

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN STORIE, CULTURE E
POLITICHE DEL GLOBALE**

Ciclo XXXV

Settore concorsuale: 11/A5 - Scienze demoetnoantropologiche

Settore scientifico disciplinare: M-DEA/01 - Discipline demoetnoantropologiche

I RESABIOS COME SOVVERSIONE

**Etnostoria dei movimenti di indigeni, donne e
lavoratori nello «Stato apparente» boliviano**

Presentata da:

Camilla De Ambroggi

Coordinatore dottorato:

Professor Luca Jourdan

Supervisore:

Professor Davide Domenici

Co-supervisore:

Professoressa Paola Rudan

Esame finale anno 2023

ABSTRACT

La tesi adotta una prospettiva etnostorica rafforzata da una metodologia etnografica per analizzare lo sviluppo dei processi di politicizzazione all'interno del territorio boliviano dal periodo coloniale ad oggi. L'analisi colloca tali processi di politicizzazione e le forme organizzative a cui hanno dato vita all'interno di un più ampio sistema di relazioni economiche, politiche e sociali dettate dall'eterogeneo sviluppo del capitalismo globale; nei vari capitoli si mostrerà quindi sia il modo specifico in cui, nelle varie contingenze storiche, queste relazioni hanno riorganizzato l'«*abigarrada*» società boliviana e inciso sui processi di politicizzazione, sia il modo in cui i soggetti hanno contestato e messo in tensione tale riorganizzazione.

Per analizzare i processi di politicizzazione si partirà dalla posizione che occupano quei soggetti che sono stati definiti alternativamente come *indios*, indigeni, *campesinos* all'interno del territorio boliviano, guardando alle connessioni politiche che questi hanno messo in campo con diversi soggetti – donne, lavoratori, attivisti urbani. Questa posizione offre una «prospettiva epistemologica privilegiata» per indagare il modo in cui i movimenti sociali impattano nell'articolazione tra Stato, società civile e capitale, non perché tali soggetti sono portatori di un'autenticità alternativa al capitalismo, ma perché il modo in cui riattivano quell'insieme di miti, credenze e residui precapitalistici – i *resabios* – che concorrono alla «*memoria larga*» delle lotte, innestandoli su elementi introdotti dal capitalismo, mostra la loro capacità di sovvertire la posizione subalterna che la riproduzione del capitale nel territorio boliviano ha imposto loro. Ma, proprio perché tali soggetti non sono omogenei, si mostreranno anche di volta in volta le tensioni e i conflitti dati dalle diverse posizioni che donne e uomini, giovani e anziani, figure d'autorità e 'base' assumono all'interno della loro identificazione come indigeni.

L'esito di questa ricerca non è tanto una decostruzione etnostorica dell'identità indigena orientata a mostrarne la natura processuale e relazionale; piuttosto, essa permette di affermare che l'identità indigena è il prodotto della risposta istituzionale che di volta in volta è stata messa in campo per neutralizzare l'emergenza politica di soggetti la cui eterogeneità non ha impedito, ma al contrario ha reso possibile, un'accumulazione di forza tale da mettere in crisi gli assetti politici, economici e istituzionali dello Stato post-coloniale.

Sommario

Introduzione	8
--------------------	---

CAPITOLO I

La genealogia della rivoluzione nazionale

Introduzione al primo capitolo	18
1.1 La colonia	28
1.1.1 L'inizio della <i>descampesinización</i>	29
1.1.2 Toledo e il nativismo	36
1.2 I tentativi di costruzione dello Stato nazionale	44
1.2.1 La pretesa di unità repubblicana e l'ordine liberale.....	45
1.2.2 Una società anti- <i>mestiza</i>	56
1.3 Indigenismo e Marxismo	63
1.3.1 La diffusione del marxismo e il movimento operaio	65
1.3.2 L'alleanza indigena-proletaria.....	76
1.4 Il fermento post-Guerra del Chaco	84
1.4.1 Il socialismo militare e la diffusione dei partiti di sinistra	86
1.4.2 L'ascesa del MNR come partito di massa	98
1.4.3 Verso la Rivoluzione	107

CAPITOLO II

La genealogia della rivoluzione plurinazionale

Introduzione al secondo capitolo	116
2.1 Lo Stato del '52	127
2.1.1 Una società <i>mestiza</i>	128
2.1.2 La neutralizzazione della massa e il <i>Pacto militar-campesino</i>	139
2.2 Il nuovo blocco indigeno-proletario	149
2.2.1 Il movimento <i>katarista</i> e l'Assemblea Popolare.....	151
2.2.2 La disarticolazione della forza lavoro nella democrazia neoliberale	159
2.2.3 La moltiplicazione dei soggetti sociali.....	167
2.3 Multiculturalismo neoliberale	176
2.3.1 Il tentativo di riformare la <i>Marcha Indígena</i>	178
2.3.2 La nuova riforma agraria e l' <i>indio permitido</i>	187
2.4 L'emergenza della moltitudine	195
2.4.1 L'accumulazione di forze dalla Guerra dell'Acqua alla Guerra del Gas	196
2.4.2 L'ascesa di Evo Morales come leader della moltitudine	208

CAPITOLO III

La genealogia della crisi

Introduzione al terzo capitolo	217
3.1 La costituzionalizzazione dei <i>resabios</i>	221
3.1.1 La disputa di potere all'interno dell'Assemblea Costituente	222
3.2 Lo Stato Plurinazionale	231
3.2.1 Plurinazionalismo	233
3.3 L'autonomia indigena	243
3.3.1 Il dibattito sull'autonomia indigena	244
3.3.2 L' <i>Autonomía Indígena Kereimba Iyaambae</i> dal punto di vista delle donne.....	253
3.4 Il <i>vivir bien</i> al servizio dell'estrattivismo	268
3.4.1 Il capitalismo andino-amazzonico e il nuovo modello produttivo	268
3.4.2 La fine del Pacto de Unidad e una nuova riarticolazione dei soggetti.....	279

CAPITOLO IV

Il disordine della crisi

Introduzione al quarto capitolo	294
4.1 La fine del mito di Evo	298
4.1.1 Una frattura pronta ad esplodere	298
4.1.2 <i>Golpe o fraude</i>	309
4.2 L'innesto della crisi sanitaria su quella politica	321
4.2.1 La pandemia tra crisi e politicizzazione	322
4.2.2 Torna il MAS ma la crisi continua	332
4.3 Gli indigeni tra esistenza e resistenza	343
4.3.1 Nuovi attori dentro e contro la transizione verde	345
4.3.2 Il Parlamento Indigeno.....	354
4.4 Che fare dei <i>resabios</i> oggi	368

Bibliografia	376
---------------------------	------------

ACRONIMI

ADN	Acción Democrática Nacionalista
ALBA	Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América
ANAPCOCA	Asociación Nacional de Productores de Coca
AIOC	Autonomía Indígena Originario Campesina
APCOB	Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní.
AC	Asamblea Constituyente
BID	Banca Interamericana di Sviluppo
CANOB	Central Ayorea del Oriente Boliviano
CBN	Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia
CEJIS	Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIDDEBENI	Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIDOB	Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonia de Bolivia.
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado
CNAMIB	Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia
CNIO	Confederación de Naciones Indígenas y Originarios
COB	Central Obrera Boliviana
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
CONADE	Comité Nacional de Defensa de la Democracia
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo
CONTIOCAP	Coordinadora Nacional de Defensa de los Territorios Indígenas Originarios Campesinos y Áreas Protegidas
COR-El Alto	Central Obrera Regional de El Alto
CPE	Constitución Política del Estado (2009)
CPIB	Central de Pueblos Indígenas del Beni
COMIBOL	Corporación Minera de Bolivia
CONADE	Comité Nacional de Defensa de la Democracia
CSTB	Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
EGTK	Ejército Guerrillero Tupak Katari
EMAPA	Empresa de Apoyo a la Producción de Alimentos
ENDE	Empresa Nacional de Energía, National Energy-Company.
FAM	Federación de Asociaciones de Municipios
FENCOMIN	Federación Nacional de Cooperativas de Bolivia
FMI	Fund Fondo Monetario Internazionale
FNMCB-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa
FOF	Federación Obrera Femenina
FOL	Federación Obrera Local
FONDIOC	Fondo de Desarrollo Indígena Originario Campesino
FORE	Fondo de Reactivación Económica
FOT	Federación Obrera del Trabajo

FSTMB	Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia
GKK	Gran Kaipipendi Kaarovaicho
ILO	International Labor Organization (ONU).
IUCN	Unione Internazionale per la Conservazione della Natura
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
LLP	Ley de Participación Popular
LMAD	Ley Marco de Autonomías y Descentralización
MAS	Movimiento al Socialismo
MAS-IPSP	Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos
MIP	Movimiento Indígena Pachakuti
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
NEP	Nueva Política Económica
OEA	Organización de los Estados Americanos
OMIGB	Organización de Mujeres Indígenas Guaraní de Bolivia
OTBs	Organización Territorial de Base.
PCPU	Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad
PDCC	Plan de Desarrollo Rural de Cordillera
PDES	Plan de Desarrollo Económico y Social
PIR	Partido de la Izquierda Revolucionaria
PLI	Proyecto de Ley Indígena
PND	Plan Nacional de Desarrollo
POR	Partido Obrero Revolucionario
PRIN	Partido Revolucionario de la Izquierda Nacional
RJC	Resistencia Juvenil Cochala
TCOs	Tierras Comunitarias de Origen
TIDN	Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza
TIOC	Territorios Indígena Originario Campesinos
TIPNIS	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure
UDAPE	Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas
UMOPAR	Unidad Móvil de Patrullaje Rural
UMSA	Universidad Mayor de San Andrés
UN	Frente de Unidad Nacional
UPEA	Universidad Pública de El Alto
UJC	Unión Juvenil Cruceñista
YPFB	Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia

Introduzione

La tesi si pone l'obiettivo di tracciare un'etnistoria dei movimenti sociali in Bolivia dal periodo coloniale ad oggi, ovvero di quei movimenti di uomini e donne che in diverse contingenze storiche hanno messo in discussione le relazioni sociali esistenti e le loro forme istituzionali. Con "movimenti sociali", quindi, non si intende categorizzare le eterogenee pratiche di lotta sorte nella lunga storia boliviana secondo schemi fissi e immutabili, quanto piuttosto indicare la configurazione materiale che determinati processi di soggettivazione e politicizzazione hanno assunto nelle diverse contingenze storiche dentro e contro il rapporto mutevole tra il modello statale boliviano e le dinamiche economiche e sociali globali in cui questo si situa. Questo approccio impone di leggere criticamente le prospettive teoriche sorte all'interno dell'accademia statunitense o europea che tendono a categorizzare i movimenti sociali sulla base di schemi fondati sulle identità dei soggetti che ne fanno parte (Cohen, 1985; Foweraker, 1995), sulle pratiche di lotta e le alleanze che agiscono (della Porta e Tarrow, 2005; Tarrow, 2011 [1994]; Tilly e Tilly 1981), o sulle risorse mobilitate per raggiungere determinati obiettivi (Canel, 1997; Jenkins, 1983; McCarthy e Zald, 1973; Tilly, 1978). D'altra parte, non è neppure possibile analizzare i processi di politicizzazione del territorio boliviano tramite una prospettiva essenzialistica che li vede come puro risultato della differenza ontologica latino-americana assunta come autenticamente alternativa alla logica capitalistica moderna (Quijano, 2004; Mignolo, 2005). Quello che va indagato è invece il modo in cui le forme organizzative e i processi di politicizzazione sono sia dipesi dal rapporto mutevole tra Stato, società civile e capitale, sia ne hanno messo in discussione e riarticolato la costituzione (Eckstein, 1989; Mezzadra, 2014; Webber, 2011). Questo è ancor più vero se si considera che la società boliviana è caratterizzata da quello che l'intellettuale orureño René Zavaleta Mercado definisce come *abigarramiento*, ovvero una eterogeneità di fondo data dalla coesistenza di diversi modi di produzione e sovrastrutture ideologiche che, sebbene concorrano tutte alla riproduzione del modo di produzione capitalistico, restano disarticolate tra di loro (Zavaleta, 2021 [1973]: 63).

Il concetto di *abigarramiento* sarà trattato nel dettaglio nell'introduzione al primo capitolo ma quello che è importante sottolineare ora è la sua validità euristica nell'analisi dei

movimenti sociali in una società in cui quelli che Zavaleta chiama i «residui precapitalistici» (*resabios*), ovvero gli «anacronismi costitutivi del capitale» (Ricciardi, 2019), svolgono un ruolo centrale non solo nel sopperire alla mancanza della legittimazione politica dei rapporti di potere capitalistici data dalla disarticolazione tra modi di produzione e sovrastrutture, ma anche alla conseguente assenza della socializzazione dei rapporti capitalistici basati sull'uguaglianza formale degli individui e che incidono nei processi di politicizzazione (Zavaleta, 2021 [1974]: 278). In altre parole, tanto il concetto di *abigarramiento* quanto quello di *resabios* si collocano in un contraddittorio campo di tensione: da un lato, le forme di organizzazione economica e politica precapitalistiche e le temporalità che corrispondono loro – i *resabios* – sono l'ipoteca del passato che legittima l'affermazione e lo sviluppo eterogeneo del capitalismo nel territorio boliviano, impedendo che la mobilità sociale resa possibile dal capitalismo avanzato inneschi processi di politicizzazione; dall'altro lato, i *resabios* divengono però un campo di lotta, proprio perché grazie all'*abigarramiento* costitutivo della società possono essere riattivati strategicamente da quegli stessi soggetti sottoposti al loro dominio e innestati su elementi introdotti dal capitalismo per risignificarli e sovvertirli in maniera antagonista.

Per quanto possa sembrare intricata, questa prospettiva è quella che muove tutta la ricerca e nel corso della tesi verrà di volta in volta chiarita ed esposta tramite l'analisi etnostorica dei processi di soggettivazione nel territorio boliviano; la sua fondatezza epistemologica può essere esemplificata guardando al modo in cui, come analizzano anche Forrest Hylton e Sinclair Thomson, in Bolivia le lotte indigene e dei lavoratori hanno tratto gran parte della loro forza dal modo in cui hanno ricreato simbolicamente il passato in modo da dare un senso agli avvenimenti del presente e trasformarli, spesso dando valore a elementi ancestrali dell'età precoloniale per animare le lotte contemporanee (Hylton e Thomson, 2007: 29, 30). Ad esempio, se i rapporti sociali di tipo comunitario, così come già affermava Marx parlando del «dispotismo orientale» delle Indie (Marx [Maffi ed.], 2008 [1960]: 73), sono quelli che impediscono agli individui di riconoscersi nella propria collocazione sociale nel mercato mondiale e stabilire una cooperazione sociale in grado di opporsi a quel dispotismo, allo stesso modo però sono anche quelli che, dopo essere stati integrati nel rapporto di capitale, vengono rivalorizzati dai soggetti che hanno subito tale integrazione per produrre processi di politicizzazione all'interno dei territori indigeni ed espanderli poi a tutta la società.

Per questo è necessario adottare una prospettiva etnostorica nello studio dei movimenti sociali boliviani, ossia una prospettiva che rintraccia anche quell'insieme di storie orali, miti e credenze che rimangono ai margini della storiografia ufficiale. Quella che la sociologa aymara Silvia Rivera Cusicanqui chiama la *memoria larga* delle lotte, ossia un recupero di memorie passate e *resabios* precapitalistici volto all'apertura di processi di politicizzazione orientati alla trasformazione delle gerarchie presenti, non è infatti data da un retaggio ancestrale immutato nel tempo, ma da un processo di accumulo e sedimentazione di esperienze ed elementi risignificati sempre in modo contingente (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]). Per analizzare questi processi di politicizzazione si partirà allora dalla posizione che occupano all'interno del territorio boliviano quei soggetti che sono stati definiti alternativamente come *indios*, indigeni, *campesinos*. Questa posizione offre una «prospettiva epistemologica privilegiata» (Mohanty, 2003) per indagare il carattere intrinsecamente *abigarrado* dei movimenti sociali boliviani e il modo in cui questi impattano nell'articolazione tra Stato, società civile e capitale, non perché tali soggetti siano portatori di un'autenticità alternativa al capitalismo, ma perché il modo in cui riattivano la *memoria larga* tramite un processo di contaminazione e connessione politica con diversi attori mostra la loro capacità di sovvertire la posizione subalterna che la riproduzione del capitale nel territorio boliviano impone loro (Spivak, 1988). Ma, proprio perché tali soggetti non sono omogenei, si mostreranno anche di volta in volta le tensioni e i conflitti dati dalle diverse posizioni che donne e uomini, giovani e anziani, figure d'autorità e 'base' assumono all'interno della loro identificazione come indigeni.

Partendo da questa prospettiva la tesi si divide quindi in due macro-sezioni: la prima sezione, composta dai primi due capitoli, segue una metodologia etnostorica volta a rintracciare la genealogia dei movimenti sociali boliviani partendo dal periodo coloniale e arrivando fino all'elezione di Evo Morales del 2005; la seconda sezione, composta dagli ultimi due capitoli, segue una metodologia etnografica che mira a indagare come il significato simbolico e materiale accumulato nella *memoria larga* dei movimenti continui ad avere un ruolo attivo nei più recenti processi di politicizzazione che hanno avuto luogo in Bolivia a ridosso della costituzione dello Stato Plurinazionale. Ogni capitolo è preceduto da un'introduzione che serve ad anticipare i concetti che si useranno nel corso dell'analisi, così come il metodo seguito per metterli alla prova. L'obiettivo della prima sezione è evidenziare come si è innescato e riarticolato il processo di recupero della *memoria larga* e di

riattivazione dei *resabios* nelle diverse contingenze storiche per dimostrare l'eterogeneità costitutiva tanto delle forme organizzative che hanno assunto i processi di politicizzazione, quanto dei soggetti che le hanno portate avanti. Lo scopo, inoltre, è dimostrare come tale eterogeneità costitutiva abbia permesso di contestare le gerarchie che l'*abigarramiento* comporta fino ad arrivare a due momenti di svolta e riarticolazione di tali gerarchie, che verranno trattati rispettivamente alla fine del I e del II capitolo: la Rivoluzione del 1952, che ha permesso la presa del potere statale da parte dei minatori della *Central Obrera Boliviana* (COB); e l'insorgenza moltitudinaria delle rivolte degli anni Duemila, che si è poi tradotta nell'elezione di Evo Morales e nell'apertura di un'Assemblea Costituente. La seconda sezione, parte allora proprio dalla vittoria del *Movimiento Al Socialismo* (MAS) e dal successo dei movimenti sociali nel promuovere il modello di Stato Plurinazionale, e si conclude con la crisi politica, economica e sociale che la Bolivia sta attraversando attualmente, segnata inoltre da un'ascesa sfrenata delle forze politiche di destra. Questi ultimi due capitoli sono basati su una ricerca etnografica svolta in due diversi soggiorni in Bolivia a distanza di tre anni, nel 2018 e nel 2021: tre anni segnati prima dalla caduta di Evo Morales – e, con lui, di uno dei governi progressisti più longevo del continente, sostituito da uno dei più conservatori – e poco dopo dall'arrivo della pandemia di SARS-COVID19. Sulla base dell'ricerca etnografica si intende mostrare come il momento di maggiore contestazione delle gerarchie dell'*abigarramiento* apertosi con l'Assemblea Costituente si sia concluso con la crisi attuale, che sta riaffermando violentemente quelle gerarchie, trasformandole per adattarle alla rottura creata dallo Stato Plurinazionale. Si mostrerà inoltre come il riconoscimento istituzionalizzato dell'*abigarramiento* promosso dallo Stato Plurinazionale necessariamente produce uno scarto con i soggetti che intende rappresentare, rivelando l'illusione della pretesa di una sovranità assoluta sull'eterogenea popolazione boliviana; vi è cioè un'impossibilità del superamento dello «Stato apparente» (Zavaleta, [1978]) e le sue gerarchie si riproducono su altri fronti e con altri mezzi. Il punto è allora utilizzare la ricerca etnografica per mostrare come la politicizzazione dal lato dei movimenti sociali è possibile solo quando rompe attivamente il quadro identitario e gerarchico che l'*abigarramiento* istituzionalizzato produce, contestando le differenti relazioni di potere che questo incorpora anche all'interno degli stessi soggetti che pretende di definire: donne, uomini, indigeni, *campesinos*, lavoratori.

Le categorie e la prospettiva adottate in questa ricerca, così come l'indagine etnografica sul campo, sono essenziali per muoversi tra le precarie condizioni politiche della società boliviana attuale e tra l'abbondante e diversificata letteratura esistente sui movimenti sociali boliviani, siano essi indigeni, femminili, sindacali, proletari. Sono rari, infatti, gli studi che, analizzando i processi di politicizzazione, tengono in considerazione il ruolo giocato dagli elementi precapitalistici in tali processi e allo stesso tempo li collocano all'interno del contesto storico di riferimento senza essenzializzarli. In generale, infatti, vi sono due tendenze che prevalgono nella letteratura antropologica, sociologica e politica sui movimenti sociali boliviani: da un lato ci sono gli autori che ignorano totalmente le lotte indigene e il modo in cui tali lotte hanno influito tanto sul progresso del capitalismo e sulla nazionalizzazione quanto sulla formazione di posizioni antagonistiche tramite la risignificazione di elementi del passato; dall'altro lato, vi sono invece autori che, nel tentativo di ridare centralità a queste lotte trascurate da gran parte della storiografia ufficiale, finiscono per conferire loro un peso maggiore di quello che nella realtà hanno avuto, spesso idealizzando determinate pratiche indigene e astraendole dal modo in cui queste erano strategicamente usate in una determinata contingenza storica.

Chiaramente, nella letteratura consultata in questa ricerca vi sono poi un'immensità di sfumature tra questi due estremi. Ad esempio, le lotte indigene sono spesso confinate ai margini dell'importante ricostruzione storica offerta dagli studi di Herbert Klein; tuttavia, questa marginalità fa il paio con la più generale indifferenza dell'autore verso i processi di politicizzazione e antagonismo in generale. I suoi testi sono infatti fondamentali più che altro per l'analisi delle politiche dei vari governi che si sono susseguiti nel territorio boliviano e dell'economia statale che questi promuovevano, mentre rimangono sottotraccia i processi di contestazione di tali politiche che vengono nominati brevemente in forma descrittiva, spesso relegando ai margini della storia e conferendo un carattere "apolitico" a tutto ciò che non rientra in una logica istituzionale. In altri casi invece, come nei testi classici sulla storia del movimento operaio boliviano scritti, ad esempio, dallo storico leader del trotskista *Partido Obrero Revolucionario* Guillermo Lora, la marginalità delle lotte indigene è frutto di una scelta deliberata che, figlia anche degli anni e del contesto in cui tali testi sono stati scritti all'interno del movimento sindacale, si preoccupava più che altro di ricercare un soggetto proletario in grado di portare avanti un processo rivoluzionario in Bolivia.

Nel versante opposto, i pionieri dello studio della storia e dei modi di organizzazione delle comunità indigene andine sono senza dubbio gli antropologi Tristan Platt e Olivia Harris che dagli anni '70 hanno intrapreso studi etnografici, rispettivamente, nella comunità quechua di Macha (Potosí) e nelle comunità aymara vicino a Potosí, mettendo in luce non solo la struttura organizzativa di tali comunità ma anche il modo in cui si organizzavano le relazioni di genere, i contatti che avevano con ambiti urbani, e il modo in cui venivano risignificati aspetti simbolici dei loro culti per portare avanti processi di lotta. In questo modo, i due antropologi sono tra i pochi che riescono a sfuggire a quella dicotomia tra essenzializzazione delle pratiche indigene e la loro marginalizzazione a vantaggio di una visione istituzionale della politica, guardando invece tanto al modo in cui processi di contestazione indigena si articolano all'interno delle trasformazioni date dal capitale nel territorio boliviano, quanto alle strategie portate avanti dagli indigeni per sfruttare determinati processi e elementi capitalistici a proprio vantaggio, come ad esempio l'apertura di spazi commerciali urbani o la possibilità dei leader indigeni di conquistare quote di potere come mediatori della burocrazia coloniale prima e statale poi. Questi lavori pionieristici hanno poi influenzato altri studi antropologici e storici – come ad esempio quelli di Andrew Canessa, Laura Gotkowitz, Forrest Hylton, Erick Langer, Brooke Larson, Irene Silverblatt, Sergio Serulnikov, Steve J. Stern e Sinclair Thomson – che, analizzando i movimenti indigeni, riescono a mostrare le contraddizioni presenti nei rapporti tra indigeni e colonizzatori o indigeni e Stato, così come il modo in cui in tali rapporti sono stati costantemente risignificati da parte degli indigeni dando vita a interpretazioni e rappresentazioni sincretiche che hanno funzionato come base per processi di identificazione nativisti.

Tuttavia, il merito principale di aver fatto emergere la storia e le memorie indigene non solo ignorate dalla storia ufficiale fino agli anni '80 del XX secolo ma anche sconosciute e difficilmente rintracciabili va sicuramente a Silvia Rivera Cusicanqui e alla scuola da lei fondata nel 1983 del *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), in stretto contatto con Olivia Harris e Tristan Platt. La scuola, sorta all'interno della facoltà di sociologia dell'Universidad Mayor de San Andrés di La Paz, è stata fondata esattamente per rispondere alla necessità di recuperare la storia orale delle comunità aymara e quechua dell'altopiano e delle valli cochabambine, conferendo così alla storia orale un carattere metodologico essenziale per rintracciare processi di contestazione indigena rimasti ai margini della storiografia ufficiale

(Rivera Cusicanqui, 1990). Un requisito per far parte del gruppo era infatti quello di saper parlare una lingua indigena, l'aymara soprattutto, in modo tale da riuscire a viaggiare nelle comunità e raccogliere le testimonianze dei suoi abitanti. I partecipanti della scuola, tra i quali spiccano Humberto Mamani, Zulema Lhem Ardaya, Manuel Orellana, Carlos Mamani, María Eugenia Choque e Filomena Nina, hanno così spesso portato avanti ricerche che si connettevano con processi indigeni di recupero della *memoria larga* in corso negli anni '80 sotto l'influenza del *katarismo*, partecipando sempre più attivamente ai movimenti di rivendicazione indigena (Criales e Condoreno, 2016). I testi e le riviste del THOA costituiscono dunque una fonte primaria di estrema importanza senza la quale oggi non si potrebbero conoscere molte delle ribellioni indigene avvenute nel XIX e XX secolo, né tanto meno il modo in cui le popolazioni indigene andine hanno portato avanti quel processo di recupero di storie, miti e leggende per risignificare le lotte del presente; tuttavia, in alcuni casi che mostrerò di volta in volta nel corso della tesi, proprio per la necessità di recuperare tali elementi, questi lavori cadono in un astrazione delle pratiche indigene dal contesto di riferimento o finiscono per trascurare il modo in cui gli stessi indigeni, sin dal primo periodo coloniale, hanno approfittato dell'apertura di spazi di potere per trarne vantaggi per sé stessi o il proprio gruppo di riferimento. In ogni caso, il THOA ha anche un altro merito indiscutibile che è quello di aver tradotto per la prima volta in spagnolo alcuni dei testi di autori e autrici appartenenti alla corrente indiana dei cosiddetti *subaltern studies* – come, ad esempio, il saggio di Gayatri C. Spivak *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography* (1985) e quello di Guha *On some aspects of the historiography of colonial India* (1982) – in un compendio curato da Silvia Rivera Cusicanqui e Rossana Barragán e pubblicato per la prima volta nel 1997 (Barragán e Rivera Cusicanqui, 1997). Questa traduzione fu di fondamentale importanza per la diffusione dei *subaltern studies* non solo in Bolivia ma in tutta l'America Latina e ha avuto il merito di creare un filone accademico in grado di coniugare categorie e concetti usati dagli storici indiani come quello di «subalternità» con quelli tipici della storiografia boliviana, come ad esempio lo stesso concetto di *abigarrado* di René Zavaleta Mercado. Sebbene, infatti, alcuni degli autori della cosiddetta corrente dei *decolonial studies* che nel 1998 crearono il gruppo di ricerca critico *Modernidad/Colonialidad* – come Anibal Quijano ed Enrique Dussel – già dagli anni '80 usassero determinate categorie e concetti dei *postcolonial studies*, i loro testi ebbero inizialmente una maggiore diffusione nell'accademia

nordamericana e inglese, mentre rimasero marginali in America Latina fino ai primi anni del Duemila.

Vale infine la pena osservare che il THOA ha tratto ispirazione da lavori di antropologi come Xavier Albó, Thierry Saignes e Jürgen Riester che, in un processo di ricostituzione del movimento indigeno guaraní negli anni '80, ebbero il merito di tracciare la storia di questa popolazione rimasta totalmente sconosciuta dalla storiografia ufficiale, spesso enfatizzando determinati elementi nativisti nell'intento di dare vita a un'identità comune della variegata popolazione indigena orientale che servisse come base per la sua politicizzazione (Combès e Saignes, 1991). Tutt'oggi, infatti, anche la maggior parte dei testi che trattano ampiamente le lotte indigene in realtà si focalizzano sulle lotte andine, tralasciando in gran parte la storia delle lotte della regione orientale. Questo è dovuto al fatto che nelle zone dell'Amazzonia boliviana e della pianura del Chaco le popolazioni indigene hanno vissuto un processo di sottomissione più intenso, rimanendo per la maggior parte relegati nelle *reducciones* e nelle *haciendas* in regimi di lavoro semi-schiavisti fino alla fine degli anni '80, rendendo così materialmente impossibile raccogliere informazioni sui loro modi di vita: fu solo grazie al lavoro degli antropologi menzionati, a cui seguirono quelli dell'etnostorica Isabelle Combès e dello storico Erick Langer, che per la prima volta si iniziò a indagare sulla loro storia. La reclusione a cui furono sottomesse le popolazioni indigene dell'oriente e la conseguente mancanza di informazioni, a loro volta, hanno determinato una sostanziale riduzione al silenzio delle ribellioni che esse hanno portato avanti dal periodo coloniale in poi, che furono spesso relegate a casi eccezionali in un contesto generale di sottomissione e che spesso tutt'oggi vengono viste come "prepolitiche" e meno efficaci rispetto a quelle andine.

Nonostante alcune delle criticità qui esposte, i lavori citati sono tutti di estrema importanza per indagare il modo specifico in cui si sono sviluppati i movimenti indigeni e sociali boliviani e nel corso della tesi si esplicherà di volta in volta il modo parziale in cui verranno utilizzate le varie fonti, senza le quali non si potrebbe portare avanti l'investigazione corrente. Tuttavia, quello che manca all'interno degli studi dei movimenti sociali boliviani è un lavoro complessivo che si ponga come obiettivo quello di recuperare quegli elementi ed enfatizzare quei processi che storicamente e socialmente hanno contribuito tanto allo sviluppo dei movimenti sociali boliviani, quanto all'evoluzione del rapporto tra Stato e capitale. L'ambizione della tesi è quindi di colmare questo vuoto,

riuscendo a scompaginare e rompere quella dialettica nello studio delle pratiche di lotta indigena tra la loro astrazione quali pratiche essenzialmente diverse centrate nel territorio locale in cui vengono portate avanti, e la loro lettura quali semplici reazioni al modo in cui il capitalismo globale è stato imposto in Bolivia. Solo indagando le crepe tra queste due prospettive e spezzando la narrativa che vede capitalismo e indigenità come due opposti incomunicabili si può mostrare come i processi di politicizzazione nei territori indigeni dipendono dal modo in cui il capitale sussume e riorganizza la comunità indigena, ma anche come il recupero di determinati elementi precapitalistici da parte dei soggetti indigeni, che a loro volta non sono autentici ma frutto di processi storici contingenti, ha effetti sullo sviluppo eterogeneo del capitalismo globale e dello Stato. Rafforzata dalla prospettiva etnostorica, la ricerca etnografica svolta in questa tesi permette quindi di mostrare che le lotte indigene sono tutt'altro che *resabios*, residui di un passato destinato a essere spazzato via dallo sviluppo capitalistico. Al contrario, la tesi mostra che il legame indissolubile tra capitalismo e indigenità, e il modo in cui questo legame è stato costruito e contestato, sono alla base dei mutevoli e sempre contesi significati del concetto di "indigeno".

La ricerca che ha portato all'elaborazione di questa tesi, così come le ricerche precedenti svolte per la mia tesi magistrale, non sarebbero state possibili senza l'attenta supervisione di Davide Domenici e Paola Rudan. A loro vanno i miei primi e più sentiti ringraziamenti per avermi guidata in questi anni, incoraggiandomi quando la scrittura vacillava, aiutandomi a districare il lavoro di campo e spingendomi ad approfondire e affinare le mie ipotesi, così come per avermi sempre dato la fiducia necessaria per portare a termine questo lavoro facendomi capire cosa vuol dire avere passione per la ricerca.

Ho avuto poi la fortuna di incontrare altri professori e altre professoresse con cui ho potuto ampiamente discutere della mia ricerca, chiarire problemi specifici interni al mio approccio teorico e metodologico e guardare al mio lavoro tramite prospettive disciplinari differenti. Tra questi, il più sentito ringraziamento va a Sandro Mezzadra, che ha discusso generosamente con me diversi passaggi di questa tesi e della mia ricerca, commentandola con rigore e aiutandomi a mettere a prova le mie ipotesi sulla realtà boliviana. Maurizio Ricciardi ha fornito preziose indicazioni sull'approccio teorico adottato nella tesi aiutandomi ad affinarne gli aspetti più grezzi. Stefano Visentin ha discusso in una giornata di studi le prime ipotesi che guidavano la mia ricerca e da quel momento ha continuato a seguire il mio lavoro, tanto da diventare revisore di questa tesi fornendomi commenti utili a migliorarla. Francesca Scionti, anch'essa revisore della mia tesi, mi ha incoraggiata con le sue valutazioni e ha contribuito ad affinarne la scrittura. Il mio ringraziamento va anche a tutte le mie colleghe con cui ci siamo supportate a vicenda nei momenti più complessi di questi anni. Infine, ringrazio Pabel Camilo Lopez, che mi ha introdotta alla realtà boliviana sia suggerendomi gli autori fondamentali da leggere sia accompagnando i miei primi giorni di lavoro sul campo a Santa Cruz e orientandomi nell'immenso territorio guaraní della Bolivia.

Durante i diversi mesi di lavoro sul campo in Bolivia ho poi incontrato molte persone che non solo hanno reso possibile questa ricerca, ma l'hanno anche trasformata in un'esperienza inevitabilmente politica di conoscenza reciproca e di condivisione di pratiche e riflessioni. Vorrei in particolare esprimere la mia gratitudine a Doña Lourdes e Doña Ely, insieme a tutte le altre persone che vivono nelle comunità di Tatarenda e Yumao che mi hanno accolto calorosamente nelle loro case e hanno condiviso con me le loro esperienze, i loro pensieri e le loro preoccupazioni, così come la loro immensa forza e il loro desiderio di libertà; ringrazio inoltre tutti e tutte gli attivisti, i lavoratori delle ONG e gli intellettuali che hanno sottratto

generosamente tempo al loro lavoro per aiutarmi a comprendere la situazione politica boliviana e per guidarmi nella ricerca: Wilma Mendoza, Alcides Vadillo Pinto, Antonio Sanjinez, Fatima Monasterio, Jurgen Riester, Isabelle Combès, Leonardo Tamburini, Mauricio Díaz, Mauricio Vera, Pablo Villegas, Sarela Paz, Suceth Rodriguez, Claudia Cuellar e Walter Limache.

Un ringraziamento profondo va a Jacopo e Clemente per aver discusso ostinatamente con me i passaggi più incerti della tesi, trasformando quelli che sembravano problemi insuperabili in pensieri risolvibili con quel divertimento e leggerezza che solo un'amicizia ti può dare. Annalisa, Marika, Paola, Dana, Giulia, Lorenzo e Matteo hanno contribuito a questo lavoro più di quanto si immaginano, per la pazienza e il supporto mostrato fino all'ultima riga di questo lavoro. Tutti e tutte loro, insieme a Isabella, Michele, Eleonora, Roberta, Matilde, Francesca, Marco, Leonardo, Maria Giulia, Giorgia, Luca e tante altre, fanno parte di un insieme di relazioni e connessioni che da anni riempiono la mia vita di una passione collettiva per la politica che, nonostante i fugaci ma altrettanto necessari momenti di autonomia, traspare in ogni pagina di questa tesi. Noemi, Valentina, Shakti, Andrea, Sara e Giulia, anche se troppo spesso da lontano, sono per me una presenza costante e imprescindibile che mi accompagna dall'inizio di questo percorso.

Infine, il più grande ringraziamento va ai miei genitori che non mi hanno mai fatto mancare il loro supporto, anche nascondendo le preoccupazioni legittime verso una scelta accademica a loro sconosciuta e precaria.

CAPITOLO I

La genealogia della rivoluzione nazionale

Introduzione al primo capitolo

Per guardare ai processi di politicizzazione in Bolivia, questi vanno collocati all'interno di un più ampio sistema di relazioni economiche, politiche e sociali dettate dall'eterogeneo sviluppo del capitalismo globale; è quindi necessario ripercorrere sia il modo specifico in cui, nelle varie contingenze storiche, queste relazioni hanno riorganizzato il territorio boliviano, sia il modo in cui i soggetti hanno contestato e messo in tensione tale riorganizzazione.

L'obiettivo del capitolo, che si snoda dal primo periodo coloniale agli antecedenti della rivoluzione nazionale del 1952, non è tanto quello di delineare una etnostoria esaustiva della formazione dello Stato boliviano o dell'evoluzione del capitalismo nel territorio, quanto piuttosto guardare a quei mutamenti nell'articolazione tra Stato, capitale e società civile che, a livello politico-sociale, sono stati imprescindibili per l'evoluzione dei movimenti sociali, ovvero analizzare quella che l'intellettuale boliviano René Zavaleta Mercado chiama la *forma primordial* (2021 [1982a]). Per *forma primordial*, Zavaleta intende il modo in cui la società civile si articola con lo Stato e le mediazioni che si realizzano tra i due in differenti contingenze storiche. Nei paesi postcoloniali o, con le parole di Zavaleta, nelle «semicolonie», per analizzare questa articolazione è necessario considerare il ruolo che gli elementi precapitalistici giocano nel processo capitalista della nazionalizzazione; secondo l'autore, infatti, l'evoluzione dello Stato in tali paesi non segue lo stesso processo di quelli europei, proprio perché la fase finale dello Stato nazionale dei paesi oppressori, che è l'imperialismo, ostacola la realizzazione dello stato nazionale della semicolonia (Zavaleta, 2015 [1967]: 45). L'intellettuale orureño, però, non ha una visione deterministica o evolucionista dell'imperialismo: polemizzando con la teoria della dipendenza, Zavaleta sostiene che, sebbene esso imponga un modello produttivo – quello capitalista – non corrispondente con l'organizzazione della collettività sociale nelle semicolonie, ciò tuttavia non crea una relazione di dipendenza univoca dal “centro” alla “periferia” (Zavaleta, 2021

[1982a]: 350-51). Al contrario, il grado della dipendenza è dato dal modo di ricezione di quelle che l'autore chiama *determinaciones dependientes*, ovvero da come l'input del paese dominante (*la determinación central*) è recepito dalla formazione sociale in cui arriva, che a sua volta dipende dalla strutturazione della *forma primordial* (Zavaleta, 2021 [1981]). Detto in altri termini, il movimento della dipendenza non può essere inteso in senso unidirezionale dal centro alla periferia, ma bisogna considerare come il modello economico-politico imposto dal centro si articola con quelli esistenti nella periferia e come, a loro volta, i modelli economico-politici esistenti nella periferia influenzano e modificano l'imposizione del modello centrale.

La *forma primordial* è quindi una categoria interpretativa utile all'analisi del rapporto tra Stato boliviano e capitale, perché permette di leggere tale rapporto nella sua natura processuale, evitando così sia una prospettiva univoca che vede la formazione dello Stato postcoloniale come mero effetto dell'imperialismo occidentale, sia una visione purista che lo legge come un processo di emancipazione autonomo alternativo a quello moderno o sconnesso dalle strutture del mercato mondiale. Per Zavaleta non è possibile leggere questo rapporto al di fuori della modernità, ma al contempo va indagato anche il ruolo delle formazioni sociali precapitalistiche nel processo di evoluzione del capitalismo in Bolivia (Zavaleta, 2021 [1981]), ovvero il ruolo di quegli «anacronismi» costitutivi del capitale che continuano a porre un'ipoteca sul presente (Ricciardi, 2019: 37). Come ben spiega Luís Tapia:

«[Zavaleta] establece una especie de privilegio epistemológico de la forma primordial y practica la idea de estudiar la articulación local de las sociedades a la vez que se piensa esas sociedades en contexto y estructuras de poder regional y mundial, sin disolver la primera en la segunda. La forma primordial tiene primacía por ser una matriz explicativa.» (Tapia, 2002b: 285)

La *forma primordial* diventa quindi la matrice esplicativa del modo di articolazione di una società *abigarrada* come quella boliviana, ovvero una società caratterizzata da una complessità in cui coesistono diverse temporalità e varie formazioni sociali e politiche senza che vi sia tra di loro un processo di omogeneizzazione totale (Zavaleta, 1986). Si tratta, in altre parole, di quelle società in cui non solo esistono diversi modi di produzione e dunque diverse strutture economiche, ma anche diverse concezioni politiche e ideologiche e dunque diverse sovrastrutture (Zavaleta, 2015 [1978]: 80).

Il concetto di società *abigarrada* è centrale nella teoria politica latino-americana e, anche grazie alla principale opera esplicativa e divulgativa delle teorie zavaletiane redatta

dal filosofo boliviano Luis Tapia – *La producción del conocimiento local* (2002b) – verrà poi ripreso da vari autori e autrici per dar conto dell’eterogeneità specifica del continente; spesso però in queste riformulazioni viene dimenticata la genesi materialista zavaletiana del termine, in cui non erano tanto le “diversità culturali” quanto le differenti strutture economiche quelle che davano origine all’*abigarramento*¹. Il modo in cui Tapia analizza il concetto di società *abigarrada*, infatti, che è quello che poi si è imposto principalmente nella teoria latino-americana, trascende la concettualizzazione prettamente zavaletiana del termine e finisce per indicare una società in cui diverse temporalità, concezioni politiche e cosmovisioni, pur stabilendo relazioni di dominio e di distorsione di alcune sulle altre, coesistono in maniera disarticolata senza un rapporto di egemonia di una sull’altra (Tapia, 2002a: 10; 2002b: 311-12). Secondo Tapia questa coesistenza disarticolata è data dal fatto che nei paesi postcoloniali, proprio a causa dell’esistenza di differenti modi di produzione e cosmovisioni, la sussunzione formale del lavoro al capitale non ha successivamente portato alla sussunzione reale del lavoro al capitale. Tapia, leggendo Zavaleta, vede la sussunzione reale come quel passaggio necessario per arrivare a un cambiamento del ritmo della produzione, ovvero a una concentrazione e accelerazione del tempo indispensabile affinché vi sia un cambiamento non solo nella relazione tra lavoratori e mezzi di produzione, ma anche nel modo di trasformazione della natura con il predominio dell’industria sull’agricoltura (Tapia, 2002b: 307, 312): è questo cambio di temporalità che è la preconditione per l’attivazione di un’egemonia capitalistica a livello politico-ideologico (Tapia, 2002b: 341-42). Senza la sussunzione reale mancherebbe dunque il passaggio

¹ Sul modo in cui il concetto di *abigarramiento* è stato ripreso nel dibattito latino-americano contemporaneo si tornerà più avanti nel corso della tesi. Per anticipare degli esempi, si veda come il concetto di “*ch’ixi*” elaborato da Silvia Rivera Cusicanqui sulla base del concetto di *abigarrado* di Zavaleta Mercado enfatizza la presenza di una molteplicità di differenze culturali nella società boliviana tralasciando però il modo in cui le diverse formazioni economiche agiscono le une sulle altre. Anche il concetto di “moltitudine” formulato da Álvaro García Linera e dal *Grupo Comuna*, così come quello di “*economie barocche*” di Veronica Gago, derivano dallo stesso concetto zavaletiano, ma in questo caso gli autori reintroducono l’elemento economico, sebbene riadattandolo in modo funzionale per indicare, rispettivamente, la possibilità di formazione di un soggetto politico plurale in grado di contrapporsi al capitale e la fluidità delle diverse forme di lavoro nell’economia neoliberale. Cfr.: Gago, Veronica. 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 23, 75-76; García Linera, Álvaro. 2002. *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Muela del Diablo Editores; García Linera, Álvaro. 2009b. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO; García Linera, Álvaro et al. 2000. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Comuna. Gutierrez Aguilar, Raquel. 2008. *Los ritmos del Pachakuti Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón; Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010c. *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 70; Tapia, Luis. 2002. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del diablo /CIDES-UMSA.

necessario affinché il capitalismo diventi la sovrastruttura ideologica della società boliviana, che quindi rimarrebbe caratterizzata per la coesistenza di differenti temporalità e tempi storici che mancano di un articolazione con il modo di produzione capitalistica (Tapia, 2002b: 308) Secondo Tapia, quindi, Zavaleta leggerebbe lo sviluppo capitalista nel territorio boliviano tramite uno schema evolutivo a stadi: l'accumulazione originaria pone le basi per la sussunzione formale, che a sua volta dà il passo alla sussunzione reale che, infine, produce un cambio sovrastrutturale che porta all'egemonia capitalista (Tapia, 2002b: 343). In Bolivia questa evoluzione si è interrotta allo stadio della sussunzione formale e dunque non è avvenuta una trasformazione sostanziale nella riproduzione sociale ed economica.

Tuttavia, seguendo Harootunian (2015)², è chiaro che per Marx la sussunzione formale e quella reale del lavoro non vanno lette in una successione cronologica come due modi storicamente diversi di organizzare il lavoro in due fasi susseguenti dello sviluppo capitalistico, ma come modi di organizzazione di un rapporto di potere che non solo coesistono tra di loro ma possono coesistere anche con altri:

«Marx never wrote that a replacement takes place [between real and formal subsumption] but rather that a “transformation” of the labor process and its actual conditions occurs. Yet a “transformation” does not automatically imply a successive move to a next stage or even the replacement and elimination of what had been subjected to a process of transformation [...] Although Marx readily acknowledged how “real subsumption” chronologically followed “formal subsumption,” this was not construed as the progressive march of stages but functioned only as an explanation of how the former “arose” in the context created by the latter» (Harootunian, 2015: 218).

La sussunzione formale del lavoro al modo di produzione capitalistico, infatti, non implica necessariamente l'omogeneizzazione dei diversi modi di produzione che l'hanno preceduto, ma veicola, appunto, la loro sussunzione, ovvero il fatto che questi, anche senza cambiare la propria forma, iniziano a operare al servizio del capitalismo. Forme sociali e produttive diverse, come quelle indigene comunitarie basate sulla proprietà collettiva della terra, possono quindi coesistere all'interno del modo di produzione capitalistico, ma iniziano a produrre merci per il mercato mondiale anziché valori d'uso per i bisogni della

² Sebbene il dibattito intorno ai concetti di sussunzione formale e sussunzione reale in Marx sia ampio e variegato, esula dall'intento di questa tesi riportare le diverse posizioni e prospettive. L'obiettivo è piuttosto quello di indagare il modo specifico in cui tali concetti sono utilizzati da Zavaleta e come questi possono essere utili a spiegare l'*abigarramiento* della società boliviana.

comunità; così come i più svariati modi di messa al lavoro, come il *peonaje* o la *mita*, possono affiancarsi a quello salariato perché rimangono pur sempre sotto il comando del capitale e non costituiscono più legami di tipo feudale o di dipendenza personale. E questo è esattamente ciò che è accaduto nel territorio coloniale boliviano con l'ingresso del capitalismo, come verrà illustrato nel paragrafo 1.1. Quello che conta, dunque, non è tanto il modo in cui avviene il processo lavorativo, quanto piuttosto il fatto che la sussunzione formale porta alla configurazione di uno specifico rapporto di potere diverso da quelli precedenti e in cui diventa centrale e prioritaria la valorizzazione del capitale (Ricciardi, 2019: 190). La sussunzione formale, quindi, pone sì le basi affinché possa avvenire la sussunzione reale che, invece, presuppone necessariamente la trasformazione del processo lavorativo e delle sue condizioni, al fine di aumentare la produttività del lavoro attraverso lo sviluppo del regime di fabbrica e l'applicazione sistematica della tecnologia alla produzione (Consolati, 2018: 289). Tuttavia, siccome le varie forme di sussunzione tollerano combinazioni diverse in cui diverse pratiche lavorative possono combinarsi o coesistere a quelle del capitalismo industriale (Harootunian, 2015: 205) o, come dimostra Gayatri C. Spivak, il capitalismo può esportare i suoi mezzi di sfruttamento senza esportare i suoi mezzi di produzione (Spivak, 1985), di conseguenza non vi è la necessarietà della sussunzione reale in ogni luogo affinché il capitalismo diventi egemonico. Al contrario la sopravvivenza di rapporti tradizionali e anacronistici nel continente latino-americano permette e svela allo stesso tempo il funzionamento del capitale come rapporto sociale globale (Cento, 2020: 177-9): come si vedrà nel dettaglio nel paragrafo 1.1, è esattamente il modo in cui l'accumulazione originaria e la sussunzione formale operano in America Latina tramite il dispotismo e la violenza che permettono il progresso di un capitalismo avanzato in Europa. È dunque la sussunzione formale il passaggio necessario affinché si stabilisca il comando del capitale su ogni lavoratore, configurando lo specifico rapporto di potere capitalistico, mentre la sussunzione reale determina il movimento complessivo della società grazie alla sincronizzazione delle diverse temporalità delle varie forme lavorative al ritmo sociale del capitale (Ricciardi, 2019: 190): a seconda dello specifico contesto economico e giuridico locale in cui opera, il capitale decide quale forma di sfruttamento è più "razionale", cioè quale forma di sfruttamento permette e assicura una maggiore produzione.

Dunque, il problema con il modo in cui Luis Tapia analizza il concetto di società *abigarrada* è che legge la non corrispondenza tra struttura e sovrastruttura teorizzata da

Zavaleta come una conseguenza della mancata sussunzione reale del lavoro al capitale vedendola come una tappa essenziale dello sviluppo capitalistico che quindi, a differenza dei paesi occidentali, non sarebbe ancora egemonico in Bolivia (Tapia, 2002a: 13).

Tuttavia, Zavaleta è in realtà molto più attento nel postulare una dicotomia netta tra paesi “occidentali” e paesi coloniali e nell’affermare il carattere evolutivo dello sviluppo capitalistico:

«Diversas superestructuras, con recurrencias ideológicas muy distantes entre sí, con resultados jurídico-políticos muy diferentes, pueden servir, sin embargo, todas de la misma manera para garantizar (que no es lo mismo que practicar la reproducción misma, movimiento propio de la base) la reproducción de un mismo y único modo de producción» (Zavaleta, 2015 [1978]: 83)

Ancora, in *Notas sobre la cuestión nacional en América Latina* (1981), Zavaleta nota come elementi precapitalistici possono essere totalmente funzionali allo sviluppo e alla presenza del modo di produzione capitalistico e come questo può realizzarsi anche con il fallimento della sussunzione reale del lavoro al capitale:

«Puede haber también desarrollo capitalista sin que exista la nación en la forma de su paradigma, en la misma medida en que puede haberlo (lo demuestran los casos históricos) sin que se dé la subsunción real, es decir la aplicación de la ciencia y la máquina al acto productivo.» (Zavaleta, 2021 [1981]: 338)

«Con todo, es necesario tener cautela de manera de no hablar del aymara como si fuera la expresión de un sistema floreciente de un modo actual. Una cosa, en efecto, es que la subsunción real capitalista no prospera en el altiplano andino, lo cual parece evidente, y otra que el sistema de los pisos ecológicos haya demostrado su superioridad sobre la agricultura capitalista, lo cual es improbable al menos. Lo que sostenemos es que, aunque el aymara hubiera expresado alguna vez un modo productivo que está en disolución, ahora es un soporte ideológico de la emergencia democrática de los aymaras y también un instrumento de la unificación del mercado, es decir, de la nacionalización» (Zavaleta, 2021 [1981]: 344).

Zavaleta, infatti, riconosce che tutte le società sono diseguali e combinate dato che, come teorizzato dallo stesso Marx, ogni formazione sociale contiene al suo interno residui di modi di produzione passati (Zavaleta, 2021 [1973]: 63); dunque varie sovrastrutture possono concorrere alla riproduzione del modo di produzione capitalista che è comunque dominante anche se non generalizzato. Zavaleta coglie quindi il ruolo che gli anacronismi del capitale giocano nel processo di sussunzione formale (Ricciardi, 2019: 191), così come il fatto che la sussunzione reale nel territorio boliviano non è necessaria all’egemonizzazione del

capitalismo. È altresì vero che per Zavaleta non è vi è una piena corrispondenza tra sovrastruttura ideologica e struttura economica nel territorio boliviano; tuttavia, questa non implica la mancanza del dominio del capitale nel territorio. Piuttosto, il problema è che tale dominio non è immediatamente traslato sul piano di un'egemonia politica-sociale in grado di universalizzare il principio moderno dell'uguaglianza formale degli individui di fronte allo Stato (Zavaleta, 2021 [1981]: 346). Il problema è quindi la mancanza di un'ideologia borghese di stampo europeo che legittimi politicamente l'egemonia della classe dominante: questo però, come si vedrà nel paragrafo 1.2, non impedisce affatto l'egemonia capitalistica nel territorio, ma semplicemente la riproduce con altri mezzi, come il dispotismo, la repressione o la messa a valore di elementi precapitalistici (Zavaleta, 2015 [1978]: 82). Detto in altri termini, la sussunzione formale in America Latina funziona anche senza la socializzazione dei rapporti capitalistici basati sull'uguaglianza formale dei cittadini proprio perché può compiersi tramite il dispotismo (Cento, 2020: 183). Il problema, però, è che la mancanza di questa socializzazione esclude i soggetti sottoposti al dominio del capitale dalle sue linee di mobilità sociale, ovvero li rende subalterni nel senso che dà Spivak al concetto (Spivak, 1988): se l'uguaglianza giuridica moderna produce cittadini liberi che, vendendo la propria forza lavoro, mentre sono all'interno dell'assoggettamento capitalistico ne intravedono anche la possibilità di liberazione e su quella base si soggettivizzano (Mezzadra, 2014: 27; Spivak, 1985), il dispotismo latino-americano blocca invece i processi di soggettivazione.

Quello che interessa a Zavaleta è quindi ricercare come si portano avanti processi di soggettivazione e come si sviluppa la lotta di classe all'interno di un contesto come quello boliviano segnato dalla dominazione. Questo interesse, accompagnato sempre dalla ricerca pratica e teorica delle possibilità di formazione di una "coscienza di classe" nel proletariato e *campesinado* boliviano, è rimasto un punto fermo di tutta la sua traiettoria intellettuale, sebbene questa sia stata segnata da varie fasi, passando da un primo periodo in cui la teoria marxista era coniugata con quella del nazionalismo rivoluzionario, a un periodo di marxismo ortodosso a, infine, un periodo di marxismo eterodosso influenzato maggiormente dalle teorie di Gramsci e Mariátegui. E Zavaleta è sempre stato consapevole che per studiare lo sviluppo interno della lotta di classe in un paese come quello boliviano, non si può non considerare il "*resabio*", ovvero quei residui precapitalistici, quegli elementi anacronistici, che determinano l'evoluzione non solo del modo di produzione capitalistico ma anche del rapporto di capitale, sopperendo alla mancanza dell'ideologia borghese nella

legittimazione dei rapporti di potere capitalistici (Zavaleta, 2021 [1974]: 278). Se il capitalismo non funziona in modo omogeneo ma sussumendo determinati elementi anacronistici mettendoli a valore, mentre allo stesso tempo riesce a imporsi quale sovrastruttura ideologica anche senza la necessità di una sua legittimazione politica, allora il punto in un paese come quello boliviano non è tanto ricercare quel soggetto che possa riconoscersi come classe proletaria secondo la propria collocazione nel mercato del lavoro seguendo il modello organizzativo del proletariato europeo, quanto piuttosto guardare a quei soggetti che portano avanti processi di sottrazione al dominio del capitale e processi antagonistici contro la sua valorizzazione proprio riattivando conflittualmente quegli elementi anacronistici che sono funzionali a mantenerli soggiogati.

Per questo è importante per Zavaleta analizzare non tanto se una società è diseguale ed eterogenea, ovvero se al suo interno coesistono differenti modi di produzione e sovrastrutture in modo disarticolato, quanto piuttosto guardare al grado della combinazione diseguale della società, perché questo dipende tanto da come il capitalismo si innesta sui “residui precapitalistici”, quanto dallo sviluppo interno della lotta tra le classi (Zavaleta, 2021 [1974]: 275, 276). Per Zavaleta quindi, la lotta di classe non dipende dalla dominazione perché se così fosse questa non potrebbe svilupparsi in Bolivia: al contrario, la dominazione dipende dal grado interno della lotta di classe, ovvero dalla capacità dei soggetti di sovvertire quei *resabios* che sono allo stesso tempo funzionali allo sviluppo capitalistico. Ne consegue che il processo di formazione dello Stato nazionale in una società *abigarrada* non può essere compreso senza la nozione di lotta di classe (Zavaleta, 2015 [1967]: 46), dal momento che non segue uno sviluppo evolutivo e non è il prodotto di un’unificazione ideologica data dall’egemonia borghese, ma è dato da mobilitazioni e dal grado di impatto delle formazioni precapitalistiche nel processo capitalistico di formazione statale; è quindi il campo di tensione sulla possibile forma che la nazione può acquisire che muove le lotte politiche e ideologiche (Zavaleta, 2021 [1981]: 337).

Più che la lotta agli anacronismi in nome dello sviluppo, quindi, quello che interessa a Zavaleta – e a questa tesi – è analizzare come questi anacronismi impattano sulla lotta di classe e ne costituiscono il processo in un paese come quello boliviano: non si tratta di individuare una cesura netta col passato, ma di comprendere e investigare la *forma primordial* come matrice esplicativa del grado di articolazione della società, ovvero guardare a come determinati elementi di quel passato possono influire positivamente nello sviluppo

di forme di antagonismo contro il capitale, in un paese in cui la lotta di classe non è portata avanti da un proletariato industriale come quello inglese, ma da una massa di contadini e indigeni che si ritrovano a lavorare nelle miniere o in regimi semi-schiavisti nei campi, come si vedrà nel paragrafo 1.3.

Allo stesso modo, Silvia Rivera Cusicanqui – sociologa aymara e un altro punto fermo per la teoria dei movimenti indigeni latinoamericani – riprendendo il concetto di «*diachronic contradictions*» sviluppato da Ernst Bloch (1971), postula una simultaneità del tempo passato e presente nella società boliviana. Sebbene sia riscontrabile in tutte le società, questa sovrapposizione è più evidente in quelle in cui sistemi politici ed economici capitalistici sono stati imposti su strutture native che hanno opposto resistenza a tale imposizione (Rivera Cusicanqui, 2007: 98). Secondo l'autrice quindi, queste «contraddizioni diacroniche», o quella che in un altro testo chiama la contraddizione fondamentale coloniale tra l'élite urbana meticcia/creola e le comunità rurali, sono state un fattore centrale e costantemente presente nello sviluppo storico boliviano, plasmando sia le azioni dello Stato e del settore dominante nei confronti della maggioranza contadina e indigena del paese, sia le azioni degli indigeni nei confronti dei loro oppressori (Rivera Cusicanqui, 1984: 16; 1985: 131). Rivera Cusicanqui, riprendendo poi un testo di Sinclair Thomson fondamentale per lo studio del movimento indigeno-campesino boliviano – *Cuando sólo reinasen los indios. Política aymara en la era de la insurgencia* (2007) – afferma così che nella società andina vi è una nozione ciclica del tempo (la *pacha*). Questa ciclicità non è però da interpretare in senso essenzialista come un ripetersi sempre uguale di elementi ancestrali che rimangono immutati nelle società andine sin dai tempi precoloniali, quanto piuttosto come una prospettiva storica che permette di rendere visibile come determinati elementi del passato precoloniale rivivono e vengono risignificati in lotte contemporanee (Rivera Cusicanqui, 2008: 17).

Seconda la sociologa aymara, per analizzare gli attuali movimenti indigeni e *campesinos* è dunque necessario recuperare non solo quella che chiama la *memoria corta* delle lotte, ovvero la loro evoluzione storica recente – nel caso boliviano quella che inizia con la rivoluzione del 1952 – ma anche la *memoria larga*, ovvero quella che si rintraccia già nelle lotte anticoloniali e in quelle del primo periodo repubblicano e i cui elementi vengono mitizzati per favorire il processo di politicizzazione dei soggetti indigeni (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]). Già l'intellettuale peruviano José Carlos Mariátegui, come si analizzerà nel

paragrafo 1.3, riprendendo la teoria del “mito sociale” di Georges Sorel, parlava del ruolo svolto dal mito come strumento per mobilitare le masse indigene e *campesinas*, che mancavano di una coscienza di classe e non avevano ancora una conoscenza elaborata della teoria rivoluzionaria (Mariátegui, 2007 [1928])³. Allo stesso modo, anche Zavaleta nota come non vi è un solo caso al mondo di instaurazione del capitalismo che non faccia appello ai miti *interpelatorios* precapitalistici: riprendendo Weber, Zavaleta afferma che la stessa funzione esercitata ad esempio dal protestantesimo in Germania nello sviluppo capitalistico, viene esercitata dai miti precoloniali nell’instaurazione del modo di produzione capitalistico nelle comunità indigene ma anche nel processo di politicizzazione dei soggetti della comunità (Zavaleta, 2021 [1981]: 347).

Studiare la *forma primordial*, o le «contraddizioni diacroniche» presenti nel territorio boliviano è dunque imprescindibile non solo da un punto di vista strettamente deterministico per l’analisi dell’articolazione tra Stato e capitale, ma anche per l’analisi dei processi di politicizzazione dei soggetti che contestano tale articolazione. Infatti, sia per Rivera Cusicanqui sia per Zavaleta, l’analisi del ruolo che i modi di produzione precapitalistici giocano nel processo di sviluppo del modo di produzione capitalista non è separabile dall’analisi del ruolo che giocano le strutture ideologiche corrispondenti.

In questo capitolo, il cui l’obiettivo è portare avanti un’analisi etnostorica della formazione dei movimenti sociali boliviani, cercherò quindi di focalizzarmi esattamente sull’analisi della *forma primordial* enfatizzando soprattutto il modo in cui determinati elementi precapitalistici si innestano su quelli capitalistici andando a concorrere a processi di soggettivazione e politicizzazione.

³ Per un’analisi più approfondita dell’influenza del pensiero di Georges Sorel nella teoria di Mariátegui sul mito Cfr. Leibner, Gerardo. 1999. *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Mariátegui, José Carlos. 1925. «El hombre y el mito» in *Obras completas*, 1950, vol. III, pp. 18-23.

1.1 La colonia

La messa a valore di elementi precapitalistici per lo sviluppo del capitalismo nel territorio dell'attuale Bolivia è iniziata sin dal primissimo periodo coloniale, a metà del XVI secolo, e in particolare quando i *conquistadores* scoprirono le immense riserve di argento del Cerro Rico di Potosí, che spinsero la Corona Spagnola a investire nel controllo del territorio e della popolazione locale. Ebbe così inizio un'intensa trasformazione delle strutture economiche, politiche e sociali a favore dell'accumulazione di capitali e risorse da parte della Corona che avviò quello che Zavaleta, riprendendo il concetto di *depeasantization* di Lenin e adattandolo alla specifica realtà boliviana, definisce come un processo di *descampesinización* per spiegare il modo in cui l'accumulazione originaria impatta sulla società agricola (Rivera Cusicanqui, 1984; Zavaleta, 2021 [1981]: 341). Per Lenin, infatti, la *descampesinización* è un processo specifico dello sviluppo capitalistico che porta alla completa dissoluzione della vecchia – precapitalistica – struttura organizzativa ed economica dei contadini in favore della creazione di un nuovo tipo di abitante rurale, ovvero alla proletarizzazione dei contadini e alla formazione di una classe di produttori agricoli e a una classe di lavoratori salariati agricoli (Lenin, 2009 [1899]: 173). Per Zavaleta, invece, il processo di *descampesinización* non porta immediatamente alla proletarizzazione dei contadini, né tanto meno alla dissoluzione del loro modo di produzione e delle forme organizzative, quanto piuttosto a rendere quest'ultime funzionali al processo di accumulazione originaria e allo sviluppo capitalistico (Zavaleta, 2021 [1981]: 341-2). È noto, infatti, come per Marx il processo di accumulazione originaria, ovvero l'antefatto che porta alla consolidazione dei rapporti sociali capitalistici, non segue un processo univoco alle varie latitudini (Marx, 2013 [1867], I, XXIV: 745). Se in Inghilterra è dato dalla separazione dei mezzi di produzione dai produttori, con lo Stato che assume un ruolo promotore nel passaggio tra la proprietà individuale dei mezzi di produzione e la proprietà privata capitalistica (Battistini et al., 2020: 81), nelle colonie avviene tramite gli «idilliaci processi» di schiavizzazione e lavoro forzato delle popolazioni native nelle miniere, il saccheggio di risorse prime e lo sterminio della conquista (Marx, 2013 [1867], I, XXIV: 767). Allora il colonialismo per Marx assume un ruolo fondante del processo di accumulazione originaria perché mostra non solo che gli «idilliaci processi» nelle colonie permettono l'arricchimento e la formazione dei rapporti sociali capitalistici nella madrepatria, ma anche che il loro mantenimento è funzionale

all'accumulazione originaria. Quindi, come afferma anche Zavaleta (Zavaleta, 2021 [1981]: 86), non è necessario che nelle colonie si formi una classe capitalistica borghese tramite la dissoluzione della proprietà collettiva della terra e la separazione dell'agricoltura dall'industria, ma è sufficiente sottomettere la forza-lavoro locale in funzione dell'accumulazione di capitali e risorse per la Corona, garantendo così la riproduzione delle condizioni necessarie per il processo dell'accumulazione originaria (Taccola, 2018: 361).

Proprio per il modo in cui si dà il processo di accumulazione originaria nella colonia, ovvero senza premurarsi di sviluppare le forze produttive e senza modificare il contenuto del processo lavorativo ma solo il rapporto tra lavoratore e società, la *descampesinización* non potrà mai essere totale, ovvero non potrà mai distruggere i rapporti sociali e i modi di produzione precapitalistici del territorio: la Corona doveva quindi trovare un modo per rendere questi elementi funzionali alla riproduzione del processo di accumulazione. Questo avvenne con varie differenze tra la regione occidentale dell'altopiano andino, dove vi era un sistema amministrativo e politico edificato dai regni Aymara e la cui struttura era rimasta pressoché intatta con l'arrivo e l'occupazione dell'impero inca (Klein, 2011: 39), e la regione orientale delle terre basse, di più difficile accesso a causa del carattere silvestre del territorio e della mancanza di una struttura precoloniale di governo unitaria come quella incaica (Pifarré, 1989: 37).

1.1.1 *L'inizio della descampesinización*

Nell'altopiano la Corona, nell'intento di creare un governo indiretto nel territorio, si insinuò in quella che era l'unità politica alla base del governo e della riproduzione delle società andine, andandola necessariamente a modificare: l'*ayllu*⁴. Questo era essenzialmente una forma di organizzazione sociale composta da un gruppo di famiglie che si consideravano discendenti di una lontana coppia di antenati comuni ma che non necessariamente vivevano in un nucleo residenziale unico: l'*ayllu* regolava le relazioni di parentela al suo interno e i rapporti di obbligazione reciproca tra i gruppi familiari, stabiliva il tempo di lavoro che i suoi membri dovevano svolgere sia collettivamente per coltivare la terra sia individualmente per le opere pubbliche, e controllava i rituali religiosi da compiere

⁴ Il modo in cui l'*ayllu* è stato ridefinito durante vari momenti storici verrà trattato di volta in volta nel corso della tesi. Per una lettura generale si veda: THOA. 1995. *El Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Indígenas*. La Paz: Aruwiyiri.

a favore dell'antenato comune. Inoltre, nel mondo andino, esisteva quella che è stata definita da varie autrici come una complementarità tra i due sessi, racchiusa nel principio del *chachawarmi*⁵, che però in nessun ambito della vita sociale e politica significava l'eguaglianza tra di essi (Rivera Cusicanqui, 2010b: 182)⁶. Semplicemente, in molte comunità andine la persona si considerava completa quando si univa in matrimonio e il cardine da cui partiva tutta l'organizzazione dell'*ayllu* era dato dalla coppia unita; al contrario, le persone sole – chiamate *chulla* – erano considerate improduttive e percepite negativamente (Gutiérrez, 2008: 109). Tanto le relazioni familiari, quanto l'organizzazione politica e sociale veniva gestita quindi dalle coppie secondo due strutture parallele, quella maschile e quella femminile, e a ogni struttura venivano assegnati determinati compiti specifici che servivano al mantenimento e alla riproduzione dell'*ayllu*.

I funzionari spagnoli, per sfruttare questa struttura di potere preesistente, intrapresero rapporti con la nobiltà ereditaria andina degli *ayllus*, nominando autorità etniche – ovviamente maschi – chiamate *caciques*, che corrispondevano ai *kurakas* dell'impero inca⁷; a questi affidarono un ruolo amministrativo nel territorio per farne dei mediatori tra il loro *ayllu* e il governo coloniale, mantenendo e consolidando tanto la divisione sessuale nella struttura organizzativa di queste società quanto quella tra strati sociali. In questo modo, i diversi popoli andini mantennero una relativa autonomia locale sotto la guida dei *caciques* che possedevano la proprietà collettiva della terra e decidevano come redistribuire le risorse, e in cambio dovevano fornire alla Corona spagnola il lavoro e i

⁵ *Chachawarmi* in aymara, o *qhariwarmi* in quechua, letteralmente significa "uomo-donna". Come si vedrà, tale concetto persisterà per tutto il periodo coloniale e repubblicano e verrà risignificato dai movimenti indigeni degli anni '70 e '80. Molte autrici non mancheranno però di sottolineare come tale concetto servì spesso per invisibilizzare e mantenere subordinata la controparte femminile della coppia. Si entrerà nel dettaglio di questo dibattito più avanti ma per avere un'idea generale si veda: Escárzaga, Fabiola e Raquel Gutiérrez (ed.). 2006. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Volumen II*. México: Juan Pablos-BUAP-UAM-UACM-GDF; Arnold, Denis e Alison Spedding. 2005. *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*. La Paz: CIDEM e ILCA.

⁶ Sul modo in cui le relazioni di genere nel mondo andino si sono trasformate in seguito alla colonizzazione cfr: Kellogg, Susan. 2005. *Weaving the Past: A History of Latin America's Indigenous Women from the pre-Hispanic Period to the Present*. New York: Oxford University Press; Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010b. *Violencia (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje, pp.180-201; Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press.

⁷ I *kurakas* erano gli ufficiali dell'impero inca a capo dei vari *ayllus*. Dopo la Conquista, l'amministrazione spagnola nel suo intento di utilizzare tali capi come mediatori gli attribuì il nome di *caciques*, termine di origine *arawak* che indicava i capi tribù di tali popolazioni caraibiche e che gli spagnoli adattarono ai diversi leader nativi in epoca coloniale. Sebbene il termine *kuraka* in alcuni casi rimase parzialmente in uso anche durante il periodo coloniale dagli stessi membri degli *ayllus* per identificare i propri capi, il termine *cacique* è quello che divenne ufficiale e di uso comune dalla colonia in poi, tant'è che gli stessi *leaders* nativi iniziarono ad appropriarsi di tale termine. Per questo motivo nella tesi si userà il termine *caciques* per fare riferimento alle autorità native.

tributi che prima spettavano all'impero inca (Hylton e Thomson, 2007: 36; Klein, 2015: 49). Inoltre, la Corona iniziò a dividere il territorio che va dall'attuale La Paz a Sucre in distretti (*encomiendas*) ponendovi a capo un funzionario privato, il cosiddetto *encomendero*, che doveva impartire l'istruzione religiosa e "acculturare" i nativi alle norme spagnole in cambio del controllo sul lavoro e sui beni prodotti localmente da queste popolazioni: i *caciques* dei diversi *ayllus* presenti nei vari distretti sottostavano al proprio *encomendero* fornendogli mano d'opera indigena e consegnandogli i tributi. In questo modo si formò un sistema di governo indiretto che creò sia una nobiltà indigena – i *caciques* – che iniziò ad assumere atteggiamenti tattici e ambivalenti per riuscire a mantenere il controllo degli *ayllus* e allo stesso tempo trarre benefici materiali e simbolici dalla loro posizione di prestigio, sia una vera e propria nobiltà spagnola – gli *encomenderos* – che divenne nei fatti un'autorità con il controllo del territorio e della popolazione nelle regioni sottoposte al suo comando (Klein, 2015: 49, 59).

Nella zona orientale invece, le popolazioni native vivevano in comunità disperse nell'ampio territorio del Chaco o in forma nomadica: dal XV secolo iniziò un'ondata di migrazioni di popolazioni guaraní dai territori degli attuali Brasile e Paraguay che, mescolandosi con i gruppi autoctoni chané, formarono un gruppo etnico più stabile che in epoca coloniale venne chiamato chiriguano (Combès e Saignes, 1991: 54)⁸. Questo, tuttavia, non era un gruppo unitario e organizzato con una leadership centralizzata – come gli aymara e quechua dell'altopiano – ma era più che altro composto da diversi gruppi politicamente autonomi che, sotto la guida di un *mburuvicha*⁹, si alleavano a seconda della congiuntura del momento (Albó, 2012: 22). Questa strategia politica, che l'antropologo francese Pierre Clastres definì tipica delle «società contro lo Stato» per il suo rifiuto del potere centralizzato (Clastres, 1974), portò così questa popolazione a sviluppare una forma autonoma di organizzazione sociale che le permise di confrontarsi con successo con il

⁸ Sulla migrazione della popolazione chané nel territorio dell'attuale Bolivia e sulla formazione dell'identità chiriguana cfr: Combès, Isabelle e Thierry Saignes. 1991. *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*. Paris: Éditions de l'EHESS; Combès, Isabelle e Thierry Saignes. 1995. «Chiriguana: nacimiento de una identidad mestiza». in Riestter, Jürgen (ed.) *Chiriguano*, APCOB, Santa Cruz, pp. 25-221; Pifarré, Francisco. 2015 [1989]. *Historia de un pueblo. Los Guaraní-Chiriguanos*. La Paz: CIPCA; Saignes, Thierry [Isabelle Combès ed.]. 2007. *Historia del pueblo Chiriguano*. La Paz: Plural Editores.

⁹ *Mburuvicha* è il nome tutt'oggi usato per indicare i capi delle comunità indigene *guaraní*—chiriguane: in passato era una carica ereditaria che, sebbene concentrasse il potere nelle mani di alcune famiglie, non creava tuttavia una centralizzazione dell'autorità. Nelle comunità *guaraní* contemporanee il *Mburuvicha* o la *Kuñaruvicha* viene eletto da un'assemblea popolare, anche se spesso viene scelta una persona appartenente ad una famiglia influente.

potere coloniale, il cui ingresso nel territorio era messo in difficoltà anche dalla natura impervia delle Tierras Bajas: questa, che va dalle pianure del Chaco alle folte foreste dell'attuale dipartimento del Beni, forniva ai nativi uno strumento in più per attaccare l'esercito spagnolo, che in diverse spedizioni dovette arretrare a causa delle insidie del territorio, della diffusione di malattie, o della difficoltà a procacciarsi del cibo (Albó, 2012: 24).

Per stabilizzare il dominio coloniale però, non era sufficiente sottomettere con la forza la popolazione locale ed espropriarla delle proprie ricchezze, ma era necessario anche produrre nuove categorie sociali e percezioni culturali per mantenere i nativi subordinati (Silverblatt, 1995: 279). Gli spagnoli completarono così il loro modello amministrativo con un complesso sistema gerarchico – il *sistema de castas* – che, partendo dall'europeo in testa e finendo con gli *Indios* e i neri alla base, strutturò le relazioni di potere nella colonia attraverso la categorizzazione dei suoi soggetti e assegnando a ogni categoria diverse regole e doveri (Wade, 2000: 39). In realtà il sistema delle caste venne regolato e normato intorno al XVIII secolo, ma le categorie che definiva si basavano su una struttura che gli spagnoli contribuirono a creare già nei secoli precedenti: questa, non era una struttura fissa fondata esclusivamente su dati biologici o sulla “purezza del sangue”; al contrario, la posizione che un determinato soggetto occupava nella piramide dipendeva da un insieme ambiguo di categorie sociali che andavano dall'occupazione lavorativa, al luogo di residenza, fino ai vestiti indossati (Poole, 2008: 179). Questa flessibilità permise ai soggetti alla base di usare strategicamente queste categorie per salire la piramide sociale: una persona poteva passare a una categoria più alta cambiando il modo di vestire o lavoro, mentre i sempre più frequenti matrimoni tra gruppi diversi forzavano la Corona a creare nuove categorie intermedie, come *mulattos* e *mestizos* (Postero, 2007: 10, 28). I matrimoni tra un uomo bianco e una donna indigena erano infatti promossi durante il regime coloniale come un “atto di civilizzazione” volto a “sbiancare” la razza nativa (Stephenson, 1999: 38); tuttavia, più che i matrimoni, o comunque alla base di questi, era frequente lo stupro sistemico verso le donne indigene, tant'è che secondo l'antropologo Andrew Canessa il fatto di essere soggette agli stupri da parte dei colonizzatori era una caratteristica che definiva le donne indigene e tracciava la linea di demarcazione tra donne indigene e non (Canessa, 2012: 246; Weismantel, 2001:

169)¹⁰. Dall'altro lato quindi, la fluidità del *sistema de castas* non deve far cadere nell'errore di affermare che le categorie che definiva fossero solo finzioni legali-amministrative prive di ricadute materiali in termini di subordinazione e disciplinamento razzista degli abitanti: queste, infatti, non solo mantenevano la base economica della colonia stabilendo chi doveva versare i tributi e in che modo, ma ne plasmavano anche l'immaginario, tanto che molti nativi iniziarono ad autoidentificarsi in quelle stesse categorie tramite processi contesi di risignificazione (Larson, 2004: 40, 207). In particolare, nella regione andina molti nativi iniziarono presto ad assumere la categoria di *indios*, ma comprendendola come un'identità legata alle loro precedenti esperienze legate a un altro tipo di colonizzazione sotto l'impero inca (Silverblatt, 1995: 280).

Un antecedente di questa risignificazione dell'identità di *indios* si può rintracciare già intorno al 1565 quando, a partire della regione di Cuzco, si diffuse un fenomeno che presto si espanse fino alla zona delle attuali La Paz e Sucre, che prese il nome di *Taki Onqoy* (malattia della danza). Il *Taki Onqoy* portava alcuni individui a cadere in uno stato di *trance* tramite cui questi si riconnettevano con le *waka*¹¹, le entità extraumane precoloniali, o venivano direttamente posseduti da queste (Alarcon, 2015: 19)¹². Per i seguaci del movimento la causa del peggioramento delle loro condizioni di vita sotto il regime coloniale era dovuta al fatto

¹⁰ Si tornerà su questo tema più avanti nel corso della tesi, ma per un approfondimento sul modo in cui lo stupro delle donne indigene fu alla base della creazione della società coloniale prima e dello Stato nazionale poi si veda: Canessa, Andrew. 2012. *Intimate Indigenities. Race, Sex and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham and London: Duke University Press; Stepan, Nancy. 1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca, NY: Cornell University Press; Stephenson, Marcia. 1999. *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press; Weismantel, Mary. 2001. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: Chicago University Press.

¹¹ La *waka*, o *huaca*, è un termine che fa riferimento a una varietà di entità extraumane. Le *wakas* possedevano una personalità propria e potevano impersonificarsi tanto in oggetti materiali – pietre, feticci – come in luoghi naturali e non – montagne, templi, fiumi – così come in animali e persone.

¹² Lo studio di tale fenomeno rimase ai margini della storia fino al 1964, quando lo storico peruviano Luis Millones pubblicò un volume che raccoglieva vari documenti e cronache che ne testimoniavano la diffusione e le caratteristiche. In particolare, Millones raccoglie le tre cronache (*Informaciones*) di Christóbal de Albornoz, il prete incaricato dalla Corona spagnola di estirpare l'idolatria nel territorio, insieme a una serie di testimonianze di *encomenderos* dell'epoca. Da quel momento in poi diversi autori hanno iniziato a studiare il fenomeno interpretandolo in vari modi: da movimento millenarista (Millones, 1990), a culto della crisi (Curatola 1977: 65), a movimento di rivitalizzazione nativista (De la Torre, 2004: 84; Silverblatt, 1995: 281; Wallace, 1956: 265), fino a chi lo identifica come vero e proprio movimento di resistenza e liberazione (Alarcón, 2015; Quisbert Quisbert, 2009; Wachtel, 1976: 283).

Per gli studi che invece cercano di rintracciare le motivazioni scientifiche del fenomeno di possessione si veda: Santa María, Luis Alberto. 2017. «Taki Onqoy: epidemia de intoxicación por exposición al mercurio en Huamanga del siglo XVI». In *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, v. 34, n.2.

di aver abbandonato le divinità incaiche per abbracciare la religione cristiana: la danza che possedeva i praticanti era il modo tramite cui le *wakas* esprimevano la necessità di ripudiare tutto ciò che era collegato al mondo cristiano e rivitalizzare le pratiche rituali precoloniali per poter porre fine ai mali che colpivano la popolazione nativa. I seguaci del culto credevano inoltre che, seguendo le indicazioni delle *wakas*, queste avrebbero creato un nuovo mondo senza colonizzatori, un paradiso andino in cui vi sarebbe stata grande ricchezza materiale da redistribuire (Stern, 1986: 96). Vi erano quindi elementi millenaristici che predicavano il ritorno a uno stato di armonia, ma era anche un modo tramite cui i nativi esprimevano il proprio rifiuto alle condizioni di lavoro a cui erano sottoposti, all'imposizione della religione e morale cristiana e più in generale al modello coloniale. Sebbene non vi sono testimonianze del fatto che i seguaci del movimento si identificassero come *indios*, secondo vari autori (Stern, 1986; Alarcón, 2015; Silverblatt, 1995; Wechtel, 1976) questo fenomeno può comunque essere interpretato come un primo momento in cui il rifiuto dell'ordine coloniale si mostrò tramite la rivitalizzazione di esperienze ricostruite del passato incaico e la loro combinazione con elementi della religione e della morale spagnola, ponendo così le basi per quel processo di recupero della *memoria larga* che vari movimenti nativisti fecero proprio dal XVII secolo in avanti.

Sulla reale diffusione e impatto nella società coloniale di tale fenomeno in realtà gli studiosi sono discordanti (Villegas, 2011), dato che spesso i seguaci del movimento rimanevano in clandestinità e svolgevano i rituali in segreto e di nascosto da *encomenderos* e rappresentanti della Corona. Autori come Peter Worsley (1968) e Rodolfo Quisbert Quisbert (2009) mostrano come il movimento fu in grado di trascendere gli *ayllus* tradizionali e creare nuove alleanze che minacciarono l'ordine coloniale; Samuel Villegas (2011), al contrario, segnala che nonostante vari culti sincretici e rituali preispanici fossero ampiamente praticati durante il primo periodo coloniale, l'espansione del movimento specifico del *Taki Onqoy* fu in realtà limitata (Villegas, 2011: 120); infine Stern (1986) afferma che è il fenomeno riuscì a diffondersi oltre gli *ayllus* andini tanto da favorire la formazione di una coscienza pan-andina, ma che il movimento fu debilitato dal fatto che molti *caciques* e rappresentanti dell'élite nativa mantennero un atteggiamento ambivalente verso il *Taki Onqoy*, a volte appoggiandolo ma molto spesso rifiutando il culto e alleandosi con i colonizzatori per estirparlo (Stern, 1986: 111-16).



Figura 1 Secondo Stern (1986) e Scotti (2019) questa immagine della cronica di Felipe Guamán Poma de Ayala (1615: 862) potrebbe raffigurare una *waka* (rappresentata con la figura del diavolo) che possedeva un seguace del Taki Onqoy. Il testo in Quechua in alto a sinistra riporta: «Auaya ayauaya! Machac, machaclla. Tucuy cay upyac, upyaclla. Tucuy cay quimnac, quipnaclla. Tucuy cay camca serui, suyulla. Mina suyulla.» che in italiano si può tradurre con: «Awaya, ayawaya! L'ubriacone è solo un ubriacone, il bevitore solo un bevitore, chi vomita solo vomita. È il tuo turno di essere servito, diavolo. Le miniere sono ciò che si ottiene.»

In ogni caso, l'intento di questa parentesi sul *Taki Onqoy* non è tanto quello di far luce sull'effettiva diffusione del movimento nella Bolivia coloniale, quanto piuttosto quello di mostrare un esempio di come durante tutto il periodo coloniale il processo messo in atto dall'élite spagnola per strutturare le identità delle popolazioni del territorio in modo omogeneo venne comunque sempre risignificato e riformulato dalle stesse popolazioni che il sistema delle caste cercava di disciplinare. Inoltre, è importante notare anche come questo

processo di contestazione non avvenne in maniera uniforme tra le diverse popolazioni andine né tanto meno tra gli stessi membri di un *ayllu* ma, al contrario, il *Taki Onqoy* mostra le linee di classe che si formavano tra i membri alla base degli *ayllus* e i *caciques*, che spesso si alleavano con gli *encomenderos* e altri funzionari spagnoli per estirpare il culto. Questo tipo di lettura che tiene conto dell'eterogeneità presente nella società andina è necessaria per non essenzializzare o romantizzare il modo in cui gli indigeni si confrontavano con il sistema coloniale. Come si è visto anche con il sistema delle caste, infatti, gli *indios* e in special modo gli appartenenti alla nobiltà indigena come i *caciques*, potevano trarre vantaggi sia per sé che per la propria comunità tramite alleanze strategiche e tattiche con la Corona, mentre allo stesso tempo questi vantaggi spesso garantivano anche quote di potere per confrontarsi con i colonizzatori. Questo, a sua volta, mostra come i *resabios* di determinati elementi precapitalistici che emergono in un sistema in cui le strutture politico-economiche vengono messe al servizio della madrepatria (Zavaleta, 2021 [1974]: 278), non devono essere visti all'interno di una visione deterministica e lineare secondo cui i colonizzati reagivano in maniera univoca ai colonizzatori tramite il recupero di elementi ancestrali immutati; al contrario, il recupero dei *resabios* è il risultato di conflitti storici contingenti in cui i processi di risignificazione di determinati elementi precoloniali sono insiti al colonialismo stesso, articolandosi e concorrendo tanto allo sviluppo del capitalismo nel territorio quanto a pratiche antagoniste.

1.1.2 Toledo e il nativismo

Le alleanze tra i *caciques* e gli *encomenderos* iniziavano quindi a portare a processi di insubordinazione, a una redistribuzione di incarichi e quote di potere tra di loro e alla conseguente formazione di una vera e propria nobiltà locale che non era più tanto funzionale all'accumulazione di capitali per la madrepatria. La Corona aveva allora bisogno di uniformare ulteriormente l'ordine coloniale, e trovare nuovi modi per mettere a valore gli elementi organizzativi precoloniali del territorio, tornando a controllare direttamente la popolazione locale senza la mediazione di figure come *encomenderos* e *caciques*. Ciò avvenne a partire dalla seconda metà del XVI secolo, quando il viceré peruviano Francisco Toledo mise in atto una serie di riforme amministrative ed economiche. Per prima cosa, Toledo impose una riconfigurazione degli *ayllus*, per fratturare la loro struttura basata sul

controllo collettivo delle terre e su rapporti familiari che si era in parte mantenuta fino a quel momento, sostituendo il sistema delle *encomiendas* con quello delle *reducciones*. In questo modo Toledo riuscì a eliminare la figura dell'*encomendero*, a uniformare il territorio rompendo varie alleanze tra *ayllus* per ridurre la popolazione indigena in nuclei permanente di più facile controllo – le *reducciones* per l'appunto – e a standardizzare il tributo che tutti gli *indios* dovevano versare (Klein, 2011: 34). Infine, il viceré promosse l'insediamento di gesuiti e francescani, mettendoli a capo delle *reducciones* con il compito di raccogliere i tributi ed evangelizzare la popolazione locale (Klein, 2011: 35, 45).

Secondo Herbert Klein, è stata l'introduzione delle *reducciones*, che ha frammentato gli *ayllus* e costretto i suoi membri a riorganizzarsi in insediamenti più grandi e permanenti non secondo una logica di parentela ma spaziale, a dare origine alla comunità indigena così come viene concepita oggi (Klein, 2011: 36). È in questo momento, infatti, che si rompe definitivamente la struttura tradizionale dell'*ayllu* che, mentre prima era basata principalmente su legami familiari che non presupponevano necessariamente un nucleo abitativo fisso, ora invece inizia a fondarsi su un territorio delimitato e stabile che è la base su cui poi si strutturano i legami comunitari dei membri e la loro organizzazione politica, sociale ed economica. In ogni caso i nativi non furono così propensi ad abbandonare i legami familiari e di redistribuzione collettiva dell'*ayllu* né tanto meno le proprie forme di autorità, tant'è che, anche all'interno delle nuove *reducciones*, si ricreano presto delle unità o dei legami simili a quelli degli *ayllu* anche se più localizzati rispetto a quelli precoloniali; allo stesso tempo gli stessi soggetti sottoposti alle *reducciones* continuarono ad identificarsi come parte di un determinato *ayllu* a seconda di come i rapporti venivano risignificati e rivitalizzati al suo interno (THOA, 1995). Il processo di rivitalizzazione dell'*ayllu* è quindi un processo che nella regione andina è continuato ben oltre la sua effettiva demolizione in epoca coloniale e tutt'oggi svolge un ruolo significativo nei processi di identificazione e soggettivazione indigena (Choque in García, 2000)¹³.

Per la Corona era però anche necessario integrare tanto la forza lavoro nativa quanto i sistemi di commercio locali nel mercato finanziario spagnolo; questo in parte fu risolto con l'uniformazione della tassazione, che obbligava gli indigeni a pagare i tributi nella moneta

¹³ Proprio per questo continuo processo di rivitalizzazione, il termine *ayllu* nella regione andina è stato spesso usato, dalle riforme di Toledo in poi, come sinonimo di comunità, venendo ad indicare un nucleo abitativo indigeno caratterizzato da relazioni di tipo comunitario. Per questo motivo, da questo momento nella tesi il termine *ayllu* si userà alternativamente a quello di comunità quando si fa riferimento alle popolazioni indigene andine.

spagnola, che potevano ottenere solo o fornendo i beni richiesti dagli spagnoli o la loro forza lavoro in cambio di un salario. Ma era essenziale riorganizzare anche la messa al lavoro stessa degli indigeni. Nell'altopiano, dove la forza lavoro nativa veniva utilizzata maggiormente nelle miniere e in particolare per l'estrazione di argento del Cerro Rico di Potosí, venne riorganizzato il regime di lavoro forzato che esisteva durante l'impero inca, la *mita*¹⁴, e vennero introdotti dei lavoratori salariati, chiamati *mingas*, per poter incrementare l'estrazione e il commercio dell'argento, tanto che le miniere di Potosí divennero già nel 1611 le più grandi produttrici d'argento del mondo (Barragán Romano, 2019: 250; Klein, 2011: 39). A sua volta, il rapido sviluppo di Potosí quale centro minerario impose la crescita e la riorganizzazione anche delle zone circostanti, in modo da garantire canali di comunicazione rapidi sia per esportare l'argento sia per sopperire al fabbisogno dell'industria mineraria. La Paz divenne il principale centro commerciale della regione; nella zona delle valli di Cochabamba, invece, gli indigeni vennero messi a lavorare nelle aziende agricole, le *haciendas*, che crebbero velocemente diventando le principali produttrici di grano e mais per i mercati di Potosí, mentre la zona delle Yungas divenne il centro principale di produzione di foglie di coca, il cui uso si era diffuso velocemente dopo che gli spagnoli scoprirono che masticarle allieva la stanchezza dei minatori che lavoravano a grandi altitudini (Klein, 2015: 68-70)¹⁵.

Così, se da un lato veniva istituita una forma di lavoro libero, dall'altro lato il commercio necessario al fabbisogno di questa forza lavoro veniva ancora in gran parte gestito da mercati indigeni e comunitari, rendendo evidente come forme di organizzazione ed economiche precapitalistiche possono concorrere allo sviluppo del capitalismo senza modificare la propria forma (Rivera Cusicanqui, 2008: 21). Allo stesso tempo questa divisione tra lavoro libero e lavoro riproduttivo comunitario si rifletteva anche nella divisione sessuale del lavoro: mentre sempre più uomini venivano obbligati a lavorare nelle miniere, le donne

¹⁴ La *mita* durante il dominio inca era un servizio pubblico che tutti i sudditi dovevano prestare per alcuni giorni all'anno lavorando nella costruzione di opere pubbliche e nell'esercito. Durante il periodo coloniale, Toledo riprese questo sistema imponendo la migrazione forzata a un determinato gruppo di indigeni maschi tra i 18 e i 50 anni che, a turno, dovevano prestare servizio nelle miniere di argento per un anno; la turnazione tra i differenti gruppi di indigeni faceva in modo che un individuo dovesse lavorare nelle miniere per un anno intero ogni sei o sette anni. Cfr: Barragán Romano, Rossana (ed). 2019. *Trabajos y trabajadores en América latina (siglos XVI-XXI)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, pp.245-280; Cole, Jeffrey. 1985. *The Potosí Mita, 1573-1700: Compulsory Indian Labor in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.

