

Benjamín Arditi, "Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual", en Cairo Heriberto y Franzé Javier, *Política y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 159-193.

## CAPÍTULO 6

### Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista habitual\*

BENJAMIN ARDITI

#### INTRODUCCIÓN

Este artículo toma el conocido escrito de Laclau y Mouffe como punto de partida para plantear una serie de preguntas acerca de la visión post-marxista y/o post-gramsciana de la política. Su manera de pensar la hegemonía oscila entre concebirla como una forma de hacer política entre otras y como la forma de la política en cuanto tal. Al final optan por esto último. Esto es problemático, aunque sólo sea porque en ausencia de un afuera la teoría de la hegemonía no puede ser sometida a la prueba de su propia contingencia e impide que sea falsificada.

Esta discusión prepara el terreno para introducir el tema de la post-hegemonía. Uso «hegemonía» en el sentido específico que estos autores le dan al término y no para designar una fuerza dominante en un campo político dado. Al agregarle el prefijo «post» reconozco que

\* Versión en castellano del artículo «Post-hegemony: Politics outside the usual post-Marxist paradigm», publicado en *Contemporary Politics*, 13 (3), 2007, págs. 205-226.

hay una temporalidad en juego, aunque no en el sentido de discontinuidad entre pasado y presente sino como un desplazamiento conceptual: lo que viene después de la hegemonía se refiere a modos de pensar y hacer política que no se ajustan a lo que prescribe la teoría de la hegemonía. Pero lo que está en juego no es cualquier afuera. La política electoral ha estado con nosotros durante mucho tiempo y rara vez se preocupó por la mecánica de la hegemonía. Lo que nos interesa nombrar con el *post-* de la post-hegemonía es un afuera que busca eludir a la hegemonía de manera explícita. Incluye la política viral y algunos aspectos de la política de la multitud como «éxodo» o defección que examinaremos aquí, aunque no se limita sólo a ellas.

#### UN ESBOZO DE LA VISIÓN POST-MARXISTA DE LA HEGEMONÍA

«Hegemonía» describe la mecánica de la actividad política en el marco de una representación paradójica de la totalidad que nos muestra el carácter precario de toda representación. Gramsci la describe como la práctica que configura una voluntad nacional-popular y le impulsa a devenir Estado a través de guerras de posición. Su teoría de la hegemonía y la tesis acompañante del «devenir-Estado» buscaba ampliar el horizonte de la política socialista desligando a ésta de la estrategia *potschista* de Lenin, para quien la revolución era entendida como una mítica toma del poder. Pero Gramsci se mantiene fiel a Lenin en su aspiración por reinstituir la totalidad a través de la acción revolucionaria, sea esta incremental o de otro tipo, por lo que su pensamiento acerca de proyectos contra-hegemónicos está marcado por una noción fuerte de totalidad. Ya para los años 1970s muchos de quienes simpatizaban con Gramsci y se inspiraban en la herencia que dejó —especialmente teóricos del ya desaparecido Partido Comunista Italiano o cercanos a su posición, como de Giovanni, Cacciari, Marramao y otros— comenzaron a cuestionar esta visión, así como lo que veían como remanentes de un reduccionismo de clase en el pensamiento de Gramsci. Algunos pasaron a ser neo- y post-gramscianos, mientras que otros que también habían transitado del marxismo crítico a la crítica del marxismo, comenzaron a referirse a sí mismos simplemente como post-marxistas.

El libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1987) de Laclau y Mouffe constituyó una suerte de pistoletazo de partida para el post-

marxismo en universidades del mundo anglosajón<sup>1</sup>. Sigue siendo lectura obligada para quien se interesa en la recuperación del concepto de hegemonía desde la óptica de una teoría del discurso. *Hegemonía* reconstruye el itinerario político e intelectual del marxismo europeo, rastrea la genealogía del concepto de hegemonía dentro de esa tradición y propone lo que los autores llaman «democracia radical» como imagen de pensamiento para la política progresista. En cierto modo su proyecto es una continuación de la crítica althusseriana sin la metafísica de la célebre «última instancia». Efectivamente, el blanco de las críticas de Laclau y Mouffe (de aquí en adelante referidos como L&M) es la totalidad expresiva de Hegel así como el esencialismo, sea en su modalidad de economicismo o de reduccionismo de clase, y su objetivo es desligar el proyecto socialista de sus encarnaciones decimonónicas y de la primera mitad del siglo xx. Los autores identifican cómo, desde Luxemburgo a Trotsky y de Lenin a Gramsci, la política alentada por el materialismo histórico invariablemente terminaba resolviendo el juego entre la lógica de la contingencia y la lógica de la necesidad en favor de ésta última. Ello encerró a la doctrina dentro de la onto-teología y limitó sensiblemente la efectividad de la política socialista.

La ruptura con el esencialismo que proponen L&M busca liberar a la forma hegemónica de la política —el aporte central de Gramsci al pensamiento político progresista— de las restricciones de supuestas leyes de la historia y de la clase obrera designada *a priori* por esa historia como sujeto de la política emancipatoria. Su objetivo es poner a la política socialista a la altura de la complejidad de un escenario democrático y pluralista. Al poner el énfasis en la práctica política en vez de las leyes de la historia, L&M nos brindan una visión post-gramsciana de la hegemonía gobernada por la contingencia. En vez de invocar una contradicción general como criterio para explicar la opresión, la rebelión y el cambio, hablan de una serie de luchas discretas que se van articulando en una cadena de equivalencias que suspende la particularidad de cada una de ellas o, más precisamente, que establece relaciones de equivalencia que hacen que cada lucha signifique su propio particularismo así como un significado suplementario. Este suplemento es crucial; es usado para ir juntando luchas y demandas formalmente diferentes en una nueva subjetividad y desafiar una constelación de poder dada. La equivalencia también requiere la producción de efectos de frontera o antagonismos —el momento de

<sup>1</sup> Para una buena presentación de los argumentos desarrollados por L&M en este libro véase Bowman (2007: 10-25).

la negatividad— para separar un adentro de un afuera y, por ende, demarcar el abanico de fuerzas que se va a aglutinar en un «nosotros» de amigos para enfrentar a sus adversarios. Estas cadenas y antagonismos pueden darse a nivel macro o micro, orientadas al Estado o desarrolladas en la sociedad civil.

## LA AMBIVALENCIA ACERCA DEL ESTATUTO ÓNTICO U ONTOLÓGICO DE LA HEGEMONÍA

La reformulación de la hegemonía en base a la lógica de la contingencia constituye una contribución teórica importante. No se puede negar el impacto intelectual de su trabajo entre académicos con inclinaciones progresistas. Y sin embargo queda la sensación de que su pensamiento acerca de la hegemonía no logra zafarse por completo del embrujo de la lógica de la necesidad que criticaron tan convincentemente en su libro. ¿Cómo es que eso ocurre en su trabajo y por qué vale la pena reflexionar acerca de ello? Esto es lo que debemos examinar. Quiero abordar el asunto desde dos ángulos.

Uno de ellos se centra en el deslizamiento entre lo ontológico y lo óntico. La necesidad aparece en esta reflexión post-gramsciana de la hegemonía a través de un supuesto tácito acerca de la relación entre hegemonía y política: la forma hegemónica de la política es hegemónica y es necesaria. Es hegemónica porque la producción de equivalencias y efectos de frontera constituyen el modelo analógico de la política democrática, y es necesaria porque más que una forma de la política, la hegemonía es su forma paradigmática<sup>2</sup>. Si bien lo primero constituye un enunciado histórico y descriptivo abierto a la discusión (y más adelante presento algunas reservas al respecto), el reclamo implícito acerca de la necesidad de la hegemonía es más problemático porque impide someter a la hegemonía a la prueba de su propia contingencia. Esto se debe a la ambivalencia de L&M con respecto al estatuto de esta política. Conciben a la hegemonía como un fenómeno típicamente moderno y como un efecto de la revolución democrática, pero también como la forma universal de la política. Para ponerlo en «*heideggerese*», su manera de abordar la hegemonía se posiciona menos en la diferencia entre lo óntico y lo ontológico que en la oscilación entre uno y otro.

<sup>2</sup> Valentine (2001:91) propone algo similar al decir que para L&M «la hegemonía es hegemónica», pero justifica esto alegando que los autores univernalizan la concepción lacaniana del sujeto y reducen la dimensión temporal de la modernidad a una estructura espacial.

Comienzan presentándonos una visión incremental de la aparición de la hegemonía. L&M dicen que «es, simplemente, *un tipo de relación* política; una *forma*, si se quiere, de la política» (1987: 160), en cuyo caso ubican a la hegemonía estrictamente en el plano óntico: la hegemonía es una forma de la política entre otras formas posibles. ¿Cuál es la extensión histórica de esta forma? Los autores nos dan la respuesta:

La dimensión hegemónica de la política sólo se expande en la medida en que se incrementa el carácter abierto, no suturado, de lo social. En una comunidad campesina medieval el área abierta a las articulaciones diferenciales es mínima y, por tanto, no hay formas hegemónicas de articulación [...] Por eso la forma hegemónica de la política sólo se impone a comienzos de los tiempos modernos, en la medida en que la reproducción de las distintas áreas sociales se verifica en condiciones siempre cambiantes, que requieren constituir constantemente nuevos sistemas de diferencias (1987: 159).

Si bien es claro que para ellos la hegemonía no es un concepto pertinente en un contexto premoderno, el alcance temporal no es el criterio decisivo. No lo puede ser dado que hay un abanico de experiencias contemporáneas de códigos religiosos, raciales, étnicos e incluso «políticos» en el sentido convencional del término —como el totalitarismo y la dictadura— que también hacen difícil pensar en la forma hegemónica de la política. Estas experiencias, algunas de ellas modernas mientras que otras son iteraciones de códigos premodernos, buscan cerrar la posibilidad de cuestionar la legitimidad de la autoridad o de cambiar la manera en que se piensa la relación entre orden y obediencia. Volviendo a la cita de arriba, lo decisivo para L&M es que la hegemonía no puede funcionar en un escenario en el cual «el área abierta a las articulaciones diferenciales es mínima». No tenemos manera de determinar cuán mínimo es el requisito de un área mínima de articulaciones diferenciales dado que los autores no especifican el umbral de articulaciones diferenciales requerido para la puesta en escena de la política hegemónica. Todo lo que nos dicen es que la hegemonía necesita un espacio de articulación para poder surgir.

