EL EMBRUJO CULTURALISTA:

Provocaciones para una teoría postcultural

Eduardo Restrepo

[...] cuanto más obvio algo parece, más ideológico es.
Claudia Briones (2007)

Introducción

Cultura es hoy una de las palabras más utilizadas, pero también una de las que moviliza brumosos y contradictorios significados. Aunque múltiples han sido los esfuerzos por precisarla¹, suele transitar sin mayores clarificaciones dada su asumida obviedad. Cultura hoy es parte del núcleo más duro de nuestro sentido común y estructuras del sentir, opera como principio de inteligibilidad y componente de las más profundas emocionalidades. Ha colonizado tan poderosamente nuestros imaginarios teóricos y políticos que nos plegamos con docilidad a su embrujo.

La cultura no es solo una categoría para hacer sentido del mundo, sino que ha devenido objeto de intervención gubernamental, una forma de mercancía que se produce, circula y consume, así como un

¹ Ver, por ejemplo, Alejandro Grimson (2011), Stuart Hall (2019), Eduardo Nivon (2015) y Víctor Vich (2014).

entramado de deseo y subjetividad. Nuestras existencias han sido culturalizadas en múltiples planos. A la cultura se le ha posicionado como buena para pensar, para gobernar a otros, trabajar, acumular capital, consumir y hasta para dar cuenta de nosotros mismos.

Esta creciente culturalización del mundo se experimenta cada vez más como clausura. Izquierdas, derechas, académicos, funcionarios, burócratas, gobiernos y activistas, al igual que disímiles empresarios confluyen (desde contradictorios arribas y abajos), en su apelación a la cultura. La cultura ha colonizado nuestras existencias de tal forma que pareciera impensable que pueda ser puesta en cuestión, que nos preguntemos etnográficamente por su juego de interpelaciones y efectos. Su embrujo nos seduce y paraliza, galvaniza sensibilidades y disputas.

Este texto busca llamar la atención sobre este embrujo de la cultura. Parte de la convicción de la urgente necesidad de posicionar, desde una teoría postcultural, una sospecha radical sobre el rampante culturalismo, nuestros imaginarios teóricos y políticos. No me gusta mucho lo que circula en el establecimiento académico en nombre de “post”. Sin embargo, no puedo desconocer el poderoso escozor que ese prefijo de “post” puede suscitar, sobre todo cuando se articula con la a menudo fetichizada palabreja de cultura. El prefijo “post”, como veremos, busca marcar la urgencia de un descentramiento de la cultura y de una serie de estudios empíricamente orientados de lo que se hace a su nombre y con qué efectos.

En la primera parte, examinaré algunas de las aristas más salientes del embrujo culturalista, argumentando que su nefasta potencia radica en que ha devenido en un reduccionismo, en que opera como un aplanante culturalismo. En la segunda parte, me centraré en precisar lo de teoría postcultural, la cual entiendo como una doble labor: de un lado, como un esfuerzo intelectual por pensar sin las garantías de la cultura que la interrumpan y descentren de nuestros imaginarios teóricos y políticos; y, del otro lado, como una serie de estudios evidencien los usos de la cultura, es decir, cómo y con qué efectos se ha apelado a la cultura.

El embrujo culturalista

Entiendo aquí el culturalismo como un reduccionismo, es decir, como la estrategia de reducción a la cultura de las narraciones y explicaciones del mundo social. A imagen y semejanza del economicismo en donde todo se pretendía explicar desde la economía (el economicismo), en el culturalismo se explica todo en términos de cultura. El culturalismo, como cualquier reduccionismo, aplanar la complejidad histórica desde un principio maestro de inteligibilidad definido de antemano. Por eso, a menudo deviene en una facilidad para el pensamiento y la práctica.

Este reduccionismo debe entenderse como una especie de embrujo del pensamiento y de la acción. Embrujo porque opera como certeza y fascinación, como clausura intelectual y emocional. Embrujo que produce comodidades, que inscribe subjetividades. Embrujo que produce discursos, que sanciona posiciones y prácticas en el mundo. Embrujo, en últimas, que galvaniza una poderosa aureola moral que mantiene a la cultura fuera de un crítico escrutinio: ¿quién podría cuestionar la cultura, si la cultura pareciera encarnar no sólo 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 (identidad cultural, multicultural e intercultural, patrimonio cultural) hacen parte de esa familia de términos que tendemos a asociar con lo bueno, lo correcto, lo deseable, lo adecuado.