¹⁵ La regione orientale delle Yungas era una regione produttrice di coca già durante l'impero Inca. Tuttavia, prima della Conquista masticare foglie di coca era tipico solo della nobiltà indigena, mentre dal XVI secolo il suo uso divenne diffuso a tutte le classi sociali e in particolar modo tra i lavoratori a grandi altitudini.

erano quelle che dovevano occuparsi della riproduzione della comunità durante l'assenza dei mariti, provvedendo alla coltivazione dei campi, alla vendita del raccolto e al fabbisogno dei figli. Questo processo permise però anche un certo margine di indipendenza ed emancipazione economica per alcune donne: come rintraccia Paulina Numhauser negli archivi notarili del periodo coloniale, infatti, un numero non indifferente di donne si arricchì vendendo prodotti nei mercati che rifornivano Potosí, specialmente nel commercio di coca, riuscendo in questo modo a mantenere sé stesse, i propri figli e la comunità in assenza dei mariti (Numhauser, 1998: 30-34). Sebbene il ruolo che questo tipo di commercio femminile ha avuto nel sostentamento degli *ayllus* del territorio boliviano durante il periodo coloniale rimanga ancora in gran parte poco studiato¹⁶, è indubbio che questa coesistenza di forme di lavoro comunitarie e salariate implicò un rafforzamento della divisione sessuale del lavoro, che già in epoca precoloniale prevedeva ruoli ben precisi per gli uomini e le donne; questo, a sua volta, fu allo stesso tempo funzionale tanto allo sviluppo dell'attività produttiva capitalistica, quanto all'autoriproduzione della comunità, dato che i proventi del commercio femminile spesso venivano poi reinvestiti nel sostentamento dell'*ayllu* (Rivera Cusicanqui, 2008: 22).

¹⁶ Si vedano ad esempio: Burkett, Elinor. 1978. «Indian Women and White Society: the case of sixteenth-century Perú», in Asunción Lavrín (ed.), *Latin American Women. Historical Perspectives*. London: Greenwood Press; Gotkowitz, Laura. 2003. «Trading Insults: Honor, Violence, and the Gendered Culture of Commerce in Cochabamba, Bolivia, 1870s-1950s.», in *Hispanic American Historical Review*, v. 83, n.1, pp. 83-118.; Kellogg, Susan. 2005. *Weaving the Past: A History of Latin America's Indigenous Women from the pre-Hispanic Period to the Present*. New York: Oxford University Press, pp.63-70; Salomon, Frank. 1988. «Indian Women of Early Colonial Quito, as seen through their testaments» in *The Americas*, n. 3, pp.325-345.



Figura 2: Divisioni politiche e fiscali nelle Ande nel XVIII secolo (in Klein, 2015: 102)

Nelle terre basse orientali invece, rimaste ancora in gran parte inesplorate, i tentativi di costringere gli indigeni nelle *reducciones* andarono molto più a rilento. La prima missione gesuitica venne stabilita a Santa Cruz nel 1587 dove i missionari iniziarono ad apprendere le lingue native del territorio. Tuttavia, passarono altri cent'anni prima che le missioni gesuitiche, a cui seguirono quelle francescane, riuscissero a stabilirsi nelle regioni più interne di Mojos e della Chiquitania: tutti i tentativi precedenti fallirono a causa dalle rivolte degli indigeni chiriguani e guaraní che spesso finivano con l'uccisione dei missionari (Postero, 2007: 26)¹⁷. La Corona dovette allora mettere in campo grosse forze per riuscire a reprimere queste ribellioni e fu solo tra il 1682 e il 1744 che anche nella zona orientale venne messo a pieno regime il sistema delle *reducciones* gestite da gesuiti e francescani in cui gli

¹⁷ Per un approfondimento sulla resistenza delle popolazioni di questa regione alle missioni gesuitiche cfr: Lehm Ardaya, Zulema. 1999. *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz: APCOB/CIDDEBENI/OXFAM AMERICA; Pifarré, Francisco. 2015 [1989]. *Historia de un pueblo. Los Guaraní-Chiriguanos*. La Paz: CIPCA; Saignes, Thierry [Isabelle Combès ed.]. 2007. *Historia del pueblo Chiriguano*. La Paz: Plural Editores.

indigeni venivano costretti a lavorare per sviluppare un sistema agricolo organizzato secondo i beni che servivano agli spagnoli (Klein, 2015: 85).

In ogni caso, anche nell'altopiano, tanto i tentativi di Toledo per eliminare il potere dei *caciques* quanto le campagne di evangelizzazione ed estirpazione dell'idolatria non furono lineari e privi di conflitti; al contrario finirono spesso per incoraggiare movimenti nativisti basati sul recupero e la rivitalizzazione di memorie ed esperienze passate legate al periodo incaico, i cui primi accenni si possono trovare nel già menzionato movimento del *Taki Onqoy*. Per ribaltare a proprio favore elementi del regime coloniale, dal XVII secolo, infatti, molti gruppi andini cominciarono ad autoidentificarsi con la categoria coloniale di *indios*, risignificandola però tramite la ricostruzione di un *ethos* del passato nel presente coloniale (Silverblatt, 1995: 284-88). Secondo questi vari ed eterogenei movimenti nativisti, gli *indios* erano i discendenti degli Inca e per prosperare dovevano tornare alle usanze incaiche e all'adorazione delle *wakas* che solo così potevano continuare a proteggerli (Silverblatt, 1995: 286)¹⁸. In molti di questi culti non mancavano poi elementi millenaristici e utopici che predicavano un ritorno del re Inca che avrebbe posto fine al dominio coloniale e restaurato un'epoca di pace e armonia, e l'adorazione delle *wakas* era funzionale a questo ritorno (Galindo, 1986). Come si è visto anche per il *Taki Onqoy*, quindi, durante tutto il periodo coloniale i nativi misero in campo diverse strategie per resistere alla colonizzazione che avevano come principio comune la combinazione di elementi mitici con quelli del regime coloniale, che vanno però letti nella loro eterogeneità e mostrando anche le fratture e dinamiche di potere che riproducevano nella comunità. Una pratica molto frequente in questo periodo, oltre alla creazione di culti sincretici e movimenti millenaristi per dar conto delle trasformazioni violente che i nativi stavano subendo, era quella di mettere in comune le risorse di una determinata comunità indigena per permettere ai *caciques* di accedere a titoli di proprietà sulle terre – chiamati *nayra titulu* o *chullpa titulu*¹⁹ – e mantenere così un potere contrattuale per mediare con i colonizzatori (Rivera Cusicanqui 2010b: 47).

¹⁸ Il primo e più importante studio che ripercorre lo sviluppo dell'ideologia nativista durante il periodo coloniale tra le popolazioni andine è quello del 1986 di Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*.

¹⁹ Questi titoli coloniali che permettevano ai *caciques* di mantenere un relativo controllo sulla distribuzione delle terre tra i membri del vecchio *ayllu*, come si vedrà, svolsero un ruolo fondamentale anche nel periodo repubblicano per contrastare il potere dei latifondisti e, addirittura, sono spesso recuperati tutt'oggi da organizzazioni indigene per affermare i propri diritti territoriali contro i tentativi di parcellizzazione e espropriazione delle loro terre.

Queste varie strategie spesso sfociavano poi in vere e proprie ribellioni in cui, anche in questo caso, il successo dipendeva in gran parte dalla capacità dei *caciques* di allearsi tatticamente con funzionari locali per far valere le domande della comunità. Già nei primi anni del XXVIII secolo, infatti, scoppiarono frequenti rivolte sia nelle zone rurali sia in quelle urbane: queste però di solito non duravano a lungo e si limitavano a opporsi a qualche norma, a qualche tributo o a qualche funzionario locale e raramente sfociavano in processi di contestazione più estesi (Hylton e Thomson, 2007: 37;). Tuttavia, secondo lo storico Sergio Serulnikov (2003), queste rivolte locali non devono essere lette come episodi isolati e sconnessi tra di loro come fanno molti storici del periodo coloniale (Klein, 2015: 93), ma vanno investigate all'interno dell'emergere di quella coscienza etnica anticoloniale che portò alla diffusione degli eterogenei movimenti nativisti e indianisti tra le popolazioni aymara e quechua (Serulnikov, 2003: 5). Secondo l'autore, infatti, tutta questa serie di ribellioni era accumulata da un forte sentimento anticoloniale che si esprimeva tramite la rivitalizzazione di memorie incaiche e che fu alla base delle grandi rivolte di Tomás Katari a Chayanta, di Túpac Amaru a Cuzco e di Túpac Katari a La Paz tra il 1777 e il 1781²⁰. In quegli anni scoppiarono infatti tre grosse rivolte collegate tra loro che rappresentano senza dubbio il momento più ampio e rilevante di sovversione indigena contro il dominio coloniale, oltre che il più lampante esempio di come l'ideologia nativista indianista era riuscita a diffondersi nel territorio un tempo sotto la dominazione incaica.

La prima di queste ribellioni scoppiò nel 1777 quando Tomás Katari, un *cacique* di Macha, nella provincia di Chayanta (Potosí), dopo essere stato destituito da un funzionario spagnolo, iniziò ad organizzare forze di opposizione per rovesciare il potere degli spagnoli nella zona a favore di quello dei *caciques* delle comunità locali (Klein, 2015: 94). Quasi contemporaneamente il *cacique* di Tinta (Cuzco), un *mestizo* appartenente alla nobiltà quechua, si dichiarò discendente del re Inca Túpac Amaru assassinato da Toledo nel 1572, prendendone il nome e riuscendo a convincere un importante numero di *ayllus* a sollevarsi per deporre tutti i funzionari corrotti della corona spagnola (Hylton e Thomson, 2007: 40). A differenza di Tomás Katari però, che portò avanti una ribellione composta solo da *indios*, Túpac Amaru, anche grazie alla sua discendenza, chiamò a un'alleanza inter-castale e

²⁰ Vari storici hanno ampiamente analizzato le connessioni tra queste ribellioni e l'impatto della ribellione di Túpac Amaru. Cfr: Durand Florez, Luis. 1973. *Independencia e integración en el plan político de Tupac Amaru*, Lima: P.L. Villanueva; Flores Galindo, Alberto. 1976. *Tupac Amaru II, 1780*. Lima: Retablo de papel; Walker, Charles. 2014. *The Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

interetnica e all'unione degli indigeni con i meticci e i creoli per liberarsi dal giogo dell'élite europea (Hylton e Thomson, 2007: 40). Presto Túpac Amaru emerse come una figura simbolica tra le Ande e il suo messaggio iniziò a diffondersi rapidamente, tant'è scoppiarono varie rivolte che si richiamavano direttamente al suo movimento. L'immagine da leader divenne così forte che, anche quando fu catturato e ucciso dalle truppe spagnole nell'aprile del 1791, la sua morte non pose fine alle ribellioni che continuarono per un altro anno nella regione che va da Cuzco all'attuale La Paz. Allo stesso modo, quando nel gennaio 1781 Tomás Katari venne assassinato nel mezzo di una ribellione contro i funzionari spagnoli, i suoi due fratelli continuarono la rivolta mettendosi in contatto con il movimento di Túpac Amaru e insediandosi nella città di La Plata – l'attuale Sucre (Klein, 2015: 94). Anche nella zona dell'attuale La Paz arrivarono presto i venti di ribellione e, nel 1781 Julián Apaza, un indigeno aymara senza nessun titolo nobiliare, iniziò ad opporsi ai funzionari spagnoli locali adottando il nome di Túpac Katari per identificarsi con i due leader di Cuzco e Potosí. Insieme alla sua sposa, Bartolina Sisa, Túpac Katari assunse presto autorità politica, militare e spirituale nel territorio, riuscendo a tenere sotto assedio la città di La Paz per ben sei mesi, da marzo a ottobre del 1781, quando venne riconquistata dall'esercito spagnolo (Rivera Cusicanqui, 2010b: 48). Fu quindi solo a inizio del 1782 che l'esercito spagnolo, con un dispiegamento contingente di forze, riuscì a recuperare il controllo dei territori in rivolta, giustiziando i leader ribelli. La repressione fu così forte che nella maggior parte delle comunità della zona, anche in quelle che non avevano partecipato alle sollevazioni, gli spagnoli rimossero i *caciques* locali, confiscarono massivamente le loro terre e assunsero per sé stessi il titolo di *cacique* (Klein, 2015: 97). Le rivolte, quindi, dettero un duro colpo alla resistenza indigena nativista, tant'è che dopo il 1782 la classe nobiliare indigena dei *caciques* smise di svolgere un ruolo preponderante nella vita sociale, economica e politica della regione (Klein, 2015: 97). Tuttavia, secondo Silvia Rivera Cusicanqui (2008: 16) e Sinclair Thomson (2007: 298-322), la caduta in disuso dei titoli nobiliari indigeni fu tutt'altro che negativa, poiché promosse una redistribuzione e democratizzazione del potere all'interno dell'*ayllu* basata su ruoli non più ereditari ma di tipo rotativo che, nonostante varie trasformazioni, rimane tutt'oggi in vigore in molte comunità.

In ogni caso, le rivolte del 1770-71 rimangono il maggior esempio di come i processi nativisti di recupero della *memoria larga* e di risignificazione dell'identità di *indio*, per quanto eterogenei e dislocati, riuscirono a creare su un vastissimo territorio – dall'attuale

Cuzco all'attuale Sucre – un senso comune anticoloniale in cui i *resabios* di un passato mitico emergevano in processi di contestazione del regime coloniale, spesso venendo tradotti in termini spagnoli per riuscire a far fronte alle trasformazioni imposte dalla dominazione. Segnarono quindi l'apice delle rivolte indigene anticoloniali tant'è che la loro memoria, come si mostrerà nei seguenti capitoli, verrà rivitalizzata in varie forme dai movimenti indigeni contemporanei.

1.2 I tentativi di costruzione dello Stato nazionale



Figura 3: Mappa delle trasformazioni territoriali dello Stato boliviano dal 1825 ad oggi (Klein 2015: 125).

1.2.1 *La pretesa di unità repubblicana e l'ordine liberale*

Con l'indipendenza della Bolivia nel 1826 e la spinta repubblicana introdotta dal *libertador* Simón Bolívar e dalla nuova élite al potere, si susseguirono una serie di decreti, riguardanti tanto l'organizzazione politica quanto quella economica del paese, che avevano come obiettivo proclamato quello di "liberare" i nativi dalla dominazione del passato coloniale. Nel 1826 le persone considerate indigene secondo la categorizzazione dell'impero coloniale erano circa 800.000 su una popolazione totale di 1.100.000, e ben il 90% di tutti gli abitanti del nuovo Stato nazionale era concentrato nelle campagne (Hylton, Thompson, 2007: 49): erano quindi necessarie delle misure che, più che liberare gli indigeni, fossero volte a modernizzare il territorio e a rendere i membri della popolazione rurale parte attiva della nuova Repubblica indipendente come cittadini²¹. Secondo Bolívar, infatti, il dispotismo spagnolo aveva represso il desiderio di libertà dei nativi, rendendoli soggetti passivi dell'Impero, mentre era ora necessario renderli soggetti attivi, parte del "popolo" libero in grado di offrire il proprio lavoro alla Repubblica: era quindi indispensabile un cambio nella forma di governo (Rudan, 2014: 9). Per creare questa finzione di unità nazionale necessaria a governare, Bolívar abolì il regime di lavoro della *mita*, cancellò il tributo introdotto in epoca coloniale che tutti i nativi dovevano versare e dichiarò i popoli originari i legittimi proprietari delle loro terre, ripartendole secondo il regime di proprietà privata; inoltre, eliminò definitivamente le figure che mediavano tra la popolazione locale e la Corona – come gli *encomenderos* e i *caciques* – che già Toledo aveva provato a eliminare in epoca coloniale e che furono fortemente debilitate dopo la rivolta di Túpac Amaru II (Gotkowitz, 2007: 18; Hylton e Thomson, 2007: 47). Venne infine eliminato il sistema delle caste, il sistema gerarchico introdotto dai coloni che divideva la popolazione e strutturava i rapporti di potere della colonia. Tuttavia, come già analizzato, queste categorie funzionarono come un potente dispositivo disciplinante la cui realtà prese forma all'interno della pratica quotidiana di governo; l'abolizione del sistema delle caste, quindi, non significò chiaramente l'eliminazione delle discriminazioni e della subordinazione che i vari soggetti subivano a seconda della categoria in cui erano collocati, né tanto meno pose fine a quel processo di

²¹ Sul modo in cui Simón Bolívar riarticolò il pensiero politico costituzionale occidentale nello specifico contesto delle Repubbliche indipendenti sudamericane e sull'enfasi ideologica, disciplinare e istituzionale promossa per produrre i cittadini delle nuove Repubbliche come parte di un'unità nazionale cfr: Rudan, Paola. 2007. *Por la senda de occidente. Republicanismo y Constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

contestazione dell'identità "*india*" e di rivitalizzazione di memorie passate portato avanti dagli stessi nativi in modo contingente e negoziato.

Allo stesso modo, queste riforme che seguivano i principi illuministici della modernità europea, finirono per riprodurre un accesso differenziato tanto alla cittadinanza, quanto ai diritti sociali e politici che questa comportava. Già l'articolo 14 della prima Costituzione, promulgata il 19 settembre 1826, stabiliva dei limiti per l'accesso alla cittadinanza che di fatto escludevano maggiormente la popolazione nativa, oltre che ovviamente le donne – come, per esempio, essere sposati o avere più di ventuno anni, saper scrivere e leggere in spagnolo, avere un lavoro o professare qualsiasi scienza o arte e non essere sottoposti ad altri come domestici (articolo 14, 1826). Nella Costituzione repubblicana quindi la cittadinanza in cui gli indigeni dovevano rientrare era più un imperativo morale che uno status legale, giacché il suo intento non era tanto quello di garantire diritti, quanto piuttosto quello di disciplinare la popolazione nativa in funzione della creazione di quel "popolo" necessario ad affermare l'autonomia sovrana della Repubblica indipendente (Rudan, 2016: 374)²².

Inoltre, le riforme fallirono nel loro intento di stabilire un'eguaglianza formale anche perché non tennero in considerazione né le strutture economico-politiche precoloniali che continuavano a organizzare parte della vita politica nativa, né tanto meno la loro ristrutturazione durante il periodo coloniale.

La stessa dichiarazione d'indipendenza della Bolivia e degli altri territori prima sotto il dominio dell'Impero coloniale spagnolo ebbe degli effetti negativi sull'economia nazionale e internazionale delle nuove repubbliche, a causa della distruzione dell'unione doganale coloniale e alla conseguente introduzione di misure protezionistiche tra Stati verso un nuovo tipo di mercantilismo (Klein, 2011: 102). Per la nuova Repubblica boliviana, queste misure significarono una grossa perdita in termini di esportazioni, e in particolare una dura crisi dell'industria mineraria: la produzione di argento, che nell'ultimo decennio del diciottesimo secolo aveva raggiunto una media di 385.000 marchi all'anno, scese ad un minimo storico di circa 150.000 marchi all'anno nel decennio del 1820 (Klein, 2011:103). Inoltre, la perdita dell'esportazione d'argento portò anche a una deurbanizzazione delle principali città minerarie, come Potosí e Oruro, mentre al contempo diede un impulso

²² Sull'esclusione implicita nella categoria di cittadinanza durante il XIX secolo cfr.: Irurozqui, Marta. 2008. «El espejismo de la exclusión. Reflexiones conceptuales acerca de la ciudadanía y el sufragio censitario a partir del caso boliviano», in *Ayer*, n.70, pp. 57-92.

positivo ai mercati agricoli regionali gestiti dalle popolazioni native, facendo aumentare il loro reddito e portando alla crescita delle due città principali per il commercio di beni alimentari, La Paz e Cochabamba (Klein, 2015: 128). L'élite al potere, dunque, non potendo permettersi ulteriori perdite, reintrodusse già nel 1827 un sistema di tassazione coercitivo che richiedeva a tutti gli indigeni lo stesso tributo richiesto durante l'epoca coloniale, che equivalse al 60% delle entrate del governo – mentre alla fine del diciottesimo secolo rappresentava meno del 25% delle entrate della Corona (Klein, 2011: 104).

Fu solo negli anni '60 e '70 del diciannovesimo secolo, quando la domanda internazionale di materie prime boliviane cominciò a risalire, che l'oligarchia al potere poté diminuire la dipendenza dello Stato dalle entrate dei tributi, e aprire così il cammino per una soluzione più drastica e in stile liberale al problema della creazione di un'unità politica sul complesso territorio e sull'eterogenea popolazione boliviana (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 84). Questa rapida crescita economica fu dovuta tanto a condizioni internazionali come a mutamenti interni che portarono alla fine dell'economia monopolistica dei governi repubblicani e aprirono la strada a investimenti di capitali nazionali e stranieri (Klein, 2015: 150). Da un lato, nella prima metà del XIX secolo, la diminuzione del costo delle macchine a vapore in Europa e America del nord e la diminuzione del prezzo del mercurio nel mercato internazionale – necessario per il processo di amalgama dell'argento – portò la classe di industriali locale così come l'aristocrazia commerciale di Cochabamba a reinvestire massivamente in nuove tecnologie minerarie (Klein, 2015: 149, 151). A loro volta, questi investimenti attrassero poi anche il capitale di industriali stranieri, soprattutto cileni e britannici, che dal 1870 in avanti divennero i principali promotori nello sviluppo dell'industria mineraria con tecnologie industriali avanzate in particolare nella zona di Potosí e Sucre (Hylton, Thomson, 2007: 51). Questa rapida industrializzazione delle miniere però, non portò immediatamente a una ripresa dell'economia locale, dato che le miniere più grosse e importanti erano in mano a investitori stranieri, tant'è che nel 1860 i tributi indigeni rappresentavano ancora il 36% delle entrate totali dello Stato (Klein, 2015: 156). Fu solo nel 1864, quando salì al governo il generale Mariano Malgarejo, industriale minerario della regione di Cochabamba, che l'alleanza tra oligarchia nazionale e industriali stranieri si fortificò in favore di una liberalizzazione imponente dell'economia che, a sua volta, permise

l'arricchimento degli industriali locali²³, la stipulazione di trattati commerciali con paesi vicini come Perù e Cile e, dunque, la possibilità di ridurre la dipendenza dei bilanci statali dai tributi indigeni (Klein, 2015: 160-163). Per la fine del XIX secolo, quindi, l'industria mineraria boliviana tornò a essere tra le principali produttrici ed esportatrici mondiali di argento, raggiungendo alti livelli di sviluppo tecnologico ed efficienza e riuscendo così a rivitalizzare l'economia interna del Paese tramite la politica del libero commercio (Klein, 2015: 152). In soli 40 anni – dal 1865 al 1895 circa – le miniere quadruplicarono la produzione di argento, passando da 344.000 marchi all'anno fino a raggiungere circa 1,6 milioni negli anni '90 del XIX secolo (Klein, 2015: 168-69).

Inoltre, la crescita dell'industria mineraria rivitalizzò i mercati agricoli che servivano a rifornire i centri minerari, portando alla necessità di modernizzare anche l'industria agraria. Era quindi giunto il tempo di affrontare la “questione indigena” distruggendo completamente le basi giuridiche della comunità e vendendone le terre (Larson, 2004: 214): già alla fine del mandato di Melgarejo, nel 1870, grandissime porzioni di territori indigeni, pari al valore di oltre 1,25 milioni di pesos, vennero venduti a commercianti e industriali agrari (Klein, 2015: 165). Inoltre, per ridefinire il territorio boliviano in classico stile liberale dividendolo in dipartimenti, province e comuni venne attuata una nuova serie di riforme economiche e agricole, che culminarono con la *Ley de Exvinculación* del 1874, che abolì la proprietà comunitaria della terra (Clavero, 2010: 198)²⁴. Sebbene sulla carta dichiarasse il riconoscimento della proprietà privata come unica forma di proprietà moderna, questa legge non mirava a rendere gli indigeni proprietari delle loro terre come contadini liberi, ma ad arricchire il piccolo gruppo di latifondisti al potere e instaurare il sistema della *haciendas* dove poter impiegare gli indigeni come forza lavoro gratuita o in regimi di lavoro semi-schiavisti come il *peonaje por deudas*²⁵. Si legalizzò così totalmente la parcellizzazione delle

²³ Per un approfondimento sui cosiddetti “baroni dell'argento”, ovvero gli industriali che si arricchirono con l'esportazione di argento e che iniziarono a monopolizzare il potere politico nel paese alla fine del XIX secolo cfr. Klein, Herbert. 1969. *Parties and Political Change in Bolivia, 1880-1952*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-30; Peñaloza, Luis. 1954. *Historia economica de Bolivia*, 2. La Paz, pp. 179-189.

²⁴ Sul processo di vendita delle terre indigene ai latifondisti durante il XIX secolo cfr.: Bonilla, Heraclio (ed.). 1991. *Los Andes en la Encrucijada Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Ediciones Libri Mundi/FLACSO, op.142-168; Jackson, H. Robert (ed.). 1997. *Liberals, the Church, and Indian Peasants Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 171-192; Langer, D. Erick. 1994. «Mission Land Tenure on the Southeastern Bolivian Frontier, 1845-1949», in *The Americas*, vol. 50, n. 3, pp. 399-418; Sanjinés, Bernardino. 1976 [1871]. «Venta de tierras de comunidad», in *Illimani* 8-9, pp.73-74.

²⁵ Il *peonaje por deuda* è una forma di lavoro ereditata dalla colonia che prevedeva che gli indigeni, per pagare i tributi dovuti alla madrepatria prima e allo Stato poi, potessero contrarre un debito con l'*encomendero* o il

terre indigene e la creazione dei sistemi di latifondo che portarono alla formazione di una nuova élite creola di proprietari terrieri (Zapata, 2011: 107).

Tuttavia, anche in questo caso, non tenendo in considerazione le forme di organizzazione politico-economiche native, e data la mancanza di un'unità nazionale in grado di controllare l'intera popolazione indigena che nel 1870 contava ancora il 70% della popolazione totale (Hylton, Thomson, 2007: 52), le riforme si rivelarono inefficaci e anzi spesso finirono per avere un effetto contrario, innescando varie ribellioni indigene su larga scala che riuscirono non solo a riprendere possesso delle terre, ma anche a far cadere governi – lo stesso governo di Mariano Malgarejo venne rovesciato da un'insurrezione nel 1871 (Gotkowitz, 2007: 19, 20). Per resistere all'espropriazione delle terre, infatti, molte comunità aymara e quechua iniziarono a rivitalizzare le strutture di leadership degli *ayllus*, producendo nuove forme di autorità indigena, i cosiddetti *indios apoderados*, che guadagnarono potere e forza ergendosi a rappresentanza dei propri *ayllus* o comunità e che tornarono ad avere quel ruolo di mediazione in grado di stringere alleanze strategiche svolto in passato dai *caciques* (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 95). Queste molteplici ribellioni furono così pressanti che nel 1883 fu reintrodotta una legge che permetteva agli *indios apoderados* di reclamare la proprietà collettiva della terra sulla base di vecchi titoli coloniali come i *nayra titulu* o *chullpa titulu*²⁶; vari leader indigeni iniziarono così ad avviare processi in tribunale per far valere tali diritti e tornare a un controllo comunitario della terra e dell'*ayllu* (Hylton, Thomson, 2007: 52).

Eppure, come mostra la storica Brooke Larson, non è nemmeno possibile affermare che i diversi gruppi andini dell'altopiano abbiano risposto in modo uniforme e omogeneo alle politiche liberali (Larson, 2004: 222-224). Da un lato, infatti, la legge del 1883 portò vari *indios apoderados* a promuovere un processo di rivitalizzazione di memorie etniche passate all'interno delle loro comunità e una difesa del senso di appartenenza all'*ayllu*, riprendendo quel processo di contestazione e risignificazione dell'identità indigena iniziato durante il

latifondista, che dovevano poi ripagare lavorando gratuitamente per loro. In realtà le forme di servitù o di lavoro forzato nel territorio latino-americano e in Bolivia nel XIX secolo erano molteplici e variavano non solo da regione a regione ma persino da impresa a impresa. In linea generale, comunque, queste condizioni lavorative implicavano normalmente che gli indigeni, in cambio della sussistenza offertagli dal padrone del latifondo in cui vivevano, fossero obbligati a prestargli determinati servizi di lavoro, oltre che a dimostrargli una costante fedeltà e obbedienza. Cfr.: Barragán Romano, 2019: 331-361; Gotkowitz, 2008: 134-142; Larson, 2004: 110-111; Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press; Reyerros, Rafael. 1949. *El pongueaje: La servidumbre personal de los indios bolivianos*. La Paz: Universo.

²⁶ Per la descrizione di questi titoli si veda la nota 19.

periodo coloniale e che, come si vedrà, raggiunse una portata nazionale all'inizio del XX secolo quando scoppiarono nuove ribellioni nell'altopiano che avevano come elemento comune la rivendicazione di un autogoverno indigeno. Dall'altro lato, molti leader andini approfittarono dell'espansione del commercio e dell'ingresso di ingenti capitali per allearsi con funzionari dell'élite locale e stringere accordi commerciali vantaggiosi per loro, anche se chiaramente questo fenomeno di arricchimento personale fu estremamente limitato rispetto alle nuove forme di subordinazione che la maggior parte dei nativi dovette affrontare a seguito delle trasformazioni imposte dalle politiche liberali che tentavano di eliminare le comunità, reintrodurre la tassazione e imporre regimi di lavoro forzati per lo sviluppo dell'industria mineraria e delle *haciendas* (Larson, 2004: 226).

Nel frattempo, la parte orientale della *Cordillera* era ancora in gran parte impossibile da governare a causa di vari fattori collegati tra loro, come la conformazione del territorio in gran parte sconosciuta a causa della debolezza dell'apparato amministrativo repubblicano che non raggiungeva ancora le zone più disperse dell'oriente e che, a sua volta, favoriva i gruppi etnici locali che riuscivano facilmente a respingere i funzionari statali con azioni di guerriglia (Langer, 2009: 21). Inoltre, con l'Indipendenza, molte missioni gesuitiche e francescane vennero abbandonate e questo garantì alla maggior parte dei chiriguani un breve periodo di semi libertà in cui tornarono a vivere in nuclei di comunità mobili, mentre le uniche zone sotto il controllo statale erano le poche *reducciones* rimaste dal tempo coloniale controllate dai missionari gesuiti che con l'Indipendenza divennero un prolungamento della Repubblica (Albó, 2012: 27; López, Makaran, 2018: 41, 42)²⁷. Per lo Stato boliviano l'oriente, che era ancora una frontiera interna che marcava la divisione tra civilizzazione e barbarie, doveva quindi essere liberato dall'improduttività dei nativi. Già nel 1840 il generale José Ballivián aveva emanato un decreto per la "Colonizzazione e occupazione dell'Oriente Boliviano", ma fu solo con la crescita economica della seconda metà del secolo che anche nella zona orientale il governo iniziò un processo di privatizzazione mandando i proprietari terrieri a occupare le "terre vuote" dell'est per

²⁷ In realtà, non vi è praticamente nessuna fonte che dia informazioni dettagliate sul periodo che va dal 1816 al 1830 circa ma, secondo lo storico Erick Langer, i chiriguani fino alla seconda metà del secolo riuscirono a mantenere un vasto controllo sulla zona, anche grazie alla loro superiorità in azioni tattiche militari e alla conoscenza maggiore del loro territorio rispetto alle truppe nazionali. Questo dato, sempre secondo Langer, tende ad essere sottostimato dalla maggior parte delle e degli storici che si occupò della storia della popolazione chiriguana. Cfr: Langer, Erick. 2009. *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Durham and London: Duke University Press.

impiantare un sistema agricolo produttivo nelle *haciendas* (Combès, 2005: 134; Langer, 2009: 47; Pifarré, 2015 [1989]: 234, 239). Le popolazioni indigene furono costrette a integrarsi o a scomparire violentemente in questa missione di civilizzazione: molti gruppi chiriguani si frammentarono nel tentativo di scappare dai regimi di lavoro forzato a cui erano sottoposti nelle *haciendas*, mentre i vari scontri con i creoli e le epidemie decimarono la popolazione che passò da circa 200.000 individui alla fine del XVIII secolo a 50.000 individui alla fine del XIX secolo (Pifarré, 2015 [1989]: 214-15). A questa prima occupazione seguì immediatamente il ristabilimento delle missioni francescane dal 1845 in avanti: in questo caso, però, i chiriguani spesso accolsero positivamente le missioni, vedendole come un luogo in cui poter trovare rifugio e sicurezza economica per il mantenimento della comunità i cui legami rischiavano di scomparire e frammentarsi sotto i regimi di lavoro forzato delle *haciendas* (Langer, 2009: 50, 54, 55). Infine, per stabilire un controllo totale sulla zona orientale, la strategia usata dal governo centrale fu quella di costruire dei paesi vicino alle missioni e *haciendas* più grosse in cui trasferire la popolazione creola, che servirono poi a facilitare l'ingresso dello Stato nel territorio, facendo da tramite per la comunicazione e il commercio tra le zone più remote della *Cordillera* e le regioni centrali (Pifarré, 2015 [1989]: 240).

Ciononostante, anche in questo caso, l'invasione dei territori e lo sfruttamento della popolazione autoctona non furono incontrastati ma, da un lato, produssero focolai di ribellione e, dall'altro lato, portarono molti *mburuvichas* ad allearsi con l'élite oligarchica e la popolazione bianca – i *karai*²⁸ – per trarne vantaggi personali. Furono infatti frequenti i casi in cui vari *mburuvichas* venivano nominati direttamente dall'élite creola e messi al loro servizio come intermediari, spesso venendo pagati per evitare che scoppiassero ribellioni nel territorio o per favorire l'ingresso di nuove missioni francescane, così come i casi di *mburuvichas* che cercavano alleanze tattiche sia con i capi delle *haciendas* sia con i francescani in modo da poter trarre benefici e mantenere un controllo sul proprio gruppo locale (Albó, 2012: 29; Langer, 2009: 33; Pifarré, 2015 [1989]: 222-231)²⁹. Dall'altro lato, queste alleanze tattiche non fermarono le varie rivolte di una parte della popolazione chiriguana

²⁸ *Karai* in guaraní significa bianchi; si riferisce a chi non appartiene a un gruppo indigeno o originario.

²⁹ Si veda ad esempio il caso del *mburuvicha* Mandepora, riportato da Erick D. Langer (1986) e Francisco Pifarré (2015 [1989]: 226-231): Mandepora era riuscito ad ottenere un accordo con i padroni delle *haciendas* grazie a cui riceveva una somma di denaro per ogni individuo che mandava a lavorare nelle raffinerie di zucchero che poi redistribuiva in parte alla comunità per mantenerne il controllo. Si veda anche il caso del *mburuvicha* Guiracota nominato direttamente dalla prefettura di Santa Cruz nel 1850 (Albó, 2012: 30; Pifarré, 2015 [1989]: 225-226).

che continuava a vivere in maniera indipendente e al di fuori delle missioni francescane, anche se ormai la capacità militare dell'esercito nazionale, così come il suo equipaggiamento in armi, erano di gran lunga superiori a quella dei nativi (Langer, 2009: 48). L'ultima grande rivolta nel territorio fu quella del 1892, guidata dal leader messianico Apiaguaiki Tüpa che riuscì a formare un'alleanza con vari *mburuvichas* di diverse comunità con l'intento di riunire la popolazione chiriguana chiamandola a sollevarsi contro i *karai* e contro i francescani. Tuttavia, le trasformazioni imposte nella struttura organizzativa e politica dell'oriente, unite al fatto che molti chiriguani nelle missioni venivano ormai impiegati come soldati per l'esercito nazionale, portò alla sconfitta della rivolta con a capo Apiaguaiki Tüpa nella sanguinosa battaglia di Kuruyuki³⁰: l'esercito boliviano, con solo 50 soldati e 140 miliziani armati accompagnati da 1.500 arcieri chiriguani delle missioni, massacrò i 6000 ribelli provocando circa 1000 morti e altrettanti feriti, mentre l'esercito nazionale soffrì solo quattro morti (Albó, 2012: 34; Langer, 2009: 57). Tuttavia, sebbene la rivolta fu sedata violentemente e segnò la definitiva conquista dei chiriguani e dell'oriente, la memoria di questa insubordinazione, come si vedrà, avrà un effetto dirompente per la futura politicizzazione dei nativi del territorio e della costruzione dell'identità guaraní negli anni '70.

Il fallimento delle prime riforme repubblicane e gli attriti sorti sia nella zona orientale che in quella andina durante l'epoca liberale mostrano il modo particolare di formazione di uno Stato nazionale in un paese come quello boliviano, in cui il grado di disarticolazione tra modi di produzione e sovrastrutture è talmente elevato che non si può non considerare il ruolo delle «contraddizioni diacroniche» e dei *resabios* nel processo di nazionalizzazione (Zavaleta, 2021 [1974]: 275, 276).

Secondo Zavaleta Mercado, l'impossibilità di ridurre a un'unità politica la complessità e disarticolazione della società *abigarrada* boliviana, ha dato origine a quello che chiama un *Estado aparente*, ovvero uno Stato che, essendo fondato dall'élite oligarchica di discendenza europea, è incompleto in quanto manca di una relazione organica con la popolazione che intende governare ed è quindi solo apparentemente sovrano (Zavaleta, 1978, 1986; Tapia, 2002b). Come dovrebbe già essere chiaro dall'introduzione al primo capitolo, Zavaleta

³⁰ Sugli antecedenti e sullo svolgimento della battaglia di Kuruyuki cfr. Combès, Isabelle. 2014. *Kuruyuki*. Cochabamba: Itinerarios/Instituto de misionología.

sviluppa le sue teorie sullo Stato e la lotta di classe in America Latina partendo da concetti marxiani usati in modo eterodosso, spesso rivedendoli alla luce degli scritti di Lenin, Gramsci e Mariátegui; infatti troviamo una prima formulazione teorica di quello che concettualizza come «Stato apparente» proprio in un testo, intitolato *Las formaciones aparentes en Marx* (1978), in cui Zavaleta si pone come obiettivo quello di comprendere quali sono i limiti di determinate categorie e teorie che vengono assunte come generali e universalizzabili. Qui Zavaleta riconosce che sebbene il marxismo sia una teoria critica epocale, cioè corrispondente al tempo della modernità capitalistica, non è una teoria generale che serve a spiegare ogni processo in qualsiasi momento, quanto piuttosto la configurazione della società in una certa epoca e sotto un certo tipo di relazioni sociali (Tapia, 2002b: 129). Le teorie di Marx sono quindi per Zavaleta generalizzabili per comprendere lo sviluppo del capitalismo come una delle principali forze motrici della modernità e come una relazione sociale globale che però non porta all'omogeneizzazione delle strutture sociali: vanno anche indagati quegli elementi di "causalità strutturale" – ovvero quegli elementi eterogenei in termini di diversità culturale esistente o di tempi storici – che però concorrono alla regolarità del processo di espansione capitalistico.

Zavaleta quindi è consapevole che la forma Stato è sempre, in ogni contesto, un tentativo di dare un'illusione di un'unità politica in realtà fittizia:

«La voluntad esencial de todo Estado, en efecto, es la unidad; el Estado es el símbolo de la unidad o la unidad de lo que no está unido en sus otros planos. Impone la unidad o, al menos, tiene como fin supremo la unidad. Es cierto en todo que en toda sociedad hay fuentes diversas de producción de términos de poder, mensajes ideológicos diferentes, y tanto más aún en sociedades todavía no nacionalizadas. Pero es el Estado el encargado de manifestar como unidad esto que tiende a existir como dispersión.» (Zavaleta, 2015 [1978]: 94).

Tuttavia, la particolarità di quello che concettualizza come «Stato apparente» è che è caratteristico di paesi in cui la classe dominante non è allo stesso tempo la classe egemonica e quindi non è possibile governare solo tramite la forza di un'ideologia borghese che enuncia l'eguaglianza e la libertà di tutti i cittadini di fronte alla legge o, come affermava Gramsci, sulla base del consenso tra i dominatori e i dominati (Zavaleta, 1974: 96, 101). Nelle neonate repubbliche latinoamericane non si è consolidata una borghesia, né tanto meno una sovrastruttura democratico-borghese, ma il potere è in mano a quella che Zavaleta chiama la *casta señorial* (Zavaleta, 1986), e che già Mariátegui chiamava una "borghesia di facciata"

(Mariátegui, 2007), ovvero l'élite oligarchica creola fatta di proprietari terrieri, aristocratici e industriali. L'emittente di ideologia non è quindi la classe borghese, ma la *casta señorial*, un gruppo che non si costituisce come classe e che non è in grado di produrre un'ideologia nazionale che unisca tutti i governati intorno a valori comuni, cioè non riesce a presentare i loro interessi particolari come gli interessi di tutta la società. In questo senso, secondo Zavaleta, lo Stato è apparente perché manca di una relazione organica con la società civile: non vi è egemonia ma dominio nel senso gramsciano del termine poiché la *casta señorial* non riesce a creare un'ideologia che possa essere universalizzata (Zavaleta, 2015: 102). Se per Lenin lo Stato è la sintesi della società, realizzata dal punto di vista della classe dominante, per Zavaleta lo Stato, in questo tipo di società *abigarrada*, è la forma di dominare di un polo della società.

Non è un caso che Bolívar, assolutamente consapevole della mancanza di legittimazione politica dell'oligarchia al potere da parte della società civile, vede nel repubblicanesimo «una risposta all'urgenza di costituire un ordine statale e un popolo assente» (Rudan, 2007). Ovvero, promuove l'intervento diretto dello Stato nella costituzione legale e morale degli indigeni quali cittadini come un metodo per istituzionalizzare un ordine che è costantemente messo in crisi dall'eterogeneità della società civile latino-americana (Rudan, 2007: 229). Proprio per questo motivo, a differenza del periodo liberale successivo, il periodo repubblicano è caratterizzato da un forte tentativo di centralizzazione statale sia del potere esecutivo che di quello amministrativo (Rudan, 2007: 247), per creare quella pretesa di unità costantemente minacciata dall'emergere di *resabios* ed elementi anacronistici³¹.

Allo stesso modo, anche un altro grande storico e teorico del marxismo boliviano, José Antonio Arze che, come si vedrà nel paragrafo 1.4, è stato a capo di uno dei più importanti partiti di sinistra della prima metà del '900 preoccupandosi di come arrivare a una rivoluzione socialista senza una borghesia, vedeva il limite della mancanza di un'ideologia in grado di universalizzare il principio dell'uguaglianza borghese:

³¹ Su questo tema vi è da notare che la maggior parte delle e degli autori che trattano il periodo post-indipendenza boliviano non analizzano in alcun modo questa netta differenza tra il repubblicanesimo di Bolívar e il liberalismo di fine '800 e, spesso, non differenziano i due periodi, parlando alternativamente di Stato Repubblicano e liberale, o attribuendo un carattere liberale alle riforme repubblicane di Bolívar. Si veda ad esempio: Gotkowitz, 2008: 17-100; Hylton e Thomson, 2007: 47-72; Jackson, 1997: 171-192; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 81-93.

Sulla costituzione specifica del governo repubblicano di Bolívar e le differenze con quello liberale si veda invece: Rudan, 2007.

«A partir sobre todo del siglo XVIII; nuestra historia se complica en el juego de la economía y de la política mundiales. Francia había logrado inyectar en las capas de la burguesía criolla el misticismo de la ideología condensada en la Declaración de los Derechos del Hombre, pero nuestro salto efectivo de la economía colonial a la republicana significa apenas la sustitución del monarca-feudalismo peninsular por una feudal burguesía poco madura, para realizar lo que la Francia de 1789 había conseguido hacerlo, en virtud del desarrollo de la técnica industrial europea». (Arze, 1938)³²

Tuttavia, come già analizzato nell'introduzione, la mancanza di un'ideologia borghese e della socializzazione dei rapporti di potere capitalistici non impedisce affatto il dominio della *casta señorial*, né tanto meno lo sviluppo del capitalismo nel territorio. L'élite oligarchica, per mantenere il potere, non potendo fare affidamento solo sull'ideologia e mancando di una legittimazione da parte della popolazione, deve assicurarselo attraverso l'uso della forza, dividendo la popolazione, oppure attraverso l'uso di quella che Zavaleta chiama l'«ideologia eccedente», ovvero quell'insieme di credenze precapitalistiche che continuano a essere operative:

«La capacidad de supervivencia de las supersticiones, los fetiches, las creencias populares en general, es interminable, eso se sabe bien: pero lo es en la medida en que su actuación no es contradictoria con las imposiciones de la ideología necesaria. Las sociedades, por eso, tienen un amplio espacio de ideología excedente, compuesto, en su mayor parte, por las representaciones que provienen del pasado, pero también por aquellas que vienen del conocimiento vulgar actual y que no afectan a la vida misma de la reproducción.» (Zavaleta, 2015: 101, 102).

Il tentativo di sostituire l'ideologia borghese con il repubblicanesimo di Bolívar, così come il tentativo successivo di governare la popolazione solo tramite il dominio liberale, sono falliti allora proprio perché non hanno considerato quei *resabios* che costituiscono l'«ideologia eccedente», che al contrario sono stati riattivati dalle popolazioni indigene per mostrare le fratture all'interno di un'unità fittizia.

La prevalenza dell'«ideologia eccedente» in queste società è quindi un indice che la nazionalizzazione non si è ancora compiuta, non vi è ancora stato un «momento costitutivo», ovvero un momento in cui le relazioni tra Stato e società civile vengono organizzate nella forma della società nazionale, creando un nuovo paradigma egemonico e trasformando lo Stato oligarchico in Stato democratico. Questo, per Zavaleta, può avvenire in diversi modi:

³² Conferenza pronunciata al Palacio Legislativo di Sucre il 17 de Agosto del 1938.

«Por momento constitutivo se podría entender al punto originario de las sociedades en su sentido más remoto, por ejemplo Egipto y el riego del Nilo, o la conquista del hábitat en el Ande. En el sentido que lo usamos nosotros, tiene referencia a la manera que adquiere el tono ideológico y las formas de dominación del Estado, es decir, al momento de su construcción.» (Zavaleta, 2021 [1984]: 236).

«Por consiguiente, el momento constitutivo puede ser un hecho poderoso y temprano como ocurre en las culturas llamadas hidráulicas, puede basarse en el patrón ideológico dado por la reconquista (España), en la unidad de una lengua en dispersión (como en Alemania) o en un hecho político, que es lo característico de nuestro tiempo, como la revolución burguesa en Francia y la revolución socialista en la Unión Soviética.» (Zavaleta, 2021 [1981]: 343).

Nella società boliviana, già la *descampesinización* forzata è per Zavaleta un «momento costitutivo», perché ha posto le basi per il processo di accumulazione originaria; tuttavia, come si è visto, questa non ha coinciso con una corrispondenza tra il momento economico della formazione nazionale e il momento ideologico o culturale (Zavaleta, 2021: 341). Il secondo «momento costitutivo» che Zavaleta riconosce nella storia boliviana è quello dato dalla guerra federale del 1899, in cui per la prima volta vi è un'alleanza tra la classe oligarchica e i contadini indigeni che impose, con mezzi militari, un nuovo blocco sociale dominante, che però anche in questo caso non mise fine allo Stato oligarchico³³. La guerra federale del 1899 è infatti il primo momento in cui l'élite al potere prende atto del fatto che non era possibile governare gli indigeni solo tramite l'uso della forza ma vi era la necessità di usare quell'«ideologia eccedente» per renderli partecipi del processo di costruzione dello Stato nazionale.

1.2.2 *Una società anti-mestiza*

Alla fine degli anni '80 del XIX secolo si erano formati ormai due fronti politici nel paese: da un lato il partito conservatore, creato nel 1884 dopo la fine di Malgarejo da quell'oligarchia consolidatasi nelle regioni di Potosí e Sucre che si era arricchita con i proventi delle miniere di argento o con le vendite delle terre degli indigeni; dall'altro lato il

³³ Come si analizzerà nei capitoli successivi, Zavaleta vide nella rivoluzione del 1952 il «momento costitutivo» che pose le basi per la fine dello Stato oligarchico e la formazione di uno Stato democratico moderno. Tuttavia, nei suoi scritti successivi, dopo il fallimento della rivoluzione del 1952, Zavaleta riformulò questa ipotesi sostenendo che nemmeno in quegli anni si riuscì a porre fine al potere della *casta señorial* all'interno dello Stato.

partito liberale, forte nelle zone di La Paz e Cochabamba e composto per la maggior parte da commercianti, burocrati o piccoli industriali. Questi ultimi, si resero presto conto che per sconfiggere i conservatori e mantenere il potere era necessario indirizzare la propria propaganda verso gli indigeni, poiché questi avevano ormai raggiunto una forza di negoziazione notevole anche grazie alle alleanze strategiche messe in campo dagli *indios apoderados* (Gotkowitz, 2008: 36; Larson, 2004: 230); i liberali iniziarono così a sposare varie cause indigene, come la restituzione delle terre comunitarie, chiamandoli apertamente a supportare il loro governo.

Nel frattempo, le fortune legate all'argento della classe conservatrice diminuirono precipitosamente una volta adottato il *gold standard* negli anni '90 del XIX secolo e con il conseguente crollo del prezzo dell'argento nel mercato mondiale (Hylton e Thomson, 2007: 53). Al calo del prezzo dell'argento seguì però immediatamente il rialzo del prezzo dello stagno sul mercato mondiale e, grazie agli investimenti massivi in tecnologie minerarie degli anni precedenti, uniti al fatto che lo stagno si trovava nelle stesse zone se non addirittura nelle stesse miniere in cui si estraeva l'argento, fu abbastanza semplice sostituire la produzione di argento con quella di stagno (Klein, 2015: 187). Eppure, questo cambio non favorì la vecchia classe industriale conservatrice, che perse ingenti capitali con il crollo dell'argento, ma avvantaggiò sia varie industrie straniere che entrarono nel paese sia il gruppo di piccoli industriali che si stava formando all'interno del partito liberale.

Questo insieme di trasformazioni favorì quindi il partito liberale che nella guerra federale del 1899 riuscì ad avere la meglio sul partito conservatore, imponendo un governo federale con capitale a La Paz. In particolare, una specifica alleanza fu vincente per l'esercito liberale: quella con l'*indio apoderado* Zárate Willka. Willka rappresentava il classico esempio di come la ricreazione di forme di autorità indigena tradizionale fu spesso funzionale a ottenere quote di potere all'interno dell'apparato della nuova Repubblica: leader aymara letterato, aveva viaggiato mediando conflitti in varie comunità indigene ed era ormai una figura riconosciuta e rispettata nell'altopiano, tanto da altri leader indigeni, quanto da funzionari e amministratori statali (Larson, 2004: 231). Così, quando i liberali si rivolsero a Willka per formare un'alleanza per sconfiggere l'esercito conservatore, il leader, grazie all'influenza che aveva nell'altopiano, riuscì presto a mobilitare un grande esercito aymara, ergendosi come comandante alla pari dei comandanti dell'esercito liberale. L'apporto dell'esercito aymara fu perciò fondamentale per schiacciare le forze conservatrici. Dall'altro

lato però, gli indigeni videro nella guerra l'occasione per rivoltarsi contro tutti coloro che li avevano messi al lavoro nelle miniere e nelle *haciendas* e reclamare la restituzione delle terre comunitarie usurpate e l'istituzione di forme di autogoverno indigeno: ben presto, le loro azioni di guerriglia iniziarono a rivolgersi non solo ai conservatori ma a tutti i bianchi e *mestizos* presenti nei paesi che incontravano, che venivano presi in ostaggio e sterminati (Larson, 2004: 236). L'effettiva influenza e il ruolo di Zárate Willka nella ribellione indigena sono in realtà oggetto di controversia storica poiché, da un lato, per tutta la guerra il leader continuò a dichiararsi leale all'esercito liberale mentre, dall'altro lato, incitava gli indigeni a compiere azioni contro i loro oppressori locali; non è dunque chiaro se Willka fu l'effettivo mandante della rivolta o se questa sorse spontaneamente³⁴.

In ogni caso, la ribellione indigena mostra in modo esemplare come la relazione tra indigeni ed élite al potere non sia una relazione univoca e statica, ma è il frutto di rapporti fluidi e strategici, processi di contestazione e risignificazione contingenti e polemici in cui elementi precoloniali vengono tradotti all'interno dell'apparato statale moderno. L'alleanza indigena-liberale, infatti, fu funzionale tanto per gli scopi del partito liberale quanto a promuovere un sentimento comune contro gli oppressori bianchi tra i vari gruppi indigeni e dare quindi più forza ai vari focolai di ribellione indigena contro l'espropriazione delle loro terre. Finita la guerra però, il partito liberale aveva ormai raggiunto il potere e non aveva più bisogno degli indigeni per mantenerlo e, anzi, era invece necessario risottometterli con la forza e placare la sollevazione che aveva per un momento fatto intravedere la possibilità di un autogoverno indigeno nell'altopiano: la ribellione indigena venne squalificata come barbarica e frutto di una "razza" inferiore, mentre Zárate Willka venne accusato di essere il mandante della ribellione nonostante non ve ne fosse prova, fu catturato ed executato insieme ad altri 288 ribelli (Larson, 2004: 239). Pertanto, con la fine della guerra e sedati i focolai di ribellione, l'altopiano tornò a essere sottoposto a un violento processo di espropriazione delle terre, con una nuova vendita di appezzamenti ai latifondisti che si arricchirono ancor più (Rivera Cusicanqui, 2007: 85)³⁵, mentre i proventi dell'esportazione di

³⁴ Per un approfondimento sul ruolo di Zárate Willka nella guerra del 1899 e nella ribellione indigena cfr.: Condarco Morales, Ramiro. 1965. *Zárate. El "temibile" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos; Larson, 2004: 229-245; Zavaleta Mercado, 1986: 96-179. Sulle relazioni tra esercito liberale e esercito indigeno cfr. Hylton, Forrest. 2011. «"Now is not your time; it's ours": Insurgent Confederation, "Race War," and Liberal State Formation in the Bolivian Federal War of 1899», in *The South Atlantic Quarterly*, v. 110, n. 2, pp.487-503.

³⁵ Per un approfondimento su questa seconda ondata di vendita di terreni comunitari cfr.: Grieshaber, Erwin. 1980. «Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison», in *Journal of*

stagno avevano ormai consolidato una nuova classe industriale locale sempre più legata alla fazione politica liberale: questa – che verrà in seguito chiamata *la rosca* – abbandonò facilmente gli ideali liberali e ricentralizzò l'apparato statale, ricreando presto un'oligarchia sempre più piegata agli interessi economici derivanti dallo stagno (Klein, 2015: 189).

Nello stesso tempo stava prendendo sempre più piede la teoria del darwinismo sociale nel paese, con antropologi che arrivavano dall'Europa per analizzare gli indigeni secondo gli studi criminologici del tempo³⁶ e confermare i pregiudizi razziali dell'élite al potere, legittimandoli a sottomettere i nativi in quanto inferiori, pericolosi e quindi non adatti alla vita politica del paese (Larson, 2004: 239). Eppure, mentre nei vicini paesi come in Perù, o in stati come quello messicano, la visione positivista europea portò immediatamente alla promozione della razza *mestiza* come figura in grado di fondere insieme i vari caratteri pluri-etnici dell'eterogenea popolazione creando il nuovo soggetto dello Stato moderno, in Bolivia la teoria del *mestizaje* non si affermò fino a metà del XX secolo (Demelas, 1981). In un paese in cui, secondo il censo del 1900, la popolazione indigena rappresentava ancora quasi il 60% del totale, i *mestizos* il 25%, mentre i bianchi che monopolizzavano il potere erano solo il 13% su un totale di circa 1.600.000 abitanti³⁷, il *mestizaje* non sembrava essere la soluzione adeguata a omogeneizzare culturalmente il paese e migliorarne la razza (Censo General de la Población de la República de Bolivia, 1900: 31).

Latin American Studies, vol. 12, n. 2, pp. 223-269; Grieshaber, Erwin. 1990. «La expansión de la hacienda en el departamento de La Paz, Bolivia, 1850-1920: Una revisión cuantitativa», in *Revista Andes*, v.2, n.3.; Grieshaber, Erwin. 1991. «Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz, 1881-1920», in *Data*, n. 1, pp. 113-44; Rivera Cusicanqui, Silvia. 1978. «La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: Elementos para la caracterización de una oligarquía regional», in *Avances*, v. 2, pp. 95-118.

³⁶ Si veda ad esempio il lavoro dell'antropologo francese Arthur Chervin, *Antropologie bolivienne* (Paris, 1908), in cui afferma che la razza indigena doveva scomparire e mischiarsi a quella mulatta e *mestiza* per formare una razza omogenea.

³⁷ Quelli riportati sono i dati ufficiali del *Censo General de la Población de la República de Bolivia*. Tuttavia, vari autori (Gutiérrez Ramos, 1998: 303; Bonilla, 1980: 223) riportano una percentuale maggiore di indigeni presenti nel territorio nel 1900, fino a sostenere che rappresentavano l'80% della popolazione totale; questo è dovuto tanto al fatto che una parte cospicua di indigeni che non viveva nelle *haciendas* o nelle zone sotto il controllo statale sfuggiva necessariamente all'ispezione censitaria, così come al fatto che spesso si calcolava l'insieme della popolazione rurale – che effettivamente rappresentava quasi l'80% del totale – come popolazione indigena.

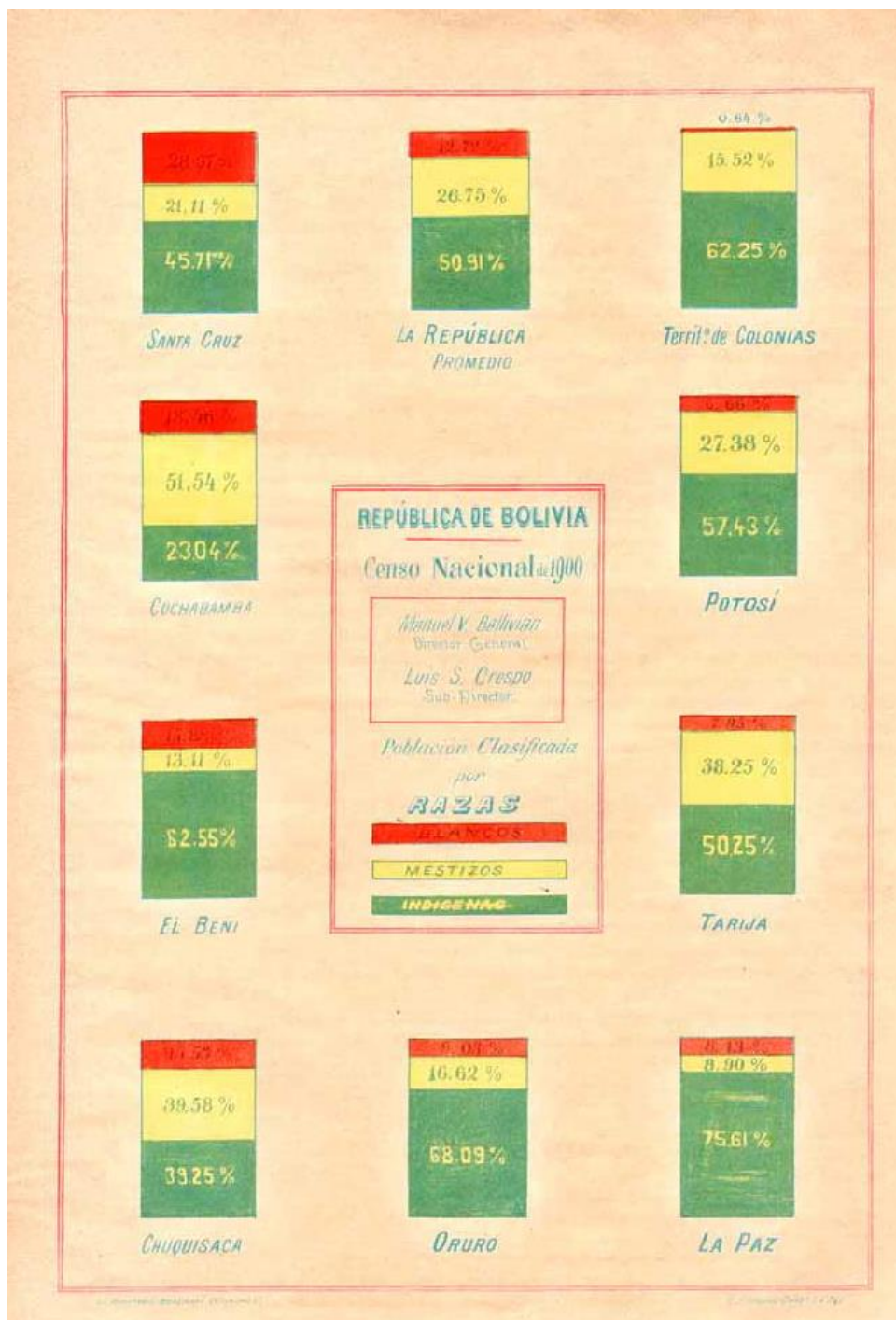


Figura 4: Censo General de la Población de la República de Bolivia, 1900: 33

Al contrario, alla fine degli anni '80 si diffuse un forte sentimento anti-*mestizo* secondo cui l'identità *mestiza* incarnava gli aspetti degenerativi e più spregevoli tanto della razza bianca quanto di quella *india* (Larson, 2005a: 235). In particolare, l'etnografo Manuel Rigoberto Paredes³⁸ e il sociologo Bautista Saavedra³⁹ si affermarono presto come gli "esperti"

³⁸ Manuel Rigoberto Paredes era un criollo per metà aymara, il cui padre era parte di un'importante linea di *caciques* aymara. Fu precursore dello studio sul folclore andino, raccogliendo in varie opere le tradizioni e le

della cultura indigena aymara: i loro scritti, sebbene veicolassero visioni differenti se non opposte sulla degenerazione degli indigeni, divennero un punto di riferimento per promuovere quel sentimento anti *mestizo* a favore di una soluzione paternalistica, assimilazionista e nativista del problema indigeno (Larson, 2005a: 236). Mentre Saavedra vedeva l'*ayllu* come la struttura anacronistica per eccellenza che andava totalmente abolita per promuovere il progresso della razza *india* e della nazione, Paredes, di discendenza per metà aymara, dipingeva invece gli indigeni andini e le loro forme di organizzazione in modo positivo e rintracciava la causa della loro degenerazione negli abusi subiti prima dei funzionari coloniali e poi dai padroni delle *haciendas* e dai sacerdoti. Da un lato, quindi, gli indigeni dovevano rinunciare ai loro tratti più anacronistici per essere integrati come forza lavoro nel nuovo Stato, dall'altro lato, invece, dovevano essere protetti e tutelati per evitare che sorgessero in loro sentimenti vendicativi come quelli che avevano provocato la ribellione durante la guerra federale. Queste due visioni, insieme, contribuirono alla costruzione di quello che nei fatti fu un regime di semi-apartheid (Larson, 2004: 243) in cui gli indigeni vennero segregati nelle *haciendas*, con un'intensificazione del processo di espropriazione e privatizzazione delle loro terre⁴⁰. Per mantenere questa divisione venne poi promosso un rafforzamento della secolarizzazione negli istituti scolastici con un piano di "civilizzazione" degli indigeni – intrapreso dal moderno Stato laico e progressista e non più dai corpi clericali – che non era pensato tanto per assimilarli nella politica del paese educandoli alle arti e alla cultura nazionale, quanto piuttosto per istruirli ai lavori manuali e agricoli necessari a metterli al lavoro (Gotkowitz, 2007: 43)⁴¹. È durante questo periodo che la

forme di organizzazione aymara, così come gli abusi che questi avevano subito da vari padroni, preti e funzionari.

³⁹ Bautista Saavedra, parte dell'élite di La Paz, fu l'avvocato difensore di Zarate Wilka durante il processo di Mohoza in cui il leader aymara venne esecutato. In quell'occasione Saavedra affermò che le terribili uccisioni portate avanti dall'esercito indigeno erano il frutto della loro indole selvaggia, primitiva e, dunque, inferiore. L'opera più influente di Saavedra è *El ayllu* (1903), in cui l'autore ripercorre la storia di questa forma di organizzazione politica tramite una prospettiva lamarckiana e positivista per affermare il carattere primitivo dell'*ayllu* e reclamarne il superamento.

⁴⁰ Per un approfondimento sull'impatto del darwinismo sociale in Bolivia e su come questo influenzò le politiche verso gli indigeni cfr. Bridikhina, Evgenia e Pilar Mendieta. 2018. *Amanecer en rojo: Marxismo, socialismo y comunismo en Bolivia (1880-1932)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/CIS, pp.55-59; Irurozqui, Marta. 1993. «La guerra de razas en Bolivia: La reinención de una tradición», in *Revista Andina*, v. 21, n.1 pp. 163-200; Irurozqui, Marta. 1999. «Las paradojas de la tributación: Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900», in *Revista de Indias*, n. 219, pp. 705-40; Mallon, Florencia. 1996. «Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities», in *Journal of Latin American Anthropology*, v. 2, n. 1, pp. 170-81.

⁴¹ Sulla riforma educativa e scolastica come parte integrante del progetto civilizzatore degli indigeni cfr: Canessa, Andrew (ed.). 2005. *Natives Making Nation. Gender, Indigeneity and the State in the Andes*. Tucson:

“civilizzazione” degli indigeni inizia pertanto a porsi come obiettivo anche quello di entrare nell’intimità dell’organizzazione rurale andina per rafforzare determinate gerarchie razziali e sessuali preesistenti in tale società (Larson, 2005b: 34). L’educazione degli indigeni era infatti specificatamente strutturata affinché questi rimanessero segregati nell’ambito rurale ed esclusi dalla possibilità di ascesa sociale, impedendogli l’accesso all’alfabetizzazione e ai principi costituzionali dello Stato. Di conseguenza nelle scuole rurali per gli indigeni tutte le lezioni avevano come tema solo ed esclusivamente l’apprendimento dei lavori manuali, divisi secondo il sesso, con lo scopo di infondere nei nativi l’imperativo morale dell’utilità sociale del lavoro. Inoltre, le scuole miravano a controllare ogni aspetto della famiglia indigena, regolandone la routine quotidiana tramite l’educazione delle donne ai lavori di casa, all’igiene e in generale al sostentamento dell’unità domestica, per riparare all’innata «fragilità, instabilità e degenerazione delle relazioni familiari andine» (Frontaura Argona, 1932) derivata dai legami di tipo comunitario che trascendevano il nucleo familiare ristretto⁴². Più che trasformarsi in una classe proletaria moderna, quindi, gli indigeni dovevano essere la disciplinata manodopera rurale necessaria a sopperire al fabbisogno della classe proletaria urbana nelle miniere di stagno, strategica per la produzione di ricchezza per il mercato internazionale: questo processo, come si analizzerà nel prossimo paragrafo, fu cruciale per strutturare e definire tanto l’identità indigena quanto quella della controparte rurale dell’operaio minerario boliviano, così come per la trasformazione dell’ambito privato della famiglia in un dominio pubblico da controllare in funzione della riproduzione di questa organizzazione della società (Larson, 2005b: 33, 36,37). L’obiettivo finale era quello di cancellare definitivamente quei *resabios*, quelle memorie e tradizioni precoloniali, che minacciavano costantemente l’ordine liberale.

Infine, per completare questo quadro di ri-centralizzazione del potere statale e disciplinamento della popolazione, c’era bisogno di un apparato logistico in grado di garantire il controllo del territorio; fu così finanziato un sistema di ferrovie per connettere le

The University of Arizona Press, pp.32-59; Choque Canqui, Roberto. 1996. «La educación indigenal boliviana: el proceso educativo indígena-rural», in *Estudios Bolivianos*, n.2, pp. 12-182.

⁴² Si tornerà su questo tema nei prossimi paragrafi ma, per un approfondimento sull’organizzazione domestica delle comunità andine e su come questa è stata trasformata durante il periodo repubblicano e liberale si veda ad esempio: Canessa. 2012. *Intimate Indigeneities. Race, Sex and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham and London: Duke University Press; Dore, Elizabeth and Maxine Molyneux (ed.). 1994. *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham: Duke University Press, pp. 215-237; Mayer, Enrique. 2002. *The Articulated Peasant. Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview Press; Platt, Tristan. 1999. «A woman's frailty’: Patriarchy and gender in early republican Bolivia», in *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 8, n.1, pp. 147-151.

disperse aree dello Stato. La strutturazione ferroviaria del paese aumentò i valori della terra nelle aree periferiche, scatenando un'ulteriore ondata di vendite e confische di terre comunitarie anche nella regione orientale tra il 1905 e il 1915 ed espandendo ulteriormente la struttura delle *haciendas*⁴³. Nel frattempo, l'aumento della domanda di caucciù sul mercato mondiale aprì anche la regione amazzonica settentrionale – le cui terre erano fino a quel momento rimaste in mano a pochi latifondisti – agli investimenti privati che finanziarono industrie per l'estrazione del caucciù mettendo a lavoro gli indigeni del territorio in regimi di semi-schiavitù (López y Makaran, 2018: 43)⁴⁴.

Questa “Pax liberale” che seguì il trionfo della rivoluzione federale, la sconfitta militare del movimento di Zarate Willka e l'aumento del controllo statale sul territorio orientale e sulla sua forza lavoro per lo sviluppo dell'esportazione della gomma, ebbero come conseguenza un indebolimento delle sacche di ribellione e della resistenza indigena, che prese forme più isolate. Tuttavia, a partire dalla metà degli anni '10 del Novecento, anche sotto l'influenza della Rivoluzione russa e della diffusione delle idee marxiste, focolai di ribellione cominciarono a riaffiorare in diverse province dell'altopiano (Rivera Cusicanqui, 2007: 93).

1.3 Indigenismo e Marxismo

L'intricato itinerario del marxismo in America Latina è ampiamente analizzato da vari storici e storiche e sarebbe impossibile riportare in questa sezione le varie ramificazioni che

⁴³ Sulla confisca di terre comunitarie nella regione orientale del Chaco e della Chiquitania cfr.: Pifarré, 2015 [1989]: 325-334; Langer, 1994.

⁴⁴ Sul modo in cui l'amazzonia boliviana venne riconfigurata in seguito al boom dell'esportazione di gomma e come questa impattò sulla messa al lavoro degli indigeni cfr. Bradford, Barham e Oliver Coomes. 1994. «Wild Rubber: Industrial Organisation and the Microeconomics of Extraction during the Amazon Rubber Boom (1860-1920)», in *Journal of Latin American Studies*, v. 26, n.1, pp. 37-72; Córdoba, Lorena. 2012. «El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)», in D. Villar e I. Combès, *Las Tierras Bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de La Sierra: Editorial el País; Córdoba, Lorena. 2019. «White Blood, Black Gold: The Commodification of Wild Rubber in the Bolivian Amazon, 1870–1920», in *Environmental History*, n. 24, pp.695-702; Fifer, J. Valerie. 1970. «The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez», in *Journal of Latin American Studies*, v.2, n.2, pp. 113-146; García Jordán, Pilar. 2001. «En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, Caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía», in *Revista de Indias*, v. 61, n.223, pp. 591-617.

il pensiero marxista ha assunto nei vari paesi latinoamericani durante gli anni⁴⁵. Sicuramente l'autore che per primo ha sistematizzato la traiettoria della diffusione del marxismo nel continente latino-americano è l'intellettuale argentino José Aricò secondo il quale il movimento socialista prese forma in America Latina molto prima che le opere di Marx venissero diffuse e lette⁴⁶. Questo fu possibile grazie alle ondate di emigrazioni europee che, soprattutto in paesi come Argentina, Cile e Brasile, si susseguirono da metà del XIX secolo contribuendo non solo a creare una classe proletaria, ma anche a diffondere le idee comuniste, socialiste e anarchiche dell'epoca in maniera spesso indifferenziata al principio: solo dai primi anni del XX secolo in avanti tali idee si sistematizzarono e portarono alla formazione di partiti socialisti e comunisti allineati ai dettami del "canone" marxista fissato dalla Seconda Internazionale, in primis in Argentina che tra le emigrazioni italiane e quelle degli esiliati della Comune di Parigi fu uno dei primi paesi in cui circolarono le teorie marxiste (Aricó, 2009: 28; Bridikhina e Mendieta, 2018: 59).

La Bolivia però, a differenza degli altri paesi latinoamericani, non ha assistito a questa ondata migratoria dall'Europa. Il motivo di questa assenza di migrazioni è da rintracciare da un lato nei limiti dell'economia boliviana: l'orientamento all'esportazione di materie prime nel mercato mondiale e la conseguente dipendenza dall'oscillazione dei prezzi di tali materie sul mercato, così come la forte ingerenza di capitali stranieri nel controllo dell'esportazione, non permise la consolidazione di industrie e manifatture a larga scala attrattive per i migranti che partivano dal vecchio continente in cerca di fortune. Dall'altro lato, proprio questa forma dell'economia boliviana, aveva rallentato il processo di

⁴⁵ Sono innumerevoli i lavori che analizzano la recezione del marxismo in America Latina, per citarne alcuni tra i più importanti cfr. Aricó, José María. 2009 [1986]. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Bridikhina, Evgenia e Pilar Mendieta. 2018. *Amanecer en rojo: Marxismo, socialismo y comunismo en Bolivia (1880-1932)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/CIS; Cabaluz, Fabián e Tomás Torres. 2021. *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones; Löwy, Michael. 2007. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago: LOM Ediciones; Massardo, Jaime. 2010. «La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina», in *Revista Estudios*, n. 95; Sánchez Vázquez, Adolfo. 1988. «El marxismo en América Latina», in *Revista Dialéctica*, n. 19, pp.11-28.

⁴⁶ Secondo Aricó (2009 [1986]) e Sánchez Vázquez (1988) le opere di Marx conosciute in America Latina alla fine del XIX secolo erano solo *Il Manifesto del Partito Comunista*, il prologo della *Per la Critica della economia politica* e, in misura minore, il primo libro del *Il Capitale* che veniva però letto secondo la prospettiva positivista ed evolutiva dell'epoca. Jaime Massardo (2010), inoltre, analizza come la traduzione in spagnolo delle opere di Marx è stata discontinua e tardiva: la prima traduzione completa del primo libro de *Il Capitale* (1867) è quella dell'intellettuale argentino Juan B. Justo del 1898 (mentre quella di Pablo Correa y Zafrilla del 1883 si ferma al capitolo XIV del libro I), la prima traduzione de *L'ideologia Tedesca* (1932) è quella di Wnceslao Roces pubblicata in Ecuador nel 1959, e i *Grundrisse* sono stati pubblicati in spagnolo solo nel 1972. Sulla recezione delle opere di Marx in Bolivia si veda invece: Bridikhina, Mendieta, 2018: 134-140.

urbanizzazione: mentre nelle città il lavoro rimase prevalentemente artigianale per tutto il XIX secolo, la maggior parte della produzione era concentrata nel lavoro agricolo e di estrazione mineraria nelle zone rurali, in cui però la persistenza di regimi di lavoro semi-schiavisti – come il *peonaje* nelle *haciendas* – non erano certo favorevoli per i migranti europei, mentre il controllo quasi totale del territorio agricolo da parte dei latifondisti non era attrattivo per chi cercava terre da acquistare (Volk, 1975a: 32). La particolare traiettoria del marxismo in Bolivia influì così nell'evoluzione storica del movimento operaio boliviano che fu anch'essa particolare e specifica rispetto non solo a quella Europea ma anche a quella di altri paesi latinoamericani.

1.3.1 *La diffusione del marxismo e il movimento operaio*

Le idee socialiste e comuniste entrarono dunque nel paese solo con il cambio di secolo, quando i lavoratori boliviani che erano andati a lavorare nelle saline cilene o nelle raffinerie di canna da zucchero argentine nel XIX secolo tornarono in patria in seguito alla crescita economica provocata dal boom dello stagno (Bridikhina e Mendieta, 2018: 60; Lora, 2008 [1977]: 71). Nonostante ciò, l'ideologia del darwinismo sociale che si era imposta dopo la guerra federale e che aveva portato la politica boliviana a focalizzarsi sul problema degli indigeni in ottica positivista era troppo radicata nella società perché le idee marxiste potessero prendere piede facilmente; di fatti, è proprio nelle opere di quel gruppo di etnologi e sociologi che in quegli anni si preoccupava di ricercare i motivi dell'inferiorità della razza indigena che si trovano i primi riferimenti ai testi di Marx e Engels, in cui però le citazioni dei due autori venivano estrapolate per essere adattate alle teorie evoluzioniste e al bisogno di progresso della nazione (Bridikhina e Mendieta, 2018: 57, 61, 155)⁴⁷. Questa ricezione del marxismo in cui la concezione materialistica della storia veniva letta in un'ottica evoluzionistica che si focalizzava sulla necessità di sviluppare le forze produttive per promuovere il progresso storico, fu in realtà un processo comune in tutta l'America Latina nei primi anni del '900, a causa dell'enorme influenza che ha avuto la rivista *Die Neue*

⁴⁷ In particolare, si possono ritrovare teorie simili nel gruppo di intellettuali che si riuniva nella *Sociedad Geográfica de La Paz*, centro della diffusione delle teorie positiviste dell'epoca e che contribuì a consolidare l'idea che il problema dell'*indio* si sarebbe risolto con il progresso e lo sviluppo capitalistico. Ad esempio, membro di questa società era Bautista Saavedra, il quale nella sua principale opera, *El Ayllu* (1903), cita *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) di Engels per validare la sua ipotesi secondo cui l'*ayllu* andava eliminato in quanto anacronistico nella società moderna.

Zeit, pubblicata dal Partito Socialdemocratico Tedesco e diretta da Karl Kautsky, che circolò in America Latina grazie alle traduzioni e alle pubblicazioni effettuate in Argentina da Juan B. Justo. (Aricò, 2009 [1986]; Cabaluz e Torres, 2021: 14, 15). Tuttavia, mentre negli altri paesi latinoamericani le teorie marxiste, seppur con una forte impronta modernizzante che non considerava la specificità ed eterogeneità latinoamericana, stavano prendendo piede portando ai primi conflitti tra capitalisti e lavoratori con vari scioperi, in Bolivia l'uso delle teorie marxiste era ancora confuso e indeterminato e, spesso, il termine "comunismo" era usato dall'élite liberale semplicemente per riferirsi in modo spregevole alle ribellioni indigene o a situazioni di disordine (Bridikhina e Mendieta, 2018: 47; Hylton, 2005: 21)⁴⁸.

Il ritardo nella diffusione delle teorie marxiste, o meglio il ritardo nella diffusione di strutture organizzative antagoniste di stampo marxista, e i fattori strutturali dell'economia boliviana già menzionati, si riflessero dunque in una forza lavoro instabile e disorganizzata in Bolivia. Questa non era costituita da emigrati europei come nel resto dei paesi latino-americani: al contrario, nelle miniere era composta principalmente da indigeni che andavano a lavorare stagionalmente per tornare poi alle proprie comunità durante il periodo del raccolto, mentre nelle città era fatta di artigiani che si organizzavano in corporazioni (i *gremios*). I *gremios*, sebbene possano essere identificati come la forma embrionale del movimento operaio boliviano, e contribuirono a formare molti di quelli che poi diventeranno i leader di tale movimento, erano tuttavia associazioni organizzate intorno al supporto dei propri membri e non miravano a creare un'organizzazione per contestare i processi capitalistici a cui questi erano sottoposti, tant'è che nei loro statuti dichiaravano di non essere organizzazioni politiche ma semplicemente di mutuo aiuto (Lora, 2008 [1977]: 79). Inoltre, proprio per questi ritardi strutturali, le forze politiche al governo riuscirono facilmente a cooptare i *gremios* delle città, riorganizzandoli e strumentalizzandoli a proprio

⁴⁸ Forrest Hylton analizza come vari giornali, report governativi e corrispondenze tra membri dell'élite riportavano le notizie di insurrezioni indigene – in particolare della rivolta di Chayanta del 1927, che si analizzerà nel seguente paragrafo – tacciandole spesso come rivolte criminali organizzate da agitatori esterni che potevano essere facilmente sedate grazie alla "civilizzazione dell'uomo bianco" che avrebbe protetto la nazione dalle barbare e comuniste rivolte. Cfr, Hylton, Forrest. 2005. «Tierra Común: Caciques, Artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta (1927)», in Forrest Hylton, Felix Patzi, Sergio Serulnikov e Sinclair Thomson (ed.), *Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena*, La Paz: Muela del Diablo, pp.19-43.

favore; anzi, spesso tali associazioni venivano create dal partito liberale stesso per controllare la nascente forza lavoro urbana (Bridikhina e Mendieta, 2018: 48, 62)⁴⁹.

È solo nella seconda metà degli anni '10 del XX secolo che le idee marxiste e anarchiche iniziano a radicare in Bolivia dapprima in circoli intellettuali e poi nei *gremios*, mentre al contempo la crescita economica all'inizio del XX secolo portò alla formazione di una classe proletaria più stabile (Volk, 1975a: 32). Nelle miniere, infatti, la crescente domanda di stagno⁵⁰ richiedeva la stabilizzazione di una forza lavoro sempre disponibile e controllabile: furono allora promossi processi di migrazione permanente dalle zone rurali a quelle minerarie, così come il ripatrio dei lavoratori boliviani che si trovavano in Argentina e Cile, che andarono a formare la nuova classe di minatori portando con sé l'esperienza vissuta nelle fabbriche sindacalizzate nei paesi vicini. A sua volta, la crescente industria mineraria, come si è visto, portò a intensificare i collegamenti e i trasporti ferroviari e, dunque, alla creazione di una classe di lavoratori dei trasporti; nelle città, invece, questa rete infrastrutturale diede impulso all'industria manifatturiera e iniziarono così a sorgere piccole fabbriche che producevano soprattutto prodotti utili al lavoro nelle miniere e nei campi. La classe proletaria iniziava quindi a crescere e nel 1905 si formò il primo sindacato moderno, sulla base di quelli statunitensi, da un'associazione di tipografi a La Paz – la *Unión Gráfica Nacional* –, a cui presto ne seguirono altri di carpentieri, ferroviari e sarti (Lora, 2008 [1977]: 74-79; Volk, 1975a: 33): questo, però, non significò immediatamente l'adesione ai dettami della seconda Internazionale, né tanto meno una socializzazione estesa delle idee comuniste e socialiste. Nei primi anni del '900, infatti, sebbene i *gremios* iniziassero a prendere parte alla vita politica del paese, promuovendo un'affiliazione dei propri membri basata su un comune senso di solidarietà in quanto sfruttati e chiedendo un miglioramento delle loro condizioni di lavoro, anche tramite la diffusione di opuscoli e riviste⁵¹, questi erano comunque ancora in gran parte controllati dall'élite liberale e spesso rimanevano implicati

⁴⁹ Guillermo Lora, nel suo *A History of the Bolivian Labour Movement, 1848-1971* (2008 [1977]), offre un'analisi dettagliata di come i *gremios* divennero dei campi di battaglia nel conflitto tra liberali e clericali alla fine del XIX secolo, cfr. Lora: 47-53.

⁵⁰ Nel 1920 i lavoratori boliviani producevano quasi 50.000 tonnellate (lorde) di stagno all'anno, poco meno di un quarto della produzione mondiale totale e nel 1925 lo stagno rappresentava più del 70% di tutte le esportazioni (Volk, 1975a: 29).

⁵¹ In quegli anni iniziarono infatti a circolare i primi giornali che riportavano idee socialiste come, ad esempio, *Verbo Rojo*, fondato a Potosí nel 1907, *El Proletario y El Obrero*, nato a Cochabamba nel 1909 e *El Trabajo*, creato a La Paz nel 1910. Cfr. Bridikhina e Mendieta, 2018: 165.

in contese di potere tra l'élite al governo piuttosto che promuovere una coscienza di classe tra i lavoratori (Bridikhina e Mendieta, 2018: 62,63; Lora, 2008 [1977]: 74).

Nonostante ciò, iniziavano in quegli anni a diffondersi anche dei circoli, come la *Sociedad Agustín Aspiazú* (1903-1912) centro della diffusione del marxismo e il *Centro Cultural Obrero El Despertar* nucleo della prospettiva anarchica e libertaria, in cui venivano letti e fatti circolare testi di Karl Marx, Pierre-Joseph Proudhon, Mijaíl Bakunin, Piotr Kropotkin e, più tardi, di Lenin e Trotzki (Bridikhina e Mendieta, 2018: 70, 157-158)⁵². Tuttavia, data la monopolizzazione del marxismo da parte dell'élite positivista che lo leggeva in senso evolutivo e che caratterizzava il comunismo in senso dispregiativo, spesso in questi centri le idee socialiste venivano rilette alla luce di concetti e prospettive anarchiche che sembravano più adeguate a promuovere processi rivoluzionari in un paese con una classe multiforme come quello boliviano (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 22). In questi circoli si iniziò allora a porre il problema di come diffondere le teorie socialiste, comuniste e anarchiche a una classe lavoratrice per la maggior parte analfabeta⁵³ e di come farle uscire dal ristretto ambito accademico in cui circolavano: vennero creati così veri e propri centri di propaganda, come la *Sociedad de Obreros El Porvenir* nel 1910 e il *Centro Obrero de Estudios Sociales* (COES) nel 1914, che avevano come obiettivo quello di promuovere e organizzare scuole politiche per lavoratori, ma anche conferenze e eventi sia nelle università sia nelle piazze e nelle fabbriche in cui socializzare le idee marxiste e anarchiche. Questi eventi, spesso, erano poi accompagnati da spettacoli teatrali o manifestazioni culturali in cui venivano messi in scena temi di carattere sociale (Bridikhina e Mendieta, 2018: 158-160).

Secondo la classificazione di Steven Volk, quello che va dal 1880 al 1914 sarebbe quindi il periodo "formativo" del movimento operaio boliviano (Volk, 1975a: 28), ovvero un momento in cui, sebbene non siano ancora presenti forme di organizzazione proletaria moderna in stile europeo e processi estesi di contestazione di dinamiche capitalistiche, è possibile però rintracciare le basi di un processo di proletarizzazione. Anche il leader trotskista Gulliermo Lora – che farà parte insieme a Marof del *Partido Obrero Revolucionario* creato nel 1935 – caratterizza questa fase, fino al 1920, come un momento in cui la classe

⁵² Per un approfondimento sulla diversa diffusione dei testi di Marx, Engels Bakunin e Kropotkin si veda: Bridikhina e Mendieta, 2018: 134-143.

⁵³ Nelle prime due decadi del XX secolo si stima che solo il 14% della popolazione sapesse leggere correttamente in spagnolo: questa per la maggior parte era composta, oltre che dall'élite creola, da professori, artisti e artigiani (Romero Pittari, 2009: 122).

operaia si stava formando ma non era ancora indipendente dalla monopolizzazione del potere politico operata dall'élite liberale (Lora, 2008 [1977]: 72).

Tuttavia, se per le prime decadi del '900 le opere di Marx e di altri autori socialisti venivano lette secondo i canoni europei del positivismo, dando priorità alla centralità politica della classe lavoratrice per il progresso storico della nazione, negli anni '20 si apre un ampio dibattito per adattare le teorie marxiste alla realtà specifica latino-americana, di cui il capostipite, nonché più influente autore, fu l'intellettuale peruviano José Carlos Mariátegui⁵⁴. L'influenza del positivismo europeo e della socialdemocrazia tedesca nei primi anni del '900 aveva prodotto una lettura del marxismo che tralasciava la questione indigena o, meglio, si focalizzava sulla necessità di modernizzare la classe lavoratrice trasformando gli indigeni in proletari. Questo spiega anche perché, mentre la rivoluzione messicana del 1910 fu praticamente ignorata dal marxismo latino-americano durante le prime decadi del XX secolo, negli anni '20 iniziarono in cambio a sorgere vari partiti comunisti in linea con l'ortodossia marxista della Terza Internazionale che, concependo lo sviluppo capitalistico in modo unilineare e universalistico, promuoveva la necessità di una rivoluzione democratica-borghese per la transizione al socialismo in paesi periferici come quelli latinoamericani (Cabaluz e Torres, 2021: 15). Mariátegui, al contrario, si pone il problema di articolare il marxismo con le lotte indigene latino-americane e, criticando fortemente l'ortodossia dell'Internazionale Comunista, afferma che la transizione al socialismo in paesi in cui manca una borghesia nazionale non è data dalla guida di un partito Comunista in stile europeo, ma da una convergenza tra la classe lavoratrice e la popolazione indigena. In particolare, il punto di svolta principale sviluppato da Mariátegui, che influenzerà gran parte del pensiero marxista latino-americano successivo, è quello di concepire il marxismo non come una scienza esatta ma come un metodo di interpretazione della realtà e dunque applicabile alla

⁵⁴ Mariátegui fu forse il più influente autore marxista latino-americano, che contribuì enormemente all'adeguamento della teoria marxista alla specificità dell'America Latina. Per questo motivo è uno degli intellettuali più studiati e letti e sarebbe impossibile riportare per intero la quantità di lavori che trattano il suo pensiero e la sua influenza, questi alcuni dei più importanti: Aricó, José. 1978. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D.F.: Siglo XXI Editores; Becker, Marc. 1993. *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Athens: Ohio University Press; Beigel, Fernanda e Maura Brighenti. 2009. «José Carlos Mariátegui (1894-1930). Un marxista latinoamericano», in *Studi Culturali*, v.6, n.1, pp. 61-105; Cáceres, Eduardo y Rafael Tapia. 1995. *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*. Lima: Universidad Católica del Perú; Gutiérrez, Patricio (ed.). 2014. *Un marxismo para Latinoamérica: Ensayos en torno a José Mariátegui*. Valparaíso: Editorial Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso; Sobrevilla, David. 1995. *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta.

prassi della realtà politica latino-americana, che, secondo l'*amauta*⁵⁵, era fortemente legata alla questione indigena; il marxismo, dunque, era da connettere all'indigenismo. Seguendo questa prospettiva, Mariátegui, nella sua opera principale, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1927), afferma che in paesi come il Perù il problema indigeno non è dato da fattori culturali, amministrativi o morali superabili tramite l'integrazione della popolazione nativa nello Stato moderno, ma è di carattere economico e deriva dall'espropriazione della terra delle comunità indigene operata nel processo di accumulazione capitalistico. Tuttavia, per Mariátegui – così come poi sarà anche per Zavaleta – il processo di accumulazione originaria e di privatizzazione delle terre indigene non ha distrutto quei legami di cooperazione che sono alla base di quello che definisce come uno spirito comunista incaico e che si sono mantenuti per tutto il periodo coloniale tramite il riadattamento e la risignificazione sia materiale che simbolica della struttura organizzativa dell'*ayllu*:

«[...] en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitario, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La “comunidad” corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la “comunidad”, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual.» (Mariátegui, 2007 [1928]: 67)

L'*amauta* arriva dunque a postulare una continuità tra il comunismo incaico e quello moderno: tuttavia, diversamente da come viene spesso reinterpretata, questa affermazione non è intesa a ricercare un'ontologia comunitarista e una razionalità alternativa a quella occidentale, né tanto meno a risolvere il problema emancipatorio indigeno semplicemente recuperando il comunismo incaico tramite una visione nativista che non tiene in considerazione il contesto storico del Perù degli anni '20 in cui il capitalismo era già affermato e i cui progressi non potevano che essere considerati da qualsiasi progetto emancipatorio (Mariátegui, 2007 [1928]: 64). Piuttosto, quello che interessa all'intellettuale peruviano del comunismo indigeno è analizzare come le sue caratteristiche collettiviste possano servire come base per far comprendere e accettare le teorie socialiste in un paese in cui non c'era una classe operaia sviluppata e la maggior parte della popolazione viveva in

⁵⁵ *Amauta*, che in quechua significa “saggio”, “maestro”, è l'appellativo con cui veniva chiamato Mariátegui, nonché il nome della rivista da lui fondata nel 1926.

aree rurali. Dunque, per Mariátegui, i contadini peruviani potevano essere i soggetti della rivoluzione poiché portavano con sé un'eredità comunitaria su cui si poteva costruire il socialismo. In paesi come il Perù non si poteva ripetere meccanicamente il ragionamento dei marxisti europei che davano centralità politica agli operai, e non era nemmeno necessario aspettare che si consolidasse una borghesia industriale abbastanza egemonica da promuovere un capitalismo avanzato, come predicato dall'Internazionale socialista: bisognava piuttosto guardare all'evoluzione storica del Perù e sviluppare strategie politiche adatte ad essa, cercando un'articolazione tra indigenismo e socialismo⁵⁶. Come è evidente, le teorie di Mariátegui non solo influirono notevolmente in Zavaleta Mercado e nella sua prospettiva sulla società *abigarrada* e lo «Stato apparente», ma anche nella società peruviana e in quella boliviana dal 1920 in avanti, portando a nuovi assestamenti nelle mutevoli relazioni tra l'élite creola al potere e gli indigeni.

