

## LA CULTURA COMO RÉGIMEN DE GOBIERNO

### Conversación con Alain Brossat...

por David J. Domínguez

Alain Brossat lleva décadas escribiendo sobre política y filosofía. Hace algunos años publicó un libro que no pasó desapercibido en el contexto de la crítica intelectual francesa. Su objeto consistía en poner de manifiesto el lugar que la cultura desempeña hoy en nuestras sociedades, para lo cual no dudaba un instante en expresar una tesis polémica a la vez que sugestiva. Ese libro, titulado *Le grand dégoût culturel*, se traduce hoy al castellano con un interesante prólogo redactado expresamente para la ocasión. Muchos podrán pensar que se trata de un libro plagado de referencias francesas, pero lo cierto es que, al margen de esto, la obra plantea cuestiones que exceden su contexto inmediato de recepción.

Aprovechando la cercanía y la buena disponibilidad del autor, nos hemos puesto en contacto con él y le hemos planteado algunos comentarios que nos sugiere la lectura del presente libro.

**David Domínguez:** Comencemos por una cuestión que considero fundamental en su obra. Me refiero a la idea de inmunización. De esta última se oye hablar en numerosas ocasiones, muchas de ellas para referirse a problemáticas o dominios específicos de la vida social (derecho, medicina, política social, tecnología informática). Sin embargo, el uso que usted realiza del término (al igual que R. Esposito o G. Agamben) no parece estar limitado por un uso particularista del mismo. De

hecho, la sensación es justamente la contraria, en la medida en que parece referir todos esos ámbitos a un mismo horizonte de sentido. Leyéndole, da la impresión de que la inmunización, tal y como la utiliza, se convierte en una categoría estrictamente transversal, al igual que lo es la “racionalización” en M. Weber o la “cosificación” en G. Lukács. ¿Es esto cierto? Y si es así, ¿qué introduce de novedoso esta categoría en relación a las otras?

**Alain Brossat:** Lo que trato de señalar al proponer la noción de “democracia inmunitaria”, es el cambio de percepción, en las sociedades democráticas contemporáneas, de lo que es “la libertad”. Ésta deja de ser una esfera de actividad en la que se despliegan posibilidades, capacidades y poderes, para convertirse poco a poco en un dispositivo de protección frente a todo lo que nos hace vulnerables. Se ha pasado de un régimen en el que “la libertad” se definía como una potencia dinámica indeterminada, indeterminable e infinita, a otra, la de las libertades, cuyo catálogo debería desarrollarse incesantemente al tiempo que se exige la protección y la garantía de aquellas. Tal es la razón por la cual aquellos que consideran (al igual que los caricaturistas de *Charlie Hebdo*) el derecho de ofender como la forma más elevada de la libertad de expresión no conciben que ese pretendido derecho pueda ejercerse de otra forma sino bajo la protección de la policía y la tutela del Estado. En su nueva acepción inmunitaria, la libertad está emparejada con todo tipo de instituciones y autoridades, lo que hace de ella una libertad situada en las antípodas de la autonomía y la emancipación. El “matrimonio para todos”, ampliado a las personas del mismo sexo, no es una nueva “libertad” sino a condición expresa de que toda una nueva gama de relaciones sociales, afectivas, sexuales... se incorporen al ámbito de la ley y del control social. El matrimonio para todos “protege” a los gays a condición de incorporar una parte de sus vidas en este campo, es decir que la “libertad” que ahora tienen de casarse se paga al precio de la normalización de su subjetividad y de su vida. Con ello la libertad deja de

asociarse al movimiento de la liberación, de la diferenciación, de la huida, para reterritorializarse como una extensión del campo de aplicación de la norma. Se desvincula así de todo espíritu subversivo o experimentador: cuando la homosexualidad era culpable, delincuente, marginal, escandalosa, nos aportaba a Jean Genet o a Juan Goytisolo. Ahora, en cambio, nos ofrece aspirantes juveniles de todos los partidos, de aspecto pulcro y también, desgraciadamente, militantes islamófobos, preparados para contemporizar con el Frente Nacional.

**D.D.:** “...la conservación del Palacio de Versalles, la promoción de los vinos de Burdeos, el patrimonio minero de Pas-de-Calais, los cruceros culturales en el mar Egeo...” en fin, la lista podría ser interminable. La capacidad integradora y pan-inclusiva de la cultura es absolutamente penetrante. Esto es así porque “la cultura es una máquina que agrega sin fin (...), una mezcla cuya característica propia es hacer compatibles y equivalentes todas las diferencias y heterogeneidades”. En ese proceso, sin embargo, ya no se reivindica una forma de cultura “verdadera”. La cultura no trata (o ya no trata en tanto que forma de gobierno) de plantear un posicionamiento en materia de contenido. A lo sumo, nos revela una política en el orden formal, al presentarse como un espacio en el que las diferencias (antaoño irreconciliables) confluyen y dialogan en función de una dinámica de inclusión permanente. Sin embargo, es esa implicación formal con la pluralidad lo que la vuelve sospechosamente partidista. ¿Por qué? ¿Qué tipo de régimen de normatividad presupone esta esfera de expansión permanente?