En el establecimiento académico, este embrujo reduccionista se expresa como certeza teórica haciendo que la cultura opere como un lugar común en sus análisis, terreno desde el que se suele hablar, como un punto ciego asumido. La cultura suele funcionar como algo consabido, una seguridad de lo que tiene que hacerse y conocerse que hoy empobrece significativamente la labor teórica. Por supuesto que entre los académicos se pueden encontrar discusiones sobre cómo entender la cultura, incluso cuestionando enfoques que no son lo suficientemente adecuados. No obstante, lo que prima es mejorar la cultura, conso-

lidar aún más su lugar analítico. Rara vez se pretende interrumpir la cultura, pocas veces se sospecha de sus clausuras y seducciones².

Este reduccionismo no se limita a la academia, sino que también se expresa fuera de esta con lo que podemos considerar un *comodín narrativo*. En los medios de comunicación y las redes sociales, tanto como en las conversaciones coloquiales, se encuentra con relativa facilidad la apelación a la cultura y a lo cultural para caracterizar a una gente o ciertas actividades, no pocas veces arrojando explícita o tácitamente categorizaciones esencializantes o racializadas. *Comodín narrativo* en ámbitos tan diversos como los supuestos fundamentalismos, en las peculiaridades de los habitantes de un lugar, las modalidades de la corrupción, los problemas de una ciudad capital como Bogotá o en las implicaciones de un carnaval.

En los medios o redes sociales es fácil encontrar referencias a la cultura o a lo cultural en disímiles y hasta contradictorios sentidos: desde la cultura como alta cultura, pasando por la cultura como eufemismo de raza hasta la cultura como dimensión simbólica constitutiva de nuestras existencias, por mencionar algunas de las más recurrentes. Se puede afirmar que existe una tendencia en los medios y redes sociales, a apelar a los encantos de la cultura para una prefabricada enunciación del mundo.

No solo en la academia o en los medios y redes sociales se registra el culturalismo. En los programas de gestión cultural (con todas las buenas intenciones que a veces se esgrimen para mantener tranquila la conciencia), así como el enmarcamiento de una serie de intervenciones estatalizadas, o no, en nombre de las políticas culturales, de la cultura o lo cultural, operan a menudo desde concepciones y estrategias abiertamente culturalistas.

2 En los años ochenta y noventa, sobre todo en el contexto de la antropología cultural estadounidense, se adelantaron una serie de críticas. Ver, por ejemplo, Abu-Lughod ([1991] 2012), Gupta y Ferguson ([1992] 2008), Rosaldo (1989), Trouillot ([2003] 2011) y Wright (1998). Para un balance de estas y otras críticas, así como de las reacciones derivadas de ellas, ver Restrepo (2019).

En efecto, las más disímiles poblaciones o problemas son predominantes, cuando no únicamente, caracterizados y administrados en nombre de la cultura. Un ejército de expertos y burócratas, dentro y fuera del aparato estatal, operarán en nombre de la cultura, de la cultura de otros (a veces de los radicalmente otros) pero también de múltiples nosotros. Salvaguardar, proteger, posicionar, recurrir o considerar a la cultura y lo cultural, galvanizan sus angustias burocráticas, definen sus horizontes de enunciación y de hacibilidad.

Igualmente, en el terreno de lo que aparece como la política, las disputas en torno a la cultura, a los derechos culturales o a luchas culturalizadas, han adquirido un lugar que unas décadas atrás eran simplemente impensables (Rojas, 2011). No son pocos los sujetos políticos que se articulan apelando principalmente a la cultura para constituirse y definir sus luchas. Pueblos indígenas y afrodescendientes, sobre todo en las últimas décadas, se imaginan desde unas particularidades culturalizadas, unos diferencialismos a menudo esencializados. Movilizaciones y sensibilidades feministas, ambientalistas, decoloniales, anti heterosexistas, no son indiferentes a las culturalizaciones de las opresiones y de sus luchas.

Hasta las nuevas derechas en diferentes países de América Latina, como Argentina y Colombia, han venido apalabrando la centralidad de sus agendas y disputas en eso que denominan “batallas culturales”. Argumentan que la izquierda ha desplazado su estrategia en torno a la lucha de clases y del proletariado hacia las disputas culturales y la revolución cultural, donde tienen gran importancia los movimientos sociales, feministas, ambientalistas, animalistas, étnicos, raciales, y LGBTIQ+.