In Bolivia il pensiero di Mariátegui iniziò a circolare grazie alla rivista da lui curata, *l'Amauta*, e a prendere piede in un gruppo di intellettuali che nel 1921 fondarono il primo partito socialista nazionale⁵⁷. Questi, sebbene facessero comunque parte dell'élite urbana e applicavano le idee di Mariátegui in modo molto più moderato rispetto a quanto stava avvenendo nel vicino Perù con l'allora leader del movimento studentesco Víctor Raúl Haya de la Torre (Klein, 2011: 165), ebbero comunque il merito di aprire per la prima volta in Bolivia un dibattito che cercava di connettere il discorso marxista alla realtà indigena⁵⁸. Le domande del Partito Socialista iniziarono così a riguardare varie questioni indigene: dall'eliminazione del regime di lavoro forzato nelle *haciendas* (il *peonaje*), al riconoscimento legale dei governi delle comunità indigene, alla legittimazione della proprietà collettiva della terra. In particolare, emerse in questo ambito la figura di Tristan Marof, pseudonimo di Gustavo Navarro, letterario che tenne un rapporto di amicizia e una corrispondenza con Mariátegui, che contribuì notevolmente a diffondere le sue idee in Bolivia e che, come si

⁵⁶ Per questa sua articolazione tra marxismo e indigenismo, Mariátegui venne fortemente attaccato dall'Internazionale Comunista – e dal Partito Comunista del Perù allineato a questa – che nel 1933 diffuse un opuscolo in cui accusava *l'amauta* di non essere un marxista ma un populista che diffondeva idee confuse, piene di errori teorici e pratici, che ostacolavano la bolscevizzazione e impedivano al proletariato di armarsi nell'arsenale del leninismo e del marxismo. In risposta, Mariátegui pubblicò nel 1930 il testo *En defensa del marxismo* in cui intraprese una difesa del marxismo non tanto contro i comunisti, ma piuttosto contro una serie di intellettuali europei che cercavano di screditare il marxismo dall'interno del socialismo stesso, in particolare quelli appartenenti al socialismo belga, come Henri de Man, Emile Vandervelde e Max Eastman.

⁵⁷ Il primo partito socialista locale nasce nel 1914 a La Paz, seguito nel 1917 da quello di Santa Cruz (Bridikhina e Mendieta, 2018: 64-5).

⁵⁸ Si veda il *Programa de principios del Partido Obrero Socialista* (1922) in Bridikhina e Mendieta, 2018: 395-401.

vedrà, sarà una figura importante per il movimento proletario tanto da assumere caratteristiche leggendarie (Lora, 2008 [1977]: 163-166). Inoltre, il programma del Partito Socialista fu il primo a rivendicare il suffragio universale aperto sia agli uomini sia alle donne e a introdurre determinati diritti per le donne, come la legalizzazione del divorzio e due mesi di maternità per le lavoratrici; tuttavia, data la composizione principalmente di classe media del Partito, anche le domande femminili rispondevano più agli interessi delle donne di tale classe che a quelli delle lavoratrici, ed erano in linea con i principi liberali e universalistici europei (*Programa de Principios del Partido Obrero Socialista*, 1922 in Bridikhina e Mendieta, 2018: 395-401).

Se da un lato la diffusione del pensiero di Mariátegui promossa dal Partito Socialista boliviano fu fondamentale per determinati processi di alleanza tra indigeni e proletari, come si vedrà nel prossimo paragrafo, dall'altro lato nei centri urbani si stavano diffondendo sempre più sindacati di carattere libertario che ripudiavano esplicitamente le figure intellettuali che si ergevano a guida della massa operaia e che iniziarono a rivendicare una totale autonomia dai partiti politici. In particolare, nel 1926 venne fondata a La Paz la *Federación Obrera Local* (FOL) che sostenne quale principio organizzativo del sindacato quello anarchico dell'apoliticismo, intenso non tanto come disinteresse da teorie politiche marxiste e anarchiche, quanto piuttosto come la necessità dell'autonomia del sindacato dai partiti politici borghesi che facevano un uso strumentale di quelle teorie nell'intento di farsi promotori dell'emancipazione operaia e indigena (Lehm e Cusicanqui, 1988: 29-31). Per la FOL, al contrario, l'emancipazione della classe lavoratrice doveva essere opera della classe lavoratrice stessa, rifuggendo da quelle figure intellettuali come quella di Marof che volevano orientare ideologicamente i lavoratori. La FOL in realtà venne fondata dopo che la più grande organizzazione sindacale libertaria, la *Federación Obrera del Trabajo* (FOT) nata nel 1918, iniziò sempre più ad allinearsi alla Terza Internazionale e a diffondere la propaganda comunista nel suo giornale *Bandera Roja*, stampato per la prima volta nel 1926. In ogni caso, nonostante la virata verso il marxismo, anche la FOT affermava la necessità dell'autonomia del sindacato dai partiti politici borghesi e conservatori, tant'è che sebbene il Comintern vedesse quale principale obiettivo del giornale *Bandera Roja* quello di promuovere la formazione di un partito comunista in Bolivia, i suoi affiliati rifiutarono nettamente questa prescrizione, sostenendo invece che l'unico canale di organizzazione della classe proletaria fosse il sindacato (Lora, 2008 [1977]: 140-2).

La sinistra boliviana era quindi divisa tra socialisti-indigenisti, comunisti-marxisti e anarco-libertari, e il movimento operaio boliviano rifletteva questa divisione: da un lato vi era il Partito Socialista di Marof, dall'altro i sindacati, divisi in marxisti con a capo la FOT e anarchici con a capo la FOL. In ogni caso, nonostante la disputa ideologica, gli anni '20 del XX secolo, che Volk caratterizza come la "fase espansiva" del movimento operaio boliviano (Volk, 1975a), sono attraversati da un grosso fermento che va dalla proliferazione di sindacati che promuovono scioperi tanto nelle miniere quanto in contesti urbani – che reclamavano diritti lavorativi come la giornata di 8 ore, aumenti salariali e indennità per gli incidenti sul lavoro⁵⁹ – alla riattivazione del movimento aymara nell'altopiano che tornò a rivendicare i diritti collettivi sulla terra, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

Le massive proteste e le grandi manifestazioni portate avanti dai sindacati, inoltre, furono l'occasione per molte donne *mestizas* o indigene che lavoravano stagionalmente in città vendendo i prodotti della comunità nei mercati – le cosiddette *cholas* – per partecipare per la prima volta alla vita politica e pubblica del paese. Nel 1927 sorse perciò la sezione femminile della FOL, che andò a costituire il primo sindacato femminile del paese, la *Federación Obrera Femenina* con a capo l'anarchica Isidora de Peñaranda (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 32, 39)⁶⁰. Tale sindacato, che inizialmente era subordinato alle direttive di quello centrale maschile, presto riuscì a ottenere sempre più autonomia e a portare avanti rivendicazioni proprie che, in questo periodo, erano legate al ruolo di "madri" della classe operaia valorizzato dalle proprie affiliate: queste organizzavano asili collettivi per i figli delle e degli operai, corsi di alfabetizzazione per le donne e cucine popolari, nell'intento di andare a separare quella divisione tra ambito privato e ambito pubblico della vita sociale che le aveva relegate ai margini della politica (Stephenson, 1997: 19). Nel 1929, vi fu poi la *Convención Nacional de Mujeres* organizzata in realtà più da donne di classe alta o legate al Partito Socialista, il cui scopo era quello di rivendicare la piena emancipazione della donna da conquistare con il diritto di voto, l'educazione e l'accesso al lavoro salariato al di fuori della casa. In questo contesto, la *Federación Obrera Femenina* si presentò con un manifesto

⁵⁹ Per un approfondimento sulla diffusione dei sindacati negli anni '20 del XX secolo si veda: Lora, Guillermo. 1970. *Historia del movimiento obrero boliviano. Tomo 3 (1923-1933)*. Cochabamba: Editorial los amigos del libro.

⁶⁰ Inizialmente tale sindacato si chiamava in realtà *Sindicato Femenino de Oficios Varios* ma, ben presto, man mano che le donne di varie associazioni di *gremios* fondavano le loro controparti femminili, il nome cambiò in *Federación Obrera Femenina* con l'obiettivo di unire tutte queste associazioni femminili all'interno del sindacato. I due nomi rimasero entrambi in uso fino a circa il 1930, quando si optò per mantenere solo il secondo. Cfr. Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 32, 39

in cui denunciava la condizione delle donne della classe operaia e affermava la necessità di reclamare i diritti partendo dalla posizione delle donne lavoratrici e in particolare da quella della *chola* (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 37, 38). La lettura del manifesto nella *Convención*, fatta dalla leader della FOF Rosa de Calderón, suscitò scalpore tra le donne di classe alta che criticarono durante la forma a loro dire troppo oppositiva dell'intervento; in ogni caso, tale manifesto ebbe comunque il merito di aprire per la prima volta un dibattito intorno alla donna lavoratrice e di porre le basi per un processo di politicizzazione femminile ampio che raggiungerà l'apice negli anni '30-40⁶¹.

Eppure, nonostante questo fervore politico, secondo l'importante antropologo studioso della società andina Heraclio Bonilla, il proletariato che si stava formando in Bolivia nella prima metà del '900 era comunque un proletariato "giovane", caratterizzato da un "ritardo strutturale" in quanto associato alle fasi più primitive dello sviluppo capitalistico: non era cioè un proletariato urbano e industriale nel senso moderno del termine, ma un proletariato "in transizione" che non aveva ancora rotto definitivamente i suoi legami con lo spazio rurale (Bonilla, 1974). Anche Steven Volk (1975a) spiega come, almeno fino al 1952, il proletariato boliviano è sempre stato numericamente piccolo e con un numero ancora minore di membri sindacalizzati: il censimento del 1950 mostra che solo il 4,2% della popolazione totale poteva essere considerato nei termini del proletariato moderno impegnato nella produzione, nelle industrie estrattive, nei trasporti o nell'edilizia (Volk, 1975a: 32). Infine, mentre nei paesi vicini i primi sindacati si formarono già a fine del XIX secolo, e con il cambio di secolo iniziarono a sorgere partiti socialisti e comunisti in linea con i dettami della Seconda e Terza Internazionale, in Bolivia il ritardo nella diffusione delle idee marxiste unito alla monopolizzazione del potere politico e dei *gremios* da parte del Partito Liberale per le prime due decadi del XX secolo, significò anche che l'influenza delle Internazionali fu sempre molto limitata; tant'è che si dovrà aspettare il 1950 per la creazione di un partito comunista mentre, come si è visto, il Partito Socialista non perseguiva schemi europei ma fu il principale promotore delle idee di Mariátegui. Non vi era quindi un partito che facesse da catalizzatore delle idee marxiste in grado di organizzare i lavoratori e i tentativi fatti con le scuole politiche operaie negli anni '10 rimasero molto marginali.

⁶¹ Secondo le testimonianze riportate nel testo *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina 1927-1964* (1986, La Paz: TAHIPAMU) le donne di classe alta rimasero inorridite dall'entrata nella Convenzione delle *cholas* e dal loro intervento e chiesero addirittura che venissero espulse.

Come si spiega allora questa apparente contraddizione tra il numero di individui proletarizzati, il loro presunto ritardo strutturale, la mancanza di un partito in grado di organizzarli e i grossi scioperi, le ribellioni e le proteste che si susseguirono negli anni '20?

In realtà la contraddizione è facilmente risolvibile se si considera che, come si è visto analizzando il concetto di *forma primordial* di Zavaleta Mercado o seguendo il modo in cui Mariátegui applica il marxismo alla *pràxis* latino-americana, in un paese come quello boliviano i modi di produzione precapitalistici giocano un ruolo non solo nel processo di sviluppo del modo di produzione capitalista, ma anche nello sviluppo della lotta di classe. Allora, se il modo di instaurazione del capitalismo non segue una traiettoria omogenea generalizzabile in ogni contesto, allo stesso modo lo sviluppo della lotta di classe non può essere analizzata generalizzando la traiettoria che segue in Europa, ma bisogna guardare a come determinati *resabios* entrano in gioco per produrre processi antagonisti. Il punto non è quindi ricercare in Bolivia una classe operaia inquadrabile nelle categorie europee, ma andare a vedere come proprio quel legame tra città e campagna che secondo Bonilla sarebbe la causa del ritardo strutturale del proletariato boliviano, è invece fondamentale per la creazione di processi di antagonismo e di contestazione di dinamiche capitaliste. Di conseguenza, l'esiguo numero degli individui che erano parte della classe operaia diventa irrilevante se si analizza come la lotta di classe non è necessariamente portata avanti dal proletariato industriale sotto la guida del partito, ma è data da processi di contestazione di dinamiche capitalistiche in cui il riadattamento di elementi precapitalistici svolge un ruolo fondamentale che può essere portato avanti da soggetti eterogenei.

D'altronde, la mancanza di un partito e la predominanza della forma organizzativa dei *gremios* nei centri urbani, portò alla maggiore rilevanza del sindacato come luogo di organizzazione della classe operaia urbana: questo, a sua volta, si diffuse anche nelle miniere e poi, come si vedrà, nelle comunità indigene, rinnovando e trasformando determinate sue forme organizzative e strutture in maniera contingente. Il legame tra città e campagna si mostra così in tutta la sua proficuità e rilevanza nel modo in cui determinati elementi nativisti vengono riattivati in processi antagonisti. Del resto, questo legame è quello che caratterizza tutta la storia non solo del movimento operaio boliviano, ma dei vari movimenti sociali che si sono susseguiti nei diversi periodi storici: è dunque imprescindibile per analizzare lo sviluppo di processi antagonisti in Bolivia e, conseguentemente, è la prospettiva centrale da cui parte anche l'analisi dei movimenti in questa tesi. È quindi ora

necessario indagare come questa connessione viene messa in campo e, nello specifico, come le idee marxiste europee e la *memoria larga* delle lotte indigene boliviane entrano in contatto.

1.3.2 *L'alleanza indigena-proletaria*

L'occasione per l'incontro tra le idee marxiste e la *memoria larga* delle lotte indigene è data dalla ribellione di Chayanta, al nord di Potosí, nel 1927: durante la giornata di commemorazione del patrono e guerriero cattolico spagnolo Santiago, il 25 luglio, vari *ayllus* tra Cochabamba, Sucre, Oruro e Potosí, con il supporto di attivisti radicali urbani, insorsero simultaneamente verso i padroni delle *haciendas*. Se fino a quel momento, il movimento operaio e quello andino erano proseguiti in modo parallelo, contaminandosi a vicenda, ma senza mai incrociarsi, i vari processi di trasformazione tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX creano invece le condizioni per la loro connessione.

Da un lato, come si è visto, il movimento aymara aveva ripreso forza verso la fine del XIX secolo durante il primo periodo liberale quando, sotto la guida della nuova generazione di leader aymara e quechua – i *caciques apoderados* – sorsero varie ribellioni indigene che reclamavano le terre usurpate e che produssero una politicizzazione all'interno delle comunità tramite la combinazione del recupero di elementi precoloniali con l'uso strategico di elementi amministrativi della società creola (Gotkowitz, 2007: 46). Nonostante questi focolai di ribellione vennero fortemente repressi dopo il processo di Mohoza che condannò l'insurrezione dell'esercito di Willka e fece da catalizzatore per la diffusione del darwinismo sociale, il processo di politicizzazione non poteva però essere fermato. Il fatto che per impugnare il diritto alla terra direttamente nelle corti dei tribunali e far valere le proprie rivendicazioni come legittime di fronte all'élite creola gli indigeni facessero ricorso a una combinazione di elementi mitici del passato incaico, produsse infatti un ampio lavoro di recupero storico negli *ayllus* per ricercare vecchi titoli terrieri e le genealogie dei vari leader indigeni; questo, a sua volta, rinsaldò i legami comunitari e tenne aperto quel processo di rivitalizzazione nativista anche quando le comunità indigene vennero frammentate durante il regime di semi-apartheid imposto dal partito liberale nei primi anni del '900 in cui le terre indigene vennero vendute ai proprietari terrieri e gli indigeni furono obbligati a lavori semi-forzati nelle *haciendas* (Rivera Cusicanqui, 2007: 102).

Dall'altro lato, determinati elementi nativisti e sincretici erano ormai radicati tra la popolazione indigena e, anche quando questa lasciava l'*ayllu* in cerca di lavoro nelle miniere, questo legame con la *memoria larga* e i rituali dell'*ayllu* non veniva abbandonato e anzi spesso era trasfigurato e adattato al contesto specifico del lavoro nelle miniere. Qui gli indigeni si ritrovavano a lavorare ammassati in spazi angusti e pericolosi, dato che la struttura dell'industria boliviana dello stagno richiedeva un numero elevato di lavoratori all'interno delle miniere: le più grandi, quelle di Caracoles, Llallagua e Uncía, impiegavano tra i 1.000 e i 5.000 lavoratori ciascuna (Volk, 1975a: 29). Tutto ciò rendeva necessaria una cooperazione sociale della forza lavoro in cui la solidarietà tra i lavoratori per prevenire incidenti e feriti era imprescindibile per la produzione. Come dimostrano Michael Taussig (2021) e Tristan Platt (1983) tale solidarietà veniva così rinforzata attraverso la creazione e riadattamento di miti e culti andini e sincretici, che rinsaldavano l'unione dei lavoratori tramite vari rituali che dovevano servire tanto a proteggere i minatori quanto ad assicurare la produzione. Ad esempio, i minatori facevano doni a quello che veniva indentificato come il proprietario simbolico della miniera (il *tío*), offrendogli foglie di coca, sigarette e altri oggetti, per ricevere il suo permesso per estrarre i minerali della terra e chiedere la sua protezione. Sebbene secondo Tristan Platt la figura del *tío* rappresentava una divinità andina, mentre secondo Michael Taussig raffigurava il diavolo della simbologia cristiana, per entrambi la feticizzazione dell'immagine del *tío* servì per mediare quel conflitto tra il modo precapitalistico e quello capitalistico di produzione e per attenuare l'alienazione sperimentata dalla nuova classe operaia delle miniere che, provenendo per la maggior parte da zone rurali, era passata da un'organizzazione collettiva del processo lavorativo nelle comunità agricole a lavorare in maniera individuale sotto il regime del salario (Taussig, 2021: 25)⁶².

Verso gli anni '20 del XX secolo quindi, mentre nelle maggiori miniere iniziavano estesi processi di sindacalizzazione in cui proprio il riadattamento di determinati elementi mitici del passato precoloniale e di tradizioni comunitarie fu non solo funzionale ma anche necessario per rinsaldare la solidarietà tra i minatori e sviluppare forme di antagonismo, nelle zone rurali i *caciques* stavano non solo tornando ad assumere quel ruolo di mediatori tra il loro nucleo comunitario e l'élite creola, ma anche a formare nuove rapporti con

⁶² Si veda a tal proposito anche: Langer, Erick. 1996. «The Barriers to Proletarianization: Bolivian Mine Labour, 1826-1918», in *International Review of Social History*, n. 41, pp. 27-51; Nash, June. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in the Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.

intellettuali, artigiani e sindacalisti nelle città. Questo contesto permise quindi una serie di alleanze tra vari *caciques*, lavoratori delle miniere, attivisti e intellettuali urbani che diedero vita a varie ribellioni che, a partire da quella di Pacajes nel 1914, riuscirono a coordinarsi coprendo tutta l'area che va dalle zone di Potosí e Cochabamba fino alla zona al confine con il Perù, raggiungendo un'estensione mai testimoniata prima per il movimento aymara. Sebbene la rivolta di Pacejas del 1914 – iniziata dal *cacique* Martín Vásquez per reclamare la proprietà collettiva della terra tramite il recupero di titoli coloniali – in realtà non si diffuse al di fuori del dipartimento di La Paz e fu sedata facilmente dall'esercito nazionale, in ogni caso mise le basi per la riorganizzazione del movimento aymara tramite la formazione di quel network di *caciques apoderados* che veicolò la circolazione di una serie di immaginari e pratiche di resistenza comuni in tutto il territorio (Rivera Cusicanqui, 2007: 104; Hylton e Thomson, 2007: 60)⁶³.

Presto, infatti, iniziarono a scoppiare varie rivolte in diverse comunità che avevano come elementi comuni la rivitalizzazione di memorie passate, l'uso di argomenti millenaristici da parte dei *caciques* per far intravedere la possibilità dell'eliminazione dei lavori forzati e il ritorno a uno stile di vita comunitario come uno dei risultati delle ribellioni indigene, e processi sincretici in cui forme di organizzazione precoloniale venivano rimodellate sulla base di quelle dello Stato nazionale. Tra queste, una rivolta significativa fu quella di Jesús de Machaca⁶⁴ che, scoppiata nel 1921 contro gli abusi perpetrati da un magistrato verso la popolazione indigena, mirava anch'essa alla restituzione delle terre facendo valere i vecchi titoli nobiliari dei *caciques* del territorio. Anche questa rivolta fu però repressa brutalmente dal governo di Bautista Saavedra⁶⁵ che inviò l'esercito a massacrare la popolazione. Tuttavia, la rivolta ebbe il merito di iniziare una battaglia per l'istituzione di scuole pubbliche in zone rurali, portata avanti da vari *caciques* della zona anche dopo che la

⁶³ Sulle varie rivolte che si susseguirono negli anni '10 del XX secolo cfr: Flores, Gonzalo. 1979. *Una indagación sobre los movimientos campesinos en Bolivia, 1913-1917*. Tesis de Licenciatura, La Paz: Universidad Mayor de San Andrés; Irurozqui, Marta. 2000. «The Sound of the Pututos. Politicisation and Indigenous Rebellions in Bolivia, 1826-1921», in *Journal of Latin American Studies*, v. 32, n. 1, pp. 85-114; Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Condori Chura, Leandro e Esteban Ticona Alejo. 1992. *El escribano de los caciques apoderados/Kasikinakan purirarkunakan quillqiripa*. La Paz: Aruwíyri.

⁶⁴ Per un approfondimento sulla rivolta di Jesús de Machaca cfr: Albó, Xavier. 1972. «Dinámica de la estructura intercomunitaria en Jesús de Machaca», in *América Indígena*, v. XXXII, n. 3, pp. 773-816. Choque Canqui, Roberto. 1978. «Sublevación y masacre de los comunarios de Jesús de Machaca», in *Antropología*, n.1; Choque Canqui, Roberto e Esteban Ticona Alejo. 1996. *Jesús de Machaca: La marka rebelde 2. Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CIPCA/CEDOIN.

⁶⁵ Bautista Saavedra, il sociologo autore del classico *El ayllu* (1903) di cui si è parlato nel paragrafo 1.2.2, riuscì a diventare presidente nel 1921 grazie alla sua influenza negli ambienti positivisti dell'epoca.

rivolta fu sedata, e che chiedeva la fine del modello educativo liberale volto a mantenere gli indigeni in uno stato subordinato come forza lavoro agraria, tant'è che lo stesso Saavedra nel 1923 fu costretto ad approvare la *Ley Alfabetización del Indígena* (Hylton e Thomson, 2007: 61). Questa legge era in realtà un tentativo per istituzionalizzare le domande indigene per una scuola bilingue e laica cercando di adeguarle al paradigma liberale del governo e alla necessità di continuare a sfruttare la manodopera indigena. Infatti, sebbene obbligasse i proprietari delle *haciendas* o di appezzamenti di terreno a istituire scuole primarie nel territorio sotto il loro controllo, con una multa di 300 boliviani qualora non rispettassero tale imposizione, la legge continuava ad avere come scopo non tanto quello di promuovere l'alfabetizzazione nelle zone rurali, ma quello di insegnare agli indigeni gli usi e le abitudini "civili" e formarli al lavoro agricolo e manuale. Del resto, Saavedra aveva seguito lo stesso schema per le domande operaie: a seguito dei vari scioperi che iniziarono a susseguirsi nelle miniere principali del paese, il presidente approvò le prime leggi sociali nel paese, istituendo la giornata lavorativa di otto ore e il risarcimento per gli incidenti sul lavoro e regolamentando il diritto di sciopero. Nonostante ciò, quando la pressione delle domande sociali dei lavoratori si faceva troppo intensa la risposta di Saavedra era sempre la repressione. Un esempio fu quello dello sciopero nella miniera di Uncía del 1923, quando non solo il presidente inviò l'esercito a sparare sui manifestanti, ma tentò anche di coprire gli atti violenti dell'esercito attraverso la chiusura di giornali di opposizione (Klein, 2011: 165). Così era possibile legittimare alcune domande fintanto che non andavano a compromettere l'ordine oligarchico dello Stato liberale o erano funzionali alla stabilizzazione della classe lavoratrice e degli indigeni.

In ogni caso, se nelle *haciendas* le scuole primarie finivano per essere un luogo di "civilizzazione" degli indigeni sotto la guida dei padroni, vi erano però vari *ayllus* in cui i *caciques* erano riusciti a far valere i diritti collettivi della terra, e dunque a mantenere un controllo del territorio, in cui vennero istituite scuole bilingue gestite direttamente dai membri della comunità e in cui impartire un'educazione "libera" dall'ideologia positivista dell'élite creola (Hylton e Thomson, 2007: 61).

Un'altra strategia utilizzata da *caciques* per far circolare le rivendicazioni combinando elementi tradizionali e moderni, fu quella di promuovere grosse fiere contadine in cui scambiare prodotti alimentari per la sussistenza della comunità. Questo metodo permise di attuare una resistenza passiva al monopolio commerciale dei proprietari terrieri e

allo stesso tempo di rompere i meccanismi di controllo ideologico che lo avevano reso possibile (Rivera Cusicanqui, 2007: 106; Albó, 1979: 21). Anche in questo caso, infatti, attraverso l'uso di miti e tradizioni orali, i *caciques* sponsorizzavano i mercati contadini come eventi in grado di recuperare la "connessione interecologica" che permetteva lo scambio di beni di prima necessità tra le comunità dell'altopiano e quelle delle terre subtropicali in epoca precoloniale e che andò via via frantumandosi, prima con il sistema amministrativo introdotto dai coloni e in seguito con la creazione dei latifondi in epoca repubblicana (Rivera Cusicanqui, 2007: 105). La possibilità di ritrovare a queste fiere beni che non potevano essere coltivati nel territorio dell'altopiano, sia a causa del clima sia a causa del monopolio del sistema agricolo da parte dei proprietari terrieri volto a produrre soprattutto coca e mais, non solo faceva intravedere la possibilità di un recupero di un'economia di sussistenza ma era anche un'occasione di ritrovo di migliaia di indigeni e per re-immaginare quella cooperazione sociale libera dal dominio del capitale che il regime di lavoro forzato nelle *haciendas* aveva frammentato. Inoltre, le fiere erano un grande evento che attirava anche varie persone dalle città, e divennero così un'occasione per stringere rapporti con i lavoratori delle miniere di stagno e con vari militanti di fazioni radicali urbane (Hylton e Thomson, 2007: 62).

Nel frattempo, il Partito Socialista sotto la guida di Tristan Marof, che aveva fatto proprie le teorie di Mariátegui ma che fino a quel momento si limitava a discuterle nei circoli intellettuali urbani, verso la fine degli anni '20 del XX secolo iniziò a porsi come obiettivo quello di creare delle connessioni reali tra i *caciques* di queste rivolte e i lavoratori. Allo stesso tempo la FOL cominciava a interessarsi alle lotte indigene e rurali e a promuovere processi di organizzazione e solidarietà instaurando anch'essa contatti con vari *caciques*. A marzo 1927, Marof invitò così vari *caciques* della provincia di Chayanta al Terzo Congresso Nazionale dei Lavoratori a Oruro, in cui erano presenti sia i partiti sia i sindacati; in questo contesto i *caciques* denunciarono gli abusi subiti dai padroni delle *haciendas* e rivendicarono la necessità di creare forme di autogoverno indigene in cui fosse garantito l'uso collettivo della terra, venendo accolti positivamente dagli altri membri urbani dell'incontro (Hylton e Thomson, 2007: 63). Come risultato del Congresso iniziarono quindi a formarsi vari sindacati rurali nelle zone indigene come distacco del partito socialista e della FOL. Allo stesso tempo la FOL iniziò a far circolare la rivista *Humanidad* con l'obiettivo di divulgare le lotte indigene rurali che spesso venivano silenziate nei centri

urbani; dall'altro lato, lo slogan sviluppato da Marof nel libro che scrisse l'anno precedente al Congresso⁶⁶ – “*Tierras al pueblo, minas al Estado*” – cominciò a circolare e risuonare come parola d'ordine del movimento di ribellione che cercava di connettere il mondo indigeno con quello urbano (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 40,41).

La rivolta di Chayanta del luglio 1927 arriva dunque al culmine di questo processo di incontro tra le idee socialiste, anarchiche e nativiste. Questo connubio si vide anche nella ribellione stessa: mentre più di mille indigeni espropriavano le *haciendas* ai padroni, rivendicando l'uso collettivo della terra e l'istituzione di scuole indigene tramite un linguaggio sindacale e pratiche liberali per legittimare le proprie azioni di fronte allo Stato, allo stesso tempo praticavano rituali che andavano dall'antropofagia per far approvare la propria lotta anche dalle deità andine e compiacerle, alla messa in scena di processi ai padroni che terminavano con la loro uccisione in cui elementi dei tribunali liberali venivano ridicolizzati e parodiati (Langer, 1990: 235, 240)⁶⁷. Sebbene anche questa rivolta fu repressa duramente dal governo, che arrestò gli indigeni e accusò Marof e altri esponenti del Partito Socialista di essere i mandati della ribellione, questa riuscì comunque a imporsi come una delle rivolte più significative del mondo andino e ad ottenere anche alcuni effetti: ad ottobre 1927, infatti, il presidente Hernando Siles – succeduto a Saavedra nel 1926 – concesse l'amnistia ai 184 indigeni arrestati durante la rivolta, bloccò l'espansione delle *haciendas* nella zona e concesse l'istituzione di scuole bilingue (Hylton, 2007: 66). Tuttavia, anche questa risposta era più che altro un tentativo di riformare le istanze indigene, così come aveva fatto negli anni precedenti Saavedra con la *Ley Alfabetización del Indígena* e con le istanze proletarie. Queste misure, dunque, erano più che altro dettate dalla consapevolezza che iniziava a sorgere nell'élite creola che il conflitto di classe stava prendendo piede in Bolivia e dalla necessità di rimodularlo all'interno del paradigma liberale statale. In ogni caso, nonostante gli sforzi di Saavedra e Siles, il massacro di Uncía diventerà un potente simbolo di eroismo nella lotta della classe operaia, così come quello delle rivolte di Pacecas,

⁶⁶ Cfr. Marof, Tristan. 2020 [1926]. *La justicia del Inca*. Marxist Internet Archive: <https://www.marxists.org/espanol/marof/1924-justicia-del-inca.pdf> [ultimo accesso il 03/12/2022].

⁶⁷ Per un approfondimento sulla ribellione di Chayanta cfr: Harris, Olivia e Xavier Albó. 1975. *Monteras y guardatojos; campesinos y mineros en el Norte de Potosí*. La Paz: CIPCA. Sui rituali svolti dalla popolazione indigena durante la ribellione cfr: Langer, Erick. 1990. «Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927», in *Ethnohistory*, v. 37, n. 3, pp. 227-253; e sui legami tra i *caciques* e nuclei di intellettuali socialisti e anarchici urbani cfr: Hylton e Thomson, 2007: 63-67; Hylton, Forrest. 2005. «Tierra Común: Caciques, Artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta (1927)», in Forrest Hylton, Felix Patzi, Sergio Serulnikov e Sinclair Thomson (ed.), *Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena*, La Paz: Muela del Diablo.

Jesús de Machaca e Chayanta lo sarà per il movimento indigeno (Webber, 2011: 49), rafforzando quella *memoria larga* che è parte del processo di politicizzazione.

Chayanta fu quindi il punto di maggiore scontro e la più estesa delle eterogenee rivolte andine che si susseguirono dal 1914 con una serie di rivendicazioni comuni, quali la riappropriazione delle terre, la creazione di scuole indigene autonome e il recupero del monopolio commerciale, che venivano perseguite tramite un doppio linguaggio: da un lato adoperando termini e metodi comprensibili all'élite creola per legittimare le azioni dei ribelli al di fuori dell'ambito strettamente comunitario; dall'altro lato, reinterprestando le tradizioni precoloniali a favore di una politicizzazione ampia all'interno della comunità. Questa creazione di un linguaggio comune, unita all'ampio grado di organizzazione e strutturazione quasi nazionale raggiunto dalle mobilitazioni, fu tale che Silvia Rivera Cusicanqui parla di un *ciclo rebelde* per i decenni 1910-1930 per dar conto della comunicazione e connessione tra le molteplici rivolte e ribellioni avvenute nell'altopiano. Dall'altro lato, Steven Volk caratterizza il periodo che va dal 1914 al 1932 come la "fase espansiva" del movimento operaio boliviano (Volk, 1975a), sottolineando come in questo periodo tale movimento riuscì a guadagnare un'indipendenza dal partito liberale grazie agli estesi processi di sindacalizzazione.

Rivera Cusicanqui, nel testo in cui parla di *ciclo rebelde – Oprimidos pero no vencidos* – ha sicuramente il merito di aver analizzato le connessioni tra le ribellioni indigene nei primi decenni del '900, fino ad allora sconosciute e tralasciate dalla storiografia ufficiale e tutt'oggi spesso relegate a "disordini rurali"; l'autrice ha invece mostrato come l'apertura di un orizzonte di memoria collettiva in diversi *ayllus* già nel XIX secolo portò al consolidamento della politicizzazione all'interno delle comunità attraverso la riproduzione e l'adattamento di tradizioni orali, miti e racconti popolari, che furono messi al servizio di una serie di richieste concrete di riforma sociale proposte dai ribelli al governo. Tuttavia, questa enfasi nel ruolo protagonista del movimento andino le fa tralasciare le connessioni che questo aveva instaurato con gli attivisti e intellettuali urbani che furono essenziali non solo per il successo delle insurrezioni degli anni '20 ma anche per la soggettivazione indigena; connessioni che invece l'autrice tratta in parte nel libro scritto con Zulema Lehm, *Los artesanos libertarios y la etica del trabajo* (1988). Al contrario, Steven Volk e ancor più Guillermo Lora, focalizzandosi sulla ricerca di una classe proletaria moderna in Bolivia,

relegano in secondo piano le lotte indigene e le prendono in considerazione solo quando, dal loro punto di vista – nel caso di Lora marcato dall'esigenza concreta di creare una coscienza di classe in Bolivia – erano funzionali alla proletarizzazione degli indigeni. Le connessioni tra il movimento andino e quello operaio urbano, quindi, rimangono ancora in gran parte inesplorate e solo recentemente hanno iniziato a suscitare interesse in etnostorici come Forrest Hylton ed Erick Langer e storiche come Evgenia Bridikhina e Pilar Mendieta soprattutto per il fatto che furono peculiari e atipiche nel contesto latino-americano. Nella maggior parte dei paesi del continente, infatti, i vari partiti comunisti erano allineati all'Internazionale e vedevano la centralità politica dei lavoratori incomunicabile con il mondo indigeno rurale che doveva semplicemente svilupparsi e proletarizzarsi; oppure, come nel caso del Perù, seppure questo tipo di connessioni esistevano o erano perseguite da gruppi intellettuali indigenisti, non portarono mai a rivolte così forti e estese come quelle boliviane (Hylton, 2005: 42-3). L'eccezionalità boliviana si mostra allora nel tentativo concreto e atipico portato avanti dal Partito Socialista e dalla FOL di promuovere la proletarizzazione e la coscienza di classe nelle zone rurali tenendo contro della potenza di credenze religiose e tradizioni simboliche di molto precedenti allo sviluppo di processi antagonisti, così come, all'inverso, dalla peculiare strategia dei *caciques* di cercare alleanze urbane che supportassero le battaglie della comunità (Langer, 1996: 33). Secondo Forrest Hylton è infatti in questo momento che si pongono le basi per l'alleanza indigeno-proletaria che porterà alla rivoluzione del 1952 (Hylton, 2005: 42). Questo vincolo in realtà non significò immediatamente la totale socializzazione del marxismo all'interno delle comunità indigene, né tanto meno la piena comprensione dei modelli organizzativi andini da parte degli intellettuali urbani, ma fu un vincolo strategicamente attivato da entrambe le parti in grado di instaurare un reale timore nell'élite al potere e far intravedere la possibilità di una contestazione estesa dell'ordine liberale e razzista boliviano (Bridikhina e Mendieta, 2018: 85-6). Solo in questo modo, il *ciclo rebelde* riuscì a mettere in evidenza tutte le fratture dello Stato oligarchico, dimostrando il fallimento del progetto liberale di neutralizzazione del soggetto indigeno che non teneva in considerazione la capacità di trasformazione delle comunità, perfettamente in grado di riadattare e risignificare elementi del passato precapitalistico e farne un punto di forza da far valere direttamente con i mezzi dell'élite creola all'interno dell'apparato statale.

Questa crescente tensione politica degli anni '20, combinata con l'inizio della Grande Depressione e la conseguente caduta del prezzo dello stagno sul mercato mondiale, portò così all'aggravarsi del conflitto sociale e alla perdita di legittimità dello Stato oligarchico. Mentre le esportazioni di stagno calavano drasticamente di circa un 70% – passando da un massimo di 85.180 tonnellate (lorde) nel 1929 a 25.641 tonnellate nel 1933 – e i prezzi dello stagno crollavano – da 65,30 centesimi per libbra nel 1926 a 22,01 centesimi nel 1933 (Volk, 1975a: 38) – aumentava invece il controllo del capitale straniero e soprattutto statunitense sul territorio boliviano. Nel 1922 il governo di Saavedra contrasse il più grande debito che il paese avesse mai contratto con gli Stati Uniti, pari a 33 milioni di dollari a un tasso annuo dell'8%, mentre nel 1927 e nel 1928, con il sostegno di tasse appositamente create, furono garantiti nuovi prestiti bancari privati degli Stati Uniti (Klein, 2011: 168). Tutti questi fattori esplosero con la guerra del Chaco nel 1932, iniziata durante il governo di Daniel Salamanca (1931-1934), che pose definitivamente in crisi il modello di Stato oligarchico e ridefinì nuovamente il rapporto tra Stato e società civile o, come lo chiama Zavaleta, la *forma primordial* dello Stato boliviano.

1.4 Il fermento post-Guerra del Chaco

Sebbene esistano varie interpretazioni sulle cause esatte che portarono alla Guerra del Chaco, che sono state oggetto di una vasta controversia accademica e politica⁶⁸, quasi tutte le interpretazioni concordano che la stragrande maggioranza dei boliviani credesse che la rivalità tra due compagnie petrolifere – la Royal Dutch Shell che agiva in Paraguay e la Standard Oil in Bolivia – fosse il cuore del conflitto. Una tesi infatti riconduce la causa della guerra al tentativo della Bolivia di ottenere uno sbocco al mare attraverso il fiume Paraguay, che sfocia nel Rio de la Plata, mentre un'altra interpretazione sostiene che la guerra fu un tentativo disperato del governo di Salamanca di unificare il paese scosso dalla depressione economica e dalle tensioni politiche. Tuttavia, la tesi più affermata – e comunque quella

⁶⁸ Sulle varie interpretazioni della guerra e sul suo sviluppo nei fronti di battaglia cfr.: Arze Aguiere, René. 1987. *Guerra y conflictos sociales: El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. Cochabamba: CERES; Farcau, Bruce W. 1996. *The Chaco War: Bolivia and Paraguay, 1931-1935*. New York: Praeger; Guachalla, Luis Fernando. 1978. *Jayucubas: comentarios y crónicas de la Guerra del Chaco*. La Paz: Los Amigos del Libro; Querejazu Calvo, Roberto. 1975. *Masamaclay: Historia, política, diplomática y militar de la guerra del Chaco*. Third Edition, La Paz; Zavaleta Mercado. 1998 [1963]. *50 Años de historia*. La Paz: Los Amigos del Libro, pp. 18-40; Zook, David Hartzler. 1961. *The Conduct of the Chaco War*. New York: Bookman Associates.

creduta dalla popolazione del tempo – è quella secondo cui il crescente interesse nel petrolio dell'inizio del XX secolo, unito all'aumento del controllo dell'economia boliviana da parte di capitali statunitensi, portò a una serie di accordi con le multinazionali del petrolio, che in parte rimangono tuttora segreti, che condussero la Bolivia a scontrarsi con il Paraguay in una guerra i cui interessi erano però associati ai profitti che le due multinazionali avrebbero potuto incrementare conquistando parti delle terre ricche di petrolio del Chaco (Volk, 1975a: 39). In ogni caso, gli effetti di questa Guerra influirono notevolmente tanto sulla crescita del movimento operaio e di quello indigeno quanto sullo sviluppo di un sentimento nazionalista con forti accenti antiimperialisti (Hylton e Thompson, 2007: 68).

Secondo Guillermo Lora, infatti, gli effetti della guerra del Chaco sulle lotte sociali in Bolivia furono tali che produssero una netta discontinuità nell'organizzazione dei movimenti sociali tra il periodo pre-guerra e quello post, come se fossero due fasi completamente separate (Lora, 2008 [1977]: 163). Secondo Zavaleta e Rivera Cusicanqui, invece, la guerra ha avuto un effetto nazionalizzatore sull'eterogenea popolazione boliviana: questa, ritrovandosi a combattere insieme in uno scontro i cui interessi erano totalmente estranei a quelli nazionali, ha alimentato un forte sentimento antioligarchico e antiimperialista (Zavaleta, 2015 [1967]: 36), mentre la necessità di reclutare gli indigeni per combattere portò il governo a includerli esplicitamente nella cittadinanza per la prima volta nella storia (Rivera Cusicanqui 2010a [1984]: 111). Circa 250.000 uomini di differenti regioni, classi e gruppi indigeni, dei due milioni di abitanti presenti in Bolivia nei primi anni '30, furono infatti mandati a combattere nella vasta pianura del Chaco Boliviano, territorio fino ad allora ancora in parte isolato e sconnesso dal sistema di ferrovie che dagli anni '10 era stato promosso per collegare logisticamente il paese. Ritrovandosi in un territorio ostile, poco conosciuto, a combattere per il profitto di una multinazionale, circa 52.400 uomini morirono, la maggior parte più per cause naturali come fame, dissenteria e malattie che per i proiettili del nemico, mentre 21.000 furono catturati e 10.000 disertarono (Webber, 2011: 53). Inoltre, la guerra impattò notevolmente sulla politica interna della regione del Chaco, i cui abitanti guaraní e chané, dopo la battaglia di Kuruyuki, erano stati sottomessi forzatamente al regime delle *haciendas*, e non avevano praticamente nessun contatto con il governo boliviano, tant'è che conoscevano meglio la Repubblica Argentina che quella boliviana (Combès, 2005: 287). Tali popolazioni si ritrovarono così a difendere una patria di cui non avevano nessun sentore, scontrandosi con popolazioni paraguayane con cui spesso, essendo

anch'esse in parte guaraní, riuscivano a comunicare meglio che con i propri connazionali che parlavano spagnolo, aymara o quechua e a cui dovevano far da guida nell'oscuro territorio del Chaco (Combès: 286)⁶⁹. Dall'altro lato, con gli uomini al fronte, centinaia di migliaia di donne, tanto nei territori indigeni quanto in città, si ritrovarono a dover garantire la riproduzione della società e il welfare necessario per portare avanti la guerra (Larson, 2005b: 44). Già le motivazioni, o almeno quelle credute, della guerra e la gestione del conflitto provocarono un'aspra critica del modello di Stato oligarchico in mano ai ricchi proprietari creoli, agli imprenditori delle miniere e agli investitori stranieri. Questo rifiuto esplose poi nell'immediato post-guerra, dopo una sconfitta militare disarmante per la Bolivia nel 1935 e la perdita di circa 215.000 chilometri quadrati di territorio. La sconfitta del Chaco provocò così un lento processo di smantellamento delle basi ideologiche e della legittimità dello Stato oligarchico, inizialmente portato avanti da forze di contestazione disarticolate ma che condussero presto a una nuova composizione dei movimenti sociali (Rivera Cusicanqui, 2007: 111,112).

1.4.1 *Il socialismo militare e la diffusione dei partiti di sinistra*

Nei primi anni del dopoguerra, tanto i sindacati quanto il movimento indigeno andino si ritrovarono indeboliti e frammentati non solo a causa delle perdite di uomini in guerra ma anche perché, dopo le rivolte degli anni '20, si diffuse tra l'oligarchia al potere un forte sentimento anticomunista, secondo cui le basi ideologiche e sociali di tale dottrina erano da eradicare a tutti i costi (Bridikhina e Mendieta, 2018: 97). Salamanca, anche nell'intento di trovare un nemico interno per distrarre la popolazione dai problemi economici e dalla guerra, intraprese una vera e propria lotta contro il "terrore comunista", emanando vari decreti per proibire la formazione di sindacati e smantellando gradualmente

⁶⁹ Nei testi classici sulla guerra del Chaco spesso viene tralasciato il modo in cui questa riarticolò le relazioni di potere tra le popolazioni locali del territorio, che al contrario sono venute alla luce grazie al recupero di storie orali da parte di antropologi come Silvia Hirsch, Jürgen Riester o Bárbara Schuchard. Sul modo specifico in cui la guerra impattò sulle popolazioni *guaraní* e *chané* cfr.: Albó, Xavier. 2012. *El Chaco Guaraní. Camino a la Autonomía Originaria. Charagua, Gutiérrez y Preyección Nacional*. La Paz: CIPCA/ Ministerio de Autonomías, pp. 42-46; Combès, Isabelle. 2005. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB/IFEPA, pp. 285-95; Riester, Jürgen. 1998. *Yembosingaro guasu, el Gran Fumar. Literatura sagrada y profana guaraní*. Santa Cruz: APCOB; Schuchard, Bárbara. 1981. «The Chaco War: An Account from a Bolivian Guarani», in *Latin American Indian Literatures*, v. 5, n.2, pp. 47-58; Schuchard, Bárbara. 1995 [1982]. «La conquista de la tierra: relatos guaraní de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes», in Jürgen Riester (ed.). *Chiriguano*. Santa Cruz: APCOB, pp. 421-476

le federazioni dei lavoratori nelle principali città della nazione, costringendo all'esilio molti leader del movimento (Gotkowitz, 2007: 105, 106). Allo stesso modo, identificando anche le rivolte indigene andine che reclamavano il controllo collettivo della terra come comuniste, Salamanca represses duramente ogni tentativo di ribellione da parte dei *caciques*, obbligando al contrario tutti gli uomini delle comunità indigene ad arruolarsi nell'esercito e perseguitando coloro che si rifiutavano (Gotkowitz, 2007: 105)⁷⁰. Eppure, nonostante gli sforzi di Salamanca per distruggere il movimento operaio e le ribellioni dell'altopiano, la clamorosa sconfitta nella guerra del Chaco permise a fazioni di intellettuali radicali di promuovere una forte propaganda antiguerra coniugata con una più estesa critica all'ordine oligarchico boliviano. Questo periodo vide così l'effettivo indebolimento temporaneo dei sindacati e del movimento aymara, che fu però compensato con l'emergere di una serie di partiti politici, che andavano da quelli marxisti-stalinisti e trotskisti ora sì in parte allineati al Comintern, a quelli marxisti-indigenisti e anarchici, che si iniziarono a formare nei circoli di intellettuali urbani e nel movimento studentesco universitario.

Da un lato, l'Internazionale Comunista, che nel suo congresso del 1928 iniziò a promuovere la creazione di partiti in America Latina, era sempre più interessata a formare un Partito Comunista in Bolivia che seguisse i suoi dettami e iniziò a supportare due figure influenti negli ambienti radicali con l'obiettivo dichiarato di organizzare tale partito: Tristan Marof, che dopo la rivolta di Chayanta si era imposto come grande propagandista del marxismo non solo in Bolivia ma anche all'estero, e José Antonio Arze, personaggio che era salito alla ribalta nel movimento studentesco di Cochabamba e in quello antiguerra del Chaco (Bridikhina e Mendieta, 2018: 75, 98). Dall'altro lato però il contatto prolungato tra combattenti indigeni e reclute di origine meticcio-creola e la mescolanza di persone provenienti da tutte le regioni del paese nelle trincee, rafforzò la socializzazione del pensiero indigenista nelle classi medie urbane e nei circoli intellettuali di sinistra, che si preoccupavano sempre più di come promuovere una rivoluzione socialista in Bolivia tenendo conto dell'eterogeneità sociale della popolazione (Rivera Cusicanqui, 2007: 111,112; Volk, 1975b: 181). Così, sebbene vi fossero dei contatti tra il Comintern e Marof e Arze, che influirono notevolmente nella visione marxista dei due leaders, entrambi portarono però

⁷⁰ Anche in questo caso va ricordato che spesso i *caciques* si alleavano con il governo e attuavano come mediatori, scegliendo quali uomini dell'*ayllu* dovevano andare a combattere.

avanti dei programmi che in parte si discostavano dal canone della Terza Internazionale (Lora, 2008 [1977]: 201; Bridikhina e Mendieta, 2018: 95)

Nel 1934, infatti, Tristan Marof, rientrato dall'esilio, fondò insieme a José Aguirre Gainsborg, formatosi nel movimento universitario di Cochabamba degli anni '20, il *Partido Obrero Revolucionario* (POR) che, sebbene inizialmente si affiliò all'Opposizione di Sinistra di Trotskij nell'Internazionale, fu ben presto indebolito dalla disputa interna tra i due fondatori. Mentre Gainsborg spingeva per mantenere la prospettiva trotskista, allineandosi con i dettami della Quarta Internazionale e adottando la teoria della rivoluzione permanente quale base politica del POR, Marof sosteneva invece la necessità di una maggiore autonomia dall'influenza di Mosca per promuovere un partito meno strutturato in grado di adattarsi alla fluidità della società boliviana, tant'è che nel 1940 formò un distaccamento del POR dopo esserne stato espulso, il *Partido Socialista Obrero de Bolivia* (PSOB) (Webber, 2011: 58). José Antonio Arze fondò invece nel 1936 il più influente tra i partiti marxisti-stalinisti, il *Frente de Izquierda Boliviana*, che dal 1940 prederà il nome di *Partido de la Izquierda Revolucionaria* (PIR), il cui programma rivendicava la necessità di porre fine dell'ingerenza del capitale internazionale in Bolivia. Anche in questo caso però, nonostante un primo allineamento con la Terza Internazionale, Arze ben presto sostenne che, dato il carattere semif feudale della Bolivia, il paese non era pronto per la formazione di un partito di tipo bolscevico, ed era invece necessario promuovere un partito multiforme in cui includere le diverse classi della società andina e in grado di porre fine alla posizione neocoloniale della Bolivia all'interno del sistema imperialista internazionale (Lora, 2008 [1977]: 201; Webber, 2011: 56).

Oltre alla crescita dei partiti, però, durante la guerra un altro soggetto, il cui lavoro divenne assolutamente indispensabile per il sostentamento dell'esercito e della società in generale, emerse in modo energico: le donne. Nelle città infatti molte donne delle classi basse entrarono massivamente nel mondo del lavoro salariato e in ambiti lavorativi maschili, come quello edile, per andare a sopperire alla mancanza di manodopera, mentre al contempo dovevano garantire il sostentamento dei figli. Altre si ritrovarono a dover lavorare nelle miniere, mentre nelle zone rurali le donne indigene dovettero duplicare il proprio lavoro nei campi e nel commercio per mantenere la comunità. Infine, le *cholitas*, che già avevano le proprie reti all'interno dei mercati cittadini, invasero ancora più lo spazio pubblico e praticamente l'intero commercio tra comunità indigene e città finì nelle loro

mani (Gotkowitz, 2007: 108)⁷¹. Tutto questo nelle città permise il mantenimento dei sindacati femminili nonostante i decreti di Salamanca, mentre nelle zone indigene aprì spazi di decisione e azione politica per le donne che fino a quel momento erano di monopolio esclusivo degli uomini. Finita la guerra quindi, le donne non avevano nessuna intenzione di tornare a essere relegate allo spazio domestico. Al contrario, mentre nelle aree rurali le donne indigene iniziarono a esigere il ritorno dei loro mariti e figli dal fronte e un'indennità nel caso fossero rimaste vedove, nelle città le *cholitas* e *mestizas* consolidarono le proprie organizzazioni sindacali che proliferarono rapidamente divise per categorie, tra cui le più importanti furono la *Unión Sindical de Culinarias* formata nel 1935 e la *Unión Femenina de Floristas* creata l'anno seguente (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 164-174). Queste, pur rimanendo tutte legate alla FOL fino al 1939, erano meno divise dalle dispute ideologiche che stavano attraversando sia i partiti sia i sindacati tradizionali, e riuscirono così a portare avanti istanze concrete legate ai cambiamenti materiali vissuti dalle donne di classe bassa e soprattutto *cholitas* durante la guerra: rivendicarono il pieno accesso alla cittadinanza, riforme sociali e lavorative come la giornata lavorativa di 8 ore non solo in fabbrica ma anche nei lavori domestici, il riconoscimento del lavoro domestico come lavoro pubblico essenziale, la semplificazione delle licenze per il mercato, l'abbassamento dei prezzi dei trasporti, un accesso gratuito alla sanità e alle cure e l'istituzione di fondi di risparmio pensionistici (Stephenson, 1997: 25). In questo modo riuscirono così non solo a ridare impulso anche ai sindacati maschili tradizionali, che presto fecero proprie le domande femminili e le usarono come base per ricreare processi di lotta contro l'ordine dello Stato oligarchico, ma anche a mantenere certi contatti con il mondo indigeno, ad esempio tramite il *Sindicato de Viajeras al Altipiano*, che furono fondamentali per rafforzare vicendevolmente le lotte nelle città e nelle zone rurali (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 70-72, 162, 170)⁷².

In questo nuovo fermento sindacale, nell'aprile 1936 la FOT chiamò allora uno sciopero generale per chiedere al governo di Tejada Sorzano, succeduto a Salamanca nel

⁷¹ Per comprendere il modo in cui la vita delle donne cambiò durante la guerra del Chaco si veda: Durán Jordán, Florencia e Ana María Seoane Flores. 1997. *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

⁷² Alcune di queste sindacaliste urbane, grazie al *Sindicato de Viajeras al Altipiano*, avevano imparato a parlare perfettamente in aymara, come ad esempio Catalina Mendoza che venne eletta segretaria generale della FOF. Sui contatti e le alleanze tra le donne sindacalizzate e quelle indigene si veda anche: Dibbits, Ineke et al. 1986. *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina 1927-1964*. La Paz: TAHIPAMU; Stephenson, Marcia. 1997. «Faldas y Polleras: Las Ideologías de la Femenidad y la Conquista de Nuevos Espacios Públicos en Bolivia (1920-1950)», in *Chasqui*, v. 26, n. 1, pp. 17-33.

1934, un aumento del 100% del salario dei lavoratori, una diminuzione del 50% del prezzo dei prodotti basici, l'abolizione del turno di notte per donne e bambini e l'introduzione di un'assistenza sociale. Dato il contesto di instabilità economica e povertà causato dalla guerra, lo sciopero si espanse velocemente includendo presto non solo lavoratori organizzati ma anche studenti e persone non sindacalizzate, ricevendo inoltre supporto da vari *caciques* e riuscendo a mettere in crisi il governo (Lora, 2008 [1977]: 175-6). Tuttavia, i conflitti storici all'interno dei sindacati tra anarchici e marxisti vennero ora accentuati da una nuova divisione tra chi continuava a sostenere il principio dell'apoliticismo e chi invece appoggiava una collaborazione con i partiti socialisti: la fazione più collaborazionista ebbe la meglio e, mentre vennero espulsi dalla FOT e dalla FOL gli esponenti che ancora perseguivano l'apoliticismo, le due federazioni strinsero un patto che portò alla fondazione del *Frente Unico Sindacal*, organizzazione che avrebbe dovuto coordinare a livello nazionale tutti i sindacati e le relazioni con il governo (Lehm e Rivera Cusicanqui: 62).

La guerra del Chaco fu però responsabile anche dell'ascesa politica di vari colonnelli, due dei quali – David Toro e Germán Busch – si fecero carico delle istanze antiimperialiste, nazionaliste e di trasformazione sociale emerse durante il conflitto. Essendo a capo dell'esercito e approfittando del nuovo giro moderato dei sindacati, essi riuscirono a trarre vantaggio dallo sciopero del 1936 per rovesciare il governo di Tejada e instaurare una giunta militare, inaugurando gli anni del cosiddetto “socialismo militare” in cui i due colonnelli si susseguirono al governo: Toro dal 1936 al 1937, e Bush dal 1937 al 1939 (Volk, 1975a: 42). Per consolidare l'alleanza con i lavoratori che avevano partecipato allo sciopero, il governo di Toro per prima cosa creò il Ministero del Lavoro, mettendovi a capo il leader della FOT, Waldo Alvarez (Lehm e Rivera, 1988: 61). La giunta militare accolse così parte delle richieste dei lavoratori urbani e degli abitanti delle zone rurali del paese per guadagnare il loro sostegno politico, attuando varie riforme sociali e sostenendo nuove visioni della cittadinanza e della nazione, in un intento di risollevarlo il paese dalla crisi e spingerlo verso un futuro di progresso e unità. Durante questo periodo, in realtà più riformista che socialista, vennero infatti istituiti il salario minimo per i lavoratori delle miniere, l'indennità per gli incidenti sul lavoro, la giornata lavorativa di 8 ore in fabbrica, l'allargamento del sistema pensionistico a tutti i lavoratori statali e la costruzione di case popolari per i lavoratori; vennero inoltre nazionalizzate le miniere, confiscate le concessioni della Standard Oil Company responsabile della guerra del Chaco e fu creata la compagnia

petrolifera di Stato – la *Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia* (YPFB), tuttora esistente, la cui sede principale venne istituita a Camiri, nel Chaco (Lora, 2008 [1977]: 175-180)⁷³. Infine, per assicurarsi il controllo della classe lavoratrice, Toro introdusse l'obbligo di sindacalizzazione per tutti i lavoratori e il diritto allo sciopero, che fu però regolato affinché non si rivolgesse al governo ma solo ai padroni delle miniere e delle fabbriche, i quali non erano affatto contenti delle nazionalizzazioni e spesso non attuavano le riforme introdotte dal socialismo militare, pagando meno i lavoratori e facendoli lavorare più ore del dovuto (Lora, 2008 [1977]: 183). L'intento era in realtà la creazione di un patto tra governo e sindacati che avrebbe dovuto mantenere i colonnelli al potere in cambio di alcune moderate riforme sociali e che però finì per trasformarsi in un processo di cooptazione da parte dell'apparato statale dei sindacati e dei lavoratori. Nel dicembre 1936 infatti, il governo sponsorizzò la creazione della *Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia* (CSTB), che nella pratica andò a sostituire il *Frente Unico Sindical* riunendo vari sindacati boliviani a livello nazionale, rifiutando nettamente il principio dell'apoliticismo, e che venne presto riconosciuta dal governo come l'unica rappresentante valida della classe operaia boliviana (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 64; Lora: 192).

Lo stesso tipo di riformismo fu poi applicato anche nei confronti delle donne e degli indigeni nella convenzione costituzionale del 1938 che segnò una netta svolta dai principi ortodossi liberali presenti in quella del 1880, verso un progressismo marcato dall'attribuzione di un forte interventismo statale nell'economia e nel garantire il welfare della nazione (Hylton e Thomson, 2007: 71)⁷⁴. I principi della Costituzione del 1938 erano infatti linea con la corrente del cosiddetto "costituzionalismo sociale" che, a partire dalla Costituzione messicana del 1917 si impose in America Latina promuovendo la sostituzione del modello di Stato basato sul *laissez-faire* liberale con un modello interventista in un cui lo Stato doveva garantire il bene collettivo intervenendo nell'ambito sociale ed economico – educazione, salute, welfare e protezione delle donne e dei minori. Tuttavia, mentre negli

⁷³ Sulle varie riforme attuate dai diversi governi del socialismo militare cfr.: Gallego, Ferran. 1991. *Los orígenes del reformismo militar en América Latina: La gestión de David Toro en Bolivia*. Barcelona: PPU; Gallego, Ferran. 1992. *Ejército, nacionalismo y reformismo en América Latina: La gestión de Germán Busch en Bolivia*. Barcelona: PPU; Klein, 1969: 199-333; Lora, 2008 [1977]: 169-213

⁷⁴ Sul costituzionalismo sociale e la Costituzione boliviana del 1938 si veda: Barragán Romano, Rossana. 2006. *Asambleas Constituyentes: Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*. La Paz: Muela del Diablo; Klein, Herbert. 1966. «'Social Constitutionalism' in Latin America: The Bolivian Experience of 1938», in *The Americas* v. 22, n. 3, pp. 258-76; República de Bolivia. 1938. *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*. Vols. 1-5. La Paz-Universo; Trigo, Ciro Félix. 1958. *Las constituciones de Bolivia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, pp. 396-460.

altri paesi latinoamericani la modifica delle costituzioni in ottica sociale stava avvenendo in seguito a processi rivoluzionari – in Messico nel 1917, a Cuba nel 1940 e in Guatemala nel 1945 – in Bolivia era il risultato della catastrofica sconfitta in guerra ed era dunque necessario coniugare i principi sociali verso un allargamento democratico della partecipazione statale con norme in grado di favorire quell'illusorietà di unità nazionale che era sempre stata messa in crisi dai movimenti eterogenei dei soggetti dell'*abigarrada* società boliviana.

Così, mentre alcune istanze femminili furono accolte nella nuova Costituzione, soprattutto quelle legate al ruolo materno e ad alcuni diritti lavorativi – come l'istituzione del Ministero di Salute Pubblica e l'espansione del servizio sanitario gratuito, l'istituzione di asili nelle fabbriche e la maternità pagata – tuttavia il diritto di voto rimase precluso alle donne e le domande più radicali della FOF e delle *cholas* non vennero prese in considerazione (Gotkowitz, 2007: 110)⁷⁵. Queste riforme erano quindi più un tentativo di placare le proteste delle donne della classe lavoratrice e allo stesso tempo servivano per fissare una gerarchia precisa tra donne di classe alta e bassa: da un lato, venne riaffermato il ruolo della donna di classe alta come Madre della nazione e custode della riconciliazione nel post-guerra, anche approfittando del fatto che molte donne benestanti durante la guerra si fecero carico di organizzare associazioni assistenzialistiche e di beneficenza in cui affermavano chiaramente che il loro compito naturale in quanto madri era sostenere il pacifismo (Stephenson, 1977: 25); dall'altro, venne promosso il ruolo della donna indigena, *chola* e *mestiza* come lavoratrice essenziale per la produttività e il progresso, per includerla nella forza lavoro più che nella cittadinanza (Gotkowitz, 2000: 225; Larson, 2005b: 43)⁷⁶.

Questa valorizzazione della figura femminile come madre e come lavoratrice che doveva garantire l'ordine e la riproduzione della nazione, fu poi correlata dall'intensificazione di quel processo di disciplinamento della famiglia indigena, la cui strutturazione dei ruoli di genere era necessaria agli interessi dell'unità nazionale, e da una

⁷⁵ Per sottolineare la differenza tra la convenzione costituzionale boliviana e quella degli altri paesi si può ad esempio notare che il diritto di voto alle donne fu concesso nella Costituzione del Guatemala del 1945, mentre a Cuba venne legalizzato ancora prima della convenzione costituzionale, nel 1934. Sul dibattito all'interno della convenzione costituzionale riguardo alla cittadinanza della donna cfr.: Gotkowitz, 2007: 118-9.

⁷⁶ Tale gerarchia era poi rafforzata anche dal modo in cui quotidianamente avvenivano le interazioni tra donne di classe alta e bassa. Ad esempio, le indigene che lavoravano come domestiche all'interno delle case delle donne benestanti, venivano chiamate da queste "niñas" o "hijas" fissandole quindi in una posizione subordinata. Si veda: Stephenson, 1997: 26-29; Villanueva y Saavedra, Etelvina. 1970. *Acción socialista de la mujer en Bolivia*. La Paz: Burillo Ltda, pp.25,27.

nuova stretta nel controllo dell'educazione indigena, funzionale a tale processo di disciplinamento e all'inclusione dell'indigeno nella cittadinanza. In molte scuole rurali, infatti, durante il *ciclo rebelde* degli anni '20, gli abitanti delle comunità avevano preso il controllo diretto dell'educazione; negli anni del post-guerra, grazie ai contatti che si erano mantenuti tra donne indigene e urbane, spesso queste scuole si trasformarono così in nuclei in cui diffondere il pensiero socialista e sindacalista e formare gruppi resistenti contro i proprietari delle *haciendas* (Larson, 2005b: 44). Nel 1936, allora, il governo di Toro emanò una riforma dell'educazione che prevedeva la costruzione di nuove scuole rurali che garantissero la diffusione di conoscenze igieniche e domestiche nelle comunità indigene, mantenendo però programmi più improntati all'apprendimento di lavori manuali che all'alfabetizzazione, e seguendo quindi sostanzialmente lo stesso modello scolastico del periodo liberale pre-guerra (Gotkowitz, 2007:114). Tuttavia, vista la storica battaglia delle comunità indigene per autogestire la propria educazione e il nuovo fermento sindacale nelle città, in realtà questa riforma finì per favorire processi di politicizzazione all'interno delle scuole che tornarono ad essere centri di divulgazione di quella *memoria larga* delle lotte indigene. La più influente di queste fu senza dubbio la così chiamata scuola-*ayllu* del paese di Warisata, vicino a La Paz, che, sebbene impartisse lezioni di igiene e corsi per imparare a svolgere le faccende domestiche e migliorare i lavori agricoli, divenne al contempo un vero e proprio centro di resistenza e di intercambio tra leader indigeni, comunitari, intellettuali urbani e sindacalisti, in cui si formarono vari leader indigeni e che presto portò alla diffusione di scuole simili, ad esempio a Vacas (Cochabamba) nel 1936 (Larson, 2005b: 45)⁷⁷.

⁷⁷ Cfr.: Pérez, Elizardo. 1934. *Mensaje de la Escuela de Warisata en el Dia de las Américas*. La Paz.; Pérez, Elizardo. 1992 [1961], *Warisata, la Escuela-Ayllu*. La Paz: Hisbol/Ceres; Salazar de la Torre, Cecilia. 2006. «Estética y política en la Escuela-Ayllu de Warisata: una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes», in *Allpanchis*, v. 38, n. 68, pp. 175-196.



Figura 5: *Escuela-ayllu* di Warisata. In Salazar de la Torre, 2006: 178.

Mentre nella regione andina proliferavano questi processi in cui la lotta per l'educazione andava a costituire un modo per rinsaldare quello che l'antropologo Tristan Platt (1982) ha definito un "patto di reciprocità" tra indigeni e governo, tramite cui gli indigeni acconsentivano ad essere educati e acculturati secondo i principi statali e in cambio approfittavano degli strumenti delle scuole statali per portare avanti processi di lotta, nella regione orientale, e nel Chaco in particolare, la guerra aveva inflitto un duro colpo alla popolazione locale, già fortemente divisa e debole a causa della sua dispersione e sottomissione nelle *haciendas*. Molti uomini guaraní e chané, infatti, per sfuggire al conflitto migrarono in Argentina e Paraguay, molte comunità indigene sparirono totalmente, mentre nell'immediato dopoguerra i padroni delle *haciendas*, nel tentativo di ricollocare la manodopera che avevano perso durante il conflitto, avviarono un nuovo processo di reclutamento e sottomissione degli indigeni (Combès, 2005: 292). Al contempo però, l'istituzione della sede principale della YPF a Camiri nel 1936, trasformò il paese nel centro petrolifero della nazione, attraendo investitori, producendo un'ingente migrazione di lavoratori e funzionari e rinnovando l'interesse nazionale per la regione del Chaco, i cui ricchi giacimenti petroliferi erano ora fondamentali per il fabbisogno economico del paese

(Albó, 2012: 45). Tuttavia, tali ricchezze non beneficiarono minimamente la popolazione locale che anzi, quando non era sottomessa a regimi di lavoro semiforzati nelle *haciendas*, veniva messa a lavorare nelle industrie petrolifere sempre in condizioni sfruttamento.

Nonostante il fatto che la guerra del Chaco permise, per la prima volta, l'incontro tra indigeni andini e orientali, così come con i *criollos*, si dovrà attendere ancora qualche decennio prima che tali contatti venissero fatti fruttare, tant'è che le popolazioni dell'Oriente boliviano non vennero minimamente considerate nemmeno nel dibattito costituzionale sull'inclusione dell'indigeno: la figura dell'indigeno di cui si dibatteva tanto nella convenzione costituzionale quanto nei circoli intellettuali indigenisti era quella aymara o quechua, mentre i guaraní, i mojenos, i chané e tutte le popolazioni orientali erano ancora considerate come barbariche e povere di spirito (Albó, 2012: 45). In realtà, la Costituzione del 1938 mantenne intatto il regime delle *haciendas* e non garantì titoli collettivi della terra e, in fondo, non risignificò sostanzialmente nemmeno la figura dell'indigeno aymara all'interno della nazione rispetto al periodo precedente; ma quantomeno, tramite l'incorporazione degli indigeni andini nella cittadinanza quale manodopera utile al progresso della nazione e l'ampliamento del diritto di voto per gli indigeni alfabetizzati, riaprì spazi politici e processi di soggettivazione all'interno delle comunità indigene dell'altopiano e delle valli di Cochabamba, ancora preclusi per gran parte dei popoli orientali (Gotkowitz, 2007: 102). Allo stesso modo, il modellamento della figura della donna quale madre e lavoratrice, se da un lato mirava a rafforzare la divisione sessuale del lavoro e dei ruoli di genere all'interno della famiglia e della società, dall'altro lato permise un'accelerazione della presenza pubblica delle donne di cui queste si approfittarono per portare avanti processi di politicizzazione femminile su larga scala.

Secondo Volk quindi si può affermare che due diverse ideologie hanno influenzato il periodo postbellico, la prima "borghese-riformista" del socialismo militare e la seconda "rivoluzionaria-socialista" con la diffusione di partiti radicali (Volk, 1975b: 180). In ogni caso, il duro colpo che la guerra aveva dato ai sindacati e ai processi di politicizzazione al loro interno, portò in parte a una cooptazione delle loro lotte sociali da parte dei partiti di entrambe le correnti, tant'è che Volk parla anche di una fase "semi-cooptativa" del movimento proletario tra gli anni 1936 e 1946 (Volk, 1975b). Infatti, il governo del socialismo militare non era l'unico a voler controllare la forza della massa sindacalizzata, ma anche i vari partiti di sinistra radicale che si erano creati in quegli anni come il PIR e il POR avevano

chiaramente interesse a stringere alleanze con i sindacati. Sebbene l'intento dei colonnelli fosse più che altro quello di guadagnare l'appoggio della massa lavoratrice piuttosto che quello di sviluppare una coscienza di classe in Bolivia, mentre i partiti di sinistra avevano come obiettivo quello di guidare la classe proletaria verso azioni rivoluzionarie, entrambi tentarono di infiltrarsi nelle organizzazioni sindacali e ridurre la loro autonomia di azione, già messa fortemente a repentaglio dalle dispute interne. Il PIR soprattutto, in vari congressi promosse la partecipazione di vari settori di sindacati e federazioni di lavoratori in un intento di unificare tutti i gruppi politici e sindacali di sinistra in un unico grande partito di classe, e, pur non avendo successo in questo, riuscì comunque ad avere la meglio sulla fazione trotskista del POR e a guadagnare un maggior consenso e influenza all'interno della CSTB (Volk, 1975b: 183)⁷⁸.

Con la morte di Busch nel 1939⁷⁹ poi, riprese il potere l'oligarchia conservatrice formando un'alleanza tra il vecchio Partito Liberale e quello repubblicano chiamata *Concordancia* e mettendo a capo del governo il generale Enrique Peñaranda; si pose perciò definitivamente fine al periodo del socialismo militare. In questo contesto era quindi necessario unire le forze per scongiurare il ritorno di un'era conservatrice in Bolivia. Da un gruppo di intellettuali della sinistra moderata sorse così nel 1941 il *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), un partito che dichiarava la necessità di costruire un'alleanza tra le classi per interrompere il controllo del capitale straniero nell'economia boliviana e sostituirlo con quello boliviano tramite la nazionalizzazione delle miniere (Volk, 1975b: 181). Le origini ideologiche del partito si trovano in realtà nel giornale *La Calle*, fondato nel 1936 da intellettuali come Augusto Céspedes e Carlos Montenegro appartenenti alla denominata "*generación del Chaco*", ovvero quegli scrittori, giornalisti e intellettuali il cui pensiero fu fortemente influenzato dalla loro partecipazione alla guerra. Questi, al fronte, non solo videro gli orrori e la tragedia del conflitto bellico, ma entrarono anche in contatto con i vari colonnelli che poi formarono il socialismo militare, sviluppando un forte sentimento

⁷⁸ Le fazioni interne alla CSTB furono talmente fluide e videro cambi così repentini che è impossibile riportare in questa sezione tutti le dispute avvenute nei suoi vari congressi. Per un approfondimento si veda: Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 59- 101; Lora, Guillermo. 1980. *Historia del Movimiento Obrero Boliviano. Tomo 4 (1933-1949)*, pp. 1-55.

⁷⁹ In realtà secondo le fonti ufficiali Germán Busch si suicidò nel 1939. Tuttavia, presto si diffuse nella popolazione la credenza che Busch fosse stato ucciso dalla *rosca*, i baroni dello stagno e gli industriali. Questa credenza, così come quella che incolpava la Standard Oil per la guerra del Chaco, divenne quindi presto un catalizzatore delle istanze di cambiamento sociale e Bush venne convertito in un martire della sinistra rivoluzionaria, nonostante in vita fosse stato molto più riformista. Cfr. Klein, 2015: 232.3; Gallego, 1992; Lora, 2008 [1977]: 186.

nazionalista nutrito dall'antiimperialismo che poi contribuirono a diffondere al resto della popolazione con i loro scritti. Gran parte del contenuto giornalistico di *La Calle* era diretto infatti contro le grandi compagnie minerarie e l'oligarchia conservatrice, chiamate "la rosca". Tuttavia, va sottolineato anche come parte del sentimento nazionalista di questi autori intercettò presto le idee fasciste europee: verso la fine degli anni '30 iniziarono a pubblicare sempre più articoli pro-nazismo e contro l'immigrazione ebrea in Bolivia, approfittando del fatto che uno dei maggiori baroni dello stagno in Bolivia – Hochschild – era ebreo, per combinare l'attacco all'ingerenza straniera nell'economia boliviana con un forte sentimento nazista (Klein, 2011: 188). Gli scritti di *La Calle* influenzeranno poi le varie correnti ideologiche che confluirono nella formazione del MNR. Tuttavia, con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale e lo schieramento della Bolivia con gli alleati nel 1942, unito al pericolo di un ritorno della *rosca* al potere, il MNR abbandonò, in realtà in maniera più che altro formale, le sue inclinazioni più marcatamente fasciste e il suo vincolo con la Germania verso un nazionalsocialismo orientato alla formazione di una classe media boliviana. Questo obiettivo, per il partito, era da attuare tramite una politica indirizzata a riforme sociali, al nazionalismo economico e all'affiliazione con settori sempre più importanti del movimento proletario e indigeno in cambio della promessa di un allargamento della base democratica dello Stato (Webber, 2011: 56).

Il MNR, il POR e il PIR si costituirono quindi come i tre partiti di opposizione alla *Concordancia* che, come si vedrà, cercarono di egemonizzare la CSTB nell'obiettivo di stringere alleanze con pezzi di movimento operaio, così come di portare avanti collaborazioni tattiche tra di loro per riuscire a mantenere la guida dei sindacati. Chiaramente, le strategie attuate erano anche in questo caso diverse tra i moderati populistici del MNR e i radicali di sinistra del PIR e POR: da un lato il MNR, così come aveva fatto il socialismo militare, entrò nel movimento operaio dall'alto, attraverso gli intellettuali urbani e i burocrati piuttosto che tramite i lavoratori, emanando moderate riforme economiche per guadagnarsi la fiducia dei lavoratori e allo stesso tempo placare le proteste più radicali; mentre dall'altro lato i partiti socialisti rivoluzionari entrarono nel movimento tramite il rapporto con i lavoratori di base del sindacato, cercando di guidarli tramite una prospettiva leninista secondo cui il compito del Partito è portare la politica socialista e l'ideologia proletaria al movimento sindacale (Volk, 1975b: 183-4).

Gli anni del socialismo militare segnarono dunque sì la fine del sistema politico tradizionale che era stato creato alla fine del XIX secolo nelle mani di una ristretta oligarchia, inaugurando un sistema segnato dalla moltiplicazione dei partiti e basato sull'idea di promuovere un cambiamento radicale nella società per allargare la partecipazione alla vita politica nazionale anche alle classi più basse e agli indigeni. Allo stesso tempo però, come si è visto, tale allargamento era portato avanti più a livello ideologico che materiale, e le riforme varate dai colonnelli raramente modificarono le basi escludenti della società ma erano più che altro un modo per cooptare la classe operaia e far rimanere ai margini della politica le donne e gli indigeni quali forza lavoro a basso costo. Tuttavia, tale fase fu per l'appunto "semi" cooptativa, proprio perché i soggetti che lo Stato cercava di cooptare si resero presto conto che sotto l'apparenza di democrazia si nascondeva in realtà la riproduzione di un discorso conservatore: il sogno di integrare i sindacati all'interno del partito dovette scontrarsi con la forma particolare di articolazione del sindacalismo boliviano con le lotte indigene, con la resistenza che imposero già dai primi anni '40 le sue «contraddizioni diacroniche» e con il ruolo da protagoniste che avevano assunto le donne nel dopoguerra.

1.4.2 L'ascesa del MNR come partito di massa

Mentre la FOL e la FOT, dal 1936 in avanti, erano alle prese con le dispute interne tra apolitici e collaborazionisti e tra marxisti, trotskisti e anarchici, e mentre dal 1939 in poi i tre partiti di opposizione si combattevano l'egemonia della CSTB, i sindacati femminili al contrario mantennero per tutto il periodo post-guerra l'autonomia e l'unione che aveva caratterizzato il loro sviluppo. Già si è detto come questi sindacati furono essenziali per rivitalizzare le lotte sindacali a livello generale nel paese dopo la crisi della sconfitta contro il Paraguay; nondimeno, va sottolineato anche come fino al 1946 furono il principale nucleo organizzativo del sindacalismo libertario e di quei sindacati che continuavano a rifiutarsi di stringere accordi con il governo (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 75, 170), tant'è che l'ex leader della FOL, Lisandro Rodas, nell'intervista fattagli da Silvia Rivera Cusicanqui e Zulema Lehm Aradya, affermerà delle donne della FOF: «eran multitudes pues. Ellas iban

por delante y nosotros por detrás» (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 159)⁸⁰. Le organizzazioni femminili, infatti, non caddero mai nelle strumentalizzazioni dei partiti e riuscirono a portare avanti in modo totalmente indipendente varie lotte sociali per i diritti e le istanze che la Costituzione del 1938 non aveva riconosciuto, spesso anche confrontandosi aggressivamente con il governo e subendo repressioni: queste istanze andavano dall'istituzione di mercati popolari alla formazione di centri culturali, dalla rivendicazione della giornata lavorativa di 8 ore nei lavori domestici a quella del riconoscimento delle cuoche delle cucine popolari come lavoratrici socialmente utili la cui giornata lavorativa non doveva superare le 5 ore al giorno, fino alla rivendicazione dell'amore libero senza l'obbligo matrimoniale (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 74, 175-7). In questo modo sfidarono anche la prospettiva maternalistica promossa dal socialismo militare che fissava una gerarchia non solo tra donne e uomini ma anche tra donne di classe alta e bassa basata sulla divisione pubblico/privato: rifiutando il matrimonio, mantenendo i propri vestiti tradizionali – come la *pollera* che divenne un vero simbolo di resistenza delle *cholas* – e reclamando il carattere pubblico dei lavori domestici, queste donne rompevano tanto il vincolo tra madre e domesticità quanto quello tra indigena e lavoratrice forgiato dallo Stato per rafforzare la loro posizione subordinata nella società e nella divisione sessuale del lavoro (Stephenson, 1997: 29-31)⁸¹. Nel 1939, con la dissoluzione della FOL e della FOT nella CSTB, i sindacati femminili, che per quell'anno erano circa sessanta, si riorganizzarono nella *Federación Obrera Femenina* (FOF), che durante la guerra si era momentaneamente sciolta ma solo a favore della proliferazione delle varie organizzazioni divise per categoria, e sopperirono così al vuoto di coordinamento tra sindacati libertari lasciato dalla FOL. Tuttavia, la decisione di non abbandonare il principio dell'apoliticismo, se da un lato gli permise di mantenere un'autonomia che, come si vedrà nel prossimo paragrafo, fu fondamentale dopo il 1946 quando i sindacati libertari tentarono di ricostituirsi, dall'altro lato significò anche una minore forza di contrattazione con il governo, che era invece sempre più mediata dai partiti di sinistra.

⁸⁰ Per l'intervista completa si veda: Lehm e Rivera Cusicanqui: 153-159.

⁸¹ Le testimonianze raccolte in *Polleras libertarias* (1986) e *Agitadoras de buen gusto* (1989, La Paz: TAHIPAMU/HISBOL), così come il video *Voces de Libertad* (Raquel Romero, 1989: <https://www.youtube.com/watch?v=yq3QIdUtDnc>) offrono una ricostruzione delle battaglie portate avanti dai sindacati femminili nel periodo del post-guerra e di come questi risignificarono determinati elementi della retorica maternalistica e nazionalista statale per portare avanti le proprie domande. Sul modo in cui le *cholas* risignificarono la *pollera* come simbolo di lotta si veda invece: Taller de Historia Oral Andina. 1986. *Mujer y resistencia comunaria. Historia y memoria*. La Paz: HISBOL.

Nel frattempo, infatti, nei primi anni '40 la contesa di potere dei partiti all'interno della CSTB si era ormai consolidata a favore del PIR stalinista di Arze, che iniziò a promuovere una serie di scioperi nelle città contro il governo conservatore di Peñaranda e le sue misure a favore dell'ingresso di capitali statunitensi nell'economia boliviana. I vari scioperi e le manifestazioni che si susseguirono per chiedere condizioni di lavoro migliori, furono così potenti che presto, anche grazie ai legami tra sindacalisti e *caciques* mantenuti sin dal *ciclo rebelde* degli anni '20 e a quelli nuovi instaurati dalle donne nelle scuole rurali, la pratica dello sciopero si diffuse nel mondo andino: diversi *caciques* iniziarono veri e propri processi di astensione dal lavoro nelle *haciendas*, dando vita a un nuovo clima di fermento nell'altopiano e nelle valli cochabambine, dopo una breve fase di letargo negli anni immediatamente successivi al post-guerra dovuto alle repressioni di Salamanca, e facendo circolare la parola d'ordine dello sciopero tra i vari *ayllus* (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 116)⁸². In questo contesto di tumulto il PIR sponsorizzò così l'organizzazione del *Primer Congreso de Indígenas de Habla Quechua* nell'agosto 1942 a Sucre, seguito da un secondo congresso l'anno successivo, in cui varie delegazioni di *ayllus*, di sindacati e del PIR concorsero per stilare un programma che tra le rivendicazioni prevedeva l'abolizione del *peonaje*, la restituzione delle terre sottratte agli *ayllus* e la necessità di portare avanti pratiche di sciopero nelle *haciendas* e consolidare l'alleanza con i lavoratori della città (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 81). Come risposta, il governo conservatore di Peñaranda emanò un decreto che proibiva la formazione di qualsiasi forma di organizzazione politica o sindacale che aveva tra i suoi obiettivi aspetti relazionati al tema agrario o alle attività indigene (Antezana y Romero, 1973: 89). Tale risoluzione ebbe però solo l'effetto di aumentare il clima di protesta, con scioperi che si espandevano sia nelle *haciendas* sia nelle fabbriche in città, raggiungendo un'estensione che copriva le regioni intorno a La Paz, Sucre, Oruro, Cochabamba e Potosí. In realtà, l'interesse del PIR era in parte legato al fatto che, in seguito all'introduzione del diritto di voto agli indigeni alfabetizzati nella Costituzione del 1938, il mondo andino divenne un nuovo spazio in cui investire le forze in cerca dell'appoggio delle masse popolari. Tuttavia, i due congressi indigeni attivarono una serie di processi di alleanze e articolazioni di lotte che in parte eludevano il controllo del PIR: molti

⁸² Per un approfondimento sugli scioperi nelle *haciendas*, chiamati "*huelgas de brazos caídos*" si veda: Gotkowitz, 2007: 153-59; Romero Bedregal, Hugo. 1970. «Integración y politización en una sociedad compuesta: Los primeros sindicatos agrarios, las huelgas de brazos caídos y el primer congreso nacional indigenal en Bolivia», in *Temas Sociales*, n. 4, pp. 73-92.

caciques, infatti, strinsero legami autonomi con alcuni sindacalisti, incorporandosi direttamente nella struttura organizzativa dei sindacati quali “segretari per gli affari indigeni” (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 118).

Il nascente movimento populista del MNR, il cui nucleo di base era composto da intellettuali e dall'esiguo ceto medio delle città, non poteva però certo restare a guardare mentre il PIR aumentava la sua influenza tra le masse lavoratrici e indigene e ben presto avviò processi di avvicinamento con il mondo andino e proletario. All'interno della CSTB, il MNR non aveva troppe possibilità di manovra, non solo per l'egemonia del PIR ma anche perché la maggior parte dei sindacati che ne facevano parte avevano una tradizione libertaria alle spalle e, pur avendo abbandonato il principio dell'apoliticismo, in ogni caso non vedevano affatto di buon occhio le ideologie fasciste che avevano dato vita al MNR. Così, il nuovo partito cercò il vincolo con la classe lavoratrice all'interno delle organizzazioni dei minatori che, avendo sede nelle zone rurali di estrazione mineraria e non nelle città, erano rimaste in parte autonome dalla CSTB e disorganizzate su scala nazionale (Lehm e Rivera Cusicanqui, 1988: 80). Nondimeno, con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale la domanda di stagno sul mercato mondiale ebbe un'impennata e la Bolivia divenne la principale esportatrice di tale minerale, provvedendo al 67% del totale di stagno esportato durante la guerra (Volk, 1954b: 184). Al nuovo impulso estrattivo seguì così un aumento dei lavoratori nelle miniere; la proliferazione di scioperi degli anni '40 raggiunse presto anche i complessi minerari, in particolare quello di Llallagua-Uncía, tra Potosí e Oruro, che con i suoi 10.000 lavoratori era il più grande del paese e quello che provvedeva alla maggiore produzione di stagno (Volk, 1975b: 185-87). All'interno di questo complesso, i lavoratori dei sindacati *Oficios Varios de Catavi* e *Trabajadores Mineros de Siglo XX* a fine 1941 presentano una petizione alla compagnia mineraria Patiño, padrona della miniera di Catavi, per chiedere un aumento salariale e l'abbassamento del prezzo dei beni di prima necessità (Lora, 2008 [1977]: 217; 1980: 123). Partirono così una serie di negoziazioni tra i sindacati e l'impresa mineraria che andarono avanti per circa un anno, mentre nel frattempo vari tumulti iniziarono a scoppiare anche in altri complessi minerari nella regione di Potosí. E fu in questa congiuntura che si giocarono le relazioni di potere che influirono sullo sviluppo successivo del movimento operaio e indigeno.

Nel 1942, infatti, la Bolivia era ormai schierata con gli alleati nella Seconda Guerra Mondiale e, in questo contesto, sia Mosca sia gli Stati Uniti mostrarono preoccupazione per

gli scioperi nelle miniere che avrebbero potuto mettere a rischio il fabbisogno di stagno degli eserciti. Gli USA, in particolare, inviarono vari telegrammi a Peñaranda chiedendo che assumesse le misure necessarie per prevenire un blocco nella produzione di stagno, e il governo accolse tali richieste emanando lo stato di emergenza e proibendo scioperi e manifestazioni in tutto il territorio nazionale (Volk, 1975b: 186). La risposta dei sindacati di Catavi a questo divieto fu però proclamare uno sciopero a oltranza il 14 dicembre 1942 per cui il governo, secondo le parole del presidente della *Congress of Industrial Organizations* statunitense, «non ebbe altre soluzioni se non il massacro dei lavoratori di Catavi» (Volk, 1975b: 187)⁸³. Il 21 dicembre 1942, circa 8.000 lavoratori e lavoratrici stavano protestando davanti alla miniera di Catavi quando arrivarono i soldati dell'esercito nazionale che aprirono il fuoco sui manifestanti alle 10 di mattina e lo cessarono alle 15.00 del pomeriggio: vani furono i tentativi delle donne di mettersi alla testa della manifestazione con i figli nella speranza che i soldati non sparassero (Lora, 2008 [1977]: 222)⁸⁴. Ad oggi non è conosciuto il numero esatto di morti, poiché il governo, i manifestanti e sindacati davano tutti dati diversi; tuttavia, la violenza poliziesca fu inaudita e pose brutalmente fine allo sciopero.

Nel dibattito parlamentare che seguì il massacro, il governo conservatore di Peñaranda negò di aver dato l'ordine di sparare sulla folla ai soldati e, in una mossa per cercare di debilitare l'opposizione, tentò di incolpare il PIR per lo sciopero, chiudendo le sedi del suo giornale e arrestando i suoi leader (Klein, 2015: 239). È qui che il MNR vide l'occasione ideale per raggiungere tutti i suoi obiettivi, rovesciando il governo e allo stesso tempo ottenendo il supporto dei minatori: il partito populista non solo additò Peñaranda come responsabile del massacro, ma, rendendo manifesti i legami del suo governo con gli Stati Uniti, fu anche capace di trasformare il massacro in uno scandalo politico nazionale effettuato per compiacere interessi stranieri e, così facendo, a guadagnare l'appoggio dei sindacati dei minatori. La mossa del MNR all'interno del dibattito nazionale fu così ben giocata che nel 1943, tramite un colpo di Stato, gli esponenti del partito riuscirono facilmente a spodestare Peñaranda e a prendere il potere, mettendo come presidente l'allora sconosciuto generale Gualberto Villaroel (Volk, 1975b: 188). Inoltre, così come successe con

⁸³ Dal report del CIO: «In Bolivia the inference is as plain as anything can be: the workers of Catavi were massacred because, as they were told, the government had international commitments which left no other course of action open to it».

⁸⁴ Lora nel suo *Historia del movimiento obrero boliviano. Tomo 4 (1933-1949)* analizza nel dettaglio tutti gli scioperi avvenuti nelle miniere nel '41-'42 e i vari passaggi che portarono al massacro di Catavi,

il massacro di Uncía nel 1921, quello di Catavi divenne un simbolo per il movimento operaio boliviano, che ne recuperò la memoria come monito per le lotte a venire.

Giunto finalmente al potere, il MNR era ora in grado di mettere in campo tutte le forze necessarie per guadagnarsi il favore tanto dei sindacati quanto del mondo indigeno andino, che non poteva certo lasciare in mano al PIR il quale, con l'accusa e la repressione da parte Peñaranda, perse il suo ruolo di avanguardia tra i lavoratori dopo il 1942. Al contempo però, la fazione marofista del POR approfittò di questo vuoto di potere temporaneo per riguadagnare il controllo della CSTB e introdursi nei sindacati dei minatori; Villaroel dovette quindi cercare un accordo con il partito trotskista in vista di un'alleanza tattica per entrare nei sindacati (Lora, 2008, [1977]: 227-8). Tale accordo lo trovò nella persona di Juan Lechín, tra i leader del POR all'interno dei sindacati dei minatori, che si fece carico di sponsorizzare la creazione di una federazione nazionale dei minatori con l'auspicio del governo (Klein, 2015: 241). Nel giugno 1944 nacque così *la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia* (FSTMB), in un congresso fondativo che vide la partecipazione di 26 sindacati rappresentanti circa 60.000 minatori, insieme a esponenti politici e ministri del governo del MNR. Sebbene tale federazione, che assunse presto il coordinamento nazionale dei sindacati dei minatori, si dichiarasse indipendente da qualsiasi partito politico, nelle sue domande più progressiste che rivoluzionarie – come l'istituzione di contratti collettivi e di una legislazione per il lavoro nelle miniere – si poteva vedere chiaramente l'influenza del MNR che aveva così raggiunto il suo scopo di egemonizzare e allo stesso tempo placare i moti più radicali del sindacalismo (Volk, 1975b: 189).

Toccava ora dunque agli indigeni. Dopo i due congressi a Sucre sponsorizzati dal PIR, sempre più *caciques* chiedevano a gran voce l'organizzazione di un congresso indigeno nazionale, in cui i rappresentati degli *ayllus* di varie popolazioni potessero incontrarsi con gli operai e i minatori. Il governo colse allora la palla al balzo e si fece carico di organizzare il *Primer Congreso Indígena* nazionale a La Paz nel maggio 1945. All'apertura del congresso, vedere arrivare centinaia di *caciques* e circa 15.000 indigeni che compatti attraversavano Plaza Murillo per entrare nella sede del governo ebbe un effetto simbolico impressionante, dal momento che fino a quel momento agli indigeni era proibito attraversare la piazza in cui aveva sede il governo a causa di un divieto emanato dai governi liberali di fine XIX.



