

PATACRITICA

REVISTA SOBRE LA CULTURA POLÍTICA



CORPORACIÓN ENSAYOS
ISSN: 2248-6909 / \$15.000 / MAYO DE 2015

03

PATACRÍTICA

REVISTA SOBRE LA CULTURA POLÍTICA



03

MAYO DE 2015

ISSN: 2248-6909

Con el auspicio del Fondo Sueco-Noruego de apoyo a Organizaciones de la Sociedad Civil Colombiana- FOS

Corporación Ensayos
Calle 30A N° 6- 22 Of. 2702
Bogotá, Colombia
Tel.: (57-1) 338 2133
corp.ensayos@gmail.com

Editora:
Elena Rey,
Asamblea Corporación Ensayos

Preparación editorial:
Marta Rojas

Revisión de textos:
Francisco Díaz Granados

Fotografías:
Cubierta: graffiti en predios de la Universidad Nacional de Colombia. Fotografía de Juan Sánchez R.
Interior: Archivo Corporación Ensayos.

Impresión:
Ediciones Antropos Ltda.
Cra. 100B N° 75D- 05,
Bogotá D.C. Colombia
PBX: (57-1) 433 7701

Se autoriza su reproducción parcial o total citando la fuente.
Se agradece enviar copia.

El contenido de la publicación es únicamente responsabilidad de quien lo escribe y en ningún caso compromete la opinión de las entidades financiadoras.

Contenido

¿Es posible “cambiar” nuestra cultura política?/ 5

Mauricio Caviedes

Autoridad indígena y dineros públicos en el resguardo de El Zahíno. Agenda para una investigación sobre el problema de la corrupción/ 17

Jazmín Romero Epiayú, Aminta Peláez Guariyú

De la autonomía, la organización comunitaria y la politiquería: Historia de la creación del municipio de Sucre, Cauca, y Perspectivas para la reconstrucción de las apuestas comunitarias/ 77

Carlos Ancízar Chilito Girón, Diana Granados Soler

Colombia rural: ¿una sociedad conservadora? Valoración de unas encuestas sobre cultura política/ 131

Juan Carlos Houghton

Agradecemos a la Corporación Cartografía Sur por facilitarnos las imágenes usadas en la Revista *Patacrítica* N°2.

Aquí visibilizamos los créditos:

Pág. 9, Archivo fotográfico Cartografía Sur.
Graffiti Mujer 2010 – Ang.

Pág 39, Archivo fotográfico Cartografía Sur.
Graffiti Mujer 2010 – Resistencia Visual.

Pág. 170, Archivo fotográfico Cartografía Sur.
Graffiti Mujer 2010. Jade.

[VOLVER A LA TABLA DE CONTENIDO](#)

¿ES POSIBLE “CAMBIAR”

nuestra cultura política?

En la década de los ochenta, en su programa semanal, Álvarez Guedez, comediante cubano residente en Miami, contaba la siguiente historia: debido a las frecuentes celebraciones que hacía el cerebro por ser el que domina y da las órdenes en el cuerpo, el ano decidió retarlo. Al reto, el cerebro respondió con burla. Por supuesto que el ano era incapaz de dominar al cuerpo, respondió el cerebro y, tras reírse de su contendor, decidió aceptar con humor y desdén el reto. El primer día, el cerebro mantenía su dominio seguro; tras la primera semana, sentía cierto disgusto, aunque mantenía el control, pero al acercarse la segunda semana empezó a desesperarse, porque su contendor no se rendía. Hasta que, al llegar el final de la segunda semana, en medio de la desesperación, admitió la derrota.

Como el lector podrá entender, esta historia es mucho más divertida de labios de su narrador, pero en este texto cumple la función de ilustrar una idea, más que la de hacer reír. Además, la narración original requiere de un lenguaje que una revista con pretensiones de intelectualidad crítica, como *Patacrítica*, no aprobaría.

