



Artículo

**Más allá del fantasma hegemónico: comunidad y
movilización en América Latina**

Gerardo Muñoz

Princeton University

gmunoz@princeton.edu

Recibido: 10/09/2017

Aceptado: 5/10/2107

Resumen

Este trabajo analiza los límites teóricos de la lógica de la hegemonía a partir de las categorías comunidad, estado, y movilización. Para ello, el trabajo se enfoca en la obra de dos figuras centrales del pensamiento radical latinoamericano, el vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera y la teórica de los movimientos sociales Raquel Gutiérrez Aguilar. Además, el trabajo invita a pensar la noción de movimiento como dispositivo que articula la transferencia entre la politización y lo impolítico, así como entre estado y comunidad. Por último, el ensayo se pregunta por la necesidad de romper contra la máquina de la hegemonía abriéndose a una zona poshegemónica capaz de interrumpir lo político como horizonte final del pensamiento.

Palabras clave: hegemonía, comunitarismo, estado integral, García Linera, poshegemonía, Reiner Schürmann, principios políticos.

Abstract

This paper analyzes the political and theoretical limits of the logic of hegemony in relation to the categories of community, state, and mobilization. To this end, this article focuses on the nexus between two radical thinkers of contemporary Latin America; mainly, the current vice-president of Bolivia Álvaro García Linera and the theorist of social movements Raquel Gutiérrez Aguilar. Furthermore, this paper analyzes the notion of movement as a logic that grounds the political, which allows for an ambivalent articulation between politization and the impolitical, state and community. The essay also invites to consider a posthegemonic reflection that can interrupt the privilege of the political as the ultimate horizon of thinking in the present.

Keywords: hegemony, communitarianism, integral state, Álvaro García Linera, posthegemony, Reiner Schürmann, political principles.

“An oak tree might be in the commons. Its shade, in summer, is reserved for the shepherd and his flock; its acorns are reserved for the pigs of the neighboring peasants its dry branches serve as fuel for the windows for the village; some of its fresh twigs are cut as ornaments for the church – and at sunset it might be the place for the village assembly.” – Ivan Illich, “Silence is a Commons” (1982).

“Esta apariencia de liberación es la más dura coerción, que la esencia del poder se puede permitir. La esencia del poder se despliegue como maquinación en lo incondicional”. – M. Heidegger, “La esencia del poder” (1940).

El presente ensayo intenta avanzar una tesis en torno a los límites epocales del concepto de la hegemonía como último horizonte de la estructuración de lo político en América Latina. Si bien la interrogación que llevaremos a cabo no es exclusiva de la región o de sus intelectuales, nos detendremos en cierta especificidad conceptual para indicar un giro que nos parece central en el rendimiento de la hegemonía. En una conferencia reciente que tuvo lugar en Santiago de Chile hace algunos meses, hubo una frase que se repitió hasta tener visos de lema de combate: “¡Compañeros no olvidemos que algo ha tenido lugar en América Latina!”¹. Curiosamente, el uso del presente perfecto exigía la recuperación de una memoria específica, si bien en ningún momento se explicó que exactamente era eso que había ocurrido. Pero bastaba que un suceso fantasmalizara el presente para que el lema contrajera una fuerza verosímil capaz de ensamblar regímenes heterogéneos de temporalidad, locación, y mutación política. Por supuesto, aquello que había “tenido lugar”, en y desde América Latina, refería a la irrupción de la Marea Rosada, denominación geopolítica que agrupa y nombra al más reciente ciclo de gobiernos progresistas comenzando con la victoria de Hugo Chávez en Venezuela a comienzos de los 2000 hasta tocar cierto umbral de agotamiento a partir de la victoria electoral de Mauricio Macri y la fuerza Cambiemos en el panorama de la política nacional argentina. La victoria electoral del macrismo, así como la plataforma de su partido, hacia señas del ascenso de una nueva derecha regional que llegaba al poder con lecciones aprendidas de la experiencia destituyente de la crisis del 2001, y preparada para encarar los

¹ Estas fueron las palabras del pensador argentino Eduardo Rinesi en defensa de la Universidad pública a propósito de la amenaza que el nuevo gobierno encabezado por Mauricio Macri representaba ante los avances llevados a cabo por el kirchnerismo. En otro lugar he interpretado la lectura de Rinesi como una sustitución de la universidad estatal por el discurso comunitario. Ver mi nota “Is communitarianism a substitute for state-university discourse”: <https://infrapolitica.wordpress.com/2016/04/26/is-communitarianism-a-substitute-for-state-university-discourse-gerardo-munoz/>

mecanismos estatales de integración a amplios sectores populares dentro de una nueva matriz del consumo². En cualquier caso, era llamativo que la enunciación '*algo ha tenido lugar*' solo podía inscribir negativamente el exceso fantasmal de lo ocurrido. Esa represión reactiva se debía a que el tiempo presente no podía revelar su desconexión con aquello que habría tenido lugar. Esto es, una derrota fáctica en las instituciones y en los aparatos del estado. En este desplazamiento hacia fuera, el tiempo presente tenía que substituir el suplemento fantasmal desde la apuesta por la movilización comunitaria como estado de reserva de la hegemonía. De esta manera, el horizonte comunitario de politización se efectúa como relevo conceptual que busca suturar el quiebre de la articulación hegemónica en el estado. Esta forma suplementaria de la comunidad no habría que entenderla como elemento externo, sino como suplemento a todo principio de calculabilidad de la hegemonía. La comunidad, en el momento en que deviene como exceso de estado, pone en evidencia el fracaso originario de del momento hegemónico en la matriz de las instituciones y en el tiempo de irreversibilidad³.