Figura 6: La copertina del bollettino del Congreso Indigenal Boliviano en la Ciudad de La Paz, 02/02/1945 (Gotkowitz, 2007: 200)

Per la prima volta poteva mettersi in scena pubblicamente a livello nazionale tutto il sincretismo che aveva contraddistinto le lotte indigene: dal bollettino di convocazione del congresso che rappresentava Simón Bolívar sopra alla foto dei delegati indigeni, al modo in cui i *caciques* si appellavano a Villaroel e ai ministri chiamandoli *tata* – appellativo riferito ai leader in molte comunità indigene –, fino a Villaroel che si fece fotografare di fronte al palazzo di governo con a fianco un cartello che reclamava il diritto alla terra collettiva (Gotkowitz, 2007: 201). La Paz per diversi giorni divenne l’emblema del sincretismo andino-statale e di quel *pacto de reciprocidad* tra indigeni e governo (Platt, 1982) rivissuto e risignificato collettivamente negli anni per arrivare al momento in cui gli indigeni entrarono finalmente al palazzo di governo legittimamente per la prima volta nella storia non solo boliviana ma di tutta l’America Latina. Infatti, sebbene sia in Perù sia in Messico si fossero svolti congressi indigenisti nei primi anni ‘40, questi erano più che altro partecipati dagli intellettuali creoli che seguivano la corrente indigenista, mentre il congresso boliviano fu il primo in cui attivisti rurali e indigeni presero parte quali legittimi rappresentanti delle loro lotte e dei loro *ayllus*⁸⁵. E questo fu possibile proprio grazie alla specifica congiuntura boliviana che diede vita a processi di contestazione eccezionali nel panorama latino-americano grazie alle articolazioni che attivisti urbani e rurali erano stati in grado di produrre sin dagli anni ‘20 e che giocarono un ruolo importante anche nel Congresso.

L’obiettivo di Villaroel era infatti anche in questo caso quello di promuovere nel congresso determinati diritti indigeni per includerli all’interno di una nuova visione allargata della cittadinanza e allo stesso tempo sedare le forme di ribellione più radicali che chiedevano un cambiamento strutturale nelle relazioni tra Stato e indigeni e l’istituzione di forme di governo indigene autonome (Gotkowitz: 207). Il MNR spinse così quindi per quei diritti che riteneva funzionali al progresso della nazione, come l’istituzione di scuole rurali in cui ora si insegnare agli indigeni il castigliano e gli “usi e costumi” spagnoli per garantirgli il diritto di voto, e l’abolizione di quelle forme di lavoro semi-servili come il *peonaje* che non erano più adatte all’obiettivo della modernizzazione dell’industria agraria e dello sviluppo

⁸⁵ Per un approfondimento sull’indigenismo e sul modo in cui plasmò i congressi e le lotte di contestazione in Perù e Messico si veda: Cárdenas, Lázaro. 1940. *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Ciudad de Mexico: Secretaría de Gobernación; Dawson, Alexander. 2004. *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press; Gamio, Manuel. 1946. «La identificación del indio», in *América Indígena*, v.6, n.2, pp. 99-104; Mallon, Florencia. 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

rurale (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 121). Allo stesso tempo, molti dei leader indigeni presenti al congresso fecero propria questa stessa retorica, affermando di volere i diritti collettivi alla terra e una ridefinizione dei rapporti con i padroni delle *haciendas* per poter servire al meglio la patria boliviana e “civilizzarsi” (Gotkowitz, 2007: 207). Oggi, è praticamente impossibile capire se questa strategia adottata dai *caciques* fosse per l'appunto una tattica per poter ottenere determinati strumenti legali in grado di garantirgli maggiori quote di potere nei confronti dei padroni, in linea con quel *pacto de reciprocidad* che avevano sempre messo in campo con il governo (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 121), o se tali precetti progressisti e patriottici fossero genuinamente assimilati dagli indigeni, che intravedevano in questi la possibilità di essere inclusi realmente nella nazione come cittadini liberi e uguali. In ogni caso, così come è stato per tutta la storia boliviana, non è possibile omogeneizzare l'esperienza delle relazioni tra indigeni e Stato e, come nota Gotkowitz, è molto probabile che entrambe le tendenze fossero presenti all'interno del Congresso (Gotkowitz, 2007: 207). Mantenendo tale eterogeneità, è comunque importante sottolineare come il Congresso favorì ulteriormente le relazioni indipendenti tra indigeni e sindacati: sebbene Villaroel riuscì non solo a dirigere il programma del Congresso ma anche a indurre parte dei rappresentati ad abbracciare la retorica modernizzatrice della nazione, al contempo non poté regolare totalmente i legami che si stavano intessendo in quei giorni tra attivisti rurali e urbani e che anzi, a differenza di quelli del ventennio precedente che avvenivano spesso clandestinamente o comunque in maniera privata, ora potevano legittimamente occupare lo spazio pubblico. Sorsero così nuove reti e molti *caciques*, finito il congresso, tornarono nelle comunità a diffondere le idee rivoluzionarie apprese dagli operai e dai minatori e iniziarono a organizzare gli indigeni in strutture legate ai sindacati urbani⁸⁶.

⁸⁶ Per un approfondimento sulle connessioni intessute durante il congresso tra *caciques* e sindacalisti si veda: Dandler, Jorge e Juan Torrico. 1987. «From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion: Bolivia 1945-1947». In Steve Stern (ed.) *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp.334-378; Gotkowitz, 2007: 193-212.

1.4.3 Verso la Rivoluzione

L'intento progressista di Villaroel di promuovere moderate riforme tanto in ambito lavorativo quanto in quello rurale, dopo un primo momento in cui sembrava aver avuto successo con il MNR che riuscì a controllare sia la FSMTB sia il Congresso, in breve tempo ebbe in realtà come controeffetto quello di potenziare sia le lotte operaie sia quelle indigene. Da un lato, infatti, l'innalzamento dei salari dei lavoratori e l'appoggio alla formazione dei sindacati nelle zone minerarie aveva permesso la diffusione di processi di politicizzazione autonomi tra i minatori, non controllabili dal partito, che chiedevano sempre più diritti e aumenti salariali a cui il governo non poteva far fronte. La forza di contrattazione dei sindacati era ormai tale che la minaccia di uno sciopero metteva duramente in crisi il governo (Volk, 1975b: 191). Dall'altro lato, il tentativo del MNR di porre fine al dominio del regime oligarchico, socializzando il principio borghese dell'uguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge che fino a quel momento l'élite non aveva avuto nessun interesse a promuovere, ebbe come diretta conseguenza quella di garantire determinati diritti agli indigeni e promuovere la loro inclusione nella cittadinanza che anche in questo caso favorì nuovi processi di politicizzazione nelle comunità e di articolazione delle lotte con gli attivisti urbani. Tant'è che, dopo l'implementazione delle domande del Congresso Indigeno, quando i padroni delle *haciendas* si rifiutavano di applicare la legge che regolava i rapporti di lavoro con gli indigeni, questi avevano sia gli strumenti legali per confrontarli, sia la forza necessaria per mettere in campo azioni dirette di sabotaggio con l'appoggio dei sindacalisti (Hylton e Thomson, 2007: 74).

In questo contesto, per i minatori era ormai chiaro che l'unico modo per ottenere maggiori benefici era andare a intaccare gli interessi della ceto medio che costituiva il nucleo duro del MNR, mentre gli andini erano consapevoli che per far rispettare le leggi di Villaroel nelle *haciendas* dovevano imporle autonomamente con proteste e scioperi. Nel marzo 1946 così, la FSTMB, nel suo terzo Congresso, ruppe definitivamente l'appoggio al governo, accusando Villaroel di aver tradito gli interessi della classe lavoratrice in favore di quella borghese, e rivendicando la necessità di portare avanti un programma indipendente in grado di portare alla rivoluzione socialista (Volk, 1975b: 192). Nelle zone rurali invece, in cui i padroni nella maggior parte dei casi si rifiutavano di mettere a contratto i lavoratori indigeni retribuendoli adeguatamente, scoppiavano sempre più ribellioni che spesso finivano con

l'occupazione delle *haciendas* e la fucilazione dei padroni (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 123). Nel frattempo, il MNR, resosi conto che il supporto da parte delle masse popolari al suo governo stava diminuendo, attuò una svolta autoritaria, iniziando a reprimere duramente i partiti dell'opposizione come il PIR e il POR, arrestando o ammazzando i suoi leader e accusandoli di "deviare" le masse proletarie verso atteggiamenti rivoluzionari e radicali, e delegittimando i sindacati parte della CSTB in quanto monopolizzati dal PIR (Klein, 2015: 242). Nel 1946 si formò così una particolare coalizione che riunì la vecchia élite conservatrice e liberale – la *rosca* –, il PIR e alcuni sindacati, chiamata *Frente Democrático Antifascista* (FDA) che iniziò ad accusare il governo di Villaroel di fascismo e a far crescere il discontento delle masse, anche grazie all'influenza del movimento antifascista globale nell'immediato post-guerra e all'appoggio statunitense che definì il governo del MNR fascista. A luglio dello stesso anno, il FDA era ormai riuscito a far montare la rabbia della popolazione che in una massiva manifestazione uccise Villaroel e lo impiccò a un lampione fuori dal palazzo di governo (Gotkowitz, 2007: 233-4).

Dell'uccisione di Villaroel ne approfittarono però le vecchie élite oligarchiche che ripresero il potere e per sei anni, dal '46 al '52, si mantennero al governo con varie coalizioni conservatrici in un periodo che verrà in seguito chiamato *sexenio*, caratterizzato da una forte repressione contro il movimento operaio e andino (Webber, 2011: 55). Questo, a sua volta, scatenò una nuova ondata di ribellioni e scioperi sia nelle città sia nelle zone rurali che si radicalizzarono velocemente e gettarono il paese in uno stato di disordine costante. Il biennio del '46-'47 fu forse l'apice per i movimenti indigeni andini, le cui ribellioni raggiunsero la maggiore estensione mai vista, con le più fitte reti tra città e campagna e che portarono avanti le domande indigene nel modo più tenace e conflittuale, tanto che Silvia Rivera Cusicanqui lo caratterizza come il secondo *ciclo rebelde* indigeno dopo quello degli anni '10-'30 (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 120). Chiaramente, anche in questo caso, non vi era una totale uniformità nel modo in cui le ribellioni venivano portate avanti nei vari territori indigeni, che sconvolsero i dipartimenti di La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí e Chuquisaca: in alcune regioni in cui la presenza di indigeni era minore o più debole la forma più comune di protesta era lo sciopero contro i padroni delle *haciendas*, a cui poi, grazie ai contatti con i sindacati e al fatto che molti leader indigeni erano entrati loro stessi a far parte di organizzazioni sindacali, seguivano negoziazioni aperte con i padroni per contrattare un salario adeguato e la vendita di appezzamenti di terreno alla comunità indigena; nelle

regioni in cui vi era una forte tradizione di rivendicazione nativista e gli *ayllu* erano più saldi, le rivolte seguivano invece azioni più radicali, la cui forma era spesso quella dell'assedio dell'*haciendas*, con gli indigeni che bruciavano il raccolto dei padroni, li ammazzavano o si rifiutavano di lavorare (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 124-5). Inoltre, una volta finita la guerra, non vi era più l'ingente necessità di stagno per gli armamenti: il suo prezzo calò nel mercato mondiale e alcune miniere boliviane vennero chiuse. Molti minatori che, è da ricordare, erano per la maggior parte indigeni emigrati in cerca di lavoro nei centri di estrazione mineraria, tornarono quindi nelle comunità andando a sostenere le ribellioni per la terra e portando con sé anche l'esperienza di organizzazione sindacale conosciuta nelle miniere, accrescendo ancora più processi sincretici tra forme di contestazione indigena e sindacale (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 124-5)⁸⁷.

Infine, dopo il distaccamento della FSTMB dal governo e la caduta di Villaroel, la federazione chiamò un congresso straordinario a novembre 1946 a Pulacayo (Potosí) in cui, sotto la guida del leader intellettuale del POR Guillermo Lora, venne presentato un programma per guidare la classe proletaria alla rivoluzione socialista in Bolivia che verrà in seguito conosciuto come le *Tesis de Pulacayo*. Tali Tesi, in cui la prospettiva trotskista del loro principale formulatore Guillermo Lora si unì a quella del socialismo scientifico in voga in America Latina, furono uno dei testi più importanti per il movimento operaio non solo boliviano ma anche latino-americano per la radicalità con cui affermavano la necessità di guidare il proletariato verso la rivoluzione (Lora, 2008 [1977]: 246-49; Volk, 1975b: 193-4). Le Tesi infatti sostenevano che, dato il carattere semi-feudale della Bolivia, la borghesia era stata incapace di portare avanti una rivoluzione democratica borghese che è la precondizione per quella socialista. Il proletariato doveva allora farsi carico di portare avanti tanto la rivoluzione borghese quanto quella socialista: la classe che in Bolivia aveva la forza per fare ciò era quella dei minatori, non tanto in virtù del numero di tali lavoratori, quanto piuttosto per la posizione strategica che questi occupavano all'interno del processo di produzione capitalistico a livello mondiale (*Tesis de Pulacayo*, 1946). La conclusione naturale delle Tesi fu quindi quella di dichiarare i minatori l'avanguardia del proletariato boliviano che doveva farsi carico di compiere la rivoluzione, anche tramite accordi con le altre classi sociali – come quella dei contadini indigeni ma anche quella dei piccoli

⁸⁷ Per il dettaglio delle varie rivolte scoppiate nei diversi territori indigeni durante il nuovo *ciclo rebelde* indigeno del 1946-7 e sui diversi legami tra queste e i sindacati urbani si veda: Antezana and Romero, 1973: 123-68; Gotkowitz, 2007: 233-267; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]:120-29.

proprietari – che però dovevano seguire la classe proletaria senza che la sua centralità fosse messa in questione. Un'altra delle conclusioni a cui si arrivò durante il congresso fu quella di affermare la necessità di armare i lavoratori per portare a termine questa rivoluzione che doveva avvenire su due livelli: sul livello della produzione con scioperi, blocchi e occupazioni delle miniere e azioni dirette, e a livello nazionale, costituendo un blocco parlamentare in grado di far valere le domande dei lavoratori nelle legislature nazionali (Volk, 1975b: 194). Le Tesi di Pulacayo rifiutarono quindi ogni postura riformista degli anni precedenti, muovendosi verso la promozione della rivoluzione permanente in Bolivia; tuttavia, miravano al contempo a prendere il potere statale costituendo un governo in mano ai lavoratori. Secondo le Tesi, infatti, la dittatura del proletariato doveva essere la proiezione statale di quell'alleanza tra l'avanguardia della classe proletaria, gli indigeni e la classe piccolo borghese. Alleanza che però non ricalcasse il modello del FDA, che per quanto si dichiarasse antifascista aveva in realtà tra i suoi ranghi i rappresentanti più conservatori dell'oligarchia industriale e agraria.

Le Tesi di Pulacayo indirizzarono così le azioni successive dei minatori, con scioperi e sabotaggi che si propagarono nelle miniere. Nel frattempo, mentre il PIR nel FDA era alleato con quella classe conservatrice che le tesi criticavano, gli esponenti del MNR erano invece consapevoli che l'esigenza di un cambio nel modello statale oligarchico emersa dal post-guerra era ancora pressante. Per farsi carico di tale esigenza di cambiamento però, il MNR doveva dare un cambio netto al volto del partito. Grazie all'aiuto del leader del POR Juan Lechín, con cui già si erano instaurati rapporti negli anni precedenti, il MNR espulse dalle sue fila tutti gli esponenti che ancora erano legati all'ideologia fascista, ristabilì il suo stretto vincolo con la classe media tramite un programma di nazionalizzazione e stabilizzazione economica, iniziò a portare avanti una dura critica dell'alleanza del PIR con i governi conservatori e, in parte obbligati dalla forza rivoluzionaria delle Tesi di Pulacayo, appoggiò ufficialmente gli scioperi e le azioni della FSTMB (Klein, 2015: 242-45). Il MNR riuscì a ricrearsi così bene durante il *sexenio*, uscendone con un nuovo volto di sinistra, che negli anni successivi al 1952 l'uccisione di Villaroel verrà riletta dal movimento operaio come un assassinio da parte dell'élite conservatrice, andando ad allargare le fila di quella mitologia rivoluzionaria che, insieme al suicidio/assassinio di Busch e al massacro di Catavi, ha alimentato la *memoria larga* del movimento operaio. Al contrario, il PIR continuava a perdere la sua rappresentatività come partito di sinistra, avvicinandosi sempre più alla *rosca*

ed entrando in alleanza con i governi del *sexenio*, tanto che durante uno sciopero alla miniera di Catavi nel 1947 furono i ministri del PIR ad autorizzare l'esercito a marciare sulla miniera e porre fine allo sciopero, in quello che fu chiamato il "massacro bianco di Catavi" che finì con il licenziamento di 500 lavoratori e la rottura definitiva del legame tra il PIR e i sindacati (Volk, 1975b: 196).

Così, gli anni tra il 1946 e il 1952, che Volk caratterizza come la «fase rivoluzionaria» del movimento operaio boliviano, furono marcati da un'intensissima forza radicale e da numerose azioni di rivolta tanto nelle fabbriche quanto nelle miniere e nei territori indigeni, in cui, nuovamente, il successo dell'eterogeneità delle proteste e delle azioni rivoluzionarie dipese dai modi in cui si giocarono strategicamente varie alleanze tra i diversi soggetti in campo (Volk, 1975b).

Tuttavia, il problema dei minatori era che, sebbene le Tesi di Pulacayo fossero una guida essenziale per portare avanti scioperi, sabotaggi e processi di lotta durante gli anni del *sexenio*, la classe lavoratrice non aveva però una leadership chiara; infatti, mentre Gulliermo Lora – che era un intellettuale e non un minatore – declamava le tesi al Congresso di Pulacayo, Juan Lechín stava aiutando il MNR ad attuare una svolta verso sinistra (Volk, 1975b: 197). Allo stesso modo, nonostante il movimento andino stesse portando avanti frequenti proteste con una forza mai raggiunta prima e con connessioni tra attivisti indigeni e sindacalisti molte più intense e solide rispetto agli anni precedenti, questo nuovo *ciclo rebelde* fu però meno coordinato rispetto a quello del 1920. Ovviamente vi erano domande comuni sempre legate al controllo collettivo della terra e alla fine dell'*hacienda*, spesso però le azioni contro i padroni sorgevano in modo spontaneo o dipendevano dal grado di articolazione esistente in un determinato territorio tra attivisti indigeni e sindacali; a loro volta, tali relazioni impattavano sulle concezioni e gli scopi alla base delle proteste, tra chi spingeva per costituire sindacati rurali e chi invece aveva come principale obiettivo la conservazione dell'*ayllu* e il mantenimento di una prospettiva più nativista (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 124-5). Fu per questa situazione marcata da un tumulto fortemente eterogeneo e diversificato che Zavaleta Mercado, a differenza di Volk, classifica questa fase del movimento operaio, dal 1940 al 1952, come la tappa dello spontaneismo di classe (Zavaleta, 2021 [1974]: 291). Secondo Zavaleta infatti, le Tesi di Pulacayo avevano dimostrato che i minatori erano consapevoli della loro superiorità non numerica ma strategica data dalla loro collocazione all'interno dei rapporti di produzione e riproduzione capitalistica;

tuttavia, questa consapevolezza non produsse una reale spinta organizzativa della massa in rivolta guidata dal proletariato, quanto piuttosto la diffusione di quella retorica trionfalista e mitologica del proletariato e dei minatori, in cui eventi come l'uccisione di Villaroel, i massacri nelle miniere, o le forti azioni di guerriglia dei lavoratori venivano letti alternativamente come simboli della repressione governativa o dell'invincibilità dei minatori (Zavaleta, 2021 [1982]: 382-84). Si produsse quindi quella che Zavaleta chiama un'«esperienza di massa», ovvero una forza in cui le rivolte, gli scioperi e i sabotaggi non furono guidati da un'avanguardia intellettuale che socializzava gli ideali rivoluzionari alla classe proletaria, ma dall'azione spontanea della massa (Zavaleta, 2021 [1982]: 382, 389); in questo contesto, la retorica trionfalista, se da un lato alimentava quella memoria collettiva funzionale ai processi di soggettivazione, in ultima istanza divenne fallace perché non venne accompagnata dall'acquisizione dell'ideologia proletaria alla base di tali azioni, ovvero dall'«accumulazione nel seno della classe»:

«En el análisis del movimiento obrero boliviano, dentro de nuestra modesta tradición sociológica, se ha utilizado el concepto de acumulación en el seno de la clase para describir la relación entre memoria colectiva, supresión-consagración y enunciación activa, o sea esta es una metáfora referida a los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo. [...] Lo crucial aquí es el supuesto de la adquisición. Nos atenemos siempre al concepto de masa. No es, por tanto, el acto de un especialista y ni siquiera el de un intelectual orgánico, sino la incorporación o la adquisición de la masa. Dicho en otras palabras, en una determinada proposición, incluso si los términos de su integración resultan correctos, este supuesto, el de la acumulación en el seno de la clase, afirma que la hipótesis no es válida si no está adquirida o sea si no se ha hecho parte del buen sentido general o prejuicio popular después de la selección». (Zavaleta, 2021 [1982b]: 382-84)

Zavaleta in realtà formulò tale lettura solo negli anni '80, quando questa esperienza rivoluzionaria del proletariato dei minatori era ufficialmente al tramonto, e i sindacati erano ormai cooptati dal MNR e avevano perso la loro posizione di forza. Tuttavia, l'autore offre una lettura che aiuta a comprendere il contesto in cui si generò l'unica rivoluzione a guida proletaria del continente latino-americano e il modo in cui questa venne portata avanti negli anni successivi.

L'esperienza di massa fu infatti cruciale durante il *sexenio* nel portare avanti una contestazione estesa della *rosca*, fatta sì spesso di azioni spontanee senza una guida politica o una struttura organizzativa definita, ma che ebbe l'importante risultato di mostrare

chiaramente a tutta la società boliviana le contraddizioni del modello statale oligarchico e spingere sempre più fazioni della classe popolare a partecipare alla destituzione di tale modello. Così, sebbene il MNR vinse le elezioni politiche del maggio 1951 candidando Víctor Paz Estenssoro, questo non fu immediatamente riconosciuto dalla massa lavoratrice e indigena come il partito che doveva fornire quella leadership politica mancante; al contrario, fu la forza autonoma dell'esperienza di massa che riuscì a spostare e influire sulle scelte politiche dell'MNR (Dunkerley, 1984: 37). In questo contesto, quando pochi mesi dopo l'elezione di Estenssoro l'esercito in mano alla *rosca* decise di intervenire e compiere un colpo di Stato per far tornare al potere i governi conservatori, l'azione spontanea della massa contro tale intento di restaurare l'ordine oligarchico fu così estesa, con proteste e scioperi in tutto il paese ormai all'orlo di una guerra civile, che il MNR non poté fare altro che accettare di armare i lavoratori compromettendosi a promuovere la rivoluzione armata (Klein, 2015: 247). L'intento del MNR era chiaramente quello di sopperire alla mancanza di un'avanguardia che facesse da guida ideologica alla classe proletaria, ma era la FSMTB che deteneva il potere militare e politico in quel momento, fungendo da braccio armato del proletariato e promuovendo azioni di guerriglia in tutto il paese, comprese le zone indigene. Dopo un anno di tumulti⁸⁸, il 9 aprile del 1952, i minatori accompagnati da alcuni simpatizzanti del MNR e attivisti indigeni marciarono su La Paz e, con l'appoggio del MNR affiancato da Juan Lechín, assaltarono i depositi di armi e presero il Palacio Quemado, sede del governo. Fu la più grossa sconfitta subita dalle forze militari del paese mai vista: una massa eterogenea di lavoratori uccise circa 500 militari dell'esercito nazionale posti a difesa del governo conservatore e consegnò il potere statale a Hernán Siles Zuazo che divenne vicepresidente, mentre Víctor Paz Estenssoro, tornato dall'esilio, assunse la presidenza (Webber, 2011: 65).

Questo presa del potere da parte dei lavoratori, che verrà conosciuta come la Rivoluzione del 1952, ebbe un impatto immenso in tutta l'America Latina, facendo intravedere la fine del modello statale oligarchico e la possibilità di un governo in mano alla classe operaia con un'apertura alla partecipazione popolare, tant'è che viene spesso letta come il momento in cui, per la prima volta nella storia, si riprodussero in un paese le condizioni che più si avvicinarono a quelle che permisero la rivoluzione bolscevica del 1917

⁸⁸ Per il dettaglio dei vari eventi e rivolte che si susseguirono dal 1951 al 1952 si veda: Lora, 2011 [1977]: 241-270.

(Hylton e Thomson, 2007; Zavaleta, 2021 [1973]). Come si vedrà nel seguente capitolo, tali aspettative furono in realtà presto disattese, ma in ogni caso la rivoluzione del 1952 fu l'apice della particolare traiettoria dei processi di contestazione portati avanti in Bolivia da quei soggetti perennemente esclusi dallo «Stato apparente» oligarchico; traiettoria in cui la commistione tra elementi nativisti e ideologie rivoluzionarie giocò un ruolo eccezionale e anticipatore in tutto il contesto latino-americano mostrando la possibilità concreta di fare dell'indigenismo un campo di battaglia per attivare processi antagonisti contro il dispotismo con cui il capitale agisce. Sebbene la maggior parte delle fonti sul periodo trattato, infatti, assegnino il ruolo da protagonisti della rivoluzione ai minatori (Klein, 2015; Zavaleta, 1973; Volk, 1975b; Lora 2008 [1977]), recenti studi hanno invece indagato ed evidenziato il ruolo delle masse indigene non tanto nella presa del palazzo di governo, in cui furono effettivamente marginali, quanto piuttosto nel precedente processo di articolazione delle lotte indigene con quelle sindacali che fu fondamentale per il successo del '52, come dovrebbe essere ormai chiaro dalla trattazione svolta in questo capitolo (Gotkowitz, 2007; Hylton, 2005; Hylton e Thomson, 2011). Allo stesso modo, sebbene in gran parte della storiografia il ruolo dei sindacati femminili e della FOF sia considerato di secondo piano dopo il 1946, quando la FSTMB rompe la sua alleanza con il governo e intraprese la via della rivoluzione permanente con le Tesi di Pulacayo, e sebbene i testi che trattano nello specifico il ruolo delle donne nella rivoluzione del '52 sia esiguo⁸⁹, è innegabile la funzione politica centrale che sindacati femminili libertari hanno avuto in quella riattivazione politica del post-guerra senza la quale non ci sarebbero state le condizioni per la rivoluzione.

L'intento del capitolo era allora quello di mostrare la genealogia di tale rivoluzione, evidenziando come le connessioni politiche tra indigeni, lavoratori e donne siano parte integrante dell'eccezionalità boliviana sin dal principio, evolvendosi e riarticolandosi chiaramente a seconda delle varie contingenze storiche. Queste connessioni non solo hanno permesso l'attivazione di processi di antagonismo in grado di contestare il dominio del capitale e la posizione che i diversi soggetti occupano nel processo di produzione e riproduzione del capitalismo globale ma, nel loro costante ridefinirsi, mostrano che non è

⁸⁹ Tra i pochi testi che trattano il ruolo delle donne e dei sindacati femminili nel processo rivoluzionario verso il 1952 si ricordano: Arauco, María Isabel. 1984 *Mujeres en la Revolución Nacional: Las Barzolas*. La Paz: CINCO, che però si focalizza più sul ruolo delle donne legate al MNR e non tanto sui sindacati libertari femminili e Seoane de Capra, Ana María. 2001. «Resistencia e insurgencia: Mujeres en Bolivia (1946-1952)», in Dora Cajías et al. (ed.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. Lima: Institut français d'études andines, Plural editores.

possibile pensare e indagare i processi di politicizzazione indigeni solo sulla base di una differenza ontologica e culturale; al contrario, si deve guardare al modo in cui il loro significato e la loro evoluzione dipendono dalla traiettoria storica delle relazioni contese che i soggetti agiscono e in cui sono inseriti. E, come si vedrà, il modo specifico in cui si è data tale articolazione nel periodo prerivoluzionario, e il modo in cui, a sua volta, tale articolazione ha impattato sulla scelta di quali elementi nativisti riattivare e risignificare collettivamente in funzione della politicizzazione all'interno della comunità indigena, sarà la base da cui prenderanno piede nuove articolazioni sociali antagoniste tra donne, indigeni e lavoratori nel periodo post '52.

CAPITOLO II

La genealogia della rivoluzione plurinazionale

Introduzione al secondo capitolo

Si è visto come nel 1952 l'«azione spontanea della massa» riuscì a produrre la prima insurrezione popolare vincente dell'America Latina (Zavaleta, 2021 [1973]: 76). Secondo Zavaleta Mercado l'importanza della Rivoluzione fu tale che il 1952 può essere considerato come il «momento costitutivo originario» dello Stato boliviano⁹⁰, giacché proprio quella azione riuscì a porre fine all'egemonia della classe oligarchica imponendo una democratizzazione non solo dell'apparato statale ma anche della società: ovvero una democratizzazione basata non tanto, o non solo, sull'inclusione di determinati soggetti nella cittadinanza come individui liberi titolari di diritti, quanto piuttosto sull'effettivo ampliamento della base sociale della politica dato dal modo in cui l'alleanza tra indigeni e proletari ha portato a un'«autodeterminazione della massa» (Zavaleta, 2021 [1981]: 332-3). Per l'autore quindi i momenti costitutivi precedenti – ovvero l'accumulazione originaria e la Guerra Federale trattati nel capitolo precedente – non sarebbero altro che gli antecedenti necessari a costruire il nuovo blocco sociale e il nuovo sistema statale boliviano che denomina lo «Stato del '52» (Zavaleta, 2021 [1984]: 236-7). Tuttavia, il fatto che questa massa in azione non avesse acquisito piena coscienza di classe, ovvero che il proletariato minerario non fosse riuscito a produrre quel processo di «accumulazione nel seno della classe»⁹¹ funzionale a imporre un'ideologia proletaria a tutta la massa, portò presto al fallimento della Rivoluzione e alla «mutilazione dell'autodeterminazione» (Zavaleta, 2021 [1983]: 216): come verrà analizzato nei dettagli nel primo paragrafo del capitolo, dopo un primo momento in cui la creazione della COB (*Central Obrera Boliviana*) come struttura agglutinante dei sindacati operai fece intravedere la possibilità di un governo a guida proletaria, questo verrà in realtà presto egemonizzato dalla nuova classe borghese con a capo il MNR, che proprio la Rivoluzione aveva contribuito a creare (Zavaleta, 2021 [1982b]: 384).

⁹⁰ Si fa qui riferimento al modello di Stato in Bolivia nel momento in cui Zavaleta scrive, ovvero intorno agli anni '70-'80. Il modello statale multiculturale e plurinazionale che si imporrà successivamente non è quindi al momento preso in considerazione nell'analisi.

⁹¹ Si veda il paragrafo 1.4.2

Questo secondo capitolo, dunque, si snoda dal «momento costitutivo» del 1952 fino all'ascesa di Evo Morales del 2005, passando per l'insorgenza dei movimenti indigeni come il movimento *katarista* e per la crisi neoliberale che portò alla Guerra dell'Acqua nel 2000 e alle due Guerre del Gas nel 2003 e nel 2005. L'obiettivo è sempre analizzare le trasformazioni del rapporto tra Stato, società civile e capitale – la *forma primordial* – necessarie per comprendere il modo in cui sono stati portati avanti diversi processi di politicizzazione nel territorio. Se nel primo capitolo però l'analisi si focalizzava sul modo in cui diversi soggetti riattivavano dei *resabios* precapitalistici per portare avanti processi di contestazione del dispotismo e dell'«ideologia eccedente» che erano dispiegati dalla classe oligarchica per sopperire alla mancanza della sussunzione reale nel Paese, e quindi dell'universalizzazione del principio moderno dell'uguaglianza formale degli individui di fronte alla legge, ora si osserverà come l'obiettivo dello Stato del '52 a guida MNR sia esattamente socializzare tale principio universalistico e promuovere il progresso capitalistico. La modernizzazione industriale, l'inclusione di donne e indigeni nella cittadinanza e la redistribuzione delle terre per rendere gli indigeni piccoli proprietari terrieri, sono stati i tre pilastri tramite cui il MNR ha promosso un'ideologia borghese basata sull'uguaglianza formale degli individui per farne la base produttiva del capitalismo. Il paradigma del *mestizaje* è stato la sovrastruttura ideologica attraverso cui portare a termine questo processo, mentre il sindacalismo statale è stato la sua struttura materiale. Come si analizzerà nel paragrafo 2.1, infatti, l'assimilazione degli indigeni a classe lavoratrice come *campesinos* e la creazione di una fitta rete di sindacati controllati direttamente dal MNR, furono funzionali sia a incrementare la produttività dell'economia agraria sia a instaurare un regime di fabbrica nel territorio, ma anche a disarticolare le connessioni messe in campo tra indigeni e proletari dagli anni '20 in un processo di cooptazione e sussunzione dei territori indigeni tramite il *Pacto militar-campesino*, ovvero il controllo dei sindacati rurali da parte dell'esercito fedele a Barrientos. Il punto allora è, da un lato, indagare quali linee di mobilità hanno invece aperto l'industrializzazione e l'implementazione di un modello statale democratico e, dall'altro lato, capire che fine ha fatto l'«ideologia eccedente» una volta esaurirsi il «momento costitutivo» della nazione e come e se vengono riattivati quei *resabios* precapitalistici un tempo funzionali a promuovere processi di politicizzazione in una società *abigarrada* come quella boliviana.

Per comprendere questa prospettiva che guiderà il secondo capitolo è di nuovo utile tornare a Zavaleta, non tanto per riprendere l'analisi che fa dello Stato del '52, quanto per analizzare il modo in cui teorizza il legame tra due concetti che verranno poi ripresi da vari autori per analizzare le trasformazioni neoliberali della fine degli anni '90: quello tra classe e moltitudine. Nella vasta produzione intellettuale di Zavaleta non è semplice riuscire a differenziare la forma in cui egli usa il concetto di moltitudine (*multitud*), da quella in cui usa quello di massa (*masa*) o, altre volte, quello di folla (*muchedumbre*) e plebe (*plebe*); quello che emerge è però sicuramente il modo in cui tutti questi termini sono sempre usati in contrapposizione a quello di classe. In uno dei suoi primi saggi, *Las formaciones de las clases nacionales* (1967), Zavaleta dà un'indicazione descrittiva sull'uso di queste categorie in linea con la prospettiva marxista ortodossa che lo contraddistingueva in quegli anni:

El campesino tiende a existir como *masa* indeterminada, así como el proletariado existe como *clase* primero y después como conciencia de clase, es decir, como grupo estricto, delimitado y coherente. Las capas medias, en cambio, hacen un grupo que, por su indeterminación, se parece al campesinado pero que, a diferencia de él, proporciona un gran número de individualidades. Mientras el campesinado resiste y se mueve como *multitud*, el proletariado actúa en cuanto *clase*, y el hombre de las capas medias vive socialmente como un *individuo*. (Zavaleta, 2015 [1967]: 40).

Comparando i vari saggi di Zavaleta⁹², si nota poi che l'autore utilizza il concetto di classe in senso antagonistico⁹³ per riferirsi unicamente al proletariato minerario organizzato nella COB – o nella FSTM –, mentre gli altri termini vengono usati indistintamente da testo a testo per riferirsi in generale agli indigeni, ai *campesinos* o a quei soggetti subalterni in cui i residui precapitalistici giocano un ruolo maggiore nel processo di soggettivazione⁹⁴. Ad esempio, in *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986) il termine moltitudine è usato unicamente per riferirsi alle popolazioni aymara e quechua; persino in “*Forma clase y forma multitud del proletariado minero en Bolivia*” del 1982, dove il titolo prospetta un'analisi della differenza

⁹² Questa analisi è fatta comparando tutti i saggi di Zavaleta dal 1967 al 1984 riuniti nelle antologie *Horizontes de visibilidad* (2021) e *La autodeterminación de las masas* (2015), oltre che il testo *Lo Nacional Popular en Bolivia* (1986).

⁹³ Il termine classe è usato da Zavaleta anche in senso descrittivo per riferirsi alla classe oligarchica, a quella *campesina* e a quella borghese che si crea dopo la Rivoluzione. Ma la coscienza di classe è acquisita solo dai minatori della COB per Zavaleta.

⁹⁴ In effetti quello che emerge dai testi di Zavaleta è che l'autore riprende il concetto di moltitudine da E. P. Thompson, di cui cita il saggio «La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII» (1971) in cui lo studioso della classe media inglese definisce l'economia morale della moltitudine come quell'insieme di principi, credenze e superstizioni che sono alla base delle rivolte delle classi popolari nell'Inghilterra preindustriale del XVIII secolo (Thompson, 1971; Zavaleta, 2021 [1983]: 218; [1982b]: 391)

teorica tra questi due concetti, in realtà il termine moltitudine è usato solo due volte e unicamente in opposizione a quello di classe, senza un'elaborazione del suo significato. La prima volta per riferirsi alla costituzione dell'Assemblea Popolare nel 1971, quando la COB prova a ricostituire un fronte antagonista dopo la perdita di potere post-'52; la seconda, per riferirsi invece al fallimento dello sciopero del 1976 contro gli aumenti salariali durante il regime di Banzer, sempre chiamato dalla COB:

«Torres, demostrando que el Estado, a su turno, tiene su propia memoria, propuso a la COB el cogobierno o sea la reposición (ilusoria sin duda) de los términos del 52. La COB contestó a ello, constituyendo la Asamblea Popular, es decir, un órgano de poder independiente del propio Torres cuya presidencia se había determinado. Lo anterior demuestra que el movimiento obrero era capaz de hacer una selección en los elementos integrantes de su memoria o sea que era un momento de superioridad de la *acumulación en el seno de la clase* sobre la autoconcepción espontaneísta del obrero como *multitud* o como *plebe en acción* y no como *clase*. Si esto era parte de un proceso, se trataba de un proceso heterogéneo. Así lo demostraría el sentido opuesto que adoptó el movimiento huelguístico de junio de 1976 [...] Aquí no hay duda de que se impuso la línea maximalista y espontaneísta que provenía de la tradición del 52, es decir, la autorreflexión del proletariado minero como revuelta y de su organización como *multitud mesiánica*» (Zavaleta, 2021 [1982b]: 387).

La moltitudine è dunque qui una forma che può assumere il proletariato, a seconda del grado di accumulazione nel seno della classe che riesce a produrre, ovvero a seconda di quanto riesce a costituire un soggetto collettivo capace di organizzarsi nella forma organizzata del sindacato a partire dalla sua collocazione strutturale nei circuiti di produzione e riproduzione del capitale. Scrivendo quando ormai le promesse della Rivoluzione del '52 erano tramontate – con la COB che aveva perso il controllo del governo a guida MNR e i sindacati agrari cooptati dal *Pacto militar-campesino* – sembrerebbe quasi che Zavaleta dia un'accezione negativa alla forma moltitudine: essa sarebbe quella forma che assume il proletariato in una società *abigarrada* come quella boliviana, che non riesce a venire a capo dei suoi anacronismi costitutivi, i suoi *resabios*, che riemergono nello spontaneismo messianico della sua organizzazione. Eppure, è da ricordare come proprio quei *resabios* per Zavaleta sono fondamentali per attivare la lotta di classe che, in un paese come la Bolivia, non necessariamente deve essere intrapresa da soggetti che hanno acquisito la piena coscienza della propria posizione, ma può essere portata avanti anche dalla massa che fece la Rivoluzione del 1952 o da qualsiasi soggetto che si sottrae al dominio capitalista

(Zavaleta, 2021 [1974]: 275, 276)⁹⁵. Tuttavia, è nel testo “*Las masas en noviembre*” del 1983, quando la Rivoluzione era ormai completamente fallita e un nuovo blocco sociale stava emergendo, che Zavaleta affronta in maniera più sistematica la relazione tra classe e moltitudine, dando nuovo valore a questi termini. Il testo tratta la storia boliviana dal 1978 al 1982, anni in cui a partire da uno sciopero chiamato da un gruppo di donne mogli di minatori, a cui presto aderiscono varie organizzazioni sindacali, indigene e *campesinas*, ritorna la democrazia in Bolivia dopo gli anni di dittatura. È in questo momento che, secondo Zavaleta, si ricompone la storica alleanza tra indigeni e proletari che aveva permesso la Rivoluzione del '52 e che si era sgretolata durante la dittatura. A differenza del '52, però, qui la COB è in grado di produrre quel processo di accumulazione nel seno della classe che diviene ora sinonimo del concetto di “blocco storico” di Gramsci; ovvero, riesce a produrre non semplicemente una nuova alleanza tra indigeni e proletari, ma un fronte compatto in cui la classe operaia e i gruppi subalterni riescono a organizzarsi in modo unitario e contaminarsi a vicenda. A questo nuovo blocco storico Zavaleta dà il nome di moltitudine, ora soggetto attivo antagonista e non più solo una forma passiva che il proletariato può o meno assumere:

«La COB convoca entonces a la huelga general. Esto mismo tiene ya su propia profundidad. Es la primera huelga general obrera que se hace en defensa de la democracia representativa. Sin embargo, los hechos no hacen más que agravarse y cargarse de significados. Es también la primera vez que el campesinado como un todo se pronuncia por el apoyo a la huelga general obrera, o sea que se trata ya de un eje de *constitución de la multitud*, si se quiere, de un bloque histórico. Es la recomposición de la alianza del 52. No hay antecedentes en la América Latina de un apoyo rural de tal carácter a una forma urbana típica como es la huelga. En lo que es más importante aún, como acumulación de masa, se produce la incorporación de los métodos políticos de la lucha agraria clásica al patrón insurreccionalista de la clase obrera. [...] Es, en la práctica, la unión entre Tupac Amaru y la insurrección de Abril, que fue obrera» (Zavaleta, 2021 [1983]: 198-9)

Allora, l'accezione negativa data da Zavaleta alla forma moltitudine del proletariato minerario nel 1976 sembra derivare piuttosto dal fatto che in quel momento i *resabios* precapitalistici non venivano attivati dagli stessi soggetti indigeni per portare avanti la lotta di classe, ma dal generale Barrientos prima e da Banzer dopo per attivare quell'«ideologia eccedente» necessaria a disciplinare tali soggetti. Con il ritorno della democrazia si apre invece una nuova fase in cui i *resabios* possono nuovamente prendere parte al processo di

⁹⁵ Si veda l'introduzione al primo capitolo.

recupero della *memoria larga* delle lotte che ora si lega indissolubilmente alle nuove linee di mobilità date dai principi liberali dello Stato democratico, producendo un nuovo sincretismo in cui la moltitudine può assumere un'accezione positiva. Gli anni tra la fine del regime di Banzer nel 1979 e la restaurazione della democrazia nel 1982 sono anni segnati da continui colpi di stato, da quella che Zavaleta identifica come una crisi generale del modello statale che non solo riconfigura la società boliviana ma diviene un momento cruciale dell'autodeterminazione della massa (Zavaleta, 2021 [1983]: 190). La crisi del '79 è, per l'intellettuale, di per sé un metodo di conoscenza della massa in una società *abigarrada*, ovvero un momento in cui la massa riconosce i limiti della democrazia rappresentativa in una società in cui vi è una disarticolazione tra struttura e sovrastruttura che lo Stato del '52 ha colmato solo in parte:

A contrapelo, la historia, como economía, como política y como mito, se ofrece como algo concentrado en la crisis. Es en la crisis que es algo actual porque la crisis es un resultado y no una preparación. La crisis es la forma de la unidad patética de lo diverso, así como el mercado es la concurrencia rutinaria de lo diverso. El tiempo mismo de los factores (y la principal diferencia entre un modo de producción y otro es la calidad del tiempo humano) no actúa de un modo continuo y confluyente sino en su manifestación crítica. La producción comunaria o parcelaria en la Bolivia alta, por ejemplo, es distinta en su premisa temporal agrícola a la oriental, no solo por el número de cosechas y las consecuencias organizativas del trabajo del suelo, sino también a la minera, que es ya la supeditación o subsunción formal en acción. El único tiempo común a todas estas formas es la crisis general que las cubre, o sea la política. La crisis, por tanto, no solo revela lo que hay de nacional en Bolivia, sino que es en sí misma un acontecimiento nacionalizador» (Zavaleta, 2021 [1983]: 196).

La nuova articolazione tra indigeni e proletari punta allora a riattivare quegli anacronismi che non sono stati uguagliati dalla totalizzazione capitalistica e che quindi non possono essere rappresentati democraticamente, ed è in questo momento che la massa si autodetermina nuovamente, perché pratica una libertà che non le è semplicemente concessa come diritto (Zavaleta, 2021 [1983]: 216). Tuttavia, per Zavaleta non qualsiasi crisi può trasformarsi in un momento di autodeterminazione, ma vi devono essere le condizioni storiche necessarie affinché vi sia un'accumulazione di esperienze in grado di rendere la massa cosciente della propria posizione; e questa accumulazione per Zavaleta deriva dalla

centralità operaia⁹⁶ assunta dalla COB e che gli permise nel 1979-80 di dare un obiettivo programmatico, e non più semplicemente messianico come nel '76, alla moltitudine in azione:

«En la teoría de la fuerza de masa, que no corresponde exponer aquí, es obvio que es un caso de interpelación proletaria sobre grandes masas precapitalistas. Esto no necesita ser relevado. Debe resumirse diciendo: la revuelta de la multitud, conmovida de una manera no quiliástica sino programática, porque la interpelación es proletaria, cancela el último proyecto viable de carisma militar y es probable que también, en su sustancia de largo plazo, el propio método precapitalista del golpe de Estado, o sea la inducción no verificable del poder. Las masas, que habían sido siempre clandestinas respecto a la democracia representativa, componen su asonada ahora bajo el lábaro de la democracia representativa que se incorpora a su memoria de masa o acumulación en el seno de la clase» (Zavaleta, 2021 [1983]: 199).

Se non si può negare il ruolo agglutinante avuto dalla COB nel creare questo nuovo blocco storico, forse però Zavaleta sottovaluta il ruolo avuto dall'emergenza del *katarismo* negli anni '70. Tale centralità è invece riconosciuta *in primis* da Silvia Rivera Cusicanqui, e in seguito anche da un gruppo di attivisti boliviani che andarono a studiare in Messico durante la dittatura e che, tornati nel paese negli anni '80, si attivarono direttamente nel movimento andino, tra cui troviamo Álvaro García Linera e Raquel Gutiérrez Aguilar. Secondo Silvia Rivera il processo di recupero della *memoria larga* messo in campo da secoli dalle popolazioni andine, per quanto violentemente ostruito dallo Stato del '52 e dal *Pacto militar-campesino*, che delegittimarono le forme di organizzazione indigena riconoscendo il sindacato quale unica forma di organizzazione agraria, in realtà non venne totalmente bloccato: sebbene in forma diversa tra i territori aymara nelle zone di Potosì e La Paz e quelli quechua nelle valli di Cochabamba, varie pratiche di organizzazione tipiche dell'*ayllu* e forme di autorità tradizionali vennero incorporate nella forma sindacale andando a creare quella trama sotterranea che venne poi innescata nuovamente con forza negli anni '70 nell'incontro tra aymara emigrati a La Paz e quelli rimasti nelle comunità rurali per dare vita a un processo di accumulazione propriamente indigeno. Non a caso, il *katarismo* farà propri quegli stessi metodi sindacali che erano serviti a subordinarli, riadattandoli invece per pretendere un'autonomia sindacale indigena che si realizzerà con la creazione della CSUTCB nel 1979 (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 212-13). Inoltre, proprio tale processo di continuo

⁹⁶ Zavaleta parla espressamente della capacità della COB di produrre una centralità operaia, riprendendo il termine da Massimo Cacciari e dall'operaismo italiano (Zavaleta, 2021 [1982b]: 375).

recupero della memoria portò i soggetti indigeni a non vedere la Rivoluzione del '52 come una reale rottura con il passato e le sue dominazione, quanto piuttosto come una riproposizione di quello stesso dominio sotto una forma più democratica in cui persistono le «contraddizioni diacroniche» dell'epoca repubblicana; e infatti, sarà questa continuità tra il modello Statale oligarchico e quello del '52 basato sul *mestizaje* la base da cui partirà la critica *katarista* alla subordinazione tanto di classe quanto di razza subita dagli indigeni all'interno della società boliviana (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 214). Per Raquel Gutiérrez questo processo di ibridazione tra la struttura comunitaria e le forme sindacali fu indispensabile, per quanto non privo di contraddizioni, per tutte le organizzazioni indigene che si crearono negli anni '80: esso fu più fluido a livello locale per la formazione di strutture di organizzazione comunitaria, mentre nel caso delle organizzazioni indigene dipartimentali o di maggiore estensione spesso l'articolazione si sbilanciava a favore dei metodi più sindacali, creando fenomeni di *caudilismo* con leader indigeni che assumevano il ruolo di rappresentanti e delegati delle comunità nel senso liberale del termine più che in sintonia con le forme partecipative della comunità (Gutiérrez, 2008: 113-4). Inoltre, come sarà analizzato nel paragrafo 2.3, con l'avvento del neoliberalismo e la decentralizzazione statale, tale processo di ricostituzione di forme di organizzazione indigene vide l'ingresso di un nuovo attore che fungeva da mediazione tra le comunità e lo Stato: le ONG che, se da un lato fornivano supporto alle comunità nel loro processo di recupero della *memoria larga*, soprattutto nei territori orientali, finivano però spesso per modellare e trasformare le loro rivendicazioni indigene per allinearle al modello neoliberale statale.

Perciò, il terzo paragrafo si concentrerà sul modo in cui l'avvento del neoliberalismo portò a un nuovo tentativo di sussumere le organizzazioni indigene e di disarticolare e neutralizzare il blocco sociale indigeno-proletariato: mentre la finanziarizzazione dell'economia portava a un'erosione di ogni diritto lavorativo, a licenziamenti massicci e a una flessibilizzazione del lavoro, e dunque al declino del sindacato quale struttura organizzativa della classe operaia, la crisi veniva compensata promuovendo l'inclusione democratica di una serie di soggetti individuali e collettivi all'interno dello Stato tramite il paradigma del multiculturalismo. Questo modello implicava il riconoscimento sia delle comunità indigene sia dei sindacati rurali come soggetti collettivi con capacità giuridica per quanto riguardava l'amministrazione degli aspetti culturali nel loro territorio – come l'educazione, la giustizia e la lingua –, ma non per quelli economici; così, questo modello,

non si tradusse mai in una reale autodeterminazione delle popolazioni indigene, quanto piuttosto in una loro inclusione disciplinata e disciplinante all'interno del modello Statale. Se il MNR con il paradigma del *mestizaje* puntava a eliminare i residui precapitalistici e anacronistici del territorio, ora con il multiculturalismo i *resabios* venivano valorizzati culturalmente nel momento stesso in cui il loro significato veniva fissato omogeneamente dallo Stato per farne oggetto di diritto e tutela, andando così ad annullare il significato sempre conteso che questi assumono nei processi di politicizzazione. Tuttavia, come si vedrà nel paragrafo 2.4, anche in questo caso i *resabios* riemersero con forza e in modo strategico nel contesto della Guerra dell'Acqua del 2000.

Se nel blocco indigeno-campesino di fine anni '80 l'articolazione partiva dalla loro organizzazione nei sindacati, per quanto riadattati dal *katarismo*, ora la «forma sindacato» è giunta al termine. Dal 1940 al 1990 circa il sindacato fu non solo l'unica struttura legittima e vigente di organizzazione politica, ma anche la forma organizzativa tramite cui il proletariato minerario riuscì a portare avanti un ruolo di avanguardia nella massa antagonista boliviana: tale ruolo egemonico della COB, secondo Álvaro García Linera, era dovuto al fatto che i minatori boliviani si trovavano all'interno degli unici processi di sussunzione reale presenti nel paese tali da permettere la loro organizzazione come soggetto rivoluzionario (Linera, 2009b: 354-361). Con la precarizzazione della forza lavoro e la chiusura delle principali miniere del paese negli anni '80, tale soggetto rivoluzionario entra in un processo di costante declino che verrà però compensato dall'emergenza di varie organizzazioni indigene e dalla moltiplicazione delle figure sociali intermedie nel paese, come il movimento dei *cocaleros* e vari collettivi creati da attivisti e intellettuali di classe media. È tale nuovo blocco sociale composto dalla molteplicità di questi soggetti quello che animerà le rivolte degli anni '2000; e fu uno dei collettivi creatisi in quel contesto, il *Grupo Comuna*⁹⁷, quello che ridarà vita al concetto di moltitudine per definire tale blocco sociale. La straordinaria pluralità di soggetti che si articolò nel contesto della Guerra dell'Acqua e che animerà gli anni successivi portò infatti i membri di tale collettivo – tra cui Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez Aguilar, Luis Tapia e Raul Prada – a riprendere il concetto zavaletiano di «*forma multitud*» per dare conto della nuova forma eterogenea di mobilitazione popolare che ha sostituito la «forma sindacato» (Tapia, Gutiérrez Aguilar,

⁹⁷ Per un approfondimento sulla creazione del *Grupo Comuna* e sulla sua produzione intellettuale cfr. Kanahuaty, Christian. 2015. «El campo intelectual en Bolivia: el Grupo Comuna», in *Ecuador Debate*, n. 94, pp. 159-170.

Prada, García Linera, 2002). Stando alle parole degli stessi autori, l'intento era quello di trasformare da passivo ad attivo il concetto di moltitudine di Zavaleta⁹⁸:

«El concepto de forma multitud que ahora vamos a proponer difiere del propuesto por Zavaleta. Él, por lo general, trabajó este concepto con relación al comportamiento del proletariado como sujeto espontáneo, como “plebe en acción y no como clase”. Nosotros, en cambio, hemos de trabajar a la multitud como bloque de acción colectiva que articula estructuras organizadas autónomas de las clases subalternas en torno a construcciones discursivas y simbólicas de hegemonía, que tienen la particularidad de variar en su origen entre distintos segmentos de clases subalternas» (Linera, 2010 [2004]: 635; Linera 2009b: 378).

Álvaro: «Luis decía claramente, concordando un poco con Michael, que es un concepto algo así como negativo. Tiene una carga de negatividad porque se trata de un sujeto que se constituye a partir de partes relativamente difusas y que, de hecho, Zavaleta lo utiliza para diferenciarlo de la “forma clase” de la movilización, portadora de un proyecto de transformación social. Simplemente quisiera añadir en este diálogo de multitudes que un elemento que yo encontraría en los conceptos que utilizamos, ustedes y nosotros, es que el concepto de multitud, que hemos empezado a trabajar recientemente en Comuna, es un concepto operacionalizable, que de alguna manera resume un movimiento real, un tipo de movimiento de la sociedad, fechable, estudiabile, analizable, objetivable en los resultados, en su práctica, en sus acciones frente al Estado y contra el Estado» (Negri et al., 2010: 46).

In realtà, abbiamo visto come anche per Zavaleta il concetto di moltitudine poteva diventare un concetto attivo, operativo, i cui elementi precapitalistici si attivavano proprio per promuovere processi antagonisti, come avvenne nel 1980. Sicuramente, però, la nuova formulazione del *Grupo Comuna* differisce da quella zavaletiana: se l'intellettuale orureño affidava alla COB un ruolo egemonico nella costituzione del blocco sociale che componeva la moltitudine, per il collettivo la caratteristica principale della moltitudine è esattamente quella di non avere strutture gerarchiche o egemoniche al suo interno. La moltitudine in campo nelle rivolte degli anni '20 sarebbe una forma di raggruppamento politico e sociale in grado di articolare diverse strutture e organizzazioni autonome, nonché individui singoli, in un blocco di azione collettiva in cui i modelli e le pratiche tradizionali

⁹⁸ Il concetto di moltitudine elaborato dal *Grupo Comuna* differisce e ha avuto una genealogia indipendente da quello elaborato più o meno negli stessi anni da Michael Hardt e Toni Negri. Nonostante ciò, nel 2010, quando Álvaro García Linera era già vicepresidente della Bolivia, organizzò un ciclo di seminari internazionali con ospiti come Gayatri Spivak, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel oltre che gli stessi Negri e Hardt e i membri del Grupo Comuna, in cui un panel fu dedicato alle differenze e similitudine tra le due visioni del concetto di moltitudine. Cfr. Negri, Toni et al. 2010. *Pensando el mundo desde Bolivia. I ciclo de seminarios internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; Hardt, Michael e Toni Negri. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcellona: Cultura Libre.

dei sindacati si combinano con pratiche e discorsi comunitari e rurali, senza che nessuno di questi crei un'egemonia ma producendo piuttosto una «*potencia plebeya*» in grado di imporre rivendicazioni autonome nello spazio pubblico (Gutiérrez, 2008: 94; Linera, 2009b, p.381-88). Secondo questi autori, parlare di moltitudine renderebbe conto anche della modalità specifica con cui le rivendicazioni della classe operaia boliviana, degli indigeni, dei *campesinos* e dei sindacati sono state riformulate negli anni Duemila in linea con il carattere *abigarrado* della società boliviana e della sua eterogeneità costitutiva (García Linera, 2009b; Olivera, Lewis, 2004; Tapia 2002a).

Tuttavia, già nelle rivolte del 2003 intorno alla Guerra del Gas, secondo Linera questa moltitudine assumerebbe più le caratteristiche di una «*muchedumbre*» (folla):

«Lo decisivo de esta multitud es que, a diferencia de la muchedumbre, que permite agregar individualidades sin filiación o dependencia alguna además de la euforia de la acción inmediata, ésta es mayoritariamente la agregación de individuos colectivos, es decir, una asociación de asociaciones, donde cada persona que está presente en el acto público de encuentro no habla por sí mismo, sino por una entidad colectiva local ante la cual tiene que rendir cuentas de sus acciones, de sus decisiones, de sus palabras» (Linera, 2009b: 378).

«(En febrero de 2003) quienes se movilizaron fueron personas que carecen de una filiación organizativa primordial y que, por tanto, son capaces de actuar de manera electiva, en torno a un objetivo sin rendir cuentas a nadie, sin seguir a nadie y sin tener ningún comportamiento que no emane de su criterio individual, de sus expectativas individuales, de sus angustias e intereses personales» [Linera in Gutiérrez, 2008: 227].

Così, come si vedrà nel paragrafo 2.4.2, se questa forma moltitudine ha avuto la straordinaria capacità di rivendicare inediti spazi politici e di far convergere i nuovi soggetti sociali emersi con l'avvento del neoliberalismo in un progetto comune di rifondazione dello Stato, presto tale capacità si esaurirà in una serie di interessi contrastanti che troveranno nella figura di Evo Morales il *caudillo* in grado di rappresentarli. Nonostante la chiusura della moltitudine nel piano istituzionale con l'elezione di Evo Morales, la sua potenza però, anche questa volta, non si esaurì e anzi diede vita a quello che Zavaleta probabilmente, se fosse ancora in vita, chiamerebbe un nuovo «momento costitutivo»: lo Stato Plurinazionale.

2.1 Lo Stato del '52

Agli inizi degli anni '50 la Bolivia era un paese caratterizzato ancora da forti problemi economici strutturali: la prevalenza di forme organizzative, produttive e politiche anacronistiche ne rallentavano lo sviluppo economico e ne accentuavano le contraddizioni e le disuguaglianze non solo rispetto ai paesi Europei ma anche a quelli latinoamericani. Con una popolazione di 2,7 milioni di abitanti il suo prodotto interno lordo, pari a 118.6 dollari pro-capite, era al penultimo posto percentuale di tutta l'America Latina, seguito solo da Haiti. Sebbene il 72% della popolazione attiva lavorasse nel settore agricolo, questo contava solo per il 33% nel PIL totale, mentre l'industria mineraria, che impiegava appena il 3,2% della popolazione lavorativa, contribuiva per il 25% al PIL totale (Dunkerley, 1984: 5; Klein, 2015: 249). Infine, solo il 31% della popolazione era alfabetizzata: di questa, appena lo 0,14% frequentava l'università, tant'è che nel 1950 solo 132 persone si laurearono in tutto il paese (Dunkerley, 1984: 5).

Questi dati segnalano un'economia totalmente orientata e dipendente dall'oscillazione dei prezzi delle materie prime sul mercato mondiale e segnata da un'enorme disparità in termini di redistribuzione delle ricchezze. Da un lato, infatti, le *haciendas*, sebbene mettessero al lavoro la maggior parte della popolazione nativa, erano basate su tecniche agricole antiquate e forme di lavoro semi-schiaviste, che non solo vennero rifiutate dagli stessi indigeni provocando le ribellioni descritte nel capitolo precedente, ma che non erano più sostenibili né funzionali allo sviluppo economico del paese. Dall'altro lato, l'industria mineraria aveva invece investito massicciamente in tecniche moderne per mantenere alti livelli di produzione senza la necessità di utilizzare un numero elevato di lavoratori, ma i suoi guadagni comunque rimanevano in mani ai pochi industriali che la controllavano⁹⁹. Tuttavia, se prima del 1952 vi furono processi di sussunzione reale nel paese, questi vanno ricercati nel modo di organizzare il lavoro nelle miniere che, d'altro canto, permise ai minatori di rendersi presto conto della loro capacità produttiva e della forza di antagonismo datagli dalla loro collocazione nel mercato del lavoro (Linera, 2009b: 354-361). Era dunque arrivato il momento di porre definitivamente fine all'epoca della *rosca*

⁹⁹ Agli inizi degli anni '50, il 6% dei proprietari terrieri possedeva ben il 92% del totale delle terre coltivabili mentre le 3 famiglie di industriali più importanti controllavano l'80% della produzione mineraria (Dunkerley, 1984: 6; Klein, 2015: 250)

e rifondare totalmente il modello statale e la Rivoluzione del 1952 aprì la possibilità per questo cambio.

La rivoluzione, però, mise in campo due forze distinte e con visioni discordanti su come produrre questo cambio statale. Da un lato vi era il MNR che, pur avendo appoggiato la rivoluzione armata dei minatori, non aveva un'ideologia proletaria ma, al contrario, rispecchiava gli interessi del ceto medio ed era portatore di un'ideale borghese di trasformazione democratica dello Stato. Dall'altro lato, vi era la classe operaia, indigena e popolare che, tramite l'azione spontanea della massa, era riuscita a porre fine al modello oligarchico; nemmeno questa classe però era portatrice di un'ideologia proletaria compiuta, in quanto i sindacati dei minatori non furono in grado di portare a termine quel processo di accumulazione funzionale a uno sviluppo della coscienza di classe a tutta la massa (Zavaleta, 2021 [1973]: 76).

Il modo in cui si giocò la partita tra queste due forze in campo per compiere l'ambizioso obiettivo di trasformazione del modello statale definì la ridefinizione dei rapporti tra Stato, società civile e capitale, ovvero un nuovo modo di articolazione della *forma primordial*.

2.1.1 *Una società mestiza*

Forti della totale destituzione del potere poliziesco in un solo giorno (Klein, 2015: 252), i sindacati dei minatori potevano finalmente portare a compimento gli obiettivi delle Tesi di Pulacayo e farsi carico del processo di trasformazione rivoluzionaria dello Stato. Se nelle Tesi si affermava la necessità di una struttura organizzativa che fungesse da guida al movimento sindacale, e che riuscisse a mantenere la più totale autonomia tanto dai «settori borghesi» quanto dal «riformismo di sinistra» e dal governo (Tesis de Pulacayo), il successo della Rivoluzione permise la creazione di tale struttura. Il 17 aprile 1952 si istituì quindi un organismo di coordinamento di tutti i sindacati boliviani delle più distinte categorie a livello nazionale, la *Central Obrera Boliviana* (COB), e l'ormai indiscusso leader Juan Lechín ne venne eletto presidente¹⁰⁰. Nel manifesto lanciato il 1° maggio del 1952, la COB affermò che, sebbene la classe proletaria boliviana fosse numericamente esigua oltre che la più recente di

¹⁰⁰ Sui dettagli della costituzione della COB e sulla sua struttura organizzativa cfr.: García Linera, Álvaro (ed.). 2010 [2004]. *Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural Editores, pp. 36-56.

formazione nel continente latino-americano, essa era al contempo anche quella più avanzata militarmente. Per questo motivo, il proletariato minerario boliviano aveva il compito e la responsabilità politica di provvedere alla leadership rivoluzionaria necessaria alla trasformazione della società, partendo da una serie di rivendicazioni immediate, frutto della lunga storia delle mobilitazioni nel paese: la nazionalizzazione delle miniere sotto il diretto controllo dei lavoratori, una riforma agraria per trasferire la proprietà privata dei latifondi direttamente nelle mani collettive dei sindacati contadini e il suffragio universale per estendere il diritto di voto anche alla masse popolari non alfabetizzate (Klein, 2015: 252; Lora, 2008 [1977]: 282).

Nonostante in questo programma rivendicasse la centralità operaia che si esprimeva nella capacità di far valere le domande della classe proletaria in modo indipendente dai gruppi politici parlamentari e dalle istituzioni, la COB decise comunque di partecipare al nuovo governo insediandosi dopo la Rivoluzione prendendosi tre dei principali ministeri e mettendovi a capo esponenti del movimento sindacale: Juan Lechín al Ministero delle Miniere, Germán Butrón a quello del lavoro e Nuflo Chávez al Ministero degli Affari Contadini (Dunkerley, 1984: 40). Sebbene mettere un rappresentante della classe operaia all'interno del gabinetto di governo fosse una pratica usata anche dalla *rosca* per garantirsi una mediazione con i lavoratori e riformare dall'interno le loro rivendicazioni, in questo caso tale rappresentanza non fu semplicemente concessa ai tre leader sindacali, ma fu l'esito diretto della Rivoluzione e della creazione della COB. Il fatto che il 9 di aprile del 1952 i lavoratori consegnarono il governo nelle mani di Hernán Siles Zuazo e Victor Paz Estenssoro non significò che li considerarono immediatamente come i loro legittimi leader; al contrario i sindacati dei lavoratori imposero che ci fossero i propri leader al governo per sorvegliare il MNR e garantire il pieno rispetto delle proprie richieste (Lora, 2008 [1977]: 286). Al contempo, tali leader non potevano governare e prendere nessuna decisione senza passare per le assemblee della COB, in modo tale che la rappresentanza dei lavoratori al governo servisse a mantenere la posizione di forza e la guida proletaria nel processo di trasformazione dello Stato e non si trasformasse in una semplice rappresentanza di facciata. Inoltre, tale co-governo – come venne definito in seguito – tra la COB e il MNR, fu possibile in questo primo momento anche e soprattutto perché la COB manteneva nei fatti il totale monopolio del potere militare del paese (Dunkerley, 1984: 43). Con la destituzione dell'esercito nazionale durante la Rivoluzione e la presa delle armi da parte dei lavoratori la

COB divenne la struttura a capo delle milizie armate: istituì un Comando Militare Nazionale con a capo Mario Torres, leader sindacale emerso durante lo sciopero di Catavi, e iniziò a organizzare fazioni di lavoratori così come di indigeni nelle zone rurali all'interno di tale Comando, riuscendo a mantenere il monopolio delle forze militari nel territorio e a smantellare totalmente la struttura del vecchio esercito legato alla classe oligarchica (Lora, 2008 [1977]: 284). Fu questo potere quello che garantì alla COB un'autonomia politica che le permise di partecipare al governo in una posizione di forza e al contempo di rendere minoritaria l'influenza dei vari partiti di sinistra che volevano entrare nella confederazione e incidere sulle sue decisioni – come il POR e il MNR, ma anche il recente Partito Comunista (PCB) creatosi nel 1950 (Lora, 2008 [1977]: 277)¹⁰¹.

In questo primo momento post-rivoluzionario, che verrà in seguito definito da Zavaleta come la fase dell'egemonia della massa (Zavaleta, 2021 [1974]: 258), il proletariato era effettivamente la classe dirigente del processo democratico-borghese, ovvero aveva una forza politica e militare in grado di indirizzare e impattare le scelte politiche dell'MNR pur rimanendo politicamente autonomo. In realtà, più che il proletariato, erano i sindacati riuniti nella COB ad avere questo potere, ed è in questo momento che la «forma sindacato» assunse una rilevanza e una centralità politica tali da influenzare tutta la storia successiva dei movimenti sociali boliviani (García Linera, 2009b: 354). Secondo Zavaleta, infatti, il fatto che la COB avesse mantenuto il monopolio delle forze armate, pose le basi per lo sviluppo di un potere duale all'interno dello Stato; anche se, come si vedrà, questo rimase in forma embrionale e non fu mai realmente raggiunto, era la prima volta in assoluto che si verificava una situazione storica così vicina alla dualità del potere in Russia nel 1917 (Zavaleta, 2021 [1973]: 75). La COB agiva così come un vero e proprio soviet, mantenendo la guida politica del proletariato e della massa che aveva partecipato alla rivoluzione in assenza di un partito operaio e aprendo così la strada al sindacalismo quale unica forma legittima di organizzazione antagonista (Zavaleta, 2021 [1973]: 79). Più avanti questa formulazione di Zavaleta verrà ripresa anche da Álvaro García Linera per mostrare come il sindacato, per circa cinquant'anni, fu l'unica forma organizzativa tramite cui la massa popolare si mobilitava e da cui passava la formazione dell'identità di classe dei e delle lavoratrici, oltre

¹⁰¹ Per un approfondimento sulla disputa di potere dei partiti all'interno della COB si veda: Lora, 2011 [1977]: 277-339.

che l'unica forma legittima di accesso ai diritti politici e di negoziazione tra movimento popolare e Stato (Linaera, 2009b: 354, 361).

In tale contesto il MNR, sebbene tentò dal principio di infiltrarsi nella COB per istituire una burocrazia intermedia che fungesse da mediazione tra i sindacati e il governo in modo da riformare e guidare il processo rivoluzionario in senso borghese, non poté che accettare le domande della COB. A ottobre 1952 il MNR creò un'impresa statale per amministrare tutte le miniere di proprietà dello Stato e regolare la esportazione dei minerali, la *Corporación Minera de Bolivia* (COMIBOL), tutt'oggi esistente, e nazionalizzò le tre principali compagnie private operanti nel territorio boliviano¹⁰² (Klein, 2015: 254). Negli anni di espansione della guerra fredda però, il MNR non poteva permettersi di essere bollato dagli Stati Uniti come partito comunista¹⁰³ e dovette quindi mediare tra la potenza nordamericana e la COB: per farlo non nazionalizzò nessuna miniera statunitense ma assegnò due dei sette posti della giunta direttiva della COMIBOL alla COB e le concesse il diritto di veto per tutte le decisioni che riguardavano i lavoratori (Klein, 2015: 254).

Nel frattempo, nelle zone rurali, soprattutto in quelle in cui il sindacalismo era ormai radicato e i contatti tra lavoratori e indigeni più stretti, si intensificò l'attacco ai latifondi del *sexenio*, con espropri di terre, distruzione dei registri di lavoro e uccisioni dei padroni, e si fece sempre più pressante la domanda di una riforma agraria. In alcuni territori, come nella zona di Ucureña (Cochabamba), dove si fondò il primo sindacato rurale nel 1936, i leader sindacali iniziarono addirittura a redistribuire la terra senza aspettare la legittimazione del governo, ma semplicemente tramite azioni dirette di espulsione dei latifondisti e occupazione delle loro terre che venivano in seguito parcellizzate e redistribuite tra gli abitanti del territorio (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 145). In questo fermento, la COB si pose immediatamente il problema di rafforzare i contatti con i sindacati rurali e, attraverso il Ministero degli Affari Contadini, Nuflo Chavéz e Lechín iniziarono a organizzare sindacati armati, fornendo le armi direttamente ai leader dei sindacati rurali. In particolare, incontrarono in José Rojas, leader sindacale di Ucureña, un valido alleato per promuovere

¹⁰² Tutte le miniere di proprietà delle aziende Patiño, Hochschild e Aramayo consegnarono due terzi dei loro proventi alla COMIBOL.

¹⁰³ Per un approfondimento sui legami tra la Bolivia e gli Stati Uniti nel periodo successivo alla rivoluzione del 1952 si veda: Scott, Rebecca. 1972. «Economic Aid and Imperialism in Bolivia», in *Monthly Review*, v. 24, n.1, pp. 48-60; Wilkie, James W. 1969. *The Bolivian Revolution and U.S. Aid Since 1962*. Berkeley: University of California Press; Zunes, Stephen. 2001. «The United States and Bolivia: The Taming of a Revolution, 1952-1957», in *Latin American Perspectives*, v. 28, n. 4, pp. 33-49.

azioni dirette di esproprio che presto si estesero in tutte le valli di Cochabamba (Dandler, 1969: 37).

Il governo del MNR, anche in questo caso, quindi, non poté fare altro che approvare una legge per attuare la riforma agraria il 2 di agosto del 1953, in una cerimonia nella città di Ucureña a cui assistettero migliaia di indigeni e attivisti sindacali (Dandler, 1969: 37). Tale riforma prevedeva la fine del *peonaje*¹⁰⁴ e di tutti sistemi di lavoro schiavisti nelle *haciendas*, l'imposizione di un limite di ettari per le proprietà agricole, la redistribuzione della terra tramite titoli individuali di proprietà e la restituzione della proprietà collettiva nei territori indigeni; infine, riconosceva i sindacati rurali quali unici nuclei organizzativi legittimi per dare attuazione alla riforma e controllare che venisse messa in pratica (Ley de Reforma Agraria, 1953). Dare tale legittimità ai sindacati rurali può sembrare una mossa controproducente per il MNR, che tramite la riforma agraria sperava di regolare la redistribuzione di terre e porre fine agli espropri diretti. Tuttavia, l'obiettivo implicito del MNR era quello di instaurare un sindacalismo para-statale cooptando i leader sindacali: non riuscendo immediatamente a compiere questo obiettivo nella COB, iniziò allora a costruire una rete clientelare nei territori rurali e a infiltrarsi nel sindacalismo per questa via. Nella zona di Ucureña, per esempio, il MNR nominò Sinforoso Rivas leader del movimento sindacale per frenare e contrapporlo al potere di Rojas, creando di fatto due confederazioni parallele e rivali nel territorio, una più legata alla COB e una più legata al MNR, che negli anni successivi provocheranno un forte conflitto per l'egemonia nel territorio (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 145-6)¹⁰⁵. In altre zone, dove il movimento sindacale rurale era più debole e aveva meno contatti con la COB, la cooptazione dei suoi dirigenti da parte del MNR fu più semplice; qui si creò presto un vero e proprio apparato burocratico tramite cui il MNR manteneva un diretto controllo dei sindacati tramite la fidelizzazione dei dirigenti che rispondevano direttamente al partito e portavano avanti la redistribuzione di terre secondo logiche clientelari. Achacachi, per esempio, nella zona dell'altopiano aymara, divenne il nucleo da cui il MNR fece partire la sua controffensiva, costruendo nel territorio una base di leader e attivisti che servisse come appoggio per portare avanti la riforma agraria in modo burocratico e riformista, mettendo a freno il pericolo di insubordinazioni spontanee e azioni

¹⁰⁴ Il *peonaje* era in realtà già stato abolito da Villaroel nel 1945 in seguito al *Primer Congreso Indígena*; tuttavia, era ancora molto diffuso nella maggior parte delle *haciendas*, perché i padroni semplicemente si rifiutavano di far applicare la legge di Villaroel.

¹⁰⁵ Jorge Dandler offre un'analisi dettagliata delle relazioni tra i leader sindacali di Ucureña, il MNR e la COB, cfr.: Dandler, 1969: 63-114.

dirette di esproprio come nelle valli cochabambine (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 149)¹⁰⁶. Nelle terre basse orientali, infine, la riforma agraria ebbe un effetto totalmente opposto, tanto che vari autori parlano di un processo di contro-riforma o di riforma al contrario per tale zona (Albó, 2012: 46; Morell I Torra, 2018: 110; Romero Bonifaz, 2003: 97)¹⁰⁷. Se nelle zone delle valli e dell'altopiano, infatti, l'obiettivo della riforma era abolire il latifondo e rendere gli indigeni piccoli proprietari terrieri, nella zona orientale il MNR puntava a modernizzare le *haciendas* del territorio, la cui agricoltura era basata su metodi e macchinari antiquati (Bonifaz, 2003: 96). I grandi appezzamenti di terreno in mano a pochi proprietari furono quindi legittimati dalla riforma agraria come "grandi imprese agropecuarie" da salvaguardare a differenza dell'anacronistico latifondo andino (Morell I Torra, 2018: 111). In questo modo non solo vennero mantenute le *haciendas*, ma si posero le basi anche per l'arricchimento di una nuova borghesia agraria che darà vita all'attuale modello agroindustriale dell'oriente boliviano (Morell I Torra, 2018: 110). Gli indigeni del territorio rimasero così in regimi di lavoro forzati, con comunità intere e migliaia di *cambas*¹⁰⁸ che lavoravano per i padroni all'interno delle *haciendas* vincolati al *peonaje* e, come si vedrà, sarà solo alla fine degli anni '80 che questo sistema inizierà a essere messo in crisi anche nella regione orientale (Albó, 2012: 46).

Queste differenze nell'implementazione della riforma agraria tra le diverse regioni portarono diversi autori ad avere visioni discordanti sul ruolo effettivo del movimento indigeno e sindacale nel riconoscimento della Riforma e sui suoi effetti, che dipesero anche dal punto di vista geografico da cui si osservava la sua implementazione. L'antropologo Jorge Dandler, tracciando e mettendo a confronto i vari studi sul tema, dimostra infatti che antropologi come Patch, che hanno svolto ricerca principalmente nella zona delle valli cochabambine, danno una rilevanza eccessiva al ruolo dei sindacati rurali e all'azione diretta degli indigeni nell'attuazione della riforma agraria; altri autori come Buechler, Heath e

¹⁰⁶ Per un approfondimento sul ruolo del MNR nell'implementazione della riforma agraria ad Achacachi si veda: Albó, Xavier. 1979. *Achacachi, medio siglo de lucha campesina*. La Paz: CIPCA, pp. 423-462.

¹⁰⁷ Sulla riforma agraria nella regione orientale delle terre basse si veda anche: Bazoberry, Óscar. 2003. «50 años de la Reforma Agraria en el Chaco boliviano», in John Vargas Vega (ed.), *Proceso agrario en América Latina y Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA: Plural Editores, pp.145-176; Kay, Cristobal e Urioste, Miguel. 2005. *Latifundios, avasallamientos y autonomías. La reforma agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz: Fundación Tierra; Soruco, Jimena (ed.). 2008. *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Bolivia: Fundación Tierra-Regional Oriente.

¹⁰⁸ *Camba* è il nome del peone guaraní, ovvero colui che lavora nelle *haciendas* sotto il regime del *peonaje*. Il termine *camba*, come si vedrà, in anni recenti verrà risignificato dall'élite agroindustriale per costruire un'identità comune della popolazione orientale in contrapposizione a quella *colla*, che rappresenta invece la popolazione andina.

Newman, che si sono invece concretati rispettivamente sulle zone dell'altopiano, dell'oriente e delle valli Yungas, affermano che la riforma è stata in realtà merito del MNR, che l'ha portata avanti tramite una redistribuzione burocratica e clientelare delle terre, e solo dopo l'attuazione di tale riforma gli indigeni hanno iniziato a compiere azioni di protesta quando non ricevevano la terra che gli spettava¹⁰⁹. Come analizzato, sono oggettive le differenze storiche tra le regioni boliviane che hanno portato a una diversificazione dei rapporti tra indigeni e Stato nel modo in cui la Riforma è stata applicata; tuttavia, è anche innegabile come il ruolo dei movimenti indigeni, andini in particolare, sia stato fondamentale per portare avanti non solo le domande di proprietà collettiva della terra e di riduzione del potere commerciale dei latifondisti riconosciute nella riforma agraria, ma anche la stessa Rivoluzione del 1952. Infatti, sebbene sia noto che il mondo indigeno e rurale non partecipò attivamente alla presa del palazzo di governo il 9 aprile, vari studi dimostrano come furono esattamente le alleanze costruite tra operai urbani, minatori e indigeni, e l'ibridazione delle loro pratiche di lotta e discorsive a garantire il successo della rivoluzione, come discusso nel primo capitolo della tesi¹¹⁰. È sufficiente andare a vedere la legge di riforma agraria per capire il peso che il movimento indigeno ha avuto in questo processo: questa, infatti, non solo è ricca di riferimenti a eroi inca e andini, come Tupac Katari e Tupac Amaru, ma nelle considerazioni iniziali riconosce e afferma chiaramente che gli indigeni hanno subito un processo di espropriazione dalle proprie terre e di sottomissione schiavista a cui la riforma deve porre rimedio (Ley de Reforma Agraria, 1953). La legge per la riforma agraria è dunque la testimonianza concreta di come il vincolo tra il recupero di memorie indigene e operaie sia stato funzionale per alimentare e trasformare entrambe e come il loro sincretismo abbia operato poi nell'apparato dello Stato del '52.

In ogni caso, avendo chiarito la centralità di tale sincretismo tra movimenti indigeni e sindacali nell'esito vittorioso della Rivoluzione, non è da sottovalutare nemmeno il successo del MNR nell'indirizzare la riforma agraria più verso un processo di modernizzazione della nazione in senso borghese che verso una reale restituzione di terre agli indigeni. Come si è

¹⁰⁹ Sul dettaglio degli studi confrontati da Dandler cfr: Buechler, Hans. 1966. *Agrarian Reform and Migration on the Bolivian Altiplano*. Ph.D. Thesis (Anthropology), New York: Columbia University, University; Heath, Dwight. 1960. «Land Tenure and Social Organization: An Ethnohistorical Study from the Bolivian Oriente», in *Inter-American Economic Affairs*, v. 13, n.4, pp. 46-66; Newman, Roger. 1966. *Land Reform in Bolivia's Yungas*. M.A. Thesis (Political Science), New York: Columbia University; Patch, Richard. 1956. *Social implications of the Bolivian agrarian reform*. Tesi di dottorato. Ithaca: Universidad Cornell

¹¹⁰ Tra i principali: Albó (1979); Gotkowitz (2007); Rivera Cusicanqui (2010a [1984]).

detto, infatti, l'economia boliviana era ancora arretrata rispetto ai paesi vicini, ed era necessario portare avanti una parcellizzazione delle terre che rendesse gli indigeni piccoli proprietari in grado di contribuire allo sviluppo economico della nazione all'interno di un nuovo paradigma Statale e un nuovo modello di cittadinanza. L'ultima domanda della COB, quella del suffragio universale, venne infatti accolta con favore dal MNR, che già da metà degli anni '40 aveva iniziato a puntare alle zone rurali per assicurarsi una base sociale di appoggio per eliminare l'egemonia politica della *rosca*. Il MNR tolse quindi il requisito dell'alfabetizzazione per il voto e istituì il suffragio universale nel 1952: la popolazione con diritti di voto passò da circa 200.000 a quasi un milione di persone (Klein, 2015: 253). Gli indigeni e le donne diventavano cittadini a tutti gli effetti che dovevano partecipare attivamente al progresso della nazione.

È in questo momento che la retorica del *mestizaje* – che nei vicini paesi latinoamericani già da fine XIX secolo venne promossa quale prospettiva in grado di amalgamare i diversi tratti dell'eterogenea popolazione latino-americana¹¹¹ – entra prepotentemente in scena sostenuta dal MNR per trasformare una società conflittuale e disaggregata in una società ordinata e omogenea. Continuando il progetto di costruzione di un'unità nazionale iniziato già da Villaroel, il MNR promosse il paradigma del *mestizaje* quale nuovo regime di cittadinanza della Bolivia, la nuova identità nazionale in cui i molteplici soggetti del territorio dovevano rientrare (Webber, 2011: 67). Per integrare gli indigeni nel modello del *mestizaje* era però necessario operare un recupero selettivo solo degli elementi nativi funzionali o indifferenti allo sviluppo capitalistico, per poterli combinare con le caratteristiche del moderno cittadino europeo, al fine di creare un nuovo discorso politico in grado di includere tutta la popolazione. Così, sempre continuando il sincretismo già adoperato da Villaroel, il MNR promosse una glorificazione folkloristica dell'indigeno: nel momento stesso in cui la sua storia veniva celebrata tramite la creazione di musei e gallerie d'arte precolombiana, o tramite l'identificazione del leader aymara Tupac Katari come eroe della nazione a fianco di Simón Bolívar, si invisibilizzavano in parallelo tutti i tratti “improduttivi” che dovevano essere eliminati nel nuovo Stato nazionale (Lopez, Makaran, 2018: 57)¹¹². In realtà, gli aspetti della tradizione indigena che venivano valorizzati

¹¹¹ Per un approfondimento sul dibattito del *mestizaje* in America Latina e sul modo in cui ha impattato e si è sviluppato nella società boliviana si veda, oltre al paragrafo 1.2.2 di questa tesi: Gotkowitz, 2007: 166-179.

¹¹² Sul modo in cui questa valorizzazione folkloristica della cultura indigena impattò nella letteratura, nell'arte e nei simboli della società boliviana cfr.: Dunkerley, 1984: 51-53.

appartenevano principalmente alla popolazione aymara e quechua, che tramite il lungo e mai interrotto processo di recupero della *memoria larga* era riuscita ad imporre nell'immaginario nazionale i suoi simboli e la sua storia. Tuttavia, il corollario di questa valorizzazione era appunto un'integrazione e un'assimilazione forzata degli indigeni nel paradigma del moderno cittadino, che mentre dava l'apparenza di una mobilità sociale libera e volontaria per tutti, in realtà eliminava i soggetti e le caratteristiche anacronistiche che non erano in linea con lo sviluppo della nazione: gli indigeni dovevano parlare spagnolo, essere istruiti ai costumi moderni, abbandonare le loro forme tradizionali di organizzazione collettiva come l'*ayllu* e diventare piccoli proprietari o proletari (Zapata, 2013: 120). Addirittura, la categoria stessa di indigeno viene abolita dal MNR: nel tentativo di convertire l'anacronistica maggioranza indigena in una moderna classe operaia che potesse sostituire e abolire il potere della classe proprietaria delle *hacienda*, la popolazione nativa e rurale iniziò a essere chiamata e identificata unicamente come *campesinos* (contadini) invece che con l'appellativo coloniale e dispregiativo di *indios* (Canessa, 2007: 200; Hylton e Thomson, 2007: 80).

In questo senso era vista la riforma agraria dal MNR, che venne poi completata anche da una riforma educativa che, anche in questo caso, mentre rispondeva a domande storiche delle comunità indigene, in realtà prevedeva di portare avanti quel processo di acculturamento degli indigeni iniziato già negli anni '20 del 900; ora però le scuole rurali dovevano non solo istruire gli indigeni ai lavori manuali, ma anche alla lingua e ai costumi spagnoli e alle leggi del nuovo Stato (Hylton e Thomson, 2007: 79). Al contempo, come naturale corollario del paradigma del *mestizaje*, si continuò anche quella strutturazione della famiglia indigena, che è sempre andata di pari passo all'acculturazione degli indigeni, che assegnava un ruolo morale alla figura della madre quale sostenitrice della nazione funzionale alla divisione sessuale dei ruoli tra spazio privato domestico e spazio pubblico politico (Gotkowitz, 2007: 186). Tuttavia, se negli anni successivi alla guerra del Chaco l'esaltazione della figura della *chola* era un modo per includere le donne nella forza lavoro necessaria al progresso della nazione mentre si valorizzava il loro ruolo di madri (Gotkowitz, 2000: 225; Larson, 2005b: 43), ora la *chola* diventa l'emblema della donna *mestiza* che incarna i valori della cittadina moderna: madre ma al contempo lavoratrice, che ha origini native ma che sa parlare castigliano e indossa la *pollera* spagnola e che, soprattutto, è in grado di far fruttare i prodotti derivanti dal raccolto nelle comunità agricole vendendoli nei

mercati urbani, mantenendo quindi l'ordine e la riproduzione tanto nelle comunità quanto nella società (Rivera Cusicanqui, 2010b: 130). Per rafforzare questa retorica che faceva della donna la madre della nazione, il MNR istituì anche una sezione "femminile" all'interno del suo partito in cui però il ruolo delle donne veniva valorizzato secondo logiche patriarcali che servivano a dipingerle come brave mogli che supportavano i loro mariti: il loro compito era quello di presenziare a fianco dei loro sposi nelle cerimonie pubbliche, esibendo tutto il loro *charm* e la loro bellezza, e di presentarsi come benefattrici di fronte alle donne delle classi popolari, intercettandole per diffondere la retorica del MNR e imporre loro la linea del partito (Dunkerley, 1984: 53). Molte di queste donne avevano in realtà giocato un ruolo attivo nella Rivoluzione di aprile e, per onorare tale ruolo e al contempo rafforzare il loro legame con la classe lavoratrice, questa sezione femminile del MNR venne chiamata "*las barzolas*", rievocando la figura di Maria Barzola: originaria di Llalagua, questa fu una delle donne che durante il Massacro di Catavi del 1942 si mise in prima fila della manifestazione per evitare che l'esercito sparasse sulla folla, ma fu la prima ad essere uccisa quando i militari decisero comunque di aprire il fuoco sui protestanti (Viezzler, 2005 [1977]: 55). *Las barzolas* però, come si vedrà nel prossimo paragrafo, finirono per essere un gruppo totalmente funzionale al MNR per subordinare le donne della classe operaia e sedare le loro ribellioni.

Secondo Silvia Rivera Cusicanqui, il *mestizaje* è quindi una retorica che servì per coprire i tratti razzisti, patriarcali e coloniali incorporati nella società boliviana¹³: l'autrice concettualizza il *mestizaje* come una forma di *violencia encubierta*, cioè una pratica discorsiva che cela la complessità e l'intensità della violenza coloniale ancora in vigore nello Stato e che nasconde come dietro la figura del *mestizo*, che pretende di unificare la controparte europea con quella indigena nella nazione boliviana, vi è lo stupro sistemico delle donne indigene effettuato dagli europei durante la colonizzazione (Rivera Cusicanqui,

¹³ In realtà la posizione di Silvia Rivera Cusicanqui sul *mestizaje* è cambiata durante gli anni, anche in seguito alle critiche ricevute dall'antropologa inglese naturalizzata boliviana Alison Spedding, la quale tacciava la prospettiva iniziale di Silvia Rivera Cusicanqui di essenzialismo. Tra le due autrici è sorto in seguito un confronto e dibattito che ha portato Silvia Rivera a rivedere alcune sue posizioni iniziali e ad aggiungere all'analisi la dimensione dei rapporti di potere sessuati insiti nel *mestizaje*. Esula dall'intento di questa tesi riportare le varie posizioni di questo dibattito, ma per un approfondimento si veda: Rivera Cusicanqui, 2010b: 64-135; Spedding, Alison. 1996. *Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz: musef.

2010b)¹⁴. Secondo l'autrice anche il modo in cui la *chola* veniva valorizzata come moderna madre imprenditrice fu in realtà una strategia per escluderla dalla politica, dato che era proprio l'esaltazione dell'etica del suo lavoro – tanto quello riproduttivo gratuito quanto quello produttivo nei mercati urbani – che manteneva il sostentamento economico della comunità e apriva quindi la possibilità agli uomini di dedicarsi alle attività sindacali e politiche (Rivera Cusicanqui, 2010b: 131). Questo processo di rifondazione del nuovo soggetto dello Stato tramite la retorica del *mestizaje*, secondo la sociologa aymara, fu quindi vincente perché il *mestizaje* venne portato avanti dal MNR come una sovrastruttura ideologica che fu realmente in grado di impattare nella struttura economica del paese, forgiando nuove identità e modificando processi organizzativi ed economici all'interno delle comunità indigene (Rivera Cusicanqui, 2010b: 116): gli indigeni che si trasferivano nelle città in cerca di lavoro nel periodo post-rivoluzione smettevano di usare la propria lingua nativa e i loro abiti tradizionali, cambiavano addirittura il proprio cognome appropriandosi di nomi spagnoli, e iniziavano a organizzarsi all'interno dei sindacati urbani, nascondendo le loro differenze etniche in virtù della centralità della classe che univa proletari e *campesinos* (Zapata, 2013: 120). Nelle zone rurali, in modo simile, il *mestizaje*, unito alla riforma educativa e a quella agraria, riuscì a debilitare fortemente il ruolo dei leader indigeni tradizionali e dell'organizzazione dell'*ayllu*, in favore dei nuovi leader sindacali spesso eletti o cooptati direttamente dal MNR e del sindacato stesso quale unica forma organizzativa tramite cui gli indigeni potevano far valere le proprie pretese (Rivera Cusicanqui 2010a [1984]: 161).

Venne quindi meno quella particolare commistione tra *resabios* indigeni ed elementi introdotti dallo sviluppo capitalista che era stata un tratto distintivo del territorio boliviano sin dalla fine del XIX secolo e che aveva permesso quei processi antagonisti che portarono poi alla Rivoluzione. Fino a quel momento tale commistione era servita per rafforzare a vicenda le lotte indigene e operaie, riuscendo a creare processi sincretici che però non annullavano la differenza e la specificità di ogni lotta, anch'esse mai fisse ma negoziate di volta in volta; ora, al contrario, il *mestizaje* uniformava totalmente l'eterogeneità della popolazione boliviana all'interno di un paradigma integrazionista e riformista volto a promuovere la partecipazione attiva della popolazione nello sviluppo capitalistico,

¹⁴ A questo proposito si veda anche un testo classico sul tema delle relazioni di potere sessuate ineguali incorporate nel concetto di *mestizaje*: Montecino, Sonia. 1991. *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio.

annullando il conflitto sociale. Così, quel recupero selettivo di determinate memorie indigene e operaie che veniva portato avanti dai soggetti stessi per riattivare gli elementi utili a promuovere la formazione di processi di politicizzazione a grande scala veniva ora effettuato dallo stesso Stato in senso opposto, ovvero per attivare elementi folkloristici che depoliticizzavano e neutralizzavano il potenziale rivoluzionario della memoria nei processi di politicizzazione.

