



Cultura en Red

Año VII, Volumen 12, Noviembre 2022.

ISSN 2362 - 2652

UniRío
editora



Ana María Rocchietti. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0516-9297>. Cultura: la verdad y desacuerdo. Año VII, Volumen 12, noviembre 2022: 75 - 100. En línea desde 6 de diciembre 2015.

ISSN Electrónico 2362 – 2652

Link Cultura en Red: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/>

Creative Commons, Reconocimiento no comercial, compartir igual 4.0, Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

CULTURA: LA VERDAD Y DESACUERDO

CULTURE: TRUTH AND DISAGREEMENT

CULTURA: VERDADE E DESACORDO



Instituto de Sustentabilidad de Sistemas Productivos,
Universidad Nacional de Río Cuarto.
anaau2002@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0000-0003-0516-9297>

Resumen

El proyecto Plurinacional, como forma novedosa de sociedad y Estado, posee varias dimensiones que este artículo se propone poner en foco. No toma partido por él sino que procura analizar las más sobresalientes con la finalidad de abrir un debate.

Palabras – clave: Plurinacionalidad; Estado plurinacional; Iusnaturalismo; Indigenismo.

Abstract

The Plurinational project as a novel form of society and State has several dimensions that this article intends to focus on.

He does not take sides for him but tries to analyze the most outstanding ones in order to open a debate.

Key words: Plurinationality; multinational state; natural law; indigenism

Resumo

O projeto Plurinacional como uma nova forma de sociedade e Estado tem várias dimensões que este artigo pretende focalizar. Ele não toma partido por ele, mas tenta analisar os mais destacados para abrir um debate.

Palavras-Chave: Plurinacionalidade; Estado multinacional; lei natural; indigenismo

Introducción

La plurinacionalidad irrumpió en el universo político, jurídico y ético en el marco del proceso histórico boliviano que culminó en 2009 con la promulgación de una Constitución que declara al Estado como “plurinacional”. Por supuesto, en tanto entidad y en tanto experimento político, presenta muchas dimensiones interesantes y provocadoras para pensar la sociedad. Como no existe otro similar internacionalmente, se trata de analizar sus implicaciones en el ámbito latinoamericano porque sus sociedades nacionales

surgieron a partir de un proceso independentista que derrumbó la colonia española pero que no dio solución al lugar de las naciones indígenas en su seno. Estos países, en mayor o menor medida, conservaron algunas dimensiones del orden colonial y uno de sus componentes más críticos han sido las sociedades indígenas concebidas como conjunto de comunidades ancladas en su cultura tradicional. El núcleo de la nacionalidad republicana, en cambio, ha sido la cultura unificada bajo el Estado moderno mientras que la plurinacionalidad se justifica en otro tipo de núcleos: los ancestrales, las tradiciones y lenguas indígenas u originarias. Todas ellas se constituyen en una experiencia de resiliencia que ha desembocado desde el principio del siglo XXI, en una nueva conciencia cultural fundamentada en la identidad como fuente de poder político.¹ Este artículo argumenta en torno a la plurinacionalidad y su forma institucional, el Estado plurinacional, colocando en foco sus dimensiones conceptuales y las implicaciones que pueden deducirse de ellas. Trata de plantear y deliberar sobre este tema en relación con qué tipo de fenómenos se subsumen en ella y qué conserva y qué desecha respecto a la nacionalidad unificada o única. ¿Se trata de un estadio

evolutivo, una tendencia histórica efímera y provisoria o estabilizada y final? No cabe duda que se trata de una disrupción latinoamericana, solo concretada constitucionalmente en Bolivia y que innova en la relación entre sociedad y Estado porque su núcleo es la cultura y el esencialismo cultural es su motor.

La plurinacionalidad, entendida como un atributo asignado a la forma del Estado que asume –potencialmente- la expresión de las etnias indígenas en ella se ha tornado, además de un artefacto jurídico-político, en un acto de realismo con el cual detener el descontento y el hartazgo por la situación colonial prolongada por muchos siglos.

Como el instrumento que dirige, distingue y legitima es la cultura, se analizará primero este concepto, luego se abordará la cuestión de los derechos culturales, el lugar y la verdad de la cultura, su valor de resistencia y su articulación en el Estado, la nación y el nacionalismo.

La cultura

Desde el último tercio del siglo XIX, el concepto de cultura ha sido un concepto útil y, en la práctica, inofensivo dado que estuvo destinado a la denominación de las costumbres de pueblos no occidentales

y de las propias sociedades nacionales occidentales. La antropología le dio su identificación y su estudio teórico pero luego se extendió a otras disciplinas. Universalizó una noción amplia y popular de cultura en contraposición con la de las elites “cultas” hasta constituirse en un modelo de pensamiento (científico, político e identitario) que se aplica a imaginar las propiedades específicas que tiene la sociedad humana y su desarrollo histórico concreto. Es el objeto teórico fundamental de la antropología y de la sociología cultural que han fundamentado la tolerancia relativista (considerar cada cultura en sus propios términos) y epistemológica (la verdad no es un absoluto porque está subordinada a la perspectiva y moral de los colectivos humanos en consistencia con sus tradiciones).

Sin embargo, no deja de plantear controversias. El primero que lo marcó fue Sigmund Freud, en una obra clásica - *El malestar en la cultura* (1930)- mostrando su carácter represivo y el malestar que le es implícito porque, en definitiva, la cultura amenaza con alguna clase de sufrimiento a quienes la contradicen no subordinándose a sus normativas (o incluso si la innovan); la libertad individual no deviene de la cultura porque ella suele ser

un mecanismo que la mutila. Su existencia implica renunciar a los instintos. Ofrece una frustración que impera en todas las relaciones sociales ya que establece lo que es aceptable y lo que no lo es aunque, simultáneamente, une a los seres humanos y es un factor de cohesión entre quienes adhieren, participan en ella o la han heredado. Freud también advierte que hay un conflicto entre la familia y la comunidad social más amplia a la cual pertenecen los individuos. La cultura los aglutina pero la familia no está dispuesta a renunciar a ninguno de sus miembros y por eso, tiende al aislamiento. Los intereses de la cultura serían, entonces, opuestos a los de la familia cercana. Ella existiría para poner restricciones a la sexualidad y a la agresión con el fin garantizar la convivencia social. La cultura sería hostil al individuo y a sus impulsos (Freud 1930 [1995]). Este enfoque marca que la cultura no consiste solamente en las producciones humanas (materiales e inmateriales) sino que ella interviene filogenética y ontogenéticamente, que produce desazón porque es una fuerza exterior al individuo y que porta obligaciones severas.