Pero sabemos —porque nos lo dicen ellos mismos— que el predominio de articulaciones hegemónicas comienza con la modernidad y recibe un impulso con la revolución democrática. Para usar un lenguaje prestado de Lefort, la modernidad se vuelve decisiva porque concibe el orden como un artificio que se instituye políticamente,

mientras que la democracia expande esta temática al concebir la institución como un proceso continuo. L&M también sugieren que lo mejor aún está por venir dado que su proyecto de democracia radical busca crear las condiciones para el florecimiento de la hegemonía. Su argumento al respecto se inspira en Tocqueville, en especial su mención de la «revolución democrática» en la introducción a *La democracia en América*. La hegemonía, sostienen L&M, «puede pasar a constituir una herramienta fundamental para el análisis político de la izquierda» en condiciones que «surgen originariamente en el campo de lo que hemos denominado como «revolución democrática», pero sólo son maximizadas en todos sus efectos deconstructivos en el proyecto de la democracia radical» (L&M, 1987: 217). Se les podrá acusar de querer llevar agua a su propio molino pero lo que dicen no es necesariamente ilegítimo: la revolución democrática funciona como condición de posibilidad para la hegemonía, y su proyecto político de democracia radical es la condición para la realización cabal del potencial de la hegemonía. Su democracia radical simplemente acentúa lo que L&M ya ven como una tendencia. Pero dada esta progresión de menos hegemonía a más hegemonía, es razonable preguntarse si una explicación incremental como ésta no constituye una forma velada del *telos* de la intensidad. Lo menciono porque los autores ya nos han dicho que la preeminencia de esta forma histórica de la política se ha ido expandiendo progresivamente a lo largo de la modernidad. Si la democracia radical acelera esta expansión, entonces la hegemonía y la política van camino de una convergencia asintótica, al menos mientras nos mantengamos en un marco democrático. No estoy diciendo, o al menos no estoy diciendo aún, que para L&M la política y la hegemonía se superponen sino más bien que la brecha entre una y otra comienza a cerrarse a medida en que nos movemos hacia una democracia radical. Esta reducción de la distancia entre una y otra termina minando la posibilidad de un afuera de la hegemonía (más acerca de esto enseguida).

Su segunda estrategia para caracterizar el estatuto de la hegemonía —basada en la relación existente entre hegemonía y explicación— se aleja del plano óntico en el que L&M habían anclado la narrativa incremental. Un paralelo con Lefort es útil para plantear el asunto. Lefort concebía a la democracia como la sociedad histórica por excelencia. Lo es porque ella reconoce abiertamente el carácter contingente de sus propios fundamentos. Erige un escenario institucional donde los conflictos acerca de las normas, naturaleza y forma de la comunidad se desarrollan delante de todos, y con ello brinda visibilidad a la institución política del orden como un proceso conti-

nuo (Lefort, 1988). L&M retoman este argumento y lo adaptan para el caso de la hegemonía. En vez de hablar de la democracia como forma histórica de la sociedad, nos dan a entender que la hegemonía es la forma histórica de la *política* porque nos hace conscientes del carácter precario y contingente de toda objetividad y relaciones de poder. Tal como en las teorías de la verdad como correspondencia, la hegemonía nos ofrece un mejor encaje entre el pensamiento y la política realmente existente —o al menos la política moderna, en especial su variante democrática— en cuyo caso la forma hegemónica no puede ser cuestionada o puede serlo sólo mediante un desconocimiento de ese hecho<sup>3</sup>. En el párrafo final de su libro L&M llevan esto un paso más allá cuando dicen que el campo de la política es el espacio de un juego llamado hegemonía (1987: 217). Uno debe deducir entonces que la hegemonía, una forma de la política, se transfigura en política a secas: la hegemonía pasa a ser la forma universal de la política o por lo menos de la política democrática<sup>4</sup>. Este universalismo no sería problema para alguien como Carl Schmitt, quien se interesaba por identificar los rasgos básicos de lo político —que describe como un código invariable construido en torno a las oposiciones de tipo amigo-enemigo— y no en esta o aquella forma particular de la política. Sin embargo, L&M dicen estar discutiendo una forma de la política antes que la política o incluso lo político como tal, pero terminan confundiendo una y otra. Las articulaciones de tipo hegemónicas podrán ser contingentes, pero la forma hegemónica termina siendo necesaria. Con ello los autores han desplazado el concepto y la práctica del plano óntico al ontológico: la hegemonía es algo que atañe al ser de la política.

Laclau lleva esto más lejos en su trabajo posterior al afirmar que la hegemonía es constitutiva del ser de las cosas. La lógica hegemónica «es la lógica de la construcción de lo social mismo» (Laclau, 1990: 208), y «hegemonía es, en última instancia, una dimensión inherente a toda práctica social» (Laclau, 1990: 212). Aquí la hegemonía

<sup>3</sup> Townshend también dice que hay una variante de la teoría de la verdad como correspondencia en el trabajo de L&M. Su argumento es bastante claro: si L&M sostienen que las identidades no corresponden a la teoría de las clases sociales de por Marx, entonces están asumiendo que la suya efectivamente sí describe cómo son o se constituyen las identidades (Townshend, 2004: 285).

<sup>4</sup> Valentine nos brinda una variante de este tema cuando alega que para L&M hegemonía y modernidad son prácticamente equivalentes entre sí: «En vez de ser una respuesta particular a la modernidad política, la hegemonía es de hecho presentada como si fuera la forma universal de la modernidad, con lo cual se borran las diferencias entre una y otra» (Valentine, 2001: 90).

deja de ser un tipo de relación o una forma de la política para convertirse en el núcleo ontológico o predicado básico de todo ser social. Para decirlo de manera rápida y provocadora, lo cual significa decirlo a riesgo de ser algo injusto con Laclau al no discutir las sutilezas de su argumento, la forma hegemónica de la política es un hecho y no puede ser falsificada<sup>5</sup>.

## LA HEGEMONÍA NO TIENE UN AFUERA: UN MODO DE ARTICULACIÓN DEVIENE ARTICULACIÓN A SECAS

La otra manera de examinar el supuesto acerca de la necesidad consiste en ver el estatuto que tiene la «articulación». El éxito de un proyecto hegemónico cualquiera depende de cuán efectivo es para construir una cadena de equivalencias entre distintas demandas, posiciones de sujeto y fuerzas que ya existen o que deben ser creadas —o, para decirlo de manera más precisa, cuyo ser se va a modificar a medida en que se articulan en una cadena de equivalencias—. Esto, claro, es un enunciado tautológico dado que la forma hegemónica de la política gira en torno a la producción de tales cadenas. Si la política consiste en crear equivalencias y efectos de frontera a partir del antagonismo, entonces la ausencia de uno u otro implicaría la ausencia de la política. L&M cierran el espacio para una política que no sea la hegemónica. La forma hegemónica de la política no tiene un «allende» y por ende carece de un afuera. Esta ausencia es un problema para la teoría pues le priva de un afuera que la defina o, alternativamente, en la narrativa de L&M la hegemonía no tiene otro afuera más que el que le brinda los proyectos hegemónicos rivales. Pero esto replica el carácter circular del argumento: ante la ausencia de un «verdadero» afuera que pondría un límite a esta forma, toda política deviene una variante de la forma hegemónica.

<sup>5</sup> En su trabajo más reciente la equivalencia ya no es entre hegemonía y política sino entre populismo y política. No debemos preguntarnos, dice, si un movimiento es populista o no sino más bien «en qué medida es populista un movimiento», agregando luego que esto es idéntico a preguntarse, «¿en qué medida logra la lógica de la equivalencia dominar su discurso?» (Laclau, 2005: 45). De paso, Laclau transfiere el estatuto ontológico de la hegemonía al populismo: no deja espacio para la ambigüedad cuando afirma que «"populismo" es una categoría ontológica y no óptica» (Laclau, 2005: 44). Al final de cuentas se da una inflación del campo ontológico y una reducción de la complejidad dado que hegemonía, populismo y política terminan siendo categorías ontológicas equivalentes entre sí. Desde otra perspectiva, Bowman (2007: 196-197) también sostiene que en el trabajo de Laclau hay un continuo deslizamiento entre lo óptico y lo ontológico.

Los proponentes de la teoría de la hegemonía podrían responder a esta objeción diciendo que la política consiste en articular o, si se prefiere, en vincular, como Lyotard lo denomina. En su libro *La diferencia* —que realmente debería haber sido traducido como *El diferenciando*— Lyotard reconoce la inconmensurabilidad entre regímenes de frases o géneros de discurso, especialmente en caso de conflicto entre ellos. Según él, cuando «las reglas del género de discurso mediante el cual uno juzga no son las del género de discurso juzgado» se causa un daño y se crea una víctima (1988: 5, 8-11). Con esto no está proponiendo una celebración de regímenes de frases auto-referenciales para evitar ese daño dado que para Lyotard la conectividad entre regímenes de frases heterogéneos es el problema ineludible de la política. De hecho, al decir que «vincular es necesario; cómo hacerlo es contingente» (1988: xiii, 29), acuñó sin quererlo una definición mínima de la política como práctica que se ocupa de la contingencia de los vínculos entre inconmensurables. La necesidad de vincular —la única variable independiente en el razonamiento de Lyotard— no está en discusión dado que tiene el estatuto de un axioma. La parte acerca de cómo vincular sí lo está y es más interesante para efectos de nuestra indagatoria dado que gran parte de lo que está en juego en la discusión acerca de la forma hegemónica de la política gira en torno a cómo uno entiende este enunciado.

Una manera de hacerlo es concentrarse en la contingencia de los vínculos y por ende describir la frase de Lyotard como una manera clara de refutar a quienes hablan de vínculos necesarios entre frases. En política la necesidad es una noción sospechosa puesto que funciona como un equivalente de las predicciones que hacen los expertos. Su fórmula es la frase petulante del «yo te lo dije». En el caso del determinismo mecanicista de la Segunda Internacional que L&M critican con justa razón, este «yo te lo dije» toma la forma de una teoría que afirma haber descubierto las leyes de la historia: la superioridad de su teoría de la sociedad y sus transformaciones le permite al materialismo histórico entender cómo se van a dar las cosas. La contingencia rompe con este determinismo. En cierto modo, es otra manera de referirse a la singularidad del acontecimiento, a aquello que escapa al cálculo mientras se nutre de él: las cosas no son aleatorias pero podrían haber sido diferentes de haberse tomado otras decisiones en una coyuntura dada. De hecho, la contingencia es una reivindicación de la invención de cara a la aparentemente inevitable jaula de determinaciones estructurales. L&M reconstruyen la tradición marxista y montan su defensa de la hegemonía en las ventajas políticas que ofrece esta posibilidad. Como ya se señaló, ven una tensión

entre la lógica de la necesidad y la lógica de la contingencia, esto es, entre la adhesión al determinismo de las «leyes de movimiento» del capitalismo propugnadas por el materialismo histórico y la reivindicación del razonamiento político como práctica articuladora que no puede prever o garantizar un desenlace determinado. Invariablemente en esta tradición predomina la necesidad, especialmente desde la Segunda Internacional en adelante, lo cual resulta ser nefasto para la política marxista en Occidente. L&M quieren contrarrestar el declive de la política socialista antes que del marxismo mediante una caracterización de la hegemonía —una forma política que acepta la contingencia y reconoce el carácter incompleto de cualquier totalidad— como práctica articuladora que modifica la identidad de aquello que articula. Es por ello que ven a la hegemonía como un modo de institución de la objetividad. Toda objetividad es instituida como efecto de una articulación hegemónica y, por si fuera poco, esa institución es por naturaleza precaria e incompleta. Esto permite evitar la necesidad, se abre a la posibilidad del acontecimiento y previene la clausura de la historia política.