En lo que sigue quisiera avanzar el argumento que para mejor comprender la crisis de lo político, estamos obligados a hacernos cargo de una operación crítica en torno a la co-pertenencia entre estado y comunidad como dos polos que articulan la máquina de la hegemonía. Sin embargo, debo hacer una aclaración en torno a los usos terminológicos. Por principio de hegemonía no buscamos establecer un modelo analítico a partir del importante trabajo de Ernesto Laclau, quien elaboró desde premisas gramscianas sobre la crisis del proletariado italiano una estructuración ontológica de lo político basada en demandas contingentes en un registro equivalencial⁴. Por eso no se trata de entender el agotamiento de la hegemonía como una categoría históricamente agotada y reemplazable

² Para una periodización de la llamada 'marea rosada', ver el ensayo "The future of a question: history and utopia in Latin America (1989-2010)", del sociólogo Fernando Coronil. Sobre el debate en torno a los límites y contradicciones de los diversos procesos de la marea rosada, ver mi introducción al dossier "Beyond identity and the state: the crisis of the Latin American progressive cycle" (Muñoz 2016).

³ Sigo aquí a José Luis Villacañas, para quien el dilema de la hegemonía reside en que carece de un pensamiento coherente sobre la institucionalidad, esto es, le es imposible evitar el movimiento pendular que caracteriza a cada época marcada por la crisis política. La hegemonía instrumentaliza a la comunidad una vez que fracasa, justamente porque no pudo transformar su fuerza constituyente en un proceso irreversible y constitucionalmente establecido (Villacañas 2015).

⁴ Ernesto Laclau abordó la transferencia de la categoría gramsciana de hegemonía como lógica de estructuración de lo político en su *On populist reason* (2007). Sobre la divergencia irreducible entre el concepto en Gramsci y la manera en que aparece instrumentalizado en el populismo, véase "Hegemonía gramsciana y hegemonía populista" (2016), de Jorge Álvarez Yáguez.

por “otra teoría” que pudiera optimizar las limitaciones de los gobiernos de la llamada ‘marea rosada latinoamericana’. Asimismo el esquema avanzado por Jon Beasley-Murray en *Posthegemony: Political Theory and Latin America* (2010), que conceptualiza una posición poshegemónica a partir de los afectos, los hábitos, y la multitud como superación de la retórica en la teorización populista de Laclau, obliga a seguir insistiendo en que toda interrupción de la hegemonía supone la destrucción efectiva del proceso de metaforización que territorializa ambas instancias del sujeto de lo político⁵. En cambio, cuando hablo de principio de hegemonía sigo al pensador post-heideggeriano Reiner Schürmann, quien entendió la hegemonía como un proceso fantasmal de la organización del sentido - y por lo tanto, del sentido ontológico de lo político - que cada epocalidad erige para reprimir la finitud del singular en nombre de lo propio. Así, cada fantasma hegemónico es la tecnología por la cual se establecen principios de representación común. Según escribe Schürmann, el *hegemon* es aquello que funda y que sustenta la representación categorial:

A phantasm is hegemonic when an entire culture relies on it as if it provided that in the name of which one speaks and acts. Such a chief-represented (*hêgemôn*) is at work upon the unspeakable singular when it calls it a part of the whole; hegemonies transform the singular into a particular. They serve to say what is, to classify and inscribe, to distribute proper and common nouns. Since Plato, making such discriminations has amounted to obliterating the singular for the sake of the common, and to live outside this common that obliterates (Schürmann 2003: 7).

La hegemonía no se constituye de manera irreducible a una función retórica de significación, puesto que es fantasmática en el momento en que traduce la irreductibilidad del singular en un proceso maximalista que suprime el tiempo de la finitud de cada singular. La hegemonía es fantasmal en la medida en que establece una fundación, así como el cierre de las condiciones de lo político. Paso ahora a una segunda aclaración terminológica. Cuando hablo de ‘ciclo progresista latinoamericano’ no quiero dar a

⁵ La lógica de la equivalencia siempre supone la metaforicidad como estructura intercambiable de identidades diferenciales. Jean Luc Nancy en su libro *Truth of Democracy* (2014) ha invitado a pensar la democracia bajo un principio de la inequivalencia como manera de tomar de distancia de la equivalencia que vive de la metaforización de la política cuya consecuencia es la voluntad de poder de una particularidad. Como ha visto también Jacques Derrida (2016), la metáfora es lo que habilita la fundación de un momento ontológico de la política como determinación trascendente sin fisuras.

entender que busco promover un juicio en torno a una experiencia ciertamente compleja y contradictoria. En realidad, lo que busco es extraer la lógica dual entre comunitarismo y estado como horizonte fáctico que tiende a definir la politicidad como principio último de la experiencia de la organización de lo social. El dominio del fundamento político sobre la vida de forma hegemónica pasa por la noción de movimiento que demanda la politización del cuerpo impolítico del pueblo en subjetividades calculables, administrables, y por lo tanto equivalentes. Podemos decir, con Calo Galli, que la crisis moderna de la arquitectónica de lo político no tiene lugar solo a partir de las premisas schmittianas relativas a la neutralización de la técnica política del liberalismo, sino que pasa por la función homogeneizadora de la politización como horizonte ontológico de todo horizonte de la filosofía de la historia⁶. La crisis de lo político no obedece a un fenómeno históricamente demarcado, sino más bien a la inconsistencia que produce el régimen de las categorías políticas y sus verosímiles contemporáneos. De ahí que una de las preguntas que animan la presente reflexión es la siguiente: ¿hasta qué punto la movilización obstruye la capacidad de imaginar la democracia más allá de la anfibología entre movilización y desmovilización como estructura hegemónica en la reflexión política de nuestro tiempo?