En el siglo XVIII hubo un pensamiento occidental que tomó temática en torno a las costumbres, su arbitrariedad, su utili-

dad y la necesidad de ejercer la tolerancia ante hábitos y costumbres diferentes u opuestas aunque contrarrestado y contradicho por el racismo y el rechazo a una otredad considerada incomprensible y amenazante (Savater 2015). El concepto ha transitado por la argumentación teórica del evolucionismo, el funcionalismo, el estructuralismo y el post-estructuralismo hasta constituirse en una dimensión político – ética, asumida como método en la lucha social, lejos de la observación etnográfica y de la reconstrucción etnohistórica. Se va a intentar esbozar, a continuación, algunas cuestiones sobre su papel en la plurinacionalidad.

Un estadio importante en el devenir del ascenso científico y político del concepto de cultura ha sido la formulación y aplicación de los derechos humanos y, en ellos, los derechos culturales. Los derechos humanos existen desde hace por lo menos dos siglos y forman parte de la construcción jurídica occidental; no obstante su tradición es muy larga porque se remonta a los filósofos griegos, al humanismo renacentista, a la Iglesia cristiana, a la Carta de Virginia de 1776, a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa de 1789. Al finalizar la Segunda Guerra

Mundial se les elaboró una segunda generación bajo la denominación de “económicos”, “sociales” y “culturales”. Afirman los derechos a la libertad, a la propiedad, a la igualdad ante la ley, a la seguridad, a resistir la opresión. Son derechos de origen liberal. Los derechos culturales se reconocen y se diferencian como fundamento y obligación de la acción cultural de los Estados actuales, enunciándose como el derecho de las naciones, de las comunidades y de los individuos a desenvolver su propia identidad cultural y lingüística. Se trata de la unión de la voluntad política con una legislación específica. Son derechos que fueron generalmente incorporados a las constituciones de los países (acción que empezó en México en 1917). Los Derechos Humanos no son distintos a los del Hombre y el Ciudadano sino que los amplían (Harvey 1999). La plurinacionalidad vino a perturbar el esquema del derecho a la cultura porque produce una modificación que convierte a sus portadores colectivos en “naciones”, cambia su escala y difumina los límites de lo que se puede reclamar como dominio normativo y obligaciones asociadas. Es una conversión significativa y, aunque su sistema no se halla interna-

cionalizado, ofrece un desafío para pensar sus consecuencias.

Koselleck (2021) afirmaba –refiriéndose a la agencia y a la narrativa de la historia– que el objeto de la historia es todo y es nada al mismo tiempo, que toda explicación teórica sobre cualquier tipo de historia supone la posesión de una noción sobre ella. Pensar la temporalidad como tal es difícil; sólo resulta pensable cuando se emplean metáforas espaciales y, por supuesto, como la escritura histórica se realiza desde un determinado punto de vista, siempre es inevitablemente política.

Algo de esto también sucede con el concepto de cultura: es todo y nada al mismo tiempo. Tan abarcadora y tan singulariza al mismo tiempo. Las metáforas que la refieren son dos: material e inmaterial (términos objetables porque denotan corporalidad y espíritu); es decir, los objetos de distinta escala desde monumentos, arquitecturas hasta cucharas y las acciones o artes expresivas respectivamente. En lo político ambas tienen una importancia fundamental porque definen y testimonian su autenticidad, su singularidad, su perdurabilidad y, fatalmente, su condena a desaparecer. Estas cualidades, asimismo, demarcan la historicidad de

las culturas al constituirse, difundir su ethos, y cambiar o extinguirse.

Derechos culturales

Los Derechos Culturales tienen, hoy, amplia centralidad. Se trata de Derechos de segunda generación; es decir, existen pero no tienen cumplimiento obligatorio por parte del Estado “Nacional” (Juárez Urbina 2022). Esto tiene consecuencias que no voy a considerar aquí pero que es necesario señalar como la postergación social y económica de poblaciones indígenas que integran el proletariado rural más pobre, la inducción de cambios transculturales rápidos y, a veces, violentos, incomprensión escolar y laboral, desconocimiento de su existencia e historia, etc.

Los Derechos Jurídicos y los Derechos Morales (Cf. Knowles 2011) comprenden la clave fundamental de la naturaleza del Estado.

Los derechos jurídicos son aquellos reconocidos por el sistema jurídico (cualquiera fuera). Los morales, en cambio, surgen del habitus normativo. Los culturales son un derecho de este tipo. Los morales presionan, generalmente para transformarse en jurídicos. Unos y otros pueden ser universales o no; es decir, de existencia internacional independientemente de sus

constelaciones nacionales. Finalmente, existe la categoría de *derechos críticos* (un caso, los culturales) los cuales surgen para cuestionar o limitar los que ya existen como el derecho irrestricto a la propiedad privada en tierras ancestralmente indígenas. Los Derechos Humanos, consistentemente, son derechos morales pero que tienden a la universalidad con formato internacional; esto es, de vigencia por encima de las culturas nacionales, étnicas, religiosas, etc. Los derechos culturales enuncian la legitimidad a la posesión de una cultura propia y a preservar los bienes culturales (materiales e intangibles). Hay que recordar que los derechos positivos (definidos objetivamente por el criterio del legislador) son los de existencia concreta y realidad normativa. (Knowles, 2011: pp. 127 – 128). Los derechos culturales no son enteramente positivos ya que pueden ser o no ser reconocidos pero fundamentalmente no pueden ser completamente objetivados en la medida en que puede ser relativa la existencia de los sectores, estratos, facciones a los que tratará de proteger o reconocer.

El reconocimiento puede ser parcial (sólo derecho a la cultura propia como bien personal o colectivo en términos de respeto a las minorías étnicas, religiosas y polí-

ticas) o total (dándoles un estatus de “nacionalidad” con prerrogativas en cuanto tales en el sistema jurídico y de representación política). Este último sería el caso del Estado Plurinacional. Por supuesto hay alternativas, como, por ejemplo, los casos de nacionalismo: una nación incluida como minoría (oprimida o no) pero secesionista en la dirección de constituirse en una nacionalidad independiente (Bechis 2010; Rocchietti, 2017, 2018) sobre la base de la identidad cultural y la historia propias. Éste sería el caso de la nación mapuche, minoría cultural en los Estados argentino y chileno pero tensando por su independencia territorial en ambos países. Los derechos culturales tienen el carácter de derecho *in res*, de un derecho frente a “todos”, entendiendo por tal a toda la sociedad, diferentes de los adjudicados a las personas. Suponen un colectivo de pertenencia e identificación.