**A.B.:** Este régimen se basa en una tolerancia que funciona por medio de la indiferencia y de la suspensión del juicio. La idea básica es que todas las “diferencias” son correctas, toda vez que sean acumulativas y no atenten contra las reglas del juego social, político y económico. Así pues, solo será susceptible de atribuirse la etiqueta “cultura” a todo aquello que pueda

entrar en el engranaje del gobierno de los vivos por medio de la cultura, aquello que pueda contribuir a formar la masa culturizada. Se rechaza, en cambio, lo que produce un efecto de disensión política e insoportable para el poder, como las obras de Genet en la época de las guerras de descolonización. Desde este punto de vista, la cultura como conjunto a la vez diferenciado e integrado se despliega en nuestras sociedades como el sistema de las costumbres: su expansión es acumulativa y procede por validación, por integración de aquello que, todavía ayer, no tenía derecho de ciudadanía. Dicho dinamismo sin embargo resulta perfectamente igual que el del mercado: la innovación ocupa el lugar del progreso de antaño. El hecho de que se produzcan nuevas compatibilidades entre aquello que antes se excluía de manera clara (y que hoy confieren su carácter del todo ecléctico a radios como *France culture* o *France musique*) se basa en esa definición hastiada y agotada de la tolerancia según la cual, en el fondo, todo vale, a condición de encontrar su público. A partir del momento en que el pacto entre la crítica y la cultura se rompe, la oposición entre “verdadera” cultura y subcultura depravada pierde todo sentido. La cultura tiende a convertirse en una de las fábricas de consenso más eficientes, pues disuelve y recicla los gérmenes de disensión transformándolos en elementos de ornamentación de la vida administrada, en elementos decorativos del gobierno de los vivos. La cultura se ha convertido en un paradigma de ese gobierno, en la medida en que se trata de ese medio, de ese elemento en el que la división (fundadora de la vida política –desde Maquiavelo a C. Lefort y... Carl Schmitt) no encuentra un anclaje real. En el mundo de la cultura, las oposiciones y los conflictos son constantemente solubles en la variedad de dispositivos, de gustos, de emplazamientos, etc. Si el festival de Avignon y las inmoluciones de Olivier Py le aburren, si las lentejuelas del Festival de Cannes le repugnan, nada le impedirá encontrar su felicidad en un pequeño festival de música de cobres organizado en una aldea del Macizo central... En ese sentido, asistimos aquí

a un régimen de la tolerancia que es profundamente hostil a la propia vida política, a su principio mismo: en efecto, tal y como dice Foucault, entrar en la política, en la vida política, consiste en primer lugar en decidir sobre lo intolerable.

**D.D.:** En el mundo contemporáneo, cultura y vida social están profundamente relacionadas, pero lo están de una manera mucho más compleja de lo que normalmente se piensa. Para verlo es preciso tener en cuenta que la cultura no solo ha transformado su contenido, sino también su propio estatus. Lo importante, pues, no es el hecho de que cada vez tenga más presencia, sino la influencia transformadora que ejerce sobre otros niveles de la sociedad, y en particular sobre la política. Su libro, creo yo, se ubica en una perspectiva de análisis próxima. Sin embargo, introduce un matiz que puede resultar problemático: y es que no basta con lamentarse simplemente por el declive de lo político, esencial es también ubicar este debilitamiento en el marco de una reflexión más amplia (y sin duda más molesta) sobre las potencialidades políticas que adquiere la cultura en un momento en que la política ha dejado de ser un dominio de acción y enfrentamiento. Ahora bien, si la “democracia cultural” niega el conflicto como fundamento de la política, si lo sustituye por la coexistencia pacífica (distanciada e inmunitaria) de las diferencias y el imperio del gusto individual, ¿qué queda entonces de la política? ¿Qué queda de la dimensión estrictamente traumática de lo político? ¿Su neutralización a manos de la cultura presenta algún tipo de fisura?

