



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

ISSN: 2177-6229

Universidade do Vale do Rio dos Sinos Centro de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Rufer, Mario

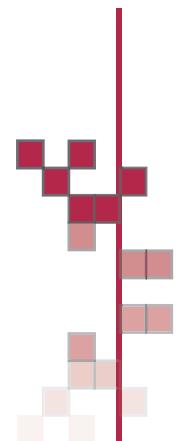
Estudios Culturales en México: notas para una genealogía desobediente  
Ciências Sociais Unisinos, vol. 55, núm. 2, 2019, Mayo-Agosto, pp. 174-192

Universidade do Vale do Rio dos Sinos Centro de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

DOI: <https://doi.org/10.4013/csu.2019.55.2.04>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93864117004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



# Estudios Culturales en México: notas para una genealogía desobediente

Cultural studies in Mexico: notes for a disobedient genealogy

Mario Rufer<sup>1</sup>

mariorufer@gmail.com

## Resumen

*Una genealogía desobediente de los estudios culturales en México supone una historicización de las condiciones de posibilidad y de forclusión de lo que se articula o no en torno al significante de los estudios culturales en un país con unas trayectorias intelectuales como las mexicanas. Este artículo busca acometer tal genealogía desobediente para indicar algunas inteligibilidades de los sinuosos caminos por los cuales se pueden trazar debates y posicionamientos asociados al campo de los estudios culturales en México.*

**Palabras clave:** *Estudios culturales, genealogía, institucionalización, México*

## Abstract:

*A disobedient genealogy of cultural studies in Mexico implies historicizing the conditions of possibility and foreclosure of what is articulated or not regarding the significance of cultural studies in a country with such intellectual trajectories as the Mexican ones. This article seeks to undertake such disobedient genealogy to indicate some intelligibilities of sinuous paths by which debates and positions associated with the field of cultural studies in Mexico can be traced.*

**Keywords:** *Cultural studies, genealogy, institutionalization, Mexico*

<sup>1</sup> Profesor - Investigador Titular. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

*“...se trata de mantener abierta la posibilidad de que uno pueda terminar por hacerle una serie de preguntas a la política de las que creía tener la respuesta antes de iniciar la investigación.”*

Sabah Mahmood, “El agente social dócil”.

## Introducción

Sobre los estudios culturales se ha dicho demasiado: desde una fe manifiesta e irrestricta a sus posibilidades de marcar distancia crítica e innovación, hasta el descrédito por su presunta ligereza epistemológica, por su falta de especificidad o por su carencia de compromiso político. Si todo eso puede atribuirse a una misma corriente de pensamiento e investigación, evidentemente es porque los enunciadores no están correspondiendo al mismo referente: quiero decir, no hablan de lo mismo cuando refieren a “estudios culturales”. Son dos los problemas iniciales que signan este texto: debo escribir sobre estudios culturales; y debo hacerlo acerca de los estudios culturales en México. El trabajo pretende un panorama teórico e institucional, con una serie de preguntas contemporáneas y de inscripciones precisas. Por ende, ante la sobreproducción y la redundancia, la estrategia será explicitar mi lugar de enunciación y despejar los términos del lenguaje.<sup>2</sup>

*Estudios culturales.* En un texto que ya tiene algunos años, Néstor García Canclini planteó que definir qué son los estudios culturales, apelando a la producción total sobre ellos, conduce “a la extenuación o a la perplejidad”, pero difícilmente al aporte crítico (García Canclini, 2003:12).<sup>3</sup> Justamente por eso, para evitar esa extenuación y para no usar una etiqueta que, como diría Cortázar, es una voz que “se gasta” y deja de significar, diré qué entiendo yo por estudios culturales y por qué los enmarco así en este trabajo. Plantearé la definición no porque exista una “adscripción clánica” a ciertos autores ni porque se desconozcan tradiciones previas o similares, sino porque a estas alturas es necesario desbrozar el campo y explicitar adónde estamos inscritos: *elegir* interlocuciones de acuerdo a las preguntas que nos interesa responder *hoy*.

Partiré de la premisa que establece Eduardo Restrepo cuando distingue los “estudios sobre la cultura” de los “estudios culturales” (Restrepo, 2014). Los primeros serían aportes valiosos desde las lógicas disciplinares al campo de estudios de los bienes y las transacciones culturales o el “sistema cultural”. La antropología cultural, la sociología de la cultura, la cultura política estudiada dentro del campo de la ciencia o la teoría política. Pero eso no implica que estos saberes se inscriban en el campo al que

pretendemos referir. Específico tres características básicas que distinguen la zona que aquí concebimos como *estudios culturales*. Primero: “para los estudios culturales la cultura se entiende en su relación mutuamente constitutiva con el poder, de ahí que hablen de la cultura-como-poder, pero también del poder-como-cultura” (Restrepo, 2014:2). La noción de cultura (sea esta el campo de la producción simbólica, de las dramaturgias de la acción o el amplio espectro de la representación en tanto lenguajes que intervienen en la producción de sentido) tiene una relación peculiar con las voluntades de poder. Significación, ideología y articulaciones hegemónicas son elementos clave en el campo de los estudios culturales tal como los entenderemos aquí.

Segundo: los estudios culturales parten de una particular vocación interdisciplinaria. Por interdisciplina no se entiende el eclecticismo vago de procederes metodológicos o la mezcolanza de tradiciones teóricas. La interdisciplina implica dos ejes: por un lado, la crítica a los procederes disciplinares donde el investigador fue formado —nadie nació interdisciplinar— desde la lectura de otras lógicas de indagación. Por otro, una actitud “no reduccionista” ante la producción de conocimiento (*Ibid*). Lo que preocupó a pensadores como Stuart Hall fue la forma en que los saberes institucionalizados y profesionalizados terminaron por reducir causalmente las respuestas a sus preguntas y sobre todo, proceder en la investigación clausurando las vías: sabiendo de antemano cuál es la respuesta a los problemas de investigación. Contra ese reduccionismo es que Hall propone un campo de investigación “sin garantías” .

Tercero, el campo de los estudios culturales mantiene una relación estrecha con la voluntad política: entendida ésta no como el locus de la intervención acrítica, sino como una actitud de inscripción, desde el campo del pensamiento, en las preguntas coyunturales y situadas que obligan a teorizar la política y politizar la teoría. Sobra decir que los interlocutores que siguen siendo válidos en estos tres puntos pertenecen a la genealogía británica de la Escuela de Birmingham (William Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson, Stuart Hall), en diálogo estrecho con algunos interrogantes latinoamericanos.

*Estudios Culturales en México.* Cuando se me propuso abordar este texto con propósito panorámico, no preví la dificultad. Tenía las lecturas hechas, conocía bastante del campo de disputas mexicano. Pero al intentar sistematizar y escribir —que es ante todo una manera de ordenar— me ganó el desconcierto. ¿Por dónde empezar? Y sobre todo: ¿qué orden producir? Capté la enorme polifonía de voces sobre las genealogías, las “patrísticas” y los cánones (que son, también, disputas por poder). Para algunos autores, los estudios culturales empiezan en este

<sup>2</sup> El antecedente directo de este trabajo fue la ponencia “Los estudios culturales en México: aproximaciones actuales”, presentada en la mesa “Estudios culturales en América Latina” coordinada por Eduardo Restrepo, en el marco del *1 Congreso de la Red de Posgrados en Estudios Culturales: Cultura en América Latina: Prácticas, significados, cartografías y discusiones*, 13-15 de octubre de 2014, Aguascalientes, México.

<sup>3</sup> García Canclini ha escrito también sobre el “malestar” en los estudios culturales, que habrían pasado por un proceso de *estanflación* similar al de la economía, dado el agotamiento del modelo multicultural, el excesivo rol de lo local como sustento empírico, una especie de “distorsión” de sus propósitos interdisciplinares y la “excesiva orientación hacia lo discursivo, simbólico y abstracto.” García Canclini, 1997.

país con el giro antropológico hacia las culturas populares desde el abandono del paradigma indigenista (abandono muy dudoso, como veremos). Para otros, nacen no en lógicas disciplinares sino en *escrituras paralelas*: en el ensayo que discute con fuerza el problema identitario (Octavio Paz, Roger Bartra); o en la crónica al estilo de Carlos Monsiváis, con una voluntad de "querer saber" sobre un otro nunca narrado (el pueblo, el "pelado"). Otra fuerte corriente ubicaba en el debate comunicación/cultura ese "momento de gestación" de los estudios culturales mexicanos: la aparición de la cultura de masas y sus mediaciones en la construcción de significación y subjetividades. Finalmente, algunos pensadores entienden que es en la antropología y la sociología urbana recientes donde hay que cargar las tintas en la apertura del campo.

Decidí partir de la inscripción personal en los interrogantes, que es la manera como en definitiva uno produce conocimiento aunque no lo explice. Anclado en la distinción heurística entre "estudios sobre cultura" y "estudios culturales", el texto se estructura en tres partes. En la primera abordaré lo que analizo como el campo de estudios "sobre" la cultura en México: los términos de las disputas, las líneas de indagación abiertas y algunas de las inercias. Intento explicar la obsesión mexicana por la identidad nacional desde ese espacio, así como ciertas zonas brumosas que quedarán sin indagar (y que nos parecen capitales para hablar hoy de la cesura política en los estudios culturales). La antropología y los géneros escriturales para-disciplinares serán el centro del análisis. El segundo acápite intentará inscribir una genealogía, ahora sí, de los estudios culturales tal como los acabamos de definir al iniciar este texto: quiénes comienzan a preguntarse en México por la relación cultura/poder, cómo y desde dónde. A qué coyunturas nacionales e internacionales responde este giro y nuevamente, qué inercias lo marcan. Abordaré también algunos momentos clave de institucionalización actual y a qué lógicas responden. En el tercer y último apartado propongo una lectura desde donde quien escribe y otros colegas intervenimos en el campo: qué interrogantes situados nos interesan particularmente hoy y cómo articulamos sus posibles indagaciones. Llamo a esa inscripción *estudios culturales con perspectiva poscolonial*, en la que sobresalen dos premisas: la necesidad de recuperar la noción de cultura como un "campo de batalla" político por la significación; y la importancia de estudiar las formas en que muta la marca de la colonialidad (de poder y saber) en México, donde conceptos como raza y diferencia no pueden seguir quedando al margen de la producción de conocimiento crítico.

Se cometrán, involuntariamente, las generalizaciones injustas y las imprecisiones propias de este tipo de textos. No pre-

tendo la totalización ni la exhaustividad. Más bien, la apuesta fue elegir las polémicas que permiten leer a contrapelo un campo signado por la coyuntura histórica nacional y continental, por las urgencias políticas y por las demandas de respuestas a interrogantes que habían sido desdeñados en los espacios disciplinares clásicos, forjados en México a la luz de una institucionalización temprana y de una abigarrada relación con los poderes de estado.

## 1. El campo de estudios sobre la cultura en México: algunas notas

En primer lugar, quisiera marcar la fortaleza del estado en la institucionalización de la cultura como un *signo diacrítico de la nación*. Desde diferentes flancos hubo intentos por demarcar el terreno de la cultura, pero esos campos son siempre disciplinares: qué es la cultura para la antropología (en tanto sistema, en tanto función, en tanto coda de una estructura que se dirime en otro lado, en tanto texto); qué constituye la cultura para la comunicación (en tanto el campo de mediaciones que permite –u obtura– la significación de las prácticas); cómo define cultura la sociología (en tanto flujos materiales que permiten su transformación en recurso para las transacciones sistémicas).

Pero donde no ha habido prácticamente discusión al respecto es dentro del estado mexicano. Creo que el espacio político más tenaz donde se sabe muy bien qué significa el término cultura y a qué lógicas responde, es dentro del estado y de la política pública. La cultura es la *cultura nacional*, e incluso en momentos de cismática redefinición de la nación y de imposición del paradigma multicultural liberal, el estado mexicano ha sabido retener con fuerza el rédito de eso que llamamos "cultura" para el sostén de las articulaciones hegemónicas.<sup>4</sup> Como plantean claramente Mónica Szurmuk y Robert McKee en el *Diccionario de Estudios Latinoamericanos*, no podemos perder de vista que mientras la cultura ha sido el primer ámbito de desmantelamiento del estado en épocas de crisis, eso no sucedió en México ni en los momentos de mayor presión neoliberal. Los autores arguyen: "a diferencia de otras 'ciudades letreadas' como Buenos Aires y Lima, la ciudad de México, después del final de la Revolución, no tuvo interrupciones importantes o cambios de giro fundamentales en la política cultural [...] La cultura en México está fuertemente promovida por programas educativos, becas, subvenciones, premios, publicaciones, festivales, etc., todos apoyados por agencias gubernamentales..." (Szurmuk y McKee, 2009:19). Este dictum es crucial para entender algunas especificidades. Recordemos que México ha sido gobernado por el Partido Revolucionario Institucional desde 1929 con una

<sup>4</sup> En 2015 el presidente Enrique Peña Nieto envió una iniciativa al Congreso para transformar el conocido CONACULTA (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes) fundado por Carlos Salinas de Gortari en 1988, y crear la Secretaría de Cultura. El CONACULTA dependía de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Los argumentos políticos esgrimidos fueron "jerarquizar" el ámbito de la cultura nacional y administrar "con oportunidad, eficacia y eficiencia la riqueza y diversidad cultural nacional". *Gaceta Parlamentaria de México*, Palacio Legislativo, No. 4358-8, 8 de septiembre de 2015. URL: <http://gaceta.diputados.gob.mx/PDF/63/2015/sept/20150908-8.pdf>

interrupción de 12 años entre 2000 y 2012 (la cual no significó gran cosa en el giro de políticas culturales). Pareciera que el estado sostuvo el control del ámbito cultural con una peculiar obsesión que se mantiene hasta hoy: demarcar el territorio de la identidad nacional. Esa obsesión me interesa porque, como han puntualizado diferentes autores, es inescindible de la historia de la disciplina que más empeño puso en solidificar ese terreno: la antropología.