Hay que señalar la oposición entre la *persona* y la *comunidad*. La persona proviene de una metafísica moral e individualista con elementos del derecho romano, del derecho medieval cristiano y de la ética calvinista. La persona es singular, íntima e inviolable; en sí misma “diferente”. La comunidad, en cambio, se configura en la pertenencia a la familia, la gens, la tribu.

La premisa fundamental del comunitarismo moderno sostiene que ningún individuo está aislado y que, voluntariamente o no se encuentra en el seno de un colectivo en el que está obligado a algún grado de solidaridad y lealtad.²

Ésta es una perspectiva durkheimiana potente (Cf. Lahire 2006, Dubet, 2012, Corcuff 2013, Lévi-Strauss 2011, Esposito 2017, Sidicaro 2022).

Los derechos individuales contrastan con los de comunidad porque los primeros no pueden ser eludidos por el aparato institucional del Estado y los segundos, sí. Al menos en Occidente, la persona es la unidad moral mínima y la sede portadora de los derechos fundamentales. Recientemente, se ha reflatado la afirmación hegeliana de que el reconocimiento de qué o quién se es –como individuo- requiere la pertenencia a una comunidad mayor; la persona es siempre distinta a las otras personas, se afirma en su singularidad mientras que la comunidad lo haría en las prácticas y creencias comunes, compartidas. Si se atiende a la cuestión de la persona habrá que aceptar que los seres humanos son diferentes y singulares entre sí; si se lo hace en relación con lo comunitario tienen que existir dimensiones de

indiferenciación en las que el individuo o la persona se subsuman en la gens.

Detrás de estas nociones subyace la controversia entre el derecho natural clásico (religioso) y el derecho natural moderno (rousseauiano) que no han terminado de operar en el pensamiento y la acción latinoamericanos. La sintetiza con claridad, para México, Aguilera Rivera (2012). Sostiene que en América Latina se adoptó la república como una adaptación del modelo que ofrecían Estados Unidos, Francia y España. Modelo que resultó imperfecto por sus ambigüedades y omisiones. Se discutió darle una forma federal o centralizada pero no sus elementos constituyentes (por ejemplo, la soberanía popular). Al respecto, no solo la revolución francesa sino especialmente contribuyó la rebelión proletaria de 1848 que sorprendió a los conservadores y alertó sobre la turbulencia popular. En el iusnaturalismo clásico (aristotélico-tomista), la sociedad surge de la voluntad de Dios y la soberanía es un derecho divino; en el moderno, la sociedad civil surge de la soberanía popular y del gobierno representativo. El papel y la naturaleza del Estado cambian de acuerdo a la metafísica en la que está apoyado porque en el primer caso, el Estado ampara y custodia la fa-

cultad de los humanos en procurarse sus recursos y su bienestar; en el otro, la libertad frente al Estado es indispensable, imprescriptible e inalienable porque la sociedad civil surge precisamente por el contrato social (Cf. Strauss 2013, Cárcova 2012). De acuerdo con Aguilera Rivera, el problema es que en América Latina, el iusnaturalismo religioso nunca se extinguió y que el rousseauiano adoptó formas híbridas con él. Durkheim sostenía que la misma revolución francesa se había representado a sí misma de una forma religiosa (Sidicaro 2022). Esta cuestión podría aplicarse al origen y estructuración de la plurinacionalidad y, eventualmente, permitiría interpretarla.

En el pensamiento latinoamericano han impactado procesos políticos y jurídicos que ocurrieron en Europa a en los siglos XVIII y XIX, los cuales han dado forma – con suerte dispar- a los formatos del liberalismo, el nacionalismo, el republicanism, la democracia y el gobierno de partido único. Todos ellos implicaron pérdida de terreno para la Iglesia Católica (la gran inductora de la cultura popular en América Latina) al mismo tiempo que la revolución industrial consagró el ascenso del proletariado en la escena política. El formato constitucional del Estado Pluri-

nacional de Bolivia tiene una original combinación de varios de esos formatos a los que suma los derechos culturales plurales bajo el título de Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario caracterizando en el Preámbulo las nuevas condiciones de esta juridicidad:

“El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en

convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos” (Constitución 2009).

Los constituyentes estuvieron investidos por el poder *originario* del pueblo y el nuevo pacto social está destinado a una *nueva historia* en la que se habrá de realizar libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías, fundándose en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del *proceso integrador* del país. En esta declaración, la autonomía se combina con la integración indicando que ella no facilitaría un nacionalismo separatista. Se des-

cribe con más detalle en los artículos 2 y 3:

Artículo 2. Dada la existencia pre-colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

Para Alarcón Gambarte (2020) la plurinacionalidad atraviesa la forma del Estado porque se manifiesta en sus órganos y aparatos por lo que -para esta autora- el debate subyacente fue el modelo de Estado por lo cual no se trata de un simple

cambio de denominación sino de una estructura jurídica nueva.

No es mi objetivo hacer un análisis jurídico sino que apunto al contenido contradictorio de la plurinacionalidad y que localizo en la descripción de aquello que denota la expresión *pueblo boliviano*: indígena originario, campesino, comunidades (afro e interculturales).

La cultura y el tiempo

La cultura puede analizarse como un tipo especial de experiencia social. Su estudio fue derivando en los problemas relacionados con la comunidad y su desarrollo, el cambio y la transculturación así como la identidad fundada en los contrastes o las diferencias entre una mismidad histórica y otra.

Es confuso o indeterminado saber cómo surge una cultura. Indudablemente se vincula a una historia (de grupo ideológico, religioso, político, étnico, etc.) y está dotada –como todo lo humano- de historicidad, es decir, del entramado de circunstancias en el conjunto de relaciones sociales (Girola 2011). Debieran agregarse los acontecimientos cuyo devenir marca la misma concreción de las tradiciones que sustentan la cultura en tanto creencias, prácticas, simbologías y valores. La

tradición consiste en el núcleo o carácter fundamental y fundamentador de la cultura. Su significación radica en el tiempo asumido como *duración*.

La duración ofrece materialidad a la cultura (la mantiene viva), la otorga legitimidad, validez expresiva y existencia. Dicho de otro modo: el ser de la cultura es el tiempo.

Para delimitar una cultura (de clase, étnica, nacional) habría que encontrar su núcleo original en dos sentidos: origen y originalidad; ésta última valorada como unicidad, distinción, autenticidad.

