”. En: Colombia: el despertar de la modernidad (Comps. F. Viviescas y F. Giraldo Isaza), Foro Nacional por Colombia, Santafé de Bogotá, 90-111, 2000.
- [8] Hobsbawm, E., Historia del siglo XX, Crítica, Buenos Aires, 1998.
- [9] Kurlansky, M., 1968: El año que conmocionó al mundo, Destino, Madrid. 2005.
- [10] Aguirre Rojas, C. A., La revolución mundial de 1968: Cuatro décadas después. Contrahistorias, 11, 51-58, 2008.
- [11] Carrillo, C. V., Los Manifiestos vanguardistas latinoamericanos, un espacio de reflexión política, filosófica y artística. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18837/1/articulo2.pdf>[consultado el 3 de marzo de 2011]
- [12] Nieto de Samper, L., Gonzalo Arango: una entrevista de Lucy Nieto de Samper. En: Reportajes, Vol. I, Universidad de Antioquia-Biblioteca Pública Piloto, Medellín, 1993.
- [13] Nadaísmo 70., 5, 1-71, 1970.
- [14] Nadaísmo 70., 8, 1-52, 1971.
- [15] Archivo Nadaísta de la Biblioteca Piloto de Medellín, Correspondencia de Gonzalo Arango y Aura de Mera, Carta #0053. Octubre de 1970.