

ARTILUGIOS DE LA CULTURA: APUNTES PARA UNA TEORÍA POSTCULTURAL

EDUARDO RESTREPO
Departamento de Estudios Culturales
Pontificia Universidad Javeriana

Alguna limpieza en el terreno es necesaria si queremos cortar caminos frescos a través de viejos matorrales.

JEAN Y JOHN COMAROFF (1992: 19)

INTRODUCCIÓN

Artilugio, según el Diccionario de la Real Academia, tiene tres significados. El primero es el de “mecanismo, artefacto, sobre todo si es de cierta complicación”. El segundo es el “ardid o maña, especialmente cuando forma parte de algún plan para alcanzar un fin”. Finalmente, artilugio significa “Herramienta de un oficio”. No hay palabra más adecuada, entonces, para dar cuenta hoy en día de la cultura.

La cultura supone una serie de artilugios en tanto es un artefacto conceptual, uno que a pesar de emerger fácilmente en boca de muchos para nombrar o describir disimiles situaciones, asuntos y gentes no ha dejado de acarrear numerosas ambigüedades, esquivando cualquier definición diáfana (Briones 2005). Aunque, como veremos más adelante, tiende a cosificarse asumiendo que es un existente allá afuera en el mundo sin más, cultura es un instrumento analítico que emergió en ciertos

contextos históricos para dar cuenta y hacer sentido de ciertas problemáticas. A pesar de que a muchos nos cueste pensarlo, cultura no es una cosa del mundo, sino que constituye un complejo y brumoso artefacto conceptual.

Como se abordará en este escrito, la apelación a la cultura a menudo acarrea una serie de argucias, no sólo en tanto ha devenido en uno de los más sutiles y eficaces instrumentos de gobierno de los otros y de nosotros mismos, sino porque también constituye y moviliza un complejo entramado de recursos económicos y subjetividades de individuos y colectivos. Nada hay de inocente, entonces, en la cultura; al contrario, supone un particular terreno de relaciones de poder y de disputas, de sedimentaciones y visibilidades tal, que podríamos imaginar que si algo define el sentido común¹ de nuestra época eso es la ubicuidad analítica y política de la cultura.

Finalmente, cultura es la herramienta que ha habilitado un verdadero ejército de expertos y tecnócratas, activistas y trabajadores, que hablan y reproducen su existencia en nombre de la cultura, que administran el mundo y sus gentes, que se posicionan en particulares campos y disputan los términos de la inteligibilidad y hacibilidad, produciendo particulares sujetos morales y ordenamientos. Los antropólogos viven de la cultura, por supuesto; así como los practicantes de los estudios culturales y

¹ Desde una perspectiva gramsciana, la categoría de “sentido común” refiere a la contradictoria y no formalmente destilada “concepción del mundo” que no sólo se expresa en las formaciones ideológicas, sino que también se encarna en las prácticas y modos de vida. No solo ideas, sino también prácticas constituyen esta concepción del mundo. No pura falsa conciencia, error y engaño, como desde una larga tradición ha sido entendida la ideología; sino más bien concepciones, antañas y recientes, no formalmente reflexivas incrustadas de disimiles maneras en las ideas y prácticas con las cuales pensamos (o no), experimentamos (o no) e intervenimos (o no) en el mundo (Gramsci 1970: 366-367, 370, 488-489).

no pocos sociólogos, historiadores, artistas y críticos culturales, entre muchos otros. Pero no solo ellos, sino que un enjambre de tecnócratas en las más disímiles entidades estatales, empresas y Ongs despliegan sus conspicuas o nimias existencias en rutinarias labores en nombre de la cultura. Los activistas y trabajadores de la cultura comprenden un amplio y contradictorio espectro que incluye los ámbitos de la patrimonialización, el multiculturalismo, las identidades y las denominadas industrias culturales, entre otros.

Por estos tres aspectos que constituyen los artilugios de la cultura, no es de extrañarse la enorme investidura afectiva y el rechazo visceral que a menudo se expresan cuando se explicitan cuestionamientos a la supuesta necesidad teórica y política de los conceptos de cultura. Este tajante rechazo a la problematización de la cultura, aun entre colegas que han evidenciado sofisticación teórica en otras discusiones, no deja de ser sintomático de nuestra epocalidad. Incluso, en muchas de estas reacciones se puede constatar fácilmente cómo en torno a la cultura existe una suerte de aureola moral: ¿quién puede estar en contra de la cultura, si la cultura pareciera encarnar no solo lo esencial de lo que somos, sino también lo bueno, lo deseable, lo que hay que considerar, conservar y apreciar? La cultura y sus derivados (diferencia cultural, cultura ciudadana, multiculturalismo, interculturalidad) hacen parte de esa familia de términos que tendemos a considerar como inherentemente positivos e indispensables para pensar, experimentar y posicionarnos individual y colectivamente en el mundo.

En este escrito busco contribuir a interrumpir la espesa coraza de certezas que suelen impedir cualquier historización y desnaturalización de los artilugios de la cultura. Me anima, entonces, una especie de forcejeo con los ángeles, para usar en

otro contexto una conocida expresión de Stuart Hall. Me gustaría perturbar, así fuera levemente, la febril inercia del establecimiento académico en torno a la cultura al igual que socavar la autoridad y ganancias de sus expertos y tecnócratas. Pero como no hay que confundir lo que es el mundo con lo que uno desearía que fuese, probablemente con este escrito solo se logrará dejar constancia, para algunos pocos, que otros esquemas de inteligibilidad y politización de nuestro presente se requieren con urgencia y que, para eso, la cultura debe dejar el lugar central como categoría analítica y de articulación de subjetividades políticas, para someterla al despiadado y concreto estudio de qué se ha hecho en su nombre y con qué efectos. Este es el reto de lo que llamaré una teoría postcultural.

LA CULTURA EN LA IMAGINACIÓN TEÓRICA

Sabemos que el término de cultura nace en el marco de la tradición occidental y que se populariza en la segunda mitad del siglo XX de la mano de disciplinas como la antropología y de lo que Stuart Hall denomina, en su capítulo a este libro, el giro cultural. No obstante, la genealogía del concepto de cultura en el “pensamiento occidental” se remonta uno o varios siglos antes, dependiendo de la tradición desde la cual se trace su historización. Algunas de las referencias más recurrentes que han abordado esta genealogía son Norbert Elias ([1939] 2009) y Raymond Williams ([1976] 2008), aunque se cuenta también con publicaciones más recientes sobre el asunto como la Adam Kuper (2001) y la de Eduardo Nivón (2015).

Las conceptualizaciones de cultura que serán discutidas en este escrito se encuentran asociadas a un recuento de diferentes autores y elaboraciones en los campos de la antropología y los

estudios culturales. Esto no significa que autores por fuera de estos campos no hayan abordado la cultura, como podríamos indicar con el seminal libro de Freud *El malestar en la cultura*, los ampliamente reconocidos trabajos de Pierre Bourdieu al respecto, o los influyentes estudios desde la crítica cultural, la historia cultural o los estudios literarios.

Escojo este breve recorrido por la imaginación teórica de la antropología y los estudios culturales porque me siento más cómodo en estos campos, para hacer un argumento muy sencillo: la palabra cultura evidencia la emergencia, yuxtaposición y disolución de diferentes concepciones y énfasis dependiendo de los paradigmas teóricos y metodológicos que la posibilitan, lo cual no significa que no se puedan trazar ciertas confluencias.²

Con Edward Tylor la palabra de cultura encuentra su primera formulación conceptual en la disciplina antropológica a finales del siglo XIX, y sin lugar a dudas ha sido una de las más citadas e inspiradoras.³ Desde su perspectiva, la cultura es esa totalidad de lo aprendido y producido por el ser humano. Su conocida definición supone un extenso listado que incluye conocimientos, arte, creencias, moral y costumbres, entre otros. Tylor estaba hablando de la cultura de la humanidad como una sola, en el marco de su enfoque evolucionista que suponía leyes

² En lo que sigue presentaré, de forma esquemática, algunos de los planteamientos los conceptos de cultura que se han asociado con los nombres de algunos antropólogos. Mi punto no es dar cuenta en detalle de las teorías antropológicas sobre la cultura sino mostrar algunos contrastes gruesos que han marcado el posicionamiento de la cultura en la imaginación antropológica. Para un estudio de las teorías antropológicas de cultura, ver Kahn (1975), Kuper (2001) y Rossi y O'Higgins (1981).