La ontología de la cultura de clase pareciera constituirse en un origen y originalidad de orden político. El proletariado despliega muchas dimensiones de sus creencias, saberes, usos y costumbres (particularmente sincretizadas con el catolicismo y/o curanderismo en América Latina) pero su nudo central es el lugar político que halla en la lucha de clases. Allí, su sensibilidad es mayor que en la cultura popular, la cual no es ostensiblemente política.³

La cultura requiere repetición, actuación periódica (como en las fiestas patronales, etc.) o continua (los usos cotidianos). Sin este carácter de su duración no se podría hallar su contorno real ni tampoco adver-

tir sus crisis y sus cambios. La historicidad de la cultura no es totalmente contingente y en ese sentido es anti-histórica cuando se le aplica la noción de acontecimiento y crisis (como cuando desaparecen creencias, tecnologías, conocimientos). La desaparición de una cultura siempre es objeto de lamento académico o en la opinión pública informada, fundamentalmente, por el hecho de que la cultura es un modo de ser.⁴

En síntesis: un constructo antropológico – filosófico que ha recorrido el siglo XX (los antropólogos clásicos) a la búsqueda de interpretar y explicar el campo ideológico-expresivo. ¿Esa condición perdura cuando asume nacionismo étnico ya sea de minoría, ya sea de mayoría? Es una pregunta cuya respuesta es todavía un enigma.

La cultura como verdad

Indudablemente, no todas las sociedades están dispuestas a cambiar, a asumir el cambio como paradigma como sí lo hace Occidente. Tampoco están dispuestas a dudar, es decir, a elaborar una filosofía de la sospecha en torno a su modo de vida y creencias como así lo hace la sociedad moderna –o al menos sus intelectuales o la opinión pública- porque suponen que

su cultura tiene “verdad” y no sólo porque ella sea indiscutible sino porque es su condición de existencia. Cuando deja de tener verdad (o vitalidad y vigencia) inicia su ocaso histórico. La verdad de la cultura posee una dimensión de irreductibilidad: no requiere ser lógica, necesita ser creída y sostenida históricamente.

Mientras la ideología interpela (uno se reconoce contrario o disidente en el desacuerdo político), la cultura existe como una verdad no interpelada (a menos que un invasor intente destruirla o se afecte por intromisión de costumbres extranjeras); se comparte sin cuestionamientos.

Sólo la modernidad impugnó las costumbres o intentó racionalizar su objetivación. Participa con la religión en un dominio de lo existente íntimo, personal y perdurable.

Desde comienzos del siglo XXI se ha transformado en una afirmación muy compartida el que las sociedades contemporáneas son pluriculturales, que en ellas están en tensión el individualismo y las tradiciones comunitarias.

Dubet (2012: p. 7) indica que el comunitarismo implica un compromiso político y social con determinados valores en común y una identidad cultural con el fin de dar a los individuos consistencia y

densidad moral en torno a la “prioridad del bien”. Agrega que no equivale a la “prioridad de lo justo” con el fin de lograr la “compatibilidad de las culturas”.

Esposito (2017) describe esta cuestión de una manera gráfica: en el mundo de la comunidad, sus miembros están “unidos por el deber”, lo cual significa “te debo algo” pero no “me debes algo”. Volviendo a Dubet, se puede coincidir con él en que la representación de la sociedad plural como una totalidad integrada que determina las conductas de los individuos tal como se concebía a la sociedad nacional. Ésta ya no es modelo de sociedad moderna; las sociedades son conjuntos heterogéneos, conflictivos y a veces trágicos.

El comunitarismo (como filosofía social) se opone al liberalismo (caracterizado por el individualismo y contractualismo), aporta alternativas al modelo de ciudadanía y sus núcleos normativos ofreciendo una combinación de valores como los de bien común, características de los objetivos sociales, atención a las prácticas tradicionales, cooperación y solidaridad.

No quiere decir que el modelo liberal no se aplique al bien común pero para ella se encuentra en las preferencias de los individuos, se establece en la autodetermina-

ción de las personas y en una convicción de que el yo personal es anterior a los fines colectivos. El bien común para una sociedad comunitaria es diferente: la importancia que se conceda a las preferencias del individuo depende del grado en que esa persona contribuya al bien común. En el comunitarismo la necesidad es satisfecha por la justicia a través de la tradición de la comunidad por lo cual se reconoce, como un valor intrínseco, la identidad cultural y su multiplicidad.

La cultura como resistencia política

Cabe diferenciar política y régimen político, así como la constitución (o el tránsito) de lo político en una cultura. La política implica controversia y desacuerdo tanto como negociación y pactos pero, en términos específicos, connota la lucha por el poder o la resistencia a él.

El sistema o régimen político alude a la estructura jurídica, institucional y práctica bajo el cual funciona el Estado. Para conocer la naturaleza del Estado hay que definir el sistema político. Si se considera únicamente el tiempo poscolonial latinoamericano –como período histórico – se pueden describir los siguientes ya sea porque se instalaron o porque influyeron en estas sociedades: 1. Liberal de forma-

ción social burguesa, 2. Revolución y socialismo burocrático, 3. Populismo.

Puede discutirse cómo se vinculan al proceso social del trabajo y al sistema de acumulación económica y tecnológica tanto como la conciencia social e individual que deviene en cada caso. La conciencia de clase se cruza en la actualidad con la conciencia de identidad cultural y de género y es difícil decidir cuál es, en definitiva, predominante porque la clase parece ceder a la identidad nacionalista y popular y el individuo prevalece sobre el colectivo.

Rosanvallón (2020) afirma que lo que era propio de la sociedad de clases consistía en una división en mundos diferentes, con su modo de vida (es decir con su “cultura”) y cada una tenía su fuerte soberanía interna: su “distinción” (el autor usa la expresión de Pierre Bourdieu). Era una sociedad estructurada por el conflicto y el sentimiento constructivo de pertenencia (el orgullo de clase). Pero se originaba en un capitalismo de “organización” en el que el valor se extraía del trabajo (la sociedad que fuera analizada por Smith, Ricardo y Marx). Actualmente eso se ha transformado: el capitalismo de esta etapa es uno de innovación y el valor se aloja en el aporte que el individuo hace a la

empresa. Ya no operan completamente la lucha salarial y el sindicalismo. Lo que se apropia es la singularidad del trabajador.

El conflicto –la lucha de clases- tiende a reafirmar la convicción fáustica de Occidente: la lucha, como al Fausto de Goethe, salva (Caeiro 2013). Este carácter se proyecta también en los conflictos culturales.

En esta cuestión puede añadirse que, al universalismo de la clase se opone, ahora, la singularidad étnica. Los individuos deben elegir entre la clase o la etnia, entre el proletariado clásico y el proletariado etnizado en sus fidelidades colectivas. Lenin usaba la expresión: pueblos proletarios (1978). Esto se asocia al nacional-proteccionismo desarrollado en términos de una correlación contradictoria entre economía de mercado y economía de comunidad con intercambios mercantiles.