Una segunda lectura de la frase de Lyotard desplaza la mirada en otra dirección: en vez de la contingencia de los vínculos examina la contingencia del cómo, en el sentido de «cómo vincular». El axioma —vincular es necesario— se mantiene inalterado y la tesis acerca del carácter contingente de los vínculos también. Pero al decir que la manera en la cual vinculamos —*cómo* vinculamos o articulamos— también es contingente, Lyotard está indicando que hay más de una manera de articular o de instituir la objetividad. L&M son un tanto ambiguos acerca de la contingencia de este «cómo» y de hecho la socavan mediante una movida epistemológica que nos recuerda a la que Roustang detecta en Freud. Inicialmente Freud describe el inconsciente como una hipótesis de trabajo para dar cuenta de fenómenos psíquicos que escapan a la conciencia (lapsus, actos fallidos, compulsión a la repetición y así por el estilo). Pero luego, dice Roustang (1984: 929), lo convierte en un objeto de estudio como si la hipótesis probara la existencia de esos fenómenos. Para él esto constituye un error epistemológico, «una tautología dado que el instrumento teórico siempre va a coincidir con los hechos de los cuales deriva» (Roustang, 1984: 930). Nos encontramos con algo análogo en la concepción de hegemonía que proponen L&M. Comienzan presentando a la hegemonía como un modo de articulación —uno entre otros— y terminan concibiéndola como la práctica de articulación en cuanto tal, lo cual reitera el estatuto ambivalente de la hegemonía, a veces óptico y a veces

ontológico. Es por ello que no ven el «cómo vincular» como un tema pertinente; los autores ya saben la respuesta de antemano a través del argumento circular que señala que la hegemonía es una práctica articuladora y que la hegemonía es una dimensión inherente a toda práctica social, en cuyo caso no puede haber una práctica por fuera de la forma hegemónica de articulación. La categoría del ser, al igual que la de política, es impensable fuera del marco de la hegemonía. Esto es lo que les lleva a L&M a proponer una suerte de isomorfismo entre política y hegemonía, una superposición semántica entre una y otra.

La idea de una equivalencia generalizada que conduce al fetichismo de la mercancía es así transferida a la hegemonía<sup>6</sup>. Si bien la fuerza de trabajo funciona como *lingua franca* que permite el intercambio de mercancías a partir del valor y no de sus atributos positivos, la hegemonía funciona como un traductor universal o «esperanto» de la política al concebir a ésta como una práctica articuladora que establece una equivalencia entre diferentes luchas, grupos y demandas. Pero a diferencia de la fuerza de trabajo, que es la única mercancía que rompe con la ley de equivalencia pues es intercambiada por debajo de su valor, la hegemonía termina siendo un universal sin un síntoma debido a que construye a *toda* política como política hegemónica. Se convierte en una suerte de forma perfecta.

## POST-HEGEMONÍA I: EL POSICIONAMIENTO DEL TEMA

El paso siguiente consiste en ver si se puede hablar de un afuera de la forma hegemónica. Para muchos resulta difícil imaginar una política no hegemónica en el plano estatal, especialmente dentro del marco de las instituciones democráticas y la política electoral que da cuenta de gran parte de lo que se hace en él. Lo mismo vale —aunque tal vez más aún— para la política revolucionaria clásica en su búsqueda de un cambio de régimen. Parecería que aquí la hegemonía no tiene rivales y que la discusión acerca de un afuera es extemporánea. Pero si examinamos el asunto con más detenimiento su presunto dominio no es tan claro como parece, especialmente si uno mira no tanto al orden existente o al sentido común imperante —lo

<sup>6</sup> Este nexo entre hegemonía y el fetichismo de la forma mercancía me fue sugerido por Santiago Carassale.

que algunos llamarían el momento de la dominación— sino a las resistencias o el cuestionamiento de lo dado.

#### EL AFUERA HABITUAL DE LA HEGEMONÍA

La formación de una voluntad colectiva, sea en la política cotidiana o en proyectos revolucionarios no tiene que ver necesaria y tal vez ni siquiera principalmente con un excedente metafórico que autoriza la equivalencia entre grupos formalmente diferentes. Esto se debe a que la política en el plano estatal no consiste siempre en la creación de una identidad supragrupal como la que propone la teoría de la hegemonía. En el caso de las elecciones, a menudo consiste en algo más mundano como la agregación de grupos con intereses muy distintos, una expresión de desencanto con grupos o políticas gubernamentales o simplemente un capricho. Quienes defienden la teoría pueden alegar que la hegemonía es un *proyecto* político para formar una voluntad colectiva y no una realidad referencial dura, por lo que sería injusto decir que si no hay una identidad supragrupal plenamente constituida no hay hegemonía. En esto tienen razón, pero entonces también tendrían que reconocer que su modo de formar coaliciones opera junto con otras maneras de articulación que no requieren el excedente metafórico para la equivalencia entre grupos o luchas. Basta con pensar en las alianzas electorales *ad hoc* y de corto plazo entre partidos políticos o en una mezcla entre éstos y movimiento y grupos de interés. Tal como cuando en las viejas películas de ciencia ficción uno de los personajes dirige su mirada hacia las estrellas y dice «no estamos solos», la hegemonía opera en un terreno saturado en el cual es una manera de hacer política entre otras.

Además, al margen de si es exitosa o si se disipa sin pena ni gloria, la hegemonía en el sentido fuerte de la palabra es una experiencia fugaz que se verifica en momentos liminales cuando la política parece dominar nuestras vidas. Es en estos momentos que uno puede de hecho visualizar el excedente metafórico de luchas particulares y cómo ello parece hacer posible que vivamos la experiencia de una identidad supragrupal. El hecho de que su libro está salpicado con referencias a coyunturas críticas refuerza esta interpretación. Por ejemplo, L&M critican a Rosa Luxemburgo por su apego al determinismo de supuestas leyes de la historia y por sostener que la unidad de los sujetos políticos es y sólo puede ser una unidad *clasista*, pero no es casual que elogien su teoría del espontaneísmo, su idea de que la huelga revolucionaria de masas es un detonante para que luchas dispersas converjan y generen así el sujeto político revolucio-

nario<sup>7</sup>. Esta manera de confluir es, claro está, un modelo de lo que L&M llaman vínculos hegemónicos. Mayo de 1968 en Francia y las movilizaciones de 2001 en Argentina, que veremos enseguida, son otros ejemplos de momentos liminales en los que la política toma por asalto la imaginación y los deseos de la gente. En uno y otro caso una masa heterogénea de grupos y demandas se aglutinaron por un breve lapso en torno a un reclamo particular —sea el rechazo de las normas burguesas o el hartazgo con la corrupción y la incompetencia de la clase política— que funcionó como una demanda universal para los involucrados y pudo —o no— crear una nueva subjetividad política. Al margen de estas coyunturas excepcionales que se asemejan más a un *carpe diem* colectivo que a una expresión de contra-hegemonía, la gente sigue con sus vidas asistiendo a clases, yendo a la huelga por mejores condiciones de trabajo, buscando un ascenso, quejándose de la calidad de los servicios públicos o hablando de política y pensando en cómo cambiar el mundo. Todo esto ocurre sin el demiurgo del excedente metafórico requerido para una identidad común, o al menos sin que su presencia sea particularmente visible, y ocurre mientras otros modos de hacer política distintos al de hegemonía toman la batuta, incluyendo la apatía militante o meramente holgazana y el viejo pero confiable gobierno representativo que absuelve a muchos de la carga de tener que preocuparse siquiera de la política.

Esto pone en cuestión la confusión de la hegemonía con la política y, por implicación, busca recordar a los post-marxistas que simpatizan con su trabajo teórico que hay maneras de pensar y de hacer política que son no-, extra- o post-hegemónicas. La articulación sigue siendo una tarea política —hemos visto que en efecto es la tarea política por excelencia— pero cómo hacerlo puede adoptar al formato hegemónico de las cadenas de equivalencias así como a otros que no dependen de esas cadenas. Lo que debemos hacer ahora es mostrar no sólo que hay un afuera de la hegemonía sino además que existen modos de articulación política que nos autorizan a hablar de post-hegemonía.

<sup>7</sup> Es llamativo que prácticamente todos los ejemplos de hegemonía que usa Laclau en su trabajo posterior se remiten a casos extremos tales como los movimientos milenaristas y su visión apocalíptica de la relación con el enemigo, la situación de crisis en la Italia de los años 1920 que abrió las puertas para que el fascismo se presentara a sí mismo como la encarnación de la idea abstracta de orden, y así por el estilo.

