

COMUNICACIÓN, PRÁCTICAS CULTURALES Y SUBALTERNIDAD

Dr. Antonio Méndez-Rubio
Universitat de València
antonio.mendez@uv.es
España

1.

La cuestión de las relaciones entre comunicación y sociedad es vital para cualquier época o contexto, y más aún en un mundo como el nuestro donde la circulación acelerada de información y la expansión de nuevas tecnologías supone un cambio de paradigma histórico con respecto a otros modelos de organización más tradicionales, que vemos ya como cosa del pasado. Al mismo tiempo, la renovada hegemonía de los medios de comunicación y la gestión simbólica del poder implica nuevos límites, conflictos y situaciones críticas en las condiciones de reproducción del nuevo sistema institucional. El panorama contemporáneo resulta, pues, tan denso y cambiante que se hace urgente reconsiderar las condiciones de la comunicación y los presupuestos desde los cuales se produce y reproduce a gran escala el actual paradigma informativo.

En una conocida frase, afirmaba Antonio Gramsci que el resultado de un debate se juega en sus premisas. Pues bien, no otra cosa puede estar ocurriendo hoy con la relación entre comunicación y sociedad, o, en un sentido más amplio, entre cultura y poder. El propio concepto de comunicación es más que una idea, más que un mero concepto, y funciona según pautas de indefinición y saturación que lo están volviendo, por el uso y el abuso, no cada vez más nítido y útil sino cada vez más ambivalente y nebuloso. Siguiendo la argumentación de Dominique Wolton en *Informar no es comunicar* (2010) el problema radica en que necesitamos destecnificar la comunicación, repensarla sobre bases de cooperación y convivencia y no tanto de instrumentalismo tecnológico. Para Wolton, la “ideología técnica” sería la responsable de una creciente subordinación de la comunicación a la compulsión tecnológica. En este sentido, por ejemplo, “el símbolo de todo esto es la Blackberry, posiblemente en mayor medida que el ordenador. Tener el mundo en la punta de los dedos, poder hacer todo, recibir todo, enviarlo todo, crea un sentimiento de omnipotencia y de seguridad” (2010: 39). Autores como Wolton sospechan con razón que estas inercias ideológicas están creando una servidumbre tecnicista, o tecnocrática, que paradójicamente puede estar haciendo que la intercomprensión mutua sea ahora más difícil que hace apenas cincuenta años.

El centro de la crítica a la ideología tecnológica, en el caso de Wolton, se basa fundamentalmente en diferenciar comunicación e información, insistiendo en que mientras, por un lado, es cierto que “la información es la verdadera victoria del siglo XX” (Wolton 2010: 67), por otra parte es preciso resaltar que “la comunicación es la cuestión del Otro” (Wolton 2010: 83) y esta cuestión es justamente la que sigue pendiente en el devenir de la nueva sociedad global. Es evidente que, detrás de esta crítica, lo que se está reivindicando es una necesidad de fortalecer los vínculos sociales y revitalizar así el ideal democrático que defiende la modernidad. Sin embargo, este discurso crítico corre el riesgo de perder su filo, su efectividad, por el hecho de mantenerse en un plano donde los conceptos clave de información y comunicación despliegan una lógica interna, como si dijéramos, autosuficiente. En otras palabras, en la crítica de Wolton, como a menudo ocurren en otros discursos críticos recientes, la lógica de las relaciones que estos términos mantienen entre sí se sostiene sobre sí misma, incluso se explica mediante el recurso a la ideología más extendida, pero sin abrirse a sus causas ni a sus efectos. Diciéndolo de una manera sintética: del lado de las causas, se desatiende la exploración de los motivos económicos y políticos que respaldan dicho empobrecimiento de la comunicación; del lado de los efectos, se deja sin analizar el nexo entre comunicación y cultura, de forma que, en última instancia, se obstaculiza la comprensión de hasta qué punto la “ideología tecnológica” se nutre de (y relanza a su vez) la complicidad entre los modos globales de producción económica, los imperativos de la política transnacional y la cultura masiva hegemónica en la sociedad moderna.