La formación social hispano-americana se asienta sobre una historia específica: la colonización española se concentró en las alturas tropicales generando una cultura mestizada a partir de sociedades agrícolas de origen prehispánico sobre las cuales se constituyó una aristocracia hacendaria que tuvo estabilidad hasta fines del siglo XVIII. En síntesis, una sociedad rural con rango señorial. En ese entonces se produ-

ieron fuertes transformaciones económicas: ascenso comercial del Río de la Plata y ingreso de mercaderías e influencia europea, disgregación del imperio español, atraso de regiones, creciente comercio de ganado y guerra independentista (Cf. Halperín Donghi 2002). Las tierras bajas tuvieron una trayectoria periférica en ese proceso –con excepción del Río de la Plata- por lejanía y producción menos acumuladora que la de las montañas y altiplanos dado que la minería proporcionaba grandes recursos exportables.

La formación colonial fue pre-capitalista y evolucionó sobre la dominación de masas también pre – capitalistas. El Virreinato del Perú fue un gran sistema político-administrativo aunque disperso en regiones relativamente aisladas entre sí debido a las distancias y al tipo de comunidades nativas sobre las que ejercieron la colonización; se formaron sociedades que consistían en universos autocontendidos: singularidades colectivas y economías construidas sobre recursos locales, peonaje y esclavitud ligados a las haciendas señoriales. Indudablemente esa formación amasó una cultura sincrética dirigida por la evangelización cristiana y su atraso ante la Modernidad fue considerada una resistencia específica (al margen de las

rebeliones de las clases bajas), de naturaleza ideacional, arcaica y fiel a las configuraciones de prácticas y creencias tradicionales. Incluso se le dio valor de autenticidad, duración y testimonio sobre cómo estas capas de la población sobrevivían como en los tiempos pre-coloniales. Sin embargo, políticas como las del Virrey Francisco Toledo (Sempat Assadourian 2002) apuntaron a su drástico reemplazo y ajuste al orden estatal del Imperio.

La fórmula resultante abarcó, entonces, una economía natural campesina y rural, producción mercantil simple y agraria feudal o semifeudal combinadas con prácticas de forma capitalista (Guerra Vilaboy 2014, Bonilla 2005).

Estado, Nación y Cultura

El Estado, ¿es abstracto o material? Esta pregunta es fundamental para poder analizar los derechos culturales y su naturaleza porque en su vínculo la cultura se torna un fenómeno jurídico y patrimonial.

El Estado es tanto un campo temático contemporáneo como un modelo para la organización de la sociedad. La cultura, es decir, su “verdad” no es simplemente una referencia a su existencia sino una verosimilitud, es decir, la creencia en que es auténtica mientras dura y, al mismo

tiempo, una retórica derivada de su capacidad para persuadir sobre que es legítima (Rocchietti 2000). Lo que contiene y lo que combina como prácticas tiene siempre aleatoriedad cuya fuente no se puede establecer fácilmente. De alguna manera fue lo que quiso decir Lévi – Strauss (2014) cuando –reflexionando filosóficamente- afirmó que la cultura es arbitraria. El Estado es material cuando aplica su fuerza derivada por su potencial y capacidad de asegurar la dominación y exhibe una aparente abstracción cuando se despliega en las fuentes de su dimensión jurídica: la moral (llamada también “natural” del cristianismo y de otros credos y la contractualista del orden liberal) , subjetiva (la interpretación y decisión del juez), positiva (objetividad de la jurisprudencia creada por el teórico kelseniano o por el legislador) o de los derechos humanos (como los del Hombre, también iusnaturalistas) (Cf. Russo y Mas 2000).

Koselleck señalaba que el Estado es una forma de organización de las comunidades de acción y que su forma se relaciona con la “constitución “ –el corpus de acuerdos o de legislación absolutista - que no existió antes del siglo XII en Europa (Koselleck 2021).

Puede discutirse el “realismo” del Estado (expresión que designa las normas que lo configuran o sus “hechos” en forma de decisiones y de acciones en el gobierno social) pero en la actualidad este debate ha cedido lugar a la cuestión de la posibilidad de un pluralismo jurídico que tome en consideración el grado de justicia o injusticia (débil, parcial, fuerte, sostenido) en dirección a examinar o revisar las consecuencias de la formación social originaria (precolonial, colonial, nacional) y las partes y situaciones que deben corregirse (por acción o revolución) dado que ellas se convierten en obstáculos socio-políticos en el desenvolvimiento de los intereses de clase en los cuales juegan tanto las elites como el proletariado. Lo importante es que el Estado se concreta y funciona como un sistema y que su potencia política concentrada tanto como su juridicidad tienen que ser o tienden a ser coherentes haciendo coincidir estatalidad y soberanía.

El concepto de Estado, en sí mismo, es problemático. No existió siempre. Surge al lenguaje político recién en el siglo XVIII y como sinónimo de “Príncipe” o “cargo”. Adquiere lugar central durante el XIX y con diferencias según se trate de Inglaterra, Alemania o Francia (Ingerfol-

hon 2021). La connotación moderna de la palabra sólo aparece después de 1800 y rápidamente se asocia al concepto de “constitución”. Puede considerarse al Estado como un modo de organizar la dominación y, asimismo, como un temporalizador (una entidad que pone o ubica el tiempo social o lo cronologiza) La realidad social a través de sus determinaciones jurídicas; si bien guarda un vínculo con las costumbres (o se funda en ellas como es el caso del common law del derecho inglés), al menos el derecho positivo procura que no sea la metafísica de la moral aquella que establezca el núcleo de dichas determinaciones. Lo cierto es que aportando historicidad (acontecimientos, hechos históricos) a su sociedad, también es un producto, un resultado histórico. Una cuestión asociada al tema de la dominación y de la producción de historicidad incluye la relación con las colectividades identitarias denominadas “pueblos” o “naciones” en el seno de la “sociedad civil” (del Estado moderno). Este tema se actualizó por el caso Bolivia (exitoso) y Chile (recientemente frustrado).

Esas colectividades existen (o se reconocen) por la cultura. De igual modo, el Estado se monta sobre una identidad – “nacional”- cuya denotación es también

cultural e identitaria (la de la totalidad o la de la nacionalidad envolvente). En ambas situaciones se repite el proceso motorizador de su génesis: la diferenciación, la distinción y la repetición. Estas cualidades no anulan la contingencia histórica (Galli 2019).

La plurinacionalidad se enmarca en ese vínculo problemático y en las combinaciones implícitas en ese proceso. Es una idea estructurante.