Pero, ¿cuál es la idea que esta historia nos permite ilustrar? La idea es que el cerebro de la historia representa a las clases dominantes, cuyo poder es aceptado siempre por el sentido común y es efectivo históricamente. Pero, a pesar de esta aceptación de su poder, como si fuera innegable, en la imaginación de las sociedades persiste, en el miedo de los poderosos y en el optimismo de los oprimidos, la creencia en una capacidad de oposición proveniente de aquel de quien menos se espera.

Tal vez por ello, con frecuencia, buscamos esa esperanza entre los más oprimidos. En la década de los noventa –y posiblemente aún hoy–, algunos buscaron esa esperanza entre indígenas, históricamente despojados; otros entre los trabajadores y otros entre los campesinos...

Por fortuna o por desgracia, el desafío del año al cerebro ocurre pocas veces como metáfora de las relaciones de poder en la historia. Es así, a pesar de que los gobiernos requieren la aprobación de sus votantes, los gobernantes la simpatía de sus gobernados y los ricos el trabajo de los pobres.

¿Por qué ocurre con tan poca frecuencia? No lo sabemos, pero sabemos que hay algo que permanece en la mente de las personas a lo largo del tiempo, en sus cabezas, que se transmite generación tras generación y que hace que comunidades, pueblos, ciudades, países y, a veces, el mundo acepten formas de poder que creen injustas.

¿Qué es esa fuerza invisible y misteriosa que obliga a hombres y mujeres inteligentes de diferentes sociedades a aceptar formas de poder que su conciencia reconoce como desiguales? No lo sabemos o, al menos, no sabemos cómo denominarla. Algunos sociólogos y antropólogos del siglo XX llamaron a esa fuerza el *ethos* de una sociedad; otros, un poco antes, la llamaron “espíritu de un pueblo”. Pero una de las formas comunes de referirse a ella es apelando a la “cultura”.

No hay acuerdo acerca del término. En el lenguaje popular de hace algunos años, “cultura” era un conjunto de actividades, especialmente artísticas, como la ópera y el ballet, y el conocimiento de esas prácticas. En las ciencias sociales del siglo XX, la cultura tuvo muchas definiciones, especialmente entre antropólogos, que se atribuyeron el deber de definirla y la describieron como sistema de instituciones sociales que satisface las necesidades de un grupo o de símbolos, que atribuye significado a las acciones humanas, o como dinámica determinante de las fuerzas sociales que actúan sobre el individuo (Kuper, 2001).

Otras tradiciones han tratado de explicar este fenómeno como una relación entre fuerzas productivas y formas de pensamiento basadas en la disputa por esas formas de producción. Así, algunos piensan que la disputa de unos grupos contra otros por el control de la producción crea ciertas formas de pensamiento aceptadas socialmente, aunque con desequilibrios en diferentes momentos. Otros piensan que sucede al revés: ciertas formas de pensamiento aceptadas socialmente permiten a unos grupos el control de la producción, mientras someten a otros, hasta que no se pueda producir lo suficiente y las cosas cambien.

Y existe, también, un grupo que busca explicar la cultura por medio de metáforas basadas en experiencias que suponen universales. Entre ellos hay quienes piensan que aceptamos a un líder porque nos sentimos culpables por odiarlo y lo odiamos porque deseamos estar en su lugar, de la misma forma en que un adolescente embelesado por la belleza de

su propia madre odia a su padre y, al mismo tiempo, lo obedece, movido por la culpa engendrada por el odio. Por supuesto, estas no son las únicas tradiciones que intentan explicar qué es la cultura y cuál es su relación con el poder. Sin embargo, no es descabellado decir que son tres de las más importantes. Por ello presentamos aquí una breve descripción de los autores que las exponen. No será una recolección exhaustiva de autores ni de corrientes teóricas. ¿Por qué? Porque el propósito de esta introducción es invitar a crear nuevas formas de entender este fenómeno. Eso, a su vez, servirá para pensar cómo engendrar poderes más igualitarios y participativos, pues esta introducción no se propone demostrar que quienes escribimos aquí hemos leído mucho. Busca sentar unas bases razonables para que cualquiera entre en el debate. Tampoco queremos decir que sabemos qué es la “cultura política”, sino invitarnos a nosotros mismos y a quienes nos quieran acompañar a descubrir qué es, cómo funciona y cómo utilizar la cultura política para forjar un mundo donde el poder sea menos despótico y no lo ejerzan unos pocos sobre otros, sino que lo ejerzamos juntos.