Sus ansiedades se cristalizan en la pérdida de terreno en esa batalla cultural y son expresadas en el posicionamiento de una “ideología de género” que ataca su noción naturalizada de familia heterosexual y patriarcal, así como en lo que ven como imposiciones estatistas de agendas y derechos de particularidades que limitan la libertad del mercado y el capital, que socavan sus nociones de individuo soberano, tras-

parente y autocontenido que es empresario de sí y el único responsable, mediante sus esfuerzos y trabajo, de sus riquezas o miserias.

Con el posicionamiento de este embrujo, la cultura y lo cultural han a menudo devenido en una poderosa e incuestionada máquina aplanadora de otras inteligibilidades y emocionalidades. Un embrujo que ha hegemonizado de tal forma nuestros análisis, prácticas y subjetividades, que el economicismo y el reduccionismo de clase de mitad del siglo pasado aparecen como un elemental juego de niños.

Antropólogos, gestores culturales, practicantes de estudios culturales, impulsores de políticas interculturales, de patrimonialización o culturales a secas, componen el ejército de expertos que no sólo hablan sin parar de la cultura, sino que se ganan su vida en su nombre, es decir: expertos que trabajan cultura. La cultura constituye aquí el trabajo de estos expertos y burócratas del cual se obtienen honorarios, salarios, contratos, proyectos. Para estos expertos y burócratas, la cultura es su trabajo, las condiciones materiales para la reproducción de sus existencias dependen de eso que imaginan, hablan, escriben y hacen en torno a la cultura.

Así, en el embrujo de la cultura no puede dejar de tenerse en consideración esta dimensión laboral para un ejército de expertos y burócratas que se dedican a la cultura, que sus vidas dependen en parte o en mucho de esta. Para tales expertos y burócratas –que operan desde ritmos y ansiedades derivadas de las racionalidades estatales, de ONGs, fundaciones o de programas de la cooperación internacional– a menudo no hay otra opción que habitar las certezas de la cultura desde las cuales se levanta todo el andamiaje discursivo que constituye su razón de ser, que legitima sus presencias y acciones.

No sorprende, entonces, que la cultura tienda a ser fetichizada por estos expertos y burócratas. Esta fetichización, que hace parte del embrujo culturalista, pasa por cosificar la cultura, por suponerla como un dato del mundo y no como una categoría interpretativa. Para decirlo desde la conocida expresión de Pierre Bourdieu, en esta fetichización se confunden las cosas de la lógica con la lógica de las

cosas. Se confunde una categoría analítica en la cabeza de los expertos y burócratas con una cosa, tal cual, allá afuera en el mundo.

Que la cultura sirva para trabajar es solo una arista de toda una economía política. La cultura también aparece como objeto de consumo y de distinción, como algo que se produce, que se mercantiliza y capitaliza, no sólo en términos de valor económico sino también de capitales simbólicos. Las denominadas industrias culturales son un poderoso y complejo negocio. Pero no es solo un recurso económico lo que aquí se encuentra en juego, también se movilizan y articulan capitales simbólicos, así como se reconfiguran lógicas de la distinción y el prestigio.

El embrujo cultural también ha alcanzado los procesos de subjetivación que marcan las formas en que nos posicionamos frente al mundo, construimos identidades y experimentamos nuestra existencia. En gran parte, nuestras experiencias vividas, nuestras subjetividades, son interpeladas y troqueladas por eso que imaginamos como cultura. La culturalización de nuestro sentido de pertenencia, de nuestra marcación de la diferencia, de los particulares ordenamientos y jerarquizaciones del mundo, reproducen a menudo el embrujo culturalista.

En suma, el reduccionismo culturalista ha entronizado la cultura y convertido en buena para pensar, gobernar, trabajar, consumir y desear. Nuestra epocalidad está interpelada centralmente por la cultura. La cultura se ha constituido no sólo como una particular forma de ver-conocer el mundo (con sus concomitantes cegueras-desconocimientos), sino de intervenir-producir-estar en el mundo. La cultura ha devenido en sentido común³ y nuestras existencias se han culturalizado.

3 Desde una perspectiva gramsciana, la categoría 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 es pura falsa conciencia, error y engaño, como desde una larga tradición ha sido entendida la ideología; sino más bien concepciones, antaños y recientes, no formalmente reflexivas, incrustadas de disímiles 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).

