

tf

trans-pasando  
*fronteras*

*Revista estudiantil de asuntos transdisciplinarios*

Una publicación de



**Facultad de Derecho y Ciencias Sociales**



# De la Sociología a los Estudios Culturales

Entrevista a Gabriel Restrepo  
Sociólogo e intelectual colombiano y docente pensionado  
de la Universidad Nacional

Por Zoad Humar

Asesora en Artes de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte  
(zoadhumar@gmail.com)



Esta entrevista es la última de una serie de conversaciones realizadas con diferentes intelectuales colombianos y norteamericanos que han intervenido en el proceso de institucionalización de los Estudios Culturales en Colombia. Cada una de éstas, explora la vida personal en relación con la construcción intelectual de dichos pensadores, por lo que el componente biográfico es muy fuerte. Lo que no es un capricho, Estudios Culturales define la cultura como construcción de significados, y en esa construcción hay personas que se congregan en un momento determinado para establecer batallas con respecto a los paradigmas dominantes.

En ese sentido, el diálogo con Gabriel Restrepo, sociólogo de la Universidad Nacional, va en esa dirección. Sin embargo, mi sensación es que supera todas las expectativas de vida, porque él, en su cuerpo, ha dejado que la teoría lo convierta en otro.

Restrepo, tiene una fuerte disputa y reflexión contra el deseo, el deseo del otro, el deseo capitalista, el deseo de la sociedad, el deseo de la mamá y el deseo de la familia, etc. Y en esto es revelador, porque es difícil liberarse del deseo cuando realmente vas al mundo de la vida. Además, él es capaz de construir sentidos amplios y articuladores del mundo.

*“sus trabajos tienen una vocación transdisciplinaria, acude a la historia, a los archivos, a la etnografía, al estudio de las instituciones y de los sistemas sociales, a la estética, la literatura, [...] para mirar los fenómenos desde múltiples perspectivas”*

Esta reflexión sobre su entrevista, parte de un profundo desconsuelo personal, porque no encuentro teóricos de mi generación o de generaciones más jóvenes que tengan un nivel de articulación tan compleja como la que plantea Restrepo. Hemos fragmentado nuestro pensamiento por la forma como recibimos la información y esto no deja de plantear una impotencia que me vuelca con admiración, por una parte, a una generación que ya paso los 70 años y, por otra parte, a unos problemas como el capitalismo, las clases sociales, el género, la familia, la raza, entre otras cosas, que todavía son capaces de amarrar al mundo y nos enseñan las relaciones que hay detrás de todo lo que estamos

recibiendo. Restrepo es de esa generación. Él incluye lo local y la diferencia a partir de articulaciones discursivas que tienen un sentido que las integra en algo diferente a los sistemas. Él pelea contra los sistemas, porque éstos se deben acomodar a la vida y no la vida acomodarse a éstos. Así que los dejo con Gabriel Restrepo.

**Zoad Humar (ZH):** Gabriel, como sociólogo de la Universidad Nacional has de estar familiarizado con la tesis de la profesora Chloe Rutter-Jensen. Ella afirma que la sociología contemporánea recibe el nombre de Estudios Culturales. ¿Qué cambios teóricos han permitido el desarrollo de los Estudios Culturales en el mundo y en Colombia?

**Gabriel Restrepo (GR):** 1968 es una fecha que indica un cambio de paradigma ya que a partir de ahí se incluyen los Estudios Culturales. En este año se publica en Estados Unidos la enciclopedia de las ciencias sociales, libro que marca el declive del estructural funcionalismo. En mayo del 68 se lucha también contra la guerra de Vietnam, además, la sociedad norteamericana se está transformando y las universidades están siendo financiadas por El Pentágono para efectos militares. Pero ¿Qué relación tiene esto con los Estudios Culturales? Uno se podría preguntar, pero es a partir de la segunda guerra mundial que se configuraron en Estados Unidos los estudios de región y/o de área por las necesidades de expansión Norteamericana. Dentro de los estudios de área se involucra a las ciencias sociales para analizar, desde allí, las diferencias socioculturales de distintas partes del mundo como Japón, África, Asia y América, ejemplo de esto son los tres grandes estudios que Parsons realiza sobre Alemania y Japón. Los estudios de área trataban de responder la pregunta sobre ¿Qué podían hacer los Estados Unidos en el presupuesto de ganar?

Más tarde, en 1958 se realiza la conferencia de desarrollo económico en Jerusalén, que a mi modo de ver es la plata-

forma ideológica de las ciencias sociales para tratar a los países del tercer mundo. Se produce lo de Argelia, ya ha pasado lo de la India y China, y Cuba está en ciernes. La visión que se forma en estos acontecimientos y bajo el imperativo de expansión de Estados Unidos buscaba estimular a una burguesía y comprometer a los intelectuales en una posición favorable a los Estados Unidos. Sin embargo, la guerra de Vietnam pone en primera línea a los halcones<sup>1</sup> y con esto surgen unas visiones críticas que renuncian a la gran teoría, renuncia de la cual también se alimentan los planes de expansión de Estados Unidos, dando un giro a sus estrategias las cuales exponen que lo producido por las reformas era una situación favorable para el comunismo por lo cual había que desarrollar intervenciones más drásticas y específicas (el Plan Simpático, el Plan Camelot y los otros planes de contrainsurgencia).