Enfatizamos en que se trata de una versión acerca de puntos de vista muy generales, especialmente en el caso de las teorías marxistas, que son muy amplias y dentro de las cuales hay fuertes debates y diferencias. Tal vez se deban a la tendencia común entre los marxistas a corregirse mutuamente o a la pretensión de algunos de creer haber entendido mejor a Marx que todos los demás (o a Gramsci o a Lenin o a Trotsky). Pero, insistimos, no creemos haber leído tanto ni tener las definiciones correctas.

No creemos tener esas respuestas, aunque podemos encontrarlas. Este es solo el comienzo, así que, vamos allá.

La tradición funcionalista y la escuela de cultura y personalidad

La tradición funcionalista no es solo antropológica, aunque en diferentes disciplinas sociales el funcionalismo tiene diferentes sentidos, al tiempo que conserva unos principios comunes. El primero y más importante de ellos es la suposición según la cual cualquier costumbre (o institución social) cumple un papel dentro de un conjunto de instituciones o costumbres que conforman un sistema. Desde este punto de vista, si una cosa cambia, cambian todas o, al menos, muchas de las demás partes de ese sistema. El sistema al que nos referimos en el lenguaje funcionalista sería la cultura.

Para entender las ideas de la teoría funcionalista con claridad es de utilidad revisar un artículo del antropólogo de origen polaco Bronislaw

Malinowski, titulado “Un análisis antropológico de la guerra” (1941). Allí el autor propone que la cultura es un sistema de costumbres (o instituciones) que satisface necesidades materiales de los seres humanos y los conduce a organizarse en estructuras sociales que se manifiestan en diferentes formas. Sin embargo, a medida que esas estructuras crecen se crean nuevas estructuras, aún más amplias. Estas estructuras más amplias tienen un papel político. Y si bien algunas de esas estructuras permiten la confluencia de diferentes culturas en su interior, otras exigen una coincidencia plena entre la cultura y la estructura política.

Sin embargo, tal vez quien más frecuentemente llevó las ideas funcionalistas al análisis de las sociedades modernas fue el sociólogo estadounidense Talcott Parsons, quien propuso un conjunto de conceptos que se diferencian de aquellos de los antropólogos. Para Parsons, la sociedad podía compararse con un sistema dentro del cual existía una cultura que –en su opinión, a diferencia de Malinowski– no es el sistema. Para Parsons la cultura es un conjunto de herramientas comunicativas (lenguajes) que necesitamos para satisfacer ciertas expectativas dentro del sistema (Parsons, 1964). Quienes queremos satisfacer expectativas dentro del sistema somos “actores”. Los actores pueden ser individuos, pero por lo general son grupos. Por ejemplo, el movimiento feminista, el movimiento negro por los derechos civiles o los movimientos indígenas. Y las expectativas que queremos satisfacer son expectativas de participación: queremos votar, decidir, ganar dinero, ser elegidos, etc.

Según Parsons, estos “sistemas sociales” –como él los llamaba– tienden al equilibrio, aunque no siempre lo logren. Si no consiguen mantener el equilibrio, se destruyen y se convierten en otros sistemas. Pero su tendencia es a conservar el equilibrio. Para que este se conserve, es necesario que los actores crean –sea cierto o no– que pueden satisfacer sus expectativas dentro del sistema.