Atendiendo a las causas económicas y políticas de la actual (o)presión ideológica se hace necesario rastrear las premisas lógicas y epistemológicas que subyacen al significado de la palabra *comunicación*. Para empezar, ¿de qué hablamos cuando hablamos de *comunicación* e *información*? Tal vez el esfuerzo por clarificar los conceptos básicos nos ayude a abordar de forma resolutiva, más tarde, conflictos y debates de tipo macrosocial, cultural, e incluso histórico, con herramientas más afinadas y actualizadas que las que a menudo se utilizan en este marco temático. La información como concepto remite a un cierto volumen de saber que se transmite entre individuos o grupos (de emisor a receptor) a través de un canal determinado. En su uso corriente, el término información señala un proceso de difusión de conocimientos destinada a un público concreto. Sin embargo, la diferencia clave entre *información* y *conocimiento* reside en la necesidad que aquélla tiene de pasar por el filtro de la comprensión para poder llegar hasta éste. En una sociedad donde las redes informativas se han multiplicado y sofisticado de una forma históricamente inédita, claro está, información y conocimiento potencian sus proporciones y conexiones. A la vez, la complejidad y velocidad de dichas redes tienden a producir situaciones de hiperacumulación de información que ponen sobre la mesa dos dificultades crecientes: la fiabilidad de las fuentes, por un lado, y justamente la posibilidad de que toda esa información pase el filtro razonable y decisivo de la comprensión, por otro. Por estas razones no hay ninguna garantía dada, que pueda asegurarse de antemano, en el sentido de que la proliferación y aceleración de redes informativas tecnológicamente avanzadas provoquen automáticamente una mayor y mejor comprensión del mundo que nos rodea. El vínculo entre información, comprensión y acción social, lejos de ser un efecto mecánico de la innovación tecnológica en curso, tiende así a convertirse en un reto cotidiano y permanente.

En última instancia, en el ámbito de las ciencias de la comunicación, esta posible confusión entre los conceptos de información y comunicación se debe a que, desde mediados del siglo XX, se viene entendiendo por *comunicación* el sistema o medio técnico con el cual se pone en circulación la *información* socialmente relevante. La comunicación se piensa así como una acción que condiciona (y se ve condicionada por) la vida social a la vez que la información se concibe como una serie de contenidos tratables de forma neutra, cuantificables y, por tanto, programables. Por extensión, ese carácter neutral tiende a exportarse de la información a la comunicación de modo que ésta tiende a presentarse a sí misma como si estuviera al margen de los intereses sociales en juego. Así de hecho se planteaban el problema C. E. Shannon y W. Weaver en su célebre libro *The Mathematical Theory of Communication* (1948-49), también conocido como el origen de la Teoría de la Información. La teoría matemática de la comunicación consolidó un modelo explicativo de tipo lineal, fácilmente objetivable en el funcionamiento real de los *mass media* y, especialmente, en los por entonces nuevos sistemas de coordinación entre bases informáticas autorreguladas. Pero dejaba en un segundo plano, y de hecho convertía en una especie de punto ciego, que justamente en su dimensión social de raíz (esto es, relacional, interactiva, dialógica o plurilógica...) la comunicación no podía limitarse en la práctica a dicha fórmula teórica. Quedaba así fuera de la vista la perspectiva no tanto social como institucional desde la cual esa teoría se estaba elaborando: perspectiva coherente con la perspectiva de las instituciones emisoras y su entramado de intereses comerciales, políticos y militares. Sin ir más lejos, quedaría fuera del campo de interés delimitado por este modelo teórico el siguiente dato (y sus posibles porqués): las más importantes tecnologías comunicativas contemporáneas, del micrófono a Internet, pasando por la televisión o la cinta de casete, proceden de un uso militar que luego se adaptó a las condiciones de la vida civil. Un dato elemental como éste ¿es meramente anecdótico o inocente?