Es así como se comienza a cambiar de los estudios de área a los Estudios Culturales. Lo que ocurre allí es un cambio de paradigma, se renuncia a la gran teoría, se vuelve más empírica la comprensión

---

1 N. del E. El término Halcones hace referencia al sector más belicista en el gobierno estadounidense durante la Guerra de Vietnam. Su contraparte recibe el nombre de Palomas.

de mundo. El centro fundamental del paradigma es una posición ética de respeto por los pueblos, una comprensión más antropológica y sociológica que valora los mundos de la vida y no sacraliza la omnipotencia del mundo de los sistemas (visión que había trazado Parsons). Se cambia radicalmente la visión imperial de subordinación y se alimentan las perspectivas multiculturalistas.

**ZH:** ¿Cómo se ve reflejado esto en Colombia?

**GR:** En América Latina nacen los Estudios Culturales al tiempo que lo hacen en Estados Unidos. Aunque todavía no lleva ese nombre, como señala Santiago Castro-Gómez, coincide con la perspectiva del trabajo de Camilo Torres en Colombia que, además de ser una valoración de las comunidades de base, es la teoría [teología] de la liberación y coincide además con la evolución de quién yo creo que es el fundador de los Estudios Culturales en Colombia: Orlando Fals Borda con la *Investigación Acción Participativa (IAP)*. Con una perspectiva ética, como primera característica, y con una nueva dimensión entre la estética, la ética y la cognitiva, como segunda característica. Es decir, se empieza a considerar las manifestaciones del llamado

*folklore* dentro de los análisis sociológicos y culturales; la literatura se convierte en un laboratorio para comprender lo que no ha sido comprendido y las fiestas y canciones son analizadas como modos de resistencia de las poblaciones.

Orlando Fals Borda, por su parte, fue un hombre espiritual y religioso, con una profunda pasión por el contrabajo, instrumento musical del cual viene su capacidad de escucha, de escucha de las voces del pueblo, lo que es crucial en los Estudios Culturales. Entonces, por un lado, hay unos estudios de área que fueron transformándose en Estudios Culturales, y por otro, en Colombia tenemos la IAP que nace en 1977. Todo eso brota en los años 80 con Orlando, como un canto polifónico de ese retorno a la tierra, a la raíz, al mundo de la vida y eso es algo fundamental de los Estudios Culturales.

**ZH:** Pero estamos hablando de un concepto de cultura que resulta muy cercano sobre todo a la antropología.

**GR:** No hay que olvidar que Orlando Fals Borda se formó en sociología rural, en Florida, Estados Unidos, pero todos sus trabajos tienen una vocación transdisciplinaria, acude a la historia, a los archivos, a la etnografía, al estudio de las instituciones

y de los sistemas sociales, a la estética, la literatura, etc. Esta es la tercera característica de los Estudios Culturales, su tránsito más allá de lo disciplinar, su ductibilidad, libertad y fecundidad para mirar los fenómenos desde múltiples perspectivas.

Pero de hecho, otra fecha importante para el nacimiento de los Estudios Culturales en Colombia es el 21 y 22 de julio del año 1989. El lugar, la Academia de la Lengua. La ocasión, la discusión del borrador de política cultural de Colcultura. Yo coordiné un equipo interdisciplinario muy grande que iba a reformular la política de cultura que entonces era muy aleatoria y defendía los caprichos del mecenazgo del Estado, de la opera de Gloria Zea, de los libros de Juan Gustavo Borda.

Teníamos que pensar la política cultural en relación con la política colombiana. Entonces hicimos un encuentro en Mompo, con puestas en escena en el Chocó, Silvia y Villavicencio con tal de ir recogiendo la voz del pueblo, de los intelectuales, de las universidades. Escribimos un borrador que iba a ser puesto en discusión. La directora del proyecto era Liliana Bonilla, profesora de la Universidad Nacional, por esa razón tenía mucho contacto con otra figura decisiva en la creación de los Estudios Culturales: Jesús Martín Bar-

bero. Él con Liliana Bonilla dispuso esa consulta trayendo a García Canclini y José Joaquín Brunner. Eso derivó en el primer documento Conpes (en 1990) de política cultural. García Canclini y Brunner eran la encarnación de los Estudios Culturales que en América Latina estaban naciendo.

Pero ¿qué retomaban los Estudios Culturales en ese momento? pues la perspectiva del multiculturalismo, de la diferencia y de la posición ética y estética. De ahí que cuando Eduardo Restrepo dice que el multiculturalismo es un modo de instrumentalización del Estado, aunque sabemos que el Estado lo utiliza, la dinámica de éste fue resultado de movimientos sociales indígenas, intelectuales y campesinos, etc. La noción cultural que movilizaba la reflexión era cercana a la de Clifford Geertz y a los paradigmas de la antropología en esa época y fue congruente con los principios de multiculturalidad y multiplicidad. Eso está en la Constitución de 1991. Ésta Constitución no responde al M-19, el M-19 fue una ocasión. La reflexión gruesa viene de la academia y de los movimientos sociales.