Teoría postcultural

El descentramiento de la cultura de nuestros imaginarios teóricos y el estudio de los usos-efectos de la cultura en nuestras existencias son las dos labores centrales que constituyen la teoría postcultural. Descentramiento teórico que pasa por poner en evidencia los profundos amarres del embrujo culturalista y por desnaturalizar la apelación reduccionista a la cultura. Estudios genealógicos y etnográficos que nos permitan entender en concreto los efectos en el mundo de la vida social y en las subjetividades de gobernar a otros y a nosotros mismos en nombre de la cultura; de trabajar, producir, distribuir y consumir cultura; de desear y sentir apelando a la cultura.

El descentramiento teórico no se circunscribe a un cambio de palabras. No es que busquemos una nueva palabra, cualquiera de ella sea, para que reemplace felizmente la de cultura. No es entronizar un nuevo significante maestro, que ocupe el lugar del de cultura. Cambiar palabras no es un ejercicio totalmente inocuo. Pero lo que está en juego con la teoría postcultural es algo distinto: una intervención que supone interrumpir la centralidad del culturalismo, de ese reduccionismo a la cultura en torno al cual gravita nuestra imaginación teórica y política.

La labor de la teoría postcultural aquí comienza por hacer visibles las clausuras y cegueras de esta centralidad, de su aparente inocencia e incuestionada relevancia para entender el mundo, de los que aparecen como otros como del “nuestro”. Comienza por marcar como problemática esta centralidad, por desnaturalizar el juego de sus olvidadas que se han mantenido fuera de escrutinio.

Este movimiento analítico de descentrar la cultura emprendido desde la teoría postcultural es análogo al que ha propuesto Arturo Escobar (2014) con el postdesarrollo. Al igual que la cultura, el desarrollo ha colonizado poderosamente nuestras existencias. Entendemos y deseamos nuestro lugar en el mundo, lo que aspiramos y lo que es bueno para otros y nosotros en clave del desarrollo. Es tan

poderoso este significante del desarrollo, que se hace muy difícil pensar nuestro presente y futuro sin sus amarres. El postdesarrollo consiste, precisamente, en desplazar el desarrollo del centro de nuestro entendimiento y emocionalidad para habilitar maneras alternativas de pensar, sentir y hacer en el mundo.

Por su parte, Stuart Hall (2010 [1996]) ha argumentado que el prefijo “post” en la teoría postcolonial no pretende afirmar que vivimos en un mundo en el cual el colonialismo es cosa del pasado, que este no importa para entender lo que somos. Al contrario, la teoría postcolonial parte de plantear que la experiencia histórica del colonialismo constituye nuestro presente, tanto para quienes fueron colonizados como para los colonizadores. El colonialismo no es un asunto del pasado, sino uno con profundas improntas en cómo hemos llegado a ser lo que somos definiendo de profundas y sutiles maneras nuestro presente. Para Hall, entonces, el prefijo “post” no significa después como superación, sino desplazamiento como problematización.

En concordancia con los planteamientos de Escobar y de Hall, el post de la teoría postcultural busca mover a la cultura de su centralidad, para habilitar que emerjan y se posicionen otras conceptualizaciones. El “post” en la teoría postcultural operaría, entonces, como una invitación al desplazamiento de la cultura, como colocar este significante bajo tachadura, a introducir una sospecha e implosionar los lugares comunes y clausuras propias del culturalismo.

En este sentido, la teoría postcultural pone la cultura bajo escrutinio, busca visibilizar lo que habilita y lo que clausura. De ahí que podríamos pensar esta labor como una problematización de la cultura y el culturalismo. Foucault ha sugerido el concepto de “problematización” para indicar que algo emerge como un problema para el pensamiento y para la práctica. Algo sobre lo que no se había instaurado cuestionamiento alguno, de repente aparece como un problema que demanda su lugar en el pensamiento y en la práctica social. El concepto de problematización implica el

conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.). (Foucault, 1999 [1984]:371).

No siempre eso que es referido como cultura ha sido un problema para el pensamiento y la práctica; no siempre ha tenido la centralidad que ha ido adquiriendo en las últimas décadas. Menos aún, lo que hoy aparece pensable y asible desde el prisma de la cultura ha sido articulado de esta manera o en tales términos. Para decirlo en palabras que pertenecen a otro horizonte teórico: la cultura ha devenido en una suerte de “aparato de captura” que estría de unas maneras particulares el espacio de prácticas, imágenes y relaciones que antes escapaban a este u otros aparatos de captura, de visibilización e inteligibilidad.