### **La antropología y los estudios sobre cultura**

La antropología mexicana está marcada, como plantea Esteban Krotz (2003) por una tensión constitutiva: la fortaleza –aún vigente aunque desplazada– del indigenismo, la marca épocal del marxismo y el rechazo generalizado al culturalismo, al menos desde los años 70 del siglo pasado (una reacción a la antropología culturalista de corte norteamericano, que fue crucial en la primera parte del siglo XX). Esta marca es clave para comprender cuáles fueron los alcances, las funciones y los límites de la noción de cultura en el ámbito antropológico, por lo menos hasta tiempos recientes. El indigenismo en sus vaivenes dio los lineamientos para una "antropología de estado" (López Caballero, 2015), misma que se empeñó en marcar el hiato que es piedra angular de las articulaciones hegemónicas en México aún hoy: *la separación entre sociedades de cultura y sociedades de historia* (Rufer, 2016).<sup>5</sup> La antropología clásica mexicana (desde Manuel Gamio, Antonio Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán o el propio Bonfil Batalla) toma parasitariamente la idea de cultura para demostrar alguno de los siguientes puntos: o bien que el indígena debe ser un sujeto "incorporado" a la nación a partir de la fusión en el mestizo (Gamio)<sup>6</sup> o bien que el indio debe ser reconocido como portador de una cultura milenaria (pre-Conquista, el "Méjico profundo") que ha sido desbancada de la legitimidad a partir de la ideología engañosa del mestizaje, y que es imperioso recuperar (Bonfil Batalla)<sup>7</sup>. En cualquier caso, la idea de "cultura" es un atributo que funciona, respectivamente, de acuerdo a dos figuras: la heráldica o el complemento.<sup>8</sup> O bien la

cultura indígena es el blasón, el signo de hidalguía en el que se funde el origen atávico de la historia nacional –pero cuyos sujetos no tienen ninguna correlación con el indio presente que estaría depreciado por la dominación– o bien es el complemento de una cultura nacional que necesita del reconocimiento plural de una civilización para realizarse.

Lo que me interesa remarcar es que en ambos casos la cultura no tiene temporalidad ni política: es una unidad discreta que se revela sobre el fondo de un no-tiempo (Gorbach, 2012). El rédito ha sido claro: lo que puede ser captado por fuera del cambio, se revela como una parcela de mundo que admite la administración y la extensión de soberanía.<sup>9</sup> Si en la distribución clásica del complejo pedagógico-performativo de la nación mexicana, el tiempo es el atributo de la historia y fija los patrones de la movilidad y el progreso, la cultura es el diacrítico antropológico clave para sostener la gestión de la diferencia. Si tomáramos dos "textos" visuales de esos paradigmas, éstos serían el *Museo Nacional de Antropología* de 1964 y el *Museo Nacional de Culturas Populares* fundado en 1982. El primero es el gesto visual por excelencia de la antropología indigenista: mostrar la heráldica cultural indígena que sostiene (en el remoto pasado fundido en la piedra) al México mestizo que deberá forjar el futuro. El segundo, fundado por el propio Bonfil como director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, pretende exhibir "la civilización" presente de los pueblos indígenas, pero denominadas ahora "culturas populares". El propio Bonfil explica que esta fue una iniciativa para romper con el discurso indigenista sobre el "obstáculo" del indio para el desarrollo nacional.<sup>10</sup>

Marco este sesgo porque uno de los hitos que suele esgrimirse como antecedente de la formación del campo de los estudios culturales en México es el encuentro entre Guillermo Bonfil y Alberto Cirese, uno de los protagonistas importantes para comprender el ingreso de Gramsci en México. Cirese, demólogo italiano y fiel lector de Gramsci, permitió comprender tempranamente en México los aspectos de retroalimentación entre lo popular/subalterno y las esferas hegemónicas (Valenzuela Arce, 2003:215-216). El sociólogo impartió seminarios en el Centro de

<sup>5</sup> Si en países como Argentina la disciplina rectora de la identidad nacional fue la historia, cuyas narrativas hegemónicas plantearon la inexistencia de indios y negros, en México no sorprende que la ecuación sea otra con la antropología como el saber disciplinar paradigmático de la nación. Ver Briones, 2015:48.

<sup>6</sup> La obra fundamental de Manuel Gamio, discípulo de Franz Boas, es *Forjando Patria* (1992 [1916]).

<sup>7</sup> *Méjico Profundo* es el texto en el que Bonfil carga las tintas contra la escuela de Gamio que habría producido un "etnocidio cultural". (Bonfil Batalla, 2013 [1987]).

<sup>8</sup> Tomo la idea de heráldica de Rita Segato, 2007:139. En la heráldica, ciencia de blasones y escudos identitarios, el símbolo (el blasón) reemplaza al grupo que representa sólo con la evocación de sus componentes claramente distribuidos en el escudo. Esa operación es metonímica: el objeto (supongamos, el traje huichol) deja de ser técnica de uso cotidiano e histórico de un grupo, para ser heraldo de un conjunto mayor, la "nación mexicana".

<sup>9</sup> Como expresa Alejandro Araujo: "la visión racial/cultural de Gamio y la visión cultural/civilizatoria de Bonfil son deterministas: imaginan que política, economía, carácter, modo de proyectar, de creer, de imaginar, son producto de una matriz, de un orden, que solamente el antropólogo puede hacer inteligible." (Araujo, 2015:236, cursivas mías).

<sup>10</sup> Desde el discurso del mismo Bonfil, el museo intentó potenciar la creatividad de "culturas populares" borrando la adjetivación indígena por tres razones: para aceptar la pluralidad amplia de la nación mexicana; para des-estigmatizar lo que había sido la visión tradicional del indio desde la Revolución; y para potenciar la creación cultural en los sectores populares (vistos solo en términos de consumidores de cultura). Ver Bonfil Batalla, 1983.

Estudios Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) –cuando Bonfil era su director, y en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, entre 1979 y 1981.<sup>11</sup> Investigadores como Gilberto Giménez sostienen que el paso de Cirese por México y su encuentro con el antropólogo mexicano marcó una "símbiosis" entre "la tradición antropológica mexicana y la demología italiana" (Giménez, 2003:60).

Sin embargo, esta símbiosis está marcada por tres características clave: primero, no dejó de pertenecer al marco estricto de las preocupaciones de la disciplina antropológica y de hecho, se unió a la renovación marxista de la antropología que sumó sujetos a sus análisis más clásicos sobre indígenas y población rural: los estudios de la cultura campesina (Wartman, 1985) o de la cultura obrera (Novelo, 1984), entre otros. Segundo, permaneció relativamente ajena a la inquietud específica de los estudios culturales por una definición de cultura ligada a la reflexión sobre el poder, como ya hemos dicho. El objetivo, más bien, seguía siendo situar la cultura en el "sistema" de relaciones más amplio tendido por el análisis estructural-funcionalista o estructural-marxista según fuera el caso. Tardíamente se incorporarán las reflexiones de la antropología simbólica.<sup>12</sup> Tercero, y esto es lo que más me interesa remarcar, esa símbiosis está signada por una característica pocas veces resaltada: *la inefable marca de la racialización*. Lo popular en México no tiene solamente –ni siquiera primordialmente– la cesura objetivable de la clase. Porque al transferirle al término la deuda de cierto indigenismo, como el propio Bonfil explica, "lo popular" refirió en adelante al signo de las culturas derrotadas y conquistadas; hereda la huella de la transferencia colonial como una "coda" de la cultura nacional; y sobre todo, permite la distinción radical de aquello que, como heráldica indígena, consuma en la piedra el mito del origen.<sup>13</sup> En todo caso, ese es el momento central del hiato que habilitó en México la pedagogía esquizofrénica –tantas veces referida por pensadores como Bartra (2004)– de venerar la Piedra del Sol pero despreciar los signos de pertenencia indígena de los sujetos concretos (y aquí, por supuesto, cultura es gesto, color, cuerpo y lenguaje).

Lo "popular" en México oculta su historia de conquista. Esta característica –lo popular-como-colonizado– no encuentra lugar de enunciación en la antropología (ni en ninguna otra disciplina), quizás porque la Revolución intentó refundar el quiasma que todas las naciones latinoamericanas necesitaron para borrar la característica colonial de sus propias modernida-

des (Dube, 2004; Segato, 2007; Quijano, 2000). Popular empezó a funcionar en México como la carta perfecta, inocua, para ya no nombrar al indio y sobre todo, para que el estado (y sus saberes más funcionales) exorcizaran el fantasma que amedrenta al *mainstream* de la academia mexicana desde entonces hasta hoy: el racismo.

Por eso es importante subrayar que de nueva cuenta recaió sobre la antropología la puesta en práctica de los discursos liberales multiculturales y la creación de espacios como "México Multicultural" dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autores Autores como Alejandro Araujo (2015), Frida Gorbach (2012) o Paula López Caballero (2015), plantean que la antropología mexicana sigue dominada por una fuerte vocación indigenista –con importantísimas excepciones, como veremos– en la cual "el indio" se convoca como una categoría del terreno fenoménico (y rara vez se reflexiona sobre cómo la práctica antropológica produce eso que estudia), mucho más en el campo de las inextricables relaciones entre disciplina y estado. Retomo las palabras de Araujo después de exponer su tesis central –que comarto– de que el pensamiento de Gamio y Bonfil (y sus respectivas escuelas) no eran dicotómicas sino que tenían bastante en común: "¿En qué medida el peso de la Conquista y del régimen colonial sigue operando en sus textos?" (2015:236). Retomaremos esta pregunta más adelante.

Aún más, en términos conceptuales, Gilberto Giménez enuncia con precisión que "una de las claves de la debilidad teórica y, por tanto, metodológica de los estudios sobre la cultura en México radica en la poca o nula familiaridad de los sociólogos y antropólogos con la problemática del signo" (Giménez, 2003:71, énfasis mío). Este punto será central para una nueva generación de investigadores que buscará, a finales de los años 70, otros nichos institucionales y disciplinares para desarrollarse, como veremos en el apartado sobre Estudios Culturales en México.

### ***El ensayo y la crónica***

Algunos pensadores del campo coinciden en que es en géneros para-disciplinares (y no en la antropología o en la sociología) donde podríamos encontrar estudios culturales *avant la lettre* en casi toda Latinoamérica: básicamente en el ensayo (Szurmuk y McKee, 2009:12; Sarlo, 2003) y en la crónica (Giménez, 2003). En el ensayo por la fuerza del género para discutir y

<sup>11</sup> En 1979 el CIESAS publica en español los capítulos sustantivos del libro de Cirese, *Cultura egemónica y cultura subalterne*, de clara raíz gramsciana. Este documento podría considerarse uno de los primeros antecedentes del campo propiamente dicho de los estudios culturales (Cirese, 1979). A su vez, la UAM-Xochimilco publicó, en el No. 10 de *Comunicación y Cultura* (revista de la que hablaré en breve) un texto que marcaría un hito en el campo (Cirese, 1983).

<sup>12</sup> Por supuesto, los programas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa marcaron un rumbo radicalmente diferente. Pero esto será analizado en el próximo apartado.

<sup>13</sup> José Manuel Valenzuela Arce, reconocido como uno de los pioneros en el campo de estudios culturales mexicanos, reconoce en la "pervivencia indígena" el elemento social que otorga "cualidades específicas a las culturas populares del México profundo, independientemente de su diversidad" (Valenzuela Arce, 2003:226).

forjar las especificidades culturales latinoamericanas. En la crónica por girar la lente hacia una concepción no elitista de la cultura como práctica.

El ensayo, género clave de la especificidad latinoamericana para narrarse, fue inaugurado por las élites criollas de finales del siglo XIX para discutir "cuestiones de lo nacional y lo continental, lo rural y lo urbano, la tradición contra la modernidad, memoria e identidad" (Ríos cit. en Szurmuk y McKee, 2009:12). En México las figuras son harto conocidas en un amplio espectro temporal: José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Octavio Paz, Roger Bartra, para citar la genealogía más conocida.<sup>14</sup> Sin embargo, el género tiene dos marcas fundamentales: la discusión de "las obras" que pueden considerarse clave a la hora de comprender la construcción del espacio nacional o "los grandes problemas nacionales" —en este sentido, normalmente procuran la construcción exegética de un canon. Además, pertenecen al terreno de la palabra autorizada, hablan sobre —y se constituyen en— los discursos de la élite intelectual que de algún modo *traduce* las paradojas de la cultura nacional, la cultura política o la lengua nacional —y a veces prescriben sus soluciones. Nuevamente, se centran de forma casi exclusiva en la identidad, no en la fractura. Y por lo general, no puede buscarse en el ensayo latinoamericano el habla de los subalternos, el tenor de la disidencia o la textura de la vida cotidiana, simplemente porque no era ese su lugar enunciativo.<sup>15</sup>

La crónica se ampara en un gesto distinto y me detendré aquí. Antes, diré que no me parece idóneo empezar con la crónica contemporánea que inaugura la génesis del nuevo periodismo cultural. En México es necesario conectar con la historia del género. Sobre todo porque, como explica Valeria Añón, en América Latina la palabra despierta para ser narrada a una figura de poder (Añón, 2012). Y lo hace en el territorio que será México siglos más tarde, en el género específico de la crónica. Hernán Cortes escribe las primeras Cartas para Carlos V y sella una forma de narrar que origina lo que señalábamos más arriba: la primera vez que se *designa* al sujeto americano se hace para mostrarlo a la autoridad; se crea al indio en una figura escritural que no podrá ya despojarse del sello de dominio, aún cuando se pretenda, simplemente, describirlo (Añón y Battcock, 2013:153-

154). La crónica, el ensayo, luego la antropología. El sujeto del *explanandum* lleva inscrito esa primera marca de su designación como voluntad de poder.<sup>16</sup>

Para desbaratar esa estampa autorizada de designio en la narración del acontecimiento real, que va de la Crónica de Indias, pasa por el ensayo y termina en la historia-disciplina, la crónica contemporánea mexicana inicia otro gesto discursivo. El corte que marcan los especialistas es 1968, con el giro democratizador que se vivió y del que México fue participante activo —con el resultado de una implacable represión de estado. Fue el tiempo de exponer los fragmentos de las vidas ínfimas, la experiencia de las masas, el gusto, las preocupaciones y los fantasmas del pueblo. Despojarse del elitismo del ensayo político y encontrar un modo de relato, una función-autor y una trama para los cuales no había lugar en la disciplina. Entre los exponentes clave de esta nueva gesta se encuentran Salvador Novo, Renato Leduc, Vicente Leñero, Elena Poniatowska y quien tiene, para algunos académicos, la facultad de haber inaugurado los estudios culturales mexicanos desde la crónica: Carlos Monsiváis (Kuhlmann, 1989).