También hubo dos seminarios de Estudios Culturales que no los tienen en cuenta: uno en el año 94 y otro en 1995. Los dos se hicieron en el hotel Hilton y fueron organizados por Jesús Martín Bar-

bero y Carlos Rincón. También hay otros antecedentes como la maestría de sociología en cultura (1990) en la Universidad Nacional y luego la maestría de cultura en Manizales y el nacimiento hace diez años del programa de Gestión Cultural y Comunicaciones de Manizales. Eso digamos para la genealogía o institucionalización de los Estudios Culturales o los estudios de la cultura en Colombia.

**ZH:** ¿Y qué significo esto para su vida intelectual, productiva y social?

**GR:** Puedo explicarle un poco sobre mi vida. Retornemos entonces a la experiencia, al año 1963. Yo estudio en el seminario menor de Sibate donde fui subdirector de un periódico que se llamó Difusión. Escribía una columna que se llamaba Cultura, entendida curiosamente en el sentido contemporáneo. Entonces mi interés por la cultura viene de ahí y de otra razón muy vital. Mi vida ha sido como la de otros tantos colombianos, el resultado de muchas catástrofes, orfandad. Mi abuelo murió de consumir morfina, poeta maldito de la Gruta Simbólica, la madre de mi padre murió con gripa española, mi padre nació dos meses antes de que la madre muriera, la familia quedó dispersa en la calle, etc. Entonces todo eso es un enigma que nece-

sitaba entender y en ese sentido la columna no era tanto para hablar de la cultura como para entenderla con el fin de sobrevivir. Dígame que podía hacer yo con Freud en casa de mi padre, ¿dónde está el complejo de Edipo si la madre real de mi padre murió y su madre putativa es cierta pero es incierta? Eso necesita otras lógicas. Mi infancia siempre fue carnavalesca porque lo mayor se volvió menor.

Así que empecé a estudiar sociología y dentro de la sociología me comenzó a interesar la cultura. Entré muy joven a ser profesor (1960), asumí el desafío de lo que proponía el profesor Darío Mesa, de formar una *sociología científica* lo que significaba apropiarse del pensamiento universal; una *sociología nacional* lo que quería decir ponerla al servicio de la reflexión de la nación, y una *sociología política* lo que traducía servir al estado nacional. En esa época dictaba sociología y sociología rural, lo que me hizo muy feliz porque me obligó a poner los pies en la tierra, ahí donde más le duele a Colombia que es el campo. Luego hice una de las primeras investigaciones del área de sociología de la ciencia en el sentido contemporáneo.

También fui cuadro para el Estado. Una serie de carambolas, que después entendí, me llevaron a dirigir la Unidad de

Desarrollo Social del Departamento Nacional de Prevención, durante el gobierno de Belisario Betancourt, el cual con un acto legislativo enterró la Constitución de 1886 al instaurar la elección popular de alcaldes y se abrió paso a la Constitución del 91. El presidente quería mostrar su apertura democrática y yo era una ficha dentro de esto, nombrar a Gabriel Restrepo sociólogo de la Universidad Nacional era un efecto para la política del gobierno. Escribí en esa época los discursos del Presidente, es decir, yo hice el curso perfecto para ser cuadro del Estado y fui un cuadro tan cuadrado, que en un acto de artesanías de Colombia el presidente se acercó a mí y me dijo –Gabriel muchas gracias por todo lo que ha hecho– y yo le contesté –presidente es mi deber–, esa es la máxima expresión de un cuadro para el Estado. Eso significaba que también era un pensador que no hacia las cosas por complacer al presidente sino por el deber que tenía con el Estado nacional. El hecho fundamental es que yo fui un cuadro para el Estado y a partir de la teoría, yo era el Estado. Yo también tuve el poder del mundo, yo fui delegado por Colombia a la junta ejecutiva mundial de UNICEF. Viajé a Ginebra, a Nueva York a El Salvador. Entonces fui un cuadro para el Estado y para el mundo.

Pero llegaron los demonios del destino, llegó la necesidad de humillar el pensamiento en el sentido más humilde, y es que vaya al humus. Somos un humedal levantado. El pensamiento debe arraigarse muy en lo profundo de la nación colombiana. Y si hay que humillar el pensamiento también hay que humillar al pensador, este debe tener la condición de humildad, debe oír las voces del abuelo y de sus difuntos. Llegué a un cansancio profundo con el Estado y con mi matrimonio de estrato 5 y me separé del Estado y de mi esposa. Me dediqué a pensar una y otra vez a Rousseau, escribí poesía mística y me aproxime al carnaval y a la fiesta.

**ZH:** ¿Quiere decir que renunció a la ‘Institución’?

**GR:** Sí. Volví a la casa de mis padres y en esos días fue una chica a la casa a hacer limpieza, vi sus manos y vi sus dibujos y construí con ella una relación. Era hija de pequeños caficultores y viví con ella por el potencial que le vi y porque estaba leyendo a Rousseau que se había casado con una lavandera. Después vine a descubrir porque estaba viviendo el –mito de Poros y Penia– descrito en *El Banquete* de Platón. Poros es el exceso y Penia el indigente. Con ella tuve dos hijos y duré 20 años. Me siento



muy orgulloso de esa parte de mi vida, fue una relación muy bonita pero muy difícil por lo dispar, por todo lo que significa nacer en el campo en condiciones de pobreza y de miseria.