³ Esta afirmación es cuestionada por el historiador de la antropología George W. Stocking, quien considera más bien a Franz Boas como el primer exponente en la antropología moderna del concepto de cultura (Kuper 2001: 78).

y fases o estadios de evolución. De ahí que hablara de Cultura en singular y con mayúscula inicial (Zalpa 2011).

Con el particularismo histórico de Franz Boas y el funcionalismo de Bronisław Malinowski a principios del siglo XX, ya no se pretende realizar este tipo de generalizaciones del evolucionismo y se descarta la noción de cultura como una sola para empezar a hablar de culturas en plural. Este desplazamiento de la Cultura (como una) a las culturas (en su irreductible pluralidad) se asocia también al surgimiento del relativismo cultural: cada cultura es entendible y valorable en sus propios términos.

El argumento central del relativismo cultural es que no hay culturas superiores o inferiores sino solo distintas, y que cualquier práctica cultural solo es entendible en el contexto de la cultura a la que pertenece. Cada cultura se concibe, desde esta perspectiva, como un complejo universo que debía entenderse en sus propios términos y no podía considerarse inferior o superior a otra cultura, sino simplemente diferente. Con esta idea del relativismo cultural se cuestionaban los supuestos máspreciados de todo el pensamiento evolucionista y su expresión en la ideología colonialista que suponía que los europeos eran la cúspide de la civilización y que las diferencias culturales con respecto a los otros pueblos debían entenderse como fases en una evolución social unilineal. La noción de cultura que se articula con el relativismo cultural opera como una afrenta a la arrogancia colonial de la superioridad europea (García Canlini 1982).

En Estados Unidos, el particularismo histórico de Boas supuso que se estudiaran las culturas en sus específicas características y expresiones en ciertas áreas geográficas acotadas como área cultural. En Inglaterra, con el funcionalismo de Malinows-

ki, la cultura (o la totalidad social) es pensada como un organismo, como una totalidad integrada y funcional donde cada uno de sus componentes (las instituciones) desempeña una función determinada en la reproducción del todo (Kahn 1975).

La ecología cultural estadounidense de los años cincuenta considera la cultura como un mecanismo de adaptación extrasomático en estrecha relación con el entorno ambiental (Rossi y O'Higgins 1981). Con Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo en antropología, se impone la analogía de la cultura estructurada como el lenguaje (o, más precisamente, como lengua); esto es, un sistema de diferencias compartido e inconsciente (Ortner 1993). El interpretativismo, por su parte, introduce una noción semiótica de cultura al definirla como esa telaraña de significados en las que los seres humanos nos encontramos atrapados, pero que hemos construido nosotros mismos. El interpretativismo, entonces, entiende la cultura como texto y al etnógrafo como un lector (Kuper 2001).

En esta multitud de abordajes teóricos, propios de las antropologías clásicas, se puede referir esquemáticamente a ciertas figuras o metáforas de la cultura: como organismo (en el funcionalismo, por ejemplo), como mecanismo de adaptación extrasomática (en ciertas versiones de la ecología cultural), como lengua (a la manera levi Straussina), como texto (en el sentido dado por Geertz), son quizás las más fácilmente reconocidas.

A pesar de las diferencias teóricas que pueden ser identificadas en estas figuras o metáforas, se puede afirmar que hay dos supuestos básicos compartidos. De un lado tenemos la concepción de que el comportamiento humano es *regulado y recurrente*. Regulado significa que sigue ciertos patrones identificables, no es algo que se produce de forma caprichosa o caótica. Recu-

rente porque tiende a repetirse, así sea con grandes intervalos generacionales o epocales. Del otro lado, el segundo supuesto consiste en que estas regulaciones y recurrencias son *aprendidas* por los individuos, esto es, se derivan de las enseñanzas que una generación trasmite a las siguientes mediante modalidades reflexivas y explícitas (muchas veces institucionalizadas como en la escuela o rituales) o inconscientes e implícitas. La cultura sobrevive a cada uno de los individuos ya que no muere con ellos, sino que tiende a pasar a las siguientes generaciones. En síntesis, el planteamiento es que la cultura no estaría en los genes, sino que es aprendida. De ahí, siguiendo a Trouillot (2011: 180), podemos afirmar que estas dos premisas constituyen el “núcleo” duro de las elaboraciones antropológicas de cultura que hemos expuesto hasta aquí.

En las diferentes formas de conceptualización de la idea antropológica de cultura que se han indicado, se pueden distinguir dos grandes tipos. De un lado, aquellas que consideran que la cultura refiere al modo de vida de un grupo humano, por lo que incluiría todas las prácticas, relaciones e ideas que este grupo ha constituido, desde las referidas a la subsistencia como la cacería o la agricultura hasta las que implican diferentes sistemas de creencias y concepciones del mundo. Así, lo que se ha dado en llamar la economía, la política, la organización social, la religión y la ideología serían algunos de los componentes de la cultura. En este tipo de concepción, cada cultura sería una totalidad en la que existirían una serie de subcampos como la economía, la organización social, la política, la religión, etc.

Conceptualmente, este tipo de elaboración constituye a la cultura como una totalidad por contraste con otra gran totalidad: la naturaleza. En este sentido, la cultura es lo que no es naturaleza y, a su vez, la naturaleza sería lo que no es cultu-

ra (Descola 2005, Latour 2018, Trouillot 2011). Para decirlo en otras palabras, la cultura sería lo particular y lo singular del modo de vida de cada uno de los grupos humanos (o la especificidad de la humanidad, según Tylor). Sería una creación de las colectividades humanas y, por ende, arbitraria. La naturaleza, en contraste, sería lo universal y la constante que se expresaría en la dimensión biológica de los seres humanos.

El otro tipo de conceptualizaciones de la cultura sería el que considera que la cultura es sólo una dimensión o componente de lo humano. En este tipo de conceptualizaciones, la que más se ha popularizado es la que considera que esa *dimensión* de lo humano que definiría la cultura sería la referida al significado (a lo simbólico, al sentido o a las representaciones, dependiendo del lenguaje teórico utilizado) otorgado a cualquier práctica, relación o hecho social (Geertz 1996, Ortner 2005). De esta manera la economía, la organización social o la política no serían componentes de la cultura (como en el primer tipo de definiciones) sino que tendrían siempre una dimensión cultural. Me explico. El mercado o el dinero no son sólo hechos económicos, sino que son hechos que siempre están asociados y vehiculizan determinados significados. En tanto están investidos de significados (y no pueden dejar de estarlo) estos hechos económicos suponen una dimensión cultural. La cultura sería la red de significados que constituyen la particular forma de comprender y experimentar el mundo por parte de un grupo humano determinado. Como vemos, en este tipo de definiciones la cultura se diferenciaría de lo económico, de lo social, de lo político, etc., pero sería una dimensión que atravesaría todos esos otros aspectos de la vida social.

Además de la antropología, la apelación a la cultura ha sido central para el campo transdisciplinar de los estudios culturales.

De forma general, para los propósitos de este texto, se puede considerar que los estudios culturales nacieron en la década del sesenta, asociados al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en Birmingham, teniendo como referentes a autores como Raymond Williams, E.P. Thompson, Richard Hoggart y Stuart Hall. Nacieron en el periodo de la segunda postguerra, en el que se estaba desplegando una serie de transformaciones en las prácticas e imaginarios sociales de las clases obreras británicas que urgían de nuevas herramientas conceptuales y de inusitados enfoques metodológicos (Mattelart y Neveu 2002).