Para adelantar esta problematización se requiere de introducir una historización radical de la cultura que visibilice sus contingentes emergencias y cristalizaciones. Como lo ha argumentado Claudia Briones (2005), lo que en un momento histórico y en un entramado social dado es considerado como “cultura” constituye una articulación asociada a un régimen de verdad que establece no sólo sus interioridades y exterioridades, sino también que se hace legible como diferencia. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación burda y más como el terreno de articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo. Para Briones: “la cultura [...] es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio ‘régimen de verdad’ acerca de lo que es cultural y no lo es” (2005:16).

La historización radical de la cultura nos permite visibilizar sus contingencias, los procedimientos mediante los cuales se ha instalado en nuestras inteligibilidades, que la tomemos por sentada, por

una obvia manera de entender el mundo. Parte de la labor conceptual de la teoría postcultural radica en cartografiar las luchas y líneas de fuerza que hicieron que la cultura haya llegado a ocupar el lugar que tiene, en evidenciar la emergencia y el posicionamiento del régimen de verdad que supone. Poner la cultura en la historia política del pensamiento que constituye nuestro presente es parte de la labor conceptual de la teoría postcultural.

En este punto debo hacer tres precisiones, en aras de evitar algunos de los malentendidos más comunes que he enfrentado al plantear la relevancia de una teoría postcultural. En primer lugar, mi propuesta no supone que esté añorando unos tiempos donde la cultura era marginal debido a que los reduccionismos de clase y el economicismo eran predominantes. La teoría postcultural no tiene una aspiración regresiva, no considera que antes del posicionamiento y centralidad de la cultura, la manera como antes imaginábamos, conocíamos y hacíamos en el mundo escapaba a los reduccionismos. Al contrario, si algo inspira la teoría postcultural es precisamente mirarse con sospecha en el espejo de lo que, hace algunas décadas, se imponía como un implacable reduccionismo a la economía y de la clase social. Hay que decirlo sin ambages: con una teoría postcultural no se pretende reinstaurar el imperialismo analítico y político del economicismo y el reduccionismo de clase.

Es más, considero que el cuestionamiento al economicismo y al reduccionismo de clase ha sido fundamental para comprender y hacer más densamente el mundo. En este cuestionamiento, sin lugar a dudas, la apelación a la cultura desempeñó un importante lugar, así como los desplazamientos hacia otros sujetos políticos glosados como movimientos sociales y galvanizados en nombre de los derechos, la identidad y la diferencia culturalizada.

En segundo lugar, precisamente por esto, una teoría postcultural no desconoce que las conceptualizaciones de cultura han sido múltiples, que las hay desde aquellas que simplemente operan como eufemismo de raza y habilitan un racismo en desmentida, hasta las que han permi-

tido preguntarse por las profundas imbricaciones entre las prácticas de significación y las relaciones de poder. No todas las conceptualizaciones de cultura suponen un reduccionismo, muchas de ellas incluso han emergido para interrumpirlos. La teoría postcultural no busca meter a la fuerza en el mismo saco todas las conceptualizaciones de cultura, no pretende desconocer los esfuerzos intelectuales que se han adelantado para contar con nociones de cultura que no obliteren las procesualidades, conflictualidades y heterogeneidades que le constituyen.

Desde la teoría postcultural lo que interesa no es mejorar ni salvar la cultura, sino interrumpir su naturalización y centralidad en las que se juega el embrujo culturalista. Busca desplazar analíticamente, poner a la cultura bajo tachadura, introducir una sospecha radical incluso en los esfuerzos por adecuar la cultura. Es una invitación a pensar sin las garantías de la cultura, a emproblemarnos al no poder recurrir a sus tranquilizadoras certezas. Si en un plano podemos considerar a la cultura como un dominante lente que nos permite hacer sentido del mundo en unos términos y no en otros, la teoría postcultural nos invita a preguntarnos ¿qué pasa si renunciamos a seguir operando con ese lente? ¿Qué se abre y habilita si, en vez de tratar de pulir desesperadamente el lente de la cultura, nos enfrentamos al reto de construir y ensayar otros lentes? Reitero, no es cuestión de palabras. No es solamente la palabra de cultura la que debemos interrumpir. Son los lugares y efectos de sus diferentes conceptualizaciones (de las dominantes a las emergentes y residuales), de esta gran y densa formación discursiva diría Foucault, lo que busca evidenciar y desplazar la teoría postcultural.