Para dar cuenta de esta operación, quisiera detenerme en un cruce entre dos apuestas que han instalado el problema de la hegemonía al centro de sus respectivas teorizaciones: por un lado, el estado comunitario de Álvaro García Linera, particularmente en *Socialismo Comunitario e Identidad Boliviana*, ambos ensayos escritos durante su período como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia. Y por otro, *Los ritmos del Pachakuti*, un libro que traza el ciclo de luchas sociales durante las movilizaciones en Bolivia del 2000 al 2005. Como es sabido, Gutiérrez Aguilar y García Linera fueron pareja durante sus años en la guerrilla boliviana Ejército Guerrillero Túpac Katari, aunque en el presente representan posiciones antinómicas con relación al estado. El presente ensayo quiere sugerir, sin embargo, que podemos trazar una co-pertenencia entre ambos proyectos, más allá del aparente divorcio entre sus disímiles posturas de enunciación.

Luego del primer congreso internacional de comunalidad que tuvo lugar el 2015 en México, Gutiérrez Aguilar declaró en una entrevista radial que la única opción política capaz de confrontar el ascenso de las nuevas derechas regionales se encontraba en la

⁶ Ver Carlos Galli, *La Guerra Globale* (2002).

capacidad de construir un horizonte popular comunitario⁷. La apuesta por la comunidad como finalidad de lo político no vendría a ser una marca táctica dada por la coyuntura del momento. Ya en su libro *Ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia* (2008), la comunidad aparece diagramada a partir de tres ejes interconectados: dignidad, autonomía, y capacidad intrínseca de cooperación (Gutiérrez Aguilar 2008: 14). Para Gutiérrez Aguilar el ciclo de lucha brota no solo bajo el signo de una expresión de revuelta transformadora hacia una nueva subjetivación política, sino que también transforma la temporalidad comunitaria que desborda los límites entre sociedad civil y estado. La sociedad civil, en realidad, no sería una dimensión superestructural de la materialidad de estado, sino más bien el lugar donde se solidifica la jerarquización de los saberes expertos entregados a procesos individuales y asimétricos de la acumulación. En cambio, la formación comunitaria se define en primera instancia como "producción de lo común", contra y más allá de la subsunción del capital. Gutiérrez Aguilar nos dice que este horizonte político de emancipación coincide con el movimiento del ciclo de Pachakuti en cuanto: "un *tipo de subjetividad* colectiva que se produce durante los momentos de ruptura de lo cotidiano, de movilización, y levantamiento en los cuales se develan posibilidades comunes y se articulan de forma compleja deseos, horizontes utópicos...antes que registrables, más bien *perceptibles y formulables* como hipótesis para continuar" (Gutiérrez Aguilar 2008: 22).

El momento de la irrupción tiene aquí un doble origen o principio: a la misma vez que instala una fuerza de disyunción de la totalidad nacional y popular, esta intrusión inmediatamente pone en movimiento un núcleo político común al interior de la lucha. Sin embargo, lo importante para Gutiérrez Aguilar es que esta lucha que se ejerce contra las fuerzas del capital, puesto que tiene lugar en estructuras sociales que *no son propiamente políticas*, como la comunidad, el vecindario, o la familia (Gutiérrez Aguilar 2008: 45). La esencia originaria de la lucha es, principalmente una forma impolítica no dominada por lo

⁷ Raquel Gutiérrez Aguilar discute la necesidad de un nuevo comunitarismo de cara al ascenso de las nuevas derechas en una entrevista radial tras el Primer Congreso Internacional de Comunalidad:

<https://archive.org/details/151026RAQUELGUTIERREZCOMUNALIDAD>. Huáscar Salazar Lohman, uno de los discípulos de Gutiérrez Aguilar, ha elaborado extensamente la noción de horizonte comunitario en su *Se han adueñado del proceso de lucha". Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS* (2015).