En este sentido, se suele obviar el dato de que el modelo de Shannon y Weaver fue diseñado para uso específico de ingenieros de las telecomunicaciones que trabajaban en la industria telefónica y electrónica: la primera versión del modelo, aparecida en *The Bell System Technical Journal*, se proponía dentro del marco de las publicaciones de los laboratorios Bell System, filial de la empresa American Telegraph & Telephone (ATT). Esa versión inicial fue completada y comentada por Weaver, quien había sido coordinador de la investigación sobre grandes computadoras en EEUU dentro del contexto de alarma y defensa generado por la Segunda Guerra Mundial. En la actualidad, de hecho, los Laboratorios Bell siguen siendo el

más importante centro mundial de investigaciones tecnológicas especializadas en redes de comunicaciones e informáticas.

Es importante tener en cuenta, en este sentido, que el desarrollo tecnológico ha marcado este campo de estudios teóricos desde una voluntad que se autopresenta como *práctica* sin especificar que esa práctica, a su vez, está motivada por intereses más institucionales que propiamente sociales, más parciales que generales. Como resultado, se refuerza el poder de (cierta concepción lineal y monológica) de la tecnología al tiempo que se naturaliza una forma de hacer ciencia subordinada en realidad a una idea instrumental de la comunicación (como información). Antes de seguir adelante, es crucial pensar esto despacio. Así pues, pasaría por “esquema clásico de la comunicación” un modelo unidireccional, o como mucho limitado al contacto (dada una supuesta identidad de códigos) entre emisor y receptor. De este modo se ha generalizado, de manera lenta pero segura, un concepto informativo de comunicación que tenía sus precedentes en la llamada Teoría Hipodérmica o de la Bala Mágica (*Bullett Theory*) y en los estudios sobre propaganda. Ese borrado inercial del poder implícito del emisor y sus intereses comerciales y geopolíticos puede, a día de hoy, seguir operando dentro de la revolución tecnológica global. Este cambio tecnológico, por tanto, no se entendería del todo sin una consideración crítica del papel central que en él tienen los mercados financieros y las políticas internacionales más influyentes. Prescindiendo del peso que han tenido estas condiciones económicas y políticas, impuestas a menudo de una forma ni igualitaria ni democrática, no se entendería el consiguiente desarrollo desigual que se deriva de dichas transformaciones tecnológicas, culturales y sociales.

Es sintomático que, durante el último tercio del siglo XX, mientras la concepción informativa (e incluso propagandística) de la comunicación defendida por Shannon y Weaver se exportaba a disciplinas tan decisivas como la Lingüística o la Semiótica, una definición más razonable y crítica de la comunicación estaba siendo propuesta desde el ámbito latinoamericano por un autor como Antonio Pasquali. En obras que van desde *Comunicación y cultura de masas* (1963) hasta *Comprender la comunicación* (1978), entre otras, Pasquali hizo ya un esfuerzo enorme, y escasamente reconocido, por repensar de una forma comunicativa la comunicación social. Esto traía como consecuencia una defensa del íntimo vínculo entre comunicación, socialización y (trans)formación de comunidades. Pasquali proponía entrar en el debate haciendo un énfasis en la comunicación como relación social, es decir, como práctica cultural, y no sólo como mecanismo institucional de coordinación de informaciones. Es decir, en un primer momento, su análisis teórico se apoyaba en la necesidad de traspasar el enfoque de la comunicación como aquello que producen los llamados “medios de comunicación” o mass-media para llegar a una concepción de la comunicación más abierta, más social que institucional, y en ese sentido más atenta a lo que Pasquali denominaba “las condiciones de una verdadera democracia” (1978: 48). Así mismo, en segunda instancia, esta perspectiva no meramente mediática sino social y cultural de la comunicación denunciaba la condición autoritaria de los modernos “sistemas de comunicación”.