EL Estado moderno es una entidad que se diferencia de otras formas previas. Pareciera que que fundamental se encuentra en la posibilidad de que la sociedad pueda rescatar la posesión de sí misma aún frente a la exigencia de la subsunción de lo múltiple en el Uno (una lengua, una cultura) para evitar el exceso de soberanía que pueda hallarse en él. La soberanía se encuentra en el poder indiviso y unitario de este régimen y su exceso en el uso del poder político puede afectar la justicia aplicada a la sociedad civil. La Asamblea política es la manifestación tanto de su límite como de la reacción y capacidad social ante ese régimen. Esto, por supuesto, es una construcción intelectual que compromete la relación Estado / Sociedad civil (Cf. Tenzer 1998) y se apoya en la inmanencia de las reglas jurídicas (es de-

cir, ellas no dependen de una externalidad como, por ejemplo, Dios o un contrato social).

La Modernidad (en cuyas revoluciones se estructuraron los Estados nacionales) contiene una contradicción que le es específica: la del individuo vs la sociedad o, dicho de otro modo, la protección del individuo vs la supremacía de la sociedad. El Estado “moderno” ha sido construido intelectualmente desde los siglos XVII y XVIII aunque su existencia pudo haber comenzado antes. Los nombres emblemáticos en esa armadura han sido los de Hobbes, Locke, Kant, Rousseau, Hegel y su crítico más agudo, Marx.

Bobbio y Bovero (1996) oponen al modelo iusnaturalista contractual (la sociedad política emerge de un pacto) el modelo hegeliano-marxiano que opondría Estado/No Estado o sociedad civil/comunidad no política. Tanto Hegel como Marx interpretan la formación social moderna (históricamente llevada adelante por la burguesía) como una perspectiva (en ambos) sobre el devenir histórico como la evolución desde lo pre-político a lo político, desde la comunidad a la sociedad organizada por el capital.

Mucho después, al describir las dificultades que conlleva estudiar el Estado,

Abrams (2015) indica que para la sociología política él no es un aparato; es una práctica, un campo de funciones (con lo que está de acuerdo) pero su ontología abarca mucho más que eso porque es una reducción sociológica porque el problema central es entender cómo las poblaciones entran en el terreno de la acción política (y también como se produce la oligarquización de los movimientos sociales). Ésta afirmación es central para analizar el Estado plurinacional y sus implicaciones. Para la sociología política el Estado es una “cosa” ideologizada, un dispositivo que asegura la dominación, ofrece una base aceptable para la dominación. El marxismo también refuerza la idea de que el Estado está por afuera de la sociedad, que es externo a ella y una ilusión. Pero no es tal: es una construcción histórica específica y contiene una dialéctica derivada de su poder concentrado para conservarlo. En ese sentido, el Estado plurinacional no es diferente.

La singularidad de la estatalidad moderna, al menos desde el siglo XX, es que ella ya no es el centro de la política, y sobre todo, no puede asimilar a la sociedad a un orden jurídico (revoluciones, crisis de la autoridad parlamentaria, volatilidad de la economía) y eso ocurre por-

que la política moderna ocurre a través de un conjunto de subjetividades privatizadas, de burocracias estatales y oligarquías políticas (Cf. Galli 2011).

Nacionalidad y nacionalismo

La nacionalidad es tanto una relación jurídica (Derecho privado internacional por el cual el individuo es asignado a la territorialidad y soberanía de un Estado) como la adhesión emocional a un territorio y una identificación con una cultura (“país”. “tradición”, cultura y lengua, historia) con un plus de adhesión ideologizada (“nacionalismo”).

Los institutos clásicos del ordenamiento del tipo “nacional” han sido desde hace 200 años la nacionalidad y la ciudadanía bajo el dogma soberanista aunque coexisten una abstracción (soberanía nacional) y un concreto que posee tenor impredecible (soberanía y cultura popular) en un conjunto en el que una minoría positivizada y autorreferenciada detenta la facultad de tomar las decisiones. Nación y Pueblo son imputables en la asignación de la soberanía; es decir, una y otro son los sujetos referenciales que pueden realizar la soberanía pero no quiere decir que sean abstractos ya que constituyen un plus de exigencia para los individuos sometidos a su

ordenamiento jurídico y definen su mayor o menor grado de sometimiento y de participación social (Cf. Alaez Corral 2008).⁵

La plurinacionalidad es una ruptura en doble sentido: doble pertenencia, identificación y fidelidad. Pero antes que nada una nueva existencia social.

La plurinacionalidad se asienta sobre varios supuestos: el reconocimiento de que existen particularidades culturales o étnicas que deben ser objeto de justicia compensatoria; convencimiento de que es factible una convivencia armónica y no coercitiva entre fracciones o minorías étnicas y, finalmente, inducción a la representación en el Estado como parte cualitativa de él. Implica una diferenciación en un conjunto donde predomina una mayoría mestiza derivada del proceso de miscegenación de la población.

El problema teórico y práctico que define esa configuración sería la “cultura”. Ese concepto que se afirmó durante el siglo XX hasta definir campos disciplinares (antropología, sociología cultural) hoy es cuestionado: en realidad, lo que tendría existencia no es la cultura sino la historia abriendo la posibilidad a pensar el mundo social por su historia. No habría culturas diferentes sino historias diferentes (Bensa 2015).

De ese modo la verdad de la cultura (en tanto sistema convencional y normativo) reconcilia los antagonismos habidos en la historia haciéndolos asimilables en el continuo de la historia, por ejemplo, asimilando la historia colonial y resignándose a ella. Por lo tanto, la sociedad subordinada se inscribe en una serialidad histórica que no domina pero que determina ya que al no haber sido eliminada su existencia condiciona el carácter de la formación social toda.⁶ Esto puede caracterizarse como el daño colonial irreparable e irreversible. En definitiva, no habría transculturados, sino componentes de una realidad *sui generis* como en el reclamo arguediano: ¡No soy un aculturado! (Arguedas 2013) y solamente el nacionalismo ofrecería un corte drástico pero improbable en la Latinoamérica actual al menos. Puede afirmarse, por lo tanto, que no habría “culturas” dominadas o subordinadas sino *la imago de una historia*, una historia inmovilizada aún con sus revulsiones internas y sus ciclos de acontecimientos violentos.

Lo que se puede señalar como específico en el continente es la diversificación de la liberación pensada y reclamada: por un lado, la liberación del proletariado y, por otro, la del campesinado. En la primera,

los contingentes humanos se inscriben en una formación social capitalista moderna como requisito sociológico lo cual determina sus métodos de lucha; en la otra, se hace en la cultura ancestral, en la forma de vida tradicional y con caracteres pre-capitalistas. Se trata de una aporía antro-po-sociológica particular y que se vincula implícitamente a la afirmación de Marx de que el campesinado no es una clase (Cf. Sidicaro 2022).