político, sino por su una exterioridad constitutiva en formas del oikos⁸. Así, la expresión comunitaria logra liberarse de la neutralización del espíritu técnico del liberalismo en la medida en que participa y se integra a la dinámica del movimiento que genera la temporalidad de la lucha. Según Gutiérrez Aguilar, la comunidad orgánica deviene política en la medida en que es subsumida en la temporalidad autóctona del movimiento: "...las movilizaciones y las luchas comunes son solo reales cuando se parecen a las fiestas, a experiencias colectivas de un tiempo donde lo objetivo y el nuevo orden son expuestos a una *decisión en común*" (Gutiérrez Aguilar 2008: 47). Este período recuerda al análisis en torno a la revuelta espartaquista llevado a cabo por el mitólogo italiano Furio Jesi, donde la transformación del tiempo burgués se somete a una profanación donde los cuerpos experimentan el tiempo en forma de fiesta⁹. El nuevo aluvión temporal de la fiesta depende del ánimo anticipatorio de un nuevo mito que deshace las secuencias del orden y de la presencia. Pero en Jesi la fiesta es solo operable como destrucción activa de la distribución de la temporalidad abstracta de la filosofía de la historia. Mientras que para Jesi la revuelta pone en marcha una forma de experimentar la libertad del 'día después', en la cual el pachakuti genera un movimiento autoconsciente que tiene como propósito la decisión sobre la forma de nuevo orden. En efecto, la apertura al interior del movimiento concretamente coincide un tipo de decisionismo que busca destruir la delegación representacional. En palabras de Gutiérrez Aguilar: "...el asambleísmo deliberativo para la toma de decisiones, la horizontalidad como rasgo organizativo fundamental y la rotación como mecanismo para designar a quien debe realizar una función organizativa específica dentro del cuerpo colectivo en movimiento" (Gutiérrez Aguilar 2008: 48). Esta temporalidad es inmediatamente reordenada y traducida como tiempo colectivo bajo la forma narrable del evento. El tiempo institucional es desplazado hacia la promoción de un tiempo que sigue estando dirigido en función del orden y del poder en la construcción de una colectividad participativa en la que se impone un autoritarismo consensual¹⁰.

⁸ En *Stasis* (2015), Giorgio Agamben analiza la copertenencia entre oikos y polis como movimiento entre dos polos de lo social que dan lugar a una siempre latente guerra civil, ya sea a causa de la movilización o bien hacia la despolitización que tiene su límite más extremo en la vida nuda.

⁹ Ver Furio Jesi, *Spartakus: the symbology of revolt* (2014: 90-120).

¹⁰ Zibechi descarta la democracia como valor "occidental" en nombre de lo que él llama una forma de "consenso autoritario": "I wouldn't call this type of organization democratic. I think it is something more complex. Felix Patzi says that the Andean community is not a democratic but rather a form of "consensual authoritarianism." To be honest, I do not advocate democratic forms as if they were superior. The family cannot work democratically, because not all members have the same responsibilities and duties or the same abilities to contribute to the collective. I think that what

La noción de movimiento produce el artificio categorial de un poder político que en toda comunidad se inscribe como una división originaria entre amigo-enemigo en el proceso de sujeción. Así, la forma comunal siempre arrastra con una traza impolítica para sostener la legitimidad cultural en "formas ancestrales de ser", premisa de toda diferenciación epistémica (Gutiérrez Aguilar 2008: 50). Lo que en primera instancia se presenta como forma de politización de lo impolítico, aquí aparece revelado como una atribución particularista que busca en la liberación un "equilibrio justo" entre los principios de obligación y rotación, que a su vez, según Gutiérrez Aguilar, exceden la tradición liberal del contrato social moderno:

"Hay dos principios del complejo sistema de cargos aymara que vale la pena hacer notar, pues son nociones básicas que están fuera de los conceptos fundamentales de las ciencias políticas modernas y "occidentales". Estos principios son la "obligatoriedad" y la "rotatividad" en el servicio...De esta manera nadie, o casi nadie, se queda fuera de las tareas públicas de representación de la comunidad ante las demás comunidades y ante las instituciones estatales, o de organización y conducción de los asuntos locales" (Gutiérrez Aguilar 2008:107-108).

En el seno del horizonte político comunitario hallamos no solo una instancia impolítica, sino una diferencia epistémica que valida la función comunitaria y justifica la participación obligatoria como excepción a la matriz moderna del poder político¹¹. En tanto tal, el horizonte comunitario se inscribe como el umbral de transferencia entre la politización y la despolitización que termina administrando micropolíticamente la comunidad a partir de una doble unidad atravesadas por la identidad y el consenso. En uno de las elaboraciones más consecuentes que aparecen en *Ritmos del Pachakuti* (2008), Gutiérrez Aguilar escribe:

Para producir en común ese "nosotros" real, cabe resaltar el alcance y trascendía de la construcción de espacios auténticamente *deliberativos* entre los componentes de los

we call democracy is a mode of domination created by the West, but this is an altogether different question (Zibechi 2012: 309).

¹¹ Si bien esto podría ser cierto, aún sigue estando en juego la pregunta en torno a la invención del principio de delegación como descargo de lo humano en su devenir antropológico moderno, tal y como ha sido conceptualizado por el filósofo Hans Blumenberg (1987). La delegación en tanto principio posterior de la deficiencia del hombre, no tendría que ningún apego al plano cultural o epistemológico.

diversos movimientos, organizaciones y contingentes movilizados como ausento central para su propia potencia auto-unificadora...Los diversos recuerdos organizativos para garantizar tal control – la rotación en los cargos, o el asambleísmo, por ejemplo -, pese a toda la importancia que tienen en la democratización de la vida pública, en Bolivia se han mostrado como subsidiarias de la construcción de espacios de liberación autónoma, en los que las personas se viven a sí mismas y junto a las demás como auténticos soberanos. En este sentido, el asunto de la auto-unificación social tanto para la lucha como para ir más allá del estado, no es un problema esencialmente orgánico, organizativo, estructural; es, ante todo, un problema de acuerdo y horizonte político acerca de aquello que colectivamente ha de alcanzarse (Gutiérrez Aguilar 2008: 355).