Por esa razón formularé algunos interrogantes (más bien retóricos) a la obra del cronista. Monsiváis no sólo perfecciona una forma de escritura, entre la crónica y la teoría, sino que inaugura un modo de mirar, la gesta de una "observación sin disciplina" (Florido Alejo, 1999:263-264) en un país que había hecho de la antropología —la disciplina que funda la observación como epistemología— en gran medida, un proyecto político. *Los rituales del caos* (1995), uno de sus libros más celebrados, puede leerse como intento para comprender la cultura popular urbana de México dentro de una economía simbólica que parece caótica, pero que para el autor no lo es. Hay allí un orden que es necesario descifrar y que responde a un modo de apropiación de los rituales nacionales oficiales por parte de los sectores subalternos que incorporan la experiencia de la mexicanidad con patrones singulares. A través de ellos digieren, parodian y regurgitan el sentido ambivalente de "pertenencia" (Gentic-Vallencia, 2007:112-114). Nuevamente la identidad es el nodo: en un contrapunto célebre con Octavio Paz, Monsiváis analiza el ritual de la lucha libre mexicana, entre otros, para explicar que

<sup>14</sup> El Laberinto de la Soledad de Octavio Paz (1991) [1950] y La Jaula de la Melancolía de Roger Bartra (1987), son quizás los más paradigmáticos experimentos del ensayo mexicano contemporáneo.

<sup>15</sup> El elitismo de clase, de raza y de género es una característica que comparte el ensayo político en toda Latinoamérica. Mujeres intelectuales (que por supuesto había) rara vez integran el canon. Mucho menos indígenas y negros, cuyo acceso a la alfabetización y a la "ciudad letrada" fue diferido por siglos. Mary Louis Pratt caracteriza esta situación del ensayo como la gestación de una "hermandad nacional" (cit. en Yúdice 1993), creadora de "un efecto reforzador de las jerarquías, allanando el terreno cultural, por ejemplo, para la construcción de una hegemonía favorable a las clases dominantes y al patriarcado". (Yúdice, 1993:12).

<sup>16</sup> Por supuesto, no puede hacerse ninguna extrapolación entre la Crónica de Indias y la crónica contemporánea sin caer en absurdos anacronismos. La Crónica de Indias está marcada por la coetaneidad con otros géneros (la novela de caballería, la picaresca) y por procesos específicos de ficcionalización. Pero fundamentalmente está signada por la inexistencia de las disciplinas modernas como tal. Sobre todo, por la inexistencia de la historia. Como lo mostró Hayden White, la historia (gestada en el siglo XIX europeo) se distingue de la crónica porque la primera inaugura un género con tropos discursivos que imponen una política de la interpretación y una *deseabilidad de lo real* (White, 1992; Añón y Battcock, 2013). Tal vez falte, para América Latina, un estudio detallado de las transiciones genéricas —sus procedimientos narrativos y sus implicaciones políticas entre las Crónicas de Indias, el ensayo decimonónico y el nacimiento institucionalizado de la historia-disciplina: cómo mutan los sujetos de la acción, las figuras de la trama, las formas de temporalidad, la designación de los colectivos.

"la identidad es la máscara", y no como pretendía explicar el Nobel de literatura en *El laberinto de la soledad*, que el mexicano "esconde" su identidad, su "rostro verdadero" en la máscara (Mónsivais, 1995:132-134, Gentic-Valencia, 2007:116). Desde Monsivais, el mestizo ya no será simplemente el resultado inocuo de la mezcla: será el "pelado", el sujeto que resume en una forma elíptica de hablar, en una fisonomía precisa y en una situación infraestructural concreta de pobreza y marginalidad, la figura elemental del carácter nacional (De la Peza, 2016:162).

Lo cierto es que Monsiváis era un estupendo cronista, con una pluma inigualable y sería injusto –al menos desde el género escritural– solicitarle a su obra un carácter académico que él no buscaba.<sup>17</sup> Porque el cronista nunca entra en discusión sobre cuál es su concepto de "masa" o de pueblo; sus textos hablan de mitos sin especificar qué entiende por ellos y, como explica Carmen de la Peza (*ibid*) en un agudo texto sobre el habla "cantinflesca" en México, es difícil discutir académicamente la obra de Monsivais cuando no se tiene una polémica teórica (una teoría de la representación, del inconsciente, del discurso o de la etnografía) con la cual aproximarse o distanciarse. Monsivais "concede", desde la crónica, retóricas impecables sobre prácticas sociales de la cultura popular. Es capaz de producir una imagen sobre el proceso de *zombificación*, como le llamó Achille Mbembe (2000), entre los ritos oficiales y la parodia del pueblo.<sup>18</sup> Pero ni siquiera requiere, por ejemplo, de una teorización del término "cultura popular", porque, insisto, no es lo que le interesaba.

Aquí entra otro nivel de interrogantes: si es cierto que la crónica tiene la facultad de "narrar para alguien", ¿a quién le narra Monsiváis? ¿Para quién escribe? Quizás lo hace, como comenta Gentic-Valencia, para una comunidad de lectores que confía en la veracidad de ese relato sobre la alteridad. Una comunidad que comprende la ironía y encuentra en el humor el gesto político del reconocimiento al otro. Monsiváis no escribió para abonar a un campo disciplinario, no escribió para la academia. Pero eso es tan cierto como que tampoco escribió para los subalternos, para el *pelado*, para ese pueblo al que, en todo caso, él *tradujo* en sus páginas. Escribió para una comunidad letrada, quizás de clase media, probablemente progresista, que requería

de otros insumos para ubicar(se) en el mapa tenso de la identidad nacional, una vez que ésta ya no puede ser definida simplemente desde proyectos políticos unilaterales y elitistas.

En todo caso, si el asunto de la crónica contemporánea del estilo de Monsiváis es, como plantean autores como Kuhlmann (1989), "dar voz" a los que no la tuvieron, estamos nuevamente ante el tipo de problemas planteado por Stuart Hall (2010a) y Gayatri Spivak (2003). Por Hall cuando analiza cómo en ciertos textos, el Otro puede ser convertido en su propia parodia y confundirse con el sujeto de la acción (*Cantinflas con el pelado de las calles*) y comienza a existir *diferido* por ese texto estereotípico. Por Spivak cuando arguye que el subalterno es hablado por un sistema enunciativo que le es ajeno. De hecho, la filósofa india reclama la necesidad de una teoría de la representación que no descuide el problema de la ideología y ponga el acento en el hecho de que el subalterno habla, metafóricamente, sin ser oído, porque lo hace con las cartas marcadas de un lenguaje depreciado. En México, esa depreciación es síntoma del racismo imposible de ser nombrado, conjurado por la heráldica del mestizaje nacional que oculta las modalidades eficaces de una conquista agónica, nunca acabada, refundada en cada contexto sobre el palimpsesto de la identidad. Adicionalmente, en ese dominio cotidiano está el sello de la crónica original americana en la que el subyugado es *traído* a la escritura: es explicado, mostrado, glosado por otro en tropos que usan desde la ironía hasta la metonimia (el conquistador, el ensayista, el novelista, el antropólogo, el cronista).

Pero, justo es decirlo, nunca se le reconoce al conquistado la propiedad de una lengua.

## 2. Estudios culturales en México: genealogías en contexto

### *Los estudios de comunicación/cultura*

Las demandas post 1968 se dejaron sentir en la crónica, en la literatura y en ciertos cambios institucionales en México. Uno de los hitos importantes fue la fundación de la Universidad Autónoma

<sup>17</sup> Sin embargo, permaneció adscrito como investigador permanente del Instituto Nacional de Antropología e Historia hasta su muerte en 2010.

<sup>18</sup> Achille Mbembe utiliza la noción de *zombificación* mutua para trabajar los rituales del gobierno de Camerún en la década de 1980. El autor explica cómo el realismo grotesco –una de las tácticas por excelencia de resistencia popular que ve Bajtin en la obra de Rabelais– pasa a ser una táctica de *dominio* en sociedades poscoloniales: en ellas suele ser el estado el que usa y reproduce el grotesco popular en sus actos, en su pompa, en su ceremonial. El estado crea una "estética de la vulgaridad". En ese proceso, explica Mbembe, ni el poder es enteramente un lenguaje de autoridad, ni los subalternos tienen ya un lenguaje propio de contestación: hay un vaciamiento mutuo. El poder poscolonial es banal; y el contrato se da, metafóricamente, entre *zombis*. (Mbembe, 2001:103-104). Como lector de Monsivais, uno no puede dejar de hacer estos paralelos. Monsiváis habla de un contrato poscolonial, barroco, donde rituales de poder y cultura popular se tocan en muchos puntos. Pero no lo inserta en una discusión del campo epistémico, categórico o disciplinario (simplemente porque no es su género).

<sup>19</sup> La Universidad Autónoma Metropolitana fue creada por decreto presidencial del entonces titular del ejecutivo, Luis Echeverría Álvarez, el 1 de enero de 1974. Se diseñó para operar en planteles separados. Desde el discurso oficial se creó para abrir oportunidades de educación superior a una población metropolitana en franca explosión demográfica y en puntos alejados del centro. Sin embargo, la motivación política acuciante para el entonces gobierno del PRI era descentralizar a la población estudiantil concentrada en planteles significativos de la UNAM y del Instituto Politécnico Nacional, fragmentarla de algún modo, dado el poder que habían demostrado adquirir en las sucesivas demandas desde 1968 y que terminaron en la masacre de estudiantes el 2 de octubre, pergeñada por el presidente Díaz Ordaz.

Metropolitana (UAM) en el Distrito Federal en 1974.<sup>19</sup> En la creación de la UAM se conjuntan una serie de factores: la consolidación del marxismo en México y su discusión en versiones vernáculas para las disciplinas sociales y humanas, la renovación de la propia matriz disciplinar con el desgaste crónico de la relación saber-estado, y de manera fundamental, el exilio de intelectuales latinoamericanos producto de las dictaduras del Cono Sur, que alimentó notoriamente a las instituciones mexicanas y en particular a la UAM.

Como todo proyecto novedoso, la UAM asumía la dificultad de construir una propuesta diferente pero no cargaba con el peso de las inercias institucionales y disciplinares férreamente instaladas (como en el caso de la historia o la antropología en otras instituciones de educación superior e investigación). Esto dio la pauta para que una generación de jóvenes investigadores mexicanos dialogaran con pensadores latinoamericanos en exilio, que pasaron años en México siendo pioneros en la gestación del campo de estudios culturales latinoamericanos: Armand Mattelart, Michelle Matellart, Mabel Piccini, Héctor Schmucler, Emilio de Ipólita, Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini, para citar los más destacados.

Los problemas de la imposición cultural, el uso popular de los soportes discursivos y los medios de comunicación masiva -codificación/decodificación siguiendo a Hall- eran los asuntos centrales de preocupación en esa época. Pero la antropología -al menos en su versión nacionalista hegemónica- no podía ser el núcleo receptor de estas aproximaciones, abocada a sus diatribas en torno a la tríada indio-mestizaje-identidad nacional y poco receptiva a los dilemas más generales sobre la teoría del signo, como describimos en el apartado anterior. Tampoco la sociología, de institucionalización mucho más periférica y reciente. El eje de estas reflexiones caerá sobre el campo naciente de la comunicación. Al decir de De la Peza, "la historia de los estudios culturales en América Latina es parte de la historia de los estudios críticos de comunicación, de filiación marxista. Su punto de partida fue la crítica a la *Communication Research* y al imperialismo estadounidense" (De la Peza, 2011:61). Una disciplina "indisciplinada" como la comunicación, alberga preocupaciones centrales de un campo también afecto al descentramiento gnoseológico e institucional. La sociología cultural, la etnografía, la crítica literaria y la semiólogía serán herramientas clave para este desplazamiento.

La filiación inicial de los estudios culturales con la comunicación no implica solamente una afinidad temática: también

una forma de aproximación a una problemática política. George Yúdice (1993) y García Canclini (2003) notan una diferencia clave con respecto a la institucionalización de los estudios culturales en Estados Unidos: en América Latina, la discusión estará atravesada por una preocupación más centrada en las ciencias sociales, en debates sobre sociología cultural, comunicación y subjetivación política más que en la crítica literaria o en los estudios de representación ligados al textualismo.<sup>20</sup>

Lo cierto es que si bien abundan las investigaciones sobre el exilio latinoamericano en México, son pocos los trabajos que permiten dar cuenta de las memorias institucionales, del intercambio y el flujo de conceptos, de la importancia del "cruce" de investigadores y la formación de cuadros. En el caso de la conformación de los estudios culturales, este trabajo se echa en falta, sobre todo por la dificultad que une la migración de sujetos con la no-institucionalización del campo.