La sociedad nacional, en América Latina, se hace a sí misma con el trasfondo del pasado colonial. El nuevo fenómeno surge en la posibilidad de pensar otra sociedad civil y otro marco de experiencias.

No obstante, ni siquiera aquellos más fundamentalistas pueden presentar una autenticidad radical porque ha operado la historicidad social, el devenir de los cambios necesarios y reales en las prácticas y costumbres.

El nacionalismo es de otra naturaleza porque se sostiene en la constitución de un impulso voluntario (y quizá justificado) de lograr una nación nueva, quizá con una organización nueva (ejemplo, mapuche).

La plurinacionalidad se compone del reconocimiento (aunque sea formal) de que existen en la formación nacional disposiciones sometidas pero emergentes (los

“pueblos originarios”) a la espera de ser compensados por el daño de la colonización y con una nueva identidad política a la espera de obtener su lugar en la nacionalidad “nacional” o escapar a ella. El problema es que la formación nacional resiste esa emergencia como una amenaza de disolución.

¿Cómo permanecería unida la sociedad nacional si los opuestos no son las clases sino las culturas? Albó sugiere la interculturalidad (Albó y Galindo 2012).

La interculturalidad reviste problemas porque denota, básicamente, a una actitud y un punto de vista que puede denominarse “tolerancia”.

La tolerancia qué tolera? Es decir, ¿cuáles son sus límites y cómo se sostiene? Un ejemplo que podría ponerle justamente un límite moral como el que suscita el pluralismo jurídico cuando acepta o aplica castigos físicos o condena a muerte. Por otra parte, la interculturalidad no anula la explotación económica porque se realiza a pesar o en contra de la comprensión piadosa subjetiva. Y ella, apoyándose en lo emocional en cierto modo es abstracta porque deviene de una voluntad enunciativa. Asimismo, la interculturalidad proyecta un principio iusnaturalista vincula-

do a la eticidad cristiana de la vida social sustentada en el “bien”.

En perspectiva ético-política contiene una contradicción fundamental: para *ser* las colectividades identitarias deberían perseverar en su cultura (en su *ser*) corriendo el riesgo de inmovilizarse ya que deberían ceder ante el peso de la tradición y la potencia política que de repente adquieren a la cual García Linera (2014) llama “potencia plebeya”.

Hay en todas partes, en el mundo global del capitalismo, masas - naciones proletarias (obreras, campesinas, populares) representando, a la vez, fuerzas de unidad y fuerzas centrífugas con intensidad dispar y cíclica. El nacionismo, en cambio, en pos de la realización de su autonomía, se repliega sobre sí mismo hasta que las condiciones objetivas apuren acontecimientos emancipadores.

La plurinacionalidad ha sido pensada como compensación de justicia para los pueblos originarios ya que la estructura colonial española fue compleja (encomienda, reducción, hacienda), los dañó e interrumpió su desarrollo social, económico, tecnológico, etc. El ordenamiento nacional no mejoró su situación y procuró reducir sociológicamente su existencia al campesinado. La plurinacionalidad parece

revertir su condición dominada transformándola en indígena antes que en proletaria.

En ese marco, la interculturalidad exige una hermenéutica que se concibe como un inductivismo empático (antropológico) para conocer los colectivos o masas identitarias, recoger las explicaciones y deseos de los actores y expresarlos mediante metáforas analógicas en lo político (Cf. Cruz Rodríguez 2013; Beuchot 2008).

Como es un problema continental es necesario analizar críticamente el carácter de la solución plurinacional: distribuir la nacionalidad (garantizada por el Estado) en nacionalidades – parte. Eso explica el condicionamiento que expone la Constitución boliviana: admisible sólo en la unidad del Estado. Antes que nada es un indigenismo actualizado que procura un reconocimiento fundado en el hecho (muy utilizado como argumento para otro tipo de identidades) de que la ausencia de reconocimiento “daña”.

En contrapartida, sus actores ensayan el nacional-proteccionismo que tiende, en países latinoamericanos plurinacionales, o no, a intentar aplicar tres acciones que se definen como “de izquierda”: defensa de la pequeña propiedad y de la pequeña empresa, regulación de la gran empresa

por un gobierno nacional fuerte y la innovación institucional para el mercado y la democracia mediante las nuevas constituciones (Mangadeira Unger 2011).

El autor productor de teoría plurinacional, Álvaro García Linera formula otra perspectiva (que puede derivarse o no del enfoque anterior): él opone al capitalismo global y sistémico una civilización comunitaria que provisoriamente denomina socialismo e indica que éste no es sino un puente transitorio hacia las comunidades rurales y urbanas con democracia directa, lo cual ya se habría puesto en marcha en Bolivia. También considera que no se trata de estatizar (aunque sería una vía para redistribuir la riqueza) sino de desplegar el poder comunitario para “vivir bien” (García Linera 2020). Sobre estos pilares se construiría una nueva civilización y una revolución.

Conclusiones

Al considerar el concepto (cultural, político y jurídico) de plurinacionalidad pueden destacarse algunas características del proyecto en tanto modelo. En primer lugar la combinación plurinacional/intercultural implica iusnaturalismo porque su fuente metafísica es la comunidad (indígena, originaria, campesina). Por

su parte, el Estado Plurinacional es una creación normativa que comparte dimensiones y finalidades con el Nacional. El problema es si se trata de un Estado cuya naturaleza es nueva, si es una ampliación del Estado moderno o si la etnización procura una vinculación sustantiva entre Estado y sociedad y la asume en la dimensión de la cultura indígena (y de la presunta justicia que se le debe).

La idealización de la comunidad (cuyo común más notorio es la cultura rural), especialmente analizada sin tener en cuenta el acople al capital mediante la actividad mercantil es también una forma de indigenismo contemporáneo. A diferencia del comunismo que confronta con la propiedad individual, el proyecto plurinacional no la elimina sino que da prioridad a la tierra que pertenece al ámbito familiar del antiguo ayllu del que emana la identidad cultural idealizada.

El problema conceptual no puede minimizarse porque implica muchas aristas de aplicación.

Notas

¹ Los aymara y los mapuche ejemplifican hasta dónde puede llegar esta estrategia. Los primeros participaron en los acontecimientos disruptivos de las guerras del

agua y del gas en el comienzo del siglo y adquirieron lugares de gobierno; los segundos están embarcados en una especie de guerrilla todavía no convencional en el sur de Argentina y Chile.