En la década de 1970, en fin, la propuesta teórica de Pasquali quedaba así muy próxima a conectarse con la crítica filosófica del “orden del discurso” realizada por Michel Foucault justamente en 1970. Señalaba Foucault (1973: 12): “tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegio del sujeto que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse”. El privilegio del sujeto como sujeto emisor, en efecto, está en la base del modelo imperante de “comunicación de masas”. La ritualidad de la relación informativa como relación unidireccional o monológica es de hecho la clave operativa de dicho modelo. Y es posible que las Ciencias de la Comunicación, precisamente gracias al uso recurrente e indiscriminado del término *comunicación* hayan hecho de la comunicación, de su sentido democrático, más cooperativo que instrumental, y más libertario que autoritario, un auténtico tabú.

2.

A mediados de 1980, todavía en el contexto latinoamericano de los estudios de comunicación, la idea de desplazar el foco analítico desde los medios a la comunicación, y desde la comunicación a la cultura, se revitalizó por el efecto crítico de un ensayo numerosas

veces difundido y reeditado, cuyo título ya en 1987 era *De los medios a las mediaciones (Comunicación, cultura y hegemonía)*, de Jesús Martín-Barbero. Actualizando los principios críticos de la Escuela de Frankfurt y la Escuela de Birmingham, y desde una óptica conscientemente política y libertaria, Martín-Barbero buscaba con ese título resituar la problemática de los media en el marco más amplio y productivo de las prácticas culturales, tal como más tarde se ha seguido haciendo en otros momentos más recientes (Méndez-Rubio 1997, 2003). De esta forma, la teoría de la comunicación se articulaba con la investigación filosófica, sociológica y antropológica para abrir un nuevo espacio o enfoque de la cultura contemporánea y sus relaciones multifacéticas con el poder económico y político en una era de globalización.

Las prácticas culturales pueden verse ahora como una herramienta metodológica que desubica o desfocaliza la mirada académica convencional para, desde una (inter)posición polémica (o, como diría M. de Certeau, polemológica), encontrar en la vida cotidiana de la gente la huella de los movimientos sociales y los conflictos biopolíticos. Como apuntaba Martín-Barbero se trata de delinear un *mapa nocturno*, esto es, “un mapa para indagar no otras cosas sino la dominación, la producción y el trabajo pero desde el otro lado: el de las brechas” (2010: 247). Se logra de este modo desbordar el análisis de la comunicación cuyo epicentro son las rutinas institucionales de la información y la producción industrial de cultura para, sin perder de vista esas condiciones institucionales, explorar las formas de resistencia y lucha que se están activando en las micro-prácticas (a menudo invisibles o invisibilizadas) de la cultura popular o subalterna. Así se abre el terreno inseguro pero fértil de la comprensión, tanto en la teoría como en la práctica, de las negociaciones y contrastes entre el componente popular (“desde abajo”) y el componente masivo (“desde arriba”) de la cultura. Con esta apertura crítica los media son situados en el ámbito de las mediaciones, es decir, de las líneas de fuerza que atraviesan el orden social y cultural. Desde 1970 en adelante, cada vez con mayor claridad sobre todo en las periferias de lo que luego se llamaría el Nuevo Orden Mundial, es decir, los medios los medios de comunicación van abandonando la posibilidad de ser un instrumento de comunicación social para cerrarse cada vez más en torno a los intereses estratégicos y comerciales de su mundialización. De hecho, la función integradora de los mass-media resulta crucial para entender el devenir de lo que Mattelart llamaría “la utopía planetaria” (2000). Así pues, “de mediadores, a su manera, entre el Estado y las masas, entre lo rural y lo urbano, entre las tradiciones y la modernidad, los medios tenderán cada día más a constituirse en el lugar de la simulación y la desactivación de esas relaciones” (Martín-Barbero 2010: 208). Por eso, tanto la problemática de los países considerados en vías de desarrollo, como del llamado Tercer Mundo o Sur, así como de los procesos migratorios que la globalización conlleva, requiere de una reflexión sobre la cultura que contemple los medios no sólo en su dimensión más sistémica o institucional sino también en su vertiente más minoritaria (*minority media*), en su carácter de espacios para el conflicto entre formas distintas de uso y práctica cultural, y, en definitiva, que sitúe la cuestión de los medios en el prisma más ancho de la tensión entre cultura oficial (o masiva) y cultura(s) popular(es) o subalterna(s). De esta manera se entiende por qué, según Martín-Barbero (2010: 221), “el campo de lo que denominamos *mediaciones* se halla constituido por los dispositivos a través de los cuales la hegemonía transforma desde dentro el sentido del trabajo y la vida de la comunidad”.