2.1.2 *La neutralizzazione della massa e il Pacto militar-campesino*

La mossa del MNR di dare centralità ai sindacati nell'implementazione della riforma agraria fu vincente perché fu accompagnata da una rete clientelare che il governo, non riuscendo in un primo momento a costruire all'interno della COB, puntò a formare nelle zone rurali dove nei fatti ebbe la capacità di istituire un sindacalismo para-statale. È da qui che partì quindi la controffensiva del MNR anche al movimento sindacale dei minatori e alla COB, per riuscire finalmente ad escludere dal governo i settori più radicali e rivoluzionari del movimento e ottenere la piena egemonia su tutta la classe lavoratrice e popolare boliviana. Avendo accumulato sempre più consenso tra le masse rurali, il MNR riprese quindi l'attacco contro la COB infiltrandosi sempre più all'interno della sua struttura e cercando anche in questo caso leader e attivisti sindacali con cui instaurare un rapporto clientelare.

Nel frattempo, un'ala di destra si faceva strada nel partito cercando l'appoggio della classe media urbana e allineandosi sempre più con gli Stati Uniti che, nel pieno della Guerra fredda, iniziarono a finanziare il MNR per evitare il rischio di un ulteriore governo comunista in America Latina (Webber, 2011: 67, 69)¹⁵. Nel 1956, quando Hernán Siles Zuazo, succeduto a Estenssoro a capo del governo, decretò un Piano di Stabilizzazione sostenuto dal governo di Eisenhower e dal FMI, la frattura tra la COB e il MNR divenne irreparabile. Il Piano avrebbe dovuto ridurre la crisi economica nel paese provocata dal nuovo modello economico introdotto dalla Rivoluzione con la nazionalizzazione delle miniere e l'eliminazione delle *haciendas* e la redistribuzione dell'eccedente economico in politiche sociali ed educative, a cui il governo di Estenssoro aveva cercato di porre rimedio tramite

¹⁵ Per un approfondimento sulle diverse correnti all'interno dell'MNR e le relazioni che queste avevano con i leader sindacali della COB cfr: Lora, 2008 [1977]: 289-339.

un'emissione di moneta nazionale che non aveva fatto altro che aumentare l'inflazione (Klein, 2015: 257). Tuttavia, il Piano di Stabilizzazione venne osteggiato dalla COB non solo perché finanziato dagli Stati Uniti, simbolo dell'imperialismo a cui la classe proletaria doveva mettere fine, ma anche perché nei fatti, sebbene riuscì a contenere l'inflazione, provocò un aumento della disoccupazione e una riduzione del salario reale di tutti i lavoratori, mentre rendeva l'economia boliviana dipendente dai prestiti statunitensi (Webber, 2011: 69). Nel 1957 quindi, dopo il secondo congresso della COB, la FSTMB votò per porre definitivamente fine al co-governo tra COB e MNR, chiamando i leader della COB a interrompere le loro relazioni con il governo di Zuazo e ad abbandonare il loro ruolo in parlamento (Lora, 2008 [1977]: 311). Sebbene questa risoluzione venne approvata dalla COB, il *desgobierno* chiamato dalla FSTMB non venne in realtà portato avanti: mentre Ñuflo Chavez rassegnò le dimissioni, altri leader della COB rimasero al governo, in primis Juan Lechín che divenne addirittura vicepresidente nel 1960, quanto tornò alla presidenza Estenssoro. Lechín sperava così di poter continuare a porre un'opposizione al governo tramite il suo ruolo da vicepresidente e a mantenere quel ruolo di mediazione tra la COB e il MNR; tuttavia, la decisione di restare in parlamento provocò una frattura all'interno dei sindacati tra chi sperava ancora in una possibilità di effettivo co-governo e vedeva in Lechín una figura in grado di portare avanti le domande dei lavoratori, e chi invece pensava che Lechín si fosse trasformato in un puro rappresentante bonapartista della classe operaia che faceva perciò gli interessi del MNR (Klein, 2015: 263). E questa frattura non fece altro che ampliarsi negli anni del governo di Estenssoro.

Paz Estenssoro portò avanti infatti un duro attacco alla COB e al potere dei sindacati radicali: tornò ad armare un esercito regolare per ridurre il potere militare della COB, anche con il supporto tecnico degli Stati Uniti e mandando gli ufficiali boliviani ad addestrarsi alla Scuola Militare delle Americhe nel canale di Panama, mentre al contempo intensificava l'ingerenza statunitense negli affari politici ed economici boliviani (Klein, 2015: 263). Nel 1961 questa ingerenza si concretizzò con quello che venne conosciuto come il Piano Triangolare, un progetto finanziato dagli USA, dalla Banca Interamericana di Sviluppo e della Germania dell'Ovest che concesse alla Bolivia un prestito di 37,75 milioni di dollari per portare a termine una totale ristrutturazione della COMIBOL (Dunkerley, 1984: 105). Nel mezzo della crisi economica che il Piano di Stabilizzazione di Zuazo aveva colmato solo in parte, Lechín supportò il Piano Triangolare affermando, durante l'undicesimo congresso della FSTMB, che

tale finanziamento era l'unico modo per rinnovare l'industria mineraria e che per questo motivo non era da considerare come contro-rivoluzionario. Il problema però era che il Piano chiaramente concedeva il prestito a determinate condizioni; tra queste, il licenziamento di più di un quinto dei lavoratori delle miniere e la chiusura di vari siti minerari, oltre che una riduzione del numero di lavoratori nel consiglio direttivo dell'impresa, e quindi una riduzione del loro potere (Lora, 2008 [1977]: 321-2). Inoltre, nel 1960 Krusciov aveva offerto un finanziamento di 150 milioni di dollari alla Bolivia che però non solo non fu accolto dal MNR, sempre più allineato alla parte occidentale della cortina di ferro, ma venne anche usato da Estenssoro come leva per spingere il governo statunitense a presentare un'alternativa che potesse risollevare l'economia boliviana (Dunkerley, 1984: 106). In questo contesto, sebbene Lechín, grazie alla sua figura di leader carismatico ormai trasformatasi in *caudillo*, riuscì a convincere vari settori dei movimenti sindacali a sostenere il piano, le fazioni più radicali della COB iniziarono a contestare il suo ruolo di mediazione con il MNR. Tant'è che Lechín rimase in silenzio anche quando Estenssoro iniziò a smantellare totalmente le milizie armate in mano alla COB e, anzi, il leader sindacale sostenne l'importanza di istituire un esercito nazionale a cui anche i lavoratori armati dovevano sottostare. Ormai in posizione di forza, Estenssoro poté quindi tranquillamente portare a termine la sua repressione del movimento operaio e, una volta varato il Piano, il presidente fece arrestare 18 tra i leader sindacali che più fortemente si opponevano al governo, tra cui Guillermo Lora, per evitare l'indizione di scioperi o proteste (Lora, 2008 [1977]: 324).

In questo contesto di repressione tornò a giocare un ruolo importante un sindacato femminile sorto nella miniera di Siglo XX, il *Comite de Amas de Casa de Siglo XX*. Negli anni post-rivoluzionari, complice il processo di ricostituzione della figura della donna come madre che doveva al contempo garantire la modernizzazione della nazione, vari sindacati femminili si organizzarono come organizzazioni di casalinghe in "supporto" alle lotte dei minatori e degli operai della COB e della FSTMB (Viezzler et al., 1979)¹⁶. Le donne di questi sindacati si occupavano principalmente delle questioni logistiche durante gli scioperi, provvedendo a preparare i pasti nelle *ollas populares*¹⁷, a prendersi cura dei bambini, ma

¹⁶ Sul ruolo delle donne nei centri minerari si veda anche: Van Hoecke, Els. 2006. «The Invisible Work of Women in the Small Mines of Bolivia», in Kuntala Lahiri-Dutt e Martha Macintyre (ed.), *Women Miners in Developing Countries Pit Women and Others*. New York: Routledge.

¹⁷ Le *ollas populares*, che tradotto letteralmente significa "pentole popolari", era il modo in cui nei centri minerari e nelle comunità le donne preparavano il cibo mettendo in comune i vari prodotti e i vari mezzi che

anche a trovare altre fonti di guadagno quando i loro mariti in sciopero perdevano lo stipendio, vendendo *empanadas* o pezzi di artigianato nelle città (Linera, 2010 [2004]: 66). Tuttavia, il *Comite de Ama de Casa de Siglo XX*, creatosi nel 1961, riuscì ad andare oltre il semplice supporto ai lavoratori della miniera – che comunque rimase un punto centrale della sua organizzazione – articolando anche una critica al modo in cui il lavoro gratuito delle spose dei minatori serviva a riprodurre la forza lavoro necessaria alla modernizzazione dello Stato. Nel 1963 divenne leader di questo *Comite* Domitila Barrios de Chungara, moglie di un minatore di Siglo XX e originaria di Catavi, che fu in grado di aprire un processo di politicizzazione espansivo tra le donne del villaggio, anche grazie al fatto che a Siglo XX vi era una larga tradizione di battaglie sindacali radicali. Il *Comite* riuscì quindi a sviluppare una prospettiva che, sebbene non si definì mai femminista – termine che in quegli anni era di prerogativa delle donne borghesi che non consideravano le condizioni delle donne della classe operaia –, concepiva la lotta delle donne come una lotta di classe necessaria per porre fine sia allo sfruttamento degli uomini nelle miniere sia a quello delle loro mogli nella casa (Viezzler et al., 1979)¹¹⁸. Dopo l'arresto dei 18 leader da parte del MNR, tra cui molti provenienti da Siglo XX, il *Comite de Amas de Casa de Siglo XX* marciò così a La Paz per chiedere la scarcerazione dei militanti; nonostante le *barzolas* del MNR si rivoltarono violentemente contro le donne del *Comite*, attaccandole anche fisicamente, il *Comite* iniziò uno sciopero della fame che riuscì a ottenere la scarcerazione dei leader (Roddick e van Niekerk, 1989: 147).

Tutte queste trasformazioni, insieme all'implementazione del Piano, non fecero altro che approfondire la frattura interna alla COB, divenuta ormai insanabile. Nel 1963, quando il governo abolì definitivamente il controllo operaio della COMIBOL, espellendo tutti i lavoratori dal suo consiglio direttivo, la FSTMB indisse uno sciopero nella miniera di Siglo XX, anche questo con il supporto del *Comite de Amas de Casa*, che durò quasi sei mesi:

avevano a disposizione per poi distribuirlo a tutti i lavoratori delle miniere o a tutti gli abitanti delle comunità; è in realtà un metodo tutt'ora in uso sia nelle comunità indigene sia in quartieri urbani.

¹¹⁸ Si rimanda anche alla testimonianza diretta di Domitila, pubblicata dall'antropologa brasiliana Moema Vizzier (2005 [1977]); la straordinaria narrazione che Domitila fa della sua vita in questo libro riesce a mostrare sia il modo in cui gli uomini e le donne vivevano e lavoravano nelle miniere, sia il modo in cui venne portato avanti il processo di politicizzazione delle donne del *Comite de Amas de Casa* in un contesto segnato dal tentativo del MNR prima e dalle dittature militari poi di subordinare i sindacati. La testimonianza inoltre mostra anche cosa significava per le donne delle miniere o delle classi popolari portare avanti delle battaglie, e come queste entravano spesso in conflitto con quelle delle femministe borghesi. Cfr: Viezzler, Moema. 2005 [1977]. 'Si me permiten hablar...'. *Testimonio de Domitila, una Mujer de las Minas de Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.

durante lo sciopero i lavoratori e le loro mogli rapirono alcuni tecnici e ambasciatori statunitensi e li rinchiusero nelle miniere cariche di dinamite, per negoziare con lo Stato chiedendo la fine ai licenziamenti, la ripresa del controllo diretto della COMIBOL e un aumento salariale (Dunkerley, 1984: 111)¹⁹. Lo sciopero segnò la vittoria della fazione più radicale della COB e la fine ineluttabile del rapporto tra la COB e il MNR: la risoluzione del dodicesimo congresso della FSTMB svoltasi durante lo sciopero associava il governo di Estenssoro a quello della *rosca* e dichiarava il presidente un traditore della Rivoluzione Nazionale (Dunkerley, 1984: 111). Davanti a questo forte rifiuto dei sindacati anche Lechín non poté che constatare il fallimento del co-governo e della sua mediazione con la COB e smise quindi di appoggiare Estenssoro, dimettendosi dal ruolo di vicepresidente e formando un nuovo partito, il *Partido Revolucionario de la Izquierda Nacional* (PRIN). Al contempo, anche all'interno del MNR si stava creando una frattura e vari esponenti del partito, come Siles Zuazo, iniziarono a distaccarsi sempre più da Estenssoro. Questa situazione provocò una crisi generalizzata e un rifiuto massivo del governo, che proveniva tanto dalla massa che aveva animato la rivoluzione del '52, quanto dai partiti all'interno del governo stesso. In particolare, Zuazo e Lechín iniziarono a vedere nell'alleanza tra i vari partiti in parlamento – che andavano dal trotskista POR al Partito Comunista a fazioni più conservatrici del MNR – come l'unica soluzione per destituire Estenssoro: i due leader individuarono così nel Generale Barrientos, capo delle forze armate ricostituite da Estenssoro e succeduto alla Vicepresidenza dopo le dimissioni di Lechín, la figura in grado di sostituire il presidente e iniziarono a promuoverlo tra i partiti (Klein, 2015: 264).

Estenssoro quindi, capendo di non poter fare più affidamento né sull'appoggio dei sindacati dei minatori né sul suo stesso partito, intensificò il processo di cooptazione dei sindacati rurali, continuando quella strategia attuata già nel suo primo mandato con la riforma agraria di nominare direttamente leader sindacali a lui leali a capo delle varie confederazioni rurali. Tuttavia, non aveva considerato il fatto che questo processo di cooptazione aveva ormai creato dei conflitti nelle aree rurali tra i leader nominati dal MNR e quelli legittimi nominati dalle comunità indigene. E, anche in questo caso, in tali fratture si

¹⁹ Un aneddoto raccontata da Domitila Barrios de Chungara nella sua testimonianza su quei giorni narra che perfino Lechín andò a Catavi per chiedere il rilascio degli ostaggi statunitensi: i minatori stavano quasi per concederglielo ma una donna del Comité, Jeroma de Romero, si oppose. Così Lechín rinunciò e se ne andò contrito affermando: «¿Cómo es posible que con diez mil trabajadores yo me hago entender y aquí, con diez mujeres, no consigo nada?» (Viezzler, 2005 [1977]: 67).

erano già inseriti sia i leader della fazione più radicale della COB, sia gli esponenti dell'MNR che volevano destituire Estenssoro.

Nella zona di Ucareña che, come si è visto, era riuscita a sfuggire da questa logica clientelare grazie ai rapporti che i leader rurali avevano con i sindacati urbani, Estenssoro creò una confederazione sindacale parallela a quella esistente, facendo uso di una forte retorica anti-comunista per delegittimare l'influenza della COB, che però ebbe come risultato quello di creare un intenso conflitto nel territorio per l'egemonia sindacale che si risolse solo con l'invio dell'esercito per reprimere le proteste (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 147-8). Il conflitto non solo non fu vantaggioso per Estenssoro ma addirittura permise l'ingresso di Barrientos nel territorio: il Generale, originario di Cochabamba e in grado di parlare fluentemente quechua, vide in questo contesto la possibilità di guadagnare l'appoggio di vari settori sindacali della zona per delegittimare Estenssoro e formare una base a lui fedele tra i *campesinos* delle valli di Cochabamba (Dunkerley, 1984: 116). Nella zona di Achacachi, da cui era invece partita la rete clientelare del MNR, Estenssoro diede una spinta alla riforma agraria, triplicando i titoli di proprietà conferiti agli indigeni per guadagnarsi la loro fiducia (Dunkerley, 1984: 116). Questo però ebbe come conseguenza il sollevamento dei proprietari delle *haciendas*, i quali iniziarono a promuovere l'insediamento nelle terre che Estenssoro stava freneticamente redistribuendo di individui disposti a continuare a lavorare la terra delle *haciendas* in cambio di un compenso derivante dai proventi del commercio – i cosiddetti *colonos* (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 150). Questa tattica, che permise di deviare il confronto tra comunità e proprietari in una lotta interna tra membri della comunità e *colonos*, divenne poi frequente in vari territori anche negli anni successivi per mediare i conflitti che scaturivano nelle redistribuzioni di terre, tant'è che, come si vedrà nel prossimo capitolo, verrà utilizzata perfino da Evo Morales nel processo di implementazione di una nuova riforma agraria¹²⁰. Tornando ad Achacachi, in una situazione di disputa tra *colonos*, *campesinos* e padroni, Lechín riuscì a creare una tacita alleanza tra la COB e i leader del territorio contrari a Estenssoro, preoccupati di una totale subordinazione del movimento sindacale al controllo statale. Anche in questo caso però, tale alleanza aprì la strada all'ingresso di Barrientos che in quel momento era sostenuto da Lechín e che iniziò ad ottenere l'appoggio dei sindacati rurali anche nella zona dell'altopiano (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 153).

¹²⁰ Ad oggi in Bolivia esiste un nome specifico per indicare questo fenomeno, ovvero quello di *avasallamiento*.

Chiaramente, l'appoggio iniziale a Barrientos da parte di Lechín e Zuazo era concepito in modo strumentale e transitorio: soprattutto nella visione di Lechín, il generale a capo dell'esercito poteva essere un ottimo alleato per spodestare Estenssoro e poi convogliare la massa operaia e popolare verso un nuovo candidato alla presidenza. Tuttavia, nel dissenso generale che montava ormai dalla città alla campagna, il supporto a Barrientos da parte dei partiti in parlamento ebbe l'effetto di renderlo una figura popolare anche tra i lavoratori e i *campesinos*, tra cui iniziava a essere visto in modo simile all'eroe Villarroel (Dunkerley, 1984: 118). Così, in una situazione di totale disordine in cui ormai si susseguivano scioperi operai e studenteschi da Cochabamba a La Paz a Oruro, e conflitti nelle zone rurali che chiedevano la fine di un governo sempre più simile a quello della *rosca*, Barrientos ebbe la strada libera per mobilitare l'esercito: con un colpo di stato, il 4 novembre 1964 mise fine alla presidenza di Estenssoro e assunse per sé il ruolo di presidente (Dunkerley, 1984: 119). Quando, però, dalla Plaza Murillo di La Paz in rivolta e in festa per la destituzione di Estenssoro, un grande spezzone di lavoratori con in testa Lechín si diresse verso il palazzo di governo per entrare al lato di Barrientos, il contingente militare a capo del Generale li accolse con una raffica di colpi che rivelò la fine ineluttabile del processo rivoluzionario (Dunkerley, 1984: 119).

Secondo Zavaleta, è dunque durante il secondo mandato di Estenssoro che la possibilità di sviluppare un potere duale nello Stato venne definitivamente meno a favore di una struttura semi-bonapartista del potere, ovvero un'organizzazione della politica in cui il MNR divenne a tutti gli effetti il partito a capo del processo di trasformazione dello Stato facendosi rappresentate dell'intera classe lavoratrice e *campesina*, ma in ottica ormai puramente borghese, tramite la costruzione di una burocrazia intermedia utile a mediare i conflitti tra l'ala democratica riformista e quella rivoluzionaria della massa (Zavaleta, 2021 [1974]: 258). Lechín divenne quindi il burocrate del MNR che attuò una mediazione al ribasso con la classe operaia, mentre i leader dei sindacati rurali svolgevano questo compito con il *campesinado*. In questo modo, il MNR da un lato riuscì a imporre il sindacalismo come forma universale di organizzazione politica tanto nel contesto urbano quanto in quello rurale continuando il progetto di "civilizzazione" degli indigeni e il loro transito a cittadini moderni che dovevano adattarsi e incorporarsi nelle istituzioni industrializzate; dall'altro lato ottenne finalmente l'egemonia all'interno di questo sindacalismo, ergendosi a unico partito in grado di guidare la massa che aveva portato alla Rivoluzione. Con mezzo

milione di individui affiliati a circa 20.000 sindacati di base su un milione di votanti, il progetto del MNR di costruire un sindacalismo para-statale era compiuto (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 166). L'obiettivo implicito di questo processo in linea con il *mestizaje* era anche quello di dividere e isolare le lotte *campesinas* da quelle dei lavoratori delle miniere tramite una neutralizzazione e criminalizzazione sia delle fazioni più combattive dei minatori, sia di quelle più politicizzate delle comunità indigene (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 159). E anche questo obiettivo fu definitivamente raggiunto con il colpo di stato di Barrientos, e con quello che venne definito come il *Pacto militar-campesino*.

Una volta a capo del governo, infatti, Barrientos si rivoltò contro la COB e la massa che lo aveva portato al potere, instaurando un vero e proprio regime dittatoriale con il pieno sostegno politico ed economico degli Stati Uniti, mentre al contempo rafforzava il suo legame con i *campesinos*. Per prima cosa, il generale iniziò una strategia di disciplinamento dei lavoratori, tramite licenziamenti, tagli salariali e una propaganda che dipingeva i leader COB e della FSTMB – primo fra tutti Lechín – come estremisti da perseguire per porre fine dell'era “anarcosindacalista” dello Stato: la maggior parte dei leader venne così incarcerata o costretta all'esilio e Lechín stesso venne rapito dai militari fedeli a Barrientos e obbligato a salire su un aereo per il Paraguay, mentre gli scioperi che scoppiavano nelle miniere venivano repressi duramente per annichilire ogni tipo di insubordinazione (Dunkerley, 1984: 123; Webber, 2011: 81-2). A settembre 1965 la repressione venne legittimata da un decreto che proibiva la formazione e l'esistenza di ogni tipo di organizzazione dei lavoratori che non fosse sotto il diretto controllo dello Stato; il governo mise così temporaneamente fine all'esperienza della FSTMB che continuò ad esistere e riunirsi solo in clandestinità mentre prese il controllo totale della COB (Dunkerley, 1984: 124). Infine, il generale continuò la “modernizzazione” della COMIBOL iniziata con il Piano Triangolare, aprendo sempre più il settore minerario a investimenti privati: nel 1967 il 24% della produzione mineraria era in mano a compagnie private mentre le banche straniere arrivarono a controllare il 58% dei depositi nazionali nel 1969 (Dunkerley, 1984: 127)¹²¹.

Allo stesso tempo, Barrientos intensificò il controllo sui sindacati *campesinos*: se in un primo momento tale controllo fu dato dalla capacità dello stesso generale di ergersi come leader benevolo – che viaggiava da comunità a comunità parlando direttamente in quechua

¹²¹ Sulla ristrutturazione della COMIBOL e sulle lotte portate avanti dai minatori per riprenderne il controllo si veda anche: Iriarte, Gregorio. 1982. *Los mineros. Sus luchas, frustraciones y esperanzas*. La Paz: Puerta del Sol, pp. 203-261.

con la popolazione rurale, regalandogli macchinari agricoli e promuovendo a sub ufficiali dell'esercito i leader a lui fedeli – ora questa intermediazione passò direttamente nelle mani dell'esercito (Stern, 1987: 386). L'obiettivo del *Pacto militar-campesino* promosso da Barrientos era infatti pacificare le zone rurali costruendo una struttura istituzionale che riuscisse a garantire all'esercito quel ruolo di mediazione tra *campesinos* e Stato svolto precedentemente dai leader sindacali fedeli al MNR: se durante la decade post-rivoluzionaria il MNR era riuscito a costruire un sindacalismo para-statale tramite l'affiliazione di vari sindacalisti rurali e urbani, ora era l'esercito che controllava direttamente i sindacati rurali (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 170). Con un modello di Stato paternalista e garantista che prometteva ai *campesinos* i mezzi materiali di cui avevano bisogno per coltivare le loro terre recentemente acquisite con la Riforma in cambio del loro totale supporto all'esercito, Barrientos riuscì in un solo colpo a riformare il sindacalismo agrario spostandolo sempre più verso il conservatorismo e a contrapporlo alle fazioni radicali del movimento operaio ormai ridotte alla clandestinità. Inoltre, nel tentativo di ricostituire un esercito nazionale compatto dopo che questo era stato smantellato con la Rivoluzione del 1952, Barrientos promosse l'arruolamento tra le masse di *campesinos* come un modo per acquisire uno status superiore ed essere finalmente parte della nuova nazione *mestiza* – tant'è che agli indigeni che si arruolavano era concesso cambiare il proprio cognome adottandone uno spagnolo. Con questa tattica, che faceva dell'arruolamento parte del processo civilizzatore, Barrientos in un solo colpo riuscì a restaurare l'esercito e a fidelizzare al suo interno gran parte degli uomini indigeni, anche grazie al sostegno economico degli Stati Uniti che finanziarono la ricostituzione del corpo militare nazionale boliviano (Gill, 1997: 537)¹²².

Le masse indigene divennero così la base per portare avanti il processo contro-rivoluzionario di Barrientos con il supporto degli Stati Uniti e due episodi in particolare, entrambi avvenuti nel 1967, mostrarono in maniera lampante la rottura tra movimento indigeno e operaio: il massacro di San Juan e l'uccisione del Che Guevara (Hylton e Thomson, 2007: 84)¹²³. Il primo episodio avvenne nella notte del 23 giugno del 1967 nella miniera di Siglo XX (Catavi-Potosì), dove si era riunito un numero elevato di lavoratori con

¹²² Sul modo in cui questo processo di arruolamento impattò sulla formazione simbolica degli indigeni come cittadini e su come questo influì nelle relazioni all'interno delle famiglie indigene si veda: Gill, Lesley. 1997. «Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia», in *Cultural Anthropology*, v.12, n.4, pp. 527-550.

¹²³ Per un approfondimento sulla guerriglia del Che in Bolivia si veda: Dunkerley, 1984: 134-157.

le loro famiglie che, approfittando della festività indigena del solstizio d'inverno, avevano convocato per il giorno seguente un congresso illegale della FSTMB. Mentre stavano ancora danzando e celebrano il solstizio, alle 4.30 di notte i lavoratori furono sorpresi da un attacco dei militari che si scagliarono contro di loro massacrando e lasciando 87 morti. In seguito al massacro i lavoratori chiamarono uno sciopero che si protrasse per due settimane in cui però i *campesinos* del territorio non solo non parteciparono ma anzi si allearono con l'esercito per reprimerlo (Hylton e Thomson, 2007: 84). Nello stesso luogo in cui esattamente 25 anni prima l'esercito aveva compiuto il massacro contro i lavoratori delle miniere, che tuttavia aveva prodotto al tempo un rafforzamento delle relazioni tra movimento indigeno e sindacale per contrastare lo Stato oligarchico¹²⁴, ora un altro massacro portò alla dissoluzione di quelle stesse relazioni. Il modo in cui Barrientos riuscì a trasformare la massa *campesinas* in una classe conservatrice in grado di frenare i moti più radicali dei sindacati e della sinistra si mostrò anche nel totale fallimento di instaurare un *foco* guerrigliero nel territorio boliviano da parte del comandante Che Guevara con l'istituzione dell'Esercito di Liberazione Nazionale. Non solo il "Che" non riuscì minimamente a trovare nei leader sindacali un appoggio per formare la sua guerriglia, ma non ricevette nemmeno alcun tipo di aiuto quando ormai solo scappava dall'esercito nazionale che lo stava cercando per imprigionarlo: l'8 ottobre 1967 l'esercito incontrò Che Guevara che si era rifugiato in una grotta (la Quebrada del Churo) vicino al villaggio di La Higuera (Santa Cruz) e, su ordine del generale Barrientos, gli sparò mettendo fine alla sua vita e alla sua esperienza rivoluzionaria (Klein, 2015: 267).

In ogni caso, se il *Pacto militar-campesino* fu una misura efficace per pacificare il territorio boliviano e portare avanti un processo controrivoluzionario di restaurazione dell'ordine, tuttavia tale processo non fu liscio e omogeneo. Come si è visto la FSTMB continuò a riunirsi in clandestinità per tutto il periodo del governo di Barrientos, così come vari settori di sindacati urbani anarchici, mentre allo stesso tempo nelle zone rurali il controllo diretto dell'esercito iniziava a dare segni di cedimento, soprattutto in quelle zone in cui già negli anni del MNR vi erano stati forti conflitti tra le fazioni sindacaliste affiliate al partito e quelle più radicali e autonome (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 170). Nel 1968, per esempio, ad Achacachi iniziò una protesta contro una tassa introdotta da Barrientos, che preveda la riscossione di un tributo a tutti i *campesinos* che avevano ricevuto una porzione

¹²⁴ Si fa riferimento al massacro di Catavi del 1942, riportato nel dettaglio nel paragrafo 1.4.2 di questa tesi.

di terreno con la riforma agraria, che presto si diffuse anche in alcune zone vicino a Potosì e Sucre aprendo la strada alla costituzione di un fronte contrario al *Pacto militar-campesino* (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 171). Nonostante i tentavi di Barrientos, la Rivoluzione Nazionale del 1952 aveva effettivamente allargato la partecipazione democratica, rompendo con il modello oligarchico e aprendo nuovi spazi di politicizzazione e mobilità per la massa popolare che non potevano più essere richiusi. Come si è detto, quel processo di *memoria larga* che ha animato tutta la storia dei movimenti antagonisti in Bolivia non poteva essere interrotto dal disciplinamento del movimento operaio e indigeno effettuato da Barrientos e, anzi, il ricordo dei massacri del suo regime rimarranno impressi nella memoria storica dei movimenti. La guerriglia dell'Esercito di Liberazione Nazionale in Bolivia, per esempio, sebbene non fu efficace nell'immediato, produsse miti e narrazioni che ispirarono i movimenti studenteschi degli anni '80 in cui, seguendo il sincretismo tipico del recupero della *memoria larga*, il Che veniva dipinto come un Santo andino (Hylton e Thomson, 2007: 85). Così, dopo la misteriosa morte di Barrientos in un incidente avvenuto nell'aprile del 1969¹²⁵, al governo si susseguirono vari generali appartenenti a diverse fazioni dell'esercito che, però, non avendo la capacità politica di Barrientos né tanto meno lo stesso appoggio popolare, non riuscirono a mantenere l'ordine e la pacificazione sociale da lui imposta, ricreando così le condizioni per una riarticolazione del movimento indigeno e operaio che esploderà a fine anni '70.

2.2 Il nuovo blocco indigeno-proletario

Il perseguimento della politica del *mestizaje* con l'assimilazione degli indigeni nello Stato moderno e la successiva svolta conservatrice impressa ai sindacati agricoli da Barrientos segnarono un punto di rottura in quell'articolazione tra il movimento indigeno e operaio che aveva dato vita a processi antagonisti specifici e rivoluzionari nel territorio boliviano sin dagli anni '20 del XX secolo. Da un lato, come si è visto, si impose la «forma

¹²⁵ Ad oggi non si conoscono le cause reali dell'incidente che provocò la morte di Barrientos. Dopo uno dei suoi frequenti viaggi per il territorio boliviano, il Generale si mise sul suo elicottero che mentre decollava rimase impigliato nei cavi del telegrafo e precipitò a terra incendiandosi e provocando la morte del presidente. La versione ufficiale diffusa dal generale Ovando, che gli succedette alla presidenza, fu quella di un tragico incidente, ma varie investigazioni e fonti supportano invece la teoria che fu lo stesso Ovando a orchestrare l'incidente per prendere il posto del Generale. Cfr: Dunkerley, 1984: 155-7.

sindacato» come l'unica forma legittima di organizzazione politica, mentre dall'altro lato iniziò un controllo di tale forma da parte dello Stato funzionale per neutralizzarne i contenuti più antagonisti. Questo portò all'isolamento della classe proletaria da quella *campesina*. Come ripetuto più volte nel corso della tesi, però, queste due classi non possono essere divise in maniera netta: i minatori boliviani sono per la maggior parte di provenienza indigena e rurale, mentre la parcellizzazione delle terre e l'istituzione del sindacato rurale quale arbitro di tale parcellizzazione portò sempre più indigeni a essere assimilati a piccoli proprietari terrieri e a lavoratori agricoli. Quello che il MNR e il *Pacto militar-campesino* fecero fu piuttosto delegittimare le loro forme di organizzazione politica, tentando di cooptare o criminalizzare i sindacati dei minatori e di neutralizzare i *resabios* precapitalistici che erano alla base di quelli rurali. Non ha però annullato il processo di *memoria larga* portato avanti nelle comunità indigene da più di un secolo, né tanto meno i rapporti che queste mantenevano con i minatori e i lavoratori urbani, ancor più in un momento in cui la modernizzazione capitalistica e il conseguente flusso migratorio verso la città per lavorare nelle manifatture urbane aveva reso il legame città-campagna più fluido. Né tanto meno ha prodotto una totale indifferenziazione tra queste due classi. Semplicemente, il recupero selettivo di determinate memorie e pratiche si è adattato a questa nuova situazione, in cui la razionalità industriale si combinava con quella agraria-indigena verso la costituzione di nuove forme di organizzazione ibrida in grado di confrontarsi con il nuovo Stato moderno dall'interno dello stesso, ovvero utilizzando le sue stesse regole, e non dall'esterno tramite un soggetto incarnato in un passato mitico ontologicamente diverso dalla modernità¹²⁶. E se questo processo di lenta riarticolazione rimase latente e sommerso durante il governo di Barrientos e negli anni immediatamente successivi, a fine anni '70 riemergerà in tutta la sua potenza.

¹²⁶ Si vedano a questo riguardo le analisi di Silvia Rivera Cusicanqui e quella di Álvaro García Linera sui diversi modi in cui i sindacati urbani hanno stretto il proprio vincolo con quelli agrari e su come le forme di organizzazione tradizionale aymara si sono incorporate nelle strutture sindacali controllate dal MNR, dipendendo da zona a zona. Nella zona di Potosí, ad esempio, che ha una larga tradizione di ribellioni andine – dalla sollevazione di Tomás Katari alla vittoriosa battaglia per il mantenimento dei titoli di proprietà collettiva della terra dopo la Ley de Exvinculación del 1874 – si mantennero con più forza l'autorità dei leader tradizionali indigeni e la struttura dell'*ayllu*. Cfr. Linera, 2009b: 354-60, 394-97; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 155-59.

2.2.1 *Il movimento katarista e l'Assemblea Popolare*

Con la morte di Barrientos, la COB vide l'occasione per riarticolarsi con i vari settori sindacali ridotti alla clandestinità durante il regime e tornare a imporre un'egemonia proletaria nel processo di trasformazione dello Stato, ripresentandosi come avanguardia del movimento antagonista. Nel maggio 1970 la confederazione sindacale promulgò quindi delle nuove tesi, in cui metteva a dura critica il nazionalismo economico dell'MNR, che invece di promuovere la modernizzazione dello Stato aveva semplicemente riprodotto l'imperialismo statunitense e trasformato una rivoluzione a guida proletaria in una borghese. Le Tesi affermavano allora la necessità di porre fine all'imperialismo tramite l'unica vera via al progresso, ovvero quella socialista guidata dalla classe operaia (Tesis Politica de la COB, 1970):

I. 1. La historia enseña que en la presente etapa en que se desintegra la dominación imperialista, los países atrasados alcanzarán la meta de la civilización, vale decir, del desarrollo integral y armónico, sólo por la vía socialista. Las tareas democráticas, que ciertamente no pueden ser ignoradas, para realizarse en forma plena precisan que el proletariado se convierta en dueño del poder político, como portavoz de la nación oprimida, de nuestros hermanos campesinos y de la población pobre de las ciudades.

El proceso de tipo democrático-burgués que estamos viviendo no tiene posibilidades de mantenerse indefinidamente como tal. Se transforma en socialista mediante la toma del poder por la clase obrera o fracasa. (Tesis Politica de la COB, 1970: 5)

[...]

II. 3. Nuestra única vía de desarrollo es el socialismo. Requerimos que todas nuestras riquezas fundamentales estén en manos del Estado y que el Estado esté en manos de la clase obrera. La estatización de los medios de producción debe acompañarse con la planificación de la economía. Ambos fundamentos de un régimen obrero nos permitirán salir a breve plazo del estancamiento, que es mayor cada día que pasa, como mayor es también la miseria del pueblo boliviano.

Questa posizione poté poi essere messa alla prova concretamente durante il breve governo di Juan José Torres (ottobre 1970 – agosto 1971)¹²⁷ che, pur essendo un generale

¹²⁷ Come si è detto, dalla morte di Barrientos nel 1969 fino al 1982 in Bolivia si susseguirono vari regimi militari di breve durata – tranne per quello di Banzer dal '71 al '78 – in cui diversi generali venivano nominati presidenti dall'esercito stesso tramite colpi di stato e spodestamenti. La politica statale di quegli anni dipese quindi in gran misura dalla postura politica dei generali che si susseguirono al comando; raramente tale postura rappresentava l'espressione omogenea dell'esercito boliviano che, dopo la morte di Barrientos, si ritrovò frammentato e pieno di contraddizioni. Torres, per esempio, fu l'unico generale ad accettare finanziamenti

dell'esercito riformato da Barrientos, si dimostrò favorevole a un'apertura democratica dello Stato che tenesse in seria considerazione le rivendicazioni dei lavoratori (Klein, 2015: 269). Appena salito al governo, Torres scarcerò molti leader sindacali e ne fece rientrare dall'esilio altri, tra cui Juan Lechín, il quale si trovava ancora in Paraguay dopo il colpo di Stato che aveva messo fine al governo di Estenssoro. A giugno del 1971, con l'approvazione dello stesso Torres, la COB con a capo di nuovo Lechín convocò così un'Assemblea Popolare, il cui obiettivo era quello di riunire lo schieramento di sinistra che negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione aveva creato quell'embrione del potere duale nello Stato. Tuttavia, la diffidenza del movimento proletario verso i sindacati rurali visti ormai come la base conservatrice che aveva permesso l'appoggio al regime di Barrientos era ancora troppo profonda per essere risanata mentre, allo stesso tempo, anche le fratture all'interno dei vari partiti di sinistra polarizzarono le posizioni e il dibattito all'interno dell'assemblea (Webber, 2011: 86)¹²⁸. Queste tensioni e contraddizioni sono d'altronde visibili anche nella partecipazione all'Assemblea: dei 218 delegati totali che la costituivano, i rappresentanti dei sindacati urbani e dei minatori erano 123, quelli dei vari partiti di sinistra 72, mentre quelli dei sindacati rurali solo 23, per la maggior parte provenienti dalla zona di Achachaci dove era sorto il primo nucleo di protesta al *Pacto militar-campesino* (Webber, 2011: 85). Dipingendo la COB come un soviet che avrebbe dovuto recuperare la guida della sinistra boliviana in mancanza di un partito in grado di compiere questo ruolo, l'Assemblea proponeva anche domande concrete al governo di Torres: il riarmo diretto dei lavoratori e la ripresa del controllo della COMIBOL. La richiesta di tornare ad armare i lavoratori fu in realtà promossa e supportata anche dal *Comité de Amas de Casa de Siglo XX* che, sebbene non fu invitato a partecipare all'Assemblea, chiese espressamente a Torres – durante una visita che il presidente fece nel territorio di Catavi per incontrare i lavoratori – di fidarsi del popolo e non dell'esercito per la difesa dello Stato (Viezzer, 2005 [1977]: 137-8)¹²⁹. Tuttavia,

dalla Russia per la COMIBOL, rompendo così con l'appoggio statunitense. Per un approfondimento dei vari regimi di quegli anni cfr: Klein, 2015: 268-83

¹²⁸ All'interno dell'Assemblea Popolare erano presenti i vecchi partiti della sinistra come il POR e il PCB, che però negli anni si erano divisi in diverse fazioni, così come alcuni partiti di recente formazione come il *Movimiento de la Izquierda Revolucionaria* (MIR) e il nuovo *Partido Socialista* (PS). Sulle dispute interne tra queste varie fazioni si veda: Dunkerley, 1984: 177-200; Lora, 2008 [1977]: 361-70.

¹²⁹ Domitila Barrios de Chungara si rivolse direttamente a Torres per chiedere di armare i lavoratori con queste parole, raccolte nella sua testimonianza: «Usted ha demostrado con eso que quiere estar con nosotros. Pero es muy probable que, así como hay gente buena, hay también gente mala en el ejército. Y si ahora usted es amigo nuestro, entonces pruebe esto armando a nuestro pueblo. Porque nosotras ya estamos cansadas de ver a nuestros compañeros morir impunemente en las calles, no por falta de valentía, sino porque no tienen un arma

nel mezzo delle tensioni, l'Assemblea non riuscì a far valere tali domande, né tanto meno a imporre una reale riarticolazione del movimento antagonista boliviano¹³⁰; al contrario, produsse un'agitazione tra le fila dell'esercito che favorì un nuovo colpo di Stato per destituire Torres e mettere al suo posto il colonello Hugo Banzer che salì al potere nell'agosto 1971, mettendo definitivamente fine all'ultimo tentativo di ricostituire un potere duale all'interno dello Stato Boliviano (Klein, 2015: 271).

Nel frattempo, però, con la frammentazione dell'esercito e la mancanza di un leader come Barrientos in grado di unificarlo, il *Pacto militar-campesino* iniziava a sgretolarsi sempre di più e nelle zone rurali ricominciarono a emergere forme di organizzazione indipendenti dal sindacalismo para-statale. Oltre al già menzionato blocco sorto ad Achacachi che tornò ad allearsi alla COB, anche nelle zone orientali iniziarono a sorgere nuclei di protesta contro le contraddizioni prodotte dallo sviluppo capitalistico nel territorio. Come si è visto, infatti, la riforma agraria nell'oriente non aveva in realtà prodotto una reale redistribuzione di terre ma, al contrario, aveva promosso lo sviluppo industriale e agricolo delle grandi *haciendas*, favorendo così la creazione di una classe di agroindustriali che continuava ad arricchirsi sia grazie al loro legame con investitori privati stranieri, sia tramite alla messa al lavoro dei nativi in regimi semi-schiavisti, coltivando ed esportando soprattutto cotone, zucchero e soia. Tuttavia, sebbene tale classe mantenesse il controllo della maggior parte dei terreni agricoli delle zone orientali, la parcellizzazione delle terre prodotta dalla Riforma aveva in realtà permesso anche ad alcuni indigeni dell'altopiano di acquisire dei terreni nel Beni, nel Chapare e nel Chaco di Santa Cruz. Questi così chiamati *colonizadores* furono i primi a protestare contro tale economia monopolistica, iniziando già a metà degli anni '60 a formare organizzazioni e sindacati *campesinos* totalmente svincolati dal controllo e dalla mediazione statale del MNR e che nel 1971 – pochi mesi prima della caduta di Torres – si riunirono nella *Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia* (CBN) (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 175-6). In questo contesto però, l'élite

para defenderse. Usted dice que es amigo del pueblo, ármenos entonces, para que con usted podamos defender al pueblo. Porque el ejército siempre es, pues, el organismo de represión de los gorilas de turno. Y si ahora usted es nuestro amigo, el ejército puede estar con nosotros. Pero cuando usted ya no esté en el poder o usted ya no sea amigo nuestro, el ejército va, pues, a volcarse otra vez en contra de nosotros. Y para recordarle lo que le estoy diciendo, aquí le voy a depositar un ramo de flores, que en el centro tiene una flor roja que representa la sangre derramada por nuestra gente en todas las masacres que ha hecho aquí el ejército» (Viezzler, 2005 [1977]: 137-8).

¹³⁰ Sul dettaglio delle diverse fazioni presenti all'interno dell'Assemblea Popolare si veda: Lora, 2008 [1977]: 361-71.

agroindustriale, preoccupata del fermento *campesino*, appoggiò il colpo di Stato di Banzer e iniziò a finanziare il suo governo nella speranza di trovare un alleato al potere che potesse salvaguardare i suoi interessi economici. E infatti, con la salita al potere di Banzer, le regioni orientali vennero sottoposte a un'ulteriore spinta modernizzatrice, tramite sia sussidi statali sia investimenti stranieri che permisero di innovare gli impianti industriali e i macchinari agricoli (Klein, 2015: 271). Tra l'altro, i sussidi statali altro non erano che l'eccedente ricavato dall'esportazione di stagno e altri minerali; così, come afferma García Linera, fu esattamente il ruolo produttivo dei minatori, e l'accumulazione di capitali che tale ruolo aveva permesso, quello che poi permise la diversificazione produttiva dell'economia boliviana e l'investimento in tecnologie avanzate nella produzione agricola nella regione orientale (Linera, 2009b: 215).

L'alleanza con i settori agroindustriali dell'oriente divenne quindi la base del governo di Banzer, che poteva contare sul loro supporto economico e politico e in cambio continuava ad aprire il territorio a investimenti privati, permetteva la monopolizzazione del commercio e chiudeva entrambi gli occhi sul contrabbando di varie merci che gli industriali intraprendevano per accumulare sempre più capitali. Di fatti, con la crisi del prezzo del cotone sul mercato mondiale negli anni '70, molti industriali iniziarono a orientarsi sempre più verso il contrabbando come fonte di guadagno, approfittando del fatto che le regioni del Beni e del Chaco confinano rispettivamente con il Brasile e l'Argentina. Se all'inizio venivano smerciati prodotti di vario tipo, che andavano da automobili a sigarette fino ad animali, in quegli anni vi era però un prodotto la cui richiesta stava crescendo esponenzialmente soprattutto negli Stati Uniti: la cocaina (Webber, 2011: 94). La produzione delle foglie di coca è sempre esistita in Bolivia su piccola scala poiché inizialmente queste venivano masticate soprattutto dalle popolazioni andine per scopi rituali e per alleviare il mal di montagna. Con il boom minerario degli anni '20 la masticazione delle foglie di coca cominciò ad essere una pratica comune tra i minatori per sopportare il peso e gli orari di lavoro, supportata e promossa dagli stessi padroni delle miniere che finanziarono anche nuove catene di produzione della coca riservate però sempre al commercio interno. Fu con l'inizio del consumo della cocaina a livello mondiale negli anni '70, che la produzione delle foglie di coca boliviana crebbe esponenzialmente, soprattutto nella regione del Chapare¹³¹ che passò

¹³¹ La coca prodotta nel Chapare aveva un contenuto di alcaloidi più alto rispetto a quella coltivata nelle Yungas, ed era quindi più adatta per la produzione di cocaina.

da produrre circa il 10% della coca totale del paese a più del 70% a fine decennio (Klein, 2015: 276); al contempo Santa Cruz divenne un vero e proprio centro di raffinazione per trasformare le foglie nel prodotto finale, la cocaina, che poi veniva contrabbandata e venduta negli Stati Uniti passando per il Brasile. L'élite cruceña fu dunque quella che sostenne e monopolizzò il commercio di coca in Bolivia (Gill, 2019 [1987]: 166-7)¹³². Sebbene il potere politico ed economico che tale élite acquisì mise temporaneamente a tacere i moti di ribellione dei *colonizadores*, tuttavia, come si vedrà, l'elevato numero di lavoratori che servivano per la produzione massiva delle foglie di coca produsse una nuova ondata migratoria di indigeni andini nella zona del Chapare che, dagli anni '80, inizieranno a organizzare nuovi sindacati e a promuovere il movimento che ha formato politicamente Evo Morales, quello dei *cocaleros*.

Anche negli altri territori rurali però, i leader sindacali fedeli a Barrientos iniziavano poco a poco a essere rimpiazzati da una nuova generazione di leader indigeni, soprattutto nella regione andina, che cominciavano anch'essi a vedere le contraddizioni provocate dalla riforma agraria: questa, più che garantire titoli di proprietà collettiva agli indigeni, li stava trasformando in piccoli proprietari terrieri, includendoli come *campesinos* nel modello di cittadinanza del nuovo Stato e imponendo il modello sindacale dipendente dallo Stato come unica forma legittima di organizzazione nei territori indigeni. È in questo momento dunque che questa nuova generazione di leader riapre con forza il processo di *memoria larga* nelle comunità indigene, rivitalizzando forme di organizzazione tradizionale come l'*ayllu* e rivalorizzando la lingua e le tradizioni indigene che nel nuovo Stato *mestizo* venivano sempre più nascoste. Chiaramente tale rivitalizzazione di usi e costumi indigeni non era il recupero puro di elementi di un passato mitico ma, come per ogni tipo di processo di recupero della *memoria larga*, era condizionata dalle trasformazioni avvenute nelle comunità negli anni successivi alla Rivoluzione. Così, se al rifiuto del sindacalismo visto come strumento di manipolazione dell'organizzazione indigena e come una vera e propria forma di *peonaje* politico si accompagnava la riaffermazione dell'*ayllu* come struttura cardine di organizzazione, questa veniva però ricostituita con elementi tipici del modello sindacale, come la divisioni in centrali e sub-centrali e la costituzione di assemblee deliberative; oppure, al recupero di miti e tradizioni incaiche si accompagnavano lo studio dei diritti liberali appresi nelle scuole rurali promosse dal MNR negli anni post-rivoluzionari

¹³² Per un approfondimento sullo sviluppo della classe agro-industriale orientale e sulla sua gestione del commercio della cocaina negli anni '70 si veda: Gill, Lesley. 2019 [1987]. *Peasants, Entrepreneurs and Social Change: Frontier Development and Lowland Bolivia*. New York: Routledge: 158-175.

(Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 176, 179). Allo stesso modo, anche tra gli andini emigrati nelle città¹³³ iniziò a diffondersi questo processo di recupero dei *resabios* tradizionali, andando a creare una vera e propria sottocultura urbana che si esprime inizialmente in varie forme artistiche e culturali: da programmi radio in aymara, alla celebrazione di feste andine, fino all'istituzione di veri e propri centri culturali per la valorizzazione dell'identità andina. Tra questi centri culturali, alla fine degli anni '60 iniziano a crearsi vari gruppi di studio all'interno dell'Università di La Paz che rivitalizzavano le lotte indigene del periodo coloniale come esempio di ribellioni da cui trarre spunto: tra questi, il *Movimiento 15 de Noviembre*, in ricordo alla data in cui fu ucciso Tupaq Katari, il *Movimiento Universitario Julián Apaza* (MUJA), il *Centro Campesino Tupaq Katari* e il *Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINKA* (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 177-8). È in questi circoli universitari che i testi dell'autore potosino Fausto Reinaga iniziarono ad essere letti e diffusi.

Nel suo testo principale, *La Revolución India* (1970), Reinaga si definisce un letterato indigeno che ha l'ambizione di promuovere un'ideologia indigena in Bolivia (Reinaga, 2010 [1970]: 45), criticando così la retorica del *mestizaje* portata avanti dal MNR per forgiare un'identità comune di tutti i cittadini dello Stato post-rivoluzionario. Secondo Reinaga il *mestizaje* in realtà nascondeva il colonialismo che le popolazioni native avevano vissuto e continuavano a vivere nella società Boliviana, ed era dunque necessario recuperare il passato indigeno e reinterpretarlo; prendere ispirazione dalle grandi ribellioni del periodo coloniale per promuovere una lotta che partisse dalla specifica condizione della "razza" indigena per porre fine al colonialismo nella società boliviana e modificare i criteri di accesso e partecipazione democratica allo Stato moderno. In questo senso Reinaga fa un passo oltre rispetto all'indigenismo degli anni '20, diffusosi soprattutto con le teorie di Mariátegui e che in Bolivia aveva portato alla formazione di una classe di intellettuali di sinistra che vedevano la liberazione dell'indigeno come un tassello verso la civilizzazione in un'ottica paternalista e integrazionista¹³⁴. Per Reinaga, l'indigeno doveva essere l'artefice del suo destino, facendosi carico di portare avanti una lotta in grado di ridare centralità alla sua storia, alle sue tradizioni e di portare alla luce le gerarchie della società boliviana basate sulla "razza" che

¹³³ Secondo il censimento del 1976, per esempio, circa il 25% della popolazione di La Paz era composta da indigeni aymara emigrati.

¹³⁴ Sull'indigenismo di Mariátegui e su come questo influì nel Partito Socialista boliviano si veda il paragrafo 1.3 di questa tesi.

venivano invisibilizzate e fatte coincidere con quelle di “classe” nell’assimilazione degli indigeni a *campesinos* (Reinaga, 2010 [1970]: 113-23):

«Concretándonos a RAZA y CLASE, tenemos la maravillosa experiencia de la lucha negra de Estados Unidos, donde los líderes negros Malcolm X. Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton han planteado el PODER NEGRO. Superando la teoría de la lucha de clases, que sostiene que: la lucha entre los blancos y los negros es una lucha de clases, han planteado para la redención negra, no una lucha de clases, sino una LUCHA DE RAZAS. Y por este camino han llegado a formular el nacionalismo negro y el Poder Negro. Exactamente lo que nosotros planteamos para el indio.» (Reinaga, 2010 [1970]: 119).

«El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación. Es más. El indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco-mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie; se propone, liberarse. En suma, indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su Revolución.» (Reinaga, 2010 [1970]: 136).

Dalla diffusione delle teorie di Reinaga nei centri culturali urbani aymara sorse quindi la corrente indianista chiamata *katarismo* – da Túpak Katari – che rivendicava la necessità di valorizzare la specificità e l’identità indigena, vedendola come un’identità stratificata, basata su esperienze di oppressione ed esclusione che dovevano essere ribaltate per liberare gli indigeni dal giogo della colonizzazione e dalla subordinazione che vivevano nello Stato moderno. Il *katarismo*¹³⁵ divenne quindi una corrente in grado di produrre un effettivo ponte tra gli aymara urbani e quelli che nell’altopiano stavano iniziando a contestare il sindacalismo para-statale, riuscendo a creare nuove alleanze e scambi tra queste due realtà che andarono a rafforzare le lotte tanto nelle città come nelle aree rurali (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 180).

L’ascesa al potere di Banzer, però, impresso un duro colpo anche a questo tentativo di riorganizzazione del *campesinado* indigeno, squalificando il *katarismo* – così come le organizzazioni e i centri culturali che lo diffondevano – come estremista, criminalizzando i

¹³⁵ Sono innumerevoli i testi che analizzano la nascita e la diffusione del *katarismo* nella società boliviana e la sua influenza nel contesto più generale latino-americano. Per citarne alcuni tra i più importanti: García Linera, 2010 [2004]: 105-168; Hurtado, Javier. 1986. *El Katarismo*. La Paz: Hisbol; Escárzaga, Fabiola. 2017. *La comunidad indígena insurgente Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. La Paz: Plural editores, pp.201-304; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 175-218.

suoi membri e imprigionando o costringendo all'esilio i suoi leader. Tuttavia, nelle carceri gli esponenti del *katarismo* incontrarono l'altra fazione di "estremisti" perseguitati dal regime di Banzer: i minatori, i sindacalisti, gli studenti radicali e vari membri della COB. Così, il carcere e l'esilio per questi giovani leader indigeni furono in realtà un'occasione di formazione politica per conoscere la realtà e le domande dei sindacalisti urbani e dei minatori e per stringere nuovi rapporti con fazioni della sinistra. La rete tra *kataristi* e attivisti sindacali messa in moto nelle carceri riuscì presto ad estendersi al di fuori, con vari dirigenti di sindacati urbani ridotti in clandestinità che ricominciarono a stringere alleanze con maestri rurali, studenti e universitari aymara, mentre le trasmissioni radio dei centri aymara – anch'esse portate avanti in segreto dal regime – diffondevano ora anche notizie di rivolte e scioperi nelle miniere, oltre che le idee indianiste di Reinaga (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 180-1). Questo contesto, quindi, pose le basi per la riarticolazione di quell'alleanza tra indigeni e proletariato che ha caratterizzato la storia dei movimenti antagonisti boliviani dalla rivolta di Chayanta nel 1927 alla Rivoluzione del 1952; il *katarismo* divenne presto il nome di un ampio movimento che, partendo dalla condizione degli indigeni, portava avanti una più ampia contestazione del carattere antidemocratico del regime di Benzer (Webber, 102).

Nel 1973 i tempi erano dunque maturi per lanciare il primo manifesto del movimento, il *Manifiesto de Tiwanaku*. Qui i *kataristi* denunciavano il doppio sfruttamento che gli indigeni subivano in Bolivia, quello economico e quello culturale/politico, iniziato dal regime coloniale e perseguito con la Repubblica tramite riforme individualizzanti e paternaliste funzionali a mantenere gli indigeni subordinati anche all'interno del nuovo Stato; così, il Manifesto legava a doppio filo il regime coloniale a quello repubblicano, mostrando le continuità tra il modello di totale dominazione ed esclusione coloniale e quello integrazionista del *mestizaje*. Il Manifesto passava poi a criticare duramente tanto i partiti di destra, includendo il MNR, così come quelli di sinistra che non tenevano in considerazione la specificità indigena nella via al socialismo: era dunque necessario creare un'organizzazione propria del movimento *katarista*, che riuscisse ad articolare la lotta di classe con quella antirazzista (Manifiesto de Tiwanaku, 1973). Sebbene bisognerà aspettare ancora qualche anno prima che tale organizzazione prenda forma, a partire dal Manifesto l'influenza del *katarismo* si diffuse sempre più, estendendosi ben oltre il dipartimento di La Paz e arrivando fino alla zona di Oruro: i suoi membri iniziarono a partecipare ai congressi

dei sindacati dei minatori, appoggiando i loro scioperi e continuando così a stringere nuove alleanze verso la costituzione di tale organizzazione. La risposta repressiva di Banzer a questi scioperi e la criminalizzazione dei leader non faceva altro che rafforzare il clima di insubordinazione e la contestazione al suo regime espressa dal movimento *katarista*, facendo vacillare sempre più il controllo statale sui sindacati rurali ancora legati dal *Pacto militar-campesino* (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 190)³⁶. Il *katarismo* divenne così la corrente dominante all'interno dei sindacati rurali, facendo propri degli schemi organizzativi e ideologici propri del sindacalismo para-statale riadattandoli insieme a quelli tradizionali dell'*ayllu* e risignificandoli per ricreare una struttura organizzativa che portasse avanti le istanze indigene, ma che riuscisse al contempo ad articolarsi con la COB e con i sindacati urbani per mettere i propri leader a capo delle varie organizzazioni sindacali rurali. È esattamente la corrente del *katarismo* quella che porta Silvia Rivera Cusicanqui a formulare la teoria sulla necessità di fondere insieme *memoria larga* e *memoria corta* per lo studio dei movimenti indigeni boliviani, giacché è proprio in questo movimento che tale sincretismo tra diversi tempi storici si rende esplicito nel tentativo di recupero e risignificazione di elementi incaici mitici all'interno di schemi acquisiti con la Rivoluzione del 1952 che, come si vedrà, farà da modello per l'insorgenza di nuovi momenti indigeni (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 211-8).

2.2.2 *La disarticolazione della forza lavoro nella democrazia neoliberale*

Il conflitto tra il regime e i vari settori antagonisti che si stavano riarticolaro esplose alla fine del 1977, e la scintilla per questa esplosione fu data dal *Comite de Amas de Casa de Siglo XX*. Dopo un'ulteriore stretta autoritaria di Banzer con l'incarcerazione di vari leader della FSTMB, i salari dei lavoratori sempre più ridotti e con una crisi economica data dalla svalutazione della moneta boliviana in seguito all'apertura del paese a investitori stranieri, nel dicembre 1977 quattro donne del *Comite* con a capo Domitila Barrios de Chungara iniziarono uno sciopero della fame davanti alla cattedrale di La Paz chiedendo la fine del regime (Klein, 2015: 277). Presto allo sciopero si unirono molte altre donne e in pochi giorni più di 1.500 persone si ritrovarono davanti alla cattedrale, mentre lo sciopero iniziava ad

³⁶ Sul dettaglio delle relazioni tra i vari dirigenti sindacali urbani, i minatori, gli studenti e i membri del movimento *katarista*, si veda: Albó, 1979: 497-511; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 175-97.

essere supportato dai vari sindacati della COB, da diversi leader *kataristi*, oltre che dalla Chiesa Cattolica e in particolare da un'associazione nata pochi anni prima dall'antropologo gesuita Xavier Albó, il CIPCA (*Centro de Investigación y Promoción del Campesinado*). La potenza dello sciopero fu tale che nel 1978 Banzer fu costretto a dimettersi, le denunce ai leader sindacali caddero e vennero scarcerati i militanti arrestati e fatti rientrare nel paese quelli esiliati (Klein, 2015: 278). Nonostante dopo il regime di Banzer si dovranno attendere altri quattro anni prima di un effettivo ritorno della democrazia, anni durante i quali si susseguirono nuovamente governi di brevissima durata con a capo generali dell'esercito¹³⁷, questo stesso periodo fu estremamente florido per le organizzazioni sindacali e *katariste*: con il ritorno dei leader esiliati e la fine della stretta di Banzer le alleanze che si erano messe in campo clandestinamente durante il regime potevano finalmente essere legittimate. Nel 1979, dunque, poté realizzarsi l'obiettivo affermato dal Manifesto di Tiwanaku di creare un'organizzazione propria degli indigeni e, alla fine del quinto congresso della COB, venne istituita la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB)¹³⁸. Un anno dopo, sorse anche la sezione femminile di tale organizzazione, la *Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa* (FNMCB-BS), dal nome della leggendaria moglie di Tupac Katari. Infine, entrambe le organizzazioni si affiliarono poi alla COB, formalizzando così la loro alleanza con i sindacati proletari e mettendo definitivamente fine al *Pacto militar-campesino* (Webber, 2011: 103).

Nel 1980, in una situazione di instabilità assoluta della società boliviana, in cui da un lato si alternavano colpi di Stato di colonnelli per prendere il potere, mentre dall'altro lato i sindacati riacquisivano sempre più forza con scioperi e manifestazioni, la COB e la CSUTCB insieme ai partiti politici di sinistra e centro – incluso il MNR – istituirono il *Comité Nacional de Defensa de la Democracia* (CONADE)¹³⁹ che chiamò uno sciopero generale per chiedere di restaurare la democrazia nel paese e istituire un congresso tra i partiti per

¹³⁷ Per una cronologia e un approfondimento dei vari governi che si susseguirono dal 1978 al 1982 cfr.: Dunkerley, 1984: 249-91; Klein, 2015: 278-83; Webber, 2011: 103-10.

¹³⁸ In realtà dal 1978 alla formazione della CSUTCB in 1979 il movimento *katarista* si divise in due fazioni: una che, pur basandosi su una forte componente identitaria indigena, rivendicava la necessità di creare alleanze con i sindacati e con i partiti di sinistra; l'altra che denunciava la sinistra istituzionale, COB compresa, di non tenere in considerazione la specificità indigena nelle loro lotte e che chiedeva quindi una totale autonomia da tali organizzazioni e partiti. La prima corrente più aperta al mondo sindacale prevalse e creò la CSUTCB. Per il dettaglio di questi eventi si veda: García Linera, 2010 [2004]: 113-120; Escárzaga, 2017: 224-30; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 200-09.

¹³⁹ Come si vedrà, questa organizzazione è la stessa che nel 2019, dopo la vittoria elettorale di Evo Morales, chiamò la popolazione civile a protestare sostenendo che il presidente aveva commesso dei brogli elettorali per venire rieletto per la quarta volta.

scegliere il nuovo presidente (Dunkerley, 1984: 280). Anche in Parlamento i partiti cominciavano a ricostituirsi secondo linee più definite rispetto al periodo della dittatura in cui molti gruppi parlamentari di sinistra, come il trotskista PIR¹⁴⁰ e il comunista PCB, vennero totalmente delegittimati. Ora, alla destra vi era principalmente la *Acción Democrática Nacionalista* (ADN), un partito creato da Banzer nell'aprile del '79 dopo la fine del suo regime; al centro si presentava lo storico MNR guidato da Victor Paz Estenssoro; infine, sul versante a sinistra dello spettro politico, vi era l'ala progressista dell'MNR con Hernán Siles Zuazo e vari partiti marxisti e trotskisti come il MIR di Jaime Paz Zamora¹⁴¹ (Klein, 2015: 283). Con l'appoggio della COB, si riuscì così a istituire il Congresso che nel 1982 elesse come nuovo presidente a Hernán Siles Zuazo. Tuttavia, il Paese stava affrontando una dura crisi economica, politica e sociale, con un debito estero di quasi 4 miliardi di dollari, un'iperinflazione e una decrescita economica come risultato di diciotto anni di successione di governi militari e soprattutto della gestione clientelare delle risorse da parte di Banzer (Petras e Veltmeyer, 2005: 183): di fatti, sebbene le esportazioni boliviane passarono da 200 milioni al principio del regime di Banzer a 700 milioni alla fine, l'abbassamento dei prezzi delle materie prime sul mercato mondiale e una spesa pubblica eccessiva rispetto ai bilanci nazionali portarono a una svalutazione economica della moneta e al conseguente blocco della produzione (Klein, 2015: 282). Nonostante i tentativi di Siles Zuazo di contrastare questa crisi, la bancarotta del settore pubblico non gli consentì di porvi rimedio: la produzione mineraria, soprattutto di stagno, continuava a calare e il primato della Bolivia quale maggiore produttrice di stagno venne rimpiazzato dal Brasile per il 1984, mentre la COMIBOL aveva ormai più debiti che entrate; dal 1980 al 1984 la produzione agricola calò dell'11% e il PIL diminuì dell'1% all'anno mentre l'inflazione aveva ormai raggiunto livelli esorbitanti attestandosi al 120% (Klein, 2015: 286-7). In questo contesto Zuazo perse presto l'appoggio popolare, oltre che quello di Lechín e della COB che, nonostante continuasse a chiamare scioperi contro gli effetti devastanti della crisi, aveva sempre meno forza di contrattazione e meno iscritti dato che diverse miniere vennero chiuse in seguito al calo della produzione. Così, Zuazo fu costretto a rinunciare al suo ultimo

¹⁴⁰ Lo storico PIR creato da José Antonino Arze in realtà venne sciolto nel 1964 durante il regime di Barrientos ma, a fine degli anni '70, fu ricostituito da un gruppo di generali fedeli a Banzer; in quegli anni il PIR divenne un partito fantoccio del colonnello, per poi sciogliersi dentro l'ADN.

¹⁴¹ Jaime Paz Zamora era il nipote di Victor Paz Estenssoro (fratello del padre) e negli anni giovanili militò nel MNR per poi muoversi verso la sinistra più radicale durante il governo del generale Barrientos, fondando nel 1971 il *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) affiliato all'Internazionale Socialista.

anno di mandato e a convocare elezioni anticipate nel 1985, che riportarono al potere la fazione centrista del MNR con Víctor Paz Estenssoro (Webber, 2011: 108).

Motivato a cambiare l'assetto economico dello Stato e a portare a termine il piano di modernizzazione della nazione iniziato nel 1952, Estenssoro attuò però delle politiche totalmente opposte a quelle post-52 che vedevano lo Stato come garante e promotore dello sviluppo economico. Considerata la crisi che la Bolivia stava vivendo, seguendo il consiglio dell'economista di Harvard Jeffrey Sachs teorico della "dottrina dello shock"¹⁴² che si stava applicando anche ai vicini paesi di Argentina e Brasile, Estenssoro portò avanti una serie di riforme neoliberali, attraverso il decreto 21060 che delineava la *Nueva Política Económica* (NEP) del Paese (Klein, 2015: 290). Al centro di questa "Nuova Politica Economica" c'era il progetto di liberalizzare il mercato per ridurre il ruolo dello Stato, considerato ormai inefficiente per controllare e guidare lo sviluppo economico: si svalutò la moneta nazionale, si stabilì un tasso di cambio uniforme e libero, vennero eliminati tutti i controlli sui prezzi e sui salari e diminuita in modo sostanziale la spesa pubblica. Inoltre, Estenssoro promosse la privatizzazione delle maggiori imprese statali, come la petrolifera YPFB e la *Empresa Nacional de Energía* (ENDE), ma anche delle imprese di comunicazione come ENTEL, la compagnia aerea nazionale e i servizi pensionistici (Postero, 2017: 29); infine, approfittando anche del calo del prezzo dello stagno sul mercato mondiale, Estenssoro smantellò totalmente la COMIBOL e privatizzò la maggior parte delle miniere statali. Con questa svolta neoliberista, la Bolivia poté così contare sul sostegno e sui prestiti del Fondo Monetario Internazionale (FMI), della Banca Interamericana di Sviluppo (BID) e della Banca Mondiale (Webber, 2011: 116, 121). Come risultato di queste politiche, unite alla deregolamentazione del mercato del lavoro e alla liberalizzazione del commercio, l'occupazione nel settore pubblico diminuì drasticamente, i diritti dei lavoratori furono erosi e migliaia di minatori furono licenziati o rilocalizzati: durante i primi anni del mandato di Estenssoro i lavoratori del settore pubblico passarono da 24.600 a 8.550, 110 industrie vennero chiuse, lo stipendio degli insegnanti venne abbassato e circa 30.000 minatori persero il lavoro¹⁴³. Inoltre, per evitare scioperi e proteste, il governo dichiarò lo Stato

¹⁴² Si veda: Klein, Naomi. 2007. *The Shock Doctrine. The rise of disaster capitalism*. New York: Metropolitan Books, pp.142-54.

¹⁴³ Nel 1983 il numero di lavoratori delle miniere era pari a 80.470, di cui quasi la metà lavoravano in miniere statali, mentre il restante in cooperative che vennero create durante gli anni delle dittature per sopperire la crisi della COMIBOL. Nel 1986 questo numero fu quasi dimezzato. Cfr: Villegas, Pablo et al. 2010. *Las*

d'emergenza approfittando di questo per incarcerare o mandare in esilio i principali leader del movimento operaio (Webber, 2011: 118).

Chiaramente questo processo portò a una totale scomposizione e trasformazione della tradizionale forza lavoro boliviana in cui i minatori, seppur mai numericamente preponderanti, mantenevano un ruolo di avanguardia nella classe operaia grazie al peso che il loro lavoro aveva all'interno dei circuiti di produzione del mercato mondiale. La liberalizzazione del mercato del lavoro favorì sempre di più contratti precari o di breve termine, che nei fatti legittimavano gli abusi da parte del datore di lavoro, i periodi di prova, il lavoro a domicilio, il subappalto e la creazione di microimprese fasulle che permisero di aggirare le leggi e che ostacolarono la sindacalizzazione dei lavoratori dando un duro colpo a quelle che erano state le organizzazioni cardine dell'antagonismo boliviano (Webber, 2011: 121). Nonostante la COB e la FSTMB continuassero a mobilitarsi contro queste misure, le trasformazioni neoliberali colpirono così duramente i lavoratori iscritti ai sindacati che ormai questi non avevano più la forza per portare avanti scioperi, né tanto meno per contrattare con il governo. Così, quando nel 1986 Estenssoro offrì ai lavoratori delle miniere di licenziarsi in cambio di un'indennità corrispondente a mille dollari per ogni anno di lavoro effettuato e di una rilocalizzazione in altre industrie, la FSTMB siglò questo accordo (García Linera, 2010 [2004]: 69). Come conseguenza, più di 20.000 minatori vennero rilocalizzati in manifatture di città come El Alto, o nella regione del Chapare, la zona tropicale vicino a Cochabamba dove la coltivazione della coca promossa dall'élite di agroindustriali di Santa Cruz era in continua espansione e necessitava di un numero sempre maggiore di lavoratori, mentre molti altri rimasero semplicemente disoccupati (Postero, 2017: 29). Dall'altro lato, aumentarono le tensioni interne alla FSTMB e alla COB che provocarono sia una crisi di leadership sia uno scollamento tra i dirigenti e i lavoratori alla base dei sindacati: lo stesso Lechín, a seguito dell'accordo fatto dalla FSTMB con il governo si dimise dal ruolo di dirigente della struttura e l'anno dopo abbandonò anche la COB, mentre sempre più leader si avvicinavano a partiti di sinistra come il Partito Comunista o addirittura iniziavano ad abbracciare gli ideali neoliberali di Estenssoro (Klein, 2015: 291). È in questi anni quindi che la COB perse definitivamente il suo ruolo di avanguardia del movimento operaio, subendo un processo di disgregazione al suo interno e perdendo la

capacità di articolare sotto una guida forte i vari sindacati a livello nazionale, che iniziarono a differenziarsi sempre più in diverse linee politiche e a portare avanti autonomamente le proprie battaglie (García Linera, 2010 [2004]: 72).

Nel frattempo, vi era però un gruppo di boliviani di classe media che erano andati a studiare in Messico durante la dittatura che, stimolati dalle rivoluzioni in corso in Nicaragua, El Salvador e Guatemala, iniziarono ad organizzarsi per tornare in Bolivia a creare un'organizzazione armata in grado di articolare attivisti urbani *mestizos* e minatori per prepararsi alla controffensiva dello Stato neoliberale. Tra questi giovani boliviani vi era quello che sarà il futuro vicepresidente della Bolivia, Álvaro García Linera, insieme a suo fratello Raul e alla sua compagna messicana Raquel Gutiérrez Aguilar. Avendo mantenuto contatti con varie fazioni della sinistra parlamentare ed extraparlamentare boliviana durante la sua permanenza in Messico, questo gruppo, rientrato in Bolivia tra il 1983 e il 1984, riuscì facilmente a prendere contatti con i sindacati minatori di La Paz e Cochabamba e a creare le *Células Mineras de Base*, ovvero delle organizzazioni composte da nuclei ristretti di minatori tramite cui costruire un legame con i sindacati e promuovere la lotta armata (Escárzaga, 2017: 232-5). In questi anni, quindi, i vari attivisti del gruppo si dedicarono tanto alla formazione politico-teorica dei minatori quanto a quella tecnica-militare: organizzavano scuole politiche nelle fabbriche, spesso mettendosi anch'essi a lavorare come minatori o operai, gruppi di discussione nel sindacato, ma anche corsi per apprendere i metodi di guerriglia usati in altri paesi da altri movimenti¹⁴⁴. Tuttavia, la perdita di potere della COB e i licenziamenti di massa di Estenssoro impattarono duramente su questo tentativo di creare una guerriglia armata che avesse i minatori come soggetto propulsore. All'interno della COB, ormai, l'unica corrente che continuava a mantenere un ruolo attivo e di coordinazione era quella della CSUTCB che, tramite il suo leader Jenaro Flores, riusciva ad accrescere la propria posizione di guida all'interno del movimento sindacale rurale dando centralità alla questione indigena. In realtà, anche all'interno della CSUTCB vi erano differenze di vedute tra una fazione che rivendicava una maggiore autonomia dai partiti a favore di una politica che promuoveva l'autodeterminazione delle popolazioni indigene tramite la creazione di stati indipendenti aymara e quechua e una che invece era più aperta alla collaborazione con

¹⁴⁴ Il referente principale di questi attivisti era il gruppo delle *Fuerzas Populares de Liberación* (FPL) salvadoregne che aveva un metodo che permetteva di articolare azioni dirette di guerriglia con una socializzazione di ideali rivoluzionari nelle zone rurali e urbane per promuovere manifestazioni di massa. Nella formazione teorica e politica del gruppo furono d'ispirazione anche l'Esercito di Liberazione Nazionale che Che Guevara provò a formare in Bolivia e il maoista *Sendero Luminoso* peruviano. Cfr.: Escárzaga, 2017: 232-4.

i partiti di sinistra e puntava all'inclusione degli indigeni nello Stato tramite il riconoscimento della loro identità culturale (Escárzaga, 2020). Tuttavia, sebbene tali divisioni portarono a un declino del *katarismo* propriamente inteso, nel senso che sempre meno indigeni e sindacalisti si identificavano come *kataristi*, esse produssero anche la proliferazione di movimenti e organizzazioni capaci di risignificare e riattivare elementi del passato incaico e delle lotte indigene coloniali per promuovere una lotta di liberazione delle popolazioni indigene (García Linera, 2010 [2004]: 117-8). Così il ruolo centrale dei minatori all'interno dei sindacati venne presto sostituito da questi nuovi militanti *campesinos* e indigeni. Nel 1986, ad esempio, i leader sindacali aymara Felipe Quispe e Jaime Ampaza, due esponenti della corrente indianista più radicale e che rivendicava piena autonomia del movimento indigeno dai partiti, fondano il gruppo *Ayllus Rojos*. Tale organizzazione si proponeva come obiettivo quello di "deoccidentalizzare" le comunità aymara e creare una guerriglia armata *campesina* per la liberazione di tali popolazioni: Quispe e Ampaza iniziarono così a viaggiare per le comunità aymara dell'altopiano facendo interviste agli indigeni sulle loro condizioni di vita, diffondendo il pensiero di Reinaga e partecipando a processi di recupero delle genealogie degli ayllu delle comunità (Escárzaga, 2017: 230-2).

È nell'incontro tra l'*Ayllus Rojos* di Quispe che partiva dalla centralità del soggetto *campesino*-aymara per la lotta armata e le *Células Mineras* di Álvaro García Linera che dava rilevanza invece al soggetto operaio-*mestizo* per la rivoluzione che, nel 1986, nasce il gruppo *tupakatarista*, che nel 1992 assumerà il nome di *Ejército Guerrillero Tupak Katari* (EGTK). La connessione tra queste due prospettive permise quindi un'ulteriore articolazione tra indigeni, lavoratori e attivisti urbani, che aveva come obiettivo quello di costruire una nuova forma di opposizione sociale che avesse il minatore come soggetto propulsore e gli indigeni come la forza di massa. Partendo da questa riformulazione dei soggetti rivoluzionari, il gruppo *tupakatarista* puntava a raggiungere il socialismo tramite la via armata organizzando insieme una guerriglia tanto nelle fabbriche quanto nelle zone rurali, come dimostrano le parole dello stesso Quispe in memoria del primo incontro con Álvaro:

Eramos tres indígenas, teníamos el pensamiento de organizar un brazo armado de pueblos indígenas en la zona aymara. Buscamos ingresar a las organizaciones sindicales y desde allí preparar a nuestros hermanos para la lucha armada, de pronto aparecen los hermanos García Linera y un minero, éramos tres y tres. Pero no cayó del cielo, hubo un contacto, un compañero de lucha, un indígena del oriente Juan Rodríguez Guagamas que estaba entonces como diputado, conoció a los García y nos plantea que había unos jóvenes que pensaban igual que nosotros y

aceptamos hablar con ellos. Juan preside la reunión, intercambiamos manifiestos, boletines que ellos habían lanzado, nosotros no teníamos dinero para publicar. Decidimos hacer la prueba si servíamos o no para la lucha armada, hicimos recuperaciones de dinero para conocernos más de cerca y vimos que éramos capaces de hacer la lucha armada y de unirnos con los que no son indígenas, funcionó como un *sirviñaku*¹⁴⁵. La lucha podía engranarse con los hermanos no indígenas, llegamos a acuerdos, mantuvimos relaciones. Ellos salen como Ofensiva Roja de las Minas y nosotros como los *Ayllu Rojos*. Nos hicimos cargo de reclutar, organizar y preparar a la gente en las comunidades indígenas y ellos en las ciudades y en las minas.» (Escárzaga, 2017: 236).

Sebbene le azioni di lotta armata nel territorio boliviano portate avanti dall'EGTK non ebbero grande diffusione e impatto, anche perché la stampa non ne dava notizia cercando di minimizzare i fatti o descrivendole come casi di terrorismo isolati¹⁴⁶, la messa in comune di esperienze e visioni teoriche diverse tra il gruppo di Álvaro e quello di Quispe produsse una nuova convergenza tra *resabios* indigeni ed elementi delle lotte operaie che fu funzionale ad aprire nuovi orizzonti di *memoria larga* e nuove forme di antagonismo negli anni successivi. Tra il 1988 e il 1991, l'EGTK pubblicò innumerevoli libri e opuscoli, oltre che la traduzione inedita in castigliano dei *Quaderni Kovalevsky* di Marx, tramite una casa editrice che crearono grazie ai soldi ricavati da espropri ad aziende e assalti a case di industriali¹⁴⁷: la *Ediciones Ofensiva Roja*, il cui stesso nome era uno sforzo per tenere insieme la visione politica dell'*Ayllu Rojos* e quella delle *Ofensivas Mineras* (Escárzaga, 2017: 246-47). In questi testi il gruppo si proponeva di promuovere e diffondere la prospettiva *tupakatarista* che vedeva gli indigeni come lavoratori sottomessi al dominio del capitale allo stesso modo degli operai urbani ma che, a differenza del proletariato europeo, avevano subito un maggiore processo ideologico di sussunzione delle loro pratiche culturali e di organizzazione comunitarie. I *tupakataristi* sottolineavano poi il ruolo fondamentale avuto dal *katarismo* nel riconoscere il duplice dominio che gli indigeni avevano subito sin dall'affermazione del capitalismo nel territorio e nel trasformare questo riconoscimento in un processo antagonista tramite cui gli indigeni potessero riconoscersi non solo come classe ma anche

¹⁴⁵ Il *sirviñaku* nella società andina è una convivenza di prova che una coppia porta avanti con il permesso dei propri familiari prima di contrarre il matrimonio.

¹⁴⁶ Secondo lo stesso Álvaro, l'EGTK portò avanti più di 2.200 azioni armate, ma la polizia ne riconobbe solo 48 e la stampa ne diffuse meno della metà (Escárzaga, 2017: 289)

¹⁴⁷ L'EGTK aveva adottato una postura di autonomia economica e politica secondo cui non doveva ricevere finanziamenti da partiti e governi di sinistra o legati al (ex) blocco sovietico, né tanto meno voleva dipendere dalle comunità indigene per il proprio mantenimento riducendo ancor più le loro capacità riproduttive. Per questo decisero di portare avanti assalti ed espropri solo a case e aziende di persone ricche, evitando i rapimenti di persone. Secondo il Ministro degli interni Carlos Saavedra Bruno, con questa tattica l'EGTK riuscì a ricavare più di 700 mila dollari per il 1992 (Escárzaga, 2017: 286-7).

come nazione rivoluzionaria. In testi come *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia* (1988) tale prospettiva veniva rafforzata da teorie che si proponevano di rintracciare il processo di formazione dei soggetti sociali che partecipavano alla rivoluzione in Bolivia. Riprendendo l'elaborazione di quegli anni di Silvia Rivera, questi lavori concepivano quelle che la sociologa chiamava la *memoria corta* e *larga* delle lotte – ovvero, rispettivamente, quella riferita al periodo Repubblicano e quella del periodo coloniale – come elaborazioni collettive portate avanti dagli indigeni in stretta continuità l'una con l'altra per promuovere processi di politicizzazione e presa di coscienza della propria condizione. Inoltre, a differenza della sociologa aymara, non solo vedevano queste due memorie come strettamente legate, ma valorizzavano la *memoria corta* come un metodo per ridefinire la *memoria larga* facendo emergere nuovi elementi del passato che potevano essere riadattati in modo funzionale alle lotte del presente (García Linera, 1982: 155). Questa prospettiva, quindi, riusciva a mantenere le specificità e l'eterogeneità dei soggetti sociali all'interno di un discorso comune che non le annullava, ma riusciva a rafforzare quegli elementi utili per una lotta complessiva contro lo Stato neoliberale e razzista: l'obiettivo era raggiungere il socialismo tramite l'unione delle diverse classi sociali e le diverse nazioni del territorio per conformare un nuovo tipo di Stato in cui queste potessero mantenere il potere politico, economico e ideologico per coesistere senza essere oppresse (Escárzaga, 2017: 266)¹⁴⁸.

Così, mentre la «forma sindacato» quale forma cardine di organizzazione della società boliviana andava pian piano disaggregandosi e perdendo il ruolo di avanguardia, altre forme di organizzazione entravano in scena mentre si moltiplicavano le pratiche di azione collettiva e i soggetti della lotta (Linera, 2009b: 376-7).

2.2.3 *La moltiplicazione dei soggetti sociali*

Oltre all'EGTK e alla riorganizzazione delle lotte aymara della popolazione nativa dell'altopiano, dalla fine degli anni '70, anche in altri territori iniziarono a costruirsi percorsi di organizzazione indigena per contestare le riforme neoliberali di Estenssoro e rivendicare il riconoscimento culturale e maggiori diritti politici all'interno dello Stato. Nelle terre basse

¹⁴⁸ Per un approfondimento sulla nascita e l'impatto dell'EGTK, oltre a Escárzaga (2017) si veda anche: Iturri Salmón, Jaime. 1992. *EGTK: La guerrilla aymara en Bolivia*. La Paz: Ediciones Vaca Sagrada; Iturri Salmón, Jaime e Raquel Gutiérrez Aguilar. 1995. *Entre hermanos: Porque queremos seguir siendo rebeldes, es necesaria la subversión de la subversión*. La Paz.

orientali, come si è analizzato nei paragrafi precedenti, le popolazioni native avevano subito un processo più intenso di espropriazione dei propri territori e di sottomissione sin dal primo periodo Repubblicano; con la Rivoluzione del '52 poco era cambiato per gli indigeni di queste zone, che continuavano a essere impiegati come manodopera in regimi semi-servili nelle *haciendas* degli impresari che si arricchivano sempre di più. Anche la NEP di Estenssoro non aveva fatto altro che intensificare l'espansione della frontiera agricola a scapito dei territori indigeni considerati *tierras baldias* – terre vuote e improduttive – e aprire ancora di più la regione agli investimenti privati (Postero, 2007: 47). Era dunque mancato anche tutto il processo autonomo di recupero della memoria portato avanti dalle popolazioni aymara e quechua, così come legami e alleanze con i sindacati dei minatori e attivisti urbani. Per questo, nelle zone orientali, per promuovere la politicizzazione di queste popolazioni e articolare le loro rivendicazioni, fu fondamentale il lavoro di due ONG: una fondata dall'antropologo tedesco Jürgen Riester, la APCOB (*Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano*) e l'altra fondata dall'antropologo gesuita Xavier Albó, il CIPCA (*Centro de Investigación y Promoción dei Campesinado*). Queste due ONG promossero processi di aggregazione della dispersa popolazione del territorio, promuovendo incontri tra diversi gruppi indigeni orientali, portando avanti inchieste sulle loro condizioni di lavoro nelle *haciendas* e denunciando pubblicamente gli abusi e lo sfruttamento che gli indigeni subivano. Tramite questo processo di aggregazione, nel 1982 si formò la CIDOB (*Confederación de los Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano*), un'organizzazione che aveva l'intento di unificare tutte le domande e le rivendicazioni delle diverse popolazioni indigene della parte orientale della Bolivia – ayoreo, guarayo, chiquitano e guaraní – e che si legò alla CSUTCB (Albó, 2012: 62). Vari rappresentanti della CIDOB iniziarono così a partecipare attivamente ai congressi della confederazione *katarista*, portando avanti principalmente la richiesta di una riforma agraria integrale che permettesse anche alle popolazioni orientali di possedere la terra che gli spettava. Tuttavia, la forte componente etnica e identitaria del *katarismo* aveva ormai più vincoli e elementi comuni con il sindacalismo minerario e operaio che con le popolazioni native orientali, di cui disconosceva totalmente la realtà e la storia; al contempo, gli stessi rappresentanti della CIDOB vedevano la CSUTCB come un'organizzazione *karai*⁴⁹ proprio perché troppo distante dalle loro necessità, oltre che per il

⁴⁹ *Karai* è un termine guaraní inizialmente usato per indicare i colonizzatori e più tardi esteso a chiunque non appartenesse alla popolazione indigena ed è tutt'oggi in uso nel territorio del Chaco boliviano.

fatto che spesso subivano discriminazioni da parte dei loro compagni aymara (Albó, 2012: 63).

Dalla conformazione della CIDOB iniziarono però sorgere varie organizzazioni più specifiche delle diverse popolazioni indigene del territorio orientale e dell'Amazzonia Boliviana. Nel 1987 ad esempio, a Charagua, si formò la *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG). Questa fu di enorme importanza per la popolazione indigena orientale, poiché riuscì a riunire culturalmente e materialmente i diversi e disaggregati gruppi indigeni della zona del Chaco boliviano forgiando un'identità comune a tutti i suoi abitanti. Come spiegato nel primo capitolo, la popolazione di questo territorio, chiamata chiriguana durante l'epoca coloniale, era composta dall'ibridazione tra gruppi guaraní proveniente dal Paraguay e dal Brasile e gruppi chané locali. I chiriguani però non sono mai stati una popolazione unita e centralizzata, e la loro sottomissione nelle *haciendas* dal XIX secolo in avanti non aveva fatto altro che accentuare le loro differenze e intensificare la loro divisione politica, sociale ed economica, isolando ancor più gruppi e comunità già disperse (Combès e Saignes, 1991: 54)¹⁵⁰. Anche in questo caso, per la creazione dell'organizzazione, fu fondamentale il ruolo del CIPCA e della APCOB che iniziarono un lavoro di documentazione e raccolta dati sulla dispersa popolazione del Chaco, sulla sua situazione economica e sociale e sulle sue condizioni di lavoro. Il risultato di questo lavoro fu il *Plan de Desarrollo Rural de Cordillera*, un documento che rivelò che nel 1986 solo l'8,8% del territorio della provincia della *Cordillera di Santa Cruz* apparteneva effettivamente alle comunità indigene mentre il restante era in mano ai grossi proprietari terrieri (Vargas, 2003: 146). Così, dal 4 al 7 febbraio 1987, nella città di Charagua, le ONG presentarono i risultati del *Plan* alle comunità indigene e avviarono incontri e discussioni con loro, al fine di delineare una strategia comune per creare un'organizzazione in grado di articolare le loro richieste (Albó, 2012: 65): fu in questo momento che si iniziò a riformulare l'identità degli abitanti del territorio come guaraní, per superare il carattere discriminatorio che l'identità chiriguana aveva assunto fin dal periodo coloniale (Combès y Saignes, 1995: 83-87). L'APG sviluppo così, con l'appoggio e la promozione delle ONG, un processo di recupero strategico e selettivo di specifici elementi culturali indigeni mescolandoli con quelli liberali, attuando una ricomposizione di ruoli e pratiche "ancestrali" all'interno delle forme organizzative politiche legate alle tradizioni sindacali o a metodi decisionali delle popolazioni dell'altopiano. Così facendo, venne creata

¹⁵⁰ Sulla storia della popolazione chiriguana si rimanda al paragrafo 1.1.1 di questa tesi.

tatticamente l'unità del popolo guaraní tramite un processo di recupero della *memoria larga e corta* in cui le ONG hanno giocato un ruolo di primo piano e il cui scopo era quello di creare un nuovo soggetto sociale collettivo ma omogeneo, funzionale a rivendicare diritti di fronte allo Stato neoliberale degli anni '90: l'identità guaraní veniva così essenzializzata¹⁵¹, invisibilizzando i tratti anacronistici che non potevano rientrare in questo modello e valorizzando quelli più funzionali alla politicizzazione ricercata, come si può evincere anche da queste parole dell'intellettuale guaraní Elias Cuarey:

«En cuanto a la presencia del guaraní del Chaco boliviano hay dos versiones. Una que viene desde la misma APG y que sostiene que el guaraní siempre estuvo en el territorio actual [...] La otra versión, y la más difundida, viene desde la literatura karai, al respecto se dice que el guaraní tiene su origen étnico en el mestizaje entre grupos guaraníes que migraron desde Paraguay, Brasil y los chanés autóctonos. [...] El pueblo guaraní boliviano tiene un selecto y renombrado grupo de estudiosos, en su mayoría extranjeros. En todo caso, se trata de la historia de un pueblo cuyo hilo conductor es la resistencia, la lucha por defenderse contra el invasor, contra la expoliación territorial y la imposición de la religión. [...] El guaraní vivió durante mucho tiempo a merced del arco y la flecha. Sin embargo, los tiempos fueron cambiando y se fue dando cuenta que si seguía con esas herramientas perdería y estaría condenado a la extinción. Fue así que tuvo que tomar otra decisión y ésa fue la de comenzar a utilizar la herramienta del karai [...] La política guaraní de luchar con las herramientas del karai lo ha llevado a plantear políticas de Estado importantes y en alianza con otros sectores consiguiendo su materialización» (Cuarey, 2015: 11,18, 24).

Un altro esempio di riarticolazione e risignificazione dell'identità delle popolazioni dell'oriente è dato dalla nascita della *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB) nel 1989. Anche le popolazioni di questo territorio al nord-est di La Paz – mojenos trinitarios, yuracaré, chimanes e chiquitos – avevano subito le stesse sorti dei chiriguani-guaraní, venendo prima sottomessi nelle reducciones gesuitiche e poi nelle *haciendas* le cui relazioni padronali cambiarono di poco con la riforma agraria¹⁵². A differenza dei guaraní, però, la popolazione del Beni non venne totalmente frammentata da questi modi di dominazione e, sebbene subì un processo di dissoluzione dei legami etnici precoloniali, riuscì comunque a

¹⁵¹ Questa essenzializzazione è stata così efficace che l'etnostorica Isabelle Combès parla di una «*guaranización del ambiente académico*», per indicare il fatto che molti ricercatori utilizzano ormai il termine guaraní nello stesso modo essenzializzato, dimenticando l'ibridazione e la significazione contesa che è insita a questa identità (Combès, 2005; 45, 314). Tuttavia, avendo specificato il modo in cui tale identità è stata costruita artificialmente, d'ora in poi utilizzerò il termine guaraní per riferirmi alla popolazione di questo territorio, termine usato dalla stessa popolazione per autoidentificarsi.