Como plantean Añón y Rodríguez en este libro, "todo comienzo es una operación crítica posterior: no algo que la producción o renovación teórica se proponen a priori, sino algo que sucede en esa búsqueda, en esa interrogación" (Añón y Rodríguez, este volumen). Retrospectivamente, hoy podemos afirmar que un momento clave de esta búsqueda lo cumple el rol de la revista *Comunicación y Cultura* junto con sus fundadores. Esta publicación fue fundada en 1973 en Chile por Héctor Schmucler (filósofo argentino) y Armand Mattelart (investigador de origen belga que se había sumado a los cuadros de la Unidad Popular y quien años después escribiría junto con Érik Neveu su *Introducción a los Estudios Culturales*, cuya traducción al español por Paidós se volvió un manual clásico de texto en América Latina).<sup>21</sup> La revista planteaba desde su primer número un aporte clave: "a partir de la crítica cultural del marxismo y con base en la crítica a la ideología elaborada desde el pensamiento de Gramsci, se empezó a pensar la cultura no por oposición a su negación, la carencia de ella, sino en la cultura de las masas desde el punto de vista de la lucha por la hegemonía" (Mattelart y Schmucler, 1973:4). Los estudios de recepción comenzaban a verse en América Latina como un elemento clave para la resignificación de la relación entre texto y sujeto, dominada hasta entonces por el funcionalismo norteamericano. Una reformulación del campo, dirán los editores en ese número, "debe tomar en cuenta la multitud de respuestas que los sectores dominados ofrecen en sus prácticas cotidianas orientadas

<sup>20</sup> Por supuesto, exponentes fundamentales de los estudios culturales latinoamericanos como Nelly Richard en Chile o Beatriz Sarlo en Argentina, escapan a esa divisoria porque provienen del campo literario o artístico. Pero George Yúdice sigue viendo aquí una marca fundamental de diferencia. Para él, el estudio de las Humanidades en América Latina, que abarca "el estudio de la cultura incluyendo la cultura artística y literaria, se refiere a menudo a lo que en Estados Unidos se consideran ciencias sociales [...]. Así, el análisis cultural en Latinoamérica se relaciona más directamente con el estudio de la sociedad civil y política que en Estados Unidos" (Yúdice, 1993:11).

<sup>21</sup> La historia de la revista es una señal de la turbulencia continental. Apenas el primer número aparece en Chile. Con el golpe de estado a Allende, muda su redacción a Buenos Aires donde aparecen los números 2, 3 y 4. Súbitamente debe migrar (junto con sus directores) esta vez a México, después del golpe perpetrado por la Junta Militar argentina en marzo de 1976. En México será acogida por la UAM-X y se publicarán los números 5 a 14, hasta 1985 en que dejará de aparecer.

<sup>22</sup> Carmen de la Peza hace una síntesis de las editoriales de la revista y de cómo éstas van transparentando, con sus mudanzas entre Chile, Argentina y México, los cambios políticos, la derrota de los proyectos revolucionarios y el desconcierto de los editores desde México ante el eventual silencio/consentimiento de grandes sectores de población a las derechas o a los propios gobiernos militares. (De la Peza, 2009: 61-66).

a resistir el viejo sistema para construir el orden nuevo" (*Ibid*).<sup>22</sup>

La revista *Comunicación y Cultura* fue el soporte clave de las discusiones en esta época, órgano editorial también asentado en la UAM, que siguió apareciendo de forma más o menos regular hasta 1985. De hecho, en 1983 la revista publicó el multi citado texto de Alberto Cirese sobre la cultura popular al que ya hicimos referencia (Cirese, 1983). Justo es notarlo: Cirese no sólo dialogó con Guillermo Bonfil desde la antropología nacional, sino que nutrió el espacio naciente de los estudios de comunicación/cultura en conversación con los exiliados y con los jóvenes mexicanos.<sup>23</sup> El síntoma fundamental de este viraje temático y teórico es que la identidad nacional ya no podía ser el punto de partida ni de llegada. La problemática de los medios de comunicación proponía retos particulares (entre apropiación y manipulación) para sociedades tan desiguales como las latinoamericanas. Desmantelar el mito del *free flow of information* y contestar el imperialismo cultural norteamericano eran preocupaciones acuciantes (con enfoques influenciados por el paradigma frankfurtiano y por las preguntas latinoamericanas) (Mattelart y Neveu, 2004).

A su vez, en 1979 se celebra el Primer Encuentro Latinoamericano sobre la Enseñanza de la Comunicación (que tiene sede en la UAM-X) y en el evento surgen ya dos torsiones teóricas.<sup>24</sup> Emilio de Ipola y Jesús Martín Barbero hacen intervenciones precisas: De Ipola instala las preguntas sobre "lectura" y "recepción" desde la perspectiva de los actores. (De Ipola, 1979). Martín Barbero, por su parte, expuso el argumento políticamente incómodo: para él, "comprender la comunicación significaba investigar no sólo las tretas del dominador sino también aquello que en el dominado trabaja a favor del dominador" (Martín Barbero, 2002:19).<sup>25</sup> Frankfurt, el control y la manipulación comenzaban a hacer aguas en un terreno político cada vez más complejo. Empezaba a perfilarse la discusión sobre el problema de la significación y el de la construcción de hegemonías: diríamos que el dictum gramsciano de que ya no es simplemente la verdad o la mentira de los artilugios de poder lo que interesa, sino *su capacidad para hacer creer*, se unió a la pregunta weberiana por la *construcción de sentido desde los actores* (y ya no la centralidad en los medios ni en las tecnologías).

Lo cierto es que Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini se expresarán casi con las mismas palabras hablando sobre esos años, mucho después: "nosotros hacíamos estudios culturales antes

de que esa etiqueta apareciera" (Spielman, 1996), "me involucré en estudios culturales antes de saber que así se llamaban" (García Canclini, 2003:14). Probablemente estas expresiones se deban a que la conformación de archivos de lectura y de tradiciones no son necesariamente únicos. La lectura de Raymond Williams en México estaba más ligada a algunos estudios de literatura que a las ciencias sociales. La obra de E.P. Thompson<sup>26</sup> fue más recibida por quienes se dedican a historia social con la fórmula de una "historia desde abajo" que por quienes estudian procesos culturales contemporáneos; además su recepción fue claramente posterior, hacia inicios de la década de 1980. Incluso es poco conocida la filiación –siempre tensa del historiador británico con la Escuela de Birmingham. En medio de la crisis del marxismo en la década de 1960, Thompson fue pionero en hacer una historia de la clase obrera en tanto *experiencia* que signa la gestación de una "cultura de sectores populares" en la larga duración del capitalismo. Desde ahí, instala una conocida polémica sobre el rol de la cultura en la conformación de clase –y no sólo la pertenencia objetivada según acceso a medios de producción (Thompson, 1993 [1968]). Pero esa lectura llega diferida a México por la centralidad de su figura clásica de historiador, y se discute muy poco en la reflexión sobre campo cultural.

¿Cuál era entonces la biblioteca de esos pensadores latinoamericanos? ¿De qué se nutrían? Este es un rastreo poco trabajado. Obviamente la lectura de Marx era clave, junto con la de Antonio Gramsci. La escuela de Frankfurt en la línea Adorno-Horkheimer-Benjamin se ponía en discusión con la aparición del estructuralismo francés en la figura de Althusser, que entra tempranamente a México. Pero también existen precoces conversaciones vernáculas, apenas registradas: desde la filosofía con el argentino José Aricó, que intentó entre México y Argentina una "traducción" de Marx con perspectiva latinoamericana (Ricca, 2016), o la influencia de pensadores peruanos como José María Arguedas y José Carlos Mariátegui que tensaban la noción de clase con las de etnicidad, cholaje y mestizaje; o la lectura temprana de pensadores de "otros sures" como Franz Fanon Y Aimé Cesaire, cuyas ideas centrales sobre cultura y revolución fueron discutidas en Córdoba en la revista *Passado y Presente* entre mediados de la década de 1960 y comienzos de 1970, revista que tuvo circulación en México entre los exiliados. Estos intercambios marcaron rutas de lectura que a veces parecen olvidadas (o más bien, cuyo olvido fue forzado por la brutal derrota de los procesos revolucionarios).<sup>27</sup> Como si Fanon o Cesaire hubieran

<sup>23</sup> Entre ellos es importante la figura de Jorge González, que creó en la UAM-X el Seminario de Culturas Subalternas, que funcionó hasta entrados los años 80 como un espacio de redefinición de las nociones popular/subalterno.

<sup>24</sup> Para una exposición más extensa sobre el encuentro y su significado véase De la Peza, 2009.

<sup>25</sup> El investigador reflexiona varios años después sobre ese momento: "entre los comunicólogos cundió el desconcierto... y entre los estudiosos sociales de izquierda estalló la rabia" (Martin Barbero, 2002:19).

<sup>26</sup> Nos referimos específicamente a *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1968). Además, la recepción fuerte de la obra thompsoniana en América Latina no se da sino hasta la década de 1980.

<sup>27</sup> *Passado y Presente* se publicó entre 1963 y 1965 y luego reapareció en 1973, siempre en Córdoba, Argentina. De clara orientación marxista, fue un núcleo de gestación del pensamiento revolucionario latinoamericano con un alto nivel de discusión teórica sobre los marxismos y sus apropiaciones. La dirigieron José Aricó, Héctor Schmucler, Oscar del Barco y Aníbal Arcondo. Los tres primeros, junto con Noé Jitrik que escribió regularmente en la revista, dejaron huella en su paso por México en el exilio, algunos años después, cuando la revista ya había desaparecido. Schmucler y Jitrik especialmente en la renovación del campo de los estudios de comunicación/cultura en la UAM. Para una nota crítica sobre la historia de la revista, sus actores y vaivenes políticos ver Petra, 2013.

aterrizado por primera vez en estas tierras vía la lectura en clave poscolonial del Norte global. No podemos comprender los estudios culturales latinoamericanos a cabalidad sin la conformación –fragmentada y sistemáticamente golpeada– de estas interlocuciones que instalaron polémicas fructíferas.<sup>28</sup>

Jesús Martín Barbero, que vivió y trabajó entre Colombia y en México en diferentes momentos, es muy claro al respecto: "...yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaran cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí; y con ella a los procesos de comunicación que había que comprender. Uno no se ocupaba de los medios: estaban en la fiesta, en la casa, en la cantina, en el estadio. El primero que me abrió una cierta contextualización fue Gramsci, y luego descubrí en un viaje de estudios a E. P. Thompson, Raymond Williams, William Hoggart, los tres padres de los estudios culturales ingleses. Pero los conocí a fines de los 70." (Spielmann, 1996). Y, diremos, mucho más tardía es la entrada en México de Stuart Hall, vía cierto edulcoramiento de su obra desde Estados Unidos, lo cual amerita un ejercicio de relectura y re-apropiación (iniciado por la marca política que le devuelve a su lectura Eduardo Restrepo en Colombia y por la afortunada edición y traducción de sus principales textos en el libro *Sin Garantías*) (Restrepo et al 2010).

Algo de todo esto queda impreso menos en las memorias institucionales que en las trayectorias individuales de los actores. Esa temprana época de intercambios entre exiliados, investigadores mexicanos consagrados y jóvenes investigadores imprimió el sello de una discusión con dimensión latinoamericana en México, con aportes para la salida de cierta asfixia endogámica que existía en algunos claustros.

Pero también es cierto que muchos de aquellos investigadores en el exilio, maestros y formadores, estaban interesados en responder qué pasaba con el sueño revolucionario de la "patria grande", qué límites autoritarios lo demarcaban en sus países originarios,

por qué el "pueblo" parecía no actuar de acuerdo a sus "intereses correspondientes" de clase, qué figuras del trauma político iban a signar las historias posteriores entre cultura y poder. Y la percepción que tenían de México se repartía entre la admiración al país abierto, receptor y hospitalario, y una dificultad enorme para comprenderlo internamente, para entender que al mismo tiempo que abría sus puertas al exilio de las izquierdas, reprimía severamente a las guerrillas internas, a las históricas luchas campesinas y de comunidades indígenas que siguieron siendo, de muchos modos, cuerpos que no importan y revoluciones que no cuentan (al menos hasta la marca indeleble del levantamiento zapatista de 1994). A esa fractura, a esa marca diferencial que es el sello colonial del México presente, volveremos en el último apartado.

### ***La institucionalización de los estudios culturales***

En los años 80 del siglo XX, la derrota de los proyectos revolucionarios implicó un viraje hacia otro tipo de preguntas. La noción de ideología –en términos de falsa conciencia parecía insuficiente, cuando no errada para algunos. La centralidad en la producción subjetiva de las construcciones sociales y la fijación en los actores, sus tácticas y el "punto de vista del nativo" entró de lleno (seguramente antes en los estudios de comunicación/cultura que en la antropología mexicana). Lo cierto es que no hubo una institucionalización de los estudios culturales en ese momento. Investigadoras que se consolidaron en el campo de los estudios de significación como Carmen de la Peza (2001), Sarah Corona Berkin (2002) y Margarita Zires (2005) iniciaron una línea en estudios de recepción, más tarde re-nombrados estudios de "lectura" para dotar de una perspectiva más activa a los actores; pero el régimen disciplinar comenzó a exigir: la comunicación debió encontrar su especificidad de debates y cobró peso como "ciencia social". Algunas preocupacio-

<sup>28</sup> Nos falta una historia intelectual más detallada de esos años, porque existían intercambios entre instituciones e investigadores que ahora suenan extravagantes con las demandas actuales por la especialización, la focalización y las acreditaciones. El Colegio de México había fundado en 1964 el Centro de Estudios Orientales (hoy Centro de Estudios de Asia y África), que fue otro espacio de diálogo con la obra de Gramsci, las lecturas británicas, los marxismos latinoamericanos y los marxismos asiáticos para comprender la relación entre cultura, resistencia y política. En una entrevista que le hice hace algunos años a Celma Agüero, investigadora argentina exiliada en México y fundadora del Área de Estudios de África de El Colegio, ella comentaba: "Lo que los años '70 tuvieron de capital para mí, fue comenzar a trabajar en un grupo de investigación dirigido por el historiador indio Prodyot Mukherjee [...] Él vino a México con un propósito doble: enseñar Historia de la India aquí pero investigar el papel de los campesinos en la Revolución Mexicana, especialmente el zapatismo. Mukherjee [...] coordinó un seminario famoso, interdisciplinario, del que formaron parte, entre otros, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil y el historiador Jean Meyer [...] Lo que en este grupo tratábamos de comprender era al sujeto campesino como actor político consciente, con una cultura de resistencia y como elemento capital en los nuevos nacionalismos [en Asia, África y América]. En otro lado del mundo, por esas mismas épocas, se gestaban ideas similares bajo lo que luego sería la escuela de *Estudios de Subalternidad*, sin que supiéramos de ellos, por supuesto, ni menos ellos de nosotros. No trabajábamos la idea gramsciana de subalternidad pero sí rechazábamos la división campesinado/proletariado como barrera de cultura y conciencia política, o el binarismo entre acciones "pre" políticas y políticas". (Rufer, 2007:222-223).