La investigación de los usos y las prácticas culturales nos obliga entonces a ampliar el foco de la crítica, a ir más allá del estudio de los medios y a combinar éste con el análisis de los procesos sociales y culturales que, a su vez, atraviesan y desbordan el lugar de los canales y los mensajes mediáticos. Así las cosas, una teoría crítica de la cultura necesita resistir a los discursos eufemísticos sobre la diseminación cultural, o celebratorios del desanclaje en las relaciones sociales y la presunta liberación de los vínculos culturales. Para contrarrestar la circulación anestésica de dichos postulados es conveniente empezar por esclarecer las principales formas de producción cultural que conviven en una sociedad moderna, a pesar de que no todas ellas hayan nacido con la modernidad o tengan que morir con ella. De hecho, esas formas se pueden esquematizar en tres *modos de (re)producción cultural* que, en cuanto tales, ni se refieren a conjuntos de objetos culturales (textos, productos, bienes...) ni a formas puras o aisladas de especializar la cultura –esta última premisa se hace insostenible desde el momento en que entra en contradicción, por una parte, con la noción misma de cultura como

práctica social dialógica y heterológica, y, por otra, con la inminencia en ascenso de un espacio social totalizado e interconectado como globalidad.

Brevemente, esas distinciones tendenciales y pragmáticas esbozarían la diferencia y convivencia de tres (no ya modelos sino) *modos culturales* simultáneos:

1/ *Alta cultura*: como ocurre en una ópera o en un congreso científico, se trata de formas culturales no necesaria ni mecánica pero sí *tendencialmente* producidas por minorías para minorías para minorías. Así, lo distintivo de este primer modo es su combinación de una relación tendencialmente unidireccional entre emisor y receptor, que de hecho segmenta sus posiciones como roles diferentes en el espacio cultural, con un contexto micro, que incide en desplegar filtros (económicos, políticos, simbólicos) para delimitar una separación estable entre dentro y fuera, interior y exterior, o, digamos, quién puede y quién no puede acceder a ese espacio legitimado. Igualmente razonable parece pensar que un modo de cultura selectivo y especializado como éste puede cumplir funciones de utilidad social en un contexto de sociedades complejas como el actual. De hecho, estoy convencido de que los tres modos que aquí se presentan son socialmente complementarios, incluso necesarios. Ahora bien, también sería necesario reconocer que lo que en última instancia resulta más institucional que socialmente necesario es la primacía de los dos primeros sobre el tercero, es decir, sobre aquel modo de reproducción sociocultural que incorpora, tendencialmente, pautas de relación más participativas, igualitarias y democráticas (Méndez-Rubio 2003: 76-78).