En otras palabras, si dentro del sistema político de los años 50 o 60 en Estados Unidos, la población afrodescendiente empezó a sentir que necesitaba votar para participar plenamente en la sociedad, el voto se convirtió en una expectativa. Para lograr el voto, utilizaron las herramientas que la cultura les dio para exigirlo: un cierto lenguaje político, que Parsons entendía como parte de la cultura. Ese lenguaje político no es solo verbal. Puede ser de otro tipo, como en las movilizaciones públicas, pacíficas o no. Entonces, si el sistema logra que la población afrodescendiente cumpla sus expectativas, sin cambiar las instituciones del sistema, el equilibrio se mantiene.

Esto implica que las instituciones y las relaciones cambien, pero no demasiado. Si cambian mucho, ese sistema estaría en crisis y, en consecuencia, sería reemplazado por otro. Pero si las instituciones y las relaciones cambian poco y las relaciones de poder se mantienen, entonces el sistema recupera su equilibrio o lo mantiene.

Parsons creó esta metáfora o modelo conceptual como una forma de explicar las dinámicas políticas de las sociedades modernas y explicó que el funcionamiento de este modelo tiene tres niveles. El primer nivel es político y social; el segundo es cultural; y el tercero, que es el más básico, es psicológico. Es decir, las relaciones sociales se reproducen colectivamente, luego se impregnan en las creencias de la gente y, finalmente, son aceptadas por los individuos como incuestionables (Parsons, 1964).

Por ello, algunos sociólogos y antropólogos pensaron en este modelo como una explicación de la relación entre creencias colectivas (es decir, la cultura) y las creencias individuales (es decir, la personalidad). En algunos casos, estas corrientes mezclaron elementos de la tradición psicoanalítica (Fischer, 2000).

Desde este punto de vista, los actores del sistema –bien sea que provengan de las clases poderosas o bien de las clases oprimidas– pueden cambiarlo a través de la cultura. Pero el sistema tiende a evitar o amortiguar los cambios.

LA TRADICIÓN MARXISTA

Esta tradición es, tal vez, la más optimista en lo que se refiere a la posibilidad de las clases dominadas de enfrentarse a la opresión y librarse de ella, como en la anécdota del año que desafía al cerebro. En el lenguaje tradicional marxista, ese desafío es la “revolución”. Pero también es una tradición con muchas variantes. Como ya explicamos, no estudiaremos aquí todas ellas.

Tomaremos la revisión de las ideas marxistas que han hecho Mouffe y Laclau en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* (2001), para sacar de allí una breve explicación de la relación entre cultura y política en la tradición marxista.

La tradición marxista es, a diferencia de la funcionalista, antisistémica. El sistema no existe, o existe solo para cambiar tarde o temprano. Es así, pues toda forma de organización social implica una disputa entre “clases sociales”, es decir, grupos que se diferencian por las formas en que se relacionan con los medios de producción. Los propietarios de los medios de producción serían las clases dominantes. Los despojados de los medios de producción en las sociedades industrializadas son el “proletariado”. Entre

el proletariado y la burguesía, existen otras clases sociales. Por ejemplo, los campesinos, que son propietarios de pequeñas extensiones de tierra, demasiado pequeñas para producir riqueza o, incluso, satisfacción económica. Estos estarían tan dominados y explotados como el proletariado, a pesar de no estar totalmente despojados (Mouffe & Laclau 2001).

De acuerdo con la genealogía de Laclau y Mouffe, el desarrollo de las formas capitalistas debía, según un primer grupo de intelectuales (entre los cuales señalan a Rosa Luxemburgo), ser resuelto por el liderazgo político del proletariado contra el dominio burgués. Según este enfoque, quienes se acogieran al liderazgo del proletariado desarrollarían una identidad política con este. Además según este grupo de intelectuales, siguiendo el análisis de Mouffe y Laclau, los intelectuales tendrían la obligación de convencer a las clases dominadas de unirse a la lucha revolucionaria liderada por el proletariado. Desde este punto de vista, lo exclusivamente político primaba sobre las expectativas económicas, porque las necesidades económicas de los trabajadores solo se resolverían en un sistema diferente al capitalismo. Sistema al que podríamos llegar con la dirección del proletariado, que, a su vez, sería dirigido por el partido (Mouffe & Laclau 2001, p. 20).