<sup>29</sup> Recientemente la UAM-Lerma (creada en 2009) diseñó un Departamento en Estudios Culturales que está comenzando la fase de desarrollo. Su inscripción genealógica se inserta en la tradición de Birmingham, tal cual expresa su documento fundador y su portal web. Sin embargo, el departamento declara expresamente erigirse como "un espacio para la investigación y producción de conocimiento en torno a los medios de comunicación y las tecnologías digitales en las sociedades contemporáneas", así como "la problemática de la construcción de las identidades a partir del uso de distintos artefactos tecnológicos, las nuevas relaciones sociales y significados que se originan en las redes sociales virtuales, entre otras temáticas". Será interesante ver qué líneas de trabajo genera y de qué forma abreva en la discusión contemporánea en la relación entre cultura, poder, lo político y las dimensiones simbólicas (más allá del campo específico de las tecnologías). URL <http://www.ler.uam.mx/es/PortalLerma/DEC>, último acceso 22/05/16.

nes centrales quedaron, pero ninguna de esas instituciones (UAM, UNAM, CIESAS) creó un programa de docencia o investigación en estudios culturales como tal.<sup>29</sup>

Desde otro espacio, la figura de Néstor García Canclini es clave en la renovación del campo de la antropología desde las preocupaciones de los estudios culturales. Canclini forjó y consolidó el posgrado en Antropología dentro de la UAM-Iztapalapa (UAM-I), uno de los espacios académicos más calificados de la disciplina y sin dudas, el que se aparta totalmente de las preocupaciones nacionalistas y de la filiación estatalizante de la disciplina (aunque no el único, por supuesto). El programa de Antropología Urbana de la UAM-I creado en la década de 1990 es un actor institucional que inicia el descentramiento disciplinar. La contribución de García Canclini comienza antes, desde su participación como investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) donde fue docente e investigador desde 1976. Sus libros más directamente afiliados con las preocupaciones de los estudios culturales son sin dudas *Las culturas populares en el capitalismo* (1982) y *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1990). El primer texto es pionero en el desarrollo de una perspectiva etnográfica para abordar los cruces entre tradición y modernidad: los usos que ciertas poblaciones hacen del lugar que para ellos diseñaron tanto el estado como la propia antropología y después el mercado. *Culturas híbridas* puede considerarse un intento de trabajar la noción de hibridez tanto desde la perspectiva disciplinar, como un llamado a comprender la "circularidad" entre lo culto, lo popular, lo masivo, lo global y lo local.<sup>30</sup> Ambos textos hicieron escuela y marcaron una época no sólo en México sino en América Latina. También las investigaciones de la tapatía Rossana Reguillo abonan a estas líneas de investigación de una nueva antropología urbana con preocupaciones cercanas a los estudios culturales, en este caso centrada en las culturas juveniles (Reguillo, 2003). El trabajo de Reguillo ha dado soporte hasta hoy a una vertiente fundamental de los estudios culturales que tiene que ver con el acento puesto en la variable generacional (intersectada con las nociones de raza y clase) como un diacrítico clave que permite entender el posicionamiento de los jóvenes entre las escaladas de violencia y las estrategias bio y necropolíticas de dominación y administración de poblaciones. Por otra parte, los trabajos más recientes de Reguillo permiten comprender el uso de tecnologías y redes sociales como un nodo crucial para

la reorganización de las significaciones sociales en contextos de extrema violencia donde los lugares de enunciación y las modalidades de responsabilidad (entre crimen organizado, Estado y corporación) son cada vez más difusos (Reguillo, 2015).

Ya en la década de 1990, cuando el boom de los *cultural studies* en Estados Unidos decantó al sur del Río Bravo con sus preocupaciones bastante edulcoradas y con poca densidad política sobre textualidad y representación<sup>31</sup>, su perspectiva tuvo poco eco en México. Pero esta coyuntura es importante para entender lo que plantea Carmen De la Peza (2009) cuando arguye que desde ese momento, en la mayoría de las disciplinas sociales mexicanas, "decir que uno hace estudios culturales" se transformó en "estigma": poca seriedad, eclecticismo metodológico, falta de especificidad epistemológica.

Si me detuve en las páginas anteriores fue para demostrar que esta lectura "liviana" de los estudios culturales no representa los esfuerzos de aquellas generaciones. Menos si pensamos que la integridad física de muchos de sus integrantes fue puesta en peligro (cuando no vulnerada) justamente por pensar la relación entre cultura y poder. Como diría el conejo de Alicia, "algo ha de haber allí". Hoy, la relectura de esa relación posiciona un elemento central entre nosotros: esa generación pensó desde estas latitudes que la cultura no es una coda de la acción social, ni la dramatización es un apéndice del poder, ni la representación es secundaria al hecho (algo que, por cierto, plantea Hall con esas palabras) (Hall, 1997:5-6). El dictum heredado aparece claro ante nuestros ojos y ya lo hemos adelantado: la cultura debe ser analizada como poder; y el poder amerita ser estudiado como cultura.

Lo cierto es que algunas áreas sí se consolidaron en México como lugares clave para abordar estudios culturales, y llevaron ese nombre. Pero casi sin excepción, esos espacios se alejan del centro territorial de México y de su capital. Y este, me parece, es un síntoma con densidad epistémica y política.

La línea de investigación en comunicación/cultura iniciada en los 70s como hemos descrito, se institucionalizó en 1985 con las propuestas de Jorge González (ex profesor de la UAM-X y cercano a las propuestas de Martín Barbero) y de Jesús Galindo, en el *Programa de Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* con sede en la Universidad de Colima, conocido a nivel latinoamericano como el "Programa Cultura" (Galindo, 2004). Al año siguiente, el Programa creó la revista *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, que aún hoy es un órgano de publicación

<sup>29</sup> García Canclini iniciará después una importante escuela sobre los estudios de consumo, consumo popular y estudios de públicos. Alertará también acerca de los efectos del Tratado de Libre Comercio sobre los hábitos de consumo como paradojas de la globalización. Véase Canclini, 1990.

<sup>31</sup> La noción de representación de los *cultural studies* norteamericanos le debe poco a la tantas veces expuesta por Stuart Hall. En Estados Unidos la noción de representación quedó afincada prácticamente a un "uso" peculiar del significante por parte de los actores, que crearían cadenas infinitas de sentido (en tanto el signo es siempre *apropiable*). Las preguntas por la direccionalidad, la articulación, el poder y la hegemonía parecían obsoletas, debates ya superados. Los sujetos *hacen*, y punto. Pero la historia no siempre resiste las modas instaladas. En la década del 2000, la polarización latinoamericana entre proyectos progresistas, nacional-populares y de derecha, produjo un reposicionamiento de los debates en torno a la ideología, la articulación, el poder y la dominación en el terreno de la cultura. Hoy en día, un texto como "Gramsci and us" de Stuart Hall (1987), que discute desde Gramsci la reacción elitista de la izquierda ante el parojo apoyo de sectores desfavorecidos al Thatcherismo, pareciera estar hablándonos al oído de manera asertiva.

señero en el campo con un amplio abanico de preocupaciones ligadas a los estudios culturales. Con alcance internacional de investigación, el programa nucleó dos fórmulas específicas de trabajo: una más alineada con Birmingham en la que se trabajaba sobre sectores subalternos y cultura popular (liderada por Jorge González), y otra más cercana a la investigación-acción para intervenir políticamente en procesos culturales (que tuvo a Jesús Galindo como precursor).

Sobre la inscripción teórica del *Programa*, Galindo planteaba recientemente: "El *Programa Cultura* tiene enfrente a la antropología mexicana como el gran muro con el cual dialogar sobre la cultura en México; la tradición señala a la teoría y la metodología con filiación británica-norteamericana empírista; los objetos son el indigenismo y cuando mucho, el mundo agrario. Las ciudades y el mundo moderno no son trabajadas como cultura. El grupo de Colima inaugura como programa de investigación esta línea de trabajo. Sus interlocutores son el campo de la comunicación, con casi nula densidad teórica y de investigación, y la sociología de cultura tan incipiente y dispersa que no aparece más que en forma individual. Así que en sentido estricto es un pionero en su campo y aún hoy un referente necesario para emprender programas de investigación en cultura" (Galindo, 2004:23).<sup>32</sup>

Un rol específico a mencionar lo cumplen recientemente las instituciones de la frontera. El Colegio de la Frontera Norte, situado entre Tijuana y Ensenada, una institución consolidada con importantes recursos humanos y financieros que cuenta con la figura rectora del sociólogo José Manuel Valenzuela Arce, creó una Maestría en Estudios Culturales en 2008 (y en 2016 el Doctorado en Estudios Culturales). El sello de esta institución en sus líneas de investigación es haber ideado un laboratorio para comprender las "culturas de frontera", con una perspectiva más abierta y ecléctica de la noción de cultura, no necesariamente enmarcada en la tradición británica. Lo cierto es que, en concordancia con lo que veníamos diciendo, es en los márgenes territoriales del estado nacional, en la zona opaca que marca la divisoria tajante entre el Norte global y Latinoamérica, donde los estudios culturales cobraron fuerza para comprender a la frontera como zona de producción de sujetos, imágenes, imaginarios y flujos (Valenzuela Arce, 1998);

y más recientemente fueron el prisma de análisis privilegiado para entender la relación entre crimen organizado, necropolítica y juvenicio (Valenzuela Arce, 2015).

Los estudios de identidad, como puede preverse, son aportes centrales de este núcleo institucional para contestar a las narrativas clásicas del "centro" nacional. Los estudios culturales desde la frontera, en una crítica a los sujetos sociales y territoriales de la nación, ayudaron a comprender de qué ropa-jes está cubierto el rey que va desnudo. Desde allí, José Manuel Valenzuela gestó y coordinó el primer esfuerzo por compilar un libro sobre el estado de los estudios culturales en México en los albores de este siglo, a cuyos capítulos hemos hecho referencia en varias ocasiones en este trabajo (Valenzuela Arce, 2003). A su vez, la perspectiva de la frontera fue clave para la generación de un estudio novedoso como el que realiza Sayak Valencia en *Capitalismo gore* (2010), en el seno mismo del COLEF y en una clave de análisis que reposiciona a los estudios culturales a través de una lectura sobre las dimensiones emergentes del necro-capitalismo desde los estudios críticos feministas.<sup>33</sup>

Por los mismos años la Universidad Autónoma de Baja California, en Mexicali –otro punto clave de frontera norte mexicana creó el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, en cuya sede formó el Programa de Maestría en Estudios Socio-culturales en 2006 (años después se anexó el Doctorado), con el objetivo de estudiar los nodos críticos entre "cultura e identidad de frontera" (Garduño, 2003:2).<sup>34</sup> La perspectiva social se añade explícitamente en la adopción del concepto "sociocultural". El historiador Mario Magaña, investigador del Instituto, explica que si bien adoptaron la vertiente de preocupaciones de la Escuela de Birmingham, cuando se discutió el proyecto del Instituto no querían desembocar en la preponderancia de la crítica literaria (que había adquirido fuerza en Estados Unidos, vecino institucional y territorial). La adopción del término *sociocultural* era un guiño necesario que implicaba ponderar "un campo de conocimientos, métodos y teorías que ayudan a la comprensión de los fenómenos humanos en sociedad, con énfasis en lo cultural como un factor de explicación privilegiado, y que por ello debe facilitar e impulsar la transdisciplina o la interdisciplina, con base en las fortalezas disciplinarias previas de los estudiantes"<sup>35</sup>.

En las antípodas territoriales, La frontera sur también

<sup>32</sup> Para un análisis diacrónico del Programa Cultura, sus productos de investigación y su inscripción en las dinámicas amplias de la teoría de la comunicación y la crítica cultural véase Aguirre Aguilar, 2009. En la línea comunicación/cultura, resta mencionar la reciente creación de la Maestría en Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana. Heredera de esa tradición, la apuesta de este posgrado es generar investigaciones capaces de descentrar la noción clásica de "medios" y "tecnologías", para referir a las apropiaciones, la creación de identidades colectivas y el forjamiento de tradiciones "no habituales" de memoria e historia regional.

<sup>33</sup> Para Valencia, el capitalismo gore es "la dimensión sistemáticamente descontrolada y contradictoria del proyecto neoliberal [que crea] subjetividades capitalistas radicales y nuevas figuras discursivas que conforman una episteme de la violencia y reconfiguran el concepto de trabajo a través de una agenciamiento perverso, que se afianza ahora en la comercialización necropolítica del asesinato, evidenciado las distopías que traen consigo el cumplimiento *avant la lettre* de los pactos con el neoliberalismo (masculinista) y sus objetivos..." (Valencia, 2010:19-20).

<sup>34</sup> Agradezco al Dr. Mario Magaña Mancillas la generosidad de facilitarme este documento.

<sup>35</sup> Comunicación personal con Mario Magaña Mancillas, 21/05/2016. Una de las marcas revisionistas de esta institución es la perspectiva regional y la mirada a la historia social y cultural de la nación desde el privilegiado punto de la periferia fronteriza. Entre las producciones colectivas más representativas de la concepción en torno a los "estudios socioculturales" del Instituto véase Garduño et al, 2005.

creó su nicho en estudios culturales. La Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) ofrece un posgrado en estudios culturales con una trayectoria de investigación específica en la educación intercultural y en la apropiación y legitimación de las lenguas indígenas. Las instituciones de educación superior chiapanecas hacen una labor importante para aportar pensamiento crítico sobre una frontera muy diferente a la del norte: marcada por la intensa inequidad, la presencia fuerte de población indígena y la aparición de propuestas alternativas de comunidad al interior de la sociedad nacional, como los municipios autónomos zapatistas.

El sello clave de las iniciativas institucionales reseñadas ha sido la incapacidad de las disciplinas tradicionales no sólo afincadas a procedimientos estables sino sobre todo con una vocación particular de centralismo nacional para responder a situaciones coyunturales que ameritaban nuevas preguntas y estrategias de investigación desde los ámbitos específicos de la región.