La noción de cultura de los estudios culturales se conceptualiza a partir de una serie de cuestionamientos de lo que constituía sentidos comunes en gran parte del terreno intelectual y político de la Gran Bretaña de la época. Uno de los más importantes cuestionamientos en este terreno en el que nacieron los estudios culturales se articula en relación con cierto modelo del marxismo dominante que, pensando a partir de la distinción analítica de base/superestructura, le destinaba a la cultura un lugar secundario. Al igual que la ideología, la cultura se distanciaba de las condiciones materiales de existencia que componían la base (economía), operando como su reflejo (a menudo, como un reflejo distorsionado). En la conocida expresión de Engels, la base era lo que determinaba, en última instancia, todo el edificio de la vida social. Así la cultura, como la ideología, era tratada fundamentalmente como un epifenómeno, como una expresión más o menos directa de un particular ensamblaje histórico de las fuerzas productivas y de relaciones sociales de producción (esto es, de la base). Como la base o economía lo explicaba todo, la cultura no había que tomársela realmente en serio. Como todo se podía remitir a la economía, se daba un reduccionismo que se ha denominado economicismo o materialismo vulgar (Hall [1983] 2010).

Para las décadas del sesenta y setenta, los estudios culturales cuestionaron duramente este reduccionismo, argumentando que la cultura debía ser tomada en serio, que no debía ser pensada como un simple reflejo de la base. El cuestionamiento al reduccionismo a la economía o al materialismo vulgar, nunca significó que los estudios culturales consideraran que la cultura era una esfera autocontenida que se podía explicar simplemente en sus propios términos. Así, por ejemplo, Raymond Williams habló de cultura y sociedad, mientras que Stuart Hall se refirió a la cultura como prácticas de significado articuladas con relaciones de poder.

El cuestionamiento al economicismo o materialismo vulgar imperante en ciertas versiones del marxismo de la época, tampoco significó que los estudios culturales se ubicaran como un simple idealismo. En su conocido libro, *Marxismo y literatura*, Raymond Williams (1973) presenta lo que puede considerarse una teoría materialista de la cultura. Luego de evidenciar las limitaciones del modelo de la base/superestructura, argumenta que cualquier referencia a la cultura o lo cultural implica siempre un proceso que contiene condiciones materiales de producción, al igual que cualquier otro aspecto de la vida social.

El otro gran cuestionamiento en el que surge el concepto de cultura de los estudios culturales se refiere a la idea de cultura como alta cultura que prevalecía por aquel entonces en el campo de los estudios literarios (Williams [1958] 2008). Esa asociación entre cultura y culto, entre cultura y grandes obras estéticas, entre cultura y ciertos artistas, entre la cultura y las obras sublimes del espíritu de una nación, de una época, de la civilización. Ante esta idea de la cultura como alta cultura, que es poseída por unos (cultos) y no por otros (incultos), reaccio-

nan los estudios culturales argumentando que la cultura es ordinaria, es algo común.

Si la cultura es ordinaria, se le despoja de esa aureola de exclusividad que subyace en la noción de alta cultura (Williams [1958] 2008). La cultura también habita en los sectores y clases populares, también puede encontrársela en sus prácticas y producciones. La valoración de estas prácticas y producciones, el tomarse en serio la cultura como ordinaria, lleva a los estudios culturales a evidenciar que la jerarquización que opera en la distinción culto/inculto propia de la idea de cultura como alta cultura amerita ser entendida más como un dispositivo de distinción de clase social que como una constatación del valor cultural de una práctica o producción.

Para los estudios culturales la cultura se entiende en su relación mutuamente constitutiva con el poder. Cuando se habla de *cultura* en estudios culturales necesariamente nos referimos a la cultura-como-poder y al poder-como-cultura (Restrepo 2012a, Vich 2014). Por tanto, para los estudios culturales “[...] resulta imposible abstraer la ‘cultura’ de las relaciones de poder y de las estrategias de ‘cambio social’” (Mattelart y Neveu 2002: 28). Y aunque no se puede sugerir que *únicamente* los estudios culturales operan desde una categoría de cultura de esta manera (cfr. Dirks, Eley y Ortner 1994),⁴ sí se puede afirmar que no es concebible el proyecto intelectual y político de los estudios

⁴ En México, por ejemplo, en los años ochenta se realizaron desde la antropología una serie de debates en torno a la noción de culturas populares asociadas a las configuraciones de poder y de resistencia (cfr. Bonfil *et al.* 1982, Giménez 1987, González 1987, García Canclini 1982, Stavenhagen *et al.* 1982). Estas conceptualizaciones, hacia finales de los años ochenta, llevaron al cuestionamiento de las culturas como puridades en trabajos como el de culturas híbridas de Néstor García Canclini (1989).

culturales que no opere en el amplio marco abierto por esta categoría (Hall 2011: 15).

CRÍTICAS Y POSICIONAMIENTOS

En la antropología se han dado una serie de críticas en torno a la palabra-conceptos de cultura expuestos, lo que no tiene correlato en el campo de los estudios culturales. Pocos son los exponentes de los estudios culturales que pueden imaginar el campo sin alguna categoría de cultura, entre otras cosas porque no es extraño que se equipare estudios culturales con estudios sobre la cultura. Por tanto, las críticas a la cultura como concepto se han dado más en el terreno de la antropología.⁵

Ya para los años ochenta, se empezó a cuestionar la palabra-conceptos de cultura que habían sido utilizados hasta entonces en la antropología porque, a pesar de sus diferencias teóricas, abordaban el estudio de las culturas como si fueran entidades autocontenidas y aisladas. En su libro *Europa y la gente sin historia*, Wolf ([1982] 2000) recurrió al símil de las bolas de billar para referirse a las palabra-conceptos de cultura en antropología que no contemplaban los procesos históricos de relación, a veces globales e impuestos como el colonialismo europeo, que las habían constituido y hasta cierto punto las explicaba. En palabras de Eric Wolf: “[...] las poblaciones humanas edifican sus culturas no en asilamiento sino mediante una interacción recíproca” ([1982] 2000: 9). Por tanto, este modelo de la cultura como bola de billar supone una violencia

⁵ En lo que sigue hago una muy apretada síntesis de estos debates. En otro texto (Restrepo 2012b) me detuve más en la presentación de estas y otras críticas a la relevancia analítica de los conceptos más convencionales de cultura que se han hecho desde la antropología.

teórica y metodológica al mostrar como autocontenido y aislado lo que en realidad está constituido por múltiples procesos e interconexiones (forzadas o no), muchas de estas a escala global. Así, autores como Gupta y Ferguson han indicado que: “[...] en lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución *como comunidad* en ese espacio interconectado que ha existido siempre” (2008: 237).

Por otro lado, se ha cuestionado que la palabra-conceptos de cultura predominantes hasta entonces en la antropología han tendido a borrar la diferencia y la desigualdad *al interior* de lo que aparecen como entidades establecidas (cultura, localidad, población). Al concebir la cultura como comunalidad con una identidad esencial que garantizaría una homogeneidad constitutiva, se ha dificultado entender la heterogeneidad y la desigualdad al interior de las culturas (cfr. Figueroa 2000, Wright 1998). Parecieran predominar descripciones y análisis que hablan de lo compartido como tradición, pero es más difícil que en la palabra-conceptos de cultura examinados se posibilite un examen de cómo se tejen relaciones de diferenciación internas engranadas a relaciones de sometimiento y dominación de unos sectores por otros. Esta crítica, según Abu-Lughod, implica “[...] la necesidad de repensar la noción de cultura en singular, como un conjunto compartido de significados, distintos de aquellos mantenidos por otras comunidades llamadas a veces ‘culturas’” (2006: 132).