**A.B.:** En la actualidad existe toda una serie de prácticas culturales perfectamente integradas y valoradas como tales, y que hacen alarde de una coartada efectista o de una dimensión política perfectamente imaginarias –en el sentido en que estas prácticas que se dicen críticas e incluso subversivas encuentran una ubicación privilegiada en el topos general de la “democracia cultural”: participan plenamente en ese juego cuyo principal

rasgo es sustituir una práctica activa de la división y del conflicto por la diversidad y la diferencia (en el sentido que reviste este término cuando se habla de “derecho a la diferencia”). En el espacio político, el conflicto (y no solamente la diferencia) entre el mundo de Madame Bettencourt, dueña de *L'Oréal*, y el parado de larga duración es visible a simple vista –ninguno de ellos forma parte, literalmente, “del mismo mundo”; en la esfera cultural, sin embargo, un patricio de altos vuelos como Jack Lang y un rapero negro salido de los barrios de Seine-Saint-Denis están hechos para entenderse –no faltarán ocasiones para congratularse en un plató de televisión o con motivo de la entrega de cualquier trofeo o distinción... Si la política posee una dimensión traumática, si ella es una fábrica de traumatismo, entonces la cultura es su clínica. Coja por ejemplo la novela policial sesenta-y-ochista en Francia, todo un género en sí mismo, que ha contribuido mucho a relanzar el género policíaco en los años ochenta: al desplazar el deseo de revolución y de emancipación hacia el género policíaco y sus reglas, al reterritorializarlas del lado de la investigación policial, al hacer de la revolución el objeto perdido por excelencia, la fantasmagoría nostálgica, la novela post-sesenta-y-ochista (de la cual Jean-François Vilar es su más lúcido representante) logra convertir de manera ejemplar una figura política importante (Mayo del 68 y todo lo que ilustra) en un objeto normal de consumo, de divertimento y de ornamentación de la vida corriente. De este modo, Mayo del 68, la revolución, entran no solo en el mundo de la cultura, sino en el de la mercancía. La memoria medio nostálgica, medio renegada se convierte en un producto cultural de gran valor añadido. La dinámica de ocultación cultural del pasado conflictivo se desvela como una actividad de normalización. La cultura es, en ese sentido, la normalización perpetua de los escándalos del pasado.

**D.D.:** *El gran hartazgo cultural y Droit à la vie?* presentan dos maneras de indagar el análisis foucaultiano de la biopolítica. En el primer caso, usted centra su atención en un régimen

de normatividad basado en el mercado y el consumo cultural como mecanismos básicos de consenso y unanimidad. En el segundo, prosigue la clave foucaultiana analizando la nueva forma de gubernamentalidad basada en el “derecho a la vida” y el control securitario de las poblaciones. En ambos casos sin embargo se percibe una misma constante argumental: el olvido de la política. Es decir, la generalización de un régimen de vida (sanitario, consensual, cultural) basado en el apaciguamiento de las pasiones políticas y en la pérdida de la experiencia de la vida pública como dimensión constitutiva de la individualidad y la libertad de las personas. Ahora bien, leyéndolo, uno no sabe a qué atenerse ante determinadas cuestiones. De hecho, la crítica que usted realiza contra la culturización de la política deja abiertas algunas incertidumbres respecto al significado de su obra. En verdad, uno no sabe si con ella pretende un retorno a la política viva, aquella que comporta el riesgo de la división y la guerra civil, o más bien se trata de un enfoque diferente. A este respecto, conviene traer a colación un apunte realizado por S. Žižek a propósito de la negación de la política: decía que aunque pudiese resultar paradójico el conflicto (como momento fundacional de la política) también puede encontrar una forma de negación implícita en la militarización directa de la política, es decir en la reducción de la política a una guerra entre un “nosotros” y un “ellos”, lo que supondría eliminar cualquier terreno compartido en el que desarrollar el conflicto simbólico. Mi pregunta es clara: ¿Cómo entender entonces su análisis sobre la exterminación de la política? ¿Qué se trata de suscitar con ello? ¿Acaso un retorno a las viejas políticas de oposición de identidades binarias?

**A.B.:** En el momento álgido de los enfrentamientos entre los nacionalismos europeos, incluso un escritor ultranacionalista como Maurice Barrès podía considerar al enemigo, aquel que nos ha expoliado de dos de nuestras provincias, como alguien que tenía “sus razones”. Por ello era posible darle la palabra en