Después de eso me dediqué a las clases populares que por esa vida afectiva que había elegido me acarreo por supuesto la exclusión social. Yo retrocedía, para algunos, me degradaba y caía. Fueron 20 años donde mis relaciones de familia eran con celadores y empleadas del servicio. Lo que me permitió pensar a fondo.

El hecho es que yo le menciono este elemento de mi vida privada porque hace parte también de la necesidad de humillar el pensamiento, de ponerlo también en la condición del humus, de la tierrita colombiana, ese retorno a la tierra es uno de los principios de los Estudios Culturales. Yo aquí no estoy especulando, lo he vivido, lo he padecido y lo he gozado. Esto es lo que le falta a los intelectuales, ellos tienen mucha retórica y brillo de la elucubración pero ¿dónde está la experiencia de alianza con el pueblo? Tengo dos hijos que son el fruto de la tierra y de otras experiencias mías. Nací pobre y la familia fue ascendiendo pero comprendo esas cosas de la raíz.

Entonces a partir de ahí decidí no ser

un cuadro para el Estado sino un círculo para la nación. Que circule por mí la complejidad de la nación, desde el punto de vista vital e intelectual. Por eso hice el tránsito de la pedagogía como esclavitud a la *psicagogía*, me aburrí de poner notas, ¿Qué condición tengo yo para juzgar? Acudí a la psicagogía y a la *mistalogía* porque son formas de guiar a través del secreto, que es muy afín con los Estudios Culturales. Lo secreto está en lo evidente, se esconde en lo evidente; en lo ordinario se encuentra lo extraordinario. Sólo hace falta otra mirada, una más poética o etnográfica para descubrir lo que hay oculto en el lugar común, eso es la *mistalogía*, lo que significa, en mi traducción a los modelos de enseñanza y también para los estudios de la cultura, tomar el contexto local como un contexto de enseñanza y un contexto de aprendizaje, lo que está en varias investigaciones que he hecho. Así que en las clases comencé a indagar el tema de la fiesta y del carnaval. El papel de la fiesta es muy interesante, el capitalismo cree que la fiesta no es productiva, en cambio yo pienso que contribuye a movilizar a las comunidades.

El tema de la fiesta involucrado a la cultura popular me venía rondando desde 1993, año en el que empecé una expe-

riencia de transformación de la pedagogía universitaria. Burlándome de los conceptos del marxismo mostré mi aburrimiento por las clases, la lucha de clases y la dictadura de clases. Lo que me llevó a dedicarme a las clases populares y a buscar un fenómeno de la cultura popular que pudiera examinar, así que escogí el carnaval.

El carnaval es la máxima expresión de la cultura popular. Reúne todas las artes, las pone en una escena fecunda, alegre y “mamagallista”. La ciudad es tomada por el *folklore* y por el orden subvertido. Entonces en la clase de sociología nos dedicamos a deconstruir el carnaval. El primer día puse manteles verdes, botellas de vino, panes, quesos y el libro de *El Banquete* de Platón y les dije –a partir de ahora se acabó la clase cuadrículada, a partir de ahora vamos a hacer un carnaval–, entonces como el carnaval es una comparsa me terminaron llamando “papá muerto” o “profesor muerto”. Pintamos el salón, hicimos talleres de música, de máscaras, de disfraces, de vestuario, de letanías y terminamos yéndonos al carnaval de Barranquilla.

**ZH:** ¿Por qué dice que estaba cansado de las clases, de la concepción de las clases? ¿Qué significa para usted esto?

**GR:** Por un lado, la clase es muy jerárquica, la pedagogía en su etimología es conducir a los niños. Yo estaba cansado del marxismo vulgar y de la pedagogía que a mi modo de ver son coincidentes. La pedagogía es un modo de amaestramiento y disciplinamiento. Alumno proviene de *alere* (esclavo alimentado en casa). Toda la pedagogía, por más crítica que sea, arrastra el discurso del amo y del poder del amo. Entonces, yo cambie eso por el concepto de *pisicalogía*, que quiere decir que el maestro aparece como sujeto, la experiencia del profesor es un elemento importante en la enseñanza, se valoran sus fracasos y errores, por lo tanto, aparece esa lucha por conquistar un saber pero un saber venido de la experiencia. Como consecuencias de esas reflexiones estoy desarrollando la *teoría dramática de la sociedad*, que es surgida desde abajo, desde la experiencia vital, desde el carnaval.

**ZH:** Su vida me abre una vez más la pregunta recurrente que tengo sobre Colombia, en un país tan dispar y tan incapaz de comprenderse desde la cotidianidad por las diferencias culturales y las diferencias de clases sociales; apostarle, como lo ha hecho usted desde el Estado, a una descentralización de las

decisiones no es como apostarle a una diferencia sociocultural que lleva a la casi total incompatibilidad de las personas, a la eliminación y exclusión de éstas y al sostenimiento de los poderes clásicos y heredados.