¿Qué otras trayectorias puede vislumbrar hoy el campo de los estudios culturales para México?

### **3. Una ruta posible: estudios culturales, crítica poscolonial, género**

El derrotero trazado parece confirmar la sentencia de Szurmuk y McKee: "los cambios en la práctica de la investigación han sido profundos, mientras que las reestructuraciones institucionales han sido, en realidad, mínimas" (Szurmuk y McKee, 2009:30). Por supuesto, siempre hay fisuras además de las exploradas. Instituciones como la Universidad Autónoma Metropolitana mantuvieron un espíritu abierto e interdisciplinario, no siempre alineado con las discusiones que dominaron los saberes tradicionales. Ese espíritu sella también los años recientes en los que comienza a renovarse la planta de investigadores que ingresó en los años fundacionales, y cuyas políticas de contratación están signadas por la profundización de núcleos de saberes que se consideran necesarios. Los estudios culturales es uno de ellos.

La incorporación más o menos reciente de nuevos investigadores a las instituciones mexicanas ha sido fructífera en la generación de espacios interdisciplinares de investigación en estudios culturales y crítica poscolonial. Y en este caso, "interdisciplinar" quiere decir algo concreto en sintonía con lo enunciado en la introducción: una crítica a los procedimientos disciplinares -de construcción de archivo/campo y de formulación de objetos empíricos y analíticos- desde preguntas que abren los estudios

culturales. Específicamente, Frida Gorbach inició una crítica a la disciplina histórica y al lugar del archivo desde una lectura particular de los estudios culturales (Gorbach, 2016). Yissel Arce, crítica de arte formada en la intersección entre los estudios de África y América Latina, entre estudios culturales y poscolonialismo, abrió una serie de preguntas sobre política, racismo y nación desde las artes visuales (Arce, 2016). Claudia Arroyo y André Dorcé han escogido objetos empíricos desde el cine y la televisión respectivamente, para interrogar analíticamente desde los estudios culturales los marcos de estabilización/desestabilización de la identidad nacional mexicana contemporánea, a la luz de las políticas gubernamentales post hegemonía priista, y de la emergencia de adscripciones identitarias transnacionales (Arroyo 2011, Dorcé, 2014). Quien escribe, intento desde hace algún tiempo pensar las formas de construir historia, memoria y tradición en espacios oficiales y subalternos desde la crítica poscolonial, tratando de analizar el potencial estabilizador y problemático que juega la noción de cultura y pluralidad cultural en contextos latinoamericanos como técnica de tutela y gubernamentalidad (Rufer, 2016; 2019). Desde la lente interseccional entre estudios culturales y feminismos postcoloniales y no-blancos, Mónica Cejas ha trabajado en un cruce entre feminismos "desde el sur" (africanos y latinoamericanos) (Cejas et al 2014). Otras investigadoras jóvenes están reposicionando los objetos de los estudios culturales con una perspectiva de género post/descolonial (Varela-Huerta 2014; Garzón, 2018; Viera, 2015).<sup>36</sup>

También este campo de interlocución e intersección entre estudios culturales y crítica al eurocentrismo fue abrazado recientemente por investigadoras reconocidas con vasta trayectoria en el campo de la comunicación/cultura ya mencionadas como Carmen de la Peza o Sarah Corona Berkin. De la Peza comenzó a trabajar las políticas de la lengua en México en tanto formas de exclusión sistemática fruto de la colonialidad, y cuyo abordaje privilegia algunos puntos centrales de los estudios culturales británicos (De la Peza, 2016). Corona, desde hace años investigadora en la Universidad de Guadalajara, tiene una extensa labor de pesquisa sobre el uso y apropiación de tecnologías visuales en comunidades wixáritari, y sobre la persistencia de figuras racializadas en los soportes pedagógicos de la Secretaría de Educación Pública en México (Corona Berkin, 2011).<sup>37</sup>

#### ***La inscripción: por qué "estos" estudios culturales***

Mientras algunas investigaciones actuales van en dirección a estudiar los flujos de redes, el descentramiento de un sujeto "post-orgánico" o la importancia de la globalización

<sup>36</sup> Itza Varela (2014) ha abordado las danzas de mujeres afromexicanas en Oaxaca como formas contextualizadas de subjetivación política; Teresa Garzón Martínez (2017) trabajó el cruce entre literatura de mujeres, racismo y blaquitud; Merarit Viera (2015) ha estudiado el rol de mujeres rockeras en el norte mexicano, en la conformación de culturas de resistencia.

<sup>37</sup> A su vez, Sarah Corona ha coordinado esfuerzos para pensar la relación entre estudios culturales y metodologías horizontales en la producción de conocimiento, trabajo en el que participa quien escribe. Corona y Kaltmeier, 2012; Rufer, 2012a.

en la liquidez de identidades y modos de subjetivar, nuestra mirada giró hacia otros tópicos: las nuevas voluntades de dominio en la orquestación de las diferencias a partir de la noción de la cultura, la dificultad persistente de mencionar el racismo como una categoría de análisis social en México (aún cuando las retóricas del multiculturalismo lo reproducen), o la forma en que las articulaciones de significados sobre el mundo contemporáneo están marcadas tanto por imposiciones globales como por marcas coloniales, profundamente locales. Esas marcas signan la distribución heterárquica de sujetos del presente.

Algunos de los autores a los que aquí hago referencia y con quienes compartimos en México formatos de discusión y encuentro, curiosamente y debido a las trayectorias personales llegamos a los estudios culturales británicos *después* de haber discutido la relevancia de la crítica poscolonial para América Latina. Primero habíamos leímos a Chakrabarty (2008), a Chatterjee (2008), a Spivak (2003); y recién después retomamos a cabalidad la obra de Stuart Hall –no vía la apropiación estadounidense ni la lectura “comunicativa” de su obra, sino vía la selección, edición y traducción que se hizo entre Colombia y Ecuador en 2010 ya citada, que introdujo para nosotros otro punto de partida desde pensadores latinoamericanos.

En esta etapa de reflexión nos sorprendimos de la relevancia que seguían teniendo los textos de Hall –la idea de que vivimos en un mundo en constante cambio produce, también en la academia, el arriesgado espejismo de la obsolescencia. Nos pareció crucial la propuesta de Hall, en la década de 1980, de abandonar la idea orgánica del concepto de cultura, derivada de cierto humanismo clásico que Williams o Thompson seguían respaldando (una especie de necesidad de “recuperar” los “mundos de la vida” de la cultura obrera prístina con cierto dejo romántizado, antes de que el capitalismo de mercado y las industrias culturales acabaran con ella).<sup>38</sup> Hall encuadra con fuerza otra

noción: la necesidad de estudiar la producción de la diferencia en la cultura occidental globalizada (Hall, 2010b).

Siguiendo –a tientas su obra, discutíamos colectivamente que las retóricas del *rescate* (de cualquier pureza) o del *retorno* (a cualquier “lugar encantado” de la tradición), muy de moda en cierta academia contemporánea y recurrida en las políticas oficiales de reivindicación cultural, esconden voluntades de poder desde el “lugar de la cultura”: el poder de conceder domesticando, y el poder de definir delimitando. Ambas voluntades abonan a una sociedad de diversidad controlada. Eso nos resultaba capital para comprender México y América Latina toda.<sup>39</sup> Aquí cobra fuerza también el tópico de la raza y del racismo en la obra de Hall: síntoma de la inequidad y la violencia en el mundo metropolitano. Para él no se trataba de estudiar el racismo en Brasil sino en Londres: el racismo producido por el emergente carácter diáspórico de la sociedad poscolonial.

Cuando Hall piensa el funcionamiento del racismo, no puede quedarse con las definiciones de la historia de la ciencia ni puede trabajar sólo con las herramientas de la antropología en tanto distinción raza/cultura. Tampoco consigue comprender a cabalidad lo que pasa en el contexto inglés de los 70-80's del siglo pasado recurriendo a las nociones de racismo que circulaban en Europa desde el fin de la Segunda Guerra. Este racismo era otra cosa: *ponía la diferencia colonial en el centro*, era una amalgama de estereotipos que definía la racialización amparada en la migrancia, el destierro, las jerarquías patriarcales y la diferencia de género.<sup>40</sup> Esto tenía poco que ver con, digamos, el racismo francés o el inglés de dos décadas antes. (Hall, 2010b).<sup>41</sup> Por otra parte, al decir de Restrepo, estudiosos como Hall analizan las modalidades en las que “raza” pasa de definiciones biológicas a apropiaciones culturales contemporáneas en discursos de nación e identidad (Restrepo, 2009:247). A la par, estábamos discutiendo “a y con” Rita Segato –figura clave del pensamiento decolonial- que expondrá cómo la raza opera a

<sup>38</sup> Williams y Thompson compartían una actitud ambivalente ante la teoría crítica de la cultura de la Escuela de Frankfurt: por un lado un abandono del concepto jerárquico de cultura de masas, colonizante; pero por otro un compromiso con la idea adorniana de que la lógica del capital (o más bien de la mercancía) se había infiltrado en las propias condiciones de producción de toda la cultura.

<sup>39</sup> De hecho se suele asociar a Hall con el teórico de dos conceptos: de la “representación” y la “identidad”. (Mattelart y Neveu, 2004). Pero el estudio de la identidad era, para Hall, una manera de trabajar tanto con la sedimentación de los estereotipos (Hall, 2010a) como con aquello que entra en un proceso inacabado y conflictivo: “no qué somos [...] sino en qué podríamos convertirnos” (Hall, 2003:17).

<sup>40</sup> Desde finales de la década de 1990 Hall empieza a ver con entusiasmo crítico a los aportes de la vertiente poscolonial; y hablará de por qué hay que habitar “el lado oculto” de los conceptos positivos (la colonia, la modernidad); operar bajo tachadura, en procedimientos deconstrutivos. Ese es el gesto teórico que reclama: “Aunque las formas particulares de inscripción y sometimiento aplicadas por la colonización variaron (...) entre una parte del mundo y otra, sus efectos generales también tienen que ser marcados teóricamente (...). Esa, en mi opinión, es la razón por la que el significante anómalo de lo ‘colonial’ aparece en el concepto de lo ‘postcolonial.’” (Hall, 2010c:574). Un análisis preciso de cómo Hall trabaja sobre “la cuestión poscolonial” véase en Restrepo, 2016.

<sup>41</sup> Hall emprende el trabajo de lo que luego Grossberg llamará “contextualismo radical” en los estudios culturales (Grossberg 2012:47-52). En estos autores el contexto no es lo que normalmente pensamos: el acápite sobre “las condiciones que rodean al objeto” en una monografía (contexto histórico, contexto político, etc). Tampoco es necesariamente el “reflejo” del lugar social del autor determinando su obra. Contextualizar sería una apuesta porque todo concepto (tradición, identidad, raza) sea entendido como una formación histórica precisa. Un concepto en un argumento “progresista” puede funcionar para un discurso conservador en otro contexto. A su vez, la noción de hegemonía –que sigue siendo indispensable en esta clave de pensamiento- sólo puede ser comprendida como mecanismos de articulación sujetos al cambio, a la recomposición y a la reestructuración de sentidos a partir de la reproducción y creatividad de los lenguajes que sostienen la experiencia (Hall, 2010b:136-138).

modo de *signo* de exclusiones históricas en América Latina. Para Segato, la raza se exhibe como huella en la corporalidad, en el habla, en la piel (Segato, 2007). Pero es signo y no un diacrítico estable del color: por ende, requiere de un código contextual para ser leído. A ese código lo proporciona, generalmente, la sintaxis de la nación: sus oponentes, sus excluidos, sus "otros". El racismo en Argentina y en México –así como la formulación de sus resistencias adquiere modalidades diferentes en cada caso).

Con estos antecedentes es clave comprender las transformaciones del estado contemporáneo latinoamericano y mexicano en particular con respecto a su rol en la definición del campo cultural. Ante la judicialización (y legislación) de las diferencias y el "reconocimiento" de otredades como parte de la gestación de un estado multicultural desde la década de 1980, nos parecía elemental pensar más directamente cómo la cultura (definida en los discursos oficiales o subalternos de manera diferente) seguía siendo el lugar privilegiado que escogía el ámbito del poder para administrar poblaciones, y también un espacio de reclamo y de ejercicio del sentido de oportunidad política por parte de grupos desfavorecidos.<sup>42</sup> Un punto era claro: la nación se transformaba de acuerdo con la época y el estado pretendía seguir siendo su lugar de enunciación privilegiado. Un estado que pierde soberanía en todos los demás terrenos (político, económico y de control territorial)<sup>43</sup>, simultáneamente exhibe la necesidad de extender su control en el campo de "la cultura", entendida fundamentalmente como administración diferencial de la identidad. En este punto, son señeros los trabajos de Eduardo Nivón que intentan comprender la noción de cultura ligada no a sistemas, a valores o a prácticas más o menos orgánicas, sino a formas de administración de recursos, de gestión de una economía política ligada a un "campo cultural" cuyos contornos son, en definitiva, un espacio de disputa (Nivón, 2010). Un esfuerzo colectivo de sistematizar estos problemas y de hacer una crítica a la "producción de alteridades" en los usos de la cultura, vio luz en la publicación que coordi-

nó el autor de este texto en 2012 (Rufer, 2012b). Por otra parte, este campo parece fructífero si pensamos en el contexto actual de aparente agotamiento de la matriz multicultural, cuando las nociones substancialistas de la identidad re-emergen no sólo en la recomposición de las "formas de nombrar" las culturas nacionales y subnacionales (que son modulaciones políticas para jerarquizar, excluir y extender dominio) sino en las modalidades discursivas de los proyectos políticos de derecha que resurgen en el continente (desde Estados Unidos pasando por Brasil, Argentina y Chile).