¹⁵² Si rimanda alle note 17 e 44 di questa tesi per un approfondimento sulle trasformazioni del territorio del Beni e delle relazioni tra le sue popolazioni durante le missioni gesuite e al boom della gomma.

mantenere aperto un certo orizzonte di *memoria larga* che venne poi risignificato negli anni '80 (Lehm, 1999: 54-55). In particolare, di grande rilevanza per mantenere aperto questo processo di rivitalizzazione della memoria, fu il movimento della *Busqueda de la Loma Santa*. La genealogia di tale movimento si può rintracciare durante il periodo delle *reducciones*, quando elementi mitici della cosmovisione del popolo mojeno si mescolarono con elementi messianici della religione cristiana, in quel processo sincretico tipico di ogni movimento di resistenza o contestazione sorto tra il periodo coloniale e il primo periodo repubblicano, dando origine al mito della *Loma Santa*: questa sarebbe un luogo utopico, nel mezzo della foresta Amazzonica, dove non esisterebbe l'oppressione dell'uomo bianco e dove la popolazione mojena potrebbe finalmente ritrovare la felicità e l'armonia perduta con il dominio coloniale¹⁵³. Fu però durante l'espansione delle piantagioni del caucciù a fine XIX secolo, quando gli indigeni iniziarono a lavorare in regimi semi schiavisti nelle *haciendas*, che il mito della *Loma Santa* si trasformò in un vero e proprio movimento. In questo periodo iniziarono diverse migrazioni di gruppi indigeni, guidate da quello che veniva visto come un profeta – che rappresentava il sincretismo tra elementi mojeni e cristiani –, che fuggivano dalle *haciendas* alla ricerca di luoghi isolati nel mezzo dell'Amazzonia dove ancora non erano arrivati gli industriali del caucciù e dove gli indigeni potevano quindi tornare al loro precedente modo di vita, sottraendosi allo sfruttamento capitalista a cui erano sottoposti (Lehm, 1999: 68-83). Queste migrazioni, a più ondate, continuarono per tutto il XX secolo, venendo di volta in volta risignificate e andando a consolidare il movimento della ricerca della *Loma Santa* come un processo tramite cui immaginare e rivendicare una società libera dal dominio capitalistico. Il movimento fu così diffuso che circa metà delle comunità attuali del territorio che si estende da Riberalta a Trinidad furono costituite da queste migrazioni (Lehm, 1999: 96). È a partire da questo accumulo di esperienze che a fine anni '80, sempre

¹⁵³ Il testo fondamentale per comprendere la genealogia del movimento della *Loma Santa*, così come la sua influenza nei processi di politicizzazione degli anni '90, è senza dubbio *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana* (1999) della etnostorica Zulema Lehm Ardaya. Tuttavia, svariati autori analizzano come i punti di contatto tra i miti e le ideologie millenaristiche delle popolazioni del territorio orientale della Bolivia, gli elementi messianici introdotti con le *reducciones* gesuitiche e quelli capitalistici sperimentati nelle piantagioni di caucciù, hanno contribuito a formare processi di politicizzazione e di recupero della memoria nel territorio, cfr.: Metraux, Alfred. 1973. *Religión y magias indígenas de América del sur*. Madrid: Edición Aguilar; Santos, Fernando. 1992. *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglos XV-XVIII*. Quito: Ediciones Abya Yala; Shapiro, Judith. 1987. «From Tupa to the land without evil: the christianization of tupiguarani cosmology», in *American Ethnologist: Special Issue frontiers of Christian Evangelism*, vol. 14. n.1, pp. 126-139; Zarzar, Alonso. 1989. *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Ediciones CAAAP

tramite il supporto di ONG – come la CIDDEBENI (Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni) – e della stessa CIDOB, si sponsorizzano incontri tra le comunità appartenenti a questo movimento e altre comunità indigene del territorio, oltre che con i gruppi di *colonizadores* che si erano trasferite nella zona dopo la riforma agraria e ancor più dopo i licenziamenti di Estenssoro in cerca di lavoro nelle industrie agricole (Lehm, 1999: 99-100). Da questi incontri nasce nel 1987 la CPIB. Così, l'esperienza della *Loma Santa* venne nuovamente riconfigurata e la CPIB si pose come obiettivo quello di secolarizzare gli elementi mitici di tale movimento per fare in modo che venissero riconosciuti dal nuovo Stato neoliberale: se i membri del movimento della *Loma Santa* infatti puntavano a una totale autonomia da quello che veniva visto come il “mondo dei bianchi”, cercando luoghi appartati nella selva dove vivere al di fuori del controllo statale, la CPIB tradusse tale autonomia in una rivendicazione per il diritto alla terra con un approccio che le permise di avanzare tale domanda e negoziarla con lo Stato. Anche in questo caso, per farlo cercò legami con altre organizzazioni sindacali oltre la CIDOB, come la COB e la CSUTCB e con ONG per il supporto finanziario (Lehm, 1999: 108).

Se il sostegno economico e tecnico delle ONG fu indispensabile per promuovere connessioni tra i diversi gruppi indigeni soprattutto nelle regioni orientali e per dare impulso al loro processo di organizzazione politica, tuttavia questo nei fatti produsse una dipendenza degli indigeni dai finanziamenti e dalla mediazione delle ONG per promuovere processi di lotta e di confrontazione dello Stato. Come si vedrà, questo pattern di dipendenza continuerà per tutto il periodo successivo ed è tutt'oggi presente, tanto che vari autori parlano di un processo di ONGizzazione degli indigeni del territorio (Gill, 2000; Postero, 2007: 49; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 19, 2010c: 59).

Infine, vi era un ultimo soggetto che si stava articolando nella zona orientale del paese, questo sì in maniera autonoma: i *cocaleros*. Mentre nei dipartimenti di Santa Cruz e del Beni dominati dalle *haciendas* il nodo politico centrale per le popolazioni indigene era legato al territorio con la richiesta dell'effettiva implementazione della riforma agraria per ridistribuire le terre alle comunità, nel Chapare l'economia della coca cresceva esponenzialmente e necessitava di un numero sempre maggiore di lavoratori. Le rilocalizzazioni di Estenssoro e i massivi licenziamenti furono quindi l'ottima occasione per promuovere un'ondata migratoria di minatori e *campesinos*, specialmente quechua, nella zona: la popolazione del Chapare passò così da 40.000 abitanti nel 1980 a 215.000 nel 1988, di

cui la maggior parte erano *colonizadores*, non originari, che venivano da realtà e territori diversi (Van Cott, 2005: 58). Nel frattempo, però, gli Stati Uniti stavano intensificando la “guerra alla droga” iniziata da Nixon con aiuti militari ed economici per eradicare la produzione e il consumo di cocaina, e la Bolivia era il paese che produceva più foglie di coca, sebbene il prodotto finale venisse processato maggiormente in Colombia: se nel 1976 gli ettari dedicati alla produzione di coca erano 12.000, nel 1985 questi arrivavano a 66.000, facendo passare la produzione da 15.000 tonnellate a 153.000 (Klein, 2015: 294). Estenssoro, non potendo rischiare di perdere l’aiuto statunitense al suo governo, nel 1988 promulgò una legge, la *Ley de Sustancias Controladas* (Ley 1008), che riconosceva e legalizzava le foglie di coca per l’uso tradizionale rituale, mentre ne proibiva la coltivazione per la produzione e l’esportazione della cocaina. Il paese venne quindi diviso in due zone distinte di coltivazione: nelle Yungas, luogo in cui tradizionalmente si era sempre coltivata la coca, la produzione fu legalizzata per il consumo interno; nel Chapare, luogo in cui la coltivazione fu promossa dagli industriali per aumentare i loro guadagni con il narcotraffico, la produzione doveva essere totalmente bloccata. Vennero poi istituite forze di polizia speciali finanziate e controllate direttamente dagli USA, come la *Unidad Movil de Patrullaje Rural* (UMOPAR), che avevano il compito di militarizzare le zone di coltivazione nel Chapare per controllare che la coca non venisse più prodotta e contrastare il narcotraffico (Lopez y Makaran, 2018: 77). Questa stretta, però, non metteva a rischio solo i proventi dell’élite della Media Luna che aveva in mano l’esportazione di coca, ma anche quelli dei *colonizadores* che si erano trasferiti nel territorio in cerca di nuove fonti di guadagno dopo le trasformazioni neoliberali degli anni ’80¹⁵⁴. Questi ultimi iniziarono quindi ad articolarsi per contrastare la militarizzazione del territorio, esportando le forme di organizzazione e azione politica che avevano conosciuto nelle miniere e nelle città: si formarono così diversi sindacati divisi in centrali e sub-centrali, coordinati dalla confederazione centrale, la *Asociación Nacional de Productores de Coca* (ANAPCOCA)¹⁵⁵ (Lopez y Makaran, 2018: 77). Attraverso questa

¹⁵⁴ Sul modo in cui è organizzato il commercio legale e illegale di coca e sul ruolo dei *colonizadores* in tale commercio cfr.: Salazar Ortuño, Fernando. 2009. *Movimientos sociales en torno a la producción de coca en Bolivia. Políticas de asentamiento, producción - erradicación de coca y desarrollo alternativo en el trópico de Cochabamba Bolivia, 1920 - 2006*. Cochabamba: Instituto de Estudios Sociales y Económicas, pp. 213-439

¹⁵⁵ La proliferazione di sindacati nel territorio fu immensa, tant’è che nel 1990 vi erano più di 160 confederazioni nella zona, cfr. Healy, Kevin. 1988. «Coca, the State, and the Peasantry in Bolivia, 1982-1988», in *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 30, n. 2/3, pp. 105-126. Sul modo in cui si formarono i sindacati nella zona del Chapare tramite la riformulazione di esperienze pregresse si veda invece: Harten, Sven. 2011. *The Rise of Evo Morales and the MAS*. London & New York: Zed Books, pp. 47-80.

associazione, i coltivatori valorizzavano strategicamente la sacralità delle foglie di coca per la popolazione andina per affermare che era necessario continuare a coltivarle e per non rinunciare così alla maggiore capacità economica che avevano acquisito grazie ad essa. Attraverso diverse strategie come manifestazioni, scioperi della fame e blocchi del cammino per impedire alle forze di polizia di entrare nel territorio, il movimento dei *cocaleros* iniziò ad accrescere la sua influenza, legandosi presto alla CSUTCB. A inizio degli anni '90, all'interno della confederazione *campesinas* si contendevano così l'egemonia due correnti, che pure mantenevano diversi punti in comune: quella *katarista* di Genaro Flores e quella *cocalera* con a capo un nuovo giovane leader, di discendenza aymara ma che, migrato nel Chapare a inizio anni '80, imparò presto a parlare quechua ed emerse come guida del sindacato grazie alle sue capacità carismatiche che non perse negli anni, ovvero Evo Morales (Van Cott, 2005: 57).

Dunque, se il neoliberalismo ha prodotto una diversificazione della forza lavoro, questa ha tuttavia veicolato il moltiplicarsi di soggetti sociali che iniziarono a riarticolare la categoria di classe partendo da una politicizzazione del razzismo nei rapporti sociali. Tuttavia, se questa nuova composizione sociale iniziava a mostrare le connessioni tra lo sfruttamento nel mondo del lavoro e la persistenza di dinamiche coloniali, vi era però una terza oppressione che ancora faticava ad essere presa in considerazione: quella basata del sesso. Dopo che dagli anni '20 fino alla Rivoluzione del 1952 i sindacati femminili avevano giocato un ruolo di primo piano all'interno dei movimenti antagonisti boliviani e nel produrre alleanze tra il mondo urbano e quello rurale, il modello del *mestizaje*, come si è già accennato, riconfinò violentemente le donne nello spazio privato, riaffermando il loro ruolo di madri e mogli che dovevano garantire la riproduzione della società. A livello istituzionale, oltre alle già menzionate *Las Barzolas*, negli anni '60 iniziarono a sorgere diversi *clubes de madres*, ovvero associazioni di donne di classe media che si identificavano come madri e che in virtù di tale ruolo portavano avanti politiche assistenzialiste, come distribuzione di alimenti e vestiti, appoggiate dai partiti al governo o da associazioni religiose (Arnold e Spedding, 2005: 32). Le attività di mutuo aiuto di queste donne, quindi, portavano in realtà semplicemente a un ampliamento del loro spazio domestico più che a un loro effettivo ingresso nello spazio pubblico, tant'è che secondo Rivera Cusicanqui tali *clubes* furono soprattutto funzionali a veicolare l'identificazione delle donne come madri (Rivera Cusicanqui, 1988: 368).

In modo simile, anche nel campo delle nuove configurazioni sociali che stavano emergendo, tranne per il citato caso del *Comite de Amas de Casa de Siglo XX*, le rivendicazioni delle donne venivano totalmente subordinate a quelle dei lavoratori e del nuovo soggetto indigeno e ogni intento di portare avanti battaglie autonome da parte delle donne era tacciato di dividere il movimento: le donne potevano solo supportare i propri mariti nelle lotte sindacali e, anche quando creavano sindacati femminili paralleli, questi dovevano comunque servire a sostenere logisticamente e materialmente gli scioperi e le battaglie di quelli maschili, tant'è che spesso erano gli uomini a decidere quale donna potesse assumere cariche politiche nei sindacati femminili e ad approvare le loro risoluzioni; in altri casi addirittura, come nel movimento dei *cocaleros*, era proprio vietato differenziare le rivendicazioni e le lotte sulla base del sesso (Arnold e Spedding, 2005: 32, 39). La stessa CSUTCB dirigeva le riunioni della sezione femminile delle *bartolinas* della FNMCB-BS, i cui obiettivi non potevano essere separati da quelli della confederazione maschile perché questo avrebbe solo «contribuito alla politica degli oppressori»: quando infatti nel 1989 venne eletta a capo della FNMCB la militante dell'*Ayllus Rojos* Camila Sabina Choquetijlla, proponendo un rinnovamento della struttura che garantisse una maggiore partecipazione alle donne delle comunità rurali, i leader maschi della CSUTCB iniziarono una campagna diffamatoria per delegittimarla, affermando che era legata a settori troppo radicali del *katarismo* (Linaera, 2010 [2004]: 509-12). In realtà, nonostante la provenienza di Choquetijlla, anche all'interno dell'EGTK il problema della donna emerse solo in un secondo momento, sotto la spinta del gruppo *mestizo* e specialmente grazie a Raquel Gutiérrez Aguilar. In molte comunità andine che il gruppo attraversava per organizzare la guerriglia vigeva la simbologia del *chachawarmi* – chiaramente riadattata negli anni e riformulata a seconda dei contesti – per cui ogni unità era data dalla complementarità tra uomo e donna e la massima autorità politica incarnava questa complementarità; Raquel veniva quindi inizialmente accettata solo in quanto compagna di Álvaro e presto si rese conto del trattamento differenziato riservato alle donne della comunità e di come tale simbologia serviva in realtà a mantenere la donna subordinata:

«En nuestra organización los hermanos aymaras compartían con el resto sus costumbres, sus tradiciones y prácticas, enseñándonos fraternalmente el modo como ven el mundo y exigiendo respeto a todo aquello que conforma y delinea su identidad. Se daba de modo muy natural una convivencia intensa aunque diferenciada entre quienes éramos de la ciudad, quienes provenían de

las minas o quienes habían nacido en los ayllus del Altiplano. No sucedía lo mismo con las mujeres (en el trato hacia ellas) [...] aceptábamos la hipócrita división entre lo privado y lo público» (Gutiérrez, 1995: 67).

È stato necessario attendere ancora qualche anno affinché le donne iniziassero a contestare le oppressioni specifiche che vivevano sulla base del sesso anche all'interno delle comunità indigene, e anche in questo caso spesso le ONG giocarono un ruolo contraddittorio tra il supporto a processi di politicizzazione e la dipendenza e il disciplinamento di tali processi, come si vedrà nel prossimo paragrafo. È tuttavia in questi anni che si pongono le basi per l'emergenza di un nuovo fronte sociale eterogeneo, per il momento ancora disaggregato e che, anche in questo caso, subirà trasformazioni dovute all'intento dei governi di neutralizzarlo, ma che alla fine del millennio riuscirà a compattarsi per contrastare lo Stato neoliberale.

2.3 Multiculturalismo neoliberale

Se le connessioni politiche che le popolazioni andine e i sindacati crearono e ricreano costantemente dagli anni '20 agli anni '80 del XX secolo, legando insieme elementi anacronistici e moderni, furono uniche nel contesto latino-americano e produssero innovative pratiche di contestazione del modello statale repubblicano e liberale, la riarticolazione delle domande indigene e il fermento nei territori rurali degli anni '80 fu invece un fenomeno che attraversò l'intero continente. Già da metà anni '70 infatti, sempre grazie al supporto di varie ONG, diversi gruppi indigeni iniziarono a tessere alleanze a livello continentale, e ad affermare la necessità di portare avanti le loro rivendicazioni partendo dalla propria storia, cultura e identità. Il punto d'avvio di questo processo avvenne nel 1977 con la *Segunda Reunión de Barbados*. A differenza della *Prima Reunión de Barbados* del 1971 a cui parteciparono solo tecnici di ONG, antropologi ed esperti di diritti umani per discutere di come affrontare il problema indigeno, in questo secondo incontro, sebbene sempre finanziato da ONG, erano invece presenti circa 20 organizzazioni indigene provenienti da 12 paesi diversi del continente latino-americano (Zapata e Oliva, 2019: 325). Dalle discussioni di quei giorni i popoli nativi elaborarono un documento in cui denunciavano la dominazione fisica, sociale, politica ma anche culturale che avevano subito fin dall'epoca coloniale e che

era continuata nell'era neoliberale attraverso la politica del *mestizaje*, rafforzato dal modello educativo integrazionista; da qui rivendicavano la propria identità di indigeni per risignificarla e trasformarla da una categoria di dominazione subita a una identità politica da attivare (Zapata, 2013: 147). Da questo momento ONG, istituti internazionali e fondazioni religiose sponsorizzarono innumerevoli incontri tra le organizzazioni indigene latinoamericane, iniziando anche ad associare la difesa dei diritti indigeni alla difesa dell'ambiente, valorizzando gli indigeni come difensori della Madre Terra e quindi collegando strettamente i diritti e le rivendicazioni indigeni con quelle ambientali (Conklin e Graham, 1995: 695). È in questo momento che nasce quindi quello che Kent Redford ha definito come “*Ecologically Noble Savage*” e l'antropologa Astrid Ulloa come “*Ecological Native*” (Redford, 1990; Ulloa, 2003): viene cioè promossa la valorizzazione dell'identità indigena come un'identità alternativa alla logica capitalistica moderna, e gli indigeni vengono dipinti come popoli innocenti fuori dalla storia, che vivono in perfetta armonia con il loro ambiente secondo logiche comunitarie non distruttive dei territori che sono dunque da preservare insieme al loro habitat naturale (Conklin e Graham, 1995)¹⁵⁶.

Come risultato di questo processo i leader e gli attivisti indigeni iniziarono a portare le proprie domande di fronte a tribunali internazionali e organizzazioni intergovernative riuscendo ora ad essere ascoltati a livello internazionale, tant'è che nel 1989 venne siglato il primo trattato internazionale – la Convenzione sui Popoli Indigeni e Tribali n. 169 – dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO) dell'ONU, che garantisce diritti specifici per gli indigeni (Postero, 2007: 50). Questa Convenzione riconosce alle popolazioni native il diritto di mantenere e sviluppare la propria identità, la propria lingua e la propria religione e di esercitare il controllo sulle proprie istituzioni, sui propri modi di vita e sullo sviluppo economico del territorio, mentre chiama i governi a «sviluppare, con la partecipazione dei popoli interessati, un'azione coordinata e sistematica per proteggere i diritti di questi popoli e garantire il rispetto della loro integrità» (ILO, 1989: articolo 2). Se

¹⁵⁶ Il processo di convergenza tra i diritti indigeni e quelli ambientali e quello retorico che ha dipinto gli indigeni come difensori autentici della terra in virtù della loro cultura e delle loro tradizioni è un processo che coinvolge più attori, che andavano dagli stessi indigeni alle ONG internazionali, dall'ONU a organizzazioni cattoliche ed è denso di dinamiche contraddittorie. Riprenderò questo tema nel terzo capitolo della tesi, per un approfondimento però si veda: Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press; Conklin, Beth, and Laura Graham. 1995. «The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-politics», in *American Anthropologist*, v. 97, n. 4, pp. 695-710; Redford, Kent H. 1990. «The Ecologically Noble Savage», in *Orion Nature Quarterly*, v. 9, n. 3, pp. 25-2; Varese, Stefano. 1991. «Think Locally, Act Globally», in *NACLA Report on the Americas*, v. 15, n.3, pp. 13-17.

questa Convenzione, da un lato, diede un forte impulso all'attività politica indigena diventando, negli anni '90, un potente strumento per richiedere una ridefinizione delle relazioni tra Stato e indigeni, dall'altro lato manteneva però un linguaggio giuridico paternalistico che promuoveva i diritti dei popoli nativi solo sotto la tutela dello Stato in cui vivevano. Il contesto aperto con la Convenzione portò così a una nuova strategia di *governance* che, in linea con gli ideali neoliberali, trasformò il progetto assimilazionista del *mestizaje* in un progetto multiculturale in cui gli Stati latinoamericani riconoscevano le differenze culturali al loro interno nel momento stesso in cui i governi diventavano gli unici arbitri e regolatori dei diritti fondati su tali differenze (Hale, 2005: 13).

2.3.1 *Il tentativo di riformare la Marcha Indígena*

Mentre il governo a guida Jaime Paz Zamora-Hugo Banzer – alleatisi nelle elezioni del 1989 per poter battere il candidato del MNR Gonzalo Sánchez de Lozada¹⁵⁷ – continuava le politiche economiche neoliberali della NEP, nel contesto di agitazione politica delle popolazioni native a livello nazionale e internazionale, i tempi erano ormai maturi affinché gli indigeni potessero irrompere nello spazio pubblico con le proprie domande. E il ruolo di svolta in questa irruzione lo ebbe la CPIB.

Le politiche di Estenssoro degli anni precedenti avevano infatti aperto il dipartimento del Beni – soprattutto nella zona del *Bosque de Chimanes* e del *Parque Isiboro-Sécure* – a industrie private del legno che avevano invaso e disboscato massivamente il territorio. Nel 1990 la CPIB chiamò così una *Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* per chiedere il riconoscimento di quei territori come territori indigeni: mettendo insieme la visione della *Loma Santa* e la rivendicazione per i diritti sul territorio, la CPIB rivendicava la proprietà collettiva del *Bosque de Chimanes* e del *Parque Isiboro-Sécure*, in modo che gli indigeni della zona potessero vivere secondo i propri sistemi di organizzazione tradizionale e la propria cultura, ovvero trovando la felicità promessa dalla *Loma Santa* (Lopez y Makaran, 2018: 74). Il 16 di agosto del 1990 partirono così circa 300 indigeni¹⁵⁸ dalla città di Trinidad con

¹⁵⁷ L'accordo tra l'ex dittatore Hugo Banzer e Jaime Paz Zamora, chiamato *Acuerdo Patriótico*, portò l'ex dittatore a capo del Consiglio politico e Zamora alla presidenza; per una cronologia degli eventi cfr.: Webber, 2011: 134-5.

¹⁵⁸ Zulema Lehm Ardaya riporta un documento diffuso dal direttivo della *Marcha* stessa a un quarto del percorso che indicava la provenienza, l'età e il sesso dei partecipanti: 190 dal Parco Nazionale Isiboro-Sécure

l'obiettivo di arrivare alla Plaza Murillo di La Paz e consegnare le proprie domande al governo. Anche grazie al lavoro della CPIB, che produsse programmi radio che diffondevano notizie della *Marcha* quotidianamente e che si assicurò la presenza della stampa, fin dal primo giorno la camminata attrasse l'interesse di tutta la società, tant'è che quando arrivò a La Paz il 17 settembre, dopo 34 giorni, i partecipanti erano ormai quasi mille (Lehm, 1999: 118). Se il vicepresidente squalificò immediatamente la *Marcha* affermando che gli indigeni orientali erano una popolazione nomade a cui piaceva camminare e compiere avventure, e che in questo senso andava compresa la loro visita a La Paz, mentre le imprese private e i settori conservatori del Beni delegittimarono la CPIB come un'organizzazione manovrata da politici e ONG, nel resto della società si diffondevano visioni differenti. In pochissimo tempo la *Marcha* attrasse una solidarietà mai testimoniata nella storia boliviana: la COB, la CSUTCB, la CIDOB e tutti i movimenti e le organizzazioni che si erano formati e riarticolati negli anni '80 diedero pieno appoggio all'iniziativa e si unirono alla camminata (Lehm, 1999: 119-21). Presto la *Marcha* si trasformò da un'iniziativa locale che puntava al riconoscimento dei territori indigeni del Beni in una manifestazione nazionale il cui obiettivo si ampliava a una più generale contestazione dello Stato neoliberale, chiedendo al governo di ratificare la Convenzione 169 dell'ILO affinché tutte le popolazioni indigene del paese potessero vedere riconosciuti i propri diritti culturali e di proprietà collettiva sulle loro terre. E questo obiettivo venne effettivamente raggiunto nel 1991 quando Zamora, di fronte alla capacità che la *Marcha* aveva avuto di accumulare forza e coinvolgere diversi settori della società civile, non poté fare altro che ratificare la Convenzione, oltre che riconoscere la proprietà collettiva del *Bosque de Chimanes* e del *Parque Isiboro-Sécure* agli indigeni del territorio (Lopez y Makaran, 2018: 75).

(Mojeños, Chimanes e Yuracarés), 85 dal Bosque de Chimanes (Mojeños, Chimanes, Yuracarés e Movimas), 135 da San Lorenzo (Mojeños), 25 da San Francisco (Mojeños), 82 da El Ibiato (Sirionós) e 42 da Santa Cruz (Guarani). Di questi solo 21 erano donne e 50 bambini di età inferiore ai 15 anni (Lehm, 1999: 118).



CONFEDERACION SINDICAL UNICA DE
TRABAJADORES CAMPESINOS DE BOLIVIA



Afiliada a la Central Obrera Boliviana

R.S. 200352 de 1 - 8 - 85

Teléfono 364975-La Paz

Oficio No. 288/90.-



La Paz, agosto 19 de 1.990.-

Compañero

Ernesto Noé Tambo
PRESIDENTE GENERAL DE LA CENTRAL INDIGENA DEL BENI,
San Borja.-

Ref.: APOYO MORAL Y MATERIAL A LA HISTORICA MARCHA.-

Estimado compañero:

El Comité Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB, expresa a Usted y a todos los hermanos marchistas un fraterno y revolucionario saludo de compromiso por mejores días para los Indígenas-Campesinos de esta Región de la Tierra.

Con la convicción clara de que nuestros objetivos serán realidad queremos manifestarles nuestra decidida voz de aliento, seguros de que los Planteamientos por los cuales están luchando y a las que militantemente los Apoyamos, serán realidad.

Para nadie es desconocido que que sus Territorios como los nuestros también están siendo invadidos cada vez más por "extraños" que nada tienen que ver con nuestra propia vida, por eso la lucha conjunta debe ser realidad cada día con más fuerza.

Queremos decirles que en esta ciudad, como lo está difundiendo la Prensa Oral principalmente y los Medios Escritos, el Movimiento Campesino-Indígena está tomando cada día más cuerpo, no otra cosa significan los reportes que hemos recibido del interior, son totalmente claros; por tanto el Bloqueo Nacional de Caminos es toda una realidad que al desgobierno MIR ADN y sus aliados tiene que preocuparle demasiado, consiguientemente no le quedará otra cosa que darse cuenta de la verdad y en consecuencia, hacer caso a las necesidades de los oprimidos, explotados y marginados - en nuestro propio territorio.

Por estas razones nuestra reiterada VOZ de aliento. Que la Sagrada Memoria de nuestros Mártires ilumine nuestro Camino de Liberación.

En espera de abrazarles revolucionariamente, les reiteramos nuestros sentimientos de respeto y admiración.

"LOS CAMPESINOS ESTAMOS OPRIMIDOS PERO NO VENCIDOS"!!!!
"500 AÑOS DE RESISTENCIA A LA OPRESION, LA EXPLOTACION Y EL MARGINAMIENTO"
"LOS HIJOS VUELVEN A RECUPERAR EL PODER Y EL TERRITORIO"

p' El Comité Ejecutivo de la CSUTCB,



Mario Flores Choque
SECRETARIO EJECUTIVO

Juan de la Cruz Villica
SECRETARIO GENERAL.

Eusebio Encinas
STRIO. DE ACTAS

Secundino Montevilla
STRIO. CONFLICTOS

Ciro Rivas
STRIO. PRENSA PROP.

Figura 7: Comunicato di supporto alla *Marcha* della CSUTCB.

La *Marcha Por el Territorio y la Dignidad* è stata la pietra miliare dei movimenti indigeni boliviani, il momento fondante di un processo di politicizzazione che continua tutt'oggi e che fu in grado per la prima volta nella storia di articolare le domande degli indigeni andini con quelle degli indigeni orientali, oltre che con i classici sindacati della COB, con il movimento dei *cocaleros* e con varie associazioni sociali boliviane. Di fatti, fu proprio l'articolazione createsi in questo contesto ad avanzare per la prima volta la domanda di un'Assemblea Costituente aperta a tutti i settori della società civile, compresi gli indigeni; sebbene si dovranno aspettare altri 15 anni prima che tale richiesta venisse soddisfatta, fu questa *Marcha* a segnare un punto di svolta decisivo nella configurazione del rapporto tra Stato e società civile, ponendo le basi per l'effettiva partecipazione degli indigeni al potere statale. Se fino ad allora gli indigeni erano stati subordinati e sfruttati dall'élite oligarchica del periodo liberale, e poi integrati nello Stato ma attraverso il paradigma assimilazionista del *mestizaje*, ora non solo la loro presenza e i loro diritti non potevano più essere ignorati, ma raggiunsero una forza tale da divenire il cardine da cui partiva la riarticolazione del nuovo fronte antagonista che si stava formando nella Bolivia neoliberale. Infatti, sebbene i processi di rivitalizzazione dell'identità indigena fossero iniziati già negli anni '70 con il movimento *katarista*, solo il contesto della *Marcha* riuscì effettivamente a portare in primo piano nello spazio pubblico le domande propriamente indigene; la molteplicità di organizzazioni della *Marcha* sopperò così alla fine del ruolo di avanguardia della COB nel movimento antagonista boliviano. Tale fu il cambiamento che, secondo l'intellettuale Luis Tapia, in questo momento i movimenti indigeni si trasformarono da *movimientos sociales* a quelli che definisce come *movimientos societales*: ovvero passarono dall'essere dei movimenti che articolavano le proprie domande all'interno di una logica sindacale e vertenziale chiedendo una maggiore partecipazione nell'arena politica, a movimenti in grado di mettere in discussione e riformare la struttura stessa dello Stato e il suo rapporto con la società, promuovendo quindi un'alternativa all'idea di Stato neoliberale (Tapia, 2008: 62). Come si vedrà, l'importanza di questa trasformazione fu tale che la *Marcha Indigena* negli anni diverrà una vera e propria istituzione, un metodo di protesta riconosciuto e legittimo tramite cui gli indigeni possono far valere le proprie domande, e dal 1990 al 2022 verranno intraprese ben undici *Marchas Indigenas*.

Anche a livello simbolico, la *Marcha* espresse tutto il sincretismo che si stava intessendo all'interno della riconfigurazione dei movimenti indigeni e divenne parte

costitutiva della *memoria corta* di tutte le organizzazioni indigene del territorio. La CPIB, infatti, dato il supporto ricevuto durante la *Marcha*, decise di organizzare un “incontro interculturale” nella *Cumbre*, ovvero nel passaggio più alto in cui doveva passare la *Marcha* a 4900 metri di altitudine. In questo incontro rappresentati delle popolazioni aymara, quechua e urus y chipaya discussero per la prima volta insieme ai guaraní, mojenos e chiquitanes, chimanes e yuracarés di come articolare le proprie domande in modo unitario di fronte allo Stato una volta raggiunta La Paz. Fu in questo momento che il piano mistico-religioso della *Marcha* emerse per rafforzare il piano secolare e costituirlo come orizzonte di possibilità: mentre Marcial Fabricano¹⁵⁹, tra i leader della *Marcha*, faceva un discorso in cui rivendicava l’iniziativa come parte di un processo storico di lunga durata che iniziava con le migrazioni in ricerca della *Loma Santa*, ricordando i profeti di tale movimento come esempi da seguire, veniva realizzato il rituale andino della *wilanch’a* che consisteva nel sacrificio rituale di un lama per propiziare la Pachamama (Lehm, 1999: 121). Secondo varie testimonianze raccolte da Zulema Lehm Ardaya e Silvia Rivera Cusicanqui, proprio in quel momento, improvvisamente, il cielo sereno si oscurò e cadde una brevissima ma intensa nevicata, creando un ambiente carico di simbologia e pathos, la cui rappresentazione era estremamente simile a quella descritta da vari cronisti alla morte sia del re inca Tupac Amaru I, sia dell’eroe andino Tupac Amaru II¹⁶⁰ (Lehm, 1999: 122). Il simbolismo di quel momento fu tale da rafforzare l’unione storica che si stava dando tra le popolazioni andine e quelle orientali, legittimando così il ricorso a elementi mitici e messianici che fino a quel momento erano rimasti sommersi nel contesto della *Marcha* o erano stati tradotti in domande secolarizzate. La *Loma Santa* divenne così un significante politico comune a tutte le popolazioni indigene, che lo adattarono ognuna al proprio contesto e linguaggio specifici, ma che per tutte indicava una “terra senza male” dove poter “vivere bene”¹⁶¹ e incontrare

¹⁵⁹ Marcial Fabricano Noe, leader indigeno della popolazione mojeña-trinitaria, dopo la *Marcha* fu eletto a capo della CIDOB e da quel momento la sua carriera politica non fece che crescere, cfr.: Van Cott, 2005: 61-2; 75-6. Come si vedrà nel prossimo capitolo il ruolo riconosciuto che Marcial Fabricano assunse a livello politico gli permise di convocare e guidare la contraddittoria *XI Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad* dell’agosto 2022.

¹⁶⁰ Silvia Rivera Cusicanqui riporta varie cronache che narrano come sia alla morte di Tupac Amaru I che a quella di Tupac Amaru II il cielo si oscurò improvvisamente, e per pochi istanti si alzò un forte vento producendo un’atmosfera da «giudizio universale» (Rivera, 1991: 24)

¹⁶¹ La APG e la popolazione guaraní, ad esempio, riconcettualizzarono la *Loma Santa* con il concetto guaraní di *Ivi Maraei* che significa “terra senza male”, ovvero un luogo dove poter vivere in armonia; le popolazioni andine rivalorizzarono invece il concetto del “*vivir bien*” – *Suma Kawsay* in quechua e il *Sumaq Qamaña* in aymara – per indicare la possibilità di poter tornare a vivere in pace e senza essere sfruttati (Morell I Torra, 2018: 416).

giustizia: più che un luogo fisico reale come era stato per il movimento di *Busqueda de la Loma Santa*, questo concetto segnava l'orizzonte di lotta al quale gli indigeni guardavano, ovvero alla possibilità di vivere al di fuori del dominio che avevano subito sin dai tempi coloniali.

Se la *Marcha* aveva drasticamente fatto emergere le domande indigene sensibilizzando tutta la società, l'inedita capacità degli indigeni di affrontare le strutture di potere incorporate nello Stato boliviano non poteva però continuare indisturbata agli occhi di un governo ormai totalmente interno al *Washington consensus* e dipendente dai prestiti del FMI e da investimenti privati per il mantenimento dell'economia. Così quando il candidato dell'MNR Gonzalo Sánchez de Lozada venne eletto nel 1993 come successore di Zamora, decise di attuare una strategia ambivalente che mentre riconosceva alcuni diritti per le popolazioni indigene, nel frattempo neutralizzava il loro potenziale rivoluzionario e li incorporava nel modello di Stato neoliberale.

Per prima cosa, Lozada non poteva certo ignorare il potere che gli indigeni stavano acquisendo e, per guadagnarsi il loro appoggio, dovette allearsi con il leader *katarista* Victor Hugo Cárdenas, tra i fondatori della CSUTCB, che divenne il primo vicepresidente indigeno mai eletto in America Latina (Webber, 2011: 135). Dal punto di vista economico poi, Lozada continuò la ristrutturazione neoliberale dello Stato avviata da Estenssoro con il sostegno degli Stati Uniti; tuttavia, per differenziare questa seconda fase neoliberale nel Paese e cercare consenso nella popolazione, il Goni – come veniva chiamato il presidente – sponsorizzò la privatizzazione dell'ormai inefficiente apparato statale come soluzione ai problemi economici che stava attraversando il paese, affermando che gli investimenti privati avrebbero creato 500.000 posti lavori, migliorato il sistema sanitario e scolastico e avrebbero fatto crescere il PIL dal 4% al 10% all'anno (Webber, 2011: 136). Infine, per guadagnarsi il pieno supporto delle organizzazioni indigene, nel 1994 Lozada riformò la Costituzione, che ora nel primo articolo affermava che la Bolivia non solo era uno Stato indipendente e sovrano ma, per la prima volta nella storia, anche uno Stato multietnico e pluriculturale; l'articolo 171 riconosceva poi lo status giuridico delle comunità indigene e dei sindacati *campesinos* e garantiva alle comunità i diritti collettivi alla terra, alla propria cultura,

Come si vedrà, tutti questi concetti verranno portati dagli stessi indigeni all'interno dell'Assemblea Costituzionale del 2006 per essere riconosciuti legalmente nella Costituzione boliviana del 2009. Sulla popolarizzazione del concetto di *Tierra sin Mal* si veda anche: Combès, Isabelle e Diego Villar. 2013. «La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito», in *Tellus*, n.24, pp. 201-225.

autorità e forme di organizzazione (Costituzione 1994, art. 171). Con questa promozione multiculturale dello Stato, quindi, Lozada tentava di riformare le domande delle popolazioni indigene neutralizzandole all'interno della Costituzione, garantendo determinati diritti solo nella misura in cui lo Stato poteva mantenere il controllo su di essi e usarli come strumento di disciplinamento. Questo processo, definito da vari autori come un «multiculturalismo neoliberale» (Hale, 2008; Postero, 2017; Van Cott, 2006), mirava quindi a trasformare il carattere politico delle rivendicazioni e delle lotte indigene in una valorizzazione folkloristica della cultura e della tradizione delle popolazioni native in linea con il paradigma del *mestizaje*, sebbene ora le “identità” da valorizzare erano molteplici. Anche sul piano simbolico tale romanticizzazione della “cultura” indigena era visibile, per esempio, nel fatto che la moglie del presidente durante le cerimonie pubbliche vestiva sempre con abiti tradizionali di qualche popolo indigeno mentre Victor Hugo Cardenas, che giocava un ruolo essenziale per muovere la CSUTCB sempre più verso l'appoggio al governo, parlava spesso in aymara nei discorsi pubblici (Klein, 2015: 303).

Così, mentre veniva valorizzata la differenza culturale dello Stato, Lozada apriva ulteriormente il paese a investimenti stranieri e privatizzava anche le ultime poche compagnie rimaste in mano statale, soprattutto quelle che iniziavano ad avere un grosso valore economico sul mercato mondiale: quella petrolifera della YBFB, riducendo dal 50% al 18% le tasse che le industrie private che operavano in Bolivia dovevano rendergli, e quelle del settore degli idrocarburi, che venne totalmente privatizzato nel 1996 (Webber, 2011: 139-40)¹⁶². Infine, per completare questo quadro, il Goni sostenne che, affinché le privatizzazioni servissero realmente a creare uno Stato sociale, era indispensabile la partecipazione attiva delle comunità indigene nei piani di sviluppo e nei processi decisionali nel loro territorio, e attuò una serie di leggi per promuovere tale partecipazione.

¹⁶² Per un approfondimento sulle politiche economiche di Lozada e sulle privatizzazioni del settore petrolifero e degli idrocarburi si veda: Gamarra, Eduardo. 1996. «Bolivia: Managing Democracy in the 1990s», in Jorge I. Domínguez and Abraham F. Lowenthal, *Constructing Democratic Governance: South America in the 1990s*. Baltimore: The John Hopkins University Press; Miranda Pacheco, Carlos. 1999. «Del descubrimiento petrolífero a la explosión del gas», in Fernando Campero Prudencio, *Bolivia en el siglo XX: La formación de la Bolivia contemporánea*. La Paz: Harvard Club de La Paz; Schultz, Jim. 2005. *Deadly Consequences: The International Monetary Fund and Bolivia's 'Black February'*. Cochabamba: The Democracy Center; Villegas Quiroga, Carlos. 2004. *Privatización de la industria petrolera en Bolivia: Trayectoria y efectos tributario*. La Paz: FOBOMADE, CIDES-UMSA, Diacona, CEDLA

La prima di queste leggi fu la *Ley de Participación Popular* (LPP) del 1994 che, secondo il suo primo articolo, avrebbe dovuto favorire la partecipazione delle comunità indigene alla vita politica e giuridica della nazione:

«Artículo 1. La presente Ley reconoce, promueve y consolida el proceso de participación popular articulando a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, en la vida jurídica, política y económica del país. Procura mejorar la calidad de vida de la mujer y el hombre boliviano, con una más justa distribución y mejor administración de los recursos públicos. Fortalece los instrumentos políticos y económicos necesarios para perfeccionar la democracia representativa, facilitando la participación ciudadana y garantizando la igualdad de oportunidades en los niveles de representación a mujeres y hombres» (Ley de Participación Popular, 1994).

La legge però creò un nuovo titolo di proprietà tramite cui non solo le comunità indigene, ma anche quelle *campesinas* e le organizzazioni di quartiere urbane (le *juntas vecinales*) potevano accatastare le proprie terre collettive: la *Organización Territorial de Base* (OTB)¹⁶³. Così, con questa legge, venivano riconosciute le comunità indigene come soggetti collettivi di diritto ma allo stesso tempo veniva anche ampliata la possibilità per altre organizzazioni e comunità di reclamare tale status giuridico. Inoltre, le OTB potevano esercitare il pieno controllo sul proprio territorio per quanto concerneva l'educazione, la salute, la cultura e lo sport (LLP, 1994: art. 2-3), ma l'amministrazione economica delle risorse necessarie per i progetti che le OTB volevano intraprendere spettava ai governi municipali in cui queste avevano sede. In questo modo, la LLP non fece altro che delimitare e burocratizzare il territorio e amministrare l'organizzazione delle comunità indigene, subordinandole ai governi municipali in cui si trovavano: nel momento stesso in cui venivano riconosciuti i diritti culturali di tali comunità, ne veniva immediatamente regolata la personalità giuridica e la capacità economica, creando quindi una stretta relazione tra diritti culturali e riforme politico-economiche neoliberali, in linea con il multiculturalismo neoliberale (Hale, 2005). Di fatti, la LLP, più che riconoscere le domande indigene, intendeva soddisfare l'élite della Media Luna che era riuscita ad ottenere il controllo politico di gran parte dei municipi della regione orientale e che chiedeva una maggiore autonomia economica e amministrativa dallo Stato centrale, ovvero una decentralizzazione classicamente neoliberale che si compirà appieno nel decennio successivo e sancita

¹⁶³ Artículo 3.I: «Se define como sujetos de la Participación Popular a las Organizaciones Territoriales de Base, expresadas en las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales, organizadas según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias» (Ley de Participación Popular, 1994).

definitivamente dalla Costituzione del 2009. Tuttavia, non è da sottovalutare come il riconoscimento politico concesso alle organizzazioni indigene e *campesinas*, legittimò una loro maggiore presenza nello spazio pubblico, provocando anche una riarticolazione nelle loro forme politiche. Sebbene le maggiori organizzazioni indigene e sindacali, come la COB, la CUSTCB e la CIDOB, criticarono duramente questa legge affermando che era semplicemente un modo per “decentralizzare la corruzione” e dare maggiore potere ai municipi, dall’altro lato misero però in atto strategie per assicurarsi che le OTB non si trasformassero in strutture regolate unicamente dal governo centrale, nel timore ancora vivido di un ritorno al sindacalismo para-statale del MNR (Kohl e Farthing, 2006: 100).

La LLP, dunque, aprì per la prima volta un dibattito all’interno delle organizzazioni indigene sull’opportunità di formare partiti politici che potessero rappresentare i popoli indigeni in parlamento e che garantissero loro la possibilità di conquistare dei seggi nei municipi per la gestione delle OTB. Il dibattito fu lungo, articolato e differenziato a seconda delle caratteristiche di ogni confederazione; avendo l’intento di riuscire ad acquisire maggiore potere politico senza venire cooptati dallo stato neoliberale e dalle sue regole, non mancò di generare tensioni e contraddizioni all’interno delle organizzazioni¹⁶⁴. Il dibattito più intenso si ebbe all’interno della CSUTCB: questa in quegli anni era ormai in mano al movimento dei *cocaleros* che iniziò a veicolare l’idea che fosse necessario creare uno “strumento politico” in grado di accrescere la loro influenza in un parlamento che ormai non aveva più partiti in grado di rappresentare le classi *campesinas* e indigene. L’obiettivo era acquisire potere per fermare le politiche antidroga. Così, nel 1995 la CSUTCB chiamò un congresso a Santa Cruz per istituire tale strumento e, nonostante non tutte le federazioni locali fossero favorevoli, si creò in quel momento il primo partito indigeno-*campesino*, la *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos* (ASP), e il leader Alejo Veliz fu eletto presidente (Van Cott, 2005: 69). Anche la CIDOB, presente al congresso, si dichiarò contraria alla costituzione di tale partito e decise di non farne parte perché, secondo il suo leader Marcial Fabricano, questo avrebbe ridotto la capacità d’azione molteplice delle organizzazioni indigene e le avrebbe distolte dall’obiettivo di mostrare l’oppressione specifica vissuta dalle popolazioni indigene. Tuttavia, dopo le elezioni municipali del 1995, quando furono eletti 425 rappresentanti indigeni, di cui 49 tramite la APS, la CIDOB iniziò a vedere l’alternativa

¹⁶⁴ Sui dettagli di tale dibattito all’interno delle organizzazioni indigene si rimanda a: Van Cott, Donna Lee. 2005. *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-98.

politica come percorribile e, pur senza dare vita a un partito proprio, cominciò a promuovere alleanze con alcune frange del governo affinché li rappresentassero, costruendo una piattaforma di domande comuni (Van Cott, 2005: 73-4). In ogni caso, alle elezioni del 1995 furono ancora pochi i municipi che riuscirono a garantire una dirigenza indigena e quindi a promuovere delle agende politiche in linea con le loro domande, mentre la maggior parte dei seggi finì nelle mani degli industriali che organizzavano la propria base popolare tramite le *juntas vecinales* (Kohl e Farthing, 2006: 94)¹⁶⁵.

2.3.2 La nuova riforma agraria e l'indio permitido

Un altro passo verso la neutralizzazione dell'emergenza indigena all'interno dello Stato neoliberale tramite il multiculturalismo avvenne nel 1996 quando il governo approvò la *Ley 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria* che fondava l'*Instituto Nacional de Reforma Agraria* (INRA) per migliorare il sistema di redistribuzione delle terre e istituire un registro catastale. Pur essendo concepita dal governo di Lozada in continuità con la LLP voluta principalmente dagli industriali a capo dei governi municipali, la Ley INRA era in realtà una domanda portata avanti direttamente dalle popolazioni indigene durante la *Marcha* del 1990 a cui diedero seguito con una seconda *Marcha* nel 1996 promossa dalla CIDOB per ottenere maggiore controllo sui propri territori subordinati ai governi municipali. Anche in questo caso però Lozada incluse le domande indigene all'interno di una legge il cui obiettivo implicito era rendere "efficiente" il mercato delle terre e amministrare quelle collettive indigene (Kohl e Farthing, 2006: 92). Se nella *Marcha* del 1996 la CIDOB chiedeva il riconoscimento di titoli di proprietà specifici per le comunità indigene che gli garantissero anche il controllo diretto delle risorse economiche, la Ley INRA nei fatti legittimò tale domanda, creando l'entità giuridica delle *Tierras Comunitarias de Origen* (TCO), ma definì ulteriormente i criteri di accesso a tale entità e la sottopose quindi a un maggiore controllo statale. Sebbene le TCO, per la prima volta nella storia, a differenza delle categorie precedenti, garantivano alle popolazioni indigene anche la gestione autonoma e secondo i propri "costumi" delle risorse del loro territorio e dei finanziamenti statali e

¹⁶⁵ Per un approfondimento sul modo in cui la LLP ha trasformato le dinamiche di potere tra municipi e comunità indigene si veda: Albó, 2012: 97-108; Blanes Jiménez, José et al. 2000. *Mallkus y alcaides: la Ley de Participación Popular en comunidades rurales del altiplano paceño. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios.*

privati, tuttavia tale amministrazione doveva essere compatibile con i principi costituzionali dello Stato; l'INRA creava così una gerarchia tra i diritti costituzionali e quelli indigeni, che erano ammissibili solo a patto che fossero sottoposti al controllo Statale:

Art. 3. III. Se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen, tomando en cuenta sus implicaciones económicas, sociales y culturales, y el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables, de conformidad con lo previsto en el artículo 171º de la Constitución Política del Estado. La denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado mediante Ley 1257 de 11 de julio de 1991. Los títulos de tierras comunitarias de origen otorgan en favor de los pueblos y comunidades indígenas y originarias la propiedad colectiva sobre sus tierras, reconociéndoles el derecho a participar del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables existentes en ellas. El uso y aprovechamiento de los recursos naturales no renovables en tierras comunitarias de origen se regirá por lo dispuesto en la Constitución Política del Estado y en las normas especiales que los regulan. [...] En la aplicación de las leyes agrarias y sus reglamentos, en relación a los pueblos indígenas y originarios, deberá considerarse sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean incompatibles con el sistema jurídico nacional (Ley 1715, 1996).

La LLP e l'INRA, quindi, valorizzavano la differenza culturale solo nell'ottica di offrire agli indigeni una sorta di compensazione di fronte all'espropriazione di più ampi diritti politici portata avanti dall'agenda neoliberale del paese. Il controllo delle risorse da parte dei territori indigeni fu infatti un principio senza seguito, poiché le TCO erano costrette a sottostare alle norme costituzionali generali e quindi a garantire l'ingresso delle industrie, le cui imposte venivano trasferite direttamente allo Stato centrale che ne redistribuiva al più una minima parte alle TCO. Inoltre, le popolazioni indigene non avevano nessuno strumento giuridico per opporsi a tale espropriazione; al contrario, spesso, questa redistribuzione incentivava dispute interne alle comunità o tra comunità diverse per accaparrarsi le esigue risorse disponibili (Escárzaga, 2017: 222). Quelle che fino a quel momento erano comunità indigene dai confini indefiniti, che si creavano e ricreavano attraverso scambi tra popolazioni, relazioni con altri soggetti e risignificazione di pratiche di organizzazione, venivano ora definite e circoscritte amministrativamente e i loro territori venivano trasformati da risorse comunitarie a pure merci da scambiare e acquisire. Così, lo Stato neoliberale ha promosso la tutela dei diritti culturali come uno strumento di governance del territorio, sia per continuare a promuovere lo sviluppo capitalistico e

soddisfare i requisiti imposti dal FMI, sia per mettere a tacere le voci dissonanti che non sottostavano a questa logica e neutralizzare le relazioni politiche tra comunità indigene che si stava costruendo dopo la *Marcha* – specialmente tra indigeni orientali e andini – mettendole in competizione tra di loro per l’acquisizione di terre e risorse (Escárzaga, 2017: 222; Hale e Millaman, 2005: 283).

Un altro diritto che garantiva la legge INRA era quello dell’equità tra i sessi nell’attribuzione di terre (Art. 3. V), considerato da organizzazioni come la Human Right Watch un gran progresso all’epoca in quanto nella maggior parte delle comunità rurali le terre venivano ridistribuite direttamente ai nuclei familiari, in cui le donne raramente avevano voce in capitolo o diritto di usufrutto. L’obiettivo implicito della legge INRA, nonché della LLP, era infatti promuovere la partecipazione politica delle donne nei processi di decisione politica, ponendosi in linea con il modello neoliberale e con i piani di sviluppo dell’ONU e del FMI che prevedevano politiche di inclusione di genere (Hippert, 2011: 498-9)¹⁶⁶. Tuttavia, la legge non fu mai accompagnata da meccanismi in grado di garantire un reale accesso alla terra per le donne; nei fatti, nulla di tutto ciò, cambiò di segno le dinamiche di potere nelle comunità per l’accesso alle terre e alle risorse. Secondo alcuni autori e autrici, il sistema di complementarietà di varie comunità andine del *chacha-warmi* nei fatti era usato per precludere l’accesso alla terra delle donne, giacché ogni decisione spettava alla “coppia” e quando questa veniva sciolta – sia in caso di separazione che di morte di uno dei due coniugi – la decisione su come redistribuire le terre del loro nucleo familiare passava direttamente alla comunità; così spesso le donne sole non avevano nessuna possibilità di far valere il proprio diritto sulle terre (Arnold e Spedding, 2005: 78; Kohl e Farthing, 2006: 93; Urioste, 2004: 27). In realtà, le antropologhe Denise Arnold e Alison Spedding, comparando le forme organizzative di varie comunità dell’altopiano, del Chapare e delle Yungas, mostrano come spesso vi sia una tendenza da parte dei ricercatori a generalizzare il modo in cui le diverse comunità regolano la successione delle terre e la distribuzione degli incarichi politici, che invece derivano da innumerevoli ed eterogenee pratiche che possono cambiare anche tra due comunità appartenenti allo stesso gruppo

¹⁶⁶ Sui piani di sviluppo e le politiche di genere a livello internazionale si veda: Moser, Caroline et al. 1999. *Mainstreaming gender and development in the World Bank: Progress and recommendations*. Washington: World Bank; Parpart, Jane et al. (ed.). 2003. *Theoretical perspectives on gender and development*. Ottawa: International Development Research Center.

Per una critica, si veda il classico: Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

etnico o che si trovano vicine geograficamente (Arnold e Spedding, 80-82). In ogni caso però, sebbene il *chacha-warmi* si articolasse in una varietà di forme diverse a seconda dei contesti, le due autrici evidenziano come il suo principio di base, ovvero che ogni tipo di decisione spettava al nucleo familiare formato da moglie e marito, nel contesto di inclusione neoliberale dei diritti culturali delle comunità in quanto soggetti omogenei, nei fatti rendeva impossibile per le donne far valere le proprie domande (Arnold e Spedding, 2005: 94-96). D'altronde, questa struttura comunitaria che si organizzava per nuclei familiari fu anche il motivo per cui, nel processo di riconoscimento del sindacato come unica forma di organizzazione politica dal '52 in poi e nel successivo riconoscimento delle TCO da parte dello Stato neoliberale, alle donne fu impedito di organizzare sindacati se non articolandoli come supporto a quelli maschili: non si poteva mostrare un conflitto all'interno del nucleo familiare, e la voce delle donne non poteva mettere in discussione l'unità della comunità (Arnold e Spedding, 2005: 94-96)¹⁶⁷.

In questo processo in cui il multiculturalismo giocò un ruolo importante nella ristrutturazione neoliberale dello Stato e nell'applicazione delle politiche di sviluppo, le ONG rimasero in una posizione ambivalente e contraddittoria. Il procedimento per il catasto delle terre collettive delle OTB prevedeva infatti un iter burocratico complesso per registrare i territori che fino a quel momento non avevano confini definiti e per amministrare le risorse oggetto di redistribuzione¹⁶⁸: nella maggior parte delle comunità indigene non vi erano persone o leader con le capacità tecniche necessarie per portare a termine questo iter. Come si è detto, le riforme neoliberali aprirono la strada per un rapporto di dipendenza tra indigeni e ONG e, anche in questo caso, fu solo con l'appoggio di queste organizzazioni che vari territori indigeni riuscirono ad accedere ai titoli di proprietà delle proprie terre come TCO¹⁶⁹. Allo stesso modo, le ONG iniziavano ora a fare anche corsi alle donne indigene per istruirle ai loro diritti in quanto cittadine e per mostrare loro gli

¹⁶⁷ Si veda anche l'analisi di Silvia Rivera Cusicanqui sul modo in cui le trasformazioni introdotte dal MNR e dallo Stato neoliberale impattarono sul ruolo delle donne nelle comunità indigene: Rivera Cusicanqui, 2010b: 199-220.

¹⁶⁸ Con la Ley INRA vennero riconosciuti immediatamente come TCO solo i territori da cui erano partite le *Marchas* del 1990 e del 1996 – Chimán (TICH), Multiétnico n. 1 (TIM), Sirionó (TIS), Weenhayek (TIWM), e il Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Securé (TIPNIS) – mentre le altre comunità che volevano acquisire questo titolo dovevano compiere una serie di passaggi burocratici e amministrativi che rendevano il processo difficilmente accessibile per gli indigeni (Ley INRA, 1996: Disposiciones transitorias, art. 2.1; Yashar, 2005: 220).

¹⁶⁹ Dal 1996 al 2005, con l'aiuto delle ONG, sono stati catastati come TCO circa 8.400.752 ettari di terra indigena, la maggior parte dei quali nei dipartimenti del Beni e di Santa Cruz (Informe Fundación Tierra, 2010).

spazi che la legge INRA apriva per la loro inclusione politica, spesso però senza considerare minimamente i metodi e i principi alla base dell'organizzazione delle comunità basati sull'unità familiare appena descritti. Così, di frequente tali corsi non ottenevano altro che ampliare le fratture e i conflitti all'interno dei territori indigeni, provocando il rifiuto da parte degli uomini che li vedevano come una minaccia ai ruoli della comunità e alimentando la paura delle donne a prendervi parte rischiando ripercussioni da parte di mariti e comunità (Hippart, 2011: 505)¹⁷⁰. Dunque, se da un lato questo processo permetteva alle popolazioni indigene di vedere riconosciuti i diritti sulle proprie terre, dall'altro legittimava totalmente il modello statale di amministrazione di tali diritti e veicolava la proliferazione delle ONG come agenti dello sviluppo rurale del paese: mentre nel 1980 in Bolivia vi erano un centinaio di ONG, a fine anni '90 divennero circa mille, la maggior parte delle quali finanziate da la Chiesa Cattolica o direttamente da organismi come la Banca Mondiale e il FMI (Kohl e Farthing, 2006: 76-7)¹⁷¹. Secondo vari autori, quindi, le ONG in questi anni divennero attori funzionali alla ristrutturazione neoliberale dello Stato e che, anzi, sopperivano all'inesistenza di uno Stato sociale tramite politiche di sostegno tecnico ed economico emergenziali che, non solo non producevano trasformazioni strutturali di miglioramento delle condizioni di vita nei territori rurali ma che rendevano anche lo sviluppo di tali territori totalmente subordinato ai loro progetti e finanziamenti (Kohl e Farthing, 2006: 78; Postero, 2007: 168). Questo processo fu tale che gli antropologi Charles Hale e Rosamel Millaman elaborarono il concetto di *indio permitido* per dare conto delle trasformazioni imposte dalle ONG ai soggetti indigeni (Hale e Millaman, 2005: 284) – riprendendo un termine sentito in un seminario da Silvia Rivera Cusicanqui e che però la sociologa userà nei suoi testi solo dal 2008. I progetti e il supporto delle ONG erano infatti volti a “educare” gli

¹⁷⁰ Gli studi etnografici sul ruolo delle ONG nel portare avanti politiche di genere nei vari territori boliviani sono innumerevoli. Per citarne alcuni: Clisby, Suzanne. 2005. «Gender mainstreaming or just more male-streaming? Experiences of popular participation in Bolivia», in *Gender and Development*, v. 13, n.2, pp. 23-35; Cuba Rojas, Luis Pablo. 2005. *Participación política de mujeres rurales en los municipios de Sipe Sipe, Tiquipaya, Vacas, Tacopaya, y Capinota*. Bolivia: Fondo para Igualdad de Género (FIG)/Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (ACDI); Felty, Amelia Smith. 1991. *Self-capacitating activities of mothers' clubs of primarily indigenous membership in Bolivia*. Master's Thesis. Urbana-Champaign: University of Illinois; Paulson, Susan e Pamela Calla. 2000. «Gender and ethnicity in Bolivian politics: Transformation or paternalism?», in *Journal of Latin American Anthropology*, v. 5, n. 2, pp. 112-149.

¹⁷¹ Per un approfondimento sul ruolo delle ONG in Bolivia e sui finanziamenti che ricevevano cfr.: Arellano-Lopez, Sonia e James F. Petras. 1994. «Non-Governmental Organizations and Poverty Alleviation in Bolivia», in *Development and Change*, n. 25, pp. 555-68; Bebbington, Anthony et al. 1993. *Nongovernmental Organizations and the State in Latin America: Rethinking Roles in Sustainable Agricultural Development*. London and New York: Routledge; Van Niekerk, Nicolaas. 1994. *Desarrollo rural en los Andes: Un estudio sobre los programas de desarrollo de Organizaciones no Gubernamentales*. Leiden: Leiden Development Studies.

indigeni all'accesso dei nuovi diritti che lo Stato multiculturale aveva introdotto: in questo modo rafforzarono l'ideale neoliberale di cittadinanza indigena, secondo cui gli indigeni potevano godere dei loro diritti culturali solo fintanto che tali diritti non entravano in conflitto con la ristrutturazione e definizione neoliberale del loro territorio funzionale allo sviluppo capitalistico (Hale e Millaman, 2005: 300). Così, l'*indio permitido* era quel soggetto che poteva sentirsi libero di esprimere la propria differenza culturale, ma che non eccedeva tali confini identitari e culturali nella propria lotta, che doveva ridursi al piano di riconoscimento statale dei diritti e non poteva mettere in crisi la struttura che li garantiva.

Tuttavia, non vi erano solo organizzazioni non governative a supportare il processo di ottenimento di terre da parte delle comunità indigene. Si stavano infatti creando anche reti di supporto fatte da attivisti urbani o indigeni migrati nelle città e intellettuali che riuscirono a costruire alleanze con le popolazioni indigene nel processo di riconoscimento dei propri diritti senza disciplinare tali soggetti ma, anzi, promuovendo l'apertura di spazi di politicizzazione all'interno delle comunità. Un esempio concreto fu il già menzionato gruppo dell'EGTK che, lavorando in stretta connessione con le comunità dell'altopiano, riuscì a promuovere una nuova visione radicale che tenesse insieme le rivendicazioni indigene e dei minatori. Sebbene nel 1992 i principali membri del gruppo fossero stati tutti arrestati e torturati per le azioni di guerriglia armata che avevano intrapreso, questi dal carcere riuscirono comunque a continuare ad attirare l'attenzione sulla situazione delle popolazioni andine: soprattutto grazie alle reti di solidarietà che Raquel Gutiérrez Aguilar e Felipe Quispe crearono durante la loro reclusione, l'EGTK fu in grado di sensibilizzare l'opinione pubblica e alimentare proteste *campesinas*, riuscendo anche ad ottenere la scarcerazione di tutti gli arrestati del gruppo tra il 1995 e il 1996 (Escárzaga, 2017: 301-2)¹⁷². I leader dell'EGTK, una volta usciti, seguirono poi due direzioni distinte. Álvaro García Linera e Raquel Gutierrez abbandonarono la via della lotta armata, ma, lavorando come professori alla Universidad Mayor de San Andrés di La Paz, non smisero di produrre testi per diffondere un pensiero critico sulle trasformazioni neoliberali della società boliviana e promuovere una prospettiva radicale verso una lotta generale contro tali trasformazioni che

¹⁷² Il periodo di reclusione per tutti i leader dell'EGTK fu un momento che dedicarono allo studio e alla pubblicazione di testi, tramite cui riuscirono a continuare la diffusione del pensiero *tupakatarista* nella società e ad attirare l'attenzione sul loro arresto. Famosa, ad esempio, divenne la risposta che Felipe Quispe diede a una giornalista quando questa lo intervistò in carcere chiedendogli perché aveva compiuto azioni terroristiche: «Porque no quiero que mi hija sea su sirvienta, tampoco que mi hijo sea su cargador de canastas». Sulla cattura, il periodo di reclusione e la scarcerazione dei leader dell'EGTK si veda: Escarzaga, 2017: 290-302.

partisse dalle condizioni delle popolazioni indigene e *mestizas*, intessendo alleanze con vari attivisti urbani e rurali. Come si vedrà, infatti, nel 2000 la coppia, insieme a Raul Prada e Luis Tapia, creò il collettivo *Grupo Comuna* per portare avanti questo obiettivo (Escárzaga, 2017: 305-6)¹⁷³. Dall'altro lato, Felipe Quispe, ora chiamato *el Mallku*¹⁷⁴, continuò a partecipare a mobilitazioni *campesinas* e *aymara* e riuscì presto a imporsi come una figura in grado di ridare forza alla corrente indianista nella CSUTCB, tant'è che nel 1998 ne venne infatti eletto segretario generale, togliendo l'egemonia dell'organizzazione al movimento dei *cocaleros* che in quel momento era diviso tra una fazione fedele all'ASP di Alejo Véliz e una fazione leale a Evo Morales. Quest'ultimo, a sua volta, nel 1997 aveva creato un nuovo partito politico, il *Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* (MAS-IPSP). Così, Quispe riarticolò la CSUTCB dando centralità alla prospettiva dell'autodeterminazione delle popolazioni indigena-aymara di fronte a uno Stato neoliberale che provava a sussumere e riformare tutte le loro domande; criticando fortemente sia la prospettiva multiculturalista dello Stato sia quei leader che speravano di guadagnare quote di potere all'interno di tale sistema di rappresentanza, la CSUTCB di Quispe tornò a rivendicare la costituzione di Stati autonomi aymara e quechua e a promuovere la rivitalizzazione di pratiche andine di organizzazione e mobilitazione che, come si vedrà, saranno fondamentali per il successo degli scioperi negli anni '2000 (Linera, 2010 [2004]: 121).

Un altro esempio di cooperazione proficua tra intellettuali, attivisti urbani e indigeni è dato dal gruppo di studio nato all'interno della facoltà di sociologia dell'UMSA, composto principalmente da ricercatori di origine aymara e quechua che si erano dati come obiettivo quello di portare alla luce la *memoria larga* delle sollevazioni indigene: il *Taller de Historia Oral Andina* di Silvia Rivera Cusicanqui (Linera, 2010 [2004]: 323-4). Questo, infatti, lavorando a stretto contatto con comunità indigene che volevano far riconoscere i propri territori come TCO, iniziò a promuovere un movimento che aveva come obiettivo quello di ricostituire gli *ayllus* andini e rivitalizzare le pratiche organizzative e le forme di autorità di tale struttura, vedendolo come un atto per rivendicare l'autodeterminazione delle popolazioni aymara, quechua e uru. Così, gli attivisti del THOA iniziarono a viaggiare per le comunità andine, soprattutto nelle zone di Potosì e Oruro in cui, come si è accennato, le

¹⁷³ Per un approfondimento sulla creazione del *Grupo Comuna* e sulla sua produzione intellettuale cfr. Kanahuaty, Christian. 2015. «El campo intelectual en Bolivia: el Grupo Comuna», in *Ecuador Debate*, n. 94, pp. 159-170.

¹⁷⁴ *Mallku* per le popolazioni aymara è la massima autorità politica e religiosa di un insieme di *ayllus*.

forme tradizionali di autorità persistettero con maggiore autonomia sia durante il primo periodo liberale, sia durante il *Pacto militar-campesino*¹⁷⁵. Il loro obiettivo era ridare centralità all'*ayllu* quale infrastruttura di lotta tramite vari metodi di recupero della memoria: impartendo corsi politici, ricostruendo le genealogie degli *ayllu* da cui tali comunità discendevano, riscattando le storie di eroici *caciques* dell'epoca coloniale o liberale, come quella di Santos Marka T'ula, e recuperando i titoli coloniali di proprietà della terra di tali comunità per farli riconoscere dal nuovo Stato neoliberale (Criales, 2016: 64-5). È da questo movimento che nel 1997 sorse il *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ), con l'obiettivo di riunire politicamente tutti gli *ayllus* ricostituiti delle zone Cochabamba, Chuquisaca, La Paz, Oruro e Potosí (Linares, 2010 [2004]: 323-4). Inoltre, il THOA si propose anche di rivitalizzare il significato "tradizionale" del principio del *chacha-warmi*, in cui l'unità della coppia non prevedeva necessariamente la subordinazione della donna, ma una dualità in cui la donna poteva mantenere certi ruoli decisionali seppur all'interno di un sistema fisso di divisione sessuale dei compiti (Rivera Cusicanqui, 2010: 206). Riattualizzando tale principio, la CONAMAQ promuoveva quindi una leadership duale all'interno della sua organizzazione, in cui le donne potessero trovare spazio per avanzare le proprie domande e ottenere ruoli politici (Kohl and Farthing, 2006: 159).

Perciò, come ogni processo di ridefinizioni delle identità portato avanti sin dal periodo coloniale, quello di imposizione del multiculturalismo come uno strumento strategico per disciplinare i soggetti indigeni e promuovere politiche neoliberali non fu un processo omogeneo e liscio. Da un lato, l'elemento strategico del multiculturalismo veniva appropriato dai leader stessi, che rivendicavano e risignificavano determinati tratti culturali funzionali all'ottenimento di diritti per migliorare le condizioni di vita della comunità e ottenere un maggiore riconoscimento nell'arena politica. Dall'altro lato, introdusse anche nuove dinamiche di potere e frizioni nei territori indigeni, con leader indigeni che intraprendevano la carriera politica distaccandosi sempre più dalle esigenze concrete della comunità in cerca di vantaggi personali o creando fenomeni di *cuadillismo* tramite cui si ergevano a difensori della comunità solo per reclamare le risorse che non sempre venivano poi equamente redistribuite ma finivano nelle loro tasche (Lopez y Makaran, 2018: 81).

¹⁷⁵ Sul modo in cui l'*ayllu* resistette al sindacalismo statale del MNR nelle zone di Potosí si veda: Rivera Cusicanqui, 2010b: 133-174.

Dall'altro lato ancora, promosse anche nuove connessioni politiche tra attivisti indigeni e urbani che, nel mezzo di queste fratture, non avevano nessuna intenzione di attendere il permesso statale per portare avanti le proprie lotte e che continuavano ad articolarsi verso la formazione di quel fronte antagonista eterogeneo che a fine anni '90 non poteva più essere contenuto dal paradigma multiculturale.

2.4 L'emergenza della moltitudine

Le elezioni del 1997 portarono di nuovo al potere l'ex dittatore Hugo Banzer. Se però durante il governo del Goni le privatizzazioni e, soprattutto, la liberalizzazione del mercato degli idrocarburi, portarono a una effettiva crescita economica di circa il 4% annuo dal 1991 al 1998, dal 1999 la Bolivia entrò invece in una grave recessione che fece esplodere le contraddizioni e le disuguaglianze che le politiche neoliberali avevano creato (Webber, 2011: 143-6). Il settore che incrementò maggiormente i propri profitti durante il governo Lozada fu quello agricolo, legato all'élite conservatrice della Media Luna, mentre la maggior parte della popolazione rurale soffriva ancora elevati tassi di povertà¹⁷⁶. La dipendenza dagli aiuti economici internazionali poi, aveva di fatto aperto il paese alla totale ingerenza degli Stati Uniti e degli organismi finanziari nelle politiche locali che vedevano come soluzione alla crisi un'applicazione ancor più rigida delle politiche neoliberali. Così, quando Banzer divenne presidente, continuò le politiche di privatizzazione di Lozada e strinse ulteriormente il legame con gli Stati Uniti soprattutto per quanto riguardava le politiche di eliminazione del narcotraffico, approvando un decreto chiamato *Plan Dignidad* che prevedeva la totale eradicazione delle piantagioni di coca sia nel Chapare che nelle valli Yungas (Hylton e Thomson, 2007: 100). Il clima sociale però era ormai di diffuso e generale malcontento per la crisi provocata dal neoliberalismo. Quando nel 1999, a seguito delle pressioni del FMI e della Banca Mondiale, Banzer appaltò il sistema idrico di Cochabamba al

¹⁷⁶ Vi erano variazioni significative nel tasso di povertà tra le diverse zone del paese che mostrano l'impatto delle politiche neoliberali sulle disuguaglianze di razza e classe: nel 1999 il tasso di povertà totale dell'intero paese era del 62,64%, ma l'81,58% di questo era concentrato nelle aree rurali, mentre il 51% nelle aree urbane; il tasso di povertà per gli indigeni residenti nelle città, andava da un 55,87% per i quechua a un 92,9% per i guaraní; quello per gli indigeni nelle zone rurali arrivava all'80,19% per i quechua, al 78,29% per gli aymara e all'83,84% per i guaraní (Webber, 2011: 144).

consorzio internazionale Aguas del Tunari¹⁷⁷ per 40 anni, approvando una legge che legalizzava il rilascio di concessioni e licenze per la gestione dell'acqua a qualsiasi istituzione privata solo attraverso il voto del Congresso e senza passare per consultazioni popolari, il malcontento si trasformò in un nuovo ciclo di rivolte che avrebbe cambiato definitivamente sia il modello Statale neoliberale, sia l'infrastruttura del movimento antagonista boliviano (Webber, 2011: 142, 148).

2.4.1 *L'accumulazione di forze dalla Guerra dell'Acqua alla Guerra del Gas*

La particolarità del sistema idrico delle valli cochabambine derivava dal fatto che la zona era particolarmente arida, con un sistema di distribuzione pubblica dell'acqua totalmente carente, funzionante solo nel centro di Cochabamba, mentre nella zona periferica della città e nel resto dei territori rurali circostanti il sistema d'irrigazione era gestito dai nuclei familiari e comunitari tramite competenze ed esperienze accumulate e trasmesse sin dal periodo coloniale. In particolare, nel nucleo familiare, gli uomini detenevano le conoscenze tecniche per gestire il funzionamento della distribuzione, ma erano per lo più le donne a occuparsi di non far mancare l'acqua alla comunità e garantirne così il sostentamento (Linera, 2010 [2004]: 625-29)¹⁷⁸. Durante gli anni '50, con l'emergenza dei sindacati agricoli per la redistribuzione delle terre, questi nuclei familiari si organizzarono all'interno di queste confederazioni, valorizzando i propri sistemi comunitari di gestione dell'acqua per dare forza alle battaglie sindacali ma senza mettere al centro la questione dell'acqua. Fu con le trasformazioni neoliberali degli anni '90 che il sistema di gestione dell'acqua di questi nuclei venne stravolto sia dalla conformazione delle OTB che regolavano i confini delle comunità e quindi il modo in cui queste amministravano le risorse idriche, sia da una serie di decreti varati da Lozada che concedevano alle imprese l'uso dell'acqua dei fiumi per le estrazioni minerarie. Questi cambiamenti, uniti al declino del sindacato, portarono i vari nuclei familiari, comunitari e popolari a riunirsi nella *Federación de Regantes de Cochabamba* (FEDECOR) nel 1997, legando la traiettoria sindacale

¹⁷⁷ Il consorzio Aguas del Tunari era per il 50% di proprietà dell'industria americana Bechtel e di quella italiana Edison SpA, per il 25% della spagnola Abengoa e il restante 25% era diviso tra altri quattro diversi gruppi di investimento boliviani (Webber, 2011: 141).

¹⁷⁸ Sul modo in cui l'irrigazione delle valli di Cochabamba venne gestita dalle comunità quechua dell'altopiano sin dal periodo coloniale si veda anche: Larson, Brooke. 1998. *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. Durham: Duke University Press.

precedente con una valorizzazione strategica della loro gestione autonoma e tradizionale dell'acqua (Linares, 2010 [2004]: 647-9). Nel frattempo, nella città di Cochabamba, la *Federación de Fabriles de Cochabamba*, parte della COB, fu una delle poche federazioni locali che seppe resistere alla perdita d'importanza del sindacato grazie al suo leader Oscar Olivera che, da fine anni '90, iniziò un processo per sensibilizzare i lavoratori e la società sulle contraddizioni del discorso neoliberale del "progresso", che non aveva fatto altro che produrre una flessibilizzazione e precarizzazione del lavoro e una erosione i diritti. Grazie a una serie di denunce fatte pubblicamente e ai corsi che impartiva nelle fabbriche e nelle piazze, Olivera divenne presto una figura riconosciuta nel panorama nazionale (Gutiérrez Aguilar, 2008: 68-9).

Così, in questo contesto di fervore, appena la concessione alla compagnia Aguas del Tunari entrò in vigore a novembre 1999, si formò immediatamente un'organizzazione per contrastare la privatizzazione dell'acqua – la *Coordinadora del Agua* – che riunì la FEDERCOR e la *Federación de Fabriles de Cochabamba* ma che presto riuscì a coinvolgere diversi attori sociali catalizzando tutta la riarticolazione tra organizzazioni indigene, sindacati e movimenti popolari che si stava dando dagli anni '80. Il legame tra le due organizzazioni, una urbana e di stampo puramente sindacale, e l'altra rurale che incorporava pratiche comunitarie in una struttura ereditata dal sindacato, fu fondamentale per creare legami e connessioni tra le varie strutture del territorio ed estendere la domanda per l'acqua pubblica ben al di là della concessione specifica al consorzio *Aguas del Tunari* (Webber, 2011: 151). Immediatamente, infatti, entrò nella *Coordinadora* anche la *Coordinadora de las seis federaciones del trópico de Cochabamba* (CSFTC), in quel momento guidata da Evo Morales, che riuniva una miriade di sindacati che ormai controllavano totalmente il territorio del Chapare, resistendo violentemente alle forze straniere che tentavano di militarizzare la zona. Infine, si unirono anche una serie di altri sindacati locali e dipartimentali, come *Federación de Maestros Urbanos de Cochabamba* e gruppi ambientalisti composti da una classe media e intellettuale come il *Comité de Defensa dell'Agua* (Gutiérrez Aguilar, 2008: 71, 188-9). Questa eterogeneità permise alla *Coordinadora* di catalizzare diverse domande e far convergere le varie organizzazioni senza che fra queste si creasse una gerarchia. Secondo Raquel Gutiérrez, la particolarità di questo nuovo blocco sociale, infatti, dipendeva dall'orizzontalità che mostrava in ogni ambito: nel discorso condiviso prodotto dalla *Coordinadora*, nella gestione delle assemblee decisionali, nelle modalità di comunicazione

della protesta all'esterno e, infine, nelle forme di mobilitazione messe in campo. Ognuno aveva il suo ruolo ma la contaminazione reciproca era evidente in ogni ambito delle proteste¹⁷⁹. Se i sindacati bloccavano i centri lavorativi denunciando l'erosione dei propri diritti, le comunità indigene e *campesinas* si occupavano di bloccare le strade e i rifornimenti verso la città, mentre la CSFTC di Evo Morales fu fondamentale per legare la *Coordinadora* a vari sindacati agrari del Chapare; il compito dei collettivi ambientali era invece socializzare l'opinione pubblica sugli effetti della privatizzazione dell'acqua, tramite conferenze stampa e pubblicando articoli (Gutiérrez Aguilar, 2008: 73-4). Sul piano discorsivo, la domanda per il diritto pubblico all'acqua fu integrata con una difesa strategica degli "usos y costumbres" ancestrali nella gestione del sistema idrico nel territorio ed entrambe venivano poi sviluppate verso la più generale rivendicazione della fine delle privatizzazioni neoliberali: questo sincretismo già nelle domande permise l'allargamento della partecipazione, riuscendo a tenere insieme le diverse realtà e visioni presenti nella *Coordinadora*. Allo stesso modo le proteste combinavano insieme una serie di repertori di lotta che venivano dalle tradizioni di ogni organizzazione, mentre al contempo la contaminazione tra questi ne creava di nuovi che attiravano anche individui non affiliati a nessuna organizzazione a partecipare alle proteste. Ad esempio, quando la società *Aguas del Tunari* prese l'effettivo controllo del sistema idrico della zona e annunciò un innalzamento delle tariffe dell'acqua potabile di un 35% nel gennaio 2020, la *Coordinadora* chiamò la popolazione a non pagare le bollette e presto sempre più persone si sommarono all'iniziativa, nonostante i rischi legali che correvano, bruciando le bollette dell'acqua nelle piazze o occupando direttamente in modo simbolico alcune imprese (Linera, 2010 [2004]: 641-2). Se non si può negare la capacità della *Coordinadora* di rompere con gli schemi di organizzazione tradizionale del sindacato e di favorire una partecipazione plurale nelle rivolte, smuovendo e smussando forme gerarchiche consolidate di potere, affermare che vi fosse un effettivo piano di orizzontalità totale al suo interno, può tuttavia portare a una sottovalutazione delle dinamiche di oppressione ereditate da schemi precedenti e riprodotte nel movimento.

¹⁷⁹ Raquel Gutiérrez Aguilar e Álvaro García Linera, che parteciparono attivamente alla rivolta di Cochabamba del 2000, narrano nei dettagli il modo in cui venivano organizzate le assemblee e le proteste, il modo in cui venivano prese le decisioni e le forme in cui si ripartivano i ruoli, raccogliendo anche diverse interviste, cfr.: Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2008. *Los ritmos del Pachakuti Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 59-220; Linera, 2010 [2004]: 622-62.

Ad esempio, tra i repertori di lotta tradizionali vi era un sistema di organizzazione comune a varie popolazioni andine, riadattato da anni di trasformazioni e lotte, e basato sulla rotazione e obbligatorietà dei ruoli politici; secondo questo sistema vi era l'obbligo per ogni nucleo familiare di prendere parte a mansioni nella rivolta e di alternarsi in modo ciclico tra i diversi ruoli. Così facendo, i nuclei comunitari si alternavano tra i blocchi stradali e il sostentamento sia delle comunità che della città, facendo arrivare gli alimenti solo ai manifestanti; ed era solo grazie a questo metodo che lo sciopero poteva essere mantenuto per più giorni ed espandersi (Gutiérrez Aguilar, 2008: 108-9). Inoltre, proprio questo sistema, sempre basato sul *chacha-warmi* per cui l'obbligatorietà e la rotazione spettavano all'unità domestica e non alla singola persona, questa volta veicolò una maggiore partecipazione delle donne alle proteste e agli scioperi; in molti casi, infatti, le comunità obbligavano almeno un rappresentante per unità domestica a partecipare alle manifestazioni più grosse e alle assemblee più importanti e così, quando il marito non poteva, toccava alle donne compiere questo ruolo. Senza romantizzare o conferire un'eccessiva *agency* alla partecipazione delle donne alle proteste, visto che in molti casi queste si limitavano a cucinare o a gestire la logistica degli scioperi, questo sistema comunque permise a molte donne di partecipare per la prima volta alla vita politica in modo autonomo e senza il controllo dei mariti. Tale sistema, quindi, non fu privo di contraddizioni: l'imposizione di prendere parte alle rivolte spesso portò alla protesta persone che non sapevano nemmeno a cosa stessero partecipando e, come vedremo per il caso della Guerra del Gas, si trasformò presto in una struttura che regolava e strutturava i rapporti interni nella comunità e tra comunità. Se da un lato molte donne, non avendo vissuto un processo di politicizzazione previo, si limitavano a obbedire all'obbligo della comunità di partecipare, dall'altro lato trovarono qui un primo contesto in cui poter socializzare i problemi che vivevano nella comunità e in cui valorizzare le loro conoscenze sul sistema di distribuzione dell'acqua per avere una voce in capitolo nelle decisioni delle assemblee (Arnold e Spedding, 52-54)¹⁸⁰.

Un altro repertorio di lotta che venne messo al servizio della rivolta di Cochabamba fu la forza e l'organizzazione militare della CSFTC, acquisita in anni di continui scontri armati con le forze armate statunitensi per mantenere il controllo sul Chapare; la

¹⁸⁰ Sul ruolo delle donne nella rivolta di Cochabamba si veda anche: Bustamente, Rocio et al. 2005. «Women in the "Water War" in the Cochabamba Valleys», in Vivienne Bennett et al. (ed.), *Opposing Currents: The Politics of Water and Gender in Latin America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, pp. 72-90.

condivisione dei *cocaleros* delle tecniche di assedio e difesa tra i vari manifestanti fu centrale per resistere alle repressioni poliziesche durante le occupazioni e le proteste (Linera, 2010 [2004]: 401). Anche in questo caso le donne assunsero un ruolo contraddittorio. Pratica comune delle manifestazioni dei *cocaleros*, ma anche di organizzazioni come la CSUTCB, era infatti quella di mettere le donne, spesso con i bambini in braccio, in prima fila nei cortei, perché era più difficile che la polizia reprimesse o avesse un atteggiamento aggressivo nei confronti di un corteo aperto da donne. Così, molte donne finirono a prendere parte attiva nelle manifestazioni per la prima volta; certo, quando poi la polizia decideva comunque di usare gas lacrimogeni, manganelli e proiettili, le donne erano le prime ad essere colpite, ma in fondo per gli uomini questa era solo una contraddizione secondaria rispetto al successo delle rivolte. Non era lo stesso per le donne, che spesso smisero di andarci e iniziarono a organizzarsi autonomamente nelle federazioni femminili parallele (Arnold e Spedding, 2005: 54-5; Linera, 2010 [2004]: 523)¹⁸¹.

Dopo varie manifestazioni e blocchi, il 4 aprile del 2000 la *Coordinadora* lanciò uno sciopero generale in tutto il dipartimento di Cochabamba per chiedere il ritiro della concessione all'industria Aguas del Tunari. Per la prima volta dal declino della COB, lo sciopero riuscì a paralizzare l'intero territorio. La gestione e il mantenimento dello sciopero creò una potente rete di scambio tra i commercianti e i trasportatori urbani che cessarono le proprie attività, e le comunità indigene delle valli che bloccavano le strade tramite cui i rifornimenti di merci arrivavano nelle città e distribuivano gli alimenti tra gli e le scioperanti (Linera, 2010 [2004]: 630). Presto lo sciopero diventò nazionale, tant'è che, quando Banzer dichiarò lo stato d'assedio sospendendo i diritti costituzionali e facilitando gli arresti di massa con l'intento di placare le ribellioni, in realtà non fece altro che aumentarle e ampliarne il raggio, provocando anche un ammutinamento tra varie forze di polizia. Nel giro di solo sei giorni la situazione esplose e, dopo che un militare sparò in faccia al diciassettenne Victor Hugo Daza, il 10 aprile 1999, il governo fu costretto a firmare un accordo con la *Coordinadora* per annullare il contratto con Aguas del Tunari (Webber, 2011: 160-1). In quei sei giorni lo sciopero lanciato dalla *Coordinadora* riuscì a far sollevare l'intero

¹⁸¹ In realtà, nel Chapare, già a metà degli anni '90 vennero create alcune federazioni femminili che però erano inizialmente controllate dagli uomini, mentre il contesto della Guerra dell'Acqua permise la politicizzazione di molte donne che iniziarono così ad assumere ruoli più importanti nelle federazioni. Tra queste vi erano, per esempio la *Federación Campesina de Mujeres del Trópico* creata nel 1995, la *Federación de Mujeres de Centrales Unidas* fondata sempre nel 1995 e la *Federación de Mujeres de Chimoré* nata nel 1996 (Arnold e Spedding, 2005: 94).

paese, ispirando rivolte in varie zone contro gli effetti delle politiche neoliberali, proprio grazie alla capacità di produrre un discorso e delle pratiche di mobilitazione espansive in cui potessero connettersi le varie istanze di rifondazione dello Stato. La difesa dell'*uso e costumbres* dell'acqua fu infatti immediatamente rilanciata dalla CSUTCB di Quispe che la legò strategicamente alla richiesta di annullamento della legge INRA che, su pressione della Banca Mondiale e del FMI, si stava sempre più indirizzando verso una redistribuzione di terre di proprietà individuale mettendo a rischio la proprietà collettiva delle popolazioni indigene e dunque, l'obiettivo ultimo di ispirazione *katarista* di creare autogoverni indigeni aymara e quechua (Webber, 2011: 168-9). Il blocco delle strade iniziato dalla FEDERCOR fu presto replicato nei territori andini legati alla CSUTCB che, sempre tramite il metodo rotativo, riuscirono a bloccare totalmente le città di La Paz e Oruro; anche nel Chapare e nelle Yungas i sindacati dei *cocaleros* bloccarono le vie di accesso a Santa Cruz e a nord di La Paz unendo la difesa dell'*uso e costumbres* nella gestione dell'acqua a quella nella produzione della coca contro il *Plan Dignidad* di Banzer¹⁸². Infine, gli studenti delle maggiori città del paese lanciarono delle manifestazioni in solidarietà con le proteste, bloccando le università e le scuole superiori, mentre vari distaccamenti locali della COB chiamavano a interrompere le attività commerciali (Linares, 2010 [2004]: 79-80).

La *Coordinadora*, quindi, non solo segnò il primo successo popolare contro il neoliberalismo, ma diede vita anche a un fermento politico che andò ben oltre lo scopo iniziale; essa creò un nuovo modello di organizzazione politica in grado di vincolare le più disparate realtà del territorio e di esprimere una potenza popolare che fu vincente contro il modello neoliberale, tant'è che la rivolta venne presto identificata con il nome "Guerra dell'Acqua" per sottolineare l'estensione nazionale che raggiunse¹⁸³. Per menzionare un aneddoto che aiuta a comprendere la novità introdotta dalla *Coordinadora* in termini di

¹⁸² Per il dettaglio delle rivolte nel Chapare e nelle Yungas si veda: Linares, 2010 [2004]: 381-490.

¹⁸³ I testi che trattano gli eventi della Guerra dell'Acqua sono innumerevoli. Oltre ai già citati, si veda anche: Olivera, Oscar and Tom Lewis (ed.) 2004, *¡Cochabamba!: Water-War in Bolivia*. Cambridge, MA.: South End Press; Orellana Aillón, Lorgio. 2004. «El proceso insurreccional de abril: estructuras materiales y superestructuras organizativas de los campesinos regantes en el Valle Central Cochabambino», in Norma Giarracca e Bettina Levy (ed.), *Ruralidades latinoamericanas: Identidades y luchas sociales*, Buenos Aires: CLACSO; Spronk, Susan. 2007. *The Politics of Third World Water Privatisation: Neoliberal Reform and Popular Resistance in Cochabamba and El Alto, Bolivia*, PhD Dissertation, Department of Political Science, Toronto: York University; Spronk, Susan e Jeffrey R. Webber. 2007b. «Struggles Against Accumulation by Dispossession in Bolivia: The Political economy of Natural Resource Contention», in *Latin American Perspectives*, vol. 34, n. 2, pp. 31-47.

riorganizzazione di pratiche e metodi di protesta si può ricordare il fatto che in più occasioni questa fu confusa per una donna che gestiva direttamente la protesta, sia dalla stampa ma anche da vari partecipanti della rivolta che quando sentivano parlare della *Coordinadora* si immaginavano una donna in carne e ossa che dirigeva la rivolta (Gutiérrez Aguilar, 2008: 92). Ed è infatti in questo momento che il *Grupo Comuna* riprende il concetto di moltitudine di Zavaleta per dar conto del blocco sociale eterogeneo che la *Coordinadora* era riuscita a creare tenendo insieme elementi “moderni” e “tradizionali” verso la formazione di una nuova collettività (Tapia, Gutiérrez Aguilar, Prada, García Linera, 2002). Secondo Linera, andando oltre i tradizionali schemi di organizzazione tale blocco avrebbe creato anche nuove forme di identità o, meglio, una contaminazione tra quelle pratiche discorsive e di significazione alla base delle varie identità all’interno della *Coordinadora*: quella indigena-campesina legata ai sindacati agrari, quella indigena-aymara legata all’insurrezionalismo, quella indigena-orientale legata all’accesso alla terra, quella popolare legate alle reti di quartiere, quella operaia legata al sindacato, quella *mestiza*. Questa contaminazione si esprimerebbe in una «*identidad plebeya*» capace di tenere insieme le varie domande verso un processo di politicizzazione estrema della società (Linera, 2009b: 387-91).

Quella di Cochabamba, dunque, non fu che la prima di una serie di ribellioni che avrebbe sconvolto il paese per i cinque anni successivi, in cui l’eterogeneità sociale messa in campo non avrebbe fatto che crescere a articolarsi sempre più, dando vita a quello che vari autori identificano come un nuovo “*ciclo rebelde*” (López e Makaran, 2018; Salazar, 2015). Dopo la vittoria di aprile a Cochabamba, infatti, i blocchi nelle zone rurali della CSUTCB e dei *cocaleros* continuarono per tutto il 2002 e a settembre la *Coordinadora* decise di chiamare una grande assemblea aperta per discutere di come portare avanti la mobilitazione. È in questo momento che si concretizzò la domanda di un’Assemblea Costituente aperta a tutti i settori della società civile che garantisse la rappresentanza tanto dei sindacati quanto delle organizzazioni indigene, domanda già avanzata nella prima *Marcha* ma che trovava ora uno spazio centrale nell’agenda politica dei movimenti (Linera, 2010 [2004]: 659-60).

Inoltre, il contesto della Guerra dell’Acqua fece emergere l’importanza dei *cocaleros* e in particolare del loro leader Evo Morales: il partito da lui fondato nel 1997, il MAS, acquisì estrema notorietà nel contesto delle ribellioni e accrebbe così il suo consenso. Quando si candidò alle elezioni del 2002, Morales riuscì a ottenere ben il 20,94% dei voti, solo due

punti in meno di quelli ottenuti dal candidato vincitore Gonzalo Sánchez de Lozada, che tornò alla presidenza con il 22,46% (Van Cott, 2005: 89). Sotto il suo governo le proteste non fecero altro che acuirsi, spostando però il proprio centro dalla zona di Cochabamba a quella di La Paz e El Alto; in particolare, quattro fattori concorsero a fare esplodere nuovamente il paese nel 2003 in quella che venne definita come la Guerra del Gas.