Finalmente, los argumentos que he presentado desde la teoría postcultural no pretenden decir que la cultura es el único embrujo al que nos enfrentamos ni que para todos opera con los mismos efectos. El desarrollo, que indicaba a propósito de los planteamientos sobre el postdesarrollo de Arturo Escobar (2014), es también otro significativo maestro que define nuestras inteligibilidades y existencias. Nos cuesta pensar por fuera del desarrollo, porque ha colonizado pode-

rosamente nuestras aspiraciones e inteligibilidades. Desde la teoría postcultural no se considera que solo la cultura ocupa ese lugar central clausurante para nuestra imaginación teórica y política.

Tampoco considera que lo que he denominado el embrujo culturalista tiene los mismos alcances ni iguales efectos. Basta constatar cómo algunos sectores dominantes del establecimiento académico ni se han percatado de la existencia de la cultura. Aunque es más difícil encontrar esto en las tecnologías de gobierno y en las disputas políticas, no todos claudican de la misma manera a los embrujos analíticos del culturalismo.

Además de este descentramiento e invitación a pensar sin las garantías de la cultura, la teoría postcultural tiene otra gran labor: adelantar estudios empíricamente orientados de cómo se han hecho cosas en el mundo, en relación con otros y consigo mismos, en nombre de la cultura. Estudiar los usos de la cultura, lo cual tiene múltiples aristas. Por ejemplo, estudiar cómo momentos y contextos específicos unas gentes han sido gobernadas en nombre de la cultura, pero también cuáles han sido las disputas concretas que se han habilitado desde la cultura. Esto nos ofrecería una serie de etnografías de la gubernamentalidad culturalista, tanto como de las subjetividades políticas culturalizadas.

A propósito de estas subjetividades políticas, una de las vetas más sugerentes de los estudios de la teoría postcultural consiste en examinar en detalle cómo emergen y cristalizan, para personas y colectividades concretas, ciertas otrerizaciones culturalizadas. Entender genealógica y etnográficamente desde quiénes, cómo y con qué implicaciones la indianidad o la negridad se han articulado como otreridades culturalizadas, exterioridades a la modernidad y occidente, sería una importante labor de la teoría postcultural.

También ameritan adelantarse una serie estudios empíricamente orientados, etnográficos muchos de ellos, sobre la cultura como trabajo, esto es, investigar concretamente cómo y con qué efectos concretos, en sus vidas y en las de otros, unos expertos viven de la cultura en determinados entramados institucionales y laborales. Igualmente, desde

la teoría postcultural se realizarían investigaciones etnográficas de la economía política de la cultura, es decir, de la cultura como negocio, como artefacto y experiencia que es producida y consumida de ciertas maneras que marcan y reproducen desigualdades o comunalidades.

En términos metodológicos, los estudios adelantados desde la teoría postcultural dependerán de los intereses y trayectorias de quienes los realicen. Aquí me gustaría resaltar la relevancia de la genealogía y la etnografía, pero de ninguna manera quiero sugerir que son las únicas maneras de abordar estos estudios. No me imagino la teoría postcultural como una filosofía, como una alta teoría que se mueve en gaseosas discusiones filosóficas, sino como unos estudios empíricamente orientados, como una teorización en un forcejeo con los ángeles, como solía afirmar Stuart Hall.

En la teoría social, la genealogía se encuentra asociada a los aportes de Michel Foucault. La genealogía se interesa por trazar las cartografías de las luchas de cómo hemos llegado a ser lo que somos. Como una modalidad de historización radical, la genealogía supone una estrategia de eventualización, traza las líneas de fuerza que, en algunas situaciones, han confluído para cristalizar cuestiones, objetos, sujetos hasta entonces inusitadas⁴. Entender la densidad de la ruptura, de lo emergente, del acontecimiento es el talante del ejercicio genealógico. Una cartografía de las luchas de cómo ha emergido “algo”, que no era necesario sino contingente, pero que una vez se produce tiene efectos en el mundo y deviene en línea de fuerza que confluye, en su consolidación y dispersión, en la producción de nuevos emergentes. La genealogía se contrapone al historicismo, a las lecturas de la historia que asumen necesarias secuencialidades y teleológicas sucesiones.