2/ *Cultura masiva*: tal como la reconocemos en su emergencia específicamente moderna y tecnológicamente sofisticada, esta cultura sigue reservando su producción a minorías especializadas, cuyo margen de acción se aglutina en empresas de proyección transnacional que, a su vez, tienden a aglutinarse formando conglomerados oligopólicos o *megafusiones*, cuyo radio de difusión les permite (justamente gracias a esa concentración operativa) llegar hasta mayorías sociales, prácticamente hasta cualquier destinatario, en cualquier momento y en cualquier lugar. Por esta vía, el criterio que aúna las producciones de radio, televisión, prensa o discos, y que hace razonable hablar en consecuencia de lo masivo, sería unidireccionalidad del acto comunicativo en ámbitos preferentes, aunque no exclusivos, de domesticidad. Las resistencias a la unidireccionalidad se dan, antes que nada, en la propia estructura dialógica de todo acto comunicativo. Sin embargo, la práctica cultural es también relativamente libre a la hora de encauzar sus procesos significantes impulsando o reprimiendo esta condición dialógica de todo discurso. Hasta el monólogo aparentemente puro o aislado provoca respuestas más o menos silenciosas, interpela, siquiera potencialmente, a un otro que muchas veces forma parte de los desdoblamientos de la propia estructura lingüística y psicológica del emisor. Por otra parte, hasta el intercambio simbólico más idealmente igualitario contiene desequilibrios variables en la participación activa de emisor y receptor. Pero la condición idealizada, casi mítica, de dichas situaciones extremas no tiene por qué invalidar la operatividad posible de las diferencias entre una tendencia y otra. (Méndez-Rubio 1997: 97).

Por eso la cultura masiva puede concebirse como fenómeno que promueve y es promovido por la esclerosis del diálogo y el encuentro interpersonal, pero que sin cesar se nutre de ellos y continúa activándose bajo la forma de un control centralizado, incluso multicontrolado en red, de una forma que para el receptor puede resultar invisible. De ahí que lo masivo se pueda interpretar como un proyecto de control o como mínimo de reacción sistémica (y sistemática) ante los desafíos de la interacción cultural y la intervención crítica.

3/ *Cultura popular*: en contraste con la cultura de élite o la cultura masiva, lo popular puede entenderse no como elemento meramente folclórico o tradicional sino en el sentido gramsciano de cultura que contrasta con la sociedad oficial. Esta acepción de lo popular como práctica o espaciamento subalterno, como se da de forma impura en una asamblea, una *jam session* o un grupo de afinidad, buscaría explotar las potencialidades interactivas entre Emisor y Receptor entendidos como funciones intercambiables, no como roles pre-establecidos, activando un espacio comunicativo no necesariamente centrado ni jerarquizado. Tendencialmente (es necesario insistir en este adverbio aquí) se trata de un esquema relacional no cerrado, inclusivo, capaz de materializar de formas múltiples e imprevistas nuevos vínculos de sentido entre quienes ahí participan y entre ellos y su entorno vital.

Frente a la premura de lo masivo por instaurar un marco dominante y omnívoro, lo popular es por su condición de alteridad (y alteración) desplazado a posiciones residuales, o subterráneas, desde las que el conflicto se evapora o directamente desaparece (en el sentido que al término *desaparición* ha dado Paul Virilio (1988)). Como se aprecia en prácticas subculturales o suburbanas, o impulsadas por mujeres y/o migrantes a lo largo del mundo de hoy, la resistencia popular-subalterna no tiene sitio, pero es como si eso mismo la hiciera desplazarse, incansable, por las ranuras de aire que a veces se asoman a las zonas entrevistas de la vida en común. En su conflicto con la cultura masiva, el pulso popular-subalterno abre fisuras, traza líneas imprevistas, con frecuencia invisibles, a sabiendas que habrán de desaparecer, pero esas fisuras insinúan sin lugar, utópicamente, momentos de fractura, trayectos imposibles.

3.