In primis, Lozada, sotto le continue pressioni del FMI che chiedeva che lo Stato boliviano diminuisse il suo deficit dal 8,5% al 5,5%, e non avendo ancora percepito la «potenza plebeya» in campo nelle proteste, a febbraio 2003 varò un decreto che introduceva un'imposta diretta sul salario delle lavoratrici e dei lavoratori che percepivano più del salario minimo (Webber, 2011: 178). Il MAS di Evo Morales e la COB chiamarono a protestare e scioperare per rifiutare la misura, chiamata *impuestazo*, e immediatamente migliaia di persone bloccarono totalmente le città di La Paz e di El Alto. Questa protesta fu animata da uno spontaneismo maggiore rispetto a quella dell'acqua: la maggior parte delle persone scese in piazza, infatti, non era affiliata a nessuna organizzazione e semplicemente esprimeva il rifiuto per le riforme neoliberali, intraprendendo anche azioni dimostrative o violente come l'occupazione delle fabbriche della Coca Cola e della Pepsi e l'incendio di edifici pubblici, e subendo una forte repressione da parte delle forze militari (Webber, 2011: 180). Un secondo punto di svolta nelle proteste, che spesso rimane sottotraccia nella narrazione di quegli anni e la cui importanza è così negata, avvenne nel luglio del 2003 quando la polizia statale si intromise in un caso di giustizia indigena gestito internamente dalla comunità di Cota Cota – vicino a La Paz – facendo arrestare il dirigente di tale comunità, Edwin Hampu. La CSUTCB rispose con uno sciopero della fame nella città di La Paz per richiedere il rilascio di Hampu che presto si espanse grazie alla struttura rotativa dei compiti politici nelle comunità: ogni comunità che aderiva allo sciopero, infatti, doveva mandare a La Paz un numero di persone che, a turno, intraprendevano lo sciopero della fame. Questo permise la consolidazione di un nucleo di protesta stabile, una diffusione rapida delle informazioni sulle proteste anche grazie alla creazione di programmi radio che diffondevano notizie dalla città alle zone rurali e un rafforzamento dei legami tra aymara comunitari e urbani che a La Paz aderivano allo sciopero; tale nucleo rimase centrale nelle proteste dell'anno successivo (Gutiérrez Aguilar, 2008: 230-1). Il terzo fattore che contribuì all'agitazione sociale fu l'approvazione della *Ley de Seguridad y Protección Ciudadana*, con cui si introduceva una pena dai due agli otto anni di carcere per chiunque impedisse o

mettesse in pericolo la sicurezza, il trasporto pubblico e il funzionamento dei servizi di acqua, gas ed energia elettrica, convertendo di fatto in crimine il principale metodo di lotta di quegli anni. Chiaramente le proteste e i blocchi non fecero che aumentare in seguito alla legge e il governo dispiegò un gran numero di militari per reprimerle iniziando a militarizzare totalmente le città di La Paz ed El Alto (Gutiérrez Aguilar, 2008: 223). Infine, la goccia che fece traboccare il vaso avvenne sempre tra luglio e agosto, quando Lozada concluse un accordo con il consorzio dell'energia Pacific LNG, già iniziato da Banzer l'anno precedente, che prevedeva la vendita di gas naturale agli Stati Uniti e al Messico facendolo passare per i porti cileni di Mejillones e Arica, che prima della Guerra del Pacifico del 1879 erano territori che appartenevano alla Bolivia e che secondo la maggior parte della popolazione il Cile doveva restituire (Webber, 2011: 205)¹⁸⁴.

In questo contesto si creò la *Coordinadora de Defensa del Gas* sul modello di quella cochabambina con l'obiettivo di bloccare questo accordo, di rinegoziare le tasse che le industrie straniere dovevano dare allo Stato boliviano che in quel momento erano solo del 18% e di chiedere la fine delle riforme neoliberali. La *Coordinadora del Gas* riunì anche in questo caso vari settori sindacali della COB e della CSUTCB oltre che il MAS e il 19 settembre 2003 chiamò la prima protesta contro l'accordo commerciale di Lozada, a cui aderirono tutte queste organizzazioni. Il giorno seguente, quando nel villaggio di Warisata i militari attaccarono violentemente i manifestanti indigeni del territorio che stavano bloccando il cammino a La Paz lasciando 5 vittime, tra cui due bambini, la situazione esplose (Gutiérrez Aguilar, 2008: 238-40, 252). Questo evento, infatti, sconvolse il paese: fu lanciata una serie di *paros cívicos*¹⁸⁵ in solidarietà al massacro di Warisata fino a che il 29 settembre la COB chiamò uno sciopero generale nazionale indefinito con blocco delle attività lavorative e delle strade. Dal 29 settembre¹⁸⁶ il livello di scontro e proteste divenne altissimo, tant'è che le forze armate militarizzarono completamente interi quartieri di La Paz e di El Alto, mentre gli assedi nelle città, le barricate nelle periferie e i blocchi nelle strade si estendevano e continuavano anche in altre zone del paese: presto si mobilitarono

¹⁸⁴ La perdita dell'accesso al mare nella Guerra del Pacifico è per la Bolivia una ferita tutt'ora aperta, tant'è che il MAS nel 2013 ha citato il Cile al Tribunale internazionale dell'Aia per chiedere l'avvio di un negoziato per la restituzione dei territori persi. Ma nel 2018 il Tribunale dichiarò che il Cile non era obbligato a negoziare.

¹⁸⁵ I *paros cívicos* sono scioperi locali chiamati da distaccamenti minori dei sindacati o direttamente dalla popolazione civile non affiliata a nessuna organizzazione. È importante sottolineare l'uso di questo termine per gli scioperi durante la Guerra del Gas perché, come si vedrà, il termine *paro cívico* verrà riappropriato dalla destra ultraconservatrice in anni recenti.

¹⁸⁶ Per la cronologia dettagliata degli eventi dal 29 settembre al 17 ottobre si veda: Webber, 2011: 205-12.

anche i *cocaleros* delle Yungas e la CIDOB bloccando gli accessi alle città, gli studenti e i sindacati di insegnanti e infermieri in città come Santa Cruz e Sucre, la *Coordinadora del Agua* bloccando le valli cochabambine insieme ai *cocaleros*, mentre l'APG e varie associazioni indigene dell'oriente si univano allo sciopero della fame iniziato dalla CSUTCB. Il 17 ottobre, dopo che la violenza inaudita delle forze armate nel mantenere le proteste aveva portato alla morte di almeno 67 persone e al ferimento di circa altre 400, una grande *Marcha* partì dalle Yungas verso la sede del governo chiedendo le dimissioni di Lozada, il pieno controllo di tutte le risorse del paese e l'indizione dell'Assemblea Costituente. Più di 400.000 persone, per la maggior parte indigeni e abitanti di El Alto, riunite nella Plaza Murillo, costrinsero così il Goni a lasciare la presidenza e fuggire dal paese nonostante avesse ancora l'appoggio dell'ambasciatore statunitense (Webber, 2011: 210-2).



Figura 8: Foto della militarizzazione di El Alto durante le proteste. In Linera, 2010 [2004]: 587.

Si segnò così la seconda vittoria contro il neoliberalismo da parte di quella moltitudine di soggetti eterogenei che riuscirono ad unire e accumulare la forza necessaria per mettere fine alla presidenza del Goni. Tuttavia, a differenza della Guerra dell'Acqua in cui la *Coordinadora* assunse un ruolo organizzativo innovativo che fu realmente in grado di creare un'infrastruttura di lotta efficiente e unitaria, in questo caso la *Coordinadora del Gas* non ebbe lo stesso ruolo convergente. Anzi vi era una chiara polarizzazione tra due prospettive al suo interno: da un lato vi era il MAS di Evo Morales che aveva una postura più moderata e chiedeva la fine delle politiche antidroga e la legalizzazione delle piantagioni di coca, un referendum per decidere quante tasse le imprese straniere dovevano versare allo Stato e in generale mirava a assumere il controllo dello Stato per riformarlo dall'interno; dall'altro lato vi era la CSUTCB di Quispe, che nel 2000 aveva anch'egli fondato il suo partito, il MIP (*Movimiento Indígena Pachakuti*), che invece promuoveva una vera e propria "guerra civile" tra le due Bolivie, quella *q'ara*¹⁸⁷ neoliberale e quella indigena aymara, con l'obiettivo di conformare Stati indigeni autonomi (Gutiérrez, 2008: 242). Così le proteste di settembre e ottobre 2003 furono spesso spontanee e organizzate direttamente dalla popolazione, senza una coordinazione generale; nonostante ciò, l'insieme dei soggetti e delle domande in campo riuscì ad articolarsi comunque in modo compatto e a portare avanti rivendicazioni comuni. Un ruolo di primo piano in questo senso lo ebbe un nuovo soggetto: le organizzazioni di quartiere della città di El Alto.

El Alto aveva subito un rapidissimo processo di urbanizzazione negli anni '80, passando da essere un quartiere periferico e industriale di La Paz a costituire una città con circa 650.000 abitanti nel 2000. Questo processo fu dovuto alle politiche neoliberali di Estenssoro che rilocalizzarono migliaia di minatori nelle industrie della città e che, in cambio, attivarono un processo migratorio continuo, soprattutto di popolazioni aymara in cerca di lavoro (Gutiérrez, 2008: 244). La particolarità della città era quindi la composizione della sua popolazione, per lo più di indigeni emigrati dalle zone rurali che, una volta trasferitesi, non abbandonarono del tutto le loro forme di organizzazione comunitaria. Questi iniziarono così a organizzarsi nelle *juntas vecinales* e in associazioni di quartiere, ancor più dato che vi erano strade abitate da persone provenienti dalla stessa comunità indigena, riunendosi all'interno della *Federación de Juntas Vecinales de El Alto* (FEJUVE- El

¹⁸⁷ Termine aymara che significa persona bianca.

Alto)¹⁸⁸. La nascita di queste strutture organizzate su base residenziale e di vicinanza, a differenza di quelle classiche sindacali dominate dagli uomini, permise una più ampia partecipazione delle donne anche in ruoli di dirigenza. Anche in questo caso, sebbene l'attività politica delle donne nelle *juntas vecinales* spesso provenisse dal fatto che erano quelle che si occupavano dei nuclei familiari e delle reti mutualistiche nei quartieri, comunque permise uno spazio di politicizzazione prima inesistente. La FEJUVE, non a caso, raggiunse una maggiore rappresentanza femminile rispetto alle altre organizzazioni sindacali e indigene di quegli anni: nel 2004, su un totale di 29 dirigenti, dieci erano donne (Kohl and Farthing, 2006: 160)¹⁸⁹. Oltre a questa federazione vi era poi il distaccamento locale della COB, la *Central Obrera Regional de El Alto* (COR-El Alto), che era riuscita a mantenere una certa importanza e una capacità di aggregazione e mobilitazione dato che le poche industrie ancora produttive del paese erano concentrate in quella città. Queste due organizzazioni dispiegarono una fitta rete di intrecci che partiva direttamente dai nuclei familiari e comunitari dei quartieri e dalle loro necessità primarie per articolare e regolare tanto il sostentamento di tali nuclei, quanto le proteste. Essendo per l'appunto a maggioranza aymara, anche in queste organizzazioni vigeva il sistema di obbligatorietà e rotazione degli incarichi che garantiva il mantenimento delle stesse e il loro costante allargamento (Gutiérrez, 2008: 245-8). Come si è visto, tale sistema da un lato aprì nuovi spazi politici per persone che non avevano mai preso parte alle proteste, dall'altro riprodusse schemi disciplinanti di organizzazione. Come analizzano Alison Spedding e Denise Arnold, in molti casi l'obbligatorietà di partecipare alle proteste e ai blocchi significava anche che chi rifiutava di rispettare il suo "turno" veniva delegittimato dalle organizzazioni: nella comunità di Luribay (La Paz), per esempio, la centrale *campesina* locale impose una multa per chi non rispettava l'obbligo a partecipare alle proteste; nelle Yungas, invece, se una comunità si rifiutava di mandare persone ai blocchi, o addirittura se non si affiliava alla ADEPCOCA¹⁹⁰, questa poi non veniva più riconosciuta ufficialmente dall'associazione e non veniva considerata nella redistribuzione delle risorse (Arnold e Spedding, 2005: 57-8). Questo sistema, dunque, si trasformò sempre più in una rete tramite cui le organizzazioni

¹⁸⁸ Sul dettaglio di questa organizzazione si veda: Linera, 2010 [2004]: 587-620. Sull'organizzazione della città di El Alto durante le proteste, si veda: Mamani Ramírez, Pablo. 2004. *El rugir de las multitudes: La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz: Aruwiyiri.

¹⁸⁹ Si veda anche: Choque, Lucilla e Lina Britto, Forrest Hylton. 2005. *La Guerra del Gas contada desde las mujeres*. El Alto: CPMGA.

¹⁹⁰ Il distaccamento dipartimentale della ANAPCOCA, si veda nota 155.

mantenevano il controllo sui membri della comunità, rete che, come si vedrà nel prossimo capitolo, spesso persiste tutt'oggi. In ogni caso, fu proprio questa fitta rete popolare quella che permise di sopperire al mancante ruolo di coordinazione nelle proteste e che garantì una capillarità nella città che si manifestava dalla velocità in cui passavano le informazioni via radio, alla prontezza nella capacità di aggregazione e risposta alle chiamate per azioni dimostrative e manifestazioni, fino alla contaminazione delle varie domande che dal 2000 avevano animato vari settori sociali. Le richieste finali che vennero presentate al Goni, la cosiddetta "Agenda di Ottobre", oltre alla fine dell'accordo sul gas e all'Assemblea Costituente, chiedevano anche la liberazione di Edwin Hampu, l'abolizione della *Ley de Seguridad y Protección Ciudadana* e dell'*impuestazo*, la fine della legge INRA e la ridefinizione della redistribuzione delle terre seguendo un documento di 72 punti elaborato dalla CSUTCB, mostrando come l'accumulazione di forza portata avanti nei tre anni precedenti si traduceva anche in una reale contaminazione tra le lotte.

2.4.2 *L'ascesa di Evo Morales come leader della moltitudine*

Dopo che Lozada fu cacciato dal paese dalla folla in Plaza Murillo, come capo del governo salì il suo vicepresidente, Carlos Mesa Gisbert, con la promessa di elaborare quello che avrebbe dovuto essere un programma di transizione per il ripristino della stabilità politica basato sulle domande dell'"Agenda di Ottobre". A febbraio 2004 egli presentò quindi la sua proposta di transizione, di cui però approfittò anche per riformare le domande iniziali all'interno di un piano istituzionale, nella speranza di bloccare le ribellioni. Tale proposta infatti prevedeva: un referendum popolare per decidere come gestire le risorse energetiche da svolgere il 18 di luglio e la formazione di un'Assemblea costituente aperta alle organizzazioni che avevano animato la Guerra dell'Acqua e del Gas (Gutiérrez, 2008: 280).

La legge che chiamava l'Assemblea Costituente regolava chi e come poteva partecipare a questo spazio, istituendo due nuove figure giuridiche che potevano eleggere alcuni delegati da mandare all'Assemblea: le assemblee cittadine (*agrupaciones ciudadanas*) e i popoli indigeni. Viene così creata la categoria di "popolo indigeno", tramite cui una comunità o un'organizzazione poteva essere riconosciuta legalmente presentando il proprio statuto al governo. Così, sebbene questa legge ampliasse effettivamente la partecipazione democratica al processo elettorale e politico, in realtà era sempre concepita all'interno del

paradigma multiculturale precedente che mirava a fissare e definire i soggetti titolari di diritti, riducendo la varietà di forme di organizzazione e pratiche in campo nelle rivolte dei primi anni duemila (Gutiérrez, 2008: 298-300). Il referendum, invece, chiedeva se si era d'accordo con il recupero della proprietà statale sulle industrie di energia e sulla modifica della legge sugli idrocarburi varata da Lozada che obbligava le industrie che operano nel territorio a concedere solo il 18% dei profitti in imposte allo Stato; il punto problematico stava però nel fatto che non veniva specificato come tale legge sarebbe stata modificata e se le imprese statali sarebbero state le uniche operanti nel paese o si fossero trasformate semplicemente in competitori di quelle internazionali (Hylton e Thomson, 2007: 119).

In questo contesto vari settori dei movimenti che avevano animato la Guerra del Gas iniziarono così a convocare assemblee, aperte anche a tecnici che lavoravano in imprese energetiche e ONG, per discutere di come rispondere alle proposte di Mesa. Se la legge per convocare l'Assemblea Costituente venne accettata positivamente sia da gran parte delle organizzazioni indigene, sia dalle varie organizzazioni cittadine e comunitarie cui permetteva di essere riconosciute legalmente e partecipare al processo, non si arrivò invece a un accordo su come affrontare il referendum sull'energia: una fazione spingeva per accettarlo votando "sì" alla nazionalizzazione, l'altra per boicottarlo non andando a votare o lasciando la scheda nulla per rialimentare le proteste – proposta sostenuta tra le altre dalla CSUTCB di Quispe anche se il *Mallku* non partecipò direttamente a queste assemblee (Gutiérrez, 2008: 288-90, 299). Nel mezzo delle discussioni, il 5 luglio il MAS di Evo Morales decise di non aspettare il consenso dell'assemblea e si dichiarò pubblicamente a favore del referendum, chiamando la popolazione a votare per il sì alla nazionalizzazione¹⁹¹. L'obiettivo implicito di Morales era salvaguardare il processo democratico e non scatenare ribellioni, mantenendo Mesa al governo fino almeno alle elezioni municipali che si sarebbero svolte a dicembre, su cui il MAS puntava. La dichiarazione del MAS provocò una rottura definitiva

¹⁹¹ In realtà le domande del referendum erano cinque e il MAS chiamò a votare per le prime tre il sì, e per le ultime due il no. Queste erano le domande: «1. ¿Está de acuerdo con abrogar la Ley de Hidrocarburos número 1689 promulgada por Sánchez de Lozada? 2. ¿Está usted de acuerdo en la recuperación de los hidrocarburos en boca de pozo para el Estado boliviano? 3. ¿Está Ud. de acuerdo con refundar Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), recuperando la propiedad estatal de las acciones de los bolivianos/as en las empresas capitalizadas de manera que pueda participar en toda la cadena productiva de los hidrocarburos? 4. ¿Está Ud. de acuerdo con la política de Carlos Mesa de usar el gas como recurso estratégico para negociar una salida útil y soberana al Océano Pacífico? 5. ¿Está Ud. de acuerdo con que Bolivia exporte gas en el marco de una política nacional que: cubra el consumo de gas de las y los boliviana/os; fomente la industrialización del gas en territorio nacional; cobre impuestos y/o regalías a las empresas petroleras llegando al 50% del valor del gas y del petróleo en favor del país; destine los recursos de la exportación e industrialización del gas, principalmente para educación, salud, caminos y empleos?».

all'interno di quel blocco sociale eterogeneo che aveva animato la Guerra dell'Acqua e del Gas e, secondo Raquel Gutiérrez, la vittoria schiacciante del "sì" al referendum con il 70% dei voti e l'accettazione della legge per l'Assemblea Costituente non fecero altro che legittimare il piano di intervento statale come risoluzione della massiva e variegata lotta della popolazione, modificandone l'orizzonte politico nonostante il prolungamento delle ribellioni per un altro anno (Gutiérrez, 2008: 291-2).

Infatti, la nuova legge sugli idrocarburi proposta da Mesa 12 giorni dopo la vittoria del referendum non faceva altro che stabilire dei prezzi fissi per il commercio degli idrocarburi – cosa impossibile dato che questi dipendevano dal mercato internazionale – e istituire una compagnia di Stato, senza però promuovere una vera nazionalizzazione (Gutiérrez, 2008: 292-3). E questo riaccese il fervore nel paese, con la *Coordinadora del Gas* che si oppose pubblicamente alla nuova legge, nuovi moti di rivolta organizzati dalla FEJUVE a El Alto e nuovi blocchi nei territori rurali, con occupazioni dirette di terre in cui operavano le industrie. Anche il MAS, solo dopo essersi assicurato ben il 18% dei seggi a livello nazionale nelle elezioni di dicembre, iniziò a criticare la nuova legge di Mesa; tuttavia, se il blocco sociale eterogeneo voleva l'eliminazione della legge e il pieno rispetto dell'Agenda di Ottobre, facendo intravedere la possibilità di un ritorno alla conflittualità degli anni precedenti, il MAS propose invece una legge alternativa sugli idrocarburi che però, anch'essa, semplicemente alzava le imposte per le industrie straniere dal 18% al 50% (Gutiérrez, 2008: 328; Hylton e Thomson, 2007: 120). Inoltre, dall'altro lato, i settori industriali della Media Luna vedevano con preoccupazione il ritorno delle proteste, dato che con la cacciata di Lozada avevano perso gran parte del potere politico in parlamento e una nazionalizzazione totale degli idrocarburi avrebbe significato la fine della loro principale fonte di guadagno. Così, a dicembre del 2004 il *Comité Civico pro Santa Cruz*, egemonizzato dal settore industriale conservatore, chiamò un *cabildo* (assemblea) nella città di Santa Cruz che diede vita a una mobilitazione con più di 300.000 partecipanti a favore del mantenimento del "libero mercato". In questo contesto la Media Luna presentò la sua agenda, la cosiddetta Agenda di Gennaio (2005) contrapposta a quella di Ottobre (2003) dei movimenti sociali, in cui chiedeva che il controllo sulle risorse naturali fosse gestito a livello dipartimentale – per assicurarsi che nei dipartimenti orientali restasse nelle loro mani – e l'autonomia politica dei dipartimenti per quanto riguardava ogni tipo di politica economica, comprese le relazioni con le multinazionali e le industrie straniere che operavano al loro

interno (Webber, 2011: 232-4). Inoltre, con l'intento di delegittimare le proteste, l'élite orientale portò avanti un'intensa propaganda fortemente razzista che identificava i partecipanti delle rivolte di La Paz e El Alto – gli indigeni, le classi popolari e i *colla*¹⁹² – come “la Bolivia bloccante”, contraria al progresso e alla modernità che invece sarebbero insite nella popolazione orientale. In questo processo che voleva polarizzare e dividere il paese, la Media Luna iniziò anche a recuperare il concetto di *camba*, che dal periodo coloniale era usato per riferirsi in maniera dispregiativa ai guaraní che lavoravano nelle *haciendas*, risignificandolo per costruire un'identità comune a tutta la popolazione orientale ed opposta invece a quella *colla* della popolazione andina: il *camba* si contraddistingueva per essere produttivo, ospitale, allegro, democratico, avventuroso, individualista, indipendente e imprenditoriale; mentre il *colla* sarebbe introverso, bugiardo, timido, avaro, comunitarista, dipendente, pigro e improduttivo (Makaran, 2010: 116-17). Sebbene in questo momento tale retorica rimase molto marginale e non influenzò nelle relazioni che gli indigeni andini stavano costruendo con quelli orientali, essa continuò a operare sottotraccia riuscendo a riemergere in anni più recenti e esplodere, come si vedrà, nel 2019 durante le elezioni presidenziali che portarono alla cacciata di Evo Morales dal Paese. Quello in cui però la Media Luna riuscì fu far presentare alla Camera dei Deputati una nuova proposta di legge sugli idrocarburi, dando a Mesa un massimo di due mesi per approvarla, al termine dei quali la decisione passava al presidente del senato, nonché candidato della destra agroindustriale, Hormando Vaca Díaz. Il 16 marzo 2005, quindi, venne presentata la nuova legge che però alzava le tasse solo dal 18% al 32%. In un clima di ormai totale crisi politica e sociale, quando il 17 maggio Vaca Díaz approvò la legge al posto di Mesa le varie rivolte del paese si trasformano in una nuova mobilitazione generale nazionale, dando vita alla Seconda Guerra del Gas (Gutiérrez, 2008: 330-33). Per il 2 di giugno, circa il 60% delle strade del paese erano bloccate e le città di La Paz ed El Alto si erano nuovamente trasformate in siti insurrezionali, con la FEJUVE e la COR-El Alto che organizzavano le proteste. Tuttavia, Mentre la CSUTCB di Quispe e la COB capitanata da Jaime Solares promuovevano gli scioperi e i blocchi nel tentativo di rimettere in moto l'insieme delle forze eterogenee che avevano animato la moltitudine degli anni precedenti, il MAS decise di incoraggiarle perché aveva visto la possibilità di cacciare Carlos Mesa e chiamare nuove elezioni, che sapeva avrebbe vinto, prima del previsto. Il MAS iniziò così una capillare propaganda tra le reti della FEJUVE e di varie organizzazioni urbane

¹⁹² Gli indigeni aymara e quechua dell'altipiano, cfr.: nota 108.

e rurali tra La Paz e il Chapare, promuovendo l'idea che appoggiare la sua legge sugli idrocarburi e chiamare elezioni anticipate era l'unica soluzione per porre fine alla crisi politica. Il 9 giugno, il blocco popolare costrinse Carlos Mesa a lasciare il paese e furono convocate nuove elezioni per il 18 dicembre 2005.

Morales aveva giocato le sue carte in modo eccellente nel contesto della Guerra del Gas e delle Guerre dell'Acqua. Non solo era riuscito a guadagnarsi l'appoggio di gran parte dei settori popolari, delle organizzazioni indigene e *campesinas* e dei *cocaleros*, ma era anche emerso come un leader con grandi capacità politiche, capace di mediare nelle situazioni più difficili e che, a differenza di Quispe, non aveva rifiutato la possibilità di scendere a patti con Mesa in momenti strategici. Inoltre, Evo Morales iniziò anche a stringere un'alleanza con l'ex leader *tupakatarista* Álvaro García Linera che, pur non essendo più parte del movimento armato, aveva comunque partecipato alle rivolte degli anni '2000 con il *Grupo Comuna*, riuscendo a diventare una figura riconosciuta tanto per alcuni settori aymara, quanto per la classe media *mestiza* che supportava le rivolte. Così alle elezioni di dicembre, gli avversari di Morales avevano davvero poche possibilità di batterlo. L'altro partito più forte in quel momento, emerso dopo il *cabildo* di Santa Cruz, era il conservatore *Poder Democrático Social (Podemos)* con a capo l'ex vicepresidente di Banzer, Jorge Quiroga, che ottenne il 28% dei voti; il partito di centro – il *Frente de Unidad Nacional (UN)* – con a capo l'imprenditore Samuel Medina raggiunse l'8% e il MIP di Quispe appena il 2%, anche considerando che in realtà il *Mallku* nei mesi precedenti non puntò tanto sulla propaganda elettorale quanto piuttosto sul ricreare un clima di protesta. Il MAS con il binomio Evo Morales–Álvaro García Linera ottenne invece uno strabiliante 53,75%, conquistando per la prima volta dal ritorno della democrazia nel Paese la maggioranza assoluta (Postero, 2007: 214-5). Ed Evo Morales divenne il primo presidente indigeno della storia.



Figura 9: Partiti vincitori alle elezioni del 2005 divisi per dipartimento. Klein, 2015: 312.

Il 6 gennaio 2006, nella cerimonia di possessione del presidente “indio”, in un momento storico passato alla storia come quello in cui gli indigeni entrano al potere, Evo Morales fa un discorso che mostra tutto il sincretismo, il simbolismo e la *memoria larga* dispiegata nelle rivolte del 2000:

«Para recordar a nuestros antepasados pido un minuto de silencio para Manco Inca, Tupaj Katari, Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Zárate Villca, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibañez, Ché Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, a muchos de mis hermanos caídos, cocaleros de la zona del trópico de Cochabamba, por los hermanos caídos en la defensa de la dignidad del pueblo alteño, de los mineros, de miles, de millones de seres humanos que han caído en toda América y por ellos presidente pido un minuto de silencio.

Los pueblos indígenas – que son mayoría de la población boliviana –, para la prensa internacional, para que los invitados sepan: de acuerdo al último censo del 2001, el 62.2% de aymaras, de quechuas, de mojeños, de chipayas, de mulatos, de guaraníes. Estos pueblos, históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Esa es nuestra historia; a estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos, siendo que estos pueblos son dueños absolutos de esta noble tierra, de sus recursos naturales.

[...]

Yo quiero decirles con mucha sinceridad y con mucha humildad, después de que he visto muchos compañeros de la ciudad, hermanos de la ciudad, profesionales, la clase media, intelectuales, hasta empresarios, que se suman al MAS. Muchas gracias, yo me siento orgulloso de ellos, de nuestra clase media, intelectual, profesional, hasta empresarial, pero también les invito a ustedes que se sientan orgullosos de los pueblos indígenas que es la reserva moral de la humanidad.

[...]

Estamos acá para decir, basta a la resistencia. De la resistencia de 500 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros, todos los sectores para acabar con esa injusticia, para acabar con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión donde hemos sido sometidos como aymaras, quechuas, guaraníes.

[...]

La política significa una ciencia de servicio al pueblo, hay que servir al pueblo no vivir del pueblo, si esa es la política. Hay que vivir para la política y no vivir de la política. Para cambiar ese estado colonial habrá espacios, debates, diálogos. Estamos en la obligación, como bolivianos, de entendernos para cambiar esta forma de discriminar a los pueblos»

Già nel discorso di Morales si vede chiaramente il suo tentativo di ergersi come il leader in grado di fare del MAS il partito che potesse rappresentare tutti i settori che hanno composto la moltitudine in rivolta, dagli indigeni ai *campesinos*, dalle classi popolari a quelle medie. Sebbene negli anni seguenti questo tentativo assumerà caratteristiche sempre più evidenti, portando all'insorgenza di innumerevoli contraddizioni, la vittoria di Morales fu nei fatti la vittoria di un movimento eterogeneo che non accettava più di essere escluso dalla politica. Fu il tentativo di trasformare quell'«ideologia eccedente» da un surplus necessario per governare la massa a un'ideologia egemonica che portava la massa al potere rendendola imprescindibile per chiunque volesse partecipare alla vita politica del paese. L'emergenza indigena e *campesina* nella politica negli anni successivi, e l'effettiva mobilità sociale che questa creerà già dalla convocazione dell'Assemblea Costituente, non sono però il merito di un leader, ma sono il frutto di un processo di accumulazione di esperienze storiche che ha trovato il modo di farsi «*potencia plebeya*» e imporre la propria presenza senza mediazioni. Le ribellioni degli anni 2000 furono un momento di quella che Zavaleta potrebbe chiamare la «*autodeterminación de la masa*», ovvero un momento in cui l'eterogeneità sociale riuscì a produrre una democratizzazione reale in cui aprire ampi processi di politicizzazione.

La descrizione delle rivolte, la cronologia dettagliata degli eventi, l'analisi delle forme di protesta, delle pratiche di organizzazione tra strutture e del livello discorsivo che veniva

dispiegato per supportare la rivolta tessendo insieme concetti indigeni e liberali sono state quindi tutte necessarie per mostrare il modo in cui si è aperto un processo di politicizzazione che ha imposto una trasformazione nell'agire politico dell'insieme dei soggetti sociali. La "base sociale" di Morales negli anni continuerà a portare avanti tale processo di politicizzazione in modo autonomo seppur collegato al suo leader, sfruttando gli spazi di potere che questo ha aperto per riuscire a invertire i termini della relazione società-governo: è il presidente che deve essere al servizio dei movimenti e, quando non lo sarà, non mancheranno di farglielo notare. Allo stesso modo, per mostrare le fratture che si aprirono proprio tra l'ambizione di Morales di fare del MAS il rappresentante istituzionale della moltitudine e l'impossibilità di ridurre la molteplicità di esperienze e soggetti in campo nelle rivolte degli anni 2000 in un quadro istituzionale, è stato necessario far emergere le contraddizioni all'interno delle rivolte: dal modo in cui venivano essenzializzati elementi "tradizionali" per dar più forza a domande "moderne" al modo in cui l'obbligatorietà della protesta allo stesso tempo apriva spazi e fissava ruoli di potere, dal ruolo delle ONG nel supporto dei movimenti indigeni fino al modo in cui il MAS giocò tatticamente su vari fronti.

Infine, vi è anche da considerare che le caratteristiche delle rivolte del Duemila furono senz'altro specifiche di un territorio in cui le relazioni tra indigeni e operai persistono da più di cento anni in una continua ridefinizione di tali categorie, dei loro orizzonti di senso e politici, e in una contaminazione costante di elementi discorsivi e pratiche sociopolitiche che riuscì ad allargarsi alla società intera. Tuttavia, queste rivolte non furono isolate nel contesto latino-americano. Le trasformazioni neoliberali che attraversavano tutto il continente provocando crisi economiche e spirali di inflazione, suscitavano moti simili in paesi come l'Argentina e l'Ecuador, in cui organizzazioni e pratiche urbane e sindacali si articolavano con quelle rurali, popolari o indigene, riuscendo a promuovere una visione alternativa al modello neoliberale vincolato al FMI e un nuovo impianto della politica. Le rivolte segnarono una svolta a sinistra in vari governi del continente che portarono alla presidenza una nuova generazione di leader, in realtà preceduti dalla vittoria di Hugo Chavez in Venezuela nel 1999, che spesso avevano partecipato in prima persona all'organizzazione delle proteste e che provenivano dai movimenti sociali che le avevano animate: da Néstor Kirchner in Argentina nel 2003, a Raffael Correa in Ecuador nel 2006, da Luiz Inácio Lula da Silva in Brasile nel 2003 a José

“Pepe” Mujica in Uruguay nel 2009¹⁹³. Quello che verrà chiamato il “ciclo progressista” dell’America Latina ha segnato le condizioni dentro cui le organizzazioni sociali latinoamericane si sarebbero mosse negli anni seguenti, oscillando tra l’incorporazione a governi che avrebbero provato a collocarsi come alternativa alla destra conservatrice e il proseguimento di un piano di autonomia capace di promuovere processi di trasformazione espansivi; condizioni che verranno riadattate non senza provocare immense fratture, nuove tensioni e dinamiche di potere ma anche nuovi spazi di politicizzazione.

Per comprendere sia le continuità sia le discontinuità tra il governo del MAS e la moltitudine che lo ha portato al potere, è stato quindi necessario indagare la pluralità di dimensioni in campo nelle rivolte e la loro contaminazione reciproca. Così come è stato necessario mostrare come questa pluralità non sia il frutto di identità essenzializzate che nel contesto della Guerra dell’Acqua hanno trovato il modo di fondersi insieme, ma è la storia di un paese in cui la distinzione tra indigeni, operai, sindacalisti, *campesinos*, ambientalisti, o quella più generale tra movimenti sociali e movimenti indigeni, è una distinzione sempre contesa e rinegoziata dagli stessi soggetti a seconda del momento storico che attraversano.

¹⁹³ Non è chiaramente possibile in questa sede approfondire l’analisi delle diverse rivolte che sconvolsero l’America Latina da fine anni ’90, né tanto meno la traiettoria politica dei vari leader che salirono al governo. Per una trattazione generale si rimanda a: Carrillo Nieto, Juan; Escárzaga, Fabiola e María Griselda Gunther (ed.). 2017. *Los gobiernos progresistas latinoamericanos. Contradicciones, avances y retrocesos*, México: UAM-Ítaca; Gaudichaud, Franck; Modonesi, Massimo e Jeffrey Webber. 2019. *Los gobiernos progresistas Latinoamericanos del siglo XXI: ensayos de interpretación histórica*. Ciudad de Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México; Modonesi, Massimo e Julián Rebón (ed.). 2011. *Una década en movimiento Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO

CAPITOLO III

La genealogia della crisi

Introduzione al terzo capitolo

La cerimonia di apertura dell'assemblea costituente a Sucre il 6 agosto, giorno della celebrazione dell'indipendenza dalla Spagna, fu un momento carico di simbolismo e performatività dove venne mostrato al mondo che era possibile costruire uno Stato in cui non solo gli indigeni non fossero più esclusi, ma che addirittura fossero la maggioranza: la maggior parte dei e delle costituenti rispose all'appello fieramente con il proprio cognome indigeno, entrando nel Parlamento indossando gli abiti tradizionali, mentre intorno si alzavano a gran voce canzoni popolari indigene e cori che urlavano "*Nunca más sin nosotros!*". L'orizzonte trasformativo in scena all'apertura dell'Assemblea Costituente, i festeggiamenti di tutta la popolazione che acclamava i rappresentanti indigeni con gli occhi pieni di emozione e lacrime, facevano presagire il sentimento di essere parte di un evento storico in cui realmente per la prima volta gli indigeni si conquistavano il loro posto nella società; era a tutti gli effetti un nuovo «momento costitutivo» nel senso che dà Zavaleta al termine, ovvero il momento di creazione di uno Stato che potesse rappresentare in pieno l'*abigarrada* società boliviana e che non fosse più solo "apparente". Tant'è che in più occasioni fu lo stesso vicepresidente a usare questi termini nei discorsi pubblici per descrivere il cambiamento messo in atto dall'Assemblea Costituente:

«Hubo un gran pensador boliviano, René Zavaleta Mercado, que acuñó un concepto muy importante para entender Bolivia: el concepto de Estado aparente. Decía el orureño Zavaleta Mercado que el Estado aparente, ilusorio, es aquel que no logra condensar la totalidad de la sociedad, solamente representa a un pedazo privilegiado de ella; no logra articular la territorialidad del Estado y solamente representa y unifica fragmentos aislados del territorio patrio. Para Zavaleta, un Estado aparente es aquel que no logra incorporar los hábitos, la cultura y las formas de organización política de la sociedad, articula sólo a ciertos hábitos políticos y deja al margen a otros sectores sociales, regiones, territorios y prácticas políticas. Un Estado aparente, en el sentido zavaletiano, es lo que fue Bolivia hasta 2005» (García Linera, 2010: 7, Discorso di possessione del secondo mandato).

«Cuando se debate en torno a Bolivia como un Estado débil, justamente tiene que ver con esto, con lo que Zavaleta llamaba el Estado aparente: todos nos creemos homogéneos, liberales, modernos, castellano hablantes, cuando no lo somos, se trata de un Estado fallido, aparente, ilusorio, una unidad falsa; porque no todos somos liberales ni modernos ni asalariados ni castellano hablantes. Entonces, por qué no construir una unidad donde esté presente lo que somos realmente: soy castellano hablante, perfecto; soy aymara hablante, muy bien; practico lógicas comunitarias, bienvenido; practico lógicas individuales, también bienvenido. Ésa es la idea del Estado Plurinacional, reconocimiento de la diversidad de culturas, de instituciones, de civilizaciones, de idiomas, en igualdad de condiciones y en complementariedad y enriquecimiento mutuo». (García Linera, 2009c: 18, Discurso alla *Escuela de Fortalecimiento y Formación Política "Evo Morales Ayma"*)

Io stessa, durante i miei primi anni universitari, ho deciso di dedicarmi allo studio della storia boliviana perché affascinata dalle immagini dell'apertura dell'Assemblea Costituente che avevano fatto il giro del mondo e intravedendo in essa l'apertura di un processo di ridefinizione della gestione del potere statale.

Tuttavia, la prima volta che ho messo piede nel territorio boliviano, a inizio 2018, mi sono ritrovata davanti a una situazione molto diversa rispetto a quella immaginata leggendo articoli accademici e guardando le foto della cerimonia di apertura dell'AC. Dieci anni dopo l'inaugurazione dell'AC, quello che era rimasto era la sua performatività: la *whipala* sventolava fiera accanto alla bandiera boliviana in Plaza Murillo, le irte vie di La Paz erano spesso animate da celebrazioni di feste e culti indigeni, mentre proliferavano i musei che valorizzavano la cultura indigena: da quello sulla storia "indigena" della foglia di coca, al Museo etnografico in cui l'intera esposizione era incentrata sull'arte indigena dal periodo coloniale ad oggi. Vi era però una certa differenza tra l'ammirare gli abiti tradizionali indigeni conservati in una teca di un museo e vederli addosso alle persone che chiedevano l'elemosina per strada; tra l'andare a una fiera di cibo indigeno in città in cui venivano vendute le diverse varietà di mais native e andare nelle comunità indigene i cui terreni sono ormai tutti coltivati a soia in quanto sempre più inseriti nei circuiti globali del capitale agroestrattivista; tra il partecipare a un seminario in Università che parla della cosmovisione indigena secondo cui ogni pietra, fiume e montagna è sacro, e sentir parlare un indigeno guaraní del petrolio che le industrie riversano nel suo fiume o un indigeno aymara che rimane senz'acqua perché usata nei processi di estrazione dei minerali; infine, tra la retorica indigenista e le condizioni materiali in cui vivevano gli indigeni. La mia ricerca di campo è

quindi partita da una domanda molto semplice: che cosa è cambiato per le indigene e gli indigeni con l'elezione di Evo Morales?

Per prima cosa, vi è da specificare che in Bolivia oggi l'appartenenza a una "popolazione indigena" è basata sull'autoidentificazione, criterio stabilito dalla convenzione 169 dell'ILO sui popoli indigeni che il paese andino ha ratificato nel 1991. Mentre in passato nel censimento veniva chiesto ai cittadini qual era la loro lingua materna per registrarli come appartenenti a una determinata etnia indigena, dal censimento del 2001 la domanda è riformulata semplicemente in termini di percezione personale e non vi sono prerequisiti specifici per dichiarare di appartenere a un popolo indigeno. Partendo dal presupposto scontato che l'identità indigena – come ogni identità – è una categoria relazionale che non si basa su requisiti omogenei o ontologicamente differenziati, ma su significati contesi e rinegoziati dagli stessi soggetti in relazione al contesto materiale in cui si trovano e all'oggetto della loro definizione, si è visto nel corso di tutta la tesi come la specificità del territorio boliviano sia proprio l'impossibilità di separare nettamente ciò che è indigeno da ciò che non lo è. Allo stesso modo, si è visto come sia stata proprio questa impossibile separazione ad aver attivato processi di politicizzazione tanto nei territori rurali come in quelli urbani: decenni di legami tra membri delle comunità indigene e minatori, tra leader aymara e sindacalisti, tra intellettuali, lavoratori, lavoratrici e donne e uomini indigeni hanno portato a una contaminazione di pratiche e discorsi nelle forme di antagonismo in cui la sovversione di *resabios* precapitalistici veniva rafforzata proprio grazie al loro innesto su elementi introdotti dalla socializzazione dei rapporti capitalistici. Da questo punto di vista, è interessante notare proprio come nel censimento del 2001, svoltosi appena conclusa la Guerra dell'Acqua in cui il momento di sincretismo e contaminazione era al suo apice, ben il 62% dei boliviani si autoidentificò come appartenente a qualche popolo indigeno o originario; mentre nel censimento del 2012, con Evo Morales al suo secondo mandato e con il riconoscimento dei popoli indigeni come "nazioni all'interno della nazione" nella nuova Costituzione, questa percentuale scese al 41%. Senza soffermarsi troppo sull'analisi statistica e sociologica dietro i motivi che portarono a questo abbassamento di percentuale¹⁹⁴, il punto è più che altro chiedersi cosa vuol dire essere indigeni nella Bolivia Plurinazionale: se è

¹⁹⁴ Per i dati completi dei due censimenti a confronto e un'analisi delle motivazioni delle diverse percentuali si veda: CEJIS, 04/10/2013. *Bolivia Censo 2012: Algunas claves para entender la variable indígena*: <https://www.cejis.org/bolivia-censo-2012-algunas-claves-para-entender-la-variable-indigena/> [ultimo accesso il 04/01/2023]

ancora possibile affermare che l'indigenità deriva da un processo di connessione politica tra soggetti eterogenei o se invece il riconoscimento dei diritti indigeni ha necessariamente fissato e definito il significato stesso di ciò che è indigeno. Ma vi è anche da chiedersi come il quadro costituzionale ha trasformato l'eterogenea moltitudine che ha animato il *ciclo rebelde*: se ha portato a una semplice burocratizzazione delle sue rivendicazioni, perseguita intenzionalmente dal MAS per continuare a legittimarsi come rappresentante dei movimenti sociali, o se gli stessi soggetti hanno usato la nuova Costituzione come un campo di battaglia con cui da un lato reclamare più spazio nell'arena politica e nell'altro farne valere i principi autonomamente anche al di fuori dell'ambito istituzionale. Infine, se è davvero possibile pensare di rappresentare l'*abigarrada* società boliviana all'interno del paradigma statale. Sono queste le domande che hanno mosso il mio primo viaggio di ricerca in Bolivia – nel 2018 – e che mi hanno guidato inizialmente nella mia ricerca etnografica.

Il capitolo cerca allora di rispondere a queste domande pensandole però sempre in relazione al modo in cui l'«autodeterminazione della massa» in campo nelle rivolte, ovvero l'apertura di processi di politicizzazione su larga scala che trascendono l'ambito puramente istituzionale, ha continuato ad agire nel nuovo contesto statale e sempre dentro e contro dinamiche politiche, economiche e sociali che hanno a che fare con la riconfigurazione capitalistica globale degli ultimi anni. Ancora una volta quindi, l'obiettivo è guardare alle trasformazioni avvenute tra Stato, società civile e capitale in questo nuovo contesto in cui i *resabios* vengono costituzionalizzati e tradotti in forma di diritti, ovvero a quella *forma primordial* che per Zavaleta era la matrice esplicativa di una società *abigarrada* come la boliviana. Proprio per questo motivo, il campo etnografico, sebbene sia ristretto alla zona di Santa Cruz e in particolare alle comunità guaraní e *campesinas* che si trovano tra Gutiérrez e Charagua, non si focalizza su un caso di studio specifico, ma cerca piuttosto di attraversare i tre concetti che sono entrati nella nuova Costituzione grazie alle rivolte degli anni 2000: ovvero quelli di Plurinazionalismo, Autonomia Indigena e *Vivir Bien*. Nel corso del capitolo quindi, ogni concetto verrà trattato da una duplice prospettiva: da un lato si ripercorrerà la sua genealogia all'interno dei movimenti indigeni e sociali boliviani e, dall'altro lato, verrà analizzato il modo in cui è stato definito nella Costituzione. Nel mezzo, la ricerca etnografica servirà di volta in volta a mostrare il continuo emergere di un'eccedenza impossibile da costituzionalizzare e che sfugge ogni tentativo di rappresentazione istituzionale.

3.1 La costituzionalizzazione dei *resabios*

Una volta eletto il «governo dei movimenti sociali», come l'ha definito il vicepresidente Álvaro García Linera, o il «governo del cambiamento» come l'ha definito lo stesso Morales, era necessario portare a termine le promesse fatte all'eterogenea moltitudine sociale delle rivolte del 2000. In particolare, tre erano le domande che il MAS doveva soddisfare alla svelta per non perdere l'appoggio della massa popolare che lo aveva portato al potere: la convocazione dell'Assemblea Costituente (AC), la nazionalizzazione degli idrocarburi e una nuova riforma agraria che redistribuisse le terre agli indigeni. E, in effetti, queste tre richieste furono esaudite entro la fine del 2006, o almeno così appare: il 6 marzo 2006 venne ufficialmente convocata l'AC tramite la *Ley de Convocatoria*; il primo maggio venne approvato il decreto 28701 per la nazionalizzazione degli idrocarburi; e il 28 novembre venne approvata la *Ley 3545 de Reconducción Comunitaria* per la redistribuzione delle terre a favore delle popolazioni indigene. Tuttavia, nonostante la fiammante propaganda di Morales che si autorappresentava come il leader che aveva portato a compimento il *proceso de cambio* e soddisfatto le domande del *ciclo rebelde*, presto queste leggi si rivelarono pura retorica e la loro implementazione dovette scontrarsi con l'eterogeneità di posizioni che il MAS voleva rappresentare.

Fu all'interno dell'Assemblea Costituente che si giocò la partita intorno all'effettività di tali leggi e alle altre domande sorte nel *ciclo rebelde*, secondo dinamiche di forza mutevoli che dipesero in parte dal modo stesso in cui la *Ley de Convocatoria* del marzo 2006 stabiliva nei minimi dettagli l'organizzare l'AC. Tra le norme che questa contemplava, infatti, ve ne erano due in particolare che provocarono una serie di tensioni: la prima prevedeva che la partecipazione popolare all'AC potesse avvenire tramite rappresentanti eletti appartenenti a un partito, a un popolo indigeno o a un'organizzazione cittadina (*agrupación ciudadana*); la seconda prevedeva che per approvare le leggi della nuova Costituzione l'Assemblea dovesse avere la maggioranza dei due terzi (*Ley de Convocatoria*, 2006: art. 7.5, 25). Per quanto riguarda la prima norma, era praticamente identica alla proposta fatta da Mesa nel 2004, che permetteva la partecipazione all'AC solo per rappresentanza tramite *Pueblos Indigenas* e *Agrupaciones Ciudadanas* e che nei fatti escludeva tutte quelle organizzazioni che non avevano fatto in tempo a essere riconosciute legalmente all'interno di queste due categorie giuridiche. L'intento di Morales era allora quello di obbligare la maggior parte dei delegati

delle organizzazioni indigene e sociali a partecipare all'AC sotto la rappresentanza istituzionale del MAS, intento che rafforzò anche nominando direttamente come ministri del suo primo Gabinetto alcuni esponenti dei movimenti sociali (Lopez e Makaran, 2018: 94): l'ex attivista del sindacato delle lavoratrici domestiche, Casimira Rodríguez Romero, venne nominata Ministra della Giustizia nel 2006, divenendo la prima donna quechua a guidare un ministero; il dirigente della CSUTCB David Choquehuanca divenne Ministro degli Esteri; l'ex presidente della FEJUVE-El Alto, Abel Pedro Mamani, ottenne il Ministero dell'Ambiente e dell'Acqua; il dirigente di un sindacato di fabbri di La Paz, Santiago Gálvez Mamani, fu nominato Ministro del Lavoro e delle Pensioni, mentre vari rappresentanti della CIDOB e dell'APG vennero nominati senatori.

Questa strategia, secondo i calcoli di Morales, gli avrebbe permesso facilmente anche di ottenere la maggioranza dei due terzi come partito all'interno dell'AC. Tuttavia, quando il 2 luglio 2006 si tennero le elezioni per scegliere i membri dell'AC, tale previsione non si realizzò. Sebbene 137 rappresentanti sui 255 totali andarono al MAS, ben 60 seggi finirono al partito conservatore *Podemos* che rappresentava gli interessi degli agroindustriali dell'oriente, mentre i restanti 58 a partiti minori e alle *agrupaciones ciudadanas* (Postero, 2017: 49). Così, da un lato, non avendo i due terzi il MAS non poté avere mano libera per varare tutte le riforme previste e dovette tenere in considerazione le proposte avanzate da *Podemos*, mentre, dall'altro lato, la necessità di mantenere le organizzazioni sociali e indigene sotto la sua rappresentanza si fece ancora più forte dal momento che gli servivano per legittimarsi contro la destra e dovette quindi sottostare anche a molte richieste di tali organizzazioni. Le dinamiche che si crearono all'interno dell'AC lungo queste tensioni hanno influenzato quindi il testo finale e posto le basi per una serie di alleanze tattiche che il MAS ha continuato a portare avanti per tutto il suo governo per mantenere il potere.

3.1.1 *La disputa di potere all'interno dell'Assemblea Costituente*

Il tentativo del MAS di ergersi a rappresentante istituzionale della moltitudine in campo nel *ciclo rebelde*, non poteva certo annullarne l'eterogeneità e la potenza, e le organizzazioni indigene erano già pronte a far valere le proprie domande in modo autonomo nonostante la loro partecipazione all'AC fosse vincolata al MAS. Già nel 2004, infatti, quando Mesa avanzò la sua proposta per la convocazione della Costituente che nei

fatti limitava la partecipazione dei movimenti extraparlamentari, varie organizzazioni indigene avevano iniziato a formare un'ampia alleanza per elaborare una proposta unitaria da presentare durante l'AC in modo da avere la forza sufficiente per imporre tutte le loro domande: ovvero, il così chiamato *Pacto de Unidad*, composto dalla CIDOB, la CSUTCB, la FNMCB-BS, la APG, la CONAMAQ, la CPEMB (*Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni*) e la CSCB (*Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia*). Quando Morales ripropose gli stessi requisiti di Mesa per partecipare all'AC, il *Pacto de Unidad* aveva quindi già elaborato la propria agenda politica e il 5 agosto presentò la sua *Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado* (PNCPE). L'obiettivo principale dei firmatari del *Pacto de Unidad* era riuscire a imporre le domande storiche dei movimenti indigeni e sindacali all'interno dell'Assemblea Costituente, trasformando l'accumulazione di esperienze e lotte in diritti che portassero a una rifondazione dello Stato in senso plurale e partecipativo e all'eliminazione dei retaggi coloniali che avevano sostenuto un regime di esclusione, dominio e discriminazione nei confronti delle popolazioni indigene. Per raggiungere questo obiettivo, il PNCPE delineò tre diverse domande: il riconoscimento dei popoli indigeni come "nazioni all'interno di una nazione" attraverso il paradigma del plurinazionalismo e la rivendicazione dei loro diritti come soggetti collettivi; la legittimazione dell'autonomia indigena come forma di governo autonomo che garantisse la proprietà collettiva e il pieno controllo delle terre e delle risorse delle comunità, così come il riconoscimento della medicina, della lingua, dell'istruzione e dei sistemi giuridici indigeni e *campesinos* su un piano di parità con quelli liberali europei; infine, l'implementazione di una nuova riforma agraria per la redistribuzione delle terre agli indigeni, soprattutto nei territori orientali che erano quasi totalmente nelle mani dei grandi proprietari terrieri (PNCPE, 2006).

Indubbiamente, la stesura del PNCPE ha rappresentato un punto di svolta cruciale per le organizzazioni indigene, in quanto sancì l'unione tra le popolazioni native dell'oriente e dell'occidente iniziata durante la *Marcha* del '90, trasformando le loro domande, in cui *resabios* indigeni ed elementi liberali hanno da sempre lavorato in sincronia, in una proposta condivisa che potesse garantire la piena autodeterminazione delle popolazioni indigene all'interno di un nuovo programma statale, come affermato nel Preambolo del PNCPE:

Las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos hoy tienen el desafío de participar en la refundación de Bolivia, construyendo un nuevo país fundamentado en los pueblos como sujetos

colectivos, hacia la construcción de un Estado Plurinacional, que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual. [...] Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, [...] Nuestra decisión de construir el Estado Plurinacional basado en las autonomías indígenas, originarias y campesinas, debe ser entendida como un camino hacia nuestra autodeterminación como naciones y pueblos.” (PNCPE, 2006, Preámbulo)

Come si può notare, però, tale *Pacto* aveva un carattere fortemente indigeno, e tra le organizzazioni che ne facevano parte ne mancavano infatti due che avevano avuto un ruolo centrale per gran parte della storia antagonista boliviana: la COB e la FSTMB. Riprendendo brevemente la genealogia dei movimenti sociali rintracciata nei primi due capitoli, si è visto come i minatori, organizzati nella FSTMB e nella COB in particolare, abbiano assunto un ruolo di avanguardia del movimento antagonista boliviano fino agli anni '80, quando la scomposizione della forza lavoro frutto delle politiche neoliberali ha messo fine alla loro egemonia per lasciare però il passo all'eterogeneità delle organizzazioni indigene che stavano sorgendo in quegli anni, prima fra tutti la CSUTCB per la regione andina e la CIDOB per quella orientale. Nelle rivolte del 2000 la FSTMB e la COB erano ormai fortemente debilitate e, sebbene alcuni loro distaccamenti locali – come la COR-El Alto – parteciparono attivamente alle manifestazioni, il leader della COB Jaime Solares si schierò a favore della via radicale di Felipe Quispe nella sua disputa contro Morales e la sua idea più riformista di rifondazione statale. Questo, da un lato, provocò un distanziamento del MAS dai settori dei minatori, tant'è che nessun leader della COB o del FSTMB partecipò all'AC né tanto meno supportò il governo inizialmente; mentre, dall'altro lato, portò anche a un distanziamento delle organizzazioni indigene da quelle sindacali (Scahvelzon, 2012: 74-5). Come ripetuto ormai innumerevoli volte, nella lunga storia boliviana il vincolo tra questi due settori fu ciò che permise lo sviluppo di processi di antagonismo vincenti, anche grazie al fatto che i lavoratori erano per la maggior parte di discendenza indigena, e la contaminazione reciproca nelle domande e nelle visioni politiche era ormai parte integrante di entrambi i movimenti, nonostante le loro strutture di rappresentanza negli anni avessero seguito intenzioni politiche diverse. Tuttavia, il fatto che le organizzazioni indigene decisero di partecipare al governo Morales e all'AC, pur con un *Pacto* autonomo che gli garantisse una forza di contrattazione con il MAS, portò presto a una burocratizzazione delle loro

domande, mostrando la difficoltà di trasformare in diritti le rivendicazioni storiche delle popolazioni indigene senza che queste venissero delimitate e incorporate all'interno di un piano di riconoscimento statale che ne limitava necessariamente il potenziale trasformativo. Tant'è che nel *Pacto de Unidad*, non vi è traccia della richiesta di nazionalizzazione delle industrie e delle miniere sorta fortemente durante la Guerra del Gas ma, anzi, in una versione rielaborata del *Pacto* del 2007, vi è la legittimazione della forma di nazionalizzazione moderata che Morales perseguiva già durante la Guerra del Gas:

Art. 164: «Las actividades de exploración, explotación, transporte, comercialización, e industrialización de los hidrocarburos y minerales serán realizadas de manera directa por el Estado Unitario Plurinacional, a través de empresas públicas o sociedades mixtas con participación mayoritaria de éste. Los pueblos y naciones indígenas originarios campesinos, afrodescendientes y de comunidades interculturales podrán ser socios en la conformación de estas empresas» (Pacto de Unidad, 2007).

In realtà, come accennato, Morales nel maggio del 2006 aveva già emanato un decreto, il decreto 28701, per la nazionalizzazione degli idrocarburi. La legge sugli idrocarburi, però, si limitò a rinegoziare la percentuale di tasse che le industrie petrolifere straniere dovevano pagare allo Stato, sebbene invertendo la percentuale precedente: mentre prima le compagnie straniere dovevano solo il 18% dei profitti, con il nuovo decreto tale percentuale si alzava al 50%, più un ulteriore 32% che andava direttamente all'industria statale *Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos* (YPFB), rendendo di fatto le entrate statali dell'82% (Decreto Supremo 28701, 2006: art.4). Inoltre, il fatto che fosse un decreto e non una legge, e che nel sistema giuridico boliviano quando una legge contraddice un decreto è la prima che sostituisce il secondo, generò molti sospetti sull'effettiva implementazione di tale nazionalizzazione. Infine, la nazionalizzazione riguardava solo gli idrocarburi e non le altre risorse né tanto meno e l'industria mineraria di Stato COMIBOL (Webber, 2011b: 94-5).

Così le organizzazioni sindacali dei minatori decisero di portare avanti le proprie domande dall'esterno del quadro costituzionale e, nel luglio 2006, la FSTMB chiamò una mobilitazione per chiedere l'attuazione della nazionalizzazione totale delle miniere e delle industrie e ricostruire la COMIBOL, ormai in mano principalmente a investitori stranieri, ritrasformandola in un'industria controllata collettivamente dagli stessi lavoratori – come nell'immediato post-'52. Il MAS rispose a tale mobilitazione definendo i manifestanti della FSTMB come “provocatori” che avevano come obiettivo quello di debilitare il governo

indigeno e come “trozkisti” che impedivano il tentativo del governo di cercare degli investimenti stranieri per riattivare il settore minerario (Webber, 2011b: 121-2). Già qua è quindi visibile il tentativo del MAS di delegittimare ogni tipo di movimento che non si sottometteva alla sua rappresentanza, tentativo che negli anni diventerà un vero e proprio pattern di criminalizzazione sistemica di chi non aderiva alla sua visione politica. E, infatti, il governo si avvicinò invece sempre più alla FENCOMIN (*Federación Nacional de Cooperativas de Bolivia*), ovvero la struttura di coordinamento delle cooperative minerarie che si erano create negli anni neoliberali. Pensate inizialmente come cooperative di soci tra gli stessi lavoratori delle miniere per far fronte alle politiche estrattive neoliberali e mantenere un controllo dell'eccedente delle esportazioni pienamente in mano alle multinazionali, in realtà negli anni seguenti tali cooperative hanno assunto sempre più un carattere aziendale, trasformandosi in vere e proprie imprese volte all'accumulazione di capitali e terzianizzando l'estrazione a lavoratori esterni; lavoratori che tengono in costante precarizzazione, in condizioni di lavoro insicure e con minimi diritti, impedendogli nei fatti l'organizzazione in sindacati (Quiroga Trigo e Avejera, 2014: 25-6). Il MAS, così, vedendo nella FENCOMIN un alleato che poteva assicurargli una base di appoggio solida nelle miniere per controllarne i moti più radicali, nominò come Ministro delle Miniere e della Metallurgia il leader di tale federazione, Walter Villarroel. In cambio di tale appoggio però la FENCOMIN faceva sempre più pressione sul governo per facilitare i contratti di condivisione del rischio tra i minatori cooperativi e le imprese transnazionali e iniziò a rilevare direttamente le miniere gestite dalla COMIBOL (Webber, 2011b: 120-1).

La situazione degenerò il 5 ottobre quando un gruppo di minatori cooperativisti assaltò la miniera gestita dalla COMIBOL di Huanani – a sud di Oruro – per prenderne il controllo, scontrandosi duramente con i lavoratori della FSTMB in una vera e propria battaglia fatta a suon di esplosioni di dinamite nelle miniere. Quando la FSTMB e la COB chiamarono il governo a mandare delle forze armate per difendere gli abitanti della comunità di Huanani e i lavoratori statali che stavano venendo massacrati dai corporativisti, Morales per salvare le apparenze non poté fare altro che accettare tale richiesta e dimettere Villarroel dal suo incarico per sostituirlo con l'ex leader della FSTMB José Guillermo Dalence. Inoltre, nel settembre 2007, tramite il decreto 29117 Morales tornò ad affidare alla COMIBOL il monopolio nell'estrazione e nel commercio delle risorse minerarie statali (Webber, 2011b: 122-3). Così, sebbene molti membri delle organizzazioni sindacali non parteciparono

direttamente all'AC, tuttavia la loro capacità di mobilitazione era tale che, almeno per il momento, il MAS ne aveva bisogno per poter continuare a legittimarsi come rappresentante istituzionale dei movimenti sociali. La capacità di tali organizzazioni di portare avanti le loro richieste al di là del contesto costituzionale veicolò quello che Veronica Gago e Sandro Mezzadra hanno definito un «potere di veto», ovvero il potere di impattare sulle decisioni del governo in maniera autonoma dalla rappresentanza del MAS, potere che, come si vedrà, dispiegheranno anche molte organizzazioni indigene quando le richieste del *Pacto de Unidad* non verranno attuate in pieno (Gago e Mezzadra, 2017: 484; Garcés, 2013, p. 32).

In ogni caso però, il decreto di ricostituzione della COMIBOL, come quello sugli idrocarburi, rimaneva in realtà molto vago sul modo in cui tale società poteva gestire le risorse e lasciava ampio spazio a investimenti privati all'interno della industria nazionale. Inoltre, i conflitti tra i sindacati dei minatori e le cooperative non si appianarono facilmente e negli anni successivi provocarono ulteriori scontri intorno al controllo delle miniere che Morales sarà costretto a mediare facendo concessioni da entrambi i lati; tant'è che nel testo finale della Costituzione le cooperative non solo vennero riconosciute come attori legittimi nel commercio dei minerali ma addirittura incentivate:

Art. 369.I: «El Estado será responsable de las riquezas mineralógicas que se encuentren en el suelo y subsuelo cualquiera sea su origen y su aplicación será regulada por la ley. Se reconoce como actores productivos a la industria minera estatal, industria minera privada y sociedades cooperativas».

Art. 370.II: «El Estado promoverá y fortalecerá las cooperativas mineras para que contribuyan al desarrollo económico social del país».

Tale legittimazione delle cooperative minerarie portò a un aumento costante della loro partecipazione nell'industria estrattiva del paese, così come alla loro proliferazione: se nel 1995 le cooperative erano 690, nel 2010 duplicarono arrivando a 1.019 e nel 2014 raggiunsero il numero di 1.642, arrivando a controllare direttamente ben il 70% dei giacimenti di proprietà della COMIBOL (Quiroga Trigo e Avejera, 2014: 25).

Inoltre, la FENCOMIN non era l'unico soggetto contrario alla nazionalizzazione delle miniere ma vi era anche il partito *Podemos* che dall'interno dell'AC portava avanti una feroce opposizione a ogni tentativo di centralizzazione delle risorse economiche da parte dello Stato. *Podemos* non solo dispiegò una forte propaganda contro la nazionalizzazione, ma si oppose a tutte le rivendicazioni indigene del *Pacto de Unidad*, e in particolare alla riforma

agraria e all'autonomia indigena che avrebbero minacciato gli interessi dei proprietari terrieri che tale partito rappresentava. Al contrario, *Podemos* sosteneva invece la continuazione del progetto neoliberale di decentralizzazione dello Stato iniziato con la LLP di Mesa e che l'élite della Media Luna aveva perseguito anche durante le rivolte del duemila con l'Agenda di Gennaio. Basandosi sul modello costituzionale dello Stato autonomo spagnolo, istituito dalla Costituzione del 1978, *Podemos* pretendeva un apparato amministrativo in cui i dipartimenti avessero il potere di legiferare e di prendere decisioni sui progetti di sviluppo, al fine di mantenere un controllo politico ed economico delle zone orientali (Noguera, 2008: 153). Così, quando il governo varò la legge per la redistribuzione delle terre nel novembre 2006, sponsorizzandola come una rivoluzione agraria che avrebbe «fatto piangere i grandi proprietari terrieri dell'oriente e redistribuito la loro terra agli indigeni e *campesinos* poveri», *Podemos* non fece attendere la sua risposta (Fabricant, 2012: 140). La legge andava a modificare la Ley INRA del 1996 fatta da Lozada, tramite articoli che favorivano la redistribuzione delle terre agli indigeni e incorporando varie organizzazioni del *Pacto de Unidad* nella Commissione che gestiva la redistribuzione¹⁹⁵ :

Art. 11 transitorio: «Todas las Tierras Fiscales disponibles declaradas hasta la fecha y las que sean declaradas como tales a la conclusión de los procesos de saneamiento en curso, serán destinadas exclusivamente a la dotación a favor de pueblos y comunidades indígenas, campesinas y originarias sin tierra o aquellas que las posean insuficientemente» (Ley 3545, 2006).

Tra la legge sulla nazionalizzazione e questa riforma agraria, l'élite della Media Luna riuscì a consolidare una solida opposizione capitanata dal *Comité Civico pro Santa Cruz* di Rubén Costas basata su una forte propaganda razzista e conservatrice che promuoveva la decentralizzazione dello Stato e l'autonomia dipartimentale come la soluzione a riforme che, a loro dire, minacciavano di abolire i diritti individuali di proprietà privata e portare lo Stato al collasso (McKay, 2018: 110). A inizio 2008, quindi, la Media Luna iniziò a

¹⁹⁵ Art. 8.I: «La Comisión Agraria Nacional - CAN, está compuesta por: 1. El Ministro de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente, en calidad de Presidente. 2. El Viceministro de Biodiversidad, Recursos Forestales y Medio Ambiente. 3. El Viceministro de Tierras. 4. El Viceministro de Desarrollo Rural y Agropecuario. 5. El Viceministro de Riego. 6. El Viceministro de Planificación Territorial y Medio Ambiente. 7. El Viceministro de Justicia Comunitaria. 8. El Viceministro de Inversión Pública y Financiamiento Externo. 9. El Presidente de la Confederación Agropecuaria Nacional CONFEAGRO. 10. El Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB. 11. El Presidente de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia - CIDOB. 12. El Apumallku del Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qollasuyo - CONAMAQ. 13. El Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia - CSCB. 14. El Presidente de la Confederación de Ganaderos de Bolivia - CONGABOL. 15. La Secretaria Ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa. 16. El Presidente de la Cámara Forestal de Bolivia - CFB».

sponsorizzare dei referendum nei dipartimenti orientali per approvare la forma autonoma di gestione del potere e delle risorse: il 4 maggio si svolse il primo referendum a Santa Cruz e a giugno quelli nel Beni, Pando e Tarija, che ottennero tutti l'approvazione dell'autonomia dipartimentale per ben l'80% dei voti. Il MAS però – con il supporto della *Organización de Estados Americanos* (OEA) – dichiarò incostituzionali tali referendum, giacché l'autonomia dipartimentale, in discussione dentro l'AC, non era ancora stata riconosciuta costituzionalmente. In ogni caso però, il successo del referendum popolare influì nella legittimazione dell'autonomia dipartimentale all'interno dell'AC e dimostrò il potere economico e l'influenza politica che la Media Luna aveva nelle zone orientali. Nel settembre 2008, infatti, il *Comité Cívico* riuscì a incentivare una mobilitazione per prendere il controllo degli edifici statali e dichiarare direttamente l'autonomia del dipartimento di Santa Cruz, creando una situazione di forte instabilità politica in un contesto che vari autori e giornalisti all'epoca, nonché lo stesso governo, definirono un vero e proprio tentativo di “colpo di Stato” (McKay, 2018: 111; Schavelzon, 2012, Webber, 2011b: 146-7)¹⁹⁶. Per placare il conflitto il MAS dovette allora riaffidarsi alla sua base sociale, elemosinando l'appoggio delle organizzazioni indigene e sindacali fuori dal *Pacto de Unidad* che però ora, in una situazione di estrema instabilità che poteva facilmente degenerare verso la presa del potere della destra conservatrice, erano più disponibili a concedergli. Già nell'aprile 2008 la COB aveva infatti chiamato una mobilitazione per rifiutare il referendum autonomista durante la quale vari esponenti del sindacato avevano bruciato dei pupazzi con le facce di Rubén Costas e Tuto Quiroga. Il MAS riuscì quindi a stringere più facilmente un accordo con la COB per “salvare il *proceso de cambio*” (Schavelzon, 2012: 392-3). A settembre la situazione degenerò, con i membri della destra cruceña che attaccavano impunemente le organizzazioni indigene e sindacali, lanciando molotov alle sedi delle ONG che supportavano gli indigeni, e dispiegando una violenza razzista nelle strade. Nella notte tra l'11 e il 12 settembre a El Provenir (Pando) simpatizzanti della destra si scontrarono violentemente con attivisti del MAS lasciando 19 morti e segnando il punto di non ritorno del conflitto. Il MAS chiamò così le varie organizzazioni indigene e sindacali a mobilitarsi contro il tentativo di colpo di Stato di Costas e convinse la COB a convocare uno sciopero per placare la forte opposizione della destra: in questo modo il MAS riuscì al contempo a consolidarsi come il partito in grado di

¹⁹⁶ Per maggiori dettagli sulle rivolte avvenute durante l'AC si veda: Schavelzon, Salvador. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. Bolivia: CLACSO / Plural / CEJIS, IGWIA, 2012.

mobilitare le forze sociali e rafforzare la sua legittimità come rappresentante istituzionale dei movimenti (McKay, 2018: 111; Webber, 2011b: 142).

Da questo momento l'élite della Media Luna decise di cambiare strategia, passando da un'opposizione risoluta al governo Morales a una tacita alleanza basata su accordi strategici e contingenti, ponendo le basi di quella che è stata definitiva da vari autori come un'alleanza Stato-capitale (Castañón, 2015; McKay, 2018) o un'«alleanza agro-capitale-statale» (Webber, 2016); ovvero un patto con interessi di accumulazione reciproci che permise al MAS di governare, se non con il supporto della destra, quantomeno con il suo beneplacito e che, in cambio, portò il governo a fare sempre più concessioni agli agroindustriali dell'oriente. E in effetti tali concessioni sono ben visibili anche all'interno del testo finale della Costituzione che, sebbene riconosca le domande del *Pacto de Unidad* – plurinazionalismo, autonomia indigena e riforma agraria –, ne riduce la portata tramite articoli che limitano e modificano la loro messa in pratica. Ad esempio, per quanto riguarda la riforma agraria, sebbene la proposta iniziale dell'articolo 315 della Costituzione stabilisse che nessuna entità o persona giuridica potesse possedere più di cinquemila ettari di terra, in realtà la versione finale dell'articolo spinta fortemente da *Podemos* fissava tale limite massimo per ogni socio individuale – il che significa che qualsiasi impresa poteva facilmente superare la superficie di cinquemila ettari (McKay, 2018: 111):

Art 315.I. El Estado reconoce la propiedad de tierra a todas aquellas personas jurídicas legalmente constituidas en territorio nacional siempre y cuando sea utilizada para el cumplimiento del objeto de la creación del agente económico, la generación de empleos y la producción y comercialización de bienes y/o servicios.

II. Las personas jurídicas señaladas en el párrafo anterior que se constituyan con posterioridad a la presente Constitución tendrán una estructura societaria con un número de socios no menor a la división de la superficie total entre cinco mil hectáreas, redondeando el resultado hacia el inmediato número entero superior.

Inoltre, Morales mantenne come requisito per la redistribuzione delle terre il compimento della *Función Económica Social* (FES), requisito già presente nella Ley INRA del 1996 che prevedeva che ogni terra assegnata dovesse essere produttiva e che non si potessero espropriare terre improduttive. Così, nonostante vi sia stata un'effettiva redistribuzione di terre alle comunità indigene, il sistema dei grandi latifondi in mano a pochi proprietari terrieri rimase praticamente invariato, consolidando quindi il modello agroindustriale del

territorio¹⁹⁷. Inoltre, la Media Luna ottenne anche il riconoscimento costituzionale dell'autonomia dipartimentale che, come si vedrà meglio nel seguente paragrafo, impattò negativamente sul potenziale trasformativo dell'autonomia indigena poiché queste ultime rimasero sottomesse al potere dei dipartimenti in cui si trovavano.

Così, dopo tre anni di trattative e tensioni, il testo finale con concessioni da entrambi i lati venne approvato dai due terzi dei delegati; il 25 gennaio 2009 si tenne il referendum in cui la popolazione, con un'affluenza del 90,24%, approvò la Costituzione per il 60% (López e Makaràn, 2018, p. 96). E il 7 febbraio 2009, nella città simbolo della rivolta degli anni 2000, El Alto, venne promulgata la nuova Costituzione dello Stato Plurinazionale della Bolivia (CPE: *Constitución Política del Estado*).

3.2 Lo Stato Plurinazionale

Nonostante la disputa di potere nell'AC, nella nuova Costituzione Plurinazionale della Bolivia (CPE) è evidente il tentativo di creare un nuovo modello statale, che non solo riconosca la pluralità dei soggetti della società dal punto di vista culturale, ma che li renda partecipi attivamente alla democrazia del paese. In questo senso, il riconoscimento dei popoli indigeni come “nazioni” e la valorizzazione della *memoria larga* delle loro lotte come un punto di partenza per promuovere la decolonizzazione effettiva dello Stato, vanno nella direzione di legittimarli in quanto soggetti di diritto, come è possibile vedere già dal preambolo e dal primo articolo:

Preambolo: «[...] Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. 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. [...]

¹⁹⁷ Per il dettaglio della riforma agraria di Morales cfr.: Kay, Cristobal e Miguel Urioste. 2007. «Bolivia's Unfinished Reform: Rural Poverty and Development Policies», in Haroon Akram-Lodhi et al. (ed.) *Land, Poverty and Livelihoods in an Era of Neoliberal Globalization: Perspectives from Developing and Transition Countries*. London: Routledge; Webber, Jeffrey. 2016. «Evo Morales and the political economy of passive revolution in Bolivia, 2006–15», in *Third World Quarterly*, v. 37, n. 10, pp. 1855–76.

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».

Art. 1.: «Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país».

Inoltre, la CPE, seguendo la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni del 2007 (Clavero, 2010: 200), non solo tutela la diversità culturale delle popolazioni native, ma riconosce anche il loro diritto all'autodeterminazione e sembrerebbe concedergli il controllo dei loro territori collettivi:

Art. 2.: «Dada la existencia precolonial 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».

Tuttavia, sebbene veder le lotte anticoloniali, quelle sindacali, le *Marchas* indigene e le rivolte del 2000 all'interno della Costituzione come parte integrante della storia boliviana segnala sicuramente la capacità che i movimenti hanno avuto di impattare nel processo costituente, quando poi si passa ad analizzare le norme effettive che regolano i diritti indigeni e sociali dello Stato Plurinazionale, la potenza trasformativa si restringe. Vari autori hanno infatti notato come intorno a concetti come autonomia, plurinazionalismo e *vivir bien*, le leggi rimangono aperte a interpretazioni differenti (Chávez León, 2008; Lopez y Makaran, 2018; Noguera, 2008).

Secondo l'antropologo Salvador Schavelzon che ha seguito tutto il processo dell'AC dall'interno, la nuova Costituzione, incorporando alcune richieste sia dell'élite agroindustriale che dei movimenti indigeni e sociali, si è rivelata una «costituzione aperta», contenente una tensione tra varie definizioni strutturali che danno origine ad ambiguità, contraddizioni o spazi di «*indifinición estratégica*», che a loro volta portano alla coesistenza di orizzonti liberali e indigeni ispirati da progetti politici diversi (Schavelzon, 2012, p. 415-6). È indubbio che all'interno della CPE vi siano norme la cui implementazione dipenderà dalle

contingenze del momento e che, come si vedrà, genereranno conflitti nelle comunità indigene soprattutto per quanto riguarda il controllo delle risorse del territorio; tuttavia per rendere conto delle fratture aperte dalla Costituzione, invece di concettualizzare gli spazi «*indifinición estratégica*» della CPE come spazi che incorporano un binarismo tra le politiche liberali moderne e le politiche tradizionali indigene (Schavelzon, 2012), la cui differenza come si è analizzato è sempre labile, provvisoria e rivalorizzata strategicamente, questi dovrebbero essere considerati come spazi privilegiati per rendere visibile la presenza di attori e pratiche sociali che non sono disposti ad aderire alla narrativa prevalente dello Stato. Ovvero come spazi in cui emerge l'impossibilità di costituzionalizzare il modo sincretico in cui i *resabios* indigeni sono stati riattivati e trasformati in diritti in un processo di lunga durata che ha coinvolto soggetti eterogenei e modalità diverse a seconda delle contingenze storiche.

Lo spazio d'eccellenza di “*indifinición estratégica*” risiede nella nozione di plurinazionalismo, che incorpora il conflitto e le fratture tra le richieste iniziali del *Pacto de Unidad*, il tentativo del MAS di istituzionalizzarle e il tentativo dell'élite agroindustriale di disarmarle, e da cui è possibile comprendere come queste fratture si siano alimentate pian piano nella società boliviana per poi esplodere nelle elezioni del 2019.

3.2.1 *Plurinazionalismo*

La nozione di Stato plurinazionale è stata sviluppata all'interno del *Pacto de Unidad* dagli stessi movimenti indigeni in connessione con l'eterogeneo blocco sociale della moltitudine durante le rivolte del Duemila. L'idea alla base del plurinazionalismo è quella di garantire il riconoscimento delle forme di governo e delle pratiche di organizzazione indigene sullo stesso livello di legittimità di quelle liberali; il punto era allora sorpassare il modello multiculturale che sebbene riconoscesse le differenze culturali all'interno dello Stato, lo faceva tutelando su un piano di riconoscimento gerarchico. In altre parole, il plurinazionalismo implicherebbe il riconoscimento costituzionale dell'esistenza di diversi modi, sia individuali sia collettivi, di organizzare l'azione politica, di concepire la proprietà, gestire il territorio e organizzare la vita economica, tutti ugualmente legittimi (Rodríguez e Santos, 2012: 27). Il concetto è estremamente innovativo nel campo del diritto internazionale, tant'è che vi è un ampio dibattito attorno al suo utilizzo e alla sua reale

capacità di emancipazione che è utile riportare brevemente per mostrare tanto le potenzialità quanto i limiti del plurinazionalismo.

Bartolomé Clavero, ad esempio, ponendo l'enfasi sulla genealogia indigena del concetto di plurinazionalismo e sul ruolo dei movimenti sociali nel chiedere l'Assemblea Costituente, considera la Costituzione boliviana del 2009 come la prima nelle Americhe a stabilire le basi per l'accesso universale ai diritti e al potere, rompendo definitivamente il modello tipicamente americano del «colonialismo costituzionale» o «costituzionalismo coloniale» (Clavero, 2010: 199). L'adozione di una ferma posizione anticoloniale nella CPE è visibile, secondo Clavero, nel fatto che, mentre all'interno del «colonialismo costituzionale» la minoranza non indigena è l'unica legittimata a esercitare il potere, diventando la maggioranza legale attraverso l'autorità della legge e perpetuando così forme coloniali di esclusione, ora, attraverso il plurinazionalismo, è possibile invece realizzare una distribuzione egualitaria del potere tra tutti i diversi soggetti che compongono la società nazionale. Inoltre, per la prima volta nella storia della Bolivia, nella nuova Costituzione i popoli indigeni sono riconosciuti come soggetti collettivi mentre le loro forme di organizzazione politica – così come le loro lingue, economie e autorità¹⁹⁸ – sono legittimate allo stesso livello gerarchico delle forme politiche liberali, a differenza della Costituzione multiculturale del 1994 riformulata dal governo Lozada che garantiva i diritti dei popoli indigeni solo attraverso «la loro sottomissione costituzionale a un progetto politico estraneo [europeo]» (Clavero, 2010: 200). Leggendo la CPE da una prospettiva indigena, Clavero afferma quindi che il diritto all'autodeterminazione indigena, che è precedente al costituzionalismo, può essere realizzato all'interno del paradigma plurinazionale. Tuttavia, un altro giurista, Albert Noguera, addita la prospettiva di Clavero come etnoculturalista, poiché non permette di cogliere i processi materiali che ostacolano l'accesso reale ai diritti anche all'interno del paradigma plurinazionale (Noguera, 2008, p. 148). Noguera, infatti, riconosce come la concettualizzazione del plurinazionalismo, così come il riconoscimento dei diritti collettivi all'interno della CPE, siano sicuramente un passo avanti con pochi

¹⁹⁸ Nell'articolo 5 vengono dichiarate come lingue ufficiali dello Stato non solo il castigliano ma anche tutte le lingue indigene ovvero: aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco. Nell'articolo 11 invece si afferma che la democrazia alla base dello Stato si può esercitare tramite la forma partecipativa, rappresentativa e comunitaria, ovvero secondo i procedimenti proprio delle popolazioni indigene.

precedenti nel diritto costituzionale; però mostra anche come questo riconoscimento si basi su un livello simbolico-linguistico, senza promuovere realmente un'uguaglianza sostanziale (Noguera, 2008, p. 157). Così, ad esempio, accanto ai simboli repubblicani della nazione – la bandiera nazionale e l'inno boliviano – appaiono la *wiphala* e il *flor de patuju* simboli rispettivamente degli indigeni aymara e dell'oriente (articolo 6.II); tutte le 37 lingue indigene del territorio sono riconosciute come lingue ufficiali dello Stato (articolo 5.I), con l'obbligo per il governo plurinazionale di utilizzare, oltre allo spagnolo, almeno una di queste lingue nelle dichiarazioni ufficiali (articolo 5.II); e, all'articolo 8, la CPE assume come principi etico-morali normativi sia i valori indigeni che quelli liberali¹⁹⁹. Quando però si tratta di questioni come il pluralismo giuridico e la gestione degli eccedenti dell'esportazione di materie prime, secondo Noguera la Costituzione torna ad affermare il suo potere egemonico centrale, bloccando la potenza del plurinazionalismo attraverso un insieme di norme complesse, dispositivi giuridici coercitivi e una pesante burocrazia imposta dalla potente élite di Media Luna che ha deformato il progetto originale del *Pacto de Unidad*.

Anche secondo Luis Tapia e Fernando Garcés il plurinazionalismo è un concetto emancipatorio che è fallito a causa dei negoziati del MAS con l'opposizione della Media Luna nell'AC, che nei fatti hanno portato alla perpetuazione di un costituzionalismo in linea con il multiculturalismo neoliberale. Secondo Tapia, infatti, mentre il multiculturalismo riconosce le differenze etniche e culturali solo assimilandole all'interno del quadro liberale dello Stato, la richiesta iniziale del plurinazionalismo elaborata all'interno del *Pacto de Unidad* si basava in realtà su una visione politica in cui il potere dello Stato è condiviso dalle molteplici nazioni che lo costituiscono (Tapia, 2011: 143). Inoltre, per Tapia il riconoscimento costituzionale dei popoli indigeni come "nazioni" e soggetti collettivi è stato fondante per il processo di formazione di uno Stato plurale ed egualitario, poiché ha posto le basi per pensare una forma di governo alternativa che possa svelare e al contempo tenere in considerazione il carattere *abigarrado* della società boliviana (Tapia, 2011: 145). Allo stesso modo, Fernando Garcés afferma che la concettualizzazione del plurinazionalismo da parte

¹⁹⁹ Articolo 8.I: «El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)».

Articolo 8.II: «El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien».

dei movimenti indigeni, basata sulla coesistenza di diverse idee di politica e organizzazione, aveva la potenzialità di mettere in discussione l'idea dello Stato moderno e della sua sovranità unica e assoluta sul territorio (Garcés, 2011: 53). Secondo entrambi gli autori, quindi, fu Evo Morales che nell'AC portò a un depotenziamento del concetto del plurinazionalismo elaborato dal Patto di Unità, facendogli perdere il suo carattere emancipatorio e sottoponendolo al principio universalizzante dello Stato liberale, stabilendo così una "gerarchia costituzionale" che sarebbe stata funzionale al progetto di centralizzazione del potere perseguito dal MAS (Tapia, 2011: 157).

Questa contraddizione all'interno del concetto stesso di plurinazionalismo in realtà non si limita al dibattito accademico ma è estremamente presente all'interno del contesto boliviano, come ho potuto notare nei miei primi viaggi in Bolivia. La maggior parte delle persone che ho intervistato nel 2018 erano leader appartenenti a comunità indigene, lavoratori di ONG, o attivisti urbani che spesso concordavano sul potenziale trasformativo ed emancipatorio del plurinazionalismo, sottolineando come questo fosse un processo aperto che in quel momento stava venendo strumentalizzato dal MAS ma che aveva la capacità di garantire maggiori diritti per le popolazioni indigene. Tuttavia, in svariate occasioni ho anche potuto notare come tale concetto veniva più che altro impiegato strategicamente per rivendicare l'apporto dei movimenti indigeni e delle rivolte nel processo trasformativo dello Stato, che non poteva essere delegato al governo del MAS; ovvero il plurinazionalismo diventava un concetto usato per esprimere quel «potere di veto» che i movimenti indigeni e sociali continuavano ad esprimere al di là del piano costituzionale, mostrando implicitamente i limiti di tale piano, come è possibile notare da queste interviste fatte, rispettivamente, a un'attivista guaraní e all'ex vicedirettore del CEJIS (*Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social*).

«Para lograr algo por parte de los pueblos indígenas siempre nos ha costado mucho. Aunque la Constitución es clara, pero no se cumple, no se aplica, no se entiende. Entonces siempre hay trabas. Cuando los indígenas quieren hacer algo, siempre hay trabas. Hay que pelearle nomás. El Estado es... Estado, ¿no? Por más que tenga un carácter plurinacional, pero actúa digamos... como Estado ¿no? Tiene sus propias normas, sus propias leyes. Ahí creo que es el problema. Los pueblos indígenas nunca van a ser igual al Estado. Entonces tenemos que seguir luchando para nuestro plurinacionalismo, más allá del Estado y en nuestras comunidades también» María Antonieta, Yumao, 23/10/2018.

«Lo que yo he podido percibir en varias comunidades indígenas es mucha voluntad de romper con la lógica del municipalismo que es la gran espada del neoliberalismo, que el Estado Plurinacional superó. El problema de este momento es que hay una teoría por atrás, pero no hay las herramientas para ponerla en práctica. Pero el municipalismo está pensado por sociedad monoculturales, aquí todas las comunidades son diferentes. Por eso la propuesta de Mesa era de un municipalismo ciudadano, el no habla de la categoría de pueblo, no habla de la categoría indígena originario, campesino, no te habla de la categoría plurinacional; te habla de ciudadano, mono-étnico. En el contexto de los 90 eso funcionaba y era excelente. Pero una vez que la gente se empodera, olvídate que va a venir con el discurso mono-etnico, ya no tiene anclaje el discurso municipalista en las comunidades. Yo valoro que ahora hay la voluntad de generar algo nuevo, pero eso se va a ir generando no solamente desde el mundo indígena, sino también con el recurso de intelectuales y de personas solidaria al movimiento. Puede ser que esta sea mi visión que son veinte años que estoy acay y estoy dándome motivaciones para seguir, pero el plurinacionalismo lo veo como un punto de partida interesante. La implementación de la CPE también es un proceso». Leandro V., CEJIS, Santa Cruz, 11/10/2018

Dall'altro lato però, ho potuto anche notare come il concetto di plurinazionalismo non significasse assolutamente nulla per molte persone: mi è infatti capitato spesso di chiedere ad abitanti di comunità indigene, soprattutto quelle più isolate, cosa significasse per loro il plurinazionalismo e in molti casi, con mio stupore iniziale, non sapevano nemmeno da dove venisse tale termine, oppure rispondevano semplicemente che il plurinazionalismo gli avrebbe garantito maggiori diritti, come se fosse una frase imparata a memoria. In realtà, questa disinformazione sul termine è abbastanza diffusa e anche facilmente comprensibile, come mi hanno raccontato una donna della comunità indigena di Lagunillas, a sud di Santa Cruz, e il direttore di un distaccamento del CIPCA:

«La verdad es que por ejemplo en Charagua, que tiene un territorio enorme, ya la mayoría de los isoseños²⁰⁰ ni saben que significa plurinacionalidad. Es que las ONG también hacen talleres para socializar la nueva Constitución, sus leyes, sus artículos; pero, a los talleres la mayoría de las veces solo viene gente que si no es líder igual es alguien que el leader manda en su representación. No se viene la gente más pobre, porque no pueden dejar su Chaco no pueden alejarse de su casa, especialmente las mujeres. También allí muchas personas tampoco hablan castellano, solo entienden guaraní, e igual no pueden entender las leyes de la nueva Constitución y esas cosas. Entonces sí, en el Isoso hay familias enteras que quizás nunca han oído tampoco el termino plurinacionalidad» Ruth, Lagunillas, 03/11/2018.

²⁰⁰ Bajo Isoso e Alto Isoso sono due tra le quattro province in cui è diviso il territorio di Charagua. Sono quelle più isolate e in cui il livello di scolarizzazione degli abitanti è più basso oltre che quelle più povere del territorio.

«El enfoque del Estado Plurinacional es que tiene mucho de discurso y muy poco de desarrollo práctico, porque la intención es más bien controlar todo lo que es el tema de las poblaciones indígenas desde las organizaciones indígenas. En este momento las organizaciones están siendo sujetos de control y manipulación política por parte del gobierno. Y entonces ya no es un gobierno con los indígenas o para los indígenas, sino los indígenas se han vuelto un sector más, peones de un nuevo partido, de un nuevo líder. También toda esta performatividad en torno a los roles tradicionales, a la ancestralidad, a los usos y costumbres, son temas incorporados por el gobierno. Ya no estamos hablando de un derecho propio de las comunidades a la autodeterminación, sino más bien estamos hablando de un Estado que está confinando los derechos indígenas en el marco cultural. O sea, las leyes reconocen ciertas prácticas culturales como parte del ejercicio indígena al poder, pero quedan castradas a las costumbres, como que ya si interfieren con el proyecto estatal no van a ser reconocida. Y muchas veces esas costumbres valorizadas por el Estado son costumbres que no existen en la comunidad, que no tienen un verdadero rol de principio organizativo y que muchas comunidades nunca han oído en sus vidas»
Rodrigo, CIPCA, La Paz 06/12/2018.

Dalle parole di Ruth e Rodrigo si può quindi capire come il plurinazionalismo stia all'interno di una dialettica per cui da un lato viene valorizzato dallo stesso governo per autolegittimarsi come rappresentante dell'eterogeneità indigena boliviana, mentre dall'altro lato viene recuperato strategicamente da organizzazioni indigene per chiedere maggiori diritti. Se però si guarda a ciò che cade nel mezzo di questa dialettica, emergono grossi strati di popolazione rurale e indigena che, non avendo i mezzi materiali per venire a conoscenza e comprendere cosa comporti il plurinazionalismo, vengono ridotti al silenzio sia dal MAS che dalle stesse organizzazioni indigene. E il MAS ha in realtà portato avanti una forte retorica volta esattamente a invisibilizzare chi non aderiva alla sua visione del plurinazionalismo, che veniva contemporaneamente promosso culturalmente e limitato giuridicamente, come spiegano chiaramente un attivista di Santa Cruz e una attivista aymara che vive a La Paz:

«En Santa Cruz hay un centro cultural que estaba con un bajo presupuesto. Cuando entró Evo Morales le metió más dinero, con la condición de que también cambiara de nombre; porque como cambiaba toda la Constitución Plurinacional, ya no tenía que ser Centro Cultural Santa Cruz, sino Centro de la Cultura Plurinacional de Santa Cruz. Entonces las autoridades lo decidieron hacer, pero el cambio no venía solo con el nombre ni con el dinero, venía también con otro director. Y el otro director la primera exposición que va a hacer es la del fotógrafo Noah Friedman, que ha seguido a Evo Morales siete años. Entonces ahora tienes el centro cultural Plurinacional con la gigantografía de Evo Morales allí dentro. Y después se descubre que un 80% de círculo de artistas

han dejado de hacer sus actividades en ese centro cultural. Y luego ves que la gente que tenía trabajo ahí, que empezó a entrar con proyectos aceptados, eran artistas que habían trabajado en las campañas electorales del MAS. Entonces nosotros vimos eso y decidimos denunciar, pero, o sea, la justicia en Bolivia es terrible... de mal en peor. Entonces la plurinacionalidad para el MAS no es más que una fachada para ocultar toda la mierda de Morales» Mauricio, Santa Cruz, 27/10/2018.