Para superar esta visión limitante del proletariado como confluencia de las expectativas de todas las clases sociales y sectores, Laclau y Mouffe reivindican la propuesta de Gramsci. Introducen, para entender este fenómeno, la idea de hegemonía.

Antes de Gramsci, la “hegemonía” era entendida como la forma en la cual una clase social que se opone al poder imperante convence a otra de su proyecto político. Según Laclau y Mouffe, así entendía el marxismo “ortodoxo” la capacidad de la burguesía de convencer al proletariado de ponerse de su lado en las revoluciones llamadas “burguesas”, como la Revolución Francesa. Al llevar esta idea de hegemonía a las relaciones entre el proletariado y otras clases sociales oprimidas contra el poder de la burguesía, cabría suponer que el proletariado tendría que hacer con otras clases sociales lo mismo que la burguesía había hecho con el (Mouffe & Laclau 2001:65).

Pero esta “hegemonía” implicaba un riesgo. Incorporar a otras clases a la lucha del proletariado a través de la “hegemonía” podía entenderse como una forma de subordinar a otras clases sociales a los intereses del proletariado. Y según los autores así lo entendieron los ortodoxos (entre otros, Lenin). Pero podría entenderse también como la capacidad del proletariado de “articular” en sus luchas las expectativas de otras clases sociales (Ibid).

En esa segunda interpretación se encuentra Gramsci, según Mouffe & Laclau. Para este, el liderazgo del proletariado debía generar una conciencia colectiva política. Al adquirir esa conciencia colectiva conjunta entre diferentes clases sociales, este grupo de clases sociales se convertirían en un “bloque histórico” capaz de transformar la sociedad imperante en una nueva. Para que esa conciencia colectiva fuera posible en las ideas de Gramsci, según afirman Mouffe & Laclau, era necesario entender a las “clases sociales” como algo más que clases. Y a la ideología como un conjunto de ideas compartidas dentro de una cierta clase social. La contribución principal de Gramsci a la teoría marxista fue ver las clases sociales como voluntades colectivas que articulan fuerzas históricas diferentes y ver esa articulación como una expresión ideológica llamada “cultura” (Mouffe & Laclau 2001, p. 67).

Es una contribución, según Mouffe y Laclau, porque piensa en las relaciones entre diferentes clases sociales y en los acuerdos de lucha política, como elaboradas o acordadas por quienes hacen parte de esas luchas. En cambio, las versiones ortodoxas solo pensaban en la articulación de otras clases sociales a las demandas del proletariado, como una estrategia de este para lograr sus expectativas políticas (Mouffe & Laclau 2001, p. 71).

La discusión sobre la relación entre política y cultura en el marxismo carga con una seria dificultad, pues en los escritos originales de Marx la palabra “cultura” no tiene un papel importante. En *La ideología alemana*, Marx y Engels se refieren, sobre todo, a la relación entre ideología y economía. Al usar la palabra ideología parecen referirse a las ideas de las clases dominantes acerca de cómo debe funcionar la sociedad y la aceptación de los dominados de tales ideas. Afirman allí que las relaciones económicas impuestas por las clases dominantes sostienen esas creencias comunes, formando una “superestructura”. Las relaciones económicas son denominadas “base”, en el lenguaje de *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1968).

El historiador marxista inglés E.P. Thompson rechazaba la suposición según la cual es posible aislar las dinámicas económicas de las dinámicas culturales. Los modos de producción (la “base” económica), explica, no pueden entenderse aislados de las normas, las relaciones de parentesco y las demás expresiones de la cultura, lo cual incluiría, naturalmente, el lenguaje. Afirma que los cambios históricos no ocurren como cambios de la base hacia la superestructura; son vividos socialmente a través de la cultura, que luego se refleja en sus ideas, valores y creencias a través de sus acciones (Thompson 2000, p. 39, 43).