## UN AFUERA POST-HEGEMÓNICO

Podemos usar dos ejemplos para ir introduciendo la política post-hegemónica. El primero es «histórico» y se refiere a la crisis y a las movilizaciones de diciembre de 2001 que forzaron la renuncia del presidente Fernando de la Rúa en Argentina. La caída libre de la economía y el sistema financiero, aunada con el comportamiento errático del Gobierno y la aparente insensibilidad de las autoridades centrales y el Congreso por la situación de miseria de tanta gente, precipitó la confluencia de un abanico inusual de manifestantes que salieron a las calles para protestar en contra de las autoridades y de la «clase política» en general. Hablar de «coalición» sería excesivo para describir a esta colección de personas y grupos, a menos que se use el término a sabiendas del carácter más bien fortuito de su estar juntos. Incluía gente desempleada y extremadamente pobre de la periferia urbana de Buenos Aires y de localidades del interior, indignadas por la falta de expectativas luego de más de una década de políticas económicas neoliberales, pero también las igualmente coléricas clases medias que trataban de encontrar una salida a la virtual expropiación de sus ahorros por parte del Gobierno luego de que éste congelara el acceso a cuentas bancarias y suspendiera la paridad cambiaria entre el peso y el dólar estadounidense. Los manifestantes incluían a colectivos tales como las *Asambleas de Barrios* o asambleas vecinales autónomas que surgieron espontáneamente en las grandes ciudades, grupos de desempleados *piqueteros* que se denominaban así por su táctica de cerrar carreteras, *peronistas* del movimiento sindical y una variedad de partidos más ideológicos de la izquierda extraparlamentaria. Esta combinación heterogénea de personas y organizaciones compartía su rechazo a la «clase» de políticos profesionales que había mal administrado el país durante la quincena de años posteriores al retorno de la democracia y que aún intentaba salvar una situación que ya estaba fuera de control. La consigna de esos días, «QUE SE VAYAN TODOS, QUE NO QUEDE UNO SOLO», reflejaba el enojo en contra de los políticos.

Estas movilizaciones eran políticas, al menos en el sentido schmittiano de dividir a la gente entre bandos de amigos y enemigos. Los participantes demostraron ser capaces de distinguir sus amigos de sus enemigos, y estaban más que preparados para enfrentarles en algún tipo de contienda. Sin embargo, ¿es esto suficiente como para afirmar que su modo de acción política seguía el formato de la teoría de la hegemonía? Este conjunto de personas, grupos y demandas en contra de la «clase política», ¿era un signo de la desintegración de la

hegemonía de los años 1990s en Argentina, una fuertemente impregnada por el espíritu del Consenso de Washington y las políticas del Fondo Monetario Internacional? ¿Era un indicio de un proyecto contra-hegemónico en ciernes, incluso si el final terminara en nada? Quienes simpatizan con la teoría de la hegemonía probablemente responderían de manera afirmativa diciendo que hubo una confluencia de demandas heterogéneas por puestos de trabajo, castigo a políticos y empresarios corruptos o acceso a las cuentas de ahorro respetando la paridad peso-dólar de la política monetaria vigente en el momento de hacer los depósitos. También dirían que las acciones de los grupos enunciando esas demandas significaban su propia particularidad así como un significado adicional excedente metafórico mediante el cual cada demanda también estaría expresando algo común a todas ellas; por ejemplo, la desconfianza hacia los políticos profesionales y la percepción generalizada de que la política había fracasado como instancia capaz de procesar las demandas sociales de los millones de personas que habían resultado ser los perdedores del proceso de «ajuste» o liberalización de la economía. Y agregarían que este segundo significado subvertía el carácter diferencial del primero, permitiendo que esas demandas fuesen articuladas entre sí y de ese modo entraran en una relación o cadena de equivalencias.

El problema con esta narrativa es que confunde el deseo de identificar la forma hegemónica de la política en los eventos de 2001 con su verificación. La prueba se basa primordialmente en evidencia anecdótica acerca de la articulación *ad hoc* de demandas durante las movilizaciones. Incluso tomando en cuenta que la hegemonía tiende a ser verificada en momentos liminares como los que tenía en mente Luxemburgo (cuando el espontaneismo multiplicaría las resistencias y unificaría las luchas dispersas), si la hegemonía realmente se dio en los acontecimientos de diciembre fue de manera pasajera y accidental. La convergencia de los distintos grupos en las calles, barrios y empresas ocupadas no fue resultado de una práctica articuladora, no hubo una instancia de articulación o siquiera un proyecto compartiendo que nos permita hablar de un esfuerzo por forjar una relación de equivalencia entre ellos. Si se dio alguna equivalencia como la esperada por L&M ella fue más bien por azar y bien podríamos describir la dinámica de esas mismas protestas como un indicador del quehacer de la «multitud». Virno (2003: 21-22) la define de manera sucinta como una pluralidad que persiste como tal en la esfera pública sin converger en un Uno. Esto no se debe a que la multitud niegue al Uno sino a que persigue un Uno o forma de unidad «que consiente la existencia político-social de los *muchos* en tanto *muchos*» (Virno,



2003: 26). Es evidente que la unidad de estos muchos requiere algún tipo de práctica de articulación, sólo que ésta no se concibe en términos de relaciones de equivalencia pues ella daña o desdibuja a las singularidades que forman parte de la multitud. Veremos algo acerca de este tipo de unidad enseguida. Por lo pronto podemos decir que la manera en que fueron confluyendo Asambleas de Barrios, grupos de piqueteros, acciones de recuperación de fábricas, desempleados y clases medias puede ser un ejemplo de la multitud en acción, de la existencia política y social de los muchos en tanto muchos.

Un segundo ejemplo de post-hegemonía es más «teórico» y no implica una coyuntura crítica o momento liminar. Se refiere a la «Nueva Internacional» como imagen de pensamiento que Derrida propone en *Espectros de Marx* para concebir la solidaridad y la política supraestatal en el siglo xxi. Describe a esta Nueva Internacional como «un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza [...] un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad internacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase» (Derrida, 1995: 99-100). Se trata de una Internacional o comunidad por venir, un proyecto político que convoca a todos aquellos «que sufren y a quienes no son insensibles al impacto de estos temas urgentes» pero que a la vez carece de un jefe o de una coordinación central (Derrida, 2000). Hasta cierto punto es cierto que la falta de coordinación central entre quienes forman parte de esta comunidad imaginada —para usar la atinada expresión acuñada por Benedict Anderson— puede ser un obstáculo para generar los consensos necesarios para llevar a cabo grandes transformaciones globales, pero ello no impide que se pueda crear redes *ad hoc* en torno a temas específicos. Los nuevos internacionalistas están poniendo en la agenda los temas de la igualdad y la justicia, el estatuto de las fronteras en relación con inmigrantes provenientes de la periferia del capitalismo avanzado, el trabajo infantil, SIDA y así por el estilo. Al igual que en el caso de los argentinos coreando el «QUE SE VAYAN TODOS, QUE NO QUEDE UNO SOLO» y conectándose entre sí como singularidades para crear una multiplicidad enfrentada a un enemigo, es difícil ver cómo las cadenas de equivalencias de la forma hegemónica de la política podrían servir de modelo para la política de esta Internacional. Su modo de articulación se acerca más al de la multitud o a la red de redes de los activistas globales que se agrupan en el llamado «movimiento de movimientos» que busca materializar la consigna de que «OTRO MUNDO ES POSIBLE».

Pero esto no impide que en algún momento opten por otra forma de hacer política basada en elecciones o incluso en proyectos e iniciativas hegemónicas o contra-hegemónicas.

Estos ejemplos nos ayudan a vislumbrar de qué puede tratarse la post-hegemonía. Dos fuentes intelectuales que han inspirado su desarrollo son el trabajo de Deleuze y Guattari acerca de los rizomas y los nómadas (1988), así como el breve pero complejo escrito sobre el post-fordismo o las sociedades post-disciplinarias (1995). Cada uno de ellos identifica a una vertiente de pensamiento acerca de las resistencias al capitalismo y la política en general.

La primera de ellas, más centrada en el post-fordismo y en los límites de la soberanía y la forma Estado, introduce nociones tales como imperio, multitud y éxodo que se desmarcan de esquemas arborescentes de la política mediante un cuestionamiento de la validez de la noción de soberanía basada en el Estado y su referencia al pueblo. El libro *Imperio*, de Hardt y Negri, así como los trabajos de Virno y otros escritores y activistas provenientes del movimiento autonomista italiano o inspirados por él son emblemáticos. También es relevante el trabajo de gente como Hakim Bey, quien se nutre de manera libre de los escritos de Deleuze y Guattari (de ahora en adelante D&G) para desarrollar la idea de la «Zona Autónoma Temporal» (ZAT), y tal vez incluso John Holloway, quien rescata la experiencia zapatista y habla de cambiar el mundo sin seguir el modelo jacobino y leninista de la toma del poder. La segunda vertiente de post-hegemonía privilegia lo que denomino política viral o modo de acción basado en redes informales. Las iniciativas virales aparecen y se diseminan sin la necesidad de coordinación central y sin adoptar siempre el formato de pueblo versus Estado —aunque tampoco excluyen esta ocurrencia. La desobediencia civil electrónica (DCE) y el llamado *hacktivismo* —el encuentro entre hackers y activistas políticos— son posibilidades virales en su variante «cool» del ciberespacio, pero también las hay «calientes» como política en las calles. Veamos esto con más detenimiento.

## POST-HEGEMONÍA II: MULTITUD, ÉXODO Y EL ESTADO

Comencemos con el éxodo y su relación con la multitud. Quienes propugnan la idea de multitud nos invitan a reevaluar las certezas de la modernidad celebrando la defensa que hace Spinoza acerca de la pluralidad en vez del apoyo dado por Hobbes a la unicidad de la soberanía. Esto se traduce en una reivindicación de la multitud por

sobre la idea de pueblo. No es cosa de replicar mecánicamente lo dicho por Spinoza sino de repetir o iterar su gesto. Como dice Virno, la multitud del siglo xvii representaba una violencia conservadora, en el buen sentido del *jus resistendae* previo al Estado para hacer valer las prerrogativas de un individuo o una comunidad ante el poder central, o salvaguardar formas de vida afirmadas desde hace tiempo en la sociedad, mientras que la multitud contemporánea se rehúsa a tomar el poder del Estado y defiende formas no representativas de la democracia (Virno, 2003: 43-44). Lo que permanece inalterado es la oposición entre pueblo y multitud.

El renovado interés por la multitud, en parte debido al impacto del libro *Imperio*, de Hardt y Negri, no ha resuelto su oposición con el pueblo y por lo mismo no hay un vencedor claro en esta disputa. Bull, por ejemplo, ofrece una crítica convincente acerca de la manera en que se suele construir la oposición pueblo-multitud. Demuestra que Hobbes no se opone a la multitud sino sólo a «una multitud que cree que es un pueblo cuando de hecho no lo es», y agrega que Spinoza sólo asigna un papel político positivo a la multitud «cuando es un pueblo en todo excepto el nombre» (Bull, 2005: 23-24 y 29-30). También debemos tener presente que al igual que con tantos otros autores, «Spinoza» tiene que ser un Spinoza *selectivo* dado que algunas de sus propuestas entran en conflicto con la celebración de las energías políticas de la multitud. Es cierto que defiende la democracia, pero también busca demostrar que las mujeres, por naturaleza, no son iguales a los hombres y por ende no tienen derecho a gobernar (Spinoza, 2004: 386-387). Esto, claro, suspende la igualdad en la esfera pública. Podemos agregar de paso que «el derecho a votar por el consejo supremo y ocupar cargos públicos» (Spinoza, 2004: 385), que describe como un signo de democracia, es de hecho una defensa de la representación y por ende de una política centrada en el Estado. Esto parece incongruente con la crítica a la democracia representativa y a la política en el plano estatal que hacen quienes defienden a la multitud hoy en día.