### **Por qué el diálogo (tenso) con la crítica poscolonial**

Hay una pregunta que se tornó clave para muchos de los investigadores referidos, en encuentros recientes, y que se manifestó como preocupación explícita en el Seminario Internacional "Estudios culturales y crítica poscolonial" sostenido en la Universidad Autónoma Metropolitana en septiembre de 2016 en Ciudad de México<sup>44</sup>: ¿Qué peso sigue teniendo la Conquista y la colonia no ya como "períodos" sino como marcas en las formas de subjetivación del presente mexicano -y latinoamericano?<sup>45</sup> ¿Por qué la sospecha tan férrea en la antropología, en la historia o en la teoría política mexicana para hablar de raza y de racismo? ¿Qué mancuerna peculiar existe entre órdenes disciplinares, discursos de estado y cultura nacional -aún en sus reformulaciones?

Veíamos también que cuando algunas investigaciones entran en materia del reconocimiento cultural, lo hacen como si en la representación no interviniieran los problemas de asimetría, estereotipación o "pulsión escópica" que produce sujetos desde la fijación en un fragmento con poder metonímico (como ejemplo banal, está claro que para ciertas políticas públicas, el huipil es el indio, y con eso basta para reivindicar) (Hall, 2010a; Bhabha, 2002).<sup>46</sup> Entonces, ¿qué fantasmagoría escópica, fragmen-

<sup>42</sup> Ese movimiento se produjo en toda América Latina en la década de 1990. Lo define la sospechosa paradoja de una coyuntura de ajuste neoliberal junto con reconocimientos de minorías y la entrada de los Derechos Humanos en la definición de "cultura". Hay dos momentos clave en México: las reformas al artículo 4 Constitucional en 1992 y los agregados al artículo 2 en 2001, que marcan el viraje legal y discursivo desde el estado mestizo (y relativamente homogéneo) al estado multicultural. Geroge Yudice pone énfasis justo en estos procesos para entender algunas de las diferencias entre los estudios culturales en EEUU y en América Latina. Para él, en Estados Unidos los estudios culturales se consolidan alrededor de una *política de la representación*, la cual propone que situaciones de injusticia social como las diferencias de raza/clase, son "reparables a nivel discursivo". En América Latina, por el contrario, las políticas de representación, generalmente gestionadas por el estado, son sospechadas de ocultar, forcluir o profundizar las situaciones de inequidad. Cf. Yúdice, 1993:12-14.

<sup>43</sup> En el caso de México, al menos desde 2008, la gestación de estados paralelos, mafias, corporaciones y fuerzas armadas para-estatales prueban cotidianamente la incapacidad del estado-nacional para ejercer el monopolio de la violencia legítima. Más bien: no es capaz de sostener el monopolio ni se conduce por la implementación de mecanismos legítimos.

<sup>44</sup> El encuentro se realizó en septiembre de ese año y fue el evento oficial de inauguración de la opción de titulación en *Estudios Culturales y Crítica Poscolonial* del Doctorado en Humanidades de la UAM-Xochimilco en México.

<sup>45</sup> Aunque no se enuncien desde marcos poscoloniales, un esfuerzo importante para pensar estos procesos desde una lectura crítica de la antropología y la historia de México puede verse en el libro reciente compilado por Gleizer y López Caballero (2015).

<sup>46</sup> La pulsión escópica por la cual funciona el estereotipo tiene una enorme capacidad de fijación, según Homi Bhabha, porque al ser definible por fragmentos, el sujeto estereotipado se vuelve deseable (como producción católica) y abyecto a la vez. Funciona como una figura intercambiable según los contextos significantes, y de poderosa rentabilidad política, justamente porque el estereotipo tiene la capacidad de escindir la imagen de la historia que la produjo. Esa escisión hace que el estereotipo funcione para diferenciar y jerarquizar, pero también es el punto mismo de su inestabilidad. Como el deseo, se estructura únicamente a partir de la falta. Bhabha, 2002:106-107.

taria, existe sobre "los otros de la nación" en el México actual y qué amalgamas de cultura/poder se producen allí?

Para responder, sosteníamos claras directrices en la crítica poscolonial de origen asiático o africano (muchas veces vía Estados Unidos), y nos resultaba realmente curioso que no hubiera cabida para esa línea de trabajo en México, excepto en nichos periféricos. Sobre todo teniendo en cuenta la historia de los Andes (Colombia, Ecuador, Perú), donde se ha iniciado un camino de publicaciones, traducciones y programas de posgrado en esa dirección. El giro decolonial ha tenido pregnancia en políticas y prácticas de investigación en esos contextos (Castro Gómez y Grosfoguel 2007). Incluso Argentina, con una hegemónica percepción de sí muy disonante, tiene una historia de discontinuidades y rupturas en las prácticas y políticas de investigación que abonó recientemente a un giro a la vía poscolonial en lecturas críticas (Bidaseca, 2010; Gruner, 2002).<sup>47</sup>

Pero en México varios factores hacen que la historia sea otra: el sello de ser unas de las pocas sociedades modernas posrevolucionarias de Latinoamérica cuya retórica del mestizaje tuvo enorme persistencia en tanto "homologación" ciudadana, se suma a una academia con tradiciones disciplinarias sólidas, fuertemente institucionalizadas y casi ininterrumpidas. Estos factores parecen definir una excepcionalidad explicable en las sucesivas mitologías históricas de la identidad valga el oxímoron. Y el costo de esas mitologías es particularmente fuerte en México (Gorbach, 2012). Lo cierto es que la percepción de que es necesario un diálogo con otros contextos del sur global es apenas incipiente.<sup>48</sup>

¿Y por qué lo creemos necesario? Desde nuestra lectura, el "post" de lo postcolonial no alude simplemente al "después de", como mera "superación" de la condición histórico-política del colonialismo. Al contrario, refiere a una orientación analítica que

permita comprender cuánto de las condiciones instauradas por la administración de una geografía imaginaria de la modernidad, siguen presentes en la operación cotidiana del estado y de sus sujetos/súbditos. Esa geografía se reifica en las diferentes modalidades coloniales y divide hasta hoy un *Occidente* hiperreal de un *Resto*, también hiperreal.<sup>49</sup> Siguiendo este razonamiento, entendemos "la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy" (Segato, 2007a:158).

Como hemos dicho ya en otro espacio, "no estamos hablando de continuidades en los términos en los que el estructuralismo clásico las percibía, o como cierta historiografía serial las concibió: series inmutables que pesan cual condenas históricas por encima de los sujetos sociales que las viven. Hablamos, en cambio, de reconocer continuidades miméticas silenciadas, parodiadas bajo el aparente quiasma del "sujeto nacional" [...] Continuidades escudadas en las sinédoques que supieron sustituir –bajo poderosas ficciones políticas– casta por *mestizajes*, racialización por *inequidades*, diferenciación por *reconocimientos*" (Rufer, 2012b:20). Si asumimos ese panorama, la homogeneidad como discurso único de la nación ya no es redituable ideológica ni políticamente. Los estados-nación asumen políticas de identidades, producen otredades redituables y reniegan de alteridades amenazantes: "todo estado –colonial o nacional, la diferencia es irrelevante aquí– es *otificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente* (Segato, 2007:138). El rol ambiguo del eje cultura/poder es fundamental en este proceso. (De la Peza y Rufer, 2016).<sup>50</sup>

El camino está apenas comenzado.<sup>51</sup> Estamos convencidos de que el espíritu de los estudios culturales es, ante todo, sostener el campo del saber como "lo abierto" –entendiendo por apertura un vuelco hacia lo menos evidente en el campo de

<sup>47</sup> Por discontinuidades me refiero a las dictaduras que desde 1966 desmantelaron parte importante de las instituciones de investigación como el CONICET; o la crisis de 2001-2002 que produjo un cimbronazo no sólo en las políticas de enseñanza e investigación sino en las propias seguridades instaladas en Argentina como el "país menos latinoamericano" de América Latina.

<sup>48</sup> México conserva una sólida tradición disciplinaria en historia, antropología o crítica de arte, con recursos para investigación sin parangón en América Latina. Sin embargo, las características esgrimidas hacen que existe una sensibilidad muy en ciernes todavía sobre el necesario diálogo sur-sur, y sobre la productividad que podrían tener para México las lecturas sobre estado, cultura, política e identidad escritas por intelectuales asiáticos o africanos. Instituciones como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y sus Grupos de Trabajo, han sido clave en la generación de ciertas sinergias.

<sup>49</sup> México, Bolivia, Sudáfrica o India no están suturadas por una secuencia histórica similar, ni por actores ni procesos semejantes. Lo que tienen en común los archipiélagos de historias del sur es el atributo de estar consignados a una sala de espera el la flecha del tiempo: siempre esperando que *llegue* el desarrollo, el estado "completo" (y no fallido ni ineficaz), la democracia verdadera (para abandonar la postergada transición). Mientras tanto, ocuparán la vitrina inocua de la cultura, de la belleza indígena, afro, popular, que no es moderna sino Tradicional (mayúsculas adrede), y es lo que pretende atestigar que podemos alcanzar –algunas veces, en alguna concreción del tiempo vacío– la historia que nos adeudan. Esa es la trampa de la colonialidad. Una condición de promesa que acepta el poder tutelar: el guión prescrito por la Historia en el que seguimos ocupando, indudablemente, el "todavía no" (*not yet*) colonial.

<sup>50</sup> En este libro reunimos algunas discusiones referidas más arriba, con la participación de investigadores de la UAM y la invitación de colegas de otras instituciones. El punto fue tensar la discusión entre estudios culturales y poscoloniales, poniendo el eje en un estudio crítico de las construcciones de los estados-nación actuales. Festivales oficiales, monumentos, prácticas artísticas, literatura de mujeres, políticas de la lengua y predilecciones entre historia y archivo son los algunos de los objetos empíricos y analíticos.

<sup>51</sup> En 2016 la UAM aprobó la creación del Doctorado en Humanidades con un área de titulación en *Estudios Culturales y Crítica Poscolonial* en Unidad Xochimilco, cuya primera generación se abrió en 2017. Las principales líneas programáticas del posgrado tienen que ver con lo problematizado en las páginas anteriores de este texto. La apuesta es abrir las vertientes de investigación, agrietar las fronteras consolidadas de la producción académica y permitir, desde la solidez y la crítica, una acción libertaria en el ejercicio de pensar.

fuerzas de la significación; o como diría Foucault, un giro desde los lugares más obvios donde el poder se ostenta, para concentrarnos en sus manifestaciones opacas, menos certeras y por eso mismo, más persistentes. William Hoggart (1957) le llamó a eso "la importancia de escoger objetos considerados ilegítimos" en la investigación (música, museos, archivos paralelos, monumentos, cine, rituales, grafittis, telenovelas): hay que estudiar objetos menores, aún cuando transgredan las jerarquías de la división internacional del trabajo científico, porque lo revelador puede estar justamente allí. Pero Birmingham también nos previno que esa revelación no se esconde en el objeto. No hay nada *per se* a ser descifrado en la periferia, en el pueblo, en el archivo. La revelación depende enteramente de los interrogantes epocales y situados –esto es, contextuales– del investigador.

## Reflexión final

Insistimos: el balance de las páginas precedentes seguramente es parcial y fragmentario. Sería pretencioso pensarla de otra forma. La manera de concebir este trabajo fue deudora de las articulaciones temáticas que nos interesaron y de las preguntas epistemáticas y políticas que nos hemos hecho en los últimos años, tratando de ser respetuosos con las tradiciones intelectuales precedentes, pero adaptando los interrogantes a estos tiempos que se perciben inhóspitos –hablo en plural porque en la acción de pensar nos inscribimos en marcos de citación y referencia "de y con" otros. Pugnamos por la construcción de un pensamiento sin garantías, sin apresurarse demasiado por el resultado, por el impacto en "la estructura" o por el dogmatismo de las determinaciones. *Sin garantías* implicaría, parafraseando las palabras de Mahmood que funcionan como epígrafe de este artículo, un pensamiento abierto a plantearle a lo político las preguntas que creímos resueltas desde nuestras propias certezas.

Seguramente habría otras vías intelectuales para abordar, otros autores para discutir. Igual de poderosos en ideas y argumentos. En este texto *decidimos* inscribirnos en una polémica y esa fue una elección epistémica y política. Sus razones nos parecen claras: la *crítica poscolonial* proporcionó herramientas para entender las marcas de la modernidad colonial en México (metamorfoseadas en un discurso tutelar de estado nacional que adquiere sintaxis particulares en cada contexto).<sup>51</sup> Los *estudios culturales* en la línea Gramsci-Williams/Thompson-Hall, nos condujeron a ponderar que existe una *batalla por el campo cultural* y nos exigieron entender cuáles son sus componentes contemporáneos. Ante el aturdimiento de celebraciones que reivindican reconocimientos, diversidades y flujos globales; que aclaman identidades múltiples y dan por acabado el tiempo de los poderes de estado preconizando el nacimiento de contextos "posnacionales", nuestra propuesta es otra. Creemos necesario

seguir pensando –críticamente– en el problema ideología/hegemonía, volver a colocar en el centro del debate los mecanismos actuales por los cuales el estado-nación se rearma y extiende soberanía; analizar las modalidades en las que el poder *hace* creer y produce sentido, filiaciones y también resistencias en un campo más cercano a la ambivalencia y a la contradicción que a la pureza de la acción. La apuesta es generar, desde el ejercicio crítico, nuevas éticas y estéticas de la sospecha política.