La reflexión sobre las prácticas culturales pone en juego, claro está, la interrogación por la identidad y la forma en que se subjetivizan socialmente las relaciones de poder. A partir de 1980, los estudios culturales postcoloniales recuperaron de los escritos del marxista heterodoxo Antonio Gramsci la noción de subalternidad. Con la noción de subalternidad se viene intentando indicar la existencia de un espacio crítico en la distribución jerárquica del poder simbólico (y económico, y político...): espacio crítico por cuanto implica una puesta en crisis del *statu quo*, al que la experiencia de la subalternidad desafía con discontinuidades, fisuras y prácticas alternativas e incluso imprevisibles. Medios minoritarios, relatos orales, subculturas urbanas como el graffiti o la música hip-hop, radios comunitarias, fanzines, grupos de afinidad... son todos ellos ejemplos sintomáticos de en qué medida la subalternidad construye y reconstruye interferencias en el orden del consenso oficial y la *public opinion*, espacios precarios de producción de sentido donde la realidad social se vuelve más respirable para quienes ocupan posiciones de desventaja y sumisión en la pirámide de las desigualdades sociales. Jóvenes, mujeres, migrantes, jóvenes migrantes, mujeres jóvenes, mujeres jóvenes migrantes... individuos y grupos que tienen una experiencia crítica (cuando no traumática) de la modernidad capitalista y la globalización del sistema productivo aprenden a abrir agujeros de sentido, retos de desconcierto y lucha en la superficie supuestamente unitaria de la realidad hegemónica.

Del mismo modo que el elemento relacional resultaba básico para la comprensión y la activación de la comunicación y las prácticas culturales, en efecto, la subordinación social encuentra en la subalternidad un margen de resistencia y maniobra viable. Las necesidades de negociación, cruce y conflicto cultural se articulan así con la cuestión identitaria pero sin perder de vista "that subalternity is a *relational* rather than an ontological identity" (Beverley 1999: 30). Por su parte, los llamados estudios subalternos (Beverley 1999: 40) registran cómo el conocimiento construido por intelectuales y académicos está configurado por la dificultad o incluso la imposibilidad de representación de la subalternidad. Desde luego, esto invita a reconocer la inadecuación del conocimiento y de las instituciones que lo producen, y la necesidad por tanto de un cambio radical en la dirección de una sociedad no jerárquica y no autoritaria.

En un sentido popular-subalterno de la práctica cultural, las alianzas en la diversidad se vuelven cruciales tanto para la subsistencia como para cualquier opción de táctica crítica, de intervención sociopolítica autoconsciente. En este punto, sin embargo, las ambivalencias y los conflictos ideológicos parecen asegurados. De forma muy resumida, tal como se ha planteado por ejemplo en el contexto indio y anglosajón (Bhabha 1994) o latinoamericano (García-Canclini 1990), la encrucijada multicultural se podría explicar desde una polarización entre dos posiciones que no se excluyen pero sí se alejan tanto una de otra que no resulta fácil imaginarlas en diálogo. De un lado, se prefiere hablar de *hibridación* o *mestizaje* antes que de subalternidad, pero este discurso roza a menudo un culturalismo que lo vuelve ineficaz o, como mínimo, demasiado funcional al pluralismo celebrado por el orden hegemónico. De otro lado, se insiste en la urgencia de la crítica subalterna pero conectando todavía (como hiciera el propio Gramsci) el protagonismo subalterno a la reivindicación de una nueva forma de identidad y, más concretamente, una nueva y más flexible acepción de la identidad nacional. En el primer caso, como ocurre con García-Canclini, la salida de la modernidad tradicional corre el peligro de ser una recaída en el paradigma cultural del capitalismo postmoderno, o

postfordista, y de la sociedad de consumo. En el segundo caso, como sucede en el punto de vista de Beverley, la radicalidad anticapitalista desemboca en una confianza renovada en un más abierto y actualizado sentido del nacionalismo (y por tanto del estatismo). Entre ambos frentes queda aún pendiente la (im)posibilidad de una aproximación crítica que, tanto en la teoría como en la práctica cultural, entienda la subalternidad como una forma de resistencia anti-mercantil y de cambio anti-autoritario. Es decir, queda abierta la inminencia de una concepción libertaria, no capitalista y no estatista, en la producción y el uso de la información y la comunicación en el mundo de hoy.