Con todo, muchos invocan la discusión de Spinoza acerca de la multitud y buscan conectar a ésta con la crítica de la representación que aparece de manera recurrente en la discusión acerca de la post-hegemonía. Beasley-Murray fue uno de los primeros en popularizar el término «post-hegemonía» y proponer un vínculo entre ésta y la multitud. Alega que estamos presenciando el ascenso de una multitud autopoietica, la cual describe como «una colección de singularidades con una tendencia a agregar más singularidades con el propósito de unirlas todas en una relación de variación continua»

(Beasley-Murray, 2003: 122). También habla del «cierre de una época de agrupamientos (pseudo) hegemónicos e inevitablemente fracasados (porque son inevitablemente debilitantes) que se organizaban en términos de equivalencias (Beasley-Murray, 2003: 122-123). Esta observación introduce el tema de la post-hegemonía sin ambigüedad, pero eso no quiere decir que no se pueda cuestionar la afirmación de que la era de la hegemonía ha llegado a su fin.

#### MULTITUD Y AUSENCIA DEL «+1» SUPRAORDINAL

La disputa acerca de si la multitud ha reemplazado al pueblo o *demos* —o si lo va hacer o debería hacerlo— como categoría decisiva de la política aún no termina, como se puede apreciar, por ejemplo, leyendo la breve pero aguda defensa del *demos* sobre la multitud que hace Rancière (2002). Esto en parte se debe a que quienes tienen dudas acerca de la noción de multitud alegan que su inmanencia no puede dar cuenta de la negatividad propia de la política y por ende que quienes la propugnan no han desarrollado una política propia de la multitud. Por eso el entusiasmo por la multitud como concepto o proyecto político depende mucho de lo que el término evoca (autonomía, invención, singularidad, etc.). Efectivamente, se dice poco acerca de cómo convertir a las singularidades de la multitud en una categoría política. Beasley-Murray describe esto como «el propósito de unirlas todas en una relación de variación continua», pero el uso del calificativo «todas» es problemático ya que sugiere una noción fuerte de totalidad que es inconsistente con la noción de multitud. La cosa es distinta si el calificativo se refiere sólo a quienes resisten y buscan interrumpir lo dado, pues la relación de oposición resultante introduciría un elemento de negatividad para contrarrestar la crítica de que la multitud es pura inmanencia y por ende no puede ser política. El problema es que la unión de todas las singularidades de resistencia hace sospechar que se está introduciendo de contrabando la contra-hegemonía —y por ende la equivalencia— en la política de la multitud.

Los proponentes de la multitud invocan el «intelecto general» para pensar su forma de unidad. Marx habla de esto muy de pasada en los *Grundrisse*—en tres páginas o menos— para indicar la posibilidad de que «el conocimiento social se ha convertido en *una forma directa de producción*» (Marx, 1973: 706). Sacan muchas inferencias de esta observación: «El intelecto general», dicen Hardt y Negri, «es una inteligencia social, colectiva, creada por los conocimientos, las

técnicas y las actitudes acumuladas. El valor del trabajo se realiza mediante una nueva fuerza laboral concreta y universal, a través de la apropiación y el uso libre de las nuevas fuerzas productivas. Lo que Marx vio como el futuro es nuestra época» (Hardt y Negri, 2002: 332). Hay, claro, evidencia para sustentar el argumento acerca de la fuerza creativa del intelecto general. Basta con dar un vistazo a los estudios de administración de las dos últimas décadas: el esquema fordista que caracterizó a gran parte del siglo xx (trabajo mecánico y repetitivo en el que el trabajador debe ejecutar, no pensar) ha sido desplazado por las exigencias de la producción «a pedido» (*just in time*), calidad total e innovación permanente en el lugar de trabajo, así como el aprendizaje continuo para impulsar la especialización flexible antes que una división rígida de tareas y funciones. También están proyectos empresariales como YouTube, Facebook o MySpace y emprendimientos sin fines de lucro como Linux, Firefox o Wikipedia. Todas estas experiencias han surgido a través de la colaboración entre un enorme número de personas que no siempre se conocen entre sí y que van creando esa suerte de «fondo común» de información, saber y técnica característico del intelecto general. Sin embargo, este intelecto o facultad potencial para pensar que Virno ve como fundamento de la cooperación social no parece ser suficiente como para explicar lo que permite unir a la multitud como *fuerza política*. Linux y los demás son signos de trabajo puramente intelectual y del potencial para la colaboración entre singularidades cuya sumatoria nunca equivale al «+1» supragrupal de las cadenas de equivalencias (ver más adelante), pero es difícil ver cómo esa colaboración puede dar origen a una política.

Con todo, la discusión acerca de la promesa que la multitud puede o no tener es relevante para nosotros debido a su reivindicación de la singularidad y la acción fuera del formato de las cadenas de equivalencia. Volvamos brevemente al ejemplo de las movilizaciones de 2001 en Argentina para examinar esto. Hemos visto cómo opera la equivalencia en el caso de la hegemonía. Para L&M, distintas luchas, grupos o demandas entran en una relación de equivalencia cuando expresan su propia particularidad —por mejores salarios, igualdad de género, el derecho de asilo o lo que sea— y al mismo tiempo exhiben un excedente metafórico o significado común suplementario como lo sería el anhelo de una democracia más genuina o la impugnación de una clase política corrupta. Como en la teoría del valor-trabajo de Marx, que establece relaciones de equivalencia entre distintos valores de uso al considerar sólo el valor de cambio de las mercancías, la teoría de la hegemonía de L&M construye la equivalencia a partir del

significado suplementario compartido que pasa por alto pero no cancela la singularidad de cada elemento que entra en la relación. Pero ese significado también crea lo que D&G llaman la dimensión suplementaria por encima del número de cadenas semióticas, luchas sociales, organizaciones de poder u otras «líneas» en un sistema rizomático. Se trata del suplemento del orden, del +1 del Uno. D&G proponen un contrapunto polémico a este Uno al preguntarse si se necesita un General para que un conjunto de  $n$  individuos dispare al unísono. El General, claro, es una metáfora del +1; suspende la singularidad de cada uno de los soldados que forman parte de ese  $n$  para convertirlos en equivalencias dentro del Uno. En muchos casos este «unísono» ocurre porque interviene un General, pero cuando se da sin esa instancia de coordinación externa a  $n$ , lo que tenemos es una multiplicidad como la que caracteriza a un rizoma. El rizoma se refiere a un  $\eta$  sistémico que funciona como tal sin la imposición del +1 del Uno, o tal vez incluso se puede entender como un  $n-1$  dado que se trata de un sistema que no requiere un principio suplementario de unidad y al cual se le ha restado el Uno de la identidad (D&G, 1988: 9,17,21).

Esto es precisamente lo que define a la multitud. Vale decir, se trata de los muchos en tanto muchos (Virno) que forman un  $\eta$  comunal sin la categoría supraordinal o +1, o como diría Hardt, ella describe a una multiplicidad en la cual la comunicación entre singularidades —entre luchas particulares— produce un «común» sin tener que invocar la oposición entre identidad y diferencia. De hecho, Hardt, Negri y Virno alegan que las acciones de los *piqueteros* y de la gente de la *Asamblea de Barrios* fue parte de un laboratorio de iniciativas políticas de la multitud, de una acción colectiva sin el supernumero +1. Hubo un unísono sin equivalencia y protesta e invención política sin contra-hegemonía.

#### VIRNO Y EL ÉXODO

Habrà quien alegue que esto reconstruye la política de la multitud de manera retroactiva —al menos en su aspecto expresivo, pues ni Negri ni Virno hablan de cómo sería un proyecto de la multitud o si ello es siquiera pertinente en su caso— apelando a una evidencia circunstancial y apoyándose excesivamente en la fuerza evocativa del término. Podemos concordar o no con ellos, pero al menos debemos reconocer que tratan de mostrar que es posible pensar la manera en que se dieron las conexiones o articulaciones en las movilizaciones ar-

gentinas sin apelar al formato hegemónico de la política. Su manera de describir lo que ocurrió en esa coyuntura sugiere una cierta proximidad entre la noción de multitud y una serie de temas discutidos por D&G. Pienso, por ejemplo, en la reivindicación de rizomas, del «devenir-minoritario», y de las singularidades nómadas como contrapunto polémico al consenso, la sobre-codificación y las unidades arborescentes. Las nociones de desobediencia civil radical y especialmente de éxodo o defección son buenos ejemplos de ello, y nos brindan un ángulo más prometedor para inferir cómo sería una política de la multitud.

Virno (2003: 68-73) describe la desobediencia civil radical como el reverso del principio de obediencia de Hobbes. Según Hobbes, obedecemos una ley incluso antes de que nos ordenen nacerlo puesto que la obediencia precede la promulgación de leyes civiles. La desobediencia civil radical no consiste simplemente en transgredir una ley específica pues busca impugnar la validez misma de las leyes. De hecho precede a las leyes civiles y cuestiona la facultad de mando del Estado. La salida —expresión que Virno toma prestada de Albert Hirschman y describe como éxodo o defección— también se refiere al Estado, o más bien a una negativa a tomar el poder del Estado. Ya se mencionó que Virno la ve como una de las formas de acción política de la multitud basada en el intelecto general. Denomina a esta «defección» de la política estatal una invención que altera las reglas del juego y con ello desestabiliza las expectativas del adversario. Es a la vez una manera de prevenir la transferencia del exceso de conocimiento y comunicación a la administración estatal o a la empresa capitalista (Virno, 2003: 72-73). Virno ilustra esto mencionando a los inmigrantes pobres que llegaban a los Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Muchos de ellos, dice, optaron por una defección de la disciplina de las fábricas yéndose a colonizar territorios a medida en que la frontera se desplazaba hacia el Oeste (2003: 72). Pero dice muy poco más que esto, así es que debemos buscar en otro lado si queremos encontrar una visión más elaborada del éxodo.