Desde la teoría postcultural, los estudios genealógicos nos posibilitarían evidenciar cómo se han culturalizado, en concreto, nuestras existencias. Permitirían, por ejemplo, entender cómo la indianidad

4 Para ampliar sobre este punto, ver Restrepo (2008).

se produce como diferencia cultural radical en ciertos momentos y contextos. Cómo la culturalización de la diferencia indígena, produce unos sujetos morales y epistémicos en puridades y exterioridades del capitalismo, la modernidad, occidente o el eurocentrismo.

Nos habilitaría una serie de sospechas sobre cómo han emergido y se han hegemonizado autoritarismos morales movilizados en nombre de significantes y prácticas de gobierno como los de la cultura ciudadana. Nos permitirían entender lo que se pone en juego con las profundas interpelaciones en nombre de la gestión cultural o de la patrimonialización culturalista para poblaciones y situaciones concretas, clausurando otras sensibilidades y disputas. Desde estos estudios genealógicos podríamos adelantar cartografías, para gentes y entramados específicos, de cómo de disímiles formas se ha moralizado la cultura, sedimentando una estructura del sentir que la posiciona por fuera de cualquier tipo de cuestionamiento, que la considera indispensable para las disputas políticas de nuestro presente.

Estas genealogías son relevantes también para escudriñar las derechas emergentes en países como Colombia que cada vez más apelan a la noción de “batalla cultural” como principio de inteligibilidad de sus angustias, disputas y agendas políticas. Historizar en clave de genealogía, cómo se ha posicionado una interpretación y estrategia en el espectro de las derechas emergentes que el terreno de disputa es la cultura (donde supuestamente las nuevas izquierdas han desplegado sus luchas articulando más allá de la convencional clase social y la revolución proletaria, asuntos como la “ideología de género”, los movimientos sociales de pueblos indígenas y afrodescendientes, así como los antiespecistas, ambientalistas, antirracistas, feministas y hasta decoloniales), evidenciaría como la cultura ha hegemonizado el sentido común, incluso de quienes se imaginan defendiendo las posiciones de derecha, legitimando la desigualdad social desde sus retóricas de la pobreza como la expresión de sujetos morales fallidos.

La etnografía, por su parte, es una poderosa herramienta para estudiar las innumerables apelaciones a la cultura para entender,

gobernar, trabajar, producir, consumir, desear y dar cuenta de sí. La etnografía aquí la entiendo como una estrategia metodológica que, desde un trabajo de campo que suele implicar la experiencia situada del etnógrafo, busca comprender los entramados de las relaciones entre sentidos y prácticas para unas personas en concreto. También es una forma de escritura, un género literario, en donde la descripción de estos anudamientos de sentidos y prácticas es central.

Estas etnografías nos permitirán entender en sus matices, heterogeneidades y tensiones qué ha producido la innumerable cantidad de discursos, proyectos, programas o iniciativas adelantados en nombre de la cultura en ciertas situaciones y para determinadas gentes, al igual que se investigarían las *prácticas* adelantadas para implementar esos discursos, proyectos, programas o iniciativas, así como los *efectos* de tal implementación. Así, entonces, para estos estudios etnográficos interesa no solo lo qué se concibe o proyecta en nombre de la cultura, sino también qué se hace para materializar estas concepciones o proyecciones, sin perder de vista qué es lo que en últimas implican para la vida de la gente.

Conclusiones

Estamos lejos de una época en la cual la apelación a un concepto de cultura suponía el cuestionamiento de osificados modelos teóricos, como el marxismo vulgar o el esteticismo solipsista de los estudios literarios. En aquellos tiempos, que dejaron hace mucho de ser los nuestros, tomarse en serio la cultura implicaba transformar los términos en los cuales se pensaba e intervenía en el mundo. Hoy las cosas han cambiado sustancialmente.

En el campo académico, la predominancia en los años setenta de los análisis orientados por la clase social y centrados en la economía capitalista hacen parte del museo de curiosidades a las cuales algunos vuelven ruborizados. En las últimas décadas, los académicos han su-

cumbido a los encantos de la cultura. Frente a esta naturalización de la cultura en el establecimiento académico son pocas las voces que se atreven a señalar los reduccionismos culturalistas.

En diferentes campos, la cultura se ha posicionado como el principio de inteligibilidad prácticamente incontestable de la imaginación teórica. En el establecimiento académico, han aparecido múltiples programas universitarios relacionados directa o indirectamente con los estudios sobre la cultura o gestión sobre la cultura. Académicos de múltiples tendencias y trayectorias han colocado en el centro de sus análisis la cultura o lo cultural. La palabra cultura ha circulado profusamente como categoría de análisis o referente conceptual, reemplazando nociones como clase social y desigualdad que hasta hace unas décadas eran predominantes.