También se cuestionó aquellos conceptos de cultura donde las culturas se entienden como totalidades integradas, aislables analíticamente, que pueden ser contrastadas con otras entidades iguales que se corresponden con ciertos lugares y gentes. Este isomorfismo de cultura-lugar-gente-identidad ha sido

duramente cuestionado por sus supuestos esencializantes. El supuesto es que las culturas son localizables en un espacio geográfico determinado, a cada cultura le corresponde un lugar discreto claramente delimitado y exclusivo. Así, cada cultura como entidad discreta se superpone con espacios también pensados de forma discreta, con límites claramente establecidos (como el mapa del mundo donde a cada país le corresponden unos límites claramente definidos y un color que lo distingue de sus vecinos inmediatos y produce el efecto de una entidad naturalmente existente) (Gupta y Ferguson 2008). A esta relación entre lugar y cultura se le agrega la de un grupo humano correspondiente y una identidad cultural derivada. De esta forma se establece una equivalencia analítica entre cultura-lugar-grupo-identidad (Rosaldo 1989).

En cuarto lugar, se ha cuestionado la visión normativa asociada estas nociones clásicas de cultura como un orden impuesto que hace que los individuos aparezcan como simples reproductores de la estructura, garantes de la función de la institución o portadores pasivos de significado (Dirks, Eley y Ortner 1994: 3-4, Gupta y Ferguson 2008: 237). Al respecto, Trouillot indica como “Los antropólogos encontraron en el campo a personas que no seguían las reglas, que no compartían las creencias dominantes, que no reproducían los patrones esperados y que tenían sus ojos bien abiertos en el Otro Lugar” (2011: 186).

Los críticos señalan cómo los individuos no son monolíticos depósitos de tradición o de identidades ahistóricas e inflexibles, definidas de una vez y para siempre. Incluso plantean que estas ideas normativas de la cultura hacen que aparezcan como ruidos, desviaciones, anomias, como “no-dato”, aquello que cuestionaba dichos paradigmas del “orden” (Rosaldo 1989). Estas concepciones de la cultura como un orden ineluctable

diluyen la comprensión de la agentividad, el conflicto, el disenso y la multiacentualidad de las disímiles prácticas y representaciones inscritas en relaciones de dominación, disidencia y resistencia (Ortner 1993).

En quinto lugar, la palabra-conceptos de cultura también han sido cuestionadas por su efecto otrerizante y exotizante. Como el énfasis ha estado en mostrar la diferencia entre las culturas esto ha propiciado que las descripciones de estas hayan enfatizado lo exótico, la particularidad, lo distinto que, como lo ha demostrado Johannes Fabian (1983), ha supuesto su negación de la coetaneidad de esos “otros” con respecto a “nosotros”. El resultado ha sido un paulatino énfasis en la exotización y otrerizarización de ciertos grupos humanos que también tienen mucho de común, de compartido con otros grupos y con el “nosotros” desde el que se produce la mirada etnográfica.

Este efecto de exotización y otrerización también se articula desde una monumentalización de la cultura, es decir, donde se privilegian prácticas, relaciones o significaciones monumentalizables, curatoriales y consumibles cual objetos de museo (Rosaldo 1989, Reygadas 2007). Esto ha significado, en palabras de Pazos, que

La antropología contribuye a una estetización de lo distante [...] en que lo lejano es lo que aparece como digno de interés y el exotismo se constituye en sí mismo como valor [...] Es la antropología que refuerza la otredad de los otros, y que, contrastándolas, hace a las culturas inteligibles por su diferencia (Pazos 1998: 38).

De ahí que la palabra-conceptos de cultura haya operado como un dispositivo de otrerificación, de exotización de la diferencia (Said 1996).

Otra crítica subraya que suele presentarse una confusión entre la cultura como distinción analítica de la cultura como si fuese ontológicamente existente. Así se cuestiona la cosificación o sustancialización de la cultura, es decir, que se considere a la cultura como una cosa existente en el mundo como tal, perdiendo de vista que ha sido un *instrumento analítico* fabricado por los expertos. En las clarificantes palabras de Pierre Bourdieu, se confunde las cosas de la lógica con la lógica de las cosas.

Una particular expresión de esta confusión, es la que podríamos denominar esferización de la cultura. Es decir, la cosa en el mundo que se supone es la cultura es como una esfera de una sociedad que es independiente, aunque se relaciona y en partes se yuxtapone, con otras esferas. Es como si la vida social fuese un pastel, en el cual la cultura es un pedazo. Así, no solo se ontologiza la cultura, sino que se la purifica como exterioridad de otras esferas o pedazos como la política, la economía, etc. Desde tempranas elaboraciones de los estudios culturales como las de Raymond Williams (1973), o más recientes la de Víctor Vich (2014), esta noción esferizante de la cultura ha sido radicalmente cuestionada. Entre los antropólogos también se ha problematizado estas concepciones cosificantes y esferizadas de la cultura (cfr. Grimson 2011).

También se ha criticado el reduccionismo asociado al culturalismo que se ha posicionado en algunas conceptualizaciones que apelan a la cultura. El culturalismo constituye un reduccionismo, es decir, una estrategia de reducción a la cultura y lo cultural las explicaciones del mundo social e individual. A imagen y semejanza del economicismo en donde todo se pretendía explicar desde la economía o la clase, en el culturalismo todo pareciera empezar y terminar en la cultura. Los embrujos del reduccionismo a la cultura nos enfrentan, de manera paradójica,

a una situación que ya se había experimentado en la primera mitad del siglo XX con el reduccionismo de clase y el economismo, del cual salimos entre otros factores gracias a lo que Hall llama el giro cultural.

El culturalismo, como cualquier reduccionismo, aplanar la complejidad histórica desde un principio maestro de inteligibilidad definido de antemano. Así, por ejemplo, se culturalizan las desigualdades, no se piensa en clave de relaciones de explotación ni en los procesos de sujeción, discriminación o marginalización. En el culturalismo, la cultura funciona como una certeza, una seguridad de lo que tiene que hacerse y conocerse, que empobrece sustancialmente hoy la labor teórica e investigativa tanto como la práctica e imaginación política.

Finalmente, se ha indicado cómo la apelación a la cultura para cuestionar el racismo a comienzos del siglo XX, es hoy invocada racialmente. El concepto de cultura cuestionó el racismo porque demostró que las diferencias biologizadas de los grupos humanos (generalmente articuladas por ideas de raza) no eran relevantes para explicar los comportamientos, habilidades y características morales de los seres humanos (Trouillot 2011). No obstante, cada vez es más común que se hable de la cultura como un determinante del comportamiento de un grupo o un individuo de la misma forma que se había recurrido al de raza. Esto ha llevado a que las prácticas de discriminación, exclusión y violencias recurran a esa noción esencialista de cultura, por lo que algunos analistas hablan de racismo cultural (Hall [2000] 2010). En ciertos ámbitos la palabra cultura ha empezado cada vez más a operar como lo hizo en otro tiempo raza: naturalizando y jerarquizando las diferencias entre poblaciones humanas. Es fácil rastrear cómo ciertos periodistas, políticos y activistas

(pero también algunos antropólogos) utilizan la palabra cultura como eufemismo de nociones racializadas de diferencia.

Frente a estos cuestionamientos de la palabra-conceptos de cultura se pueden identificar tres grandes posiciones. Con esta distinción no quiero afirmar que son las únicas ni que al interior de los autores que podemos ubicar en cada una no existan diferencias. La primera es la del desconocimiento de las implicaciones teóricas y políticas de estos cuestionamientos, por lo que podemos llamar a esta posición la de los *oídos sordos*. Una forma de desconocimiento es la de matizar las críticas, apocar sus alcances. Otra forma de desconocimiento es indicar que hay motivaciones políticas censurables en estas críticas ya que se observa con sospecha que precisamente ahora se salga a cuestionar un concepto como el de cultura cuando finalmente ha sido apropiado por sectores subalternizados para sus luchas y reivindicaciones (Sahlins 2001, Wright 1998).