Insistimos en que no queremos presentar este breve resumen como una síntesis fidedigna del marxismo, pues las diferentes corrientes de intelectuales que se llaman a sí mismos marxistas cargan profundos debates.

Pero podemos decir, en una generalización bastante amplia, que en la tradición marxista la relación entre cultura y política está determinada con fuerza por relaciones que podríamos considerar económicas: la relación de ciertos grupos de personas (clases sociales) con los medios de producción determina su posición de dominio o subordinación en la sociedad.

OTRAS CORRIENTES CONTEMPORÁNEAS

Esta discusión sobre cómo los grupos que se identifican se convierten en grupos capaces de cambiar el escenario político, engendró estudios sobre los movimientos sociales. Estos estudios también acudieron a la expresión “cultura política” para hablar de las normas a partir de las cuales esos grupos actúan políticamente.

El crecimiento de las llamadas políticas “neoliberales” es, para algunos autores, el origen de estos movimientos sociales y, por lo tanto, de una nueva cultura política en la década de los noventa, que se extendería hasta hoy. Pero para otros, los movimientos sociales no serían resultado de la ausencia del Estado, sino de la creación de nuevas formas de ciudadanía que buscan crear, a su vez, nuevas formas de democracia.

Escobar, Dagnino y Álvarez afirman que las ciencias sociales no han estudiado suficientemente la relación entre cultura y política. Sus definiciones de cultura y de política se inscriben en la corriente de “Estudios Culturales”, una involución de la antropología creada por un grupo de antropólogos y antropólogas vergonzantes.

Para ellos, la cultura es una dimensión y no una parte de lo social. No se limita al lenguaje, sino que es también material. Es histórica y no estática. Afirman que los llamados “movimientos sociales” son impulsados siempre por la cultura. Incluso si sus reivindicaciones son étnicas, ecológicas, de género (y otras a las que se les da la definición de “nuevos movimientos sociales”) y no campesinas y obreras (a los que se conoce como “viejos movimientos sociales”) (Escobar, Dagnino y Álvarez 2001, p.25).

Pero en vez de sugerir la creación de una nueva cultura política, proponen una estrategia que, según opinan, sería original: promover una “política cultural”. Esa política cultural consiste, según nos explican, en que los movimientos sociales son capaces de crear nuevas formas de entender el lenguaje político convencional. Dicho de otro modo, decir “democracia”, por ejemplo, ya no es igual a votar, sino a otras formas

de participación política; decir “mujer”, por ejemplo, ya no sería simplemente una forma de referirse al sexo de alguien, sino a una cierta forma de ser ciudadana con ciertos derechos negados históricamente; decir “negro” dejaría de ser insultante para ser un apelativo que demuestra valor social (Escobar, Dagnino y Álvarez, 2001:26).

Desde este punto de vista, la *cultura política* implica prácticas y lógicas impuestas por las instituciones del poder; en cambio, la *política cultural* implica la capacidad de los movimientos sociales de cambiar el significado de palabras que reproducen esa cultura política y, de esa forma, una manera de hacer entender las relaciones políticas de nuevas formas, ahora más incluyentes. Por ejemplo, al dejar de creer que la “democracia” consiste solo en el derecho al voto, empezamos a entender como democráticas aquellas prácticas que las instituciones y los poderes convencionales no quieren que realicemos, como salir a protestar pacíficamente en público.

Para estos autores, los movimientos sociales son contrarios a la cultura política. O, por lo menos, la cultura política imperante hoy (Escobar, Dagnino y Álvarez, 2001, p.27). Esta sería, según afirman, la capacidad de quienes están despojados del poder históricamente para cambiar las relaciones de poder. Una visión menos pesimista, dicen, que aquella de la “izquierda” (Escobar, Dagnino y Álvarez, 2001, p.45).