² Ésta es una perspectiva durkheimiana potente (Cf. Lahire 2006, Dubet, 2012, Corcuff 2013, Lévi-Strauss 2011, Esposito 2017, Sidicaro 2022).

³ La cultura popular es heterogénea en sus fuentes: religión pagana y cristiana, expresivo-estética, praxis técnica, rutinas, creencias, conocimientos y opiniones específicas.

⁴ Podría formularse mejor esta distinción como Lévi-Strauss (Antropología estructural) vs Bensa (*Después de Lévi-Strauss*) porque allí los contrarios son más netos. La perspectiva levi-straussiana se asienta en la realidad de la cultura (especialmente en los mitos); Bensa es un post estructuralista que propone eliminar el concepto de cultura. Confrontarlos permite acceder a la cuestión de cuál es el lugar de la cultura.: lugar como perspectiva y como sede de lo que se está analizando. Podría afirmarse que él consiste en una construcción idealista e idealizada.

⁵ Los individuos perciben su entorno de trabajo más inmediato como su esfera de opresión pero nación, pueblo o comuni-

dad forman parte de ella con una modalidad aminorada que obliga desde el ángulo de la lealtad que el trabajo –asalariado o no- nunca exige.

⁶ Se la ensalza por sus producciones costumbristas o se la desprecia por ser factor de atraso en la evolución social).

Referencias bibliográficas

- Abrams, P. (2015). Notas sobre las dificultades para estudiar el Estado. En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchell, *Antropología del Estado*. Pp. 17 - 70. México: Fondo de Cultura Económica,
- Aguilar Rivera, J. A. (2012). *Ausentes del Universo. Reflexiones sobre el pensamiento hispano-americano en la era de la construcción nacional, 1821 – 1850*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alaez Corral, B. (2008). Nacionalidad y Ciudadanía. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Pp. 63 – 129.
- Alarcón Gamberte, M. M. (2020). El Estado Plurinacional de Bolivia. Universidad de Jaén. *Revista de Estudios Jurídicos*, número 20, segunda época: 1 – 25.

- Albó, X. y J. F. Galindo (2012). *Interculturalidad en el desarrollo social sostenible. El caso Bolivia. Pistas conceptuales y metodológicas*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- Arguedas, J. M. (2013). No soy un transculturado. En Arguedas, J. M. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Pp. 15 – 18. Lima: Aerolíneas Ediciones.
- Bechis, M. (2010). *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*, Buenos Aires, Argentina: Sociedad Argentina de Antropología.
- Bensa, A. (2015). *Después de Lévi – Strauss. Por una antropología de escala humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. y M. A. Bovero (1996). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México.
- Bonilla, H. (2005). *El futuro del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Instituto de Ciencias Sociales.
- Cairo, O. (2013). *Leer a Kafka*. Buenos Aires: Quadrata.
- Cárcova, C. M. (2012). *Las teorías jurídicas post positivistas*. Buenos Aires: Alfredo Perrot.
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cruz Rodríguez, E. (2013). Estado Plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena. Una reflexión sobre el caso de Bolivia y Ecuador. *Revista Via Iuris*: 55 – 71.
- Dubet, F. (2012). *Para qué sirve realmente un sociólogo?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Esposito, R. (2017). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1995), El malestar en la cultura” en *Obras Completas Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Linera, A. (2014). *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- García Linera, A. (2020). *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos*. Buenos Aires: Prometeo y Clacso.
- Galli, C. (2011). *La moneda de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galli, C. (2019). *Contingencia y necesidad en la razón política moderna*. Madrid: Amorrurtu.
- Girola, L. (2011). Historicidad y temporalidad en los conceptos sociológicos. *Sociológica*, año 26, número 73: pp. 13 – 46.
- Guerra Vilaboy, S. (2014). *Nueva historia de América Latina*. La Habana: Oficina del Hisotriador. Ediciones Bolonia.
- Halperín Donghi, T. (2002). *Revolución y guerra*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Harvey, E. R. (1999). *Derechos culturales en Iberoamérica y en el mundo*. Madrid: Tecnos.
- Ingerfhon, C. S. (2021). El Estado de Reinhardt Koselleck o cómo pensar los cambios históricos. En R. Koselleck, *El concepto de Estado y otros ensayos*. Pp 7 - 13. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Juárez Urbina, J. (2022). La constitución política y los derechos culturales en el Perú. *Cultura en Red*, Año VII, volumen 1, Número 11: 10 – 14.
- Knowles, D. (2011). *Introducción a la Filosofía Política*. México. Editorial Océano. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Koselleck, R. (2021). *El concepto de Estado y otros ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lahire, B. (2006). *¿Para qué sirve la sociología?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lenin, V. I. (1978). Quienes son los "amigos del pueblo" y como luchan contra los socialdemócratas (respuesta a los artículos de Russkoie Bogatstvo contra los marxistas). Ediciones en lenguas extranjeras Pekin Primera edición 1978 Preparado © por David J. Romagnolo, djr@marx2mao.org
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Buenos Aires: Ediciones del Zorzal.

- Lévi-Strauss, C. (2014). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mangadeira Unger, R. (2011). *La alternativa d'ela izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional (2009). *Texto con índice alfabético*. La Paz: Editorial "El Original".
- Rocchietti, A. M. (2000). La verdad de la cultura: pobreza latinoamericana. *Herramienta* 13.
- Rocchietti, A. M. (2017). Huala. El desierto y una historia inacabada. *Revista TEFROS*, Vol. 15, N° 2, julio-diciembre:78-88.
- Rocchietti, A. M. (2018). Huala. *Anti*. Nueva Era, Número 14: 77 – 90.
- Rosanvallón, P. (2020). *El siglo del populismo. . Historia, teoría, crítica*. Buenos Aires: Manantial.
- Russo, E. A. y A. H. Mas (2000). *Introducción al estudio general del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Docente. Ariel.
- Savater, F. (2015). *Voltaire contra los fanáticos*. Buenos Aires: Ariel.
- Sempat Assadourian, C. (2002). La política del Virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito. En J. Flores Espinoza y R. Varón Gabai, *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Pp. 741 – 766. Tomo II. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: Fondo Editorial.
- Sidicaro, R. (2022). *Las sociologías de Marx, Durkheim y Weber. Cómo pensaron las crisis de su tiempo y por qué sus ideas siguen siendo actuales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Strauss, L. (2013). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tenzer, N. (1998). *Filosofía Política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

Recibido: 11 de agosto de 2022.

Aceptado: 10 de octubre de 2022.