#### ¿UN ÉXODO QUE CAMBIA EL MUNDO SIN TOMAR EL ESTADO?

Holloway no habla de éxodo, o al menos no de manera explícita, pero propone algo que no es del todo ajeno a una política de defección en su crítica a la política centrada en el Estado, a saber, que se puede cambiar el mundo sin tomar el poder mediante la multiplicación y expansión de las fisuras y rechazos que aparecen en la textura

de la dominación (Holloway, 2005, 2006a, 2006b). Se podría interpretar esta tesis anti-jacobina —que además es un adiós a Lenin— de cambiar el mundo sin tomar el poder en el sentido de un devenir minoritario (veremos más al respecto enseguida), como un gesto que busca sortear la visión clásica de la revolución como insurrección y derrocamiento del Estado.

El autor considera que el rechazo a tomar el poder forma parte de una agenda revolucionaria que busca la *abolición* de las relaciones de poder. Esta abolición suena un tanto ingenua y anacrónica a la luz del trabajo de Foucault acerca del poder, especialmente si pensamos en las ideas-fuerza de su argumento: el poder no es una propiedad sino una relación, no es el simple «no» que prohíbe y domina dado que también tiene una dimensión positivo-productiva y el Estado no es el único lugar de las relaciones de poder pues éstas se hallan diseminadas en la sociedad (Foucault, 1977). Holloway reconoce todo esto pero su llamamiento a abolir el poder se refiere sólo al «poder-sobre» y no al «poder-hacer» (Holloway, 2005: 36 y ss.). La liberación del poder-hacer de las garras del poder-sobre es el objetivo de la política revolucionaria. Esto no implica crear un contra-poder como es habitual en la política centrada en el Estado o en el caso de la política propuesta por la teoría de la hegemonía. Antes bien, para él la tarea consiste en construir un *and* poder que se opone al poder-sobre y que funciona como una resistencia a éste. Más adelante conecta al poder-sobre con el fetichismo de la mercancía, lo cual sugiere que está usando una noción más restringida de poder —como efecto de la dominación capitalista— a pesar de que se esfuerza por negar que esto implique asignar una primacía a priori a la economía o a la experiencia de dominación de clase.

Holloway privilegia la reorganización del trabajo fuera del marco capitalista, la democracia directa por sobre la representación y la sociedad por sobre el Estado. Invoca experiencias recientes como indicadores de la revolución por venir. Éstas incluyen las fábricas recuperadas y administradas por sus ex trabajadores en Argentina y la reorganización de la vida en comunidades en las zonas autónomas administradas por los Zapatistas en el estado de Chiapas en el sudeste mexicano. Lo que rige la vida política en esas comunidades es el *mandar obedeciendo*, la demanda ética de obedecer o servir al pueblo en vez de imponer una voluntad sobre él. «Mandar obedeciendo» es, claro, lo que se esperaría de cualquier gobierno democrático, aunque ello no siempre es así, y para Holloway funciona como contrapunto polémico del «poder-sobre». Si bien toma distancia de las posturas de Negri *et al.*, hay un parecido de familia entre la multitud de éstos y la

desconfianza de Holloway hacia la política centrada en el Estado. Además, sus ejemplos de zonas liberadas sirven como ilustraciones de la práctica del éxodo, sea mediante una defección del esquema neoliberal de Argentina o del Estado mexicano *sin* proponer una política contra-hegemónica. ¿Podrá esta defección de las estrategias tradicionales centradas en el Estado servir como base para una política emancipatoria? Tal vez sí, tal vez no o, como lo pone Holloway, la única manera de saber si podemos cambiar el mundo sin tomar el poder es intentándolo (Holloway 2006a).

#### LA ZONA AUTÓNOMA TEMPORAL COMO DEFECCIÓN

Otra fuente en el tema de la defección es la Zona Autónoma Temporal (ZAT) que propone Hakim Bey. Al igual que Holloway, Bey comparte con Virno y otros la creencia que la democracia es posible fuera del formato estatal de la democracia representativa, aunque ello no implica necesariamente una celebración del «asambleísmo» de la democracia directa sino más bien autonomía en el sentido de una voluntad de generar decisiones y normas a través de la participación de quienes integran la ZAT. Ésta, dice, consiste en «una sublevación que no se enfrenta directamente con el Estado, una operación guerrillera que libera una porción (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para volver a formarse en otro lugar/otro momento, *antes* de que el Estado pueda acabar con ella» (Bey, 1991). D&G usan una metáfora que permite describir la plasticidad del proceso de formación y disolución de las ZAT: al igual que en el caso de un hormiguero, uno puede pisar partes de él aquí o allá pero la colonia de hormigas se reagrupa en otro lugar. La defección a través de las ZAT empalma con la noción de éxodo de Virno —que éste describe, como ya vimos, con el ejemplo de la defección de la disciplina fabril que evoca una suerte de *Escape de Nueva York* de la era industrial— en el sentido que ambos buscan eludir el mando del Estado y de la empresa capitalista. Bey menciona el caso de gente que opta por la vida de piratas —la Isla Tortuga como caso paradigmático— y el nomadismo revolucionario de anarquistas que se conectan a través de grupos de afinidad y el espíritu de la Comuna. Pero el éxodo no es simplemente o siquiera primordialmente cosa de irse o trasladarse a la tierra prometida de libertad e igualdad fuera del Estado. Significa más bien resistir la captura por parte del Estado y de los códigos en sentido amplio. La escolaridad en la casa, que supone una salida del sistema educativo formal del Estado, o la opción por la

*apatía militante*, que convierte la negativa a votar en una consigna política, son ejemplos de una defección que no depende de la geografía.

Se puede percibir que la ZAT de Bey se inspira en la peculiar concepción del nómada que proponen D&G, especialmente su tesis de que «es falso definir al nómada por el movimiento. Toynbee tiene toda la razón cuando dice que el nómada es más bien *aquel que no se mueve*» (D&G, 1988: 381). Los nómadas no se mueven pero tampoco permanecen quietos. «Nómada» es una figura política que describe una máquina de guerra «cuyo propósito no es la guerra sino crear líneas de fuga creativas» (D&G, 1988: 422). Esto no se debe a que haya algo así como un afuera del poder o un escape total del alcance de los códigos. Debemos entender las líneas de fuga como descripción telegráfica de 1) la negativa a ser sobre-codificado por el orden existente, cualquiera que éste sea, y 2) un esfuerzo simultáneo por crear un otro lugar que plantea inevitablemente el escenario de la re-territorialización. El radicalismo de las ZAT o de las líneas de fuga no se puede captar mediante la imagen habitual que lo concibe a la manera de las visiones clásicas de la revolución, esto es, como evento de ruptura o parteaguas entre dos épocas. Esto se debe a que su radicalismo político implica una dimensión performativa mediante la cual sus actos de defección van interrumpiendo —transformando— el mundo existente aquí y ahora en un proceso que desterritorializa y además re-territorializa o reconstituye lo dado sin hacer tabla rasa con el pasado y sin pasar necesariamente por una refundación del Estado. Tampoco podemos reducir la actividad de las ZAT a modos de articulación basados en la equivalencia. Ellas no requieren y tampoco buscan el excedente metafórico, o +1 supraordinal, para crear una identidad común entre las resistencias. Como veremos más adelante, el modo de articulación entre las ZAT y las líneas de fuga se acerca más al de las redes informales, pero por ahora basta con decir que su política radical constituye un ejercicio de nomadización que elude el esquema de hegemonía y contra-hegemonía.

#### DEFECCIÓN A TRAVÉS DE UNA POLÍTICA DE ESPACIOS

El éxodo puede ser una propuesta atractiva, especialmente cuando se articula con formas no representativas de la democracia y con la búsqueda de opciones políticas al margen del plano estatal. Yo mismo propuse algo así con el nombre de «política de los espacios» como gramática para pensar formas de construcción de sociabilidad y prac-

ticas de re-territorialización en contextos autoritarios marcados por la desmovilización, la desestructuración o prohibición de los partidos políticos y por la presencia agobiante del ojo del poder del Estado. La experiencia de vivir en regímenes autoritarios fue el aliciente para esta propuesta, pero ello no la limita a dichos contextos. A diferencia de Clastres y su celebración de sociedades sin Estado (Clastres, 1978), la propuesta consistía en desarrollar políticas emancipatorias *a pesar* del Estado en vez de contra éste (Arditi, 1986)<sup>8</sup>. En términos estratégicos, se hace este tipo de política ya sea desafiando lo dado allí donde no se lo espera porque la puesta en escena del desafío elude las arenas convencionales de lucha, ya sea desarrollando y expandiendo redes de zonas autónomas generadas a través de intervenciones homeopáticas de la sociedad sobre sí misma. Las iniciativas de este tipo van desde los centros de investigación alternativos a las cooperativas de trabajadores, de colectivos *ad hoc* de *okupas* (*squatters*) y centros de empleo autogestionados a la tenencia y explotación comunal de la tierra, de comités de acción política no electoral a las iniciativas de medios independientes. La autonomía funciona como palabra clave de estas iniciativas siempre y cuando acordemos —como ya se adelantó más arriba— que no se la usa aquí en el sentido de zafarse de la posible influencia de otros sino más bien en el sentido de una práctica que busca generar normas y relaciones predominantemente a través de la participación directa de quienes van a tener que vivir con ellas. Digo «predominantemente» puesto que si bien esta política reivindica la idea de autogobierno no es reacia a la representación o incompatible con ella. Tomando un préstamo libremente de Holloway, este tipo de iniciativas nos muestra una manera de poner en movimiento una *potentia* que no pretende tomar el poder del Estado y convertirse en *potestas*.

La ZAT y la política de los espacios son, pues, propuestas de defección. No requieren que nos movamos de donde nos encontramos porque su propósito es resistir ser sobre-codificados e inventar formas de ser distintos sin tener que plantear la toma y abolición del Estado como opción por defecto. Ello modifica la manera habitual de concebir el cambio radical. Mencioné algo al respecto arriba. La política radical adquiere una dimensión performativa que le permite distanciarse de la visión jacobina del cambio como separación sustancial entre lo que es y lo que podría ser. Su «performatividad» significa que

<sup>8</sup> Para una reflexión práctica acerca de esta política ver Ardití y Rodríguez (1987); véase también Colás (1994: 15-16) para un comentario acerca de esta política.

pasa a designar también una actividad que ya está cambiando las cosas sobre la marcha al embarcarnos en lo que he denominado la actividad de revolucionar (Arditi, 2007: 107-147) o al perseguir lo que Zizek denomina «utopía actuada» o escenificada en la medida en que comenzamos a ser libres y felices al luchar por la libertad, felicidad, etc. (Zizek, 2002: 559).