**GR:** Efectivamente, la apuesta de la Constitución de 1991 era la apuesta a la diferencia. Sin duda, el orden es más precario y más difícil cuando se admite la pluralidad, pero es ahí cuando un Estado se torna complejo y la cultura juega un papel fundamental de realidad y de relectura. En el fondo, la única o quizás una de las únicas utopías con una minúscula posible y deseable, es ir socavando el omnívoro poder del Estado como gobierno central para empoderar progresivamente la minga, el ágora, el contrato social bajo la ceiba, la tonga, como llaman en el pacífico, y el trabajo común mediante el autogobierno.

Se han cometido y se van a cometer muchos errores pero hay un proceso de aprendizaje. Lo que pasa es que en nuestros 5 siglos de historia sólo hemos tenido 23 años en la Constitución de 1863 a 1886 y los 20 años de la Constitución de 1991, el resto hemos vivido de la usura del Estado y del gobierno central. El aprendizaje es lento pero hacia allá hay que encaminar el proceso de la constitución, de la cultura y

de las políticas culturales. Puede que haya ordenamiento legal y multiculturalismo pero hay que aprender a aprender, aprender a desaprender. Aprender a desaprender es aprender a desaprenderse, a desarraigarse, a deconstruirse en las raíces del fondo mismo del ser, porque los imaginarios son de una duración geológica. En el año 1992 empecé a dictar cursos de gestión cultural en el Rosario. Ahí trabajé un tema que he desarrollado en otras oportunidades y que he nombrado el síndrome del mimetismo de la condesa de Pereira. Es decir, es sobre el deseo de ascenso. Profundicé en el concepto de “ladino” para llamar a América Latina, América Ladina. También inicié mi trabajo sobre *Alquimia del Semen*, otro libro mío, que contiene la tipicidad de mi pensamiento y de mi excentricidad. Desde una América mestiza pensé el problema del mestizaje y de la multiplicidad de Colombia.

Como para pensar necesito movilizar los diarios, la narrativa, la poesía, entonces empecé a enseñar una serie de temas en apariencia inconexos y que vistos a la lógica de la teoría de hoy, tiene que reconciliarse con muchas máximas. Una de ellas es la “concentración dispersa” o una “dispersión concentrada”. Traer muchos temas y volver a ellos para recogerlos como un acto “chamánico”, tiene que

tener una introspección y una extrospección, una posición masculina y una femenina porque si no, no se comprenden.

Uno de esos temas fue la *Urbanidad de Carreño* porque fue un modelo de convenio social, de clasificación y discriminación social ya no solo por el pigmento de la piel sino por las maneras y los modos de establecer lo que yo llamo “cuadratura del bien”. El bien económico (el que tiene tierra o la educación para adquirir tierras), el bien político (el que puede votar, elegir y ser elegido), el bien social (el bien casado y bien relacionado) y el bien cultural (el de las maneras). Eso desplazó a la discriminación por pigmento y son imaginarios que están vivos.

También me puse a investigar ¿por qué se había remplazado el modelo de las maneras de la urbanidad de Carreño?, ¿qué las había remplazado? y ¿cómo, sin embargo, era como un estuco frente a lo otro que las solapaba? fundamentalmente, ese es el modo de la “*pirámide de castas*” y de la “*alquimia del semen*”. Ahí no hay Marx que valga, no hay Freud, no hay Weber. Ahí está el trabajo de elaboración desde abajo desde América Latina.

Alquimia del semen dice que nosotros tenemos una fundación mítica, sexo, ero, teo teleológica, y es en la medida en que

hubo una “democratización de las almas” (es una burla), o sea, en la medida en que les dieron alma a los indígenas y a los negros, entre esas almas no podía existir la copulación, la consanguinidad y la cohabitación. Había una esperanza teológica de revivirse con el blanqueamiento, a través de la educación; aunque también tiene un correlato sexual, la mujer para dirimirse tiene que acostarse legal o ilegalmente con alguien de arriba, un varón de arriba, para que sus hijos se blanqueen, ese es el purgatorio, esa es la Alquimia del semen.

**ZH:** Pero ahí iba mi pregunta de antes, si ha tratado tanto el tema de las diferencias sociales dentro del marco del capitalismo, la renuncia a la definición misma de clase es frente a que otros conceptos.

**GR:** Yo estoy con la noción Foucault de biopoder, pero voy más allá de eso, y del paso de la esclavitud, de la dominación, que es la explotación del servilismo, a la explotación que es capitalismo que, a mí parecer, son formas de neoesclavitud que pasan por lo que yo llamo *telesomatización*, que es la configuración del soma, del cuerpo, a través de significaciones transmitidas telemáticamente.

Para mi lastima no he tenido la oportunidad de estudiar eso pero me alegro mu-

cho que Santiago Castro Gómez lo hubiera hecho para Colombia, que es el tema de la publicidad, como la caja negra del capitalismo contemporáneo. ¿Por qué? Porque es la configuración de lo que para mí es la energía contemporánea, que no es ni siquiera el petróleo, la energía contemporánea para mí es el deseo, es la configuración de los deseos, la configuración casi teológica, estética, porque están los llamados creativos poniéndole música y colores a los productos, narraciones, épicas, mitos, entonces la uniformidad que se plantea en el mundo contemporáneo es una uniformidad producida por esos parámetros de consumo, que son la marca del éxito del sujeto en la contemporaneidad. Hoy el discurso de clase sigue siendo vigente pero tendría que tener muchos matices respecto a la visión de Marx. Le voy a poner un ejemplo, en Colombia la inequidad es de las más altas del mundo, en África puede haber más pobres pero la diferencia entre lo que ganan los pobres y lo que ganan los ricos no es tan grande como en América Latina que tiene una de las inequidades más altas del mundo. Primero ¿cómo se explica eso? Segundo ¿cómo se explica que habiendo una inequidad tan alta no haya una situación revolucionaria y las guerrillas no hayan podido hacer nada contra eso?, decir que la gente esta engañada, alienada,

como zombies como bobos, es un insulto del marxismo a la gente que no es tan boba.