Una segunda posición es la de mejorar la cultura conceptualmente, por lo que la podemos denominar *reformista*. En esta posición se reconoce la relevancia de las críticas, ante lo que se presentan diferentes estrategias para complejizar conceptualmente la cultura de forma tal que no caiga en algunos de los problemas señalados. Una propuesta consiste reemplazar el uso de la palabra cultura como sustantivo al uso como adjetivo (Appadurai 2001). Con este desplazamiento se busca evitar la cosificación, esferización y antropomorfización a la que puede llevar más fácilmente el uso sustantivo de cultura, para resaltar con la adjetivación el hecho de que es una dimensión o aspecto constitutivo de la vida social (lo cultural). Otra propuesta pasa por ofrecer un concepto más adecuado para enfrentar los problemas señalados. Así, por ejemplo, Grimson (2011) sugiere el concepto de configuraciones culturales,

las cuales entiende como lógicas de la heterogeneidad en las que las relaciones de poder y las disputas son centrales. La palabra cultura elaborada conceptualmente como configuración cultural permitiría entender las articulaciones de diferencia y las desigualdades que existen en unos marcos y condiciones de posibilidad particulares.

Una tercera posición frente a estas críticas es la que argumenta que la palabra-conceptos de cultura deben ser abandonados del lenguaje analítico, introduciendo en su lugar otros entramados terminológicos y conceptuales que no se presten a reproducir las limitaciones que se han ido sedimentando con el uso de la cultura. Esta tercera posición se puede denominar como *abolicionista*. Aunque no son pocos los autores que pueden ser ubicados en esta posición, voy a señalar tres que a mi manera de ver son muy relevantes.

Ya desde comienzos de los noventa, en su artículo “Escribiendo contra la cultura”, Lila Abu-Lughod ([1991] 2012) proponía dejar a un lado no solo la palabra de cultura sino también los esfuerzos por encontrar un concepto mejorado de cultura. Para Abu-Lughod la alternativa consistía, retomando los aportes del feminismo, en las descripciones de los discursos y prácticas situados, sin perder de vista los vínculos e interconexiones históricas y contemporáneas, desde lo que denomina etnografías de lo particular: “Al concentrarse en los individuos particulares y en sus relaciones cambiantes, necesariamente se subvertirían las connotaciones más problemáticas de la cultura: homogeneidad, coherencia y atemporalidad” (Abu-Lughod ([1991] 2012: 151).

Por su parte, Michel-Rolph Trouillot (2011) en su texto “Adieu, cultura: surge un nuevo deber” examina la emergencia en

Boas del concepto de cultura en relación con las implicaciones políticas del cuestionamiento del racismo, así como las transformaciones que este concepto ha experimentado en las últimas décadas en las cuales ha devenido, paradójicamente, en un concepto habitado por el pensamiento racial. Además de sugerir la relevancia de estudiar etnográficamente los actuales usos de la palabra de cultura en la sociedad estadounidense, plantea que si la antropología quiere potenciar su dimensión crítica y política debe abandonar la palabra-conceptos de cultura manteniendo lo que denomina el núcleo crítico de sus inicios.

Más recientemente, Rita Segato (2015) cuestiona los efectos de los discursos que recurren al relativismo cultural y a las nociones de cultura y tradición para apuntalar las luchas indígenas. Para Segato, el concepto de cultura al que suelen acudir los antropólogos y el estado, reproduce una brecha colonial, que captura y estabiliza ciertas diferencias esencializándolas, alimentando la propensión fundamentalista del culturalismo. Por tanto, desde cultura y su derivado de relativismo cultural no se pueden enfrentar adecuadamente las grandes amenazas que experimentan hoy los pueblos indígenas. Como alternativa teóricas y políticas, propone el concepto de pueblo, como un vector histórico que no oblitera la heterogeneidad y contradicciones, constituyéndose como “un proyecto de ser una historia”. De ahí que sugiere pensar más en clave de pluralismo histórico que de relativismo cultural.

En los tres autores brevemente comentados, el asunto no es simplemente reemplazar la palabra cultura por otra que venga a ocupar su lugar desplazando sus efectos cuestionables ni mejorar los conceptos que se han asociado a esta palabra, sino recurrir a otros entramados terminológicos y conceptuales que no encarnen las inercias analíticas y políticas de las que no es

tan fácil librarse. Ahora bien, en lo que sigue, profundizaré en lo que me gustaría llamar, radicalizando esta posición, una teoría postcultural.

HACIA UNA TEORÍA POSTCULTURAL

Comparto la molestia ante la proliferación de los “post”, sobre todo cuando acarrear imposturas intelectuales tan bien retribuidas en el establecimiento académico actual. Por tanto, me debato en introducir un nuevo “post” para nombrar la urgencia de interrumpir las comodidades epistémicas y políticas habitadas por los embrujos de la cultura. De ahí la pertinencia de una pequeña digresión sobre cómo entiendo este manido prefijo.

A mediados de los años noventa, Stuart Hall ([1996] 2010) se preguntaba cómo entender el prefijo “post” de los estudios postcoloniales. A diferencia de la idea extendida entre la heterogénea estela de contradictores, afirmaba que el “post” de los estudios postcoloniales no significaba una etapa, un después del colonialismo. El post no quiere decir que el colonialismo es un asunto del pasado. Al contrario, la problemática de los estudios postcoloniales considera que la experiencia colonial constituye nuestro presente, no es un asunto del pasado que hemos dejado atrás, sino una impronta que nos define. Por eso, el “post” no significa un después del colonialismo, sino la urgencia evidenciar sus presencias y legados para intervenir sobre estos interrumpiendo sus efectos naturalizantes. Como bien lo indica Hall, el “post” debe ser entendido como un más allá, como un llamado al descentramiento del colonialismo de su lugar todavía nodal en nuestra imaginación teórica y social, en nuestras experiencias, ansiedades y expectativas.

Inspirado en estas elaboraciones, mi primer argumento con respecto a una teoría postcultural supone el mismo movimiento analítico. Una teoría postcultural parte del reconocimiento del hecho de la centralidad de la cultura en la imaginación teórica y política de nuestra época. Como lo argumenta Hall en el primer capítulo de este libro, la cultura ha adquirido una centralidad sustantiva y epistemológica. Lo *sustantivo* se asocia a cómo nuestra vida social y subjetividad han sido transformadas, en el contexto de la globalización pero también en lo local, por profundos cambios culturales. Por su parte, lo *epistemológico* refiere al llamado “giro cultural” en la teoría, es decir, la relevancia analítica que ha tomado el postulado que la cultura, en tanto prácticas de significación, es constitutiva de cualquier otra práctica social, económica o política.

Una teoría postcultural reconoce esta centralidad sustantiva y epistemológica de la cultura, pero se enfoca en estudiar las *concepciones, prácticas y efectos*⁶ que se han producido en *nombre de la cultura* tanto en la vida social y subjetividad como en los principios de inteligibilidad teórica con los que operamos en el mundo. Estos estudios serían tanto históricos como etnográficos, en lugares y con gentes concretas. Las *concepciones* incluyen aquellos programas, proyectos o iniciativas que se han articulado en nombre de la cultura. Estas concepciones involucran discursos y conocimientos expertos sobre la cultura. Son la parte ideacional que definen posibles maneras de hacer en el mundo que explícitamente han sido diseñadas para intervenir en o desde la cultura.

⁶ Aquí estoy siguiendo la propuesta de Tania Murray Li (2007) para el estudio etnográfico de la gubernamentalidad foucaultiana.

Las *prácticas* refieren a las acciones u omisiones desplegadas por gentes y en contextos concretos para adelantar aquellos programas, proyectos o iniciativas que se han articulado en nombre de la cultura. Suponen una serie de relaciones, a veces en tensión y con implicaciones que no son siempre las inicialmente esperadas, así como unos agentes y unas poblaciones objeto. Por último, los *efectos* comprenden toda la gama de resultados, intencionados y no intencionados, que se derivan no sólo de las concepciones de tales programas, proyectos o iniciativas sino también de las prácticas finalmente implementadas.