Pero incluso si consideramos sus ventajas, propuestas tales como la defección o la política de los espacios tienen limitaciones bien conocidas. Holloway dice que no sabe cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, pero por eso mismo debemos tratar de encontrar la manera de hacerlo (2005: 22). Lo que mencioné recién acerca del revolucionar puede ser útil aquí en la medida en que se refiere a una actividad que ya está transformando lo dado antes y al margen del resplendor de la insurrección o de la eventual administración del Estado. Holloway también es conciente de las dificultades para organizar la vida colectiva a partir de comunidades de base tipo soviét, pero responde a esta objeción diciendo que hay mucha experimentación por hacer al respecto. Su honestidad es refrescante e insuficiente. La experimentación podrá funcionar cuando uno ya se encuentra en el medio de la rebelión, cuando las circunstancias obligan a practicar la improvisación creativa para seguir adelante, pero es bastante menos seductora cuando se hace un llamado a la acción dado que la gente es reacia a embarcarse en un proceso de lucha motivada por la promesa de experimentación futura. Además, el paso de una política centrada en el Estado a otra que no esconde su desinterés por proyectos estatales tradicionales puede resultar unidimensional y terminar limitando las opciones. Derrida lo plantea muy bien cuando dice: «uno debe luchar contra lo que llaman 'la disolución del Estado' (puesto que el Estado puede a su vez poner límites a las fuerzas de apropiación privadas, a la concentración del poder económico, al nuevo dominio: aquí para cuestionar al Estado, allá para consolidarlo)» (Derrida, 2000). El Estado puede servir como contrapeso de una serie de proyectos hegemónicos. Puede, advierte Derrida, «convertirse en una herramienta en contra de ciertos poderes internacionales o hegemonías ideológicas, religiosas, capitalistas o incluso lingüísticas que, escudándose en el liberalismo o en el universalismo pueden operar —en un mundo que es poco más que un mercado— como una racionalización al servicio de intereses particulares» (Derrida, 2005: 158). Resulta más productivo hablar de la sociedad a pesar del Estado o de las ventajas (o no) del Estado dependiendo de las circunstancias y objetivos en juego.

Lo mismo vale para la hegemonía y a sus cadenas de equivalencia: sería miope e ideológico, en el sentido peyorativo de la palabra,

proponer que hay hegemonía por un lado y éxodo, multitud y desobediencia civil radical por el otro. La puesta en práctica de la defección en cualquiera de las variantes que he descrito no se contraponen con las resistencias que entran en relaciones de equivalencia de la matriz hegemónica de la política, pero tampoco depende de esas relaciones. Es por ello que gente como D&G pueden preferir los rizomas antes que las estructuras arborescentes, pero no tienen problema en admitir que los rizomas a menudo engendran estructuras centralizadas de tipo arborescente, y que los sistemas burocráticos y jerárquicos también pueden producir rizomas (1988: 15). La hibridación es la norma y no tiene sentido proponer una disyuntiva entre defección y el rechazo de la política en el plano estatal.

### POST-HEGEMONÍA III: LA POLÍTICA VIRAL

Ahora pasamos al formato viral de la política post-hegemónica. Toda discusión acerca de este modo de hacer política debe dar por sentado que, como cualquier otra política, la viral pone en movimiento a grupos e iniciativas colectivas y, por implicación, debe lidiar con el problema de cómo generar conectividad o articulación entre la gente. Su conectividad se estructura a través de redes —especialmente las llamadas «redes distribuidas»— en vez de seguir el patrón de la hegemonía y sus cadenas de equivalencias. La prehistoria de estas redes se remonta al trabajo de los ingenieros y estrategias militares que desarrollaron el ARPANET —el antecedente de Internet— y otras redes de «comunicación distribuida» para tratar de asegurar la supervivencia de los sistemas de comunicación militar en el caso de enfrentar un ataque y la destrucción de un número significativo de sus nodos. Paul Baran —no el Baran de la teoría del capitalismo monopolístico— escribió uno de los textos clave acerca de estas redes. En él demuestra que los modelos centralizados modelados en torno al patrón clásico de estrella —con una arquitectura similar a la del Panóptico de Bentham— eran vulnerables porque el sistema no podría sobrevivir a la destrucción de su eje o nodo central. Los modelos descentralizados tenían mayores oportunidades de aguantar el ataque, pero no tanto como los de redes distribuidas, cuyos nodos se comunican entre sí sin tener que pasar necesariamente por un punto central o serie de ellos. En las redes distribuidas, «cada nodo intentará deshacerse de su mensaje eligiendo una ruta alternativa si su ruta preferida está ocupada o ha sido destruida. Los nodos conciben cada mensaje como una 'papa caliente' y, en vez de tenerla en sus manos,

arroja el mensaje a su vecino, quien a su vez tratará de deshacerse del mensaje» (Baran, 1964: 25)<sup>9</sup>. La metáfora de la papa caliente es bastante gráfica. Nos dice que 1) la conectividad en redes distribuidas —esto es, los caminos seguidos por los mensajes— no depende de decisiones preestablecidas por algoritmos rígidos sino del uso de las conexiones más efectivas entre nodos, y que 2) estas conexiones no anticipadas reflejan el carácter contingente de las rutas tomadas por los mensajes.

Nos interesan estas redes no por su valor para las comunicaciones militares sino porque nos dicen algo acerca de cómo se dan las conexiones virales o la difusión viral. Los virus siguen caminos inesperados y arriban a lugares sorprendentes. Su movimiento es similar al que experimentamos cuando saltamos de un hipertexto a otro buscando información en la densa maraña de conexiones de la WWW sin saber muy bien por qué caminos nos llevará nuestra navegación. Y al igual que en los rizomas, las conexiones entre los puntos de la red (nodos, grupos, iniciativas o demandas) crea un sistema que podemos describir como «un mapa siempre desmontable, posible de conectar, reversible, modificable y que tiene múltiples puntos de entrada y salida» (D&G, 1988: 21). El corolario es que las redes conectan a gente e individuos entre sí y facilita nuevos contactos —esto es, acciones generadas por otros grupos e individuos de manera independiente— sin las jerarquías y la infraestructura habituales de organizaciones políticas y sociales más convencionales y sin preocuparse por el +1 supraordinal.

Las redes virales no son un fenómeno nuevo excepto en su variante «cool» o ciberespacial. Las campañas para boicotear productos chilenos y sudafricanos durante la dictadura de Pinochet y el *Apartheid* son ejemplos de política viral «caliente» o en las calles. Grupos de gente se manifestaba frente a los supermercados para tratar de convencer a sus administradores y clientes que era moralmente inaceptable vender o consumir productos provenientes de esos países. También protestaban frente a oficinas diplomáticas y consulares de Chile y Sudáfrica. El objetivo aquí era movilizar a la opinión pública y presionar a sus gobiernos para que hagan algo para detener los abusos de derechos humanos por parte de esos regímenes. Como en toda política, el elemento de negatividad estaba presente en estas protestas. Los grupos planteaban un daño e identificaban a un adversario, pero se iban armando sin mayores esfuerzos de coordinación o programa

<sup>9</sup> Para una discusión de Baran, véase Munro (2005: 153-154).

político y se embarcaban en la acción directa en vez de en la representación política. Lo que hace que sus iniciativas fueran virales —y no, por ejemplo, parte de cadenas de equivalencia como las propugnadas por la teoría de la hegemonía— es que proliferaban y se articulaban entre sí como nodos dispersos que compartían valores con otros grupos/nodos y se movilizaban en torno a una causa sin preocuparse por la ausencia de un libreto unitario obligatorio.

La variante más reciente de la política viral, la «*cool*» o ciberespacial, se inspira en la desobediencia civil electrónica (DCE) teorizada por el Critical Art Ensemble. Es una forma no violenta de protesta que, al igual que la desobediencia civil clásica, depende en gran medida de las tácticas de ocupación y bloqueo (Critical Art Ensemble, 1996: 7-32 y 57-69; 1999: 13-27). La DCE es una forma de acción directa paralela a la política electoral y partidaria, y opera en el terreno de Internet. Sus partidarios ven a Internet no sólo como medio de comunicación política, sea a través del acceso a listas de correos electrónicos y grupos de discusión, del compartir información o disseminar comunicados, sino también como espacio para la puesta en escena de acciones políticas virtuales y coordinar acciones políticas «calientes» (Wray, 1998a, 1998b). La DCE adquiere cierta visibilidad a partir de la aparición de grupos como la red de apoyo a los Zapatistas e iniciativas «hacktivistas» tales como el Cult of the Dead Cow a mediados de los 1990s. Entre las modalidades más recientes —y altamente profesionalizadas— hay que mencionar organizaciones de acción cívica y política como MoveOn (<http://www.moveon.org/>).

Wray, uno de los activistas y teóricos que armaron el Electronic Disturbance Theater para apoyar la causa del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, o zapadstas a secas) evalúa el impacto de esta política de redes. La parte estrictamente militar de la insurrección del 1 de enero de 1994 duró sólo 12 días y luego entró en una fase de «infowar» o guerra de la información a través de la red global de solidaridad y resistencia pro-zapatista que se fue formando de manera *ad hoc* en México y en otros países (Wray, 1998a)<sup>10</sup>. Esta red se desarrolló espontáneamente, sin coordinación central y sin recibir instructivos de la plana mayor del zapatismo. Creció de manera viral y sin tener un proyecto de tomar el poder o de crear una contra-hegemonía, pero aún así resultó ser políticamente efectiva en muchos aspectos. Los reportes de represiones y abusos de los derechos huma-

nos por parte de las fuerzas armadas obligó al gobierno mexicano a limitar el uso de la fuerza, la difusión de información acerca de las condiciones de miseria y opresión en las que sobrevivían los pueblos indígenas le dio voz y puso caras a comunidades anónimas, y el cabildeo a otros gobiernos ayudó a incrementar las presiones para que el gobierno mexicano negociara acuerdos con los insurrectos. Es difícil saber en qué medida sus acciones pudieron haber contribuido a acelerar la democratización de México, pero sí se puede decir que al menos lograron poner a su gobierno autocrático a la defensiva. Además, los Zapatistas dejaron de ser un movimiento local y se convirtieron en un símbolo global de lucha, sea por la dignidad de los pueblos indígenas o, como sostiene Olesen (2004: 260-261), por terminar con la opresión, la exclusión y la explotación en cualquier latitud. Digamos, pues, que el convertir a los Zapatistas en un fenómeno global es un logro impresionante para nodos articulados de manera laxa en redes informales.