Ahora, ¿cómo se produce eso? Por una razón, y es que en América Latina, a diferencia de los países del hemisferio norte, no hay una diferenciación funcional entre el poder económico, poder mediático y poder político. Responden a la misma lógica RCN y Caracol. Caracol, 1948, Lopez Michelsen, Julio Mario Santodomingo y las textileras. Eso hace que ese dominio mediático invisibilice el fenómeno de la inequidad.

Pero ahí todavía nos mantendríamos dentro de la teoría de la alienación, o sea que el pueblo esta alienado, que lo alienan el futbol, el carnaval, la fiesta. ¡No! Esas cosas son propias del pueblo. Todo lo contrario, la gente aguanta esa inequidad porque hay una “igualdad hechiza”, y en ese sentido le hallo razón a Eduardo Restrepo cuando habla de la instrumentalización del Estado; si bien el Estado utiliza esto, ese no es un diagnóstico completo. La gente acepta esa inequidad porque conseguir esa igualdad hechiza, por más de que sea hechiza, es una victoria del pueblo.

**ZH:** ¿Que significa inequidad hechiza?

**GR:** Hechiza porque es ficticia, es del orden no de lo tangible sino de los cultu-

ral. Pero ¿en qué consiste? Durante mucho tiempo las elites de Colombia negaron y sofocaron la cultura popular, el carnaval, el fandango y todo eso, la comida fue negada, pero al mismo tiempo sentían como una especie de atracción, era como un vértigo diferenciarse. Si el poder ejercía una seducción, el pueblo la ejercía de una manera disidentemente orgullosa con la comida, con la sexualidad, con el carnaval, con la fiesta, con el mundo de la vida. Lo que finalmente sedujo, esa contra seducción de las clases populares, triunfó. Fue aceptada, entonces la gente está convencida que si se pudo lograr eso, también se puede lograr otras conquistas que vayan resolviendo la pobreza y la situación de inequidad. Esa es una visión diferente.

**ZH:** Como entiende el deseo, es decir, yo creo que tengo claro qué es desear, pero habría posibilidad de una sociedad que no desee.

**GR:** El deseo es el deseo de otro y no, no habría posibilidad, es más, no se trata de eso, suena imposible no desear, además podría ser aburridísimo. El problema es ¿cuáles son los deseos? No es una posición racional, son mis deseos o son los deseos de otro. Por ejemplo, es mi deseo el de ser mujer o es el deseo de mi mamá. No se tra-

ta de eliminar el deseo porque eso es imposible y absurdo, ni de configurar un deseo marxista porque ya vimos en que terminó el socialismo. Menos se trata de una mayor ilustración con respecto al deseo sino de una apropiación de las personas de sus deseos, no de los deseos del capitalismo, ese es el fondo fundamental.

Y de ahí hay un papel del arte y la cultura, en crear deseos seductores que vayan de modo directo con la emancipación. A mí no me gusta la palabra emancipación, sino el concepto al que estoy tratando de llegar es al concepto de creatividad y recreatividad. Es ese salir del deseo del otro y del consumo; es fundamentalmente la lucha contra la neoesclavitud; es a favor de la creatividad personal en la disidencia, en la pregunta, en la interrogación permanente, en la recreación.

Ahí hay un desafío para quienes trabajamos en la cultura pues ¿cómo encantar en un modo racional y en un sentido mágico? Por ejemplo en *El Tiempo*, hoy (15 de septiembre de 2011), hay un debate entre Berta Quintero y Cesar Pagano sobre las políticas culturales del distrito y Cesar Pagano se queja, con razón, de la escenificación compulsiva del distrito de rock, de salsa, de champeta; y Berta lo defiende y contradice esa espectacularización de la cultura centralizada.

Yo creo que tiene razón Cesar Pagano. La orientación que está dando el distrito a sus políticas culturales está dirigida a los jóvenes y no a toda la familia, y cuando uno piensa en toda la familia vincula en la muestra géneros distintos y puestas en escena que puedan seducir a personas de diferentes generaciones.

Eso es consonante a la pregunta que usted hacía anteriormente y que se representa en la lucha, por una parte, entre la retórica multicultural y, por otra, la centralidad y homogenización estatal. Ahí se abren preguntas muy importantes. En cuanto a lo que a mi respecta, puedo decir que hace tres años vengo derivando en algo que me parece que han desarrollado los Estudios Culturales y el posmodernismo, y es la devaluación de la teoría. Devaluar la teoría es como motilar el niño con el agua sucia, con los *metarelatos* la teoría no ha muerto, hay necesidad de una síntesis del pensamiento y estoy desarrollando eso con lo que llamo una teoría dramática de la sociedad. ¿Por qué teoría? y ¿por qué dramática? Por una parte es porque tanto teoría como teatro vienen de la misma palabra, “contemplar a fondo”; y por otra parte, porque el teatro, las modalidades del drama y la puesta en escena son fundamentales para enten-

der una sociedad como ésta que es rica escénicamente.