Lo “post” en la teorización postcultural no estaría simplemente afirmando que como la cultura es una construcción histórica, podemos hacer como si no existiese realmente. En este punto hay que ser enfáticos: la cultura existe, aunque no necesariamente como la suelen imaginar los expertos. La cultura *existe* en registros como objeto de gobierno y de disputa, como una relevante mercancía, como horizonte de interpelación de numerosas subjetividades. Esto significa que la apelación a una cosa, propiedad, aspecto de la vida social o individual que se nombra como cultura (cualesquiera sean los significados concretos que ponga en juego) ha devenido existente en el mundo y debe ser estudiado en cuanto tal.

El “post” de una teorización postcultural no desconoce la existencia y efectos de verdad de la cultura, no niega los efectos performativos y constituyentes de lo que se hace y deja de hacer en su nombre. Al contrario, una parte importante de la labor de una teorización postcultural pasa por estudiar histórica y etnográficamente las particulares y situadas maneras en las que la cultura ha devenido existente, con sus heterogeneidades, contradicciones, disputas y multiacentalidades.

Este *devenir existente* de la cultura, no se circunscribiría al ámbito del pensamiento (como principio de inteligibilidad en el conocimiento experto o más allá de este), sino que incluiría también sus imbricaciones con las distintas prácticas sociales y relaciones de poder. Este devenir existente de la cultura no se debe confundir con su cosificación en ciertos conceptos de cultura, que antes mencionamos en las críticas. No es que la cultura este allá afuera en el mundo tal y como la suponían algunos expertos, confundiendo las cosas de la lógica con la lógica de las cosas (como dijimos recurriendo a la conocida expresión de Bourdieu), sino que su devenir existente es lo que implica su apelación en las inteligibilidades, formas de hacer y maneras de experimentar el mundo.

Se requieren estudios empíricamente orientados acerca de cómo emergen, se articulan y disputan en contextos particulares el devenir existente de la cultura. En palabras del antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot: “La reciente difusión masiva de la palabra ‘cultura’ espera por su etnógrafo [...]” (2011: 176). Para adelantar estos estudios históricos y etnográficos propuestos desde esta perspectiva de una teoría postcultural, se pueden considerar tres registros: el de la gubernamentalidad, el de la economía política y el de los procesos de subjetivación en nombre de la cultura. Obviamente, estos tres registros son cortes analíticos que se encuentran estrechamente imbricados, antes que ámbitos aislados en la vida social y subjetiva. No son los únicos, sino que los he tomado aquí como ejemplos de cómo se vislumbrarían las urgencias de los estudios etnográfica e históricamente orientados de la cultura.

En las últimas décadas, hemos atestiguado que la apelación a la cultura ha dejado su lugar marginal para convertirse en central en el diseño de políticas por parte de gobiernos

(Vich 2014). La creación de ministerios de cultura o programas de gobierno centrados en cultura ilustran la relevancia que ha tomado la cultura en el diseño de políticas o en la misma configuración del estado. La cultura y la diferencia cultural aparecen objeto de disímiles políticas, de múltiples medidas y procedimientos de gestión y administración.

Esto es solo la punta del iceberg más obvia de un proceso todavía más denso y extendido que se puede denominar, siguiendo en esto a Foucault, como la gubernamentalización. En efecto, lo que se enuncia como cultura se ha constituido, cada vez más, en *arte y técnica de gobierno*. El concepto de gubernamentalidad fue acuñado por Foucault para analizar las formas que ejercicio del poder que no se circunscriben al estado. Según Foucault ([1978] 1999), la gubernamentalidad está relacionada con tres asuntos: un tipo de poder que tiene como blanco la población, la preeminencia de un tipo particular de poder que puede ser llamado “gobierno” y, un proceso mediante el cual el estado ha sido progresivamente gubernamentalizado. La gubernamentalidad se apoyada en un conjunto de conceptualizaciones específicas derivadas de los conocimientos expertos, que delimitan los problemas, los hacen tangibles, los compartimentan, los hacen medibles y permiten articularlos a fines. Los expertos participan activamente en el establecimiento no solamente de qué es (y qué no es) cultura, sino de aquello que se *dice y hace* en nombre de la cultura.

Siguiendo a Foucault ([1978] 1999) entiendo por gubernamentalidad de la cultura las racionalidades y las tecnologías de gobierno de los otros y de sí, que al articularse producen pobla-

ciones específicas en nombre de la cultura.⁷ Ahora bien, la vida de las poblaciones como razón de ser de gobierno (biopolítica), implica cada vez más dimensiones no estrictamente biológicas, en ese sentido, se apela a la cultura con lo que ésta deviene en un componente de la biopolítica. Hoy, esta vida de las poblaciones implica cada vez más una culturalización (en ocasiones una culturalización diferencializante), una centralidad de la cultura (para recurrir a lo expuesto por Hall en el primer capítulo de este libro).

La creación de programas de gestión cultural (con todas las buenas intenciones que a veces se esgrimen para mantener tranquila la consciencia), así como el enmarcamiento de una serie de intervenciones estatalizadas o no en nombre de lo que aparece como cultura (y sus derivados) evidencian la centralidad de los expertos y tecnócratas en las tecnologías de gobierno de las poblaciones. Así, la cultura y la diferencia cultural se han convertido en el terreno en el cual se articulan normalizaciones y se producen poblaciones, pero también han constituido el diagrama de poder a partir del cual ciertas subalternidades (a veces configuradas como tales por la visibilidad misma del *dispositivo culturalista*) establecen sus resistencias, fugas y disidencias. Por tanto, el giro al multiculturalismo, así como las apelaciones a la interculturalidad y otras articulaciones de la identidad cultural, ameritan ser examinadas en el marco de los efectos y las disputas habilitadas por esta gubernamentalidad (Rojas 2011).

⁷ Se suele criticar la gubernamentalidad foucaultiana afirmando que es pura dominación y que desconoce las agencias, las disidencias, las líneas de fuga... Aunque considero esta una lectura muy plana de los argumentos de Foucault, como quedará explícito en mi elaboración, la apelación a la cultura supone las contradicciones, no cerramientos y luchas que ponen en cuestión y, en ocasiones, transforman la arquitectura de ciertas relaciones de poder.

El mercado⁸ constituye otro registro en el estudio histórico y etnográfico de lo que se ha hecho y dicho a nombre de la cultura. Aquello que aparece como cultura, en sus múltiples y contradictorios significados y cristalizaciones, ha devenido en una forma-mercancía operando en complejos circuitos de producción, distribución y consumo. Infinidad de objetos y experiencias que se enuncian como culturales son posibles y constituyen un complejo mercado. Este posicionamiento y los efectos de lo que aparece como cultura en la economía y en el mercado amerita ser estudiado histórica y etnográficamente.

Daniel Mato (2007) muestra cómo ciertas industrias se imaginan como culturales, mientras que otras no lo son. Esa marcación produce no solo ciertos objetos y experiencias consumibles desde “lo cultural”, sino que también opera y sedimenta ciertas nociones de cultura. Además de las industrias culturales, las seducciones de patrimonialización y la gestión cultural de la más diversa índole, cosas, prácticas y narraciones que se imaginan cultura también se han ido perfilando como objetos de consumo y de distinción, como algo que se produce y que se hace mercancía no solo en términos de valor económico sino también simbólico (Chaves, Montenegro y Zambrano 2010).