alguna de sus novelas, podía dejarle enunciar sus razones y sus argumentos. El enemigo encarna una “posición”, reprochable, e incluso detestable, pero una posición que se identifica con un ser parlante y, por tanto, un ser dotado de razón. Incluso Barrès, cuando exhorta a sus compatriotas en 1890 a no renunciar jamás a la reconquista de Alsacia y Lorena, provincias arrebatadas violentamente por el “Prusiano”, incluso ese ardiente patriota no olvida la existencia de un “contracampo”: es decir, no olvida que también existe los Barrès alemanes, los cuales saben encadenar argumentos en pro de la anexión. Tal y como hemos visto recientemente, tras los atentados del 7 de enero de 2015 contra *Charlie Hebdo* y el supermercado *cashier* de Vincennes, lo distintivo del enfoque del enemigo, en tal configuración, es la desaparición de la noción de contracampo. El enemigo no habla, o si lo hace sus frases no tienen sentido y no pretenden ser entendidas. No tiene rostro humano, es un monstruo cuya mente está oscurecida por el fanatismo. Es una suerte de autómatas manejado por una propaganda mortífera y, dada su ferocidad, se asemeja más a una bestia que a un ser humano. Para él, no existe ninguna forma de contracampo; como enemigo absoluto, debe ser exterminado de manera que su imagen y sus huellas sean borradas. Es más, su propia piel es objeto de ocultación, como sucede con Bin Laden. Ahora bien, este dispositivo por el cual se rechaza la existencia de una alteridad conflictiva, así como la omisión de aquello que podría justificar un posicionamiento es la base o el fundamento de lo que los gobernantes de las grandes democracias llaman la guerra contra el terrorismo –una guerra total, sin prisioneros. El enemigo posee aquí el estatuto del partisano en la doctrina de Carl Schmitt –es decir, una ausencia de todo estatuto (jurídico) que pueda hacerle reconocer su condición de enemigo combatiente. No hacer prisioneros o rechazar cualquier posibilidad de que haya un proceso público de quienes han sido capturados al margen de toda regla jurídica (los detenidos de Guantánamo) es lo mismo que asegurar que no existirá ninguna ocasión para que el enemigo pueda expresar sus razones en el espacio público. En



realidad, se trata de sustituir esa guerra en la que se enfrentaban posiciones, intereses y convicciones opuestas por una lucha entre especies diferentes, una lucha por la vida de quienes se arrojan el lugar de lo humano en ese conflicto. He aquí la razón básica que explica que los dirigentes de los países occidentales comprometidos en la guerra total contra “el terrorismo” no tengan más que este eslogan en sus labios: luchamos para salvar vidas. Ese vocabulario biopolítico rudimentario se convierte hoy en el elemento básico del estado de excepción que brota bajo todas sus formas.

**D.D.:** ¿Este auténtico líquido sellador de fracturas sociales que supone la cultura contiene también efectos de territorialización de los deseos o más bien es ambivalente puesto que su propio despliegue anticipa otros territorios simbólicos -quizá ya desarmados- de experimentación más allá de los posibles que marcan las condiciones socioeconómicas actuales? Dicho de otra forma, ¿se puede aún suscribir la idea marxista de la superación simbólica de las condiciones de un modo de producción a través de la práctica artística?

**A.B.:** Existe un conflicto y una tensión perpetua entre arte y cultura, pero ese conflicto gira alrededor del destino cultural de las obras de arte y de las prácticas artísticas. No se trata pues de preguntarse bajo qué condiciones un artista o una obra de arte pueden mantenerse distanciados de todo devenir cultural. Es evidente que la única manera de no entrar en el círculo encantado de la cultura es simplemente no llamar la atención de nadie, no acabar en las puertas de los circuitos de reconocimiento y validación. ¡Destino poco envidiable! En ese sentido, creo que sería mejor reflexionar sobre el destino de los autores y de las obras en términos de legado o herencia: ¿qué legado están llamados a dibujar un autor o una obra en la sucesión de un número indefinido de presentes? ¿Un destino de canonización, de institucionalización, de olvido, de somnolencia?

¿O más bien persistirá algo en esa herencia con la capacidad de renovar, exceder y confundir los dispositivos culturales, a modo de “astillas en el presente” (Benjamin)? Retomemos el ejemplo de Genet: uno puede montar todas las veces que se quiera *Los Negros* en el teatro *Odéon* o *El Balcón* en la *Comédie française*. Sin embargo, habrá siempre en el legado inscrito por estas obras y por su autor algo que permanece indomable e incontenible, algo salvaje y energúmeno. La herencia es lo que me interesa, entre otras cosas porque es ahí donde la facultad de suscitar discordia por parte de una obra artística (rara) se manifiesta como una propiedad política del arte.

**D.D.:** ¿La democracia cultural como complejo comunicacional, tal y como se concibe en tanto que nueva pastoral no basada en la realización exclusiva de las disciplinas, sino en una combinación flexible de dispositivos de disciplina, de vigilancia y de control, supone el abandono y la superación de la cosmovisión apocalíptica que la Escuela de Frankfurt aportaba respecto a la industrialización de la cultura? ¿En qué se diferencia esta auténtica sociedad del espectáculo cultural de los efectos de la cosificación tal como proponía Lukács, o más bien se trata de sus efectos contemporáneos?