## Bibliografía

- Aguirre Aguilar, Gregorio (2009). "Comunicación y estudios culturales en México. Apuntes para reconstruir y comprender sus caminos". *Revista de la Universidad Cristóbal Colón. Número Especial sobre Estudios Culturales*, No. 41. Veracruz. Universidad Cristóbal Colón. pp 101-113.
- Añón, Valeria (2012). *La palabra despierta. Tramas de identidad y usos del pasado en las Crónicas de la Conquista de México*. Buenos Aires. El Corregidor.
- Añón, Valeria; Battcock, Clementina (2013): "Las crónicas coloniales desde América. Aproximaciones y nuevos enfoques", *Latinoamérica*, CIALE-UNAM, México, no.57, julio-diciembre.
- Araujo, Alejandro (2015). "Mestizos, indios y extranjeros. Lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla". En Gleizer, Daniela; López Caballero, Paula; coords. *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México. UAM-EyC Ediciones (pp. 197-241).
- Arce, Yissel (2016). "Interpelaciones desde los estudios culturales. Trayectorias visuales sobre raza y nación". En De la Peza, Ma. del Carmen; Rufer, Mario. Coords. (2016) *Nación y estudios culturales. Debates desde la pos-colonialidad*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-ITACA.
- Arroyo, Claudia (2011). "Echoes of the Mexican revolution: cinematic and museographic approaches to history in the 2010 bicentenary", *Journal of Latin American Cultural Studies: Travesia*, 20:4 (pp.377-395).
- Bartra, Roger (1987). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo.
- Bartra, Roger (2004). "Sonata etnográfica en no bemol". En AAVV. *El Museo Nacional de Antropología. 40 Aniversario*. México. CONACULTA-El Equilibrista-Turner.
- Bhabha, Homi (2002). "La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo" en *El lugar de la cultura*. Manantial. Buenos Aires [1994], pp. 91-110.
- Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires. Ediciones SB.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1983). "El Museo Nacional de Culturas Populares". *Nueva Antropología*, vol. 5, No. 20, 151-155.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2013) [1987]. *México profundo. Una civilización negada*. México. DeBolsillo.
- Briones, Claudia (2015). "Madejas de alteridad, entramados de estados- nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina". En Gleizer, Daniela; López Caballero, Paula (comps.) *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México. UAM- EyC Ediciones.
- Castro Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón; eds. (2007). *El giro deco-*

<sup>51</sup> A los fines de este texto usé de manera genérica la noción "poscolonial" para referir tanto a la crítica poscolonial (de raíz anglosajona, asiática y africana) como al giro decolonial de raíz estadounidense-latinoamericana. Las diferencias entre ambos son notorias, pero no es este el espacio para explayarlas.

- ional. Hacia una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Cejas, Mónica et al (2014). "Ninguna guerra en mi nombre: feminismo y estudios culturales en América Latina". *Nómadas*. Universidad Central de Colombia. No. 40, Abril (pp. 158-173).
- Chakrabarty, Dipesh (2008) [2000]. *Al margen de Europa*. Madrid. Tusquets.
- Chatterjee, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires. Siglo XXI-CLACSO.
- Cirese, Alberto (1979). "Ensayos sobre las culturas subalternas", en *Cuadernos de la Casa Chata*, 24, CIESAS, México.
- Cirese, Alberto (1983). "Cultura popular, cultura obrera y lo 'elementalmente humano', *Comunicación y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Vol. 10, No. 10.
- Corona Berkin, Sarah (2002). "El discurso amoroso: un escenario para estudiar la recepción", en Orozco, Guillermo (coord.) *Recepción y mediaciones. Casos de investigación en América Latina*. Buenos Aires. Norma. (pp. 69-86).
- Corona Berkin, Sarah (2011). *Postales de la diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari*. México. Dirección General de Culturas Populares. CONACULTA.
- Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf; coords (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. México. Gedisa.
- De Ipola, Emilio (1979). "Comunicación, ideología y sociedad" en *Comunicación y cultura. La comunicación masiva en el proceso político latinoamericano*. No. 6, México (pp. 181-186).
- De la Peza, Carmen (2001). *El bolero y la educación sentimental en México*. México. UAM-X.
- De la Peza, Ma. del Carmen (2011). "Los estudios de comunicación / cultura y su potencialidad crítica y política". *Revista de la Universidad Cristóbal Colón. Número Especial sobre Estudios Culturales*, No. 41. Veracruz. Universidad Cristóbal Colón. pp 50-80.
- De la Peza, Ma. del Carmen (2016). "El cantinflismo como síntoma: pensar la nación desde sus márgenes". En De la Peza, Ma. del Carmen; Rufer, Mario. Coords. (2016) *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-ITACA.
- De la Peza, Ma. del Carmen; Rufer, Mario; coords. (2016) *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-ITACA.
- Dorcé, André (2014). "El espacio melodramático televisivo como referente para la imaginación histórica: Benito Juárez y la República imaginados desde la telenovela" en Ute Seydel y Vittoria Borsó (Eds.) *Espacios históricos: la representación de la historia mexicana decimonónica en las letras y la cultura visual de los siglos XX y XXI*. Zurich: OLMS.
- Dube, Saurabh comp. (2004). *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*. México. El Colegio de México.
- Florido Alejo, Angel (1999). "Acerca de *Los rituales del caos*". *Comunicación y Sociedad*. Universidad de Guadalajara, No. 27 (pp. 148-164).
- Galindo Cáceres, Jesús (2004). "El Programa Cultura: los caminos cortos y los caminos largos hacia la plenitud", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. X, núm. 19, junio, pp. 9-29.
- Gamio, Manuel (1992) [1916]. *Forjando Patria*. México. Porrúa.
- García Canclini, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México. Nueva Imagen.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1997). "El malestar en los estudios culturales", *Frac-tal*, N° 6, julio-septiembre, año 2, volumen II (pp. 45-60). Disponible en: <http://www.mxfractal.org/F6cancli.html>
- García Canclini, Néstor (2003). "Cultural studies and revolving doors". En Hart, Stephen; Young, Robert (eds). *Contemporary Latin American Cultural Studies*. Londres. Routledge. (pp. 12.23)
- Garduño, Everardo (2003). *Proyecto de creación y justificación. Instituto de Investigaciones Culturales-Museo*. Mexicali. Universidad de Baja California. Inédito.
- Garduño, Everardo et al. (2005). *La frontera interpretada. Procesos culturales en la frontera norte de México*. Mexicali. H. Congreso de Baja California / Centro Cultural Tijuana / Universidad Autónoma de Baja California.
- Garzón Martínez, María Teresa (2017). "Blanquitos. Apuntes preliminares", en *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en Estudios Culturales y Feminismo*. San Cristóbal de Las Casas: Cesmeca-Unicach (pp. 75-90).
- Gentic-Valencia, Tania (2007). "El relajo como redención social en *Los rituales del caos* de Carlos Monsiváis". *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXIII, No. 218 (pp. 111-128).
- Giménez, Gilberto (2003). "La investigación cultural en México. Una aproximación". En Valenzuela Arce, José Manuel (coord). *Los estudios culturales en México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. (pp. 56-79)
- Gleizer, Daniela; López Caballero, Paula; coords (2015). *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México. UAM-EyC Ediciones.
- Gorbach, Frida (2012). "La historia nacional mexicana. Pasado, presente y futuro". En Rufer, Mario (coord). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales*. México. ITACA-CONACyT.
- Gorbach, Frida (2016). "La historia, el archivo y el tiempo". En De la Peza, Ma. del Carmen; Rufer, Mario. Coords. (2016) *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-ITACA.
- Grossberg, Lawrence (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Gruner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires. Paidós.
- Hall, Stuart (1987). "Gramsci and us", en *Marxism Today*, Junio (pp. 16-21).
- Hall, Stuart (1997). "Introduction", en Stuart Hall (ed.) *Representations. Cultural Representations and its Signifying Practices*. Londres. Sage.
- Hall, Stuart (2003) [1996]. "¿Quién necesita identidad?", en Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid. Amorrortu (pp. 13-39).
- Hall, Stuart (2010a) [1993]. "El espectáculo del Otro", en Restrepo, Eduardo et al (eds). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá. Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana [1993].
- Hall, Stuart (2010b) [1983]. "El problema de la ideología: el marxismo sin garantías", en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá. Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana [1983].
- Hall, Stuart (2010c) [1996]. "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite" En Restrepo Eduardo et al (eds). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.
- Hall, Stuart (2013) [1992]. "Occidente y el resto: discurso y poder". En: *Discurso y poder*. Huancayo. Melgraphic (pp. 99-113).
- Hoggart, William (1957). *The uses of literacy*. Londres. Pelican.
- Krotz, Esteban (2003). "El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica". En Valenzuela Arce, José Manuel (coord). *Los estudios culturales en México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. (pp. 80-115)

- Kuhlmann, Ursula (1989). "La crónica contemporánea en México: apuntes para su análisis como praxis social". *Revista de crónica literaria latinoamericana*. No. 30. (pp. 199-208).
- López Caballero, Paula (2015). "Las políticas indigenistas y la 'fábrica' de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952)". En Gleizer, Daniela; López Caballero, Paula; coords. *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México. UAM-EyC Ediciones (pp. 69-108).
- Martín Barbero, Jesús (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile. FCE.
- Mattelart, Armand; Neveu, Érik (2004). *Introducción a los estudios culturales*. México. Paidos.
- Mattelart, Armand; Schmucler, Héctor, Dir. (1973). *Comunicación y cultura. La comunicación masiva en el proceso político latinoamericano*. Vol. 1, No. 1, Santiago de Chile.
- Mbembe, Achille (2001). "The aesthetics of vulgarity" en *On the Postcolonial*. Berkeley. University of California Press.
- Monsiváis, Carlos (1995). *Los rituales del caos*. México. Era.
- Nívón, Eduardo [ed]. (2010). *Gestión cultural y teoría de la cultura*. México: Gedisa.
- Novelo, Victoria (1984). "La cultura obrera. Una contrapropuesta cultural". *Nueva Antropología*, Vol. 6, No. 23. (pp. 45-56)
- Paz, Octavio (1991) [1950]. *El laberinto de la soledad*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Petra, Adriana (2013). "Pasado y Presente. Marxismo, modernización cultural en la Argentina post-peronista. *Historia y Espacio*, 41 (pp. 105-131).
- Quijano, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del poder. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires.
- Reguillo, Rossana (2003). "Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo". En Valenzuela Arce, José Manuel (coord). *Los estudios culturales en México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. (pp. 354-379)
- Reguillo, Rossana (2015). "La turbulencia en el paisaje: de jóvenes, necropolítica y 43 esperanzas" en Valenzuela Arce, José Manuel (ed). *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: NED-ITESO-El Colegio de la Frontera Norte.
- Restrepo, Eduardo (2009). "Raza/etnidad", en Szurmuk, Mónica; McKee, Irwin (coords). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México. Siglo XXI Editores – Instituto Mora. (pp. 245-249)
- Restrepo, Eduardo (2014). "Estudios culturales en América Latina", en *Revista de estudos culturais*, vol. 1, No. 1. San Pablo. USP-EACH. (pp. 1-14).
- Restrepo, Eduardo (2016). "Stuart Hall y la cuestión poscolonial". Versión. *Estudios de Comunicación y política*, No. 37, UAM-X México.
- Restrepo, Eduardo et al (eds). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá. Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana [1993].
- Ricca, Guillermo (2016). "Clases subalternas: usos e invención política. Breve genealogía de una lectura impropia desde el sur" en Versión. *Estudios de Comunicación y política*, No. 37, UAM-X México.
- Rufer, Mario (2007). "Universidad, sociedad y trayectoria. Entrevista a Celia Agüero", en *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, No. 9. Córdoba. Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad Nacional de Córdoba, pp. 213-228.
- Rufer, Mario (2012a). "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial" en Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf (coords). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. México. Gedisa.
- Rufer, Mario (2012b). "Introducción. Nación, diferencia y poscolonialismo". En Rufer, Mario (ed). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales*. México. ITACA-CONACYT.
- Rufer, Mario (2016). "La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales". En De la Peza, Ma. del Carmen; Rufer, Mario; coords. (2016) *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-ITACA.
- Rufer, Mario (2019). "La cultura como pacificación y como pérdida. Sobre algunas disputas por la memoria en México", en Jefferson Jaramillo y Carlos Salamanca (eds). *Políticas, espacios y prácticas de memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*. Bogotá. Universidad Javeriana.
- Sarlo, Beatriz (2003). "Cultural Studies and Literary Criticism at the cross-roads of value". En Hart, Stephen; Young, Robert (eds). *Contemporary Latin American Cultural Studies*. Londres. Routledge (pp. 24-36).
- Segato, Rita (2007). "Raza es signo". En *La nación y sus otros*. Buenos Aires. Prometeo.
- Spielmann, Ellen (1996). " 'Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera' Una entrevista con Jesús Martín Barbero". *Boletín Instituto Pensar* – Bogotá. Universidad Javeriana. URL: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev33.html>
- Spivak, Gayatri (2003), ¿Puede el subalterno hablar? , *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 1, pp. 297-364 [1988].
- Szurmuk, Mónica; McKee, Irwin (2009). "Presentación", en Szurmuk, Mónica; McKee, Irwin (coords). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México. Siglo XXI Editores – Instituto Mora. (pp. 9-39)
- Thompson, Edward Ph. (1993) [1968]. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona. Crítica.
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Madrid. Melusina.
- Valenzuela Arce, José Manuel (1998). *Nuestros piensos. Culturas populares en la frontera México-Estados Unidos*. México. Dirección General de Culturas Populares/CONACULTA.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2003). "Persistencia y cambio de las culturas populares". En Valenzuela Arce, José Manuel (coord). *Los estudios culturales en México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. (pp. 208-260)
- Valenzuela Arce, José Manuel; coord. (2003). *Los estudios culturales en México*. México. CONACULTA- Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela Arce, José Manuel (ed). *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: NED-ITESO-El Colegio de la Frontera Norte.
- Varela Huerta, Itza (2014). "Proceso de identificación de los pueblos negros de la Costa Chica en México: Usos de la cultura en la constitución de su etnogénesis". *Intervenciones Latinoamericanas. Intersticios de la política y la cultura*, 3 (5), DOI: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/7515>
- Viera, Merarit (2015). *Jóvenes excéntricas: cuerpo, mujer y rock en Tijuana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Abismos Editorial.
- Warman, Arturo (1985) [1962]. *La danza de moros y cristianos*. México. INAH-CONACULTA.
- White, Hayden (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona. Paidós. [1987]
- Yúdice, George (1993). "Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos", *Alteridades*, Vol. 3, No. 5, México. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. (pp. 9-20).
- Zires, Margarita (2005). *Del rumor al tejido cultural y saber político*. México. UAM-X.

Submetido: 30/01/2019

Aceite: 15/07/2019