Si bien esta formulación es un intento por tomar distancia radical del duopolio estado-sociedad que abonan la maquinación de la ciudadanía y su determinación en la propiedad privada, la movilización intenta desplegar una comunidad funcional a partir del consenso sobre la politización activa sobre la vida. La movilización, de esta forma, no puede funcionar de otra manera que como biopolítica positiva, en la medida en que su finalidad es la administración subjetiva de la comunidad a partir de la identidad como mediación esencial sobre el cuerpo social. En otras palabras, la crítica a la representación, como deficiencia parcial del modelo liberal, aparece aquí suplantada en función de un nuevo contrato político cuyo fondo es la comunidad. Es la categoría de la comunidad, como vio en su momento Carl Schmitt, donde se genera un contramovimiento ante la exterioridad de la técnica¹². Pero como ha mostrado recientemente Maddalena Cerrato, el comunitarismo tético es una inversión que repite, desde el polo opuesto, un proceso mimético a la neutralización del estado liberal¹³. Así, la movilización autogenera una zona de indeterminación que sitúa a la mediación temporal como sublimación de un estado previo a la lucha. La forma comunitaria se presenta (en el sentido ontoteológico vinculante con una relación vulgar con la temporalidad) como una forma que inmuniza la politización identitaria y que suprime permanentemente cualquier intrusión del afuera.

Si para Gutiérrez Aguilar la tarea política principal radica en la construcción de una reflexión capaz de oponerse al estado desde la movilización, para Álvaro García Linera, el

¹² Según dice Schmitt en "La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre": "la distinción entre comunidad y sociedad aparecía como expresión de un contramovimiento frente al imparable desarrollo industrial, que era deplorado y combatido como mecanización y racionalización" (Schmitt 2015: 180).

¹³ Ver "Consensus, Sensus Communis, Community" (2016), de Maddalena Cerrato.

teórico marxista y vicepresidente de Bolivia, la manera en que el estado integral puede ser conducido soberanamente es mediante la incorporación permanente de los diversos movimientos producidos desde abajo. De ahí que si para Gutiérrez Aguilar, la comunidad orgánica suplementa la movilización de la política en función del decisionismo colectivo, para García Linera los movimientos son los sedimentos de las luchas que legitiman la decisión soberana y que merecen el protagonismo central luego de la desintegración del sujeto tradicional marxista de la filosofía de la historia. En *Socialismo Comunitario: Un horizonte de época* (2015), García Linera, argumenta:

...allí donde la flexibilidad labora, el nomadismo obrero y la fragmentación de la condición obrera prevalecen, esta forma organizativa es débil y tiende a ser complementada o sustituida por otras dos formas de acción colectiva: la forma comunidad, en el caso de las sociedades con amplia base agraria comunitaria, y la forma multitud. La forma comunidad es el modo político en el que la propiedad común de la tierra y la cultura organizativa indígena se movilizan como autodeterminación. La forma multitud es una manera flexible de articulación de varias clases sociales donde el núcleo dirigente no está establecido de antemano, sino es contingente y depende del curso de la propia movilización (García Linera 2015: 14).

Si para Gutiérrez Aguilar la práctica de la movilización sacude a la comunidad de su sonambulismo impolítico, para García Linera el estado es una categoría impolítica que dialécticamente puede coincidir con el espacio nacional una vez que ha entrado en relación con la movilización. Estado y movimiento, como dos extremos de la maquinación del gobierno, producen una *stasis* que intensifica la irrupción y el equilibrio. En palabras de Linera:

...en cierta medida, el Estado es una forma de comunidad...El Estado es un proceso histórico de construcción de lo común, que ni bien está en pleno proceso de constitución como común, como universal, simultáneamente es monopolizado por algunos (los gobernantes); produciéndose precisamente un monopolio de lo común. El Estado no representa un monopolio de los recursos privados, sino un monopolio de los recursos comunes, de los bienes comunes; y justamente en esta contradicción se encuentra la clave del Estado, es decir, de la dominación social (García Linera 2015, 42-43).

El devenir del estado integral marca una deriva específica hacia lo comunitario que tiene su punto de mayor instancia en lo que García Linera llama “punto de bifurcación” (García Linera 2015, 52). Pero es aquí donde Linera revela una finalidad que solo aparece evocada en negativo en la movilización avanzada por Gutiérrez Aguilar: la idea que la auténtica realización del estado como comunidad política solo es consumable a partir de la universalización del ayllu cuya esencia es la comunidad ancestral. La conversión dislocada entre estado y comunidad pueden entenderse como una táctica dual. Por una parte, como una transformación del estado boliviano en su primer momento como 'estado aparente' hacia una forma 'integral' que, como ha visto Anne Freeland, se debe leer como una inversión del pensamiento del estado de Rene Zavaleta Mercado en *Lo Nacional-Popular en Bolivia* (Freeland 2014). Por otro, asistimos a la conceptualización del movimiento como función particularista hacia una clausura identitaria transcendente que solo el estado es capaz de representar plenamente. Este movimiento típicamente hegeliano encuentra en su fuerza de negatividad en una heterogeneidad política de los movimientos que se traducen en la homogeneidad del estado¹⁴. Por lo tanto, el movimiento es lo que consigue construir una mediación vertical entre comunidad y estado, universalidad y particular, poder constituido y constituyente, ensamblando una máquina efectivo del historicismo. Por lo tanto, el principio de necesidad del estado tiene que autoimponerse una exterioridad no-estatal para generar un movimiento consistente con la Historia: “Pero, para que esta nueva civilización comunal triunfe se requiere un largo y complicado proceso de transición; un puente. Y a ese puente es que llamamos Socialismo” (García Linera 2015, 69).