Hoy, para algunos individuos y poblaciones, “su cultura” no solo se refiere a lo que son sino también aparece como un recurso (Yudice 2002). En tanto potencial o efectiva fuente de iniciativas empresariales, la cultura adquiere sentidos inusitados, así como habilita relaciones económicas en ámbitos y aspectos de la vida que pueden posicionarse en este mercado. No es solo la lógica económica y de mercado lo que aquí se encuentra en

⁸ Cuando hablo del mercado no lo estoy haciendo desde una perspectiva marginalista, sino que tengo en mente el circuito de la producción del que habló Marx (cfr. Hall [1974] 2010).

juego, sino que también se movilizan y articulan capitales simbólicos, así como se reconfiguran lógicas de la distinción y el prestigio. Asuntos como la autenticidad, la propiedad y la innovación, entran a ser agenciadas por actores e intereses concretos que cubren un amplio espectro desde las poblaciones locales (étnicas o no) hasta los empresarios y gobiernos (como, por ejemplo, en lo que se ha denominado “economía naranja”).

Finalmente, en los registros sugeridos para los estudios históricos y etnográficos de lo que aparece como cultura no se puede dejar de lado la subjetividad. Por subjetividad entiendo la compleja y heterogénea sedimentación de los procesos de sujeción, de devenir sujetado, que habilita el *posicionamiento agenciado* de un individuo o colectivo social en relación a una posición de sujeto (Rose 2003). Así, estos procesos de subjetivación marcan las formas en que, como individuos o colectividades, nos posicionamos frente al mundo, articulamos emociones y experimentamos nuestra existencia.

En nuestras maneras de experimentar el mundo, en nuestras ansiedades y deseos, lo que se nombra como la cultura también ha adquirido un lugar central no solo para nuestras propias explicaciones, o las de los expertos, de lo que somos, sino también en la caracterización concreta de los contenidos que nos definen. Esto no es sólo relevante para aquellas subjetividades que se han articulado en clave de diferencia culturalizada, donde las identidades individuales y colectivas se anudan a unos marcadores que se sustancializan como cultura (Briones 2005). Igualmente, las narrativas y dispositivos de producción de la nación, el lugar, la clase o el género, con sus violencias y heterogeneidades, suponen posicionamientos agenciados que suelen apelar a la cultura. En estas subjetividades políticas se

abre un importante terreno de estudio de las agencias y luchas habilitadas en nombre de la cultura.

Estos estudios históricos y etnográficos de las concepciones, prácticas y efectos que se han producido en nombre de la cultura en los registros de la gubernamentalidad, el mercado y la subjetividad, desde la perspectiva de una teoría postcultural se requiere elaborar otra serie de conceptos distintos del de cultura. Si mantenemos algún concepto de cultura analíticamente, así sea mejorándolo, caemos en la problemática que hay que estudiar, reproducimos aquello que hay que desnaturalizar.

Aquí también es de utilidad aprender de los estudios postcoloniales. De la misma manera que para desnaturalizar los efectos del colonialismo como experiencia historia que constituyen nuestro presente hay que tomar distancia del pensamiento colonial, en una teoría postcultural se examinan las concepciones, prácticas y efectos que se han producido a nombre de la cultura desde otras categorías analíticas. No se puede interrumpir la naturalización de la cultura como objeto de gobierno, como mercancía y como subjetividad si no nos atrevemos a pensar con otras herramientas conceptuales. Es indispensable descentrar la cultura como principio de inteligibilidad que nos obliguen a retomar una labor teórica que nos saque de la precariedad e inercia conceptuales amarradas a los conceptos de cultura.

En este sentido, es de utilidad la estrategia teórico-metodológica que Arturo Escobar (2005) ha planteado frente al desarrollo. Escobar argumenta que, desde la segunda mitad del siglo XX, el imaginario social y político ha colocado al desarrollo en un lugar central. Esto ha implicado que cada vez se nos hizo más difícil pensar un mundo en unos términos que no fuesen los galvanizados por el desarrollo. No obstante, el desarrollo

ha sido cuestionado desde las más variadas perspectivas, sin que ello haya socavado su centralidad. Ante las múltiples críticas, no faltaron quienes trataron de “mejorar el desarrollo”. Escobar, sin embargo, considera que esto es una equivocación, que antes que buscar una más adecuada o compleja manera de pensar desde el desarrollo, es necesario descentrar el desarrollo como principio de inteligibilidad y eje articulador de los imaginarios sociales y políticos. El concepto de postdesarrollo es acuñado por Escobar, precisamente, para invitarnos a descentrar el desarrollo de la imaginación teórica y política y así habilitar no simplemente desarrollos alternativos sino alternativas al desarrollo.

De manera análoga al planteamiento del postdesarrollo, una teoría postcultural busca descentrar la cultura del imaginario teórico y político a través de su desnaturalización, de la interrupción de las certezas que han definido el sentido común que constituye nuestra epocalidad. Descentrar la cultura de las estrategias explicativas, de los principios de inteligibilidad, estaría en el corazón mismo de una teoría postcultural. No es abandonar la apelación a la crucial dimensión simbólica, representacional, discursiva o de sentido en las explicaciones o en los anclajes de las luchas políticas (aunque muchas de estas nociones puedan ser cuestionadas también), sino deshacerse de la comodidades y certezas explicativas la cultura. Es desmarcarse de sus profundos embrujos.⁹ Lo que pasa a nombre de la cultura es lo que hay que explicar, lo que debe descentrarse y desnaturalizar las soñadas bondades como principio de inteligibilidad: ese es el núcleo de la teoría postcultural. Atreverse a pensar sin

⁹ Embrujo lo entiendo aquí como una especie de hechizo o encantamiento, uno que seduce profundamente, sosiega y reconforta de tal manera que paraliza la crítica y oblitera el pensamiento y la práctica en cualquier dirección que no sea la reproducción de lo que se supone ya sabido, de lo que se imagina como adecuado.

las garantías epistemológicas de cultura, la centralidad de eso que aparece como cultura.

La interrupción de las garantías epistemológicas de la cultura que posibilitaría una teoría postcultural no es un asunto solo de la antropología. También en los estudios culturales urgen redefiniciones que permitan adelantar una labor sin las garantías analíticas de la cultura, al igual que otros campos edificados con mayor o menor fuerza en la centralidad teórica de la cultura. Postcultural no indicaría entonces un “después” sino un “más allá” de la cultura, un descentramiento analítico y político.

CONCLUSIONES

La cultura ha devenido central no solo en el establecimiento académico sino también en diferentes esferas de la imaginación y práctica de la vida social. Nuestra época es una en la que la apelación a lo que aparece como cultura en general y diferencia cultural en particular constituyen los términos de inteligibilidad e interpelación centrales de un creciente número de personas (no sólo de expertos, funcionarios, políticos y activistas), así como el campo de una creciente gubernamentalización, de su cristalización como recurso y articulador de subjetividades y experiencias. Entre los artilugios de la cultura se halla el haber devenido un artefacto conceptual central que es escasamente problematizado, al que tampoco se cuestiona su ubicuo papel de instrumento de gobierno de otros y de nosotros; la cultura opera también como terreno de disputas, resistencias, disidencias y fugas. Así, se ha constituido no sólo como una particular forma de ver-conocer el mundo (con sus concomitantes cegueras-desconocimientos), sino de producir-administrar-disputar el mundo.

Por tanto, es relevante historizar cómo ha llegado la cultura a adquirir tal centralidad en la configuración de nuestro presente; se hace necesario una genealogía de su dominancia en nuestros imaginarios teóricos y políticos, en lo que define la singularidad histórica de nuestra existencia. Además de esta historización, recurrir a las etnografías de la multiplicidad de discursos, prácticas y subjetividades articuladas a nombre de la cultura constituye una pertinente labor para la comprensión crítica y contextual de nuestro presente.

Mi problema no radica tanto en las “confusiones” o las “malas” utilidades que del término y los conceptos de cultura puedan darse dentro o fuera de la academia. Antes que un prurito nominalista, considero que problematizar, desnaturalizar el lugar de la cultura y lo cultural como recurso explicativo, grilla de análisis y principio de inteligibilidad nos invita a pensar en el modo en el que estos saberes expertos, producen ciertos efectos de verdad que resultan decisivos en la configuración del conjunto de imaginarios políticos y sociales que son vigentes hoy.