**A.B.:** El discurso crítico de los años sesenta ponía el acento en la alienación provocada por la mercancía (el mundo de los objetos) y el modo de vida en los sujetos. En ese paradigma, se mantenía la relación dialéctica entre sujeto y objeto, de manera que las estrategias de liberación de los sujetos eran algo factible. Es decir, todavía era posible superar la falsa conciencia provocada por la alienación en el mundo de la mercancía: en ese sentido, se planteaban prácticas colectivas de emancipación, basadas en una percepción no alienada por las relaciones capitalistas y la sociedad burguesa. Nosotros, en cambio, no estamos en ese paradigma: en las condiciones del capitalismo neoliberal, las subjetividades están directamente producidas y modeladas por la fábrica de la

masa y de los individuos (la opinión). Los análisis clásicos de la propaganda totalitaria, Arendt u Orwell, por ejemplo, presentan a ésta como una violencia discursiva que recae sobre sujetos ya dados, que preexisten a aquella, de manera que se conserva siempre una posibilidad, por ínfima que sea, de defenderse contra ella. Sin embargo, la fabricación (*manufacturing*) del consenso contemporáneo pasa por otras vías. Ahora, los gestos y las subjetividades se conectan directamente (y diría originariamente) con los dispositivos que vinculan la masa y los individuos a los requisitos del Capital: Internet, el teléfono móvil, la información constante, etc. Ya no es posible hablar de alienación, ya que el individuo conectado y protésico no puede existir de otro modo que bajo esa condición de prótesis múltiple. Los aparatos que le unen al mundo, a los otros, le vuelven empleable, constituyen la condición de su vida familiar y de sus relaciones afectivas, pero, además, son de una especie totalmente diferente si se comparan con los objetos tradicionales de la “vida moderna”: los aparatos no le son externos, el individuo no “se sirve” de ellos, aunque lo haga de un modo alienado, es decir aquellos no le pertenecen, más bien forman parte de su proceso de individualización y de socialización. Pensar la emancipación en tales condiciones resulta infinitamente más difícil. Por eso romper con este modo de producción de subjetividades propias (y no solo adaptadas) de las formas contemporáneas del Capital, pasa necesariamente por una ruptura inmensa, lo más probable que de forma catastrófica, una conmoción suficientemente fuerte como para producir el “olvido” de estas formas.

**D.D.:** ¿Qué novedades aportan las funciones tanatocráticas y tanatopolíticas del Estado moderno respecto a la época de Walter Benjamin? ¿Qué innovaciones conoce la desconsideración actual de las políticas del exilio en forma de racismo y genocidio?

**A.B.:** Tal y como han señalado Foucault y Balibar, el racismo es ante todo un dispositivo estatal orientado a gobernar (y

hacer gobernables a) las poblaciones mediante su incesante fragmentación, división, jerarquización, etc. Los dispositivos de rechazo del extranjero que refuerzan constantemente las democracias occidentales (o a la occidental) muestran que la división entre los que “están ahí” legalmente y los otros, los indeseables “que sobran”, se ha convertido en una operación absolutamente vital para estos regímenes. Por tanto, su dimensión tanatopolítica se publicita abiertamente: de ese modo, el Mediterráneo se convierte en un cementerio líquido para los migrantes, al igual que millares de migrantes latinoamericanos mueren en los confines de México y los Estados Unidos. Los campos de concentración, las fábricas de la muerte, dispositivos hoy escandalosos, ceden así el paso a los mecanismos del *apartheid*, a la separación de dos “mundos” humanos cada vez más alejados entre sí. El motivo foucaultiano del “derecho a la vida” de unos, establecido a condición de que se rechace la muerte de otros encuentra, en estas nuevas condiciones, un relieve novedoso. El destino al cual se encaminan las potencias neoimperiales como Francia y Gran Bretaña se hace visible de inmediato cuando uno se detiene ante esta doble imagen: mientras que los refugiados sirios e iraquíes se pierden en el Mediterráneo abandonados a su suerte, los aviones de caza de ambos países tiran sus bombas sobre las posiciones del Estado Islámico, pues no pueden hacerlo sobre las del ejército de Bachar al Asad. En ese sentido, me gustaría remarcar también que el bombardeo aéreo, núcleo de la brutalidad de la guerra en el siglo xx, tiende a convertirse en la actualidad en una suerte de paradigma general en el gobierno de los vivos: la saturación de un territorio dado por las bombas incendiarias del discurso correcto, el único que es audible y admisible en circunstancias como las que han seguido a los atentados del pasado 7 de enero, se construye exactamente sobre el modelo de los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial en Dresde, Hamburgo o Tokio... Es la versión propagandística de la guerra total.

**D.D.:** “... de lo que se trata es de algo bien simple: emplazar a nuestros contemporáneos a una mayor coherencia. Decíles: ustedes no pueden adoptar como segunda naturaleza ese modo de vida cultural que les proporciona beneficios, gozar de la paz civil que constituye su doble, abandonar sin pesar el tiempo de la Historia prometeica para empezar el viaje sin retorno hacia la edad estética; ustedes no pueden hacer eso y llorar al mismo tiempo a borbotones por el declive de la política y la ausencia del ciudadano, es decir por la generalización de un régimen basado en el apaciguamiento de las pasiones políticas que llaman peyorativamente ‘policía’”. Tal es la advertencia que concluye los párrafos finales del presente libro. Sin embargo, en ellos se adivina algo más que una superación de la tradición progresista, aquella que vincula (todavía) cultura y emancipación. En realidad, se vislumbra una crítica a los críticos de la crítica, a esa negatividad madura que no puede sino desembocar en la desesperanza y en la voluntad de ruptura con el pacto cívico ante una comunidad que parece inauténtica y perturbada. ¿Hay en esto una cierta sintonía con las ideas contenidas en la *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk?