En esa dirección, desde el año 97 o en el fondo desde hace 40 años, estoy trabajando un tema sobre socialización política y educativa de los colombianos, donde derive en 7 modelos de relación entre saber y poder económico: el indígena, el colonial, el señorial, el médico –quirúrgico– epidemiológico, el tecnocrático, el cibernético y el democrático. Todo esto derivada en lo que reconstruyo en *Teoría Dramática*.

¿Cuál es esa teoría dramática? Lo dramático está en el carnaval, la moda, la pasarela, el show, la vitrina y el *performance* del poder, entre otras cosas. Lo que digo con esa teoría es muy sencillo (una teoría compleja no tiene que ser complicada aunque vengan de la misma raíz). El primer mundo es el principio de humildad, es el mundo desconocido, el 75 por ciento del universo es oscuro y no sabemos nada, es el mundo cuántico, etc. El mundo desconocido permea a los demás mundos. Del mundo de la naturaleza conocemos apenas el 15% de las especies y del mundo de la vida. ¿Qué comprendemos del sujeto? Pues lo que cada uno diga cuanto se comprende a sí mismo y al otro. Luego viene un mundo natural, orgánico y humanizado, ese es el escenario, es el mundo de la vida

social, articulado con el mundo de la vida humanizada. Luego el mundo de los sistemas donde los sujetos desaparecen para aparecer como actores, en roles y posiciones sociales, estratificados en función de su acceso al poder económico (riqueza), poder político, poder mediático que es el de producir imagen y comunicar, y el poder del saber. Luego viene el mundo de la cultura que es el que proporciona los libretos, las significaciones sociales, científico técnicas, expresivas, integradoras (ética, moral, códigos de urbanidad) y profundas (filosofía, imaginarios, etc).

Teniendo los mundos empiezo un juego que cada vez se amplía más. Ahora estoy trabajando en el mundo de la vida social y utilizo metafóricamente, o como guía de pregunta la teoría evolucionista de Parsons. Tengo un tratado de evolución que va de la domesticación local del neolítico a la domesticación global contemporánea. La domesticación del neolítico no solo fue la domesticación de las plantas y los animales sino de la especie misma, la domesticación del nacimiento y la muerte. ¿Pero cómo se ha producido ese paso de la domesticación local a la domesticación global? Para esto uso el paradigma cibernético que es transformación de energías en información y control, centros que apro-

pian expropiando y devaluando éticamente a los otros, centro como mecanismos imperativos de pedagogía, amaestramiento, violencias, fomento de las resistencias para coaptarlas.

Y lo que se vislumbra es el recogimiento de algunos brotes de la humanidad de aquí y allá, que indican otro camino diferente que yo llamo *ecobiosófico*, que es el saber en la vida en la casa global. Pero no es solamente un saber de la vida sino un saber que da vida. Es la diferencia de sabiduría con saber, y que por lo tanto implica una conexión de lo ético, de lo espiritual, con lo estético, en la producción y creación de la vida.

En la recreación de la vida, ese paradigma implica una organización social por tramas y no por redes solidarias, afectivas, con centros excéntricos, que cada vez que llegan al centro se desplazan, predomina la justicia llamada epidemia entre los griegos, que es una justicia del cuidado y de la benevolencia, con la valoración de la pregunta como forma fundamental de la adaptación lingüística de los hombres, con la valoración de la disidencia como forma fundamental de contrarrestar la tendencia del poder a acrecentarse, con el paradigma de la no violencia que implica una reflexividad enorme de la acción pública.



**ZH:** ¿Pero ese final es la utopía, o lo que ve venir?

**GR:** No, es una construcción teórica que es a la vez utopía pero que es tomada de indicios locales y mundiales. Yo veo que se han ido desplazando los paradigmas institucionales y de poder pero el camino sigue siendo incierto porque nada es lineal y porque depende del heroísmo de la cultura. La cultura es una variable independiente, la cultura configura, prefigura y precursa. Es una variable independiente y es una lucha contra muchas cosas, entre otras cosas, contra la lucha armada.

**ZH:** Contra qué otras cosas.

**GR:** El conformismo, el cinismo, el hedonismo y contra el posmodernismo cuando lava al niño con el agua sucia y piensa que el heroísmo ya no debe existir. Por supuesto que el heroísmo militante no debe existir y otras formas de heroísmo, pero por dios, el heroísmo es materia de creación cultural. Es indispensable la lucha contra la masificación y la experiencia de que el sujeto no vale hoy, no en la épica de un sujeto está la épica del universo entero, es una lucha desalmada y almada, sin embargo, levantada en almas. Ese es el coraje. Hoy se descrece, sin embargo, que un jovencito hizo desviar a miles de tanques en China.