En este marco, una teoría postcultural nos invita a problematizar, desde unas temáticas específicas, lo que se ha dicho y hecho a nombre de la cultura y lo cultural y lo que ha permitido e imposibilitado en términos de economía (la cultura como recurso y los recursos de la cultura), de gubernamentalidad (la cultura como tecnología en nombre de la cual se gobierna a otros y a sí mismo) y de procesos de subjetivación (las interpe-laciones e identificaciones en nombre de la cultura). Esta problematización no se puede hacer reproduciendo las garantías epistémicas y políticas que se asocian a la cultura, ya que nos entramparíamos en sus artilugios. Abandonar analíticamente la palabra y los conceptos de cultura, para dimensionar desde

estudios concretos los innumerables efectos de la creciente culturalización de nuestro presente.

Agradecimientos

Este escrito es el resultado de un proceso de años y de innumerables conversaciones. Mi participación en el GT de Clacso “Cultura y poder”, liderado por Alejandro Grimson, y que contó la presencia de colegas como Víctor Vich y Nelly Richard, posibilitó una serie de conversaciones y discusiones entre el 2009 y el 2012 que alimentaron muchas de las reflexiones que en este artículo se presentan. Igualmente, el seminario de investigación del segundo semestre del 2013 y primero del 2014 de estudios culturales en el programa de maestría de la Universidad Javeriana, donde entre otros participaron Nathaly Gómez y Aylin Torregroza, fue una valiosa experiencia de trabajo colectivo y colaborativo donde se abordaron en discusiones teóricas y estudios concretos las temáticas que se abordan en este capítulo. Finalmente, debo resaltar lo estimulantes que han sido las numerosas conversaciones con Julio Arias y Axel Rojas sostenidas durante los últimos años para decantar argumentos que aquí presento. Agradezco, en particular, los comentarios y críticas que Axel realizó a un borrador de este artículo. Obviamente, ninguno de los interlocutores indicados es responsable de los problemas de mi argumentación, ya que incluso planteamientos aquí presentados han sido duramente cuestionados por algunos de ellos.

REFERENCIAS CITADAS

- Abu-Lughod, Lila. [1991] 2012. Escribir contra la cultura. *Andamios*. 9 (19): 129-157.
- _____. 2006. La interpretación de la(s) culturas después de la televisión. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. (24):119-141.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce.

- Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Ithaca Press.
- Bonfil Batalla, Guillermo *et al.* 1982. *Culturas populares y política cultural*. México: Museo de Culturas Populares.
- Briones, Claudia. 2005. *(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano. 2010. Mercado, consumo y patrimonialización. *Revista Colombiana de Antropología*. 46 (1): 7-26.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press.
- Descola, Philippe. 2005. Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías contemporáneas*. (1): 93-114.
- Dirks, Nicholas, Geoff Eley y Sherry Ortner. 1994. *Culture power history: a reader in contemporary social theory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Elias, Norbert. [1939] 2009. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, Arturo. 2005. "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En: Daniel Mato y Sarah Babb (eds.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. pp. 17-31. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Comumbia University Press.
- Figueroa, José Antonio. 2000. "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*. pp. 61-80. Bogotá: Icanh.
- Foucault, Michel. [1978] 1999. "La 'gubernamentalidad'", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. pp 175-197. Barcelona: Paidós.
- _____. [1981] 1999. "Las mallas del poder", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. Barcelona: Paidós.

- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- _____. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Habana: Casa de las Américas.
- Geertz, Clifford. 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez 1987. Cultura popular: problemática y líneas de investigación. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. 1 (3): 71-96.
- González, Jorge. 1987. Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. 1 (3): 5-44.
- Gramsci, Antonio. 1970. *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grossberg, Lawrence. 2010. *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*. Valencia: Letra capital.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. “Más allá de la ‘cultura’: Espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda* (7): 233-256.
- Hall, Stuart. 2011. *Cultura y poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Entrevista de Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____. 2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. [2000] 2010. “La cuestión multicultural”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 583-618. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. [1996] 2010. “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite” En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.
- _____. [1983] 2010. “El problema de la ideología: el marxismo sin garantías”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 133-153. Popayán-Lima-Quito:

- to: Envi3n Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- _____. [1974] 2010. "Notas de Marx sobre el m3todo: una lectura de la *Introducci3n* de 1857". En: Stuart Hall, *Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales*. pp. 95-131. Popay3n-Lima-Quito: Envi3n Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- Kahn, J. S. 1975. "Introducci3n". En: J. S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. pp. 9-27. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Kuper, Adam. 2001. *Cultura. La versi3n de los antrop3logos*. Barcelona: Paid3s.
- Leclerc, Gerar. 1973. *Antropolog3a y colonialismo*. Madrid: Comunicaci3n.
- Latour, Bruno. 2018. *Cara a cara con el planeta: una nueva Mirada sobre el cambio clim3tico alejada de las posiciones apocal3pticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Mattelart, Armand y Eric Neveu. 2002. *Introducci3n a los estudios culturales*. Barcelona: Paid3s.
- Mato, Daniel. 2007. Todas las industrias son culturales: cr3tica de la idea de "industrias culturales" y nuevas posibilidades de investigaci3n. *Comunicaci3n y sociedad*. Nueva 3poca. (8): 131-153.
- Murray Li, Tania. 2007. Governmentality. *Anthropologica*. 49 (2): 275-281.
- Niv3n, Eduardo. 2015. "Sobre el concepto de cultura: la dial3ctica entre la Ilustraci3n y el pensamiento rom3ntico". En: Eduardo Niv3n (coord.), *Gesti3n cultural y teor3a de la cultura*. pp. 21-56. Barcelona: Gedisa.
- Ortner, Sherry B. 2005. Geertz, subjetividad y conciencia postmoderna. *Etnograf3as contempor3neas* (1): 25-54.
- _____. 1993. *La teor3a antropol3gica desde los a3os sesenta*. Cuadernos de antropolog3a, Universidad de Guadalajara.
- Pazos, 3lvaro. 1998. La re-presentaci3n de la cultura. Museos etnogr3ficos y antropolog3a. *Pol3tica y sociedad* (27): 33-45.

- Restrepo, Eduardo. 2012a. *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2012b. "La cultura en la imaginación antropológica". En: Eduardo Restrepo, *Intervenciones en teoría cultural*. pp. 21-52. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reygadas, Luis. 2007. "La desigualdad después del (multi)culturalismo". En: Ángela Giglia *et al.* (eds.), *¿A dónde va la antropología?* pp. 341-364. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rojas, Axel. 2011. Gobernar (se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 173-198.
- Rosaldo, Renato. 2006. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Gedisa.
- Rose, Nikolas. 2003. "Identidad, genealogía, historia". En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. pp. 214-250. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rossi, Inno y Edward O'Higgins. 1981. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sahlins, Marshall. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista colombiana de antropología*. (17): 290-327.
- Said, Edward. 1996. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología." En: Beatriz González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer mundo*. 1 Cambios en el saber académico. Caracas: Nueva Sociedad.
- Segato, Rita. 2015. "Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad". En: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. pp. 69-100. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Stavenhagen, Rodolfo. et al. 1982. *La cultura popular*. México: Premia.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.

- Vich, Víctor. 2014. Desculturalizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política. pp. 13-21. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Williams, Raymond. [1976] 2008. Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad. Buenos Aires: Nueva Visión,
- _____. 1973. Marxismo y literatura. Barcelona: Ediciones Península.
- _____. [1958] 2008. “La cultura es algo ordinario”. En: Raymond Williams, Historia y cultura en común. Madrid: Libros de la Catarata.
- Wright, Susan. 1998. La politización de la “cultura”. En: Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural. Buenos Aires: Eudeba.
- Wolf, Eric. [1982] 2000. Europa y la gente sin historia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yúdice, George. 2002. El recurso de la cultura. Barcelona: Gedisa S.A.
- Zalpa, Genaro. 2011. Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura. Madrid: Plaza y Valdés-Universidad Autónoma de Aguascalientes.