**A.B.:** Estamos en un tiempo donde el motivo de la crítica que, en efecto, era inseparable de un programa de emancipación, es decir de la convicción de que las cosas podían cambiar sustancialmente (que el mundo podía cambiar de base, como dice la canción), ha cedido el paso a la risa sarcástica. Este tiempo es el de la burla generalizada, lo que los admiradores de *Charlie Hebdo* llaman “la sátira”. Esta risa sarcástica perpetua y universal de la que la televisión e Internet sacan provecho reposa en la convicción ya inquebrantable de que las cosas son tal y como son y no pueden cambiar –y si lo hiciesen, sería de forma totalmente marginal o hilarante. En estas condiciones, la risa sarcástica es lo único que nos queda para manifestar que no somos víctimas de la cualidad moral de este orden de cosas inquebrantable, así como para significar que no nos adherimos por completo a él. Así, dado que no se pueden cambiar las cosas, nos burlamos de

ellas, nos burlamos de todo, de los políticos, los poderosos, los débiles, e incluso de nosotros mismos; sin embargo esta risa es profundamente nihilista, pues en el fondo reposa en la idea de que todo vale en la bajeza, el cálculo, la hipocresía, de que todo lo que se pretende grande, digno o elevado tiende a ser rebajado o ridiculizado. Bajo esta risa sarcástica se adivina un deseo de perjudicar, como lo muestra la amplia adhesión recabada por la estupidez y la maldad que reivindica (y selecciona) una publicación como *Charlie Hebdo*. Como no se pueden mejorar las cosas, hagamos que empeoren y gocemos de este desastre –tal es la pendiente en la cual prospera hoy en Francia el voto a favor del *Frente Nacional*. El autoembrutecimiento colectivo de la masa, contrapartida de la desaparición del pueblo colectivo, es la última alegría que le queda al ciudadano reconvertido en lector de *Charlie* y para el cual “el derecho de ofender” se sitúa ahora en la primera fila de los derechos humanos.

**D.D.:** En la actualidad, la obra de Gramsci es objeto de una intensa reivindicación por parte de sectores ligados a la izquierda y al mundo universitario. Esta rehabilitación es perfectamente clara en la jerga que utiliza el grupo mediático (y cada vez más dirigente) de *Podemos*, el nuevo partido que irrumpe con fuerza en el ámbito de la democracia partidocrática española, pilar del régimen –hoy ya en crisis- de 1978. En este punto, no me interesa tanto su opinión al respecto del partido o de la deriva que ha mostrado en el trascurso de los últimos meses, en ocasiones con una retórica deliberadamente vaga y repleta de guiños interclasistas. Lo interesante, sin embargo, es ver hasta qué punto su manera de comprender la batalla por la hegemonía cultural es capaz de alterar el consenso sobre el sentido del mundo social (sentido común). Dicho de otra manera, Podemos ha realizado un análisis de coyuntura: han comprendido que estamos ante una fase de guerra de posiciones, y que mientras no se vislumbre una posibilidad de cambiar el Sistema sí es posible avanzar e ir trabajando por cambiar el “sentido común” de una

parte importante de la población. Ahora bien, este trabajo de influencia en el sentido común se ha realizado a través de los medios de comunicación de masas. Gracias a ellos sus cabezas visibles se han hecho conocidas, lo cual no niega en absoluto el trabajo previo y horizontal de los Círculos, pero sí supone la conversión del artefacto original en un fenómeno más o menos asimilable, y por desgracia cada vez más dependiente del capital simbólico cosechado por sus líderes en los platós televisivos. Por su parte, para Gramsci, de quien se tomaba prestado el término, el concepto de hegemonía se utilizaba en un sentido complejo y multidimensional, por cuanto señalaba el camino para un proyecto que no se inclinara a descubrir una sola clave de la sociedad existente para impugnarla desde allí, sino a visualizar una crítica global, articulada sobre la problemática de la lucha de clases y eludiendo a su vez la tentación de subsumir esta en el plano de las relaciones de propiedad y el manejo del aparato estatal.

¿Qué límites ve usted en todo esto? ¿Es la televisión un simple altavoz para reverberar las luchas o más bien se trata de un formato comunicativo que genera un techo de lo posible en términos políticos? ¿Se puede construir hegemonía cultural a través de los medios de masas?