Es la lucha contra uno mismo y las tendencias a la repetición. Esa es la apuesta y en Colombia se traduce en afianzar el modelo democrático y la utopía de orientarse hacia la subordinación del mundo de los sistemas que hoy subordina al mundo de la vida, una lucha para que el mundo de los sistemas se ponga al servicio del mundo de la vida, de los infinitos cromatóforos. Eso implica una utopía medio anarquista pero paradójicamente casi neoliberal, de empoderamiento de los gobiernos locales, el máximo autogobierno comunal, que es el modelo soñado de todo eso.

**ZH:** Solo una última cosa, ¿cuáles fueron los enfrentamientos cuando se presentaron los Estudios Culturales en la Universidad Nacional?

**GR:** Nuestras universidades tienen un vicio por constitución y por envejecimiento que es el vicio de la disciplina canónica y por lo tanto los fueros disciplinares pelearon con los Estudios Culturales que implican romper cercas de púas. En la Universidad Nacional el avance de la investigación ha permitido atenuar esos campos disciplinares pero aun así, esa investigación se hace en institutos fuera de los departamentos, estudios de género y de

violencia, entre otros. Aunque la reforma curricular de Mockus creó créditos y cursos de contextos y cátedras de sede que ha servido mucho, no ha contribuido del todo a romper los límites disciplinares.

**ZH:** Una de las discusiones de fondo de los Estudios Culturales es evadir su propia definición porque la identidad construye discursos que sujetan a las personas y porque las relaciones de poder cambian y tienen contextos específicos. Para mí está entrevista mi fue difícil abordarla desde los Estudios Culturales porque su vida es interesante y me hace pensar en Zandra Pedraza quien fue muy reacia a ubicarse dentro de Estudios Culturales. Por una parte siento que es más importante plantear ciertas discusiones con respecto a la sociedad más allá de determinar si son Estudios Culturales pero a la vez pienso que agrupar las discusiones contribuye a darle forma a muchas incomodidades que tenemos. ¿Puede decirme qué cree de esto?

**GR:** Cuando algo que ha surgido de la resistencia configura un campo nuevo empieza a concebirse como aquello que le produjo resistencia, es lo que Rene Gigar llama la “rivalidad mimética” o los “juegos de la envidia”. Lo que da sentido a la resistencia constituye un campo igual y

empieza a ser un campo disciplinar negando lo otro y definiéndose a sí mismo. Ya ve uno en los Estudios Culturales un campo donde hay luchas por el poder, por el desconocimiento y por el reconocimiento. Entonces yo creo que Zandra Pedraza es muy creativa para caer en ese juego, de hecho la excluyeron de antropología y su tesis del cuerpo salió de ella. Las personas creativas tienen suficiente dignidad para decir yo no voy a entrar en estos juegos de poder y no me interesa ser la papisa de esto.

Desde mi proyecto de la teoría dramática puedo señalar que finalmente el problema de la pobreza lleva a la envidia, a aferrarse a cualquier poder. La teoría del bien limitado se presenta como el juego de suma cero, lo que yo gané tiene que ser a costa de otra y otro porque los bienes son limitados. Entonces la teoría dramática de la sociedad postula que no son las acciones racionales las que predominan (esa es la ficción del hemisferio norte y de las que vienen de la tradición utilitarista). Es más bien una pasión lo que domina las pasiones, los deseos y las emociones. Entonces, ¿cuál es la pasión? La envidia y ¿qué es la envidia?, la envidia tiene un componente de juego de suma cero, tiene un componente de la teoría del bien limitado, de la rivalidad mimética. Esa es la envidia de la

mala, que es la que funciona en los juegos de poder disciplinar. Sin embargo la teoría plantea una visión homeopática en el cual el veneno se transforma en don, el vicio en virtud, la envidia de la mala transita a la buena cuando se convierte en un deseo de igualdad y eso es la modernidad y luchas por el reconocimiento en el sentido Hegeliano.

Lo más maravilloso es el final rosa, que es la máxima transformación de la envidia en la vivencia. Envidia sin vida no es bien, y ¿qué es la vivencia?, es el reconocimiento de la diferencia, lo que está relacionado con la sabiduría. Es el paso del concepto de ciudadanía al concepto de conciudadanía. Y como no todos somos iguales, se necesita un tercer elemento que no es el de la fraternidad sino el de la solidaridad para vincular la igualdad ficticia y jurídica y política con la diferencia, la solidaridad implica una transformación cultural enorme, de comprensión y de razón poética. La vivencia es eso, es una visión de la transculturalidad, de la multiplicidad.

Finalmente, toda mi teoría desemboca en un solo punto. Lo único que me interesa es la formación y si quieres, lo único que me interesa es la transformación de mi mismo. Yo creo que fracasaría si no soy capaz de transformar esa caja

de deseos que viene hipotecada desde la infancia, es de lo más difícil que hay en el mundo. Eso es lo que me interesa, esa es la prueba de fuego, y por eso la teoría para mi está atada a la vida, a mi vida y a la vida de muchos, porque para volver a otro tema que habíamos dejado en punta, ¿qué es el aprender a prender? es aprender a desaprender y a desarraigarse de uno mismo, de su egoísmo. Eso es algo muy duro porque implica lo que Heidegger llama el “abandono”. Para humillar el pensamiento, para lograr un pensamiento humilde es necesario abandonarse y ser abandonado. Ese es el estado del nacimiento de la única posibilidad de lograr transformarse de un modo radical.