Arquilla y Ronfeldt confirman esta apreciación. Incluso acuñaron la expresión *social netwar* (guerras sociales en red) para designar acciones como éstas en sus trabajos para la RAND Corporation, un centro de investigación conservador de los Estados Unidos. Como bien dicen, «una guerrilla insurgente tradicional se convirtió en una *social netwar* de la era de la información» mediante un movimiento zapatista global que «carecía de organización formal, sedes, liderazgos o instancias de toma de decisión colegiada» (Arquilla y Ronfeldt, 2001: 187; ver también su escrito de 1998). Se trata de un tipo de movimiento inusual pues consistía en «una colectividad desperdigada, revuelta y amorfa» cuya «falta de perfil definido era parte de su fortaleza» (Arquilla y Ronfeldt, 2001: 188). En muchos aspectos se asemejaba a la Nueva Internacional propuesta por Derrida. Con todo, como los propios Arquilla y Ronfeldt reconocen, la estructura rizomática de las guerras sociales en red —en las que los nodos o individuos operan sin un +1 supraordinal— demostró ser efectiva para generar acontecimientos políticos que movilizaron a la opinión pública y modificaron constelaciones de poder.

Por el lado negativo, algunos podrán alegar —correctamente, creo— que las iniciativas virales tienen una dificultad inherente para generar consensos o desarrollar lo que L&M y otros post-gramscianos llaman proyectos contra-hegemónicos. Sin embargo, puede que esto no sea algo negativo. La acción viral directa puede funcionar como un obstáculo para transformaciones a gran escala, pero también puede ser una alternativa para proyectos que requieren de gran-

<sup>10</sup> Para un recuento de primera mano de esta experiencia, véase Rovira (2005).



des recursos o de una infraestructura compleja". En lugar de tratar de articular a un vasto conjunto de fuerzas para reinstituir el orden político o el espacio comunal como un todo, el esquema rizomático de la acción viral conecta a una variedad de nodos de iniciativas locales y globales —en el ciberespacio o en el espacio físico— sin necesidad de contar con un plan maestro o con una estructura de mando central. Grupos e individuos pueden participar y compartir recursos de manera más rápida y visible —y con mayor efectividad a nivel costo-beneficio— estableciendo comunidades de acción virtuales y transitorias que brindan un modo de participación *ad hoc* para personas que no son ni militantes ni activistas comprometidos. Se trata de una forma de acción política post-hegemónica, o al menos de un modo de participación que no encaja estrictamente dentro de la lógica de la hegemonía.

En esto radica precisamente la utilidad de las acciones virales. A pesar de las apariencias, aquellos que se mantienen al margen de la política no son siempre o necesariamente apolíticos. Muchos de ellos aún quieren cambiar el mundo, pero no lo quieren hacer todo el tiempo, pues no encajan con el modelo del ciudadano virtuoso propugnado por Rousseau, a saber, uno que corre a las asambleas en cuanto es convocado. Puede que estén descontentos con las opciones políticas disponibles, pero carecen del tiempo, los recursos o la vocación para construir alternativas institucionales. Lo anterior de ninguna manera representa una prueba de su despolitización. Es más bien un indicativo de que gente desperdigada o grupos con escaso nivel de organización rara vez cuentan como derechohabientes políticos. Para todo efecto práctico, su condición es más cercana a la de simples «habitantes» que a la de ciudadanos de una comunidad política. La estructura rizomática o rizomórfica de la acción directa viral puede contribuir a contrarrestar su experiencia de infra-ciudadanía funcional y abrir canales para que la gente intervenga en la esfera pública sin correr los riesgos o pagar los costos —por no mencionar la compleja logística— usualmente asociados con la acción colectiva.

Vemos, pues, que hay maneras de hacer política que ocurren al margen de la lógica neo o post-gramsciana de hegemonía y contra-hegemonía que parece caracterizar al grueso de lo que solemos deno-

<sup>11</sup> Este argumento retoma lo que se plantea en Arditi (2004: 13-14).

minar política hoy día, sea progresista o de otro tipo. La hegemonía tiene un afuera que va desde formas tradicionales de la política electoral hasta las modalidades de política post-hegemónica recién descritas. De esto se desprenden tres cosas y las menciono rápidamente para ir concluyendo. En primer lugar, los críticos pueden decir que la evidencia presentada aquí es aún incipiente, pero incluso si están en lo cierto, la post-hegemonía —en especial el éxodo y la política viral— no son formas residuales o sub-estándar sino modos bastante extendidos del quehacer político. Se puede discutir si son efectivas o no, pero es difícil desestimarlas como irrelevantes. En segundo lugar, no debemos confundir la post-hegemonía con el paso de lo macro a lo micro o con un movimiento que nos lleva del terreno institucional convencional a formas alternativas de la política. Lo que cuenta no es el tamaño o el carácter iconoclasta de una actividad política sino ver si ella sigue el patrón de los consensos amplios, armados mediante el esquema hegemónico de articular cadenas de equivalencias entre grupos, luchas y demandas mediante un excedente metafórico que busca crear una identidad supragrupal. Finalmente, la defección y la política viral se desmarcan de la lógica de equivalencias que caracteriza al +1 supraordinal de la hegemonía sin que por ello tengamos que terminar en un escenario en el que debemos optar por la hegemonía o la post-hegemonía. El pensamiento maniqueo hace que las cosas parezcan ser sumamente claras, pero no por ello correctas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDITI, Benjamín, «Una gramática posmoderna para pensar lo social», en *Zona Abierta*, 41-42, 1986, págs. 183-206.
- «From globalism to globalization: the politics of resistance», en *New Political Science*, 26 (1), 2004, págs. 5-22.
- *Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
- ARDITI, Benjamín y RODRÍGUEZ, José Carlos, *La sociedad a pesar del Estado. Movimientos sociales y recuperación democrática en el Paraguay*, Asunción, El Lector, 1987.
- ARQUILLA, John; RONFELDT, David; FULLER, Graham y FULLER, Melissa, *The Zapatista Social Netwar in Mexico*, Santa Monica (California), The Rand Corporation (Memorandum MR-994-A), 1998.
- ARQUILLA, John y RONFELDT, David, «The Advent of Netwar (Revisited)», en J. Arquilla y D. Ronfeldt (eds.) *Networks and Netwar: the Future of Terror, Crime, and Militancy* Santa Monica (California), The Rand Corporation (Memorandum MR-1382-OSD), 2001, págs. 171-199.

- BARAN, Paul, «On distributed Communications: 1. Introduction to Distributed Communications Networks», Santa Monica (California), The Rand Corporation (Memorandum RM-3420-PR), 1964.
- Beasley-Murray, Jon, «On Posthegemony», en *Bulletin of Latin American Research*, 22 (1), 2003, págs. 117-125.
- BEY, Hakim, *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Brooklyn (Nueva York), Autonomedia, en [http://www.hermetic.com/bey/taz\\_cont.html](http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html) (visitado el 13/07/2004), 1991.
- BOWMAN, Paul, *Post-Marxism Versus Cultural Studies*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007.
- BULL, Malcolm, «The Limits of Multitude», en *New Left Review*, 35, 2005, págs. 19-39.
- CLASTRES, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monteávila, 1978.
- COLÁS, Santiago, *Postmodernism in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1994.
- CRITICAL ART ENSEMBLE, *Electronic Civil Disobedience*, Brooklyn (Nueva York), Autonomedia, en <http://www.critical-art.net/books/ecd/> (visitado el 12/04/2004), 1996.
- *Digital Resistance*, Brooklyn (Nueva York), Autonomedia, en <http://www.critical-art.net/books/digital/> (visitado el 12/04/2004), 1999.
- DELEUZE, Gilles, «Post-Scriptum sobre las sociedades de control», en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, págs. 277-286.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *A Thousand Plateaus*, Londres, The Athlone Press, 1988.
- DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- «Intellectual Courage: An Interview», en *Culture Machine*, 2, en [http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j002/Articles/art\\_derr.htm](http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j002/Articles/art_derr.htm) (visitado el 23/01/2004), 2000.
- *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1977.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Imperio*, Ciudad de México, Paidós, 2002.
- HOLLOWAY, John, *How to Change the World without taking Power*, Londres, Pluto Press (2.<sup>a</sup> ed.), 2005.
- «Can we Change the World without Taking Power?», en *The Anomalist* 2, en <http://www.theanomalist.com/website/papers/autonomy/%20the%20World.pdf> (visitado el 20/01/2007), 2006a.
- «In Conversation», entrevista con John Ross, en *The Anomalist*, 2, en <http://www.theanomalist.com/website/papers/autonomy/In%20Conversation.pdf> (visitado el 20/01/2007), 2006b.
- LACLAU, Ernesto (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso.
- «Populism: Whats in a Name?», en Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres, Verso, 2005, págs. 32-49.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

- LEFORT, Claude, *Democracy and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- LYOTARD, Jean-Francois, *The Differend*, Manchester, Manchester University Press, 1988.
- MARX, Karl, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- MUNRO, Iain, *Information Warfare in Business. Strategies of Control and Resistance in the Network Society*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005.
- OLESEN, Thomas, «Globalising the Zapatistas: from Third World Solidarity to Global Solidarity?», en *Third World Quarterly*, 25 (1), 2004, págs. 255-267.
- RANCIÈRE, Jacques, «Peuple ou multitudes?», entrevista con Eric Alliez, en *Multitudes* 9, en [http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=39&var\\_recherche=ranciere](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=39&var_recherche=ranciere) (visitado el 14/11/2004), 2002.
- ROUSTANG, Francois, «On the Epistemology of Psychoanalysis», en *MLN*, 99 (4), 1984, págs. 928-940.
- ROVIRA SANCHE, Guíomar, «Zapatismos globales», Ciudad de México, mimeo, 2005.
- SPINOZA, Benedict de, «A Political Treatise», en *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Nueva York, Dover Publications, 2004, págs. 279-387.
- TOWNSHEND, Jules, «Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: the Story so Far», en *Political Studies*, 52 (2), 2004, págs. 269-288.
- VALENTINE, Jeremy, «The Hegemony of Hegemony», en *History of the Human Sciences*, 14 (2), 2001, págs. 88-104.
- VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
- WRAY, Stefan, «Electronic Civil Disobedience and the World Wide Web of Hacktivism: A mapping of Extraparliamentarian Direct Action Net Politics», en *Switch*, 4 (2), en <http://switch.sjsu.edu/web/v4n2/stefan/> (visitado el 05/02/2004), 1998a.
- «Rhizomes, Nomads, and the Resistant Internet Use», en <http://www.thing.net/~rdom/ecd/RhizNom.html> (visitado el 05/02/2004), 1998b.
- ZIZEK, Slavoj, «A Plea for Leninist Intolerance», en *Critical Inquiry*, 28 (2), 2002, págs. 542-566.