**A.B.:** No creo que el dispositivo de la democracia contemporánea, que no es ya el de la democracia parlamentaria clásica sino un sistema mixto o variopinto en el que coexisten todo tipo de elementos, deje abierta la posibilidad de un escenario como el de junio de 1936 en Francia. Es decir, un proceso en el que la victoria electoral de una “izquierda de izquierdas” pueda combinarse con un movimiento popular de masas para crear una situación equivalente a un nuevo “lanzamiento de dados” político. La democracia televisiva, quiero decir, la repentina popularidad de un líder que, a los ojos del público, viene a encarnar lo que se opone a todo aquello que “la gente” detesta en la vida política institucional y el juego de los partidos

tradicionales, esta democracia es un engaño y las victorias que obtiene en este terreno no son más que flor de un día. La experiencia italiana muestra que no basta con que un partido antipartidos o antisistema sea movido por un maremoto electoral para que cambie cualquier cosa: las cosas serias comienzan cuando se confrontan con el ejercicio de las responsabilidades en el marco de las instituciones y de las limitaciones existentes. Otra experiencia igualmente rica en enseñanzas es la del ejercicio del poder por el *Partido de los Trabajadores* en Brasil, tras la victoria de Lula. Sea cual sea el balance extraído se impone una conclusión clara: la ruptura anunciada nunca se ha llegado a producir, continuando así en Brasil el abismo profundo entre los más ricos y los más pobres, el patriciado y la plebe. Siempre se puede decir que este tipo de izquierda radical modera sus posiciones cuando accede a las responsabilidades. Así, dado que no es posible invertir la situación, la izquierda se contenta con realizar un cierto número de “pequeñas cosas” que horrorizarán a los conservadores. No obstante, cabe señalar que dicho ejercicio del poder por quienes habían captado las energías populares y la esperanza que les acompañaba, eso mismo, precisamente, es lo que permite que las cosas continúen “como antes”. Por consiguiente, mi pronóstico es más que reservado en lo que respecta a *Syriza* a la cabeza del Estado griego, y, eventualmente, a *Podemos*, si accede en un futuro próximo a los asuntos en un gobierno de coalición. El sistema de integración que constituye hoy “la democracia” a escala nacional, europea y mundial es demasiado poderoso como para caer en su propia trampa o ser disuadido. Otra composición de fuerzas es la que debe oponerse a él. De hecho, pueden surgir nuevas dinámicas de la combinación entre los movimientos de oposición a las formas políticas institucionales, que no cesan de multiplicarse, y la aparición de nuevas formas de reagrupamientos, en las luchas pero también en la experimentación de modos de vida diferentes, divergentes, alternativos. Hoy en día el pasado es menos capaz que nunca de dotarnos de modelos mágicos, sobre todo si se refieren a la



revolución en términos bolcheviques o castristas. Las rupturas radicales exigen un esfuerzo de imaginación en un tiempo en el que todo contribuye a hacer de la catástrofe continua de nuestro presente el horizonte infranqueable de nuestra época.

**D.D.:** Existe un consenso más o menos general sobre la visión de los ataques sucedidos en París a comienzos de enero, cuyo resultado fue la muerte de 12 trabajadores del semanal *Charlie Hebdo*. Esta visión de conjunto insiste en la defensa de la libertad de expresión como valor sagrado y absoluto. ¿Piensa que existe un olvido de la dimensión (del pasado) colonial en el tratamiento de los hechos?

**A.B.:** ¡Más que un olvido se trata de un rechazo organizado! *Charlie Hebdo* es un semanal que cultiva la fobia al Islam, su especialidad es ofender a los que, en Francia, en tanto que postcoloniales, ocupan un lugar subalterno y no tienen ninguna posibilidad de réplica en los espacios públicos legítimos. La libertad de expresión que reclama *Charlie Hebdo* es la que se arrojan quienes disponen de los medios para poder ofender a los otros, los cuales no disponen de posibilidad alguna de mostrar el perjuicio sufrido por la ocasión. Debido a un desplazamiento fatal, este “derecho de ofender” que tradicionalmente se presenta como una forma límite y conflictiva de la libertad de expresión, se convierte, a raíz de este asunto, ¡en el centro y la culminación de la cultura democrática y de los derechos humanos! ¡Imagínese lo que puede ser el estado mental de un país que ha llegado a considerar este “derecho” a humillar de manera insistente y repetida como lo mejor de aquello que le vincula a la tradición ilustrada! ¡Aun cuando lo haga contra una categoría de la población que carece constantemente de reconocimiento, que se siente estigmatizada y discriminada, y no sin razones! El efecto de esta agitación vergonzosa en torno a la libertad de prensa, de expresión –que no duda, además, en movilizar los grandes principios y el nombre de lo Universal– consiste en profundizar

y reconducir la fractura entre aquellos que, en Francia, estarían verdaderamente en su casa, y aquellos otros cuyas creencias, costumbres problemáticas y su deplorable falta de humor les definiría como estando aquí, sin ser verdaderamente de aquí. El sofisma que consiste en apelar a los principios democráticos intangibles en la materia salta a la vista: ¿cuál sería la razón de ser de un *Charlie Hebdo* español que pasara su tiempo publicando caricaturas no de Mahoma sino del Papa y del arzobispo de Sevilla sodomizando a las buenas monjas y a las cabras?!