La naturaleza transformadora del estado tiene su origen en un movimiento que hace posible la temporalización espacial de la nación. Para García Linera, los movimientos sin estado son experimentos idealistas exclusivamente llevados a cabo por un sujeto sacrificial al borde de la historia. Pero también un estado carente de movimientos es incapaz de conseguir una dimensión integral y hegemónica, limitándose a una esencia meramente aparente, pero objetivamente vaciada de materialidad nacional.

¹⁴ La tesis del proceso comunitario como realización de lo político más allá del estado ha sido tematizada por George Ciccariello-Maher, aunque leído en el contexto de las comunas bolivarianas de Venezuela. Ver su “Building the Commune: insurgent government, communal state” (2014).

La formación “integral” del estado popular requiere siempre de esa doble conjunción entre estado y movimientos como articulación de la filosofía de la historia productora de sentido. Es precisamente en esta inflexión donde el principio de hegemonía entra en la escena, puesto que para que el verdadero devenir de la nación boliviana tenga lugar, la hegemonía tiene que efectuarse como elemento fantasmal que produce una disyunción unitaria entre estado y movimiento y etnicidad ficticia del Pueblo¹⁵. En un momento muy importante de *Identidad Boliviana* (2014), García Linera escribe:

Lo boliviano deviene real sólo en el momento en que se indianiza; deviene como unificador ple- no de la sociedad sólo en tanto asume como una de sus fuentes vitales a las naciones indígenas... Cuando las clases y la identidad dominante desconocen y homogenizan a las restantes naciones dentro del Estado, el mestizaje es un etnocidio y el resultado es un Estado monocultural confrontado con el resto de la sociedad plurinacional. En cambio, si la identidad y las clases sociales dirigentes reconocen a esas otras identidades nacionales y éstas últimas inscriben sus prácticas materiales en el ordenamiento estatal, estamos ante una ecuación de isomorfismo entre Estado, sociedad y territorio que caracteriza a los Estados plurinacionales. Y eso es lo que Bolivia es hoy (García Linera 2014: 58-74).

Es en este momento en el cual Álvaro García Linera se acerca, más que en ningún otro momento a las formulaciones elaboradas por Carl Schmitt en su ensayo de 1933 “Estado, Movimiento, Pueblo”. En aquel ensayo, elaborado durante el momento del ascenso del nacional socialismo, Schmitt buscaba una forma de reafirmar la naturaleza existencial y originaria de lo político en el seno del estado, que ya entonces se mostraba como una entidad fisurada, débil, e íntegramente incorporada a la maquinación moderna. En su libro sobre la figura escatológica de Hobbes, Schmitt veía esto con precisión: en el origen mismo del estado moderno se podía vislumbrar el déficit del orden sublimado al nihilismo de la descomposición de la autoridad moderna.

En el ensayo de 1933, en cambio, Schmitt apostaba por una elaboración conceptual de la noción de ‘movimiento’ como función transversal política capaz de

¹⁵ Sobre los usos políticos de la etnicidad ficticia en el campo de la reflexión latinoamericanista ver el importante libro de Gareth Williams, *The Other Side of the Popular* (2002). En el contexto boliviano, Maddalena Cerrato ha estudiado la dialéctica entre forma comunitaria y etnicidad en “Nation Form, Community Form: Nationalization and Dialectic in Garcia Linera's Thought” (2015).

unificar la incapacidad de la forma estado y la neutralidad impolítica del pueblo. En palabras de Schmitt: “solo si el liderazgo político se somete a las decisiones del movimiento, será posible llevar adelante una unidad entre estado y pueblo. En un sentido estricto, el movimiento es el elemento político de la comunidad, esto es, el motor dinámico como oposición a la máquina administrativa guiada por regulaciones y decisiones políticas, pero también como garantías políticas de la despolitización comunal” (Schmitt 2001:18). El movimiento aparece como nexo por el cual el estado y el pueblo configuran un ensamblaje hegemónico en un despliegue que neutraliza la heterogeneidad irreducible entre los dos polos. Por lo tanto, el llamado de García Linera a una “indianización del estado” objetivamente no tiene lugar en una formación equivalencial con la totalidad social. Al contrario, es el movimiento dinámico el cual da forma y conduce hacia el terreno político la esencia impolítica de la comunidad y la extensión orgánica del pueblo.

El proceso hegemónico tiene aquí dos movimientos disímiles: por un lado, la politización de una zona impolítica (comunidad), mientras que, por otro, una disyunción entre estado y movimiento. Así, la noción de pueblo es siempre ya originaria, en reserva, a la politización real del estado que solo el movimiento puede producir como materialidad efectiva. Aunque como ha observado Giorgio Agamben, el movimiento tiene lugar como instancia contra la democracia, si por esta entendemos un pluralismo irreducible al cuerpo social. Según Agamben: “el elemento decisivo del movimiento es solo tiene lugar en un momento en el cual el cuerpo político entra en crisis terminal. De ahí que no debe sorprender que la democracia concluye ahí donde emerge la fuerza del movimiento. Esto explicaría porqué nunca han existido movimientos democráticos” (Agamben 2005). El socialismo comunitario, por su parte, tiene como condición necesaria la politización del movimiento cuya finalidad tiene al reconocimiento de la sustancia identitaria. Y, como ha señalado Alberto Moreiras, la hegemonía identitaria siempre tiene una deriva que menoscaba o detiene la expansión democrática:

Any kind of hegemony premised on identity, albeit subaltern identity, runs the infinite risk of turning democratic recognition into compulsion, no matter how counterintentionally. Indeed, the last thing democratic politics would want is the kind of organization of the social whereby people must assume enforced identities or reject unwelcome ones...The positing of identity as the horizon of subaltern politics is far from moving towards the end of

subalternity – it only co-opts its notion at the service of a given ideology of power (Moreiras 2015: 274-175).