Más al fondo de la escena, y como una entrada inquietante en esta área de debates y conflictos, sigue en pie la pregunta de G. Ch. Spivak “¿puede hablar el/la subalterno/a”? (2009). Sin duda, no deja de ser un resorte crítico prioritario el modo de abordar el problema defendido por Spivak, que de hecho ha vuelto tan discutidos e influyentes sus escritos. Su punto de partida, como se sabe, es la siguiente afirmación: “Si, en el contexto de la producción colonial, el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como mujer se encuentra más profundamente aún en la sombra” (Spivak 2009: 80). Spivak despliega su argumento, en fin, situándolo en una revisión a fondo de todo lo que ha supuesto la modernidad colonial y las políticas de *desarrollo* que han dado forma al mundo de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Desde las teorías del “desarrollo económico” de los años cincuenta hasta el enfoque de “necesidades humanas básicas” de los años setenta, lo cierto es que la expansión del desarrollo como discurso se asemeja al orientalismo denunciado por Edward Said (1990) para señalar los efectos de exclusión simbólica activados por la historia colonial moderna. Según Mohanty (2008: 139), para la “jugada colonialista” el desarrollo se ha convertido aquí en el “gran equalizador” de subjetividades y prácticas. En este sentido, como es lógico, la crítica del “desarrollo” y de las nuevas formas de subjetivación post- y neo-coloniales se vienen asociando a la reivindicación urgente de “nuevas formas de ser libre” (Escobar 1996: 15).

La articulación asfixiante de racismo y sexismo, tal como fuera detectada por Spivak o Mohanty, es una herencia del colonialismo moderno que no sólo no ha sido superada sino que, más bien, parece seguir viva tanto en la regulación global de la economía y la política como en la administración del pensamiento y la cultura. Género y migración se han convertido, en suma, en entradas preferentes a la hora de destapar y desmontar la inercia opresiva de un orden (anti)social cuyo poder se presenta como cada día más irresistible, más invisible. De ahí que los retos de igualdad y libertad deban incorporarse tanto a las agendas políticas y económicas como, al mismo tiempo, a los discursos y las prácticas que atraviesan los territorios abiertos e inseguros de la cultura actual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEVERLEY, John (1999) *Subalternity and Representation*. Durham: Duke University Press.
- BHABHA, Homi (1994) *The Location of Culture*. London / New York: Routledge.
- ESCOBAR, Arturo (1996) *La invención del Tercer Mundo (Construcción y deconstrucción del desarrollo)*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.
- FOUCAULT, Michel (1973) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- GARCÍA-CANCLINI, Néstor (1990) *Culturas híbridas (Estrategias para entrar y salir de la modernidad)*. México: Grijalbo.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (2010) *De los medios a las mediaciones (Comunicación, cultura y hegemonía)*. Barcelona: Anthropos.
- MATTELART, Armand (2000) *Historia de la utopía planetaria*. Barcelona: Paidós.
- MÉNDEZ-RUBIO, Antonio (1997) *Encrucijadas (Elementos de crítica de la cultura)*. Madrid: Cátedra.
- MÉNDEZ-RUBIO, Antonio (2003) *La apuesta invisible (Cultura, globalización y crítica social)*. Barcelona: Montesinos.

MOHANTY, Chandra Tapalde (2008) “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”. En Suárez-Navaz, L. / Hernández-Castillo, R. A. (eds.) *Descolonizando el feminismo (Teorías y prácticas desde los márgenes)*. Madrid: Cátedra / Universitat de València / Instituto de la Mujer, pp. 117-163.

PASQUALI, Antonio (1978) *Comprender la comunicación*. Caracas: Monte Ávila Editores.

SAID, Edward (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

SPIVAK, Chakravorty (2009) *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MACBA.

VIRILIO, Paul (1988) *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.

WOLTON, Dominique (2010) *Informar no es comunicar (Contra la ideología tecnológica)*. Barcelona: Gedisa.