Al igual que unas décadas atrás, se hizo necesario escapar del economicismo y del reduccionismo de clase, hoy es urgente suspender las certezas del culturalismo y de sus clausuras otrerizantes de la diferencia. Pensar críticamente hoy pasa cada vez más por interrumpir sus certezas y seducciones reduccionistas. Este abandono analítico de la cultura no supone que se desconozca la urgencia de estudiar empíricamente lo que se hace a nombre de la cultura, de sus efectos, lo que habilita y oblitera.

Antes que un simple e inocente ejercicio de cambiar la palabra de cultura por otras palabras que ocupen felizmente su lugar, debemos interrumpir lo que cada vez más opera como clausuras analíticas e inercias en la disputa política y en la configuración de nuestras existencias y subjetividades. No es reemplazar palabras, no es un asunto de cambio de etiquetas, para que todo siga igual.

Se requiere historizar cómo hemos llegado a la centralidad de la cultura 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. Una etnografía de la multiplicidad de discursos, prácticas y

subjetividades articuladas a nombre de la cultura es una pertinente labor para la comprensión crítica y contextual de nuestro presente.

Desde la teoría postcultural nos interesa mapear, desde unas temáticas específicas, lo que se ha dicho y hecho a nombre de la cultura, lo que ha permitido e imposibilitado en términos de economía (la cultura como trabajo, negocio y artefacto o experiencia de consumo), de gubernamentalidad (la cultura como tecnología en nombre de la cual se gobierna a otros y a nosotros mismos) y de procesos de subjetivación (las interpelaciones e identificaciones en nombre de la cultura).

Para la teoría postcultural urge examinar etnográficamente las prácticas, discursos, subjetividades y relaciones que se cristalizan en torno a la cultura. Por supuesto, para esta teoría es central entender cómo la apelación a la cultura ha producido al sujeto, tanto en términos de posición de sujeto como de procesos de subjetivación. Esta es otra de las vetas de investigación para la teoría postcultural. En últimas, deshilvanar el denso tejido de cómo opera la apelación a la cultura en nuestras existencias y subjetividades. La teoría postcultural es, entonces, una invitación a que suspendamos por un momento nuestras certezas sobre la cultura, que nos demos la posibilidad de suponer que el mundo podría ser imaginado, disputado, experimentado y transformado en otros términos.

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila [1991] (2012). “Escribir contra la cultura”, *Andamios*, 9 (19), pp. 129-157.
- Briones, Claudia (2005). *(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- ____ (2007). “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, (6), pp. 55-83.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

- Foucault, Michel [1984] (1999). “Polémica, política y problematizaciones”, en *Estética, ética y hermenéutica*, vol. 3. Barcelona: Paidós, pp. 353-361.
- 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 Editores.
- Gupta, Akhil y James Ferguson [1992] (2008). “Más allá de la ‘cultura’: Espacio, identidad, y la política de la diferencia”, *Antípoda*, (7), pp. 233-256.
- Hall, Stuart [1996] (2010). “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite”, en Eduardo Restrepo *et al.* (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión Editores, pp. 563-582.
- _____ (2019). “La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo”, en Stuart Hall *et al.*, *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. Bogotá: ACANT, pp. 15-66.
- Nivón, Eduardo (2015). “Sobre el concepto de cultura: la dialéctica entre la Ilustración y el pensamiento romántico”, en Eduardo Nivón (coord.), *Gestión cultural y teoría de la cultura*. Barcelona: Gedisa, pp. 21-56.
- Restrepo, Eduardo (2008). “Cuestiones de método: eventualización y problematización en Foucault”, *Tabula Rasa*, (8), pp. 111-132.
- _____ (2019). “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría post-cultural”, en Stuart Hall *et al.*, *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. Bogotá: ACANT, pp. 67-106.
- Reygadas, Luis (2007). “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en Ángela Giglia *et al.* (eds.), *¿A dónde va la antropología?* México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 341-364.
- Rojas, Axel (2011). “Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia”, *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), pp. 173-198.
- Rosaldo, Renato (1989). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis sociad.* México: Grijalbo.

- Trouillot, Michel-Rolph [2003] (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*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Wright, Susan (1998). “La politización de la ‘cultura’”, en Mauricio Boivin *et al.* (eds.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa S.A.