Este productivismo hegemónico yace al centro de toda comunidad política. De ahí que García Linera escriba: “porque es nuestra forma ancestral...el futuro será necesariamente el de un socialismo comunitaria que será nacional, continental, y planetario” (García Linera 2015, 71). Pudiéramos decir, entonces, que el estado integral necesita de un resto aparente que subsume la lógica del reconocimiento de una identidad impolítica originaria.

Sin embargo, el estado nunca alcanza hegemonía plena, ya que la comunalidad del estado depende no de una transposición del pueblo, sino de su conversión mediante el movimiento. La esencia del estado en tanto estado real o integral, tiene como substrato, para decirlo con Reiner Schürmann, una condición anárquica que garantiza la legislación contra lo singular (Schürmann 1984: 23). La suspensión fáctica de la condición anárquica, aparentemente sin principio o mando, habilita la identificación entre la formación estatal que conduce y domestica la fuerza del movimiento. Así, el movimiento es la reserva hegemónica o el *hegemon* que impone un equilibrio absoluto entre comunidad impolítica y sustancia política estatal¹⁶.

La politización del movimiento es total, y por eso es que anuncia la continuación de la guerra por otros medios contra cualquier instancia de lo no político, esto es, contra instancia que resista a la incorporación hegemónica. Ya no se trata de una exclusión tramada en el consenso de la comunidad, como habíamos visto con Gutiérrez Aguilar, sino más bien en una operación que dispone del tiempo de lo social. En su importante ensayo sobre la “movilización total”, Ernst Jünger hablaría de esta extensión justamente como ‘en reserva’. Escribía Jünger: “El lado técnico...sin embargo, es la *decisión*. Antes bien, igual que el presupuesto de toda técnica, también el de la movilización total se halla a mayor profundidad: *disponibilidad* a la movilización llamaremos aquí a ese presupuesto” (Jünger 2012: 102-103).

¹⁶ Según Reginald Lilly, el ‘hegemon’ designa en la antigüedad: “the leader of a group of states bound together by oath, originally for the sake of common peace; for example, the First and Second Athenian Leagues in which one-the Hegemon, Athens-was empowered to act in the name of the whole. As Victor Ehrenberg observes, “there was a tendency for the supreme power of the League to pass entirely into the hands of the Hegemon...” (Lilly 1998: 235).

La abstracción que supone todo movimiento de la hegemonía política no implica que no podamos pensar un singular más allá de su movimiento de voluntad de poder, donde la vida pueda ser entendida como otra cosa que un agregado al principio político en reserva. A ese resto profano que excede la política como objeto último de la vida, le pudiéramos llamar condición poshegemónica. La poshegemonía aquí no es un indicador de un momento cronológico después de la fractura del movimiento o la desintegración de la política hacia un estado de anomia permanente. El resto poshegemónico es la fisura como exceso irreducible entre pensamiento y política, donde la existencia es siempre otra cosa que una sumisión a la esencia del poder político, incluso cuando esta habla en nombre de la 'liberación'. En un ensayo reciente sobre el populismo, Alberto Moreiras pregunta, tomando como punto de partida el estudio clásico de Daniel James sobre el peronismo *Resistance and Integration* (1987), si cada movilización no lleva consigo simultáneamente una tendencia hacia la desmovilización de la vida en política. El fantasma hegemónico rema siempre en dirección contraria a la desmovilización que fisura la temporalidad del cierre comunitario.

A lo largo de su ensayo *Socialismo Comunitario*, García Linera es consiente que el movimiento horizontal de la movilización, para llegar a ser perdurable, tiene que asumir el voluntarismo como instancia constitutiva de desmovilización. Pero también es cierto que la reposición a la desmovilización supone para el pensamiento comunitario una despolitización como excepción a la política del reconocimiento. De modo que la fuerza onto-teológica del movimiento no solo lleva a la politización permanente y transformadora, sino que también abre el tiempo de la despolitización contra-revolucionaria, esto es, a la negatividad del abandono de la política. La articulación de la hegemonía ocurre también allí donde la instancia externa a lo político solo puede darse de forma parasítica, esto es, como negación de la politicidad generada a través del movimiento. Por lo tanto, toda insistencia en la hegemonía, ya sea en el marco temporal de la revuelta en Gutiérrez Aguilar o en la deferencia de bifurcación del estado en García Linera, es siempre de antemano una conversión de la exterioridad de la hegemonía en produccionismo de la negatividad.