El mismo Ernesto Laclau desarrolla las ideas de “hegemonía” e “identidad” para argumentar que los lazos políticos entre diferentes grupos sociales, a los cuales denomina “cadenas equivalenciales”, son demandas frente a los Estados que no necesariamente hacen parte de procesos de producción. La alianza construida por estas cadenas equivalenciales les permite actuar como un solo sujeto político. Este sujeto político (“el proletariado”, o “el campesinado”, o “el movimiento indígena”, o “el movimiento feminista”, u otros) construye su identidad alrededor de un líder que articula la identidad de los individuos que lo componen (Laclau 2005).

En otras palabras, hace que cada uno de los grupos originales se vea a sí mismo como parte de un nuevo grupo, mayor, que los incluye.

Es por ello que, en esa identidad colectiva nace un nuevo sujeto político. Y dentro de él, pueden pervivir demandas particulares (es decir, las demandas de cada uno de los grupos originales) como parte de una demanda mayor, que los hace sentirse una unidad.

En consecuencia, dentro de la unidad de ese nuevo sujeto político, los sectores que lo componen no se ven obligados a renunciar a la particularidad de sus demandas en favor de las demandas colectivas. Aquí,

vuelve a replantearse la idea de hegemonía: un sector se convierte en la representación de toda una sociedad, aunque permanezcan las demandas particulares.

El papel del líder está justamente en la construcción discursiva de la ideología que dará forma a esa unidad (Laclau 2005).

Y aunque Laclau no nos propone una nueva cultura política, sí nos habla de “lógicas políticas” que existen dentro de los grupos y determinan su identidad, al mismo tiempo que nacen de ella.

Tanto Laclau, como Escobar, Dagnino y Álvarez nos señalan la posibilidad de nuevas formas de actuar políticamente que nacen en los sectores populares y oprimidos.

RETOMAR EL HILO

Ciertamente, la idea de que el ano se imponga sobre el cerebro resulta atractiva para quienes sentimos que las formas existentes del poder son impositivas, nos obligan a ser quienes no queremos ser y nos impiden ser felices mientras nos obligan a hacer esfuerzos excesivos para hacer a otros más felices que a nosotros.

Es importante aclarar que no nos referimos al cerebro de la forma usual que asocia a ese órgano con la inteligencia. Utilizamos la metáfora del cerebro que trae el chiste de Guedez, donde es solo un déspota arrogante; en cambio, en la anécdota, el ano es el astuto. Pero queremos un ano inteligente, ilustrado, pues sin ello su astucia sería imposible.

Los artículos que presentamos en este número 3 de *Patacrítica* tratan de explicar cómo, en ciertas regiones de Colombia, en particular en el Cauca y La Guajira, en ciertos momentos específicos los sectores populares han intentado crear formas de poder más justas para ellos. También describimos algunos aspectos de la cultura política a partir de la aplicación de encuestas sobre cultura política y paz en tres regiones del país. Buscamos alimentar los debates en torno a las definiciones y prácticas de la cultura política y, dentro de ellos, algunos caminos para comprender los desafíos del momento político con relación a la paz.

Así, en vez de “Power to the people!” u otras consignas aburridas y machacadas, podríamos introducir nuestro número con: “Poder a los culos!”...

¿Es posible?

Mauricio Caviedes

REFERENCIAS

- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Buenos Aires: Paidós.
- Malinowski, B. (1941). “An anthropological analysis of war”. *American Journal of sociology*, 46 (4) (enero 1941), 521-550. En línea: <http://www.jstor.org/stable/pdf/2769922.pdf?acceptTC=true>
- Parsons, T. (1964). *The social system*. Nueva York: The Free Press.
- Fischer, M. (2000). “Funcionalismo”. En Th. Barfield. *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI, 249-252.
- Mouffe, Ch. y E. Laclau (2001). *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. Londres: Verso.
- Thompson, E. P. (2000). *Agenda para una historia radical*. Barcelona: Crítica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y F. Engels (1968). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y el socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo: Pueblos Unidos.