**D.D.:** Por último, me gustaría agradecerle de nuevo su proximidad y disponibilidad hacia nosotros, hacia nuestra pequeña editorial. Si quiere añadir algo... tal vez el próximo libro, algún proyecto nuevo, su estancia actual en Taiwan...

**A.B.:** Aquí en Taiwan puedo poner a prueba alguna de mis hipótesis o propuestas, a fin de ver si mantienen el tipo o bien se desploman al contacto con esta forma de alteridad bastante marcada... Sobre la cuestión de la cultura, por ejemplo, me han sorprendido mucho los debates actuales en torno a la cuestión aborigen. Taiwan es un país de colonos, con oleadas sucesivas de recién llegados. Antes de que los Han (los chinos del continente) se instalasen progresivamente en la isla y fuesen dominantes, apoderándose de las mejores tierras situadas en las regiones costeras, el país estaba poblado por aborígenes llegados de otras regiones del Pacífico. Estos aborígenes fueron apartados a las regiones montañosas por los Han, maltratados, expoliados, discriminados. El periodo de la ocupación japonesa (1895-1945) no solucionó las cosas; de hecho, algunas tribus que no se doblegaron al yugo japonés acabaron por sufrir una represión terrible. Estas discriminaciones han continuado tras la llegada a la isla (1949) de Chiang Kai Shek y el aparato civil y militar del *Kuomintang*, los cuales habían sido expulsados de la China continental debido a la victoria de los comunistas chinos. Solo a finales del siglo pasado, con el ascenso del independentismo

y las aspiraciones identitarias en Taiwan, es cuando las cosas comienzan a cambiar –antes de que se produjese una inversión muy espectacular: la búsqueda de unas raíces identitarias que sirvan para pensar su destino histórico y cultural como diferente al de China continental, hace que una parte significativa de la población taiwanesa se invente, en cierto modo, un ancestro imaginario en la persona del aborígen. Las discriminaciones se invierten en *positive action*, las subvenciones abundan en las zonas donde se instalan las tribus, las lenguas y las costumbres aborígenes entran de lleno en los espacios de la investigación y la enseñanza universitaria, los cantos y la música aborígen causan también furor, etc. Todo intelectual progresista taiwanés que se precie debe poder mencionar en una conversación a un “amigo” que pertenece a tal tribu y con el cual, apenas hace una semana, hizo una marcha por la selva, antes de compartir con él un succulento ragú de ardilla voladora cazada para la ocasión (los aborígenes son cazadores apasionados)... Los aborígenes, por su parte, condenados en general a todo tipo de trabajos precarios y temporales en la construcción, la horticultura, la silvicultura o la cosecha, descubren que el turismo y el arte “local” y “tradicional” resultan mucho más rentables: por eso instalan en sus pueblos casas rurales donde la clase media Han procedente de las ciudades viene de fin de semana o de vacaciones, aprovechando la ocasión para iniciar a sus niños en la vida “auténtica” de estas admirables tribus apegadas a sus costumbres y tradiciones. Un personaje nuevo hace su aparición: el artista local, aborígen o no, pintor, escultor, videoartista... instalado en el pueblo y cuyo trabajo se convierte en un elemento de valorización del lugar. Muy recientemente, el museo de arte contemporáneo de Taipei presentaba una vasta selección de obras creadas en este entorno. Sin embargo, a pesar de no ser enteramente soluble en la cultura, la cuestión aborígen encuentra aquí un elemento de valorización seguro; de hecho, la nueva visibilidad artística y cultural del aborígen aporta credibilidad a quienes defienden la causa de una diversidad taiwanesa irreductible a las condiciones

ALAIN BROSSAT

de la monocultura china del continente. Hace poco se rodó una costosa película sobre la resistencia de una tribu aborigen frente a los “invasores” japoneses. Aquella película tuvo un éxito enorme de público, lo que supuso que dicho filme adquiriese el estatus de una suerte de epopeya nacional tardía, algo así como una “canción de Roland” postmoderna. Evidentemente, lo paradójico de todo esto es que la inmensa mayoría de quienes se identificaron con el héroe aborigen de esta epopeya son Han de pura cepa... Pero, ¿por qué no? Después de todo, ¿no se dice que Roland era vasco?

(Madrid-Hsinchu (Taiwan), 31/01/2014)