¿De qué manera imaginar la vida más allá de la finalidad del movimiento? ¿Cómo pensar una región de lo reprimido entre política y pensamiento sin recaer en una impolítica que legisla el tiempo de la inclusión-exclusión subjetivo y para la sujeción? Poshegemonía busca tematizar esa región previa a la estructuración acechada por el

movimiento que intercala la supremacía de lo político sobre la comunidad, atendiendo una fisura des-ligante que anuncia otro destino para el pensamiento. En momento en donde tematiza el conocido ensayo sobre Hamlet de Carl Schmitt, Alberto Moreiras refiere esta zona tenue como: “[la] compulsión de destino en la teoría: el intento poslibidinal de retorno a un estado previo, que Freud vincula al instinto de muerte. Hay una compulsión demoníaca en poshegemonía que condena al ante a buscar siempre su propia derrota en confrontación inerte con el destino” (Moreiras 2015: 140).

Si la hegemonía depende, siempre en cada caso, de una solicitud de lo político como esencia eterna sobre la vida; la poshegemonía insiste en la singularidad en su relación inmediata con la historia, así como con cualquier constitución de la comunidad¹⁷. La poshegemonía no marca el fin del movimiento como fin de la política, sino que prepara la condiciones, tanto conceptuales como existenciales, para una posibilidad democrática en la cual los procesos de representación y delegación puedan potenciar una dimensión trágica que pre-determina la apertura y el destino de toda comunidad. La poshegemonía inscribe un tiempo trágico inherente a cada comunidad. Este abismo es siempre la fisura material y el límite impropio con respecto al fantasma hegemónico que desiste en la apropiación del tiempo político como dominación en la historia.

¹⁷ Sergio Villalobos-Ruminott define la poshegemonía como una relación no-hegemónica con la función categorial del pensamiento: “La post-hegemonía de la que estamos hablando no es solo una teoría regional destinada a evidencia los presupuestos de la teoría política contemporánea, sino también la posibilidad de establecer una relación no hegemónica entre pensamiento y realidad. Ubicarnos en esa posibilidad es abandonar el discurso de la crítica” (Villalobos-Ruminott, 2016: 36).

Bibliografía

Agamben, Giorgio. (2005). "Movement". Recuperado, el 5 de Octubre de 2015, de <http://www.generation-online.org/p/fpagamben3.htm>

_____. (2015). *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press.

_____. (2011). *The Kingdom and the Glory: for a theological genealogy of economy and government*. Stanford University Press.

Blumenberg, Hans. (1987). "An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric", en *After Philosophy: End of Transformation?* (Ed. Baynes & Bohman). Boston: MIT Press: 429-458.

Cerrato, Maddalena. (2016). "Consensus, Sensus Communis, Community". *Política Común*, Vol.10, 2016.

Ciccariello-Maher, George. (2014). "Building the Commune: insurgent government, communal state". *South Atlantic Quarterly*, Volume 113: Number 4: 791-806.

Derrida, Jacques. (2016). *Heidegger: The Question of Being and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Freeland, Anne. (2014). "Notes on René Zavaleta: 'Abigarramiento' as Condition of Constitutive Power". Recuperado el 20 de Marzo de 2016, de <http://www.alternautas.net/blog/2014/8/31/k1gjjqwwi5c2eqc5hl3ckgm3i4fdyp>

García Linera, Álvaro. (2014). *Identidad Boliviana: Nación, mestizaje, y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

_____. *Socialismo Comunitario: un horizonte de época*. (2015). La Paz: Vicepresidencia de Bolivia.

Gutierrez Aguilar, Raquel. (2008). *Los ritmos del pachakuti movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limon.

Jünger, Ernst. (2010). "La movilización total". En *Sobre el dolor*. Madrid: Tusquets.

Laclau, Ernesto. (2007). *On Populist Reason*. London: Verso Books.

Moreiras, Alberto. (2015). "Tres tesis sobre populismo y política. Contra el identitarismo y el verticalismo. Hacia un populismo marrano". Recuperado, el 10 de Octubre de 2015, de <https://infrapolitica.wordpress.com/2015/08/26/tres-tesis-sobre-populismo-y-politica-contra-el-identitarismo-y-el-verticalismo-hacia-un-populismo-marrano-presentacion-en-la-universidad-iberoamericana-mexico-df-agosto-2015-coloqui/>

_____. (2015). "Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, an introduction". *Culture, Theory, and Critique*, Vol.56, No.3: 266-282.

_____. (2015). "Poshegemonía, o más allá del principio de placer", en *Poshegemonía: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina* (Ed. Rodrigo Castro Orellana). Madrid: Biblioteca Nueva.

Muñoz, Gerardo. (2016). "Beyond Identity and State: the Crisis of the Latin American Progressive Cycle". *Alternautas Journal*, Vol. 3, Issue 1: 83-169.

Schmitt, Carl. (2014). "La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bímembre". *Anacronismo e Irrupción: revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, V.4, N.7: 171-188

_____. *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity*. (2001). Corvallis: Plutarch Press.

Schürmann, Reiner. (2003). *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press.

_____. (1984). "Legislation-Transgression: strategies and counter-strategies in the transcendental justification of norms". *Man and World*, 17 Issue 3 : 361-398.

Villacañas, José Luis. (2015). *Populismo*. Madrid : La Huerta Grande.

Villalobos-Ruminott, Sergio. (2016) *Heterografías de la violencia: Historia, Nihilismo, Destrucción*. Buenos Aires: La Cebra.

Zibechi, Raúl. (2012). *Territories in Resistance*. Oakland: AK Press.