«La Plurinacionalidad ya está totalmente instrumentalizada por el MAS. Si miras los discursos de Evo, siempre se reivindica de haber hecho el Estado Plurinacional. Pero no lo ha hecho el, lo han hecho las organizaciones de bases movilizadas y que se articularon en el Pacto de Unidad. Él se lo atestó, pero no es su idea de Evo Morales, es algo que se gestionó antes. Aún más ahora que la plurinacionalidad es una palabra que Evo usa para mostrar su cara indígena, pero después sigue negando todos tipo de derechos a las comunidades» María Quispe, La Paz, 02/12/2018

Questa valorizzazione culturalista del plurinazionalismo verrà ampiamente impiegata da Morales non solo per continuare a legittimare il suo governo come il rappresentante istituzionale della moltitudine indigena e popolare, attraverso l'imposizione di una visione univoca sul concetto di indigeno, ma anche per accentrare su sé tutti gli aspetti performativi, retorici ed emotivi che tale rappresentanza incorporava.

Questa pratica è brillantemente analizzata anche da Nancy Postero nel riportare il caso della cerimonia dei matrimoni collettivi. Tale cerimonia, avvenuta il 7 maggio 2011, era sponsorizzata dai nuovi Ministeri della Depatriarcalizzazione e della Decolonizzazione, introdotti dalla Costituzione con l'obbiettivo di portare avanti processi per eliminare le dinamiche patriarcali e i residui coloniali all'interno dello Stato. In tale cerimonia, dei sacerdoti esperti nella religiosità andina indicati dal governo sposarono 355 coppie indigene in un grande evento pubblico nella città di El Alto, mentre Evo Morales assunse il ruolo di padrino di tutte le coppie (Postero, 2017: 64). Già dalla descrizione dell'evento si può percepire il significato davvero originale dato al nuovo Ministero della Depatriarcalizzazione. Come se non bastasse, durante la cerimonia, Evo Morales fece un discorso per rimarcare la necessità di tornare agli usi e costumi ancestrali, rivendicando il fatto che ora gli indigeni potevano finalmente sposarsi senza sottostare alle regole della chiesa cattolica ma seguendo il principio andino del *chachawarmi* che è alla base della famiglia tradizionale indigena:

«La famiglia è il centro di una comunità, nelle nostre famiglie c'è una responsabilità condivisa tra uomini e donne, una responsabilità condivisa nella comunità e per questo motivo le nuove

famiglie saranno centrali per lo Stato plurinazionale, nella patria grande, nella famiglia grande che è la Bolivia»²⁰¹.

Anche tralasciando il fatto che la maggioranza degli abitanti delle comunità indigene, soprattutto nella regione orientale, sono cattolici e in molti casi hanno molta più familiarità con i principi cristiani che non con quello del *chachawarmi*²⁰², è evidente la performatività strategica dispiegata Morales. La depatriarcalizzazione e la decolonizzazione promosse dal MAS non erano altro che la valorizzazione di principi ancestrali che, venendo rappresentati come autenticamente alternativi a quelli “occidentali” e in quanto tali immediatamente atti all’eliminazione di dinamiche patriarcali e coloniali, in realtà nascondevano la continuità di queste oppressioni anche all’interno del nuovo Stato Plurinazionale. Come si è avuto modo di mostrare durante la tesi, il principio del *chachawarmi* andino è stato spesso usato per mantenere la donna subordinata all’interno della comunità e della famiglia, e la valorizzazione della famiglia indigena fatta dal MAS poco si discosta da quella precedente per cui il ruolo della donna come madre e sostenitrice della comunità doveva essere mantenuto. Anche il presidente della CSUTCB Felix Cardenas accolse con entusiasmo questa cerimonia, affermando che il matrimonio cattolico ha un fondamento maschilista e patriarcale, che doveva essere ribaltato tramite il recupero del modello della famiglia complementare andina (Postero, 2017: 69). Anche in questo caso però, il recupero di *resabios* indigeni veniva effettuato dall’esterno per legittimare la nuova politica statale mentre, come spiega Postero, il motivo reale che ha spinto molti indigeni a partecipare a tale cerimonia era di carattere molto più pragmatico che identitario: il matrimonio e la festa erano infatti pagati dallo Stato, che ha offerto anche una casa gratis a tutte le coppie che si sposarono nella cerimonia pubblica (Postero, 2017: 70-5).

²⁰¹ Parte del discorso di Evo Morales fatto durante la cerimonia dei matrimoni collettivi, riportato in Postero, 2017: 64. La traduzione è dell’autrice

²⁰² Secondo le statistiche INE nel 2001 circa il 78% della popolazione si identificava come cristiana cattolica. Ovviamente questo è un retaggio che deriva in parte dalle *reducciones* gesuitiche coloniali e in seguito dal ruolo attivo delle associazioni cristiane nei processi di formazione delle organizzazioni indigene negli anni '80. Non essendo possibile in questa sede riportare in modo dettagliato la diffusione del cristianesimo e altre religioni di stampo protestante come l’evangelicalismo e il pentecostalismo nelle comunità andine e delle regioni orientali, per una panoramica generale sul tema si rimanda a: Canessa, Andrew. 2000. «Contesting Hybridity: Evangelistas and Kataristas in Highland Bolivia», in *Journal of Latin American Studies*, v. 32, n. 1, pp. 115-144; Intipampa, Carlos. 1991. *Opresión y Aculturación: la evangelización de los Aymara*. La Paz: HISBOL. Così come ai testi già citati in nota 153.

Sul modo in cui elementi della religiosità andina sono stati incorporati nella religione cristiana sin dal periodo coloniale cfr.: Esch-Jakob, Juliane. 1994. *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. Cochabamba: HISBOL; MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Cerimonie simili di devozione verso la religiosità andina verranno in realtà reiterate da Evo Morales e dai suoi ministri innumerevoli volte: dalla celebrazione di riti per propiziare la *Pachamama* alla partecipazione a festività nelle comunità indigene, dalla promozione di culti solari e di divinità andine, dalla messa in scena di spettacoli rappresentanti il *Taki Onqoy* del periodo coloniale al ricordo di eroi indigeni del passato²⁰³. Tale performatività indigena è incorporata poi nella stessa persona di Evo Morales: basta ascoltare qualsiasi suo discorso pubblico per sentire come si rivendica la sua discendenza indigena a ogni occasione, usando spesso termini e concetti appartenenti alla simbologia indigena per giustificare ogni sua politica; o guardare una qualsiasi foto per vedere come spesso si veste con abiti tradizionali di qualche popolo indigeno. Si può quindi affermare che il presidente *indio* ha utilizzato la retorica e il simbolismo indigeno per autorappresentarsi come il leader indigeno per eccellenza, carismatico e vicino al popolo, e rafforzare così la legittimità del suo partito quale rappresentante dei movimenti sociali, in grado di farsi promotore di un nuovo Stato in cui il soggetto indigeno è valorizzato. Tuttavia, questa valorizzazione, in primo luogo, ha riguardato principalmente elementi e concetti della cultura andina, a cui Evo Morales è sempre stato più vicino dalla sua militanza nel movimento dei *cocaleros* e nella CSUTCB, tralasciando in gran parte quei principi che avevano recuperato le popolazioni orientali; in secondo luogo, è stata una valorizzazione perseguita solo in modo strumentale e folcloristico, mentre il significato di indigenità è incontestabilmente deciso dall'apparato statale.

Questo tipo di indigenismo perseguito da Evo Morales e dal MAS attraverso pratiche performative che danno l'impressione che siano gli indigeni a governare è ciò che la sociologa aymara Silvia Rivera Cusicanqui, ribaltando il concetto di essenzialismo strategico di Gayatri Spivak, chiama «etnicità strategica» (Rivera Cusicanqui, 2014: 9). Se per Spivak l'essenzialismo strategico era una tattica per rendere visibili le trappole e gli «errori» dell'essenzialismo identitario, ovvero era un'identificazione tattica con un gruppo oppresso per mostrare l'impossibilità di rappresentare tale gruppo (Spivak, 1990: 51), Cusicanqui usa tale termine per mostrare le trappole del MAS nel farsi il rappresentante istituzionale degli indigeni e quelle di Morales nell'ergersi a guida di tale rappresentanza. Secondo la sociologa

²⁰³ Si veda a questo proposito: Alarcón, Víctor Barrera. 2015. «El Taki Onqoy: la venganza de las huacas», in *ArtyHum, Revista de Artes y Humanidades*, vol. 10, pp. 18-27; Alvizuri, Verushka. 2017. «Indianismo, política y religión en Bolivia (2006-2016)», in *Caravelle*, n. 108, pp. 83-98.

aymara, l'«etnicità strategica» del MAS è perfettamente in continuità con il modello del neoliberalismo culturale dell'*indio permitido*, cioè il soggetto indigeno integrato nello Stato come cittadino ma solo come minoranza da proteggere e “acculturare” ai diritti neoliberali e incorporare nel mercato come commerciante del proprio patrimonio culturale (Rivera Cusicanqui, 2014: 34; Hale Milliman, 2005: 284). L'«etnicità strategica» sarebbe quindi funzionale al MAS per «coprire le continuità (neo-)coloniali del passato, sotto l'etichetta del “*proceso de cambio*”» (Rivera Cusicanqui, 2014: 37), intrappolando gli indigeni in una categoria essenzialistica e ontologicamente diversa, in cui non c'è spazio per la dinamicità politica e la processualità che l'identità indigena incorpora e la cui relatività è stata sempre fondamentale per l'emergere dei processi di politicizzazione. È questa la base che reggerà tutto il governo Morales e lo rilegittimerà di volta in volta: un patto, una negoziazione, per cui in cambio di favori concessi agli indigeni questi dovevano sottostare alla regolazione morale e politica che il governo faceva di tali soggetti.

Per riprendere le domande di ricerca iniziale, si può quindi affermare come il plurinazionalismo riconosciuto costituzionalmente non sia stato poi traslato nel piano dei diritti economici e giuridici e come il MAS abbia avuto un ruolo di primo piano nel limitare tale piano giuridico. Il problema però non si può ridurre alla non traduzione in norme giuridiche del plurinazionalismo ma riguarda anche il fatto che il paradigma costituzionale in sé è insufficiente per ribaltare le strutture di esclusione e oppressione dello Stato coloniale-liberale e per rappresentare la molteplicità di dimensioni, soggettività ed esperienze sociali che hanno dato vita al processo costituente (Samaddar, 2007). Il concetto stesso di plurinazionalismo, infatti, per come è stato costituzionalizzato, rischia di naturalizzare le comunità indigene – create in realtà giuridicamente con la LLP – come comunità ancestrali tradizionali, veicolando l'idea che le forme di organizzazione nei territori indigeni siano autenticamente diverse e opposte a quelle liberali europee; in questo modo nasconde sistematicamente il fatto che tali forme derivano invece da un processo di lunga durata in cui, come si è visto, vi è stata una contaminazione reciproca tra memorie e *resabios* eterogenei che rendono impossibile separare in modo netto ciò che è indigeno da ciò che non lo è. Tale costituzionalizzazione è stata poi rafforzata dalla retorica del MAS che ha fatto del plurinazionalismo una tattica per governare e sussumere le pratiche indigene nella logica costituzionale, legittimando la presenza dei popoli indigeni solo come unità omogenee e negando così sia i processi di connessione con altri soggetti sia le linee di

conflitto e di divisione all'interno della comunità stessa. Tuttavia, va anche sottolineato come il plurinazionalismo continua ad essere usato dagli stessi movimenti indigeni sia per ottenere quote di potere da usare per confrontarsi con lo Stato, sia per portare avanti processi di politicizzazione che vanno ben al di là del paradigma costituzionale.

In ogni caso, come si può percepire già da queste interviste, è intorno alla nozione di autonomia – in particolare a quella di *Autonomía Indígena Originario Campesina* (AIOC) – e alla pluralità di pratiche economiche e politiche comunitarie che essa avrebbe dovuto riconoscere, che il dibattito si apre e si complica. Ed è qui che è ancora più necessario distinguere il potenziale trasformativo del concetto di autonomia portato avanti dai movimenti e il suo riconoscimento costituzionale, andando a guardare gli spazi di «*indifinición estratégica*» al suo interno.

3.3 L'autonomia indigena

Come già accennato, all'interno dell'AC mentre il *Pacto de Unidad* valorizzava l'autonomia come un mezzo per «rompere la verticalità dello Stato attuale e la sua struttura di potere, permettendo la costruzione di un nuovo Stato dal basso, dalle basi» (*Pacto de Unidad*, 2006: II.3), *Podemos* perseguiva invece la decentralizzazione dello Stato in ottica neoliberale. Così, per tenere insieme le differenze abissali tra queste due vedute, il testo finale della CPE legittima il decentramento del potere con l'istituzione di quattro diversi tipi di governo autonomo: *Gobiernos autónomos departamentales* (articoli 278-280); *Gobiernos autónomos regionales* (articoli 281-283); *Gobiernos autónomos municipales* (articoli 284-285); *Autonomía Indígena Originario Campesina* (articoli 290-297). Inoltre, nel luglio 2010, il governo ha approvato la *Ley Marco de Autonomías y Descentralización* (LMAD), che delineava i requisiti specifici per la creazione e il funzionamento di queste diverse autonomie. Tra questi, quello comune a tutte le forme territoriali che vogliono diventare autonome è elaborare uno statuto che deve essere approvato dal *Tribunal Constitucional Plurinacional* (TCP), un nuovo organo di Stato composto da sette magistrati direttamente eletti dal Congresso boliviano atto a controllare la costituzionalità delle leggi di governo e

delle autonomie e a regolarne i diritti (CPE, 2009: art. 196-204)²⁰⁴. Inoltre, la Costituzione ha introdotto il Ministero delle Autonomie con lo scopo di supervisionare e gestire l'amministrazione burocratica relativa alla costruzione delle varie forme di governo autonome; ma nel 2017, dopo che emersero varie problematiche relative alla gestione autonomista, tale ministero verrà ridotto a Vice-ministero e il suo presupposto limitato.

3.3.1 *Il dibattito sull'autonomia indigena*

Per quanto riguarda l'autonomia dipartimentale, si è già spiegato il ruolo di *Podemos* nella sua costituzionalizzazione. Quando entrò in vigore la CPE nel 2009, quindi, i dipartimenti orientali avevano già pronti i propri Statuti che sottomisero immediatamente al TCP, seguiti in realtà presto anche da quelli occidentali di Oruro, La Paz, Chuquisaca, Cochabamba e Potosì. Al momento, solo tre di essi hanno i loro Statuti approvati dalla TCP: nel 2014 fu approvato quello del Pando, nel 2015 quello di Tarija e nel 2017 quello di Santa Cruz, mentre gli altri sono ancora in attesa del responso del TCP²⁰⁵. Anche l'autonomia municipale è stata incentivata dall'élite della Media Luna, tramite la *Federación de Asociaciones de Municipios* (FAM), interessata ad acquisire maggiore controllo nell'amministrazione dei propri comuni in continuità con la LLP nel 1994. Secondo Noguera, già in questo decentramento voluto dall'élite agroindustriale, è evidente la debolezza delle autonomie, in quanto la Costituzione non concede ai municipi e ai dipartimenti la capacità legislativa, e di conseguenza la monopolizzazione dell'autorità rimane in mano al governo centrale (Noguera, 2009: 245). Secondo la sociologa Marxa Chávez, la legittimazione di queste due forme di autonomia dimostra invece la debolezza dello Stato che continua a basarsi su un modello gerarchico in linea con la decentralizzazione neoliberale voluta dalla fazione conservatrice all'interno dell'AC: per la sociologa boliviana l'autonomia indigena sarebbe quindi più che altro una risposta difensiva del *Pacto de Unidad* nel tentativo di smarcarsi dal potere dipartimentale e municipale (Chávez León, 2008: 54-55). Infatti, sebbene la CPE stabilisca che le quattro entità territoriali autonome – dipartimenti, regioni,

²⁰⁴ Nei fatti la maggior parte dei magistrati del TCP eletti dal congresso furono nominati direttamente dal MAS, rendendo il TCP uno strumento totalmente sotto il suo controllo, come dimostra anche l'approvazione da parte del TCP alla quarta candidatura del binomio Morales – García Linera alla presidenza che sarà tra i punti scatenanti delle proteste del 2019 e che verrà analizzata più avanti.

²⁰⁵ Dati disponibili in: <https://www.bcb.gob.bo/?q=content/gobiernos-aut%C3%B3nomos-departamentales-y-prefecturas> [ultimo accesso il 15/12/2022].

municipi e AIOC – non sono subordinate tra loro (articolo 276), e sebbene Clavero sostenga che questa parità costituzionale è un'altra prova della rottura operata dalla CPE con il costituzionalismo coloniale (Clavero, 2010: 103), nella pratica le autonomie indigene continuano a dover sottostare alle leggi imposte dai dipartimenti e dai municipi.

Quando spostiamo l'analisi ai governi autonomi voluti dalle organizzazioni indigene, infatti, si può notare come i problemi che questi riscontrano non possono essere limitati solo alla mancanza di potere legislativo. L'autonomia regionale era stata concepita all'interno del *Pacto de Unidad* come un'entità giuridica che avrebbe dovuto favorire il progetto di riunificazione delle popolazioni indigene disperse tra i diversi municipi e dipartimenti: fu infatti sostenuta principalmente dalla CIDOB e dall'APG, che inizialmente puntavano all'unificazione di tutta la popolazione guaraní dislocata tra i dipartimenti di Santa Cruz, Chuquisaca e Tarija (Albó, 2012: 225). Tuttavia, l'articolo 280 della CPE stabilisce che un'autonomia regionale non deve oltrepassare i limiti dei dipartimenti, ostacolando quindi il progetto iniziale della CIDOB e il tentativo di smarcarsi dal controllo dei dipartimenti²⁰⁶. L'unica regione autonoma presente in Bolivia fino ad oggi è costituita da tre municipi del dipartimento di Tarija – Yacuiba, Caraparí e Villamontes – che nel 2017, dopo aver soddisfatto tutte le condizioni richieste, hanno costituito il *Gobierno Autónomo Regional del Gran Chaco* (Viceministerio de Autonomías, 2019: 18).

Infine, arriviamo finalmente all'*Autonomía Indígena Originario Campesina* (AIOC) richiesta dal *Pacto de Unidad*²⁰⁷. Anche in questo caso, le posizioni intorno al significato e all'obiettivo dell'AIOC sono innumerevoli e vanno dal suo sostegno come forma di organizzazione autenticamente indigena precedente alla formazione dello Stato moderno in Bolivia, al suo rifiuto quale strumento corrotto da forme di potere liberali e moderne che ne hanno diluito il potenziale emancipatorio, alla sua critica come strumento di desegregazione della società civile. Le tensioni veicolate dall'AIOC sono così intense e variegate che alcuni autori non solo parlano degli spazi di «*indefinición estratégica*» che apre, ma addirittura la

²⁰⁶ Articolo 280: «La región, conformada por varios municipios o provincias con continuidad geográfica y sin trascender límites departamentales, que compartan cultura, lenguas, historia, economía y ecosistemas en cada departamento, se constituirá como un espacio de planificación y gestión».

²⁰⁷ Vi è anche da ricordare che a seguito delle rivolte scoppiate in gran parte del continente latino-americano tra fine anni '90 e inizio anni 2000, vari Paesi modificarono le proprie costituzioni tramite processi partecipativi riconoscendo al loro intero forme di autonomia per i territori indigeni, come per esempio la Costituzione Ecuatoriana del 2008 nell'articolo 60: «Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regulará su conformación. Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial»

vedono come un «significante fluttuante» (Morell I Torra, 2013; Schavelzon, 2012), un concetto ormai svuotato di significato dalla LMAD che, incorporando un'eterogeneità di interpretazioni e cavilli burocratici, dà luogo a innumerevoli modalità di attuazione nei diversi territori.

Infatti, sebbene i primi articoli della CPE legittimino la formazione di autonomie indigene riconoscendo le loro forme di autogoverno come esercizio di autodeterminazione²⁰⁸, la LMAD del 2010 pose non pochi limiti al loro effettivo funzionamento. La LMAD stabilisce che, una volta che una comunità indigena ha deciso di avviare il processo per diventare una AIOC, deve: elaborare uno statuto che deve essere approvato dalla popolazione (LMAD, 2010: articoli 53.I, 54.I); successivamente inviare lo statuto al Tribunale Costituzionale Plurinazionale (TCP) per controllarne la costituzionalità e la legittimità (LMAD, 2010, articolo 53.II); se il TCP approva lo statuto, questo deve essere nuovamente confermato dalla popolazione attraverso un referendum o attraverso norme proprie (LMAD, 2010, art. 54.II); infine, dopo aver compiuto tutti questi passaggi, la nuova AIOC può eleggere le sue autorità, in conformità con il suo statuto e la CPE, e infine avviare il suo governo autonomo (LMAD, 2010, art. 55). La LMAD definisce inoltre nei minimi dettagli tutti i passaggi burocratici e i requisiti che devono essere soddisfatti per formare un'AIOC, come il numero minimo di abitanti che deve avere (articolo 58), il numero massimo di giorni che possono intercorrere tra la stesura dello statuto e lo svolgimento del referendum per approvarlo (articolo 54.V), il numero di persone che devono redigere lo statuto (articolo 53.I) e via dicendo. Di conseguenza, è evidente non solo come tutti questi passaggi complichino e rallentino l'effettiva formazione delle AIOC, ma anche l'intenzione dello Stato di controllare ogni dettaglio del territorio e della popolazione per regolarne la vita sociale. Le ambiguità e la complessità sono così fitte che, sebbene 22 comunità indigene abbiano iniziato il processo per diventare AIOC nel 2009 nel giorno stesso di approvazione della CPE, e altre dieci abbiano iniziato l'iter burocratico negli anni successivi, ad oggi solo cinque AIOC hanno completato tutti i passaggi e sono ufficialmente riconosciute in Bolivia:

²⁰⁸ Articolo 2: «Dada la existencia precolonial 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».

Articolo 289: «La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias».

Charagua e Kereimba Iyaambae (Gutiérrez) nel dipartimento di Santa Cruz, approvate rispettivamente nel 2016 e nel 2020; Raqaypampa che si è formata nel 2018 nel dipartimento di Cochabamba; Uru Chipaya e Salinas legittimate nel 2017 e nel 2021 nel dipartimento di Oruro²⁰⁹. Inoltre, come analizzano John Cameron e Wilfredo Plata, se si considera il numero totale di TIOC e municipi²¹⁰ in cui la popolazione si autoidentifica come indigena, sono in realtà estremamente esigui quelli che hanno deciso di intraprendere il processo per diventare autonomie: sono infatti 212 i municipi che hanno le caratteristiche per convertirsi in AIOC e più di 300 le TIOC. Gli autori inoltre mostrano come la maggior parte delle analisi che tenta di spiegare le motivazioni di una così bassa partecipazione delle comunità indigene al processo autonomista si limita a considerare il fatto che la complessa normativa disincentiva molti municipi e TIOC a iniziare i procedimenti legali per la conversione, per cui avrebbero bisogno di un grosso sostegno da parte di ONG (Cameron e Plata, 2017: 23). Sebbene sia assolutamente vero che senza il supporto delle ONG nessun municipio o TIOC si sarebbe potuto trasformare in autonomia, secondo Plata e Cameron in realtà ridursi al quadro normativo nell'analisi nasconderebbe la prospettiva degli stessi indigeni sull'autonomia che era ben diversa da quella propugnata dal MAS nel quadro costituzionale. Si è visto infatti come il MAS, insistendo sulle tradizioni indigene come parte integrante della nazione, ha valorizzato l'identità indigena e *campesina* per creare coesione sociale tra i vari movimenti che pretendeva rappresentare, omogeneizzando però e fissando il significato di questa identità per legittimare la propria agenda politica: tant'è che i municipi e le TIOC che vogliono diventare autonomie indigene devono fornire allo stato un "certificato di ancestralità" redatto da tecnici del Ministero delle Autonomie.

È qui dunque che si può notare come l'«etnicità strategica» dispiegata dal MAS non funziona semplicemente come una retorica performativa di coesione o come un tema di

²⁰⁹ Il *Servicio Estatal de Autonomía* (SEA) e il *Viceministerio de Autonomía* hanno pubblicato costantemente gli aggiornamenti sullo stato delle Autonomie indigene, dipartimentali e regionali nel territorio fino al 2020. Si possono trovare i vari dati e documenti che pubblicano qui: <https://www.sea.gob.bo/> e qui <https://va.presidencia.gob.bo/index.php> [ultimo accesso il 06/01/2023]. Molti dati sono però fermi al 2017, anno in cui venne sciolto il Ministero delle autonomie e trasformato nel viceministero attuale. Come si vedrà, le problematiche relative all'autonomia indigena con gli anni hanno disincentivato il processo di conversione, fino a che si è praticamente interrotto con la caduta di Morales nel 2019: le autonomie legittimate dopo quell'anno sono quelle che avevano sottomesso i propri Statuti al TCP negli anni precedenti e dal 2016 in poi nessun territorio ha più iniziato un processo di conversione.

²¹⁰ Secondo la CPE una AIOC può essere conformata per "via municipale" ovvero partendo da un municipio abitato maggiormente da indigeni, o per "via territoriale", ovvero partendo dalle TCO legittimate con la legge INRA del 1996 e che con la nuova CPE hanno preso il nome di TIOC (*Territorios Indígena Originaria Campesinas*).

dibattito accademico, ma diventa un vero e proprio strumento di disciplinamento della popolazione, materialmente subito dalle comunità indigene e ampiamente percepito tra chi è a conoscenza del modo in cui funzionano le autonomie indigene. Anche nelle mie interviste, soprattutto tra i lavoratori delle ONG che seguono il processo di formazione delle autonomie, ho potuto riscontrare come vi sia ormai la consapevolezza che tale processo sia stato ampiamente deformato dal suo significato originale e che persegua un municipalismo totalmente in linea con quello di Sánchez de Lozada degli anni '90:

«Qué de nuevo se ha dado en esta autonomía municipal o indígena después de la Constituyente? Nada. O sea, no hay nada nuevo. Más bien hay mayores limitaciones a los recursos que tiene el municipio y a la forma de cómo se debe manejar. Moviéndome todavía en los planos conceptuales, yo digo el objetivo de la autonomía en general es la descentralización de poder político, es la descentralización del manejo administrativo, de los recursos financieros del Estado. Es acercar la administración al ciudadano. Cualquier tipo de autonomía es eso. Sea departamental, sea municipal, sea indígena. Pero además, cuando ya decimos autonomía indígena, en el apellido está incorporando otros criterios que además de esta desconcentración de poder, redistribución de poder, de riqueza, de recursos, nos está diciendo que la autonomía, al llamarse indígena, debe generar un factor de descolonización. Esto implica romper con la matriz de la estructura estatal de origen colonial. Entonces. E implica reconocer que hay sociedades que tienen formas de organizarse diferentes y que tienen formas de administrar su vida diferente; y la Constitución les ha reconocido eso y les da derecho además a que esas autoridades puedan ejercer lo que han venido haciendo, pero en nombre del Estado. Este tipo de autonomía indígena todavía sigue siendo inexistente. Hablar de autonomía indígena tiene otras connotaciones, mucho más amplias de la que hay ahora. Tiene una connotación de clase: los indígenas han sido los peones, han sido los trabajadores, los ganaderos. Entonces, de repente, cuando el guaraní dice “nosotros vamos a asumir la administración”, hay un contenido de clase muy fuerte. Es el peón contra el patrón disputando el poder. Hay también un sentido étnico, por supuesto: el mestizo, el criollo, el descendiente de español que por su origen cree que tiene más derecho que el indígena, de repente se siente cuestionado porque con la autonomía indígena el indígena puede decirle “por ser indio tengo más derecho yo hay administrar este territorio y el poder que tenemos acá”. Estas confrontaciones que son de clase, que son étnicas, que son económicas también no hay que perderlas de vista. Entonces por cuanto ahora la autonomía indígena es idéntica a la municipal que estaba antes, negar la importancia de una autonomía indígena sería también negar estas otras dimensiones de la lucha que hay que mantener» Alberto T., Fundación Tierra, Santa Cruz 26/09/2018.

«Mientras nuestra Constitución dice que estamos en un Estado autonómico, la realidad política es que en los últimos diez años Bolivia se ha hecho más centralista de lo que era. O sea, hemos

retrocedido, pero también en términos políticos hoy estamos en una realidad donde hay una lógica de partido único, del líder único, una sola voz, un solo color, un solo partido, un solo líder. ¿Qué tiene que ver eso con autonomías? Es una negación total del tema de autonomía. Entonces, en ese contexto político, los discursos de autonomía solo suenan como resonancia de los gritos de resistencia de los indígenas. Sí, es el eco de los gritos de la resistencia. No es otra cosa. Y hay que pelear por autonomía y hay que luchar por ella sabiendo que esas autonomías, en este contexto político, no van a ser posible, pero que es parte de una actitud de resistencia a un poder que te atropella, que te toma, te avasalla, que no te respeta para nada. Entonces, frente a eso gritamos autonomía, buscamos esa autonomía como indígena, como departamento, como municipio, con las diferencias que puedan tener. Pero también hay que ser muy consciente de que no es un momento de avances y de conquistas dentro de las luchas sociales. Estamos en un momento de pérdida de lo que hemos conquistado en los últimos 30 años» Jürgen Riester, APCOB, Santa Cruz, 13/10/2018.

Entrambi gli intervistati – il direttore della *Fundación Tierra Oriental* Alberto T. e l'antropologo Jürgen Riester direttore della APCOB – sostengono che sebbene a oggi l'autonomia indigena per come è stata pensata all'interno dei movimenti non esista, è comunque necessario continuare a lottare per essa. Tuttavia, sembrerebbe che i due abbiano una visione diversa sul ruolo dello Stato: mentre per Alberto lo Stato persegue un modello decentralizzatore, per Jürgen è più centralista che mai. In realtà, da quello che ho potuto notare, è possibile affermare che le due visioni non sono in netta contrapposizione. Se da un lato il governo ha perseguito una decentralizzazione amministrativa che di poco ha cambiato la struttura precedente, dall'altro lato ha accentrato su di sé il modello ideale dell'indigenità e del potere, lasciando poco spazio per pratiche e soggetti che deviavano dalle norme costituzionalmente riconosciute. In questo senso, tornando all'analisi di Cameron e Plata, i due autori sostengono che il motivo per cui molti territori non intrapresero nemmeno il processo di conversione in AIOC è dovuto anche al fatto che questa valorizzazione folcloristica dell'identità indigena e l'insistenza sulle tradizioni native da parte del MAS erano totalmente distanti dal mondo in cui gli stessi indigeni percepivano le proprie tradizioni e dal modo in cui riattivavano determinati *resabios* in modo strategico e pragmatico a seconda delle varie contingenze (Cameron e Plata, 2017: 24).

Il caso più eclatante in questo senso è sicuramente quello del municipio di Totorá Marka nel dipartimento di Oruro: questo fu uno dei municipi che intraprese già nel 2009 il cammino per diventare autonomia indigena, ricevendo l'approvazione del proprio statuto dal TCP nel 2013; tuttavia, quando poi lo statuto dovette essere approvato dalla popolazione

del municipio con un referendum, questo fu rifiutato con un esorbitante 70%. I motivi di questo rifiuto, come analizzano Pere Morell I Torra e Wilfredo Plata, sono da rintracciare esattamente nell'insistenza sulle tradizioni indigene all'interno dello statuto, tradizioni che non rappresentavano da tempo il modo di organizzare la vita all'interno del territorio. In particolare, lo statuto prevedeva che le autorità dell'autonomia dovessero essere scelte tramite il principio andino del *thaki*, che si basava su una logica morale e comunitaria di accesso agli incarichi dirigenziali, per cui si poteva arrivare a ottenere una carica politica di alto livello solo passando prima per tutta una serie di incarichi minori. Questo recupero del *thaki* come principio organizzativo dell'autonomia fu in realtà promosso maggiormente dalle ONG che accompagnarono il processo di formazione del governo autonomo, tramite una visione romantizzata ed essenzializzata delle pratiche indigene che però non corrispondeva al modo reale in cui vivevano gli abitanti del territorio. Di fatti, senza sottovalutare anche la campagna fatta dalla destra del municipio per il rifiuto all'autonomia, in realtà il no al referendum fu dato maggiormente dai giovani e dalle giovani indigene del territorio che non si riconoscevano in una pratica che in molti casi non avevano nemmeno mai sentito nominare (Morell I Torra, 450-54)²¹¹.

Sebbene altri territori abbiano raggiunto più facilmente un accordo sulla costituzione dell'autonomia, non sono comunque stati esclusi da questa logica. Ad esempio, l'antropologa Francesca Scionti, che ha seguito il processo di costruzione dell'autonomia guaraní di Charagua analizzando il modo in cui la popolazione ha recuperato le norme giuridiche guaraní per plasmarle nello statuto, sottolinea come queste spesso non solo entravano in conflitto con quelle promosse dallo Stato nella CPE, ma generavano conflitti anche all'interno del territorio: il modo in cui veniva recuperato il "repertorio tradizionale" guaraní per scegliere come nominare le autorità, come amministrare la giustizia e via dicendo, apriva infatti spesso dibattiti sul significato stesso dell'autonomia e dell'essere

²¹¹ Sul dettaglio del caso di Totora Marka si veda anche: Morell I Torra. 2018. "Pronto aquí vamos a mandar nosotros". *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la construcción de un proyecto político indígena en la Bolivia plurinacional*. Tesi di dottorato. Barcellona: Università di Barcellona, pp. 450-54; Plata, Wilfredo «Las razones del 'No' a la autonomía indígena en Totora Marka». In *Fundación TIERRA*, 2015: <https://www.ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/630-las-razones-del-no-a-la-autonomia-indigena-en-totora-marka> [ultimo accesso: 07/01/2023].

Si veda anche: Los Tiempos, 03/06/2016. *Jóvenes de Totora Marka rechazan autonomías*: <http://www.lostiempos.com/actualidad/nacional/20160603/jovenes-totora-marka-rechazan-autonomias> [ultimo accesso: 07/01/2023].

indigeni volti a costruire un'identità condivisa e omogenea del territorio (Scionti, 2019: 214-5).

Così nel modo in cui sono state conformate le autonomie, si può mostrare come il recupero di elementi tradizionali giochi un ruolo diverso, se non addirittura opposto, a seconda di chi sono gli attori che recuperano tali elementi. Come si è visto nel corso di tutta la tesi, processi di recupero della *memoria larga* da parte dei soggetti indigeni hanno spesso favorito la politicizzazione degli stessi; anche nel caso di Charagua, che è il municipio più grande della Bolivia – con un territorio di 74.000 km² e una popolazione di 33.000 abitanti – il fatto che per scrivere lo statuto la popolazione abbia dovuto trovare un modo non solo per recuperare forme organizzative tradizionali per legittimare il proprio governo di fronte allo Stato, ma anche per tenere insieme la molteplicità delle visioni di un territorio così eterogeneo, ha aperto processi di politicizzazione volti a conformare una coesione sociale della dispersa e variegata popolazione della zona (Morell I Torra, 2018; Scionti, 2019). Tuttavia, quando questi processi di recupero sono imposti dall'esterno, dallo Stato che pretende di governare le autonomie o dalle ONG che valorizzano gli elementi tradizionali volti a far riconoscere il governo autonomo al TCP, questi creano conflitti e fratture all'interno della comunità che non possono essere rimarginati tramite un piano costituzionale o sul piano dei diritti senza riconoscere la «natura disciplinare» di tali diritti (Rudan, 2014).

In ogni caso, nonostante il ruolo ambivalente delle ONG nel processo autonomista, non si può rischiare di assimilarle totalmente al modo in cui lo Stato ha promosso – o non promosso – questo processo. Così come negli anni '80 il lavoro delle ONG è stato fondamentale per il processo di titolazione delle terre indigene e per la nascita delle organizzazioni indigene orientali, creando però una forte dipendenza degli indigeni alle ONG che agivano come mediatori con lo Stato, ora con la formazione delle autonomie questo processo non ha fatto altro che intensificarsi. Se si pensa anche solo banalmente alla conformazione del territorio boliviano, ci si rende conto come nei fatti le comunità indigene, spesso distanti tra loro una o più ore di macchina su strade sterrate, hanno bisogno di risorse anche solo per permettersi un viaggio per riunirsi in un punto di incontro comune. Per elaborare uno statuto, hanno bisogno non solo di una buona conoscenza del diritto costituzionale, ma anche di notai e avvocati che possano approvare i loro testi e di persone formate che sappiano poi assumere il governo dell'autonomia. Nel 2010 si creò così

la *Plataforma Interinstitucional de Apoyo a la Autonomía Indígena* che riunisce undici ONG che si impegnano nel supporto alla formazione dei governi autonomi. Sebbene raramente queste ONG siano riuscite a socializzare le possibilità legali che offre l'autonomia indigena al di là dei municipi in cui già erano attivi processi di conformazione dei governi autonomi, il loro supporto è stato comunque fondamentale in molti territori (Plata e Cameron, 2017: 35). Anche perché, dall'altro lato, il governo nel 2012 iniziò a promuovere un'intensa campagna di delegittimazione di quelle ONG che appoggiavano i processi autonomisti secondo schemi non in linea con il modo in cui il MAS autorizzava tali processi. Spesso alle ONG più critiche del MAS venivano proprio tolti i fondi statali mentre una ONG danese è stata addirittura espulsa dalla Bolivia per "ingerenza politica" negli affari interni del Paese (Plata e Cameron, 2017: 35). Al contrario, il MAS promosse un programma dal nome "*Bolivia Cambia, Evo Cumple*" volto a trasferire direttamente risorse economiche ai municipi e ai territori indigeni che si convertivano in AIOC ma mediante criteri puramente clientelari (Plata e Cameron, 2017: 36). Così, se da un lato le ONG finivano per creare relazioni di dipendenza per cui gli indigeni senza il loro aiuto non potevano creare un governo autonomo, e ad assumere spesso il pieno controllo del processo autonomista laddove la capacità organizzativa locale era relativamente debole, dall'altro lato introducevano però nuove linee di mobilità sociale che in alcuni casi permettevano alle comunità di sfuggire alla logica centralizzante del governo che voleva cooptare e controllare tutti gli spazi e i soggetti sotto la sua giurisdizione.

Io stessa, durante la mia permanenza in Bolivia ho spesso svolto attività di osservazione partecipante grazie alle ONG che mi facevano assistere al modo in cui lavoravano nelle comunità: se da un lato questo contesto mi ha fornito i mezzi per analizzare criticamente tale lavoro, dall'altro non sono stata esclusa dalla loro logica. Di fatti, è stato solo grazie a una ONG che sono potuta entrare per la prima volta in territori indigeni autonomi, come Charagua²¹², o in cui era in corso il processo di conversione in AIOC, come Gutiérrez, e vedere da vicino come funzionava nei fatti un'autonomia indigena. Partire dal caso etnografico di Gutiérrez può quindi servire a svelare le dinamiche

²¹² Si è già accennato nel paragrafo 3.2.2 ai conflitti presenti all'interno dell'autonomia di Charagua. Andare più nel dettaglio di tale conflitti esulerebbe dal tema di questo paragrafo, ma per un approfondimento sul tema si rimanda a: Morell I Torra, Pere. 2018. "*Pronto aquí vamos a mandar nosotros*". *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la construcción de un proyecto político indígena en la Bolivia plurinacional*. Tesi di dottorato. Barcellona: Università di Barcellona; Scionti, Francesca. 2019. *Mborookuai Iya. Pratiche giuridiche guaraní nel Chaco Boliviano*. Milano: FrancoAngeli.

contraddittorie che entrano in gioco nei territori indigeni per la formazione del governo autonomo, così come queste impattano nella materialità quotidiana di chi vive nelle comunità indigene.

3.3.2 *L'Autonomía Indígena Guaraní Kereimba Iyaambae dal punto di vista delle donne*

Se si cerca Gutiérrez su Google Maps appare solo una strada in mezzo al nulla; si può capire che si tratta di un centro abitato solo se si cambia la visualizzazione di Google da Mappa a Satellite, che mostra alcune case sparse circondate dalla fitta vegetazione del Chaco boliviano. Nonostante le potenti tecnologie di Google non abbiano mappato completamente questo territorio, Gutiérrez è stato in realtà un sito relativamente importante della Provincia Cordillera de Santa Cruz: la città di Gutiérrez si formò infatti nel 1832, quando un gruppo di imprenditori provenienti da Vallegrande e Santa Cruz emigrò nella regione per instaurare delle *haciendas*, sottomettendo la popolazione chiriguana del luogo all'interno di tale sistema. Nel 1836 fu scelta come capitale della Provincia Cordillera: sebbene mantenne questo status solo fino al 1863, quando la capitale della Provincia fu trasferita a Lagunillas, Gutiérrez negli anni successivi divenne comunque un centro di raccordo importante tra il governo centrale e la zona orientale in quel processo di espansione del controllo statale verso oriente analizzato nel paragrafo 1.2.1 (Pifarré, 1989: 242). Dopo la guerra del Chaco, nel 1940, Gutiérrez venne riconosciuta come quinta Sezione Municipale²¹³ della Provincia Cordillera, iniziando quindi ad ampliare i suoi limiti giurisdizionali e arrivando a coprire un'area di 2.858 km². Tuttavia, è stato solo dopo il *Plan de Desarrollo Rural de Cordillera* (PDCC) intrapreso dall'APCOB e dal CIPCA, e la successiva formazione dell'APG, che gli abitanti di Gutiérrez hanno iniziato a richiedere un ampliamento del loro territorio al fine di riunire i diversi e disarticolati gruppi indigeni in un territorio comune sotto l'identità cardine guaraní e liberarli dallo sfruttamento nelle *haciendas* (Albó, 2012: 172)²¹⁴. Da questo momento, le due ONG, insieme ai sacerdoti francescani arrivati nel territorio nel 1919, e in particolare al padre toscano Tarcisio Ciabatti, giunto nella regione nel 1979, iniziarono a raccogliere dati sulle condizioni di vita della popolazione del territorio di Gutiérrez e ad

²¹³ Le sezioni municipali della Provincia Cordillera sono: Lagunillas, Charagua, Cablesaz, Cuevo, Gutiérrez, Camiri, Boyube.

²¹⁴ Sulla formazione dell'APG e il suo ruolo di strutturazione dell'identità nel territorio si rimanda al paragrafo 2.2.3 di questa tesi.

aiutarli a richiedere la titolazione collettiva delle loro terre, secondo le norme stabilite dalla legge INRA del 1996. Inoltre, padre Tarcisio creò una scuola di medicina a Gutiérrez, dove iniziò a formare gli indigeni in conoscenze infermieristiche e mediche per sradicare le malattie endemiche del territorio, come la malaria, la dengue, la febbre gialla e la malattia di Chagas. Così, nel 1994, grazie anche alla legge LPP, si ridefinirono i limiti del municipio che copre ora un territorio di 3.345,6 km², suddiviso in due centri urbani, Gutiérrez e Ipita, e due *Capitanías*²¹⁵: Kaaguasu a nord, che riunisce 22 comunità indigene e *campesinas*, e Gran Kaipipendi Kaarovaicho (GKK) a sud – precedentemente appartenente alla Sezione Municipale di Camiri – che riunisce altre 22 comunità (Albó, 2012: 173-174).

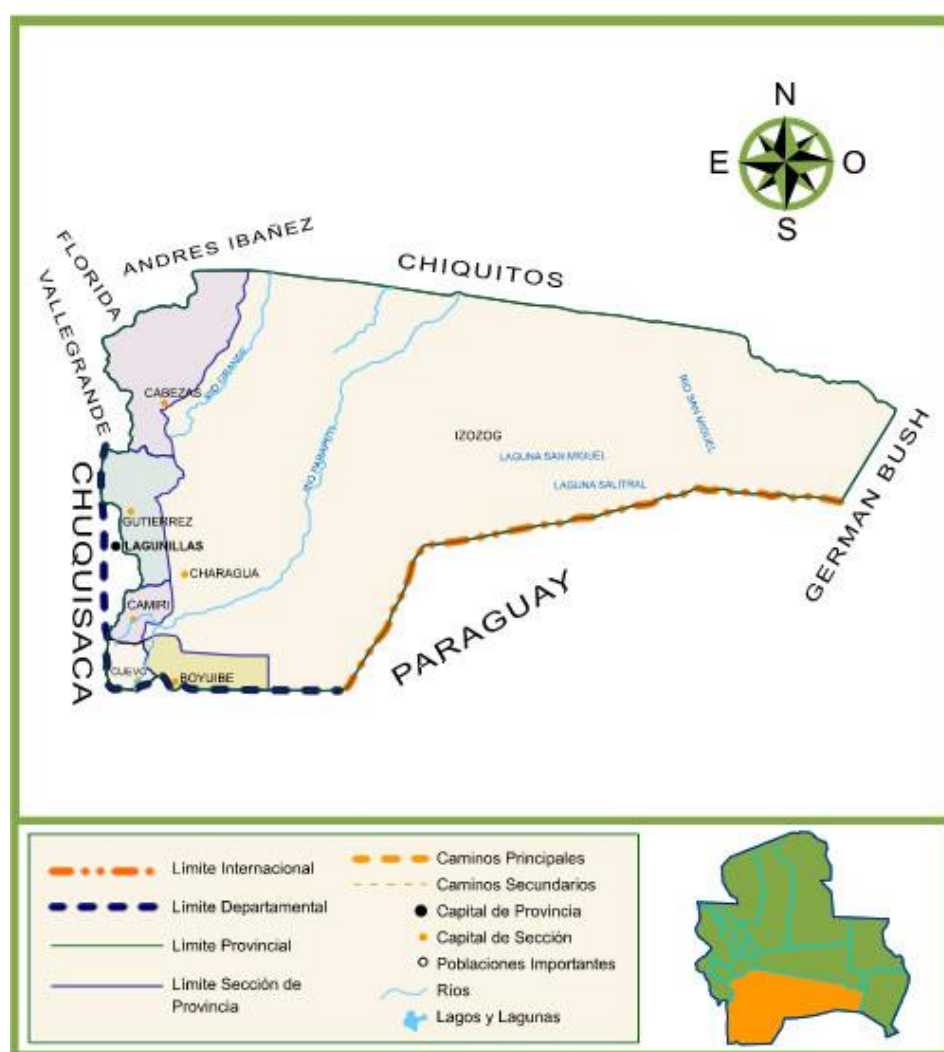


Figura 10: Municipi della *Provincia Cordillera de Santa Cruz*. Attualmente Charagua e Gutiérrez sono AIOC legalmente riconosciute e Lagunillas è in fase di conversione in AIOC.

²¹⁵ Le *Capitanías* sono giurisdizioni territoriali che riuniscono varie comunità indigene o municipi.

Nel 2009, dopo la promulgazione della CPE, i tempi erano quindi maturi per chiedere la conversione del municipio in AIOC. Infatti, secondo il censimento del 2001, la popolazione totale di Gutiérrez era di 11.393 persone, di cui l'80,4% si auto-identificava come guaraní, il 2,2% come quechua, lo 0,2% come aymara, il 2,5% come altri nativi e il 14,5% come *karai*, ovvero non appartenente a nessun gruppo indigeno (Albó, 2012: 159, 160). I *mburuvichas*²¹⁶ di Gutiérrez, insieme a quelli dell'APG, raccolsero così un numero sufficiente di firme per richiedere al *Tribunal Constitucional Plurinacional* l'autorizzazione a intraprendere il referendum per avviare il processo di conversione in AIOC. Tuttavia, la richiesta fu rifiutata sia dal TCP che segnalò alcune irregolarità nella procedura sia dal Consiglio comunale dell'epoca, controllato dalla minoranza *karai* legata ai settori imprenditoriali di Santa Cruz. Questo rifiuto portò però a una maggiore coesione dei leader di Gutiérrez determinati a portare avanti il processo autonomista con l'APG e, nelle elezioni municipali del 2010, riuscirono a ottenere ben quattro dei cinque seggi dei Consigli dei governi municipali (*concejales*), oltre alla carica di sindaco (Albó, 2012: 155). I *mburuvichas* di Gutiérrez, insieme a varie ONG e all'APG, avviarono così una serie di assemblee nelle due *Capitanías* per sensibilizzare la popolazione sui vantaggi dell'AIOC e, dopo una lunga campagna di propaganda e diversi accordi tra i leader, nel 2013 richiesero nuovamente al TCP la possibilità di intraprendere il referendum per diventare un'AIOC. Tuttavia, i *mburuvichas* hanno dovuto attendere altri tre anni per vedere approvata la loro richiesta, durante i quali hanno continuato la loro campagna politica a favore dell'AIOC: il 20 novembre 2016 si è finalmente tenuto il referendum nel territorio, e il processo di conversione è stato approvato con oltre il 60% dei voti (CIPCA, 21/11/2016). Così si è avviato il processo di conformazione dell'autonomia, con l'elezione di 50 rappresentanti – uno per ognuna delle 44 comunità indigene del territorio e sei dai due centri urbani che avrebbero dovuto rappresentare la minoranza *karai* – che avevano il compito di formare un'Assemblea per elaborare lo statuto e decidere come l'AIOC dovesse essere amministrata politicamente, socialmente ed economicamente (CIPCA, 30/10/2017): tramite riunioni interminabili in cui i rappresentanti discutevano insieme ai tecnici delle ONG e ai leader dell'APG ogni minimo dettaglio su come nominare le autorità, come amministrare le risorse, come redistribuirle nel territorio e via dicendo, il 20 aprile 2018 la versione definitiva dello statuto della

²¹⁶ Come già spiegato in nota 9, *mburuvicha* è il nome usato per indicare i capi delle comunità indigene guaraní-chiriguane:

rinominata *Autonomía Indígena Guaraní Kereimba Iyaambae* venne finalmente approvata all'unanimità dai 39 consiglieri presenti all'Assemblea e inviata immediatamente al TCP per la richiesta di approvazione.

Io arrivai a Gutiérrez per la prima volta a novembre 2018, quando quindi il processo era già completo e gli abitanti erano in attesa del riscontro del TCP. Iniziai quindi la mia ricerca facendomi raccontare dagli abitanti come avevano vissuto il processo autonomista e quali erano stati i passaggi fondamentali. In particolare, le parole di due rappresentanti dell'assemblea di Gutiérrez, Nelson C., ex dirigente della APG, e Marina M., docente di sociologia all'Università di Camiri, sono indicative per mostrare le narrazioni che vengono fatte dell'autonomia dagli stessi leader verso l'esterno, verso una sconosciuta come me che cercava di capire qualcosa del contesto:

«La autonomía la plantearon los guaraní para acceder al poder político y también para acceder al poder económico. Pero también el objetivo es la reconstitución de nuestro territorio, no solamente en el aspecto físico del territorio sino también en el aspecto cultural; miramos a reunir el pueblo guaraní pero también articulando a los otros grupos que viven en el territorio, por eso nuestra autonomía es inclusiva e intercultural porque queremos que el modo de ser guaraní sea un modo de ser no solo para los guaraní sino también para los otros. La autonomía quiere decir manejarnos desde nuestro modo de ser, desde nuestros ideales. [...] La idea de la autonomía regional no funciona en la AC, porque los otros departamentos tuvieron miedos, también porque desde nuestro territorio salen los recursos; tener un décimo departamento con esta potencialidad era peligroso para la élite de Santa Cruz, por eso no lo dejaron avanzar. Pero con la suma de nuestras autonomías es como tener ladrillos que al final podrían permitirnos la unidad: por eso para nosotros la autonomía no es un fin, sino es un medio. [...] Nosotros la llamamos una autonomía a media la que estamos intentando tener ahora, por qué no es radical con lo habíamos pensado» Nelson C., Gutiérrez, 24/10/2018.

«Desde el principio hemos pensado a como darle un rostro guaraní a nuestro estatuto, sobrepasando a todas las normas estatales que de hecho frenan el desarrollo de una autonomía plena. Entonces hemos insistido en que nuestro estatuto respondiera a la forma y a la estructura de organización del pueblo guaraní. También hemos intentado recuperar los valores y los principios que deben ser orientadores en la operativización del estatuto: hay valores que son muy propio del guaraní como por ejemplo el de compartir, el de transparentar, el de trabajar de manera comunitaria, el de ser géneros, todo de acuerdo a nuestro *ñande reko* [vivir bien]. Todo eso se ha recuperado también para implementar en el estatuto un proyecto de desarrollo desde el mundo guaraní, no desde la visión occidental. Nos ha constado mucho este proyecto de recuperación de nuestra visión como guaraní, porque entre los assembleístas estaban también

jóvenes que no tenían mucho esta visión, entonces tuvimos que capacitarlos y formarlos. También no queremos copiar el modelo de autonomía de Charagua, sino queremos formar nuestro propio modelo autonómico, porque si también somos todo guaraní, cada capitanía y cada zona tiene su propio proceso histórico y sus propias particularidades. También hemos tenido muchas discusiones entre nuestras dos capitánías, pero felizmente hemos logrado consensuar a todos y todas. Ha sido un proceso muy participativo, hemos trabajado mucho en ese aspecto de socializar, bajando a todas las comunidades a explicar todo lo que estábamos haciendo en las asambleas e insistiendo para recuperar nuestros elementos que son parte de nuestro *ñande reko*. El aspecto económico también ha sido importante: ahora por ejemplo sabemos de cuanto de recursos tenemos, antes esa información estaba en mano del gobierno municipal *karai*. Con la autonomía entonces podemos también decidir nosotros mismos como administrar y optimizar nuestros recursos. Otro cambio que nos proponemos es de eliminar la figura del alcalde y organizarnos a través de nuestras asambleas, para tener un poder participativo que represente a todas las comunidades. Otro punto de discusión fue el de incluir a las mujeres de tal forma que sea igualitaria y equitativa: yo creo que ese va a ser un proceso difícil pero también es posible. Yo la verdad empecé este proceso en 2007, cuando trabajé con la APG un programa de género, de fortalecimiento de las mujeres guaraní. Yo tengo mucha esperanza de que la autonomía sea participativa e igualitaria y que nos vasa a permitir transparencia en la administración de los recursos». Marina M., Camiri, 26/10/2018.

Entrambi gli intervistati sono quindi molto critici del modello Statale che secondo le loro parole toglie radicalità all'autonomia indigena, ma sono anche convinti della necessità di portare avanti questo processo di formazione di un governo autonomo per raggiungere maggiori diritti. Quello che si nota è anche il modo in cui principi e concetti guaraní vengono usati in maniera contrapposta a quelli "occidentali" per evidenziare un modo specifico di organizzare la vita che l'autonomia deve perseguire. Come si è visto, il recupero della memoria guaraní-chiriguana da parte dell'APG ha necessariamente creato una visione essenzializzata di tale identità e nelle parole di Marina che descrive i valori che sembra i guaraní acquisiscano per nascita vi è una riproduzione di tale essenzializzazione, che è anzi ulteriormente circoscritta. In realtà, anche durante le mie interviste ho notato come il tema astratto dell'identità come categoria conflittuale e negoziata non fosse spesso preso in considerazione dai miei interlocutori, che si consideravano guaraní semplicemente per essere nati in quel territorio, a dimostrazione dell'efficacia dell'APG nel rendere l'identità guaraní la categoria primaria di identificazione per la maggior parte della popolazione di quel territorio. Ho iniziato quindi a chiedermi se questo recupero della memoria, con la fissazione di determinati concetti e la loro traduzione in norme, fosse un processo in grado

di aprire processi di politicizzazione o se piuttosto non restringa determinati spazi di soggettivazione; ma anche se fosse un processo realmente sentito dalla popolazione o semplicemente riprodotto “dall’élite istruita” dell’autonomia. Stando alle parole di Nelson e Marina sembra che tale recupero della memoria abbia portato a discussioni partecipative ed egualitarie nelle assemblee, riuscendo a creare un ampio consenso sulla necessità di formare un governo autonomo nel territorio. Tuttavia, più i giorni passavano e più scoprivo l’eterogeneità del territorio di Gutiérrez, più le parole di Nelson e Marina venivano di volta in volta smentite.

Innanzitutto, ho avuto modo di notare come la narrazione dell’AIOC quale governo inclusivo e interculturale rappresenta una retorica che non corrisponde alla realtà. Infatti, fin dalle prime assemblee, i sei posti riservati ai due centri urbani di Ipita e Gutiérrez sono sempre rimasti vuoti. Certamente, questa assenza era in parte dovuta alla visione conservatrice delle élite *karai* di queste città, legati all’economia di Santa Cruz e che temevano di perdere i loro privilegi con l’attuazione dell’AIOC. Tuttavia, vi era anche un gruppo cospicuo di persone, soprattutto *campesinos* di discendenza quechua e aymara e piccoli produttori di Gutiérrez e Ipita, che erano stati esclusi dal processo autonomo fin dall’inizio: Doña Ubaldina, rappresentante dell’*Asociación de ganaderos de Gutiérrez*, mi ha spiegato ad esempio come non solo le loro richieste non siano mai state prese in considerazione dai leader indigeni, ma anche come ha funzionato realmente il processo di socializzazione dell’autonomia:

«Aquí no ha venido nadie a socializar sobre la autonomía: en los dos centros urbanos de Ipita y Gutiérrez nadie nos ha explicado que es la autonomía indígena. Nosotros somos cerca 300 ganaderos privados que tenemos inversiones y negocios: al principio muchos de nosotros creían que la autonomía iba a expropiar la propiedad privada, porque eso era lo que nos contaban los karai. Entonces como que ningún *mburuvicha* se vino a socializar el tema de la autonomía a nosotros, muchos productores se opusieron a la conversión porque pensaban que iban a perder sus negocios. Al final, cada propietario de la asociación de ganaderos ha tenido que hacer cuota y pagar un experto de autonomía indígena para hacerse explicar lo que estaba pasando. La verdad es que nosotros teníamos curiosidad sobre el tema: después que el experto nos explicó lo que era la autonomía, nos parecía algo innovador y también nos decían que los guaraníes iban a hacer una autonomía incluyente, así que estábamos dispuestos a hablar con los *mburuvichas*. Pero cuando se empezó el proceso de elaboración del estatuto al final nadie de nosotros participó, porque se estaba haciendo una ley, digo una ley, hay que tener un conocimiento muy amplio y considerar todo, no puede ir a hacer una ley sin tener las capacidades: a nosotros las ONG no nos ayudan

como lo hacen con los indígenas. Entre los assembleístas hay también personas ancianas que tampoco han acabado el primero básico, pero a ellos los ayudan la ONG; yo estudié hasta el segundo básico, pero no sé de ley, si nadie me explica cómo voy a levantar la mano para aprobar un artículo. También los guaraní nunca quisieron escuchar las propuestas del sector ganadero productivo, nos dijeron que éramos invasores e intrusos, y a nosotros nunca llegó una convocatoria para participar a las asambleas. El hecho es que parece que en la época de la colonia había *karai* que eran abusivos y explotadores, y ahora las ONG le vuelven a hacer recuerdo a los guaraní de aquellos años, en que ni ellos ni nosotros tampoco estábamos en aquella época. ¿Yo soy guaraní la verdad, pero muchos productores no lo son, y si queremos hacer una autonomía incluyente, para que tenemos que acordarnos de los sufrimientos del pasado?: es como con una pareja, si tenéis problemas que son del pasado, pero queréis seguir viviendo en paz, hay que soterrar el pasado, olvidárselo, poner una piedra sobra y seguir feliz». Doña Ubaldina, interview with the authoress, 01/11/2018.

Doña Ubaldina, con poche e semplici parole, dà una visione molto lucida della mancanza di socializzazione sull'autonomia nel territorio e del ruolo ambivalente delle ONG analizzato nel paragrafo precedente: per lei le ONG, cercando di responsabilizzare gli indigeni, hanno finito per impadronirsi del processo di elaborazione dello statuto, escludendo però tutti quei settori che non si identificano come "indigeni puri" o quelli che non riuscivano a raggiungere. Infatti, oltre ai rappresentati di Ipita e Gutiérrez, spesso alle assemblee mancavano anche quelli delle comunità più isolate che non sempre avevano avuto modo di informarsi su cosa significasse l'autonomia o, semplicemente, non potevano permettersi un viaggio ogni settimana per raggiungere il luogo delle assemblee. Come ho avuto modo di notare io stessa, tutti i programmi intrapresi dalle ONG a cui ho assistito a Gutiérrez e in altri territori indigeni erano finalizzati a potenziare e "educare" i leader indigeni su come accedere ai loro nuovi diritti, come è visibile anche solo dal nome dei loro corsi: "*taller de capacitación de leaders*", "*taller de monitores ambientales*", "*taller de fortalecimiento de mujeres*", "*taller de autodesarrollo*" e così via. Questi corsi, non così in discontinuità con il modello dell'*Indio permitido* degli anni '90 (Hale e Milliman, 2005), finivano spesso per operare quello che definisco un processo di "subalternizzazione delle basi", ovvero degli strati inferiori delle comunità indigene: quelle più disperse che non avevano i mezzi per partecipare a questi corsi, o la cui popolazione spesso non sa né leggere né scrivere in spagnolo; le donne che spesso dovendo occuparsi della casa e dei figli non potevano partecipare; infine, tutte quelle persone escluse dalle linee di mobilità sociale che l'AIOC avrebbe potuto fornire. Intendendo appunto la subalternità come una posizione del

soggetto e non come identità fissa (Landry e MacLean, 1996; Spivak, 2005), l'acculturazione dei leader indigeni da parte delle ONG finiva spesso per propagandare tra la popolazione del territorio l'idea che l'autonomia indigena avrebbe risolto tutti i loro problemi, permettendogli maggiore accesso alle risorse e all'amministrazione del territorio, non fornendo però alla popolazione gli strumenti critici necessari per comprendere non solo i vantaggi dell'AIOC ma anche i suoi limiti e la sua natura disciplinante per come l'intendeva il MAS. Vi è anche da riconoscere però che, data la forte campagna di Morales contro le ONG che non aderivano alla sua visione politica, nei fatti tali istituzioni avevano una capacità limitata di azione e rischiavano di vedersi togliere i fondi se portavano avanti discorsi troppo critici di Morales.

Questo processo che da un lato apre spazi di politicizzazione per determinati settori indigeni mentre li richiude per altri, ha creato quella che Lucas Bessire definisce una situazione di ipermarginalità dei gruppi minoritari indigeni (Bessire, 2014). Per l'antropologo, l'ampio potere politico di cui molti leader guaraní godono nel territorio è infatti possibile solo tramite l'ipermarginalizzazione di altri gruppi. Gli ayoreos, per esempio, sono oggi gli indigeni più stigmatizzati del Chaco e quelli nelle condizioni di vita economica e sociale più povere e precarie. Non avendo mai vissuto un processo di unificazione e recupero della loro storia, né tanto meno un supporto dalle ONG se non in anni recenti, gli ayoreos non hanno mai formato un'organizzazione come l'APG o intrapreso pratiche per far riconoscere i loro territori come TIOC. Questo gruppo, quindi, soffre oggi le conseguenze di una politica sviluppata a partire dagli anni del neoliberismo che autorizza l'esistenza della differenza culturale solo quando questa è ben definita, omogenea e quindi controllabile: continuando a vivere in modo seminomade, senza un territorio definito e migrando tra le città e le comunità rurali alla ricerca di migliori condizioni di vita, non possono accedere ai diritti indigeni di cui godono le comunità riconosciute giuridicamente²¹⁷. Per Bessire, l'ipermarginalità sorge quando «la cultura riappare come un'articolazione di alterità ontologica, cittadinanza eccezionale e biolegittimità, che naturalizza la prima per rendere la seconda indistinguibile dalla terza» (Bessire, 2014: 279)²¹⁸:

²¹⁷ Per un approfondimento sulla situazione della popolazione ayoreo in Bolivia si veda: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). 2010. *The case of the Ayoreo. Report no. 4*. Copenhagen: IWGIA.

²¹⁸ Traduzione dell'autrice: «That is, hypermarginality arises when culture reappears as an articulation of ontological alterity, exceptional citizenship, and biolegitimacy, which naturalizes the first to make the second indistinguishable from the third».

l'omogeneizzazione di una cultura, quindi, rischia sempre di nascondere le linee di divisione presenti al suo interno, escludendo alcuni soggetti.

E infatti, il secondo enorme non detto dei governi autonomi riguarda la partecipazione delle donne nelle decisioni politiche che continua a essere ridotta. Anche se si è cercato di incoraggiare la partecipazione delle donne nelle assemblee e l'elaborazione finale dello statuto promuove una sorta di uguaglianza di genere nell'amministrazione dell'AIOC (artt. 119-121)²¹⁹, in realtà nella pratica le donne raramente partecipano alle riunioni pubbliche o alla gestione dell'autonomia. Si è visto infatti nei precedenti due capitoli i modi in cui le donne sono state di volta in volta sottomesse nella comunità, anche attraverso concetti propri delle cosmovisioni indigene come quello del *chachawarmi*. Negli ultimi anni, grazie ai processi di politicizzazione aperti dal *ciclo rebelde* e dall'AC, sono in realtà sorte varie organizzazioni di donne indigene che hanno iniziato a portare avanti una politica autonoma rispetto alle loro organizzazioni parallele maschili o misti – in cui spesso le domande delle donne venivano ridotte al silenzio – e che dal 2007 si coordinano tramite la *Confederación Nacional De Mujeres Indígenas De Bolivia* (CNAMIB)²²⁰; tuttavia, nonostante l'aperura di questo processo di politicizzazione, le comunità indigene continuano ad essere tutt'altro che egualitarie. Molte donne di Gutiérrez, infatti, mi hanno raccontato che i loro mariti erano contrari alla loro partecipazione politica nelle assemblee e ai corsi promossi dalle ONG, perché questo ruolo le avrebbe sottratte alle faccende domestiche e al dovere di occuparsi della famiglia. In realtà, la maggior parte delle donne con un ruolo politico nelle assemblee che ho incontrato era divorziata o non sposata, poiché diventare leader per una donna indigena e madre è estremamente complesso, come spiegano bene una donna

²¹⁹ Articolo 119: «La Autonomía Indígena Guaraní Kereimba Iyaambae promoverá la participación igualitaria de mujeres y hombres en los diferentes niveles del gobierno indígena, así como en las instancias de organización social de la entidad territorial para garantizar el derecho a la participación social y política»

Articolo 120: «La Autonomía Indígena Guaraní Kereimba Iyaambae promoverá políticas públicas en educación, salud, trabajo, cultura y otros para que las mujeres accedan al conocimiento y ejercicio de sus derechos en el gobierno indígena en coordinación con el nivel central del Estado».

Articolo 121: «La Autonomía Indígena Guaraní Kereimba Iyaambae promoverá políticas para la prevención, atención y sanción contra la violencia a mujeres, niños, niñas y adolescentes para una vida armónica y de calidad».

²²⁰ Ad oggi fanno parte della CNAMIB: la OMINAB (*Organización Mujeres Indígenas del Norte de la Amazonía de Bolivia*), la CIMAP (*Central Indígena de Mujeres Amazónicas de Pando*), la CMILAP (*Central de Mujeres Indígenas de La Paz*), la OMITCO (*Organización de Mujeres Indígenas del Trópico de Cochabamba*), la CMIB (*Central de Mujeres Indígenas del Beni*), la CPEMB, la CEMIG (*Central de Mujeres Indígenas Guarayas*), la OMIGB (*Organización de Mujeres Indígenas Guaraní de Bolivia*).

dell'*Organización de Mujeres Indígenas Guaraní de Bolivia* (OMIGB)²²¹ e la leader della CNAMIB:

«En el mundo guaraní, el papel de la mujer es cuidar del hogar. Pero este es un papel que los hombres nos han impuesto. Recuerdo que en mi infancia mis hermanas y yo íbamos con mi madre al campo a sembrar y cosechar. La mujer siempre estaba en la tierra, en la casa, con los niños. Nuestros maridos siempre nos dicen que no debemos hacer política, que es un trabajo de hombres. Pero nosotras como mujeres, yo principalmente como mujer, queremos dejarles un futuro para nuestros hijos, para nuestros nietos, para nuestra descendencia, para nuestra familia ¿porque si no luchamos por nuestro territorio, entonces dónde vivirían? Digo eso porque ahorita sí se nos toma en cuenta a las mujeres indígenas y también podemos estar en todos los espacios políticos en las asambleas. Pero... digamos... nosotras como mujeres indígenas se nos es difícil entrar en la vida política y también en la vida dirigencial. Es difícil porque tenemos que... una vez que somos elegidas como dirigentes, se nos obliga a viajar mucho, porque la sede principal de la CIDOB por ejemplo está en la ciudad de Santa Cruz. Y tenemos que venir con toda la familia a Santa Cruz a trabajar en la organización y luego tenemos que tener un trabajo extra para el sustento de nuestra familia, ¿no? Pues todas sabemos de qué ser dirigente es así. Pero sí, el trabajo de dirigente es más difícil para las mujeres porque tienen todo el trabajo extra de sus pensamientos, de la familia también. Por ejemplo, voy a hablar un poco de mi familia. Mi esposo ahorita está con los niños trabajando y yo acá lejos, sin poder verlo. Tenemos por ejemplo mujeres que están solas y no tienen ese privilegio de contar con un recurso para comprar una tarjeta y llamar y hablar con los hijos, ¿no? Esa es una de las dificultades, pero si bien seguimos luchando es porque queremos respeto a nosotras las mujeres, a la generación que viene ya cuando nosotros ya no estemos, porque la lucha no termina, no se acaba aquí, sino que eso tiene una raíz que tiene que seguir. Hoy día estoy yo de dirigente, mañana no sabemos quién va a asumir esa responsabilidad, pero nosotros estamos para ayudar y encaminar a los que vienen». Marcela, OMIGB, Gutiérrez, 25/10/2018.

«A las mujeres nos miran de todo como lideresa. Peor aún, si tú haces los talleres de capacitación de lideresa y socialización de violencia entre las mujeres los varones y las mismas mujeres vienen encima de ti y te dicen: “para eso se reúnen las mujeres, para hacer dejar los hogares, para destruir los hogares, para que esa mujer se vaya, que deje a los hijos”. Te acusan de todo y si haces un paso en falso y te entierran. Y si no estás preparada para todo eso, pues, lo deja. Por eso muchas mujeres dirigentes asumen el liderazgo, están un tiempito, y después lo dejan. Aparte de eso después nosotras tenemos muy pocas dirigentes que son ayudadas, motivadas y apoyadas por sus maridos. Por ejemplo, la primera presidenta de CNAMIB, su esposo la ayudó bastante. Pero la mayor parte de las mujeres líderes que tienen esposos terminan separándose. Porque ellas empiezan a empoderarse de sus derechos, a reclamar mayor responsabilidad de los esposos en

²²¹ Si vedrà nel dettaglio il ruolo di questa organizzazione nel prossimo paragrafo.

cuidar los hijos. Entonces han ido ya despertando las mujeres, ya con el tiempo, participando en los talleres, empiezan a preguntarse porque tienen que seguir sufriendo violencia. Y son esas mujeres que han empezado ya a seguir el liderazgo y a asumir dirigencias. Y el hombre no lo entiende de esa manera y ya terminan separándose. Y después ya los hombres dicen: “ah, pero la CNAMIB eso enseña, a separarse”. No, no es que nosotras enseñamos eso, sino que nosotras como mujeres tenemos en algún momento tomar decisiones de nuestra vida, de lo que realmente queremos hacer. ¿No? Por ejemplo, yo nunca me casé, estoy muy comprometida a lo que hago. Yo no pienso en mí, pero las lideresas que son jóvenes, por ejemplo, no tienen mucho compromiso y son muy muy frágiles. Eso es lo que todo este tiempo he visto. Y si hay muy buenas lideresas son las separadas. También la educación de nosotras ha sido más, digamos, en valores. Porque siempre a nosotras nos han dicho – y lo escucho hasta ahora: “¿cómo va a dejar a su marido, por qué está saliendo para ir a la asamblea perdiendo dos o tres días? Las mujeres tienen que estar en casa” También cuando nos casamos, a las mujeres nos dicen: “ese es tu marido, te estamos entregando a él, tienes que respetarlo y obedecer”. Al hombre no le dicen eso. Pues como madres te invocan a que sea la empleada de tu esposo ¿no? Y las mujeres que se separan también tienen que escuchar toda la gente que la va a criticar, porque para muchas personas – hombres y mujeres – la mujer no tiene que separarse. Entonces, con ese pensamiento la mujer está sometida a golpes y maltratos. Entonces, la mayor parte de las dirigencias son separadas o son solteras». Wilma Medoza, CNAMIB, Santa Cruz, 19/12/2021.

Si può notare quindi come sicuramente l'apertura dei processi autonomisti nei territori indigeni offra un'opportunità politica per molte donne per prendere parola magari per la prima volta e iniziare a prendere coscienza delle linee di potere che si riproducono anche nella comunità e nella famiglia, condividendo con altre donne le loro esperienze. Tuttavia, continuano ad esserci anche immense difficoltà per una donna a entrare nello spazio pubblico-politico senza venire continuamente delegittimata dagli uomini, difficoltà che spesso vengono legittimate secondo i “costumi” guaraní per cui il ruolo della donna sarebbe quello di occupare la casa. Inoltre, i “talleres” di cui parla Wilma sono *talleres* organizzati dalla stessa organizzazione indigena per le donne indigene. A Gutiérrez ho invece personalmente assistito a *talleres* di “empowerment” delle donne del territorio promossi da ONG che, anche in questo caso, incorporano dinamiche molto più contraddittorie.

Questi *talleres* erano riservati alle donne, perché, come raccontatomi da Verónica, un'operatrice dell'ONG, quando ci sono corsi aperti a entrambi i sessi, le donne di solito hanno paura a parlare e a rivendicare la loro posizione, lasciando che siano gli uomini a parlare per loro; attitudini che in effetti ho notato io stessa in svariate assemblee miste.

Tuttavia, quando siamo arrivati nel luogo che ospitava il corso, erano presenti almeno dieci uomini *mburuvichas*, che hanno chiesto a Verónica di poter essere presenti all'evento. Quando lei ha proibito loro di partecipare, si sono rifiutati di andarsene e per tutti i due giorni del corso sono rimasti fuori dall'edificio, spiando e cercando di ascoltare ciò che le donne dicevano e facevano. Inoltre, durante le pause pranzo, quando le donne distribuivano il cibo fornito dalle ONG, queste davano sempre i piatti prima a questi uomini e poi alle donne.



Figura 11: Un *mburuvicha* spiando la riunione delle donne a Gutiérrez. Foto dell'autrice.

Questi episodi, tutt'altro che marginali, rivelano l'indisponibilità degli uomini a rinunciare alla loro posizione di potere, ma anche la difficoltà da parte delle donne a superare l'incorporazione di secoli di patriarcato che le ha relegate alla sfera domestica; incorporazione che non esclude nemmeno le donne che hanno assunto ruoli dirigenziali. Infatti, anche la *mburuvicha* di genere di Gutiérrez, ovvero la rappresentante che nell'assemblea avrebbe dovuto occuparsi delle questioni di genere, ha insistito per permettere agli uomini di partecipare al corso, affermando che era importante avere una "figura autorevole" nel *taller* che potesse spiegare alle donne i loro diritti. E in effetti, alla fine nel corso vi era una figura autorevole, invitata dalle stesse ONG: Enrique C., considerato

nel territorio un *Arakua Iya* (saggio), che ha tenuto una lezione sull'autonomia alle donne iniziando con queste parole:

«Hermanas que placer verlas aquí. Es algo muy importante que vosotras estáis aquí para conocer lo que está pasando con la autonomía. Porque la autonomía tiene que ser de todos y todas, entonces es importante vuestra presencia. También yo creo que vuestros maridos os han hablado de la importancia de la autonomía. Cuando vuestros hombres salen de casa para ir a trabajar les dicen lo que vosotras tenéis que hacer durante el día; ¿es verdad que en los últimos tiempos ellos siempre les dan como deber el de pensar a la autonomía no? Eso tenéis que hacer, escucháis vuestros maridos y pensáis en la autonomía» Enrique C., Gutiérrez, 24/10/2018.

Questo discorso, che non necessita nemmeno di commenti, mostra la pervasività delle dinamiche patriarcali presenti all'interno della comunità, che non possono essere magicamente risolte dalla formazione dell'autonomia indigena, né tanto meno da un corso di una ONG che non fa altro che riprodurre la subalternizzazione delle donne tramite l'acculturazione paternalistica ai loro diritti. Parrebbe quindi che l'emancipazione delle donne sia possibile solo fintantoché queste non sfidano il loro ruolo "tradizionale" di sostenitrici della famiglia, come d'altronde affermato anche da Morales e dal leader della CSUTCB nel caso della cerimonia dei matrimoni indigeni. Svariate autrici, infatti, usano il termine ONGizzazione degli indigeni – già analizzato nel paragrafo 2.2.2 – per riferirsi esattamente alla relazione di dipendenza esistente tra donne e ONG che lega a doppio filo possibilità di emancipazione delle prime al supporto – o alla subordinazione – delle seconde (Gill, 2000; Postero, 2007: 49; Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 19, 2010c: 59). Si può quindi notare in questo contesto come le forme comunitarie e "tradizionali" di esclusione si mescolino con quelle "moderne-europee" o, come direbbe Spivak, il premoderno e il moderno si inscrivono insieme per mantenere la donna soggiogata (Spivak, 1985: 88), riproducendo la loro esclusione sistemica dalla partecipazione politica. Questi *talleres*, inoltre, possono in realtà essere molto più problematici di quello che sembra e creare molte più tensioni di quante ne riducano. Spesso, infatti, quando sono fatti da ONG che non hanno alcun legame con il territorio, agiscono secondo dinamiche totalmente estranee a quelle della comunità, non facendo altro che aumentare la violenza che le donne subiscono, come spiega di nuovo Marcela dell'OMIGB:

«Hay varias veces que las ONG se llegan aquí con presupuestos para hacer talleres de fortalecimiento de mujeres, porque ahora te imponen esas cosas las instituciones internacionales

¿no? De hacer cursos para las mujeres, para superar las desigualdades de género digamos. Y también es un requisito por la autonomía indígena, que tiene que ser inclusiva e igualitaria, y entonces si quieres crear la autonomía tienes que promover políticas de género. Entonces esas ONG van a la comunidad, toman todas las mujeres y por dos días hacen esos talleres de capacitación, de información de derechos para las mujeres y todo eso. Bueno después cuando acaba el taller se van y no más. Y las mujeres se vuelven a sus casas después de dos días y el esposo la pega por haber estado fuera y no haber cuidado el hogar. Y nada, después claro, muchas mujeres ya no quieren ir a esos talleres de las ONG solo para recibir golpazos de sus esposos»
 Marcela, OMIGB, Gutiérrez, 25/10/2018.

È chiaro quindi che questo tipo di approccio istituzionale e paternalistico nel superamento delle relazioni patriarcali nei territori indigeni, vincolato alla creazione di politiche di genere nell'autonomia indigena, sia non solo problematico ma addirittura controproducente. Ovviamente però questo non è l'unico approccio esistente. Come si è già accennato nella prima intervista a Wilma, negli ultimi anni stanno infatti nascendo varie iniziative autonome da parte delle stesse organizzazioni che integrano la CNAMIB che promuovono una socializzazione sulle tematiche di genere facendo attenzione alle dinamiche comunitarie e provvedendo anche a un supporto e appoggio costante alle donne che iniziano a fare attivismo:

«Nosotros como pueblos indígenas hemos tenido una agenda, digamos, de hace muchos años, desde el 90 focalizada sobre el tema tierra. Pero las mujeres en muchos casos no sabían cómo funcionaba la titulación de tierras para pueblos indígenas, entonces hemos empezado a socializarnos sobre ese tema, porque eso era lo que también fundamentamos para poder crearnos. Porque si bien en las organizaciones mixtas se hablaba de todo lo que es la autonomía, de la gestión territorial, pero las mujeres como que no tenían palabra sobre eso. Entonces hemos empezado con eso. Pero después nos dimos cuenta de que en las organizaciones mixtas se trataba solo del tema territorial y del tema de recursos naturales y no se hablaba de salud, no se hablaba de educación, y además las demandas que hacían las mujeres... digamos... no se le visibilizaba. Entonces nosotras decidimos avanzar de manera autónoma, para hablar de lo que nos afecta a nosotras como mujeres, tanto sobre el tema tierra, como de salud, de educación. Y después que ya nos hemos empoderado sobre esos temas, ahora sí volvemos en las organizaciones mixtas. ¿Porqué? Porque por cuanto nos digan que la CNAMIB enseña solo a dividir a las comunidades, la verdad es que nosotras queremos que el hombre también aprenda lo que queremos. Así por ejemplo cuando hacemos talleres en las comunidades, muchas veces son para varones y mujeres, porque hemos visto que si bien solamente empoderamos a la mujer y la mujer empieza a reclamar su derecho y el hombre ignora las cosas, eso solo crea mayores conflictos en las comunidades. Entonces tenemos que empoderar también el varón sobre los derechos de las mujeres, para que

sepan que nuestras demandas sobre el tema tierra, salud educación solo pueden reforzar la lucha común y no dividirla. Eso es. E igual hacemos lo mismo sobre el tema de la educación sexual y de la violencia: hemos hecho talleres sobre las enfermedades sexuales, sobre contracepción y esas cosas. Y al comienzo los varones pensaban que los estábamos burlando, y no querían escucharnos hablar de esas cosas “vulgares”. Pero nosotras hemos dicho “no, tienen que aprender igual”. Porque se trata del disfrute... digamos... de una pareja, del hombre y la mujer; y entonces mostramos dibujos con las partes íntimas donde hay que tener cuidado, como hay que hay que manejar el tema de la relación sexual. Y los hombres siempre al comienzo empiezan a reírse y a burlarse. Entonces nosotras decimos: “A ustedes ya se han burlado demasiado, vamos a ver si sabéis algo sobre cómo dar placer a una mujer, vamos a ver si sabéis que tipo de enfermedades pueden contraer” y ellos no saben nada. Entonces se lo explicamos. Y eso es una cosa que podemos hacer solo nosotras desde el interior de la comunidad, porque si va una institución a hablar de esos temas le dicen “no nosotros no hablamos de esto, que es un tabú”. Entonces eso hacemos porque aún si uno es autoridad mujer, tienes que tratar siempre de mantener unificada la comunidad, y la lucha ¿no? Entonces de eso se trata. Y cuando lo hacemos de manera orgánica vemos que después el hombre también empieza a interesarse, y a cambiar actitud. Pero si lo hace sin conocer las dinámicas que hay en el territorio solo creas peleas y conflictos» Wilma Mendoza, CNAMIB, Santa Cruz, 19/12/2021.

Nell'intervista si nota perfettamente la differenza di approccio tra processi autonomi di politicizzazione delle donne all'interno delle comunità indigene e quelli portati avanti secondo schemi e regole fissi da ONG e attori che supportano il processo di formazione dell'AIOC. Partendo dalla prospettiva delle donne all'interno dell'autonomia indigena è quindi possibile mostrare l'incapacità dell'AIOC di tenere in considerazione l'eterogeneità, le gerarchie e i rapporti di dominio presenti all'interno di un territorio indigeno, restringendo anzi e delimitando le domande di lunga durata della popolazione in un quadro costituzionale di per sé limitato. Il modo in cui il MAS ha dispiegato un'«etnicità strategica» veicolando un significato preciso e omogeneo tanto dell'identità indigena quanto del ruolo della donna indigena si è riprodotto così a livello locale, in un'autonomia che per avere lo statuto approvato dal TCP deve rispettare questa valorizzazione folcloristica e la promozione di politiche di genere senza però mettere in questione l'agenda politica del MAS. Tuttavia, è possibile anche comprendere come è proprio intorno ai conflitti che l'AIOC apre che possono sorgere inedite linee di mobilità sociale e di politicizzazione da parte di quei soggetti che l'AIOC pretende di escludere e disciplinare. Come afferma Wilma, tali linee si aprono spesso partendo proprio dal tema dell'amministrazione dell'autonomia e delle risorse del territorio, portando molte donne a informarsi su quali siano le possibilità in

campo. E infatti, anche nel territorio di Gutiérrez in realtà il conflitto principale è sorto proprio intorno al controllo delle risorse e all'ingresso di industrie nel territorio; conflitto che ha escluso sistematicamente chi aveva una posizione diversa da quella promossa dai leader dell'APG ma che ha anche portato alla conformazione di nuove connessioni politiche che trascendono l'AIOC. Prima di passare all'analisi di questi conflitti, è però necessario comprendere meglio il piano economico centralizzatore del MAS, guardando al modo in cui, ancora una volta, Morales e il MAS hanno dispiegato una «etnicità strategica» strumentalizzando il concetto del *vivir bien* per promuovere una specifica politica economica.

3.4 Il *vivir bien* al servizio dell'estrattivismo

Come già analizzato nel paragrafo 2.3, a partire dagli anni '80 vi è stato un processo fortemente spinto da ONG e organismi internazionali che ha portato a un'identificazione tra gli indigeni e la difesa dell'ambiente. Con la ristrutturazione neoliberale e l'indebolimento dello Stato degli anni '90, tale identificazione ha assunto connotati ancora più forti, dovuti soprattutto alle rivendicazioni indigene di quegli anni che spesso erano articolate in difesa dei propri territori contro le privatizzazioni e l'ingresso di industrie estrattive e multinazionali (Ulloa, 2003). Come si è visto nella Guerra del Gas e in quella dell'Acqua, infatti, spesso la rivendicazione degli “*uso e costumbres*” propri nella gestione delle risorse è stata funzionale ad aprire processi di politicizzazione nelle comunità in cui la riattivazione di pratiche comunitarie di controllo e redistribuzione delle risorse si legava a una più ampia domanda per smarcarsi dai dettami del FMI e dal Consenso di Washington. Con il nuovo Stato Plurinazionale era quindi giunto il momento per far valere tali domande e il *Pacto de Unidad* formulò una serie di norme concrete che avrebbero dovuto garantire il riconoscimento costituzionale del controllo collettivo sulle risorse nei territori indigeni.

3.4.1 *Il capitalismo andino-amazzonico e il nuovo modello produttivo*

Nell'elaborazione del *Pacto de Unidad* vi è stato un processo di riattivazione di quei concetti, già emersi durante la *Marcha* del '90, tramite cui varie organizzazioni indigene

rivendicavano la possibilità di vivere in una relazione armonica con il proprio territorio, come quelli del *suma qamaña* in lingua aymara, o *ñandereko* in guaraní, o *suma kausay* in quechua, riassunti in quello del “*vivir bien*”²²². Il recupero di tale concetto, in realtà, non era tanto volto all’attribuzione di una peculiare forma propriamente indigena di connettersi con l’ambiente, quanto piuttosto a rivendicare una sovranità indigena su un territorio sempre più sotto attacco dalle multinazionali prima e dal potere dei dipartimenti poi. Nel *Pacto de Unidad*, infatti, tale concetto si esprimeva nel diritto alla “*consulta previa*”, ovvero nell’obbligo da parte sia dello Stato che delle imprese straniere di consultare gli abitanti di una comunità indigena prima di entrare nel loro territorio e sviluppare qualsiasi progetto o iniziare l’estrazione delle risorse naturali:

«Toda extracción de los recursos naturales renovables y no renovables al interior del territorio plurinacional, está sujeta a procesos de consulta previa y obligatoria a las organizaciones sociales del lugar, garantizando procesos de prevención y control socioambiental y promoviendo la conservación de los ecosistemas.

[...]

Antes de iniciarse cualquier obra o actividad pública o privada que pudiera generar alteración sobre el medio ambiente, deberán realizarse estudios participativos de evaluación ambiental, socioeconómica, cultural y comunitaria, debiendo realizarse consulta previa y vinculante a la población afectada» (PNCPE, 2006: III.1)

Anche in questo caso però, la costituzionalizzazione del *vivir bien* e della *consulta previa* nella CPE aprono delle contraddizioni, incorporando slittamenti semantici e una stratificazione di significati contesi tra movimento indigeni e governo centrale. Infatti, sebbene il *vivir bien* sia assunto come uno tra i principi morali del nuovo Stato Plurinazionale nel già citato articolo 8²²³, e la *consulta previa* sia riconosciuta nell’articolo 30²²⁴, in realtà la CPE rende lo Stato l’unico proprietario, protettore e amministratore delle

²²² Si veda a questo proposito la nota 161.

²²³ Cfr. nota 199.

²²⁴ Articolo 30.II: «En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos: [...] 15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan. 16. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios. 17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros»

risorse naturali concepite di interesse strategico per lo sviluppo della nazione, che possono essere controllate dalle popolazioni indigene solo previa accettazione da parte del TCP:

Articolo 202:

Son atribuciones del Tribunal Constitucional Plurinacional, además de las establecidas en la Constitución y la ley, conocer y resolver:

[...]

8. Las consultas de las autoridades indígenas originario campesinas sobre la aplicación de sus normas jurídicas aplicadas a un caso concreto. La decisión del Tribunal Constitucional es obligatoria.

[...]

11. Los conflictos de competencia entre la jurisdicción indígena originaria campesina y la jurisdicción ordinaria y agroambiental»

Articolo 348. II: Los recursos naturales son de carácter estratégico y de interés público para el desarrollo del país.

Articolo 349:

- I. Los recursos naturales son de propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano, y corresponderá al Estado su administración en función del interés colectivo.
- II. El Estado reconocerá, respetará y otorgará derechos propietarios individuales y colectivos sobre la tierra, así como derechos de uso y aprovechamiento sobre otros recursos naturales.

Questi ultimi articoli dimostrano quindi come la costituzionalizzazione del *vivir bien*, anche in questo caso, ha veicolato una valorizzazione folcloristica del principio di relazione armonica con la natura per nascondere in realtà il tentativo dello Stato di mantenere la sovranità assoluta sulle risorse del territorio. A dire il vero, questo sforzo per centralizzare il potere economico è una cesura abbastanza significativa con il passato, volta appunto a diminuire l'ingerenza straniera nell'economia locale tramite la nazionalizzazione delle risorse. Tuttavia, da un lato il riconoscimento del carattere di interesse strategico delle risorse naturali per lo sviluppo del paese nei fatti garantisce allo Stato un interesse nazionale che può sempre essere fatto valere contro i territori indigeni; dall'altro lato il tentativo del MAS di riaffermare la sovranità dello Stato per contrastare i processi globali neoliberali deve anche fare i conti con il modo in cui proprio tali processi hanno modificato la forma dello Stato nazionale moderno e la sua sovranità, che è ora necessariamente incompleta e

condivisa con un insieme di attori differenti che agiscono sul mercato globale (Ricciardi, 2013: 92-3). Come si è visto, infatti, la nazionalizzazione degli idrocarburi del 2016 e la ricostituzione della COMIBOL non miravano ad escludere investimenti privati o partnership con multinazionali, ma piuttosto ad avere più controllo sull'eccedente delle esportazioni. Inoltre, con il *Plan Nacional de Desarrollo* (PND), varato sempre nel maggio del 2006, il governo affermava la necessità di ripristinare il ruolo dello Stato nello sviluppo economico, che fino ad allora era stato in mano agli interessi delle multinazionali e degli organismi internazionali. Tuttavia, nel PND la restituzione del ruolo attivo dello Stato nell'economia non è volta alla soppressione del capitale privato straniero, ma a fargli assumere un ruolo centrale nell'articolazione di tutti gli attori economici, siano essi pubblici, comunitari o privati, nazionali o stranieri, che agiscono nel territorio (Villegas et al., 2010: 171). Così, mentre lo Stato si fa promotore di un'organizzazione plurale dell'economia gestita a partire dalle conoscenze ancestrali indigene che consentono uno sviluppo sostenibile, basato sui principi di reciprocità, complementarità e rispetto dei diritti della natura (Rodríguez e Santos, 2012: 28), essenzializza e modifica strategicamente le concezioni indigene della natura stessa per giustificare la propria agenda economica, basata sulla nazionalizzazione delle risorse naturali che gli garantisce quote di potere da rigiocarsi in quell'insieme di relazioni che hanno dato vita alla nuova sovranità statale globale.

In realtà, questa valorizzazione delle economie comunitarie e indigene che nasconde il modo in cui esse sono sussunte all'interno delle dinamiche capitalistiche globali, è proprio alla base dell'ampio piano economico del MAS; questo è stato accompagnato da una forte retorica sviluppatista teorizzata ed elaborata nei minimi dettagli dal vicepresidente Álvaro García Linera, nonché profondamente supportata da quello che è stato il Ministro dell'economia per tutto il governo Morales e che prese il suo posto come presidente nel 2020, Luis Arce Catacora. Linera, partendo dalla constatazione che in Bolivia non vi sono è una classe proletaria che è la preconditione per la transizione al socialismo, già durante la campagna elettorale iniziò a sostenere la necessità di sviluppare tale classe tramite la modernizzazione delle economie indigene a base familiare, senza però annullarne il carattere comunitario che è stato alla base dei processi di lotta contro un capitalismo straniero e imperialista. Era cioè necessario promuovere un modello economico capitalista a guida statale alternativo e sostenibile che tenesse in considerazione le caratteristiche

propriamente andine-amazzoniche del territorio boliviano e che creasse le condizioni materiali per la transizione al socialismo (Stefanoni, 2005):

«Il trionfo del MAS apre una possibilità di trasformazione radicale della società e dello Stato, ma non in una prospettiva socialista (almeno sul breve termine), come sostiene una parte della sinistra. Allo stato attuale ci sono due ragioni che non permettono di intravedere la possibilità di un regime socialista nel nostro paese. Da un lato esiste un proletariato demograficamente minoritario e politicamente inesistente; e non si costruisce il socialismo senza il proletariato. Secondo: l'indebolimento del potenziale comunitarista agrario e urbano (...) Il potenziale comunitario che fa scorgere la possibilità di un regime comunitarista socialista passa, ad ogni modo, attraverso il rafforzamento e l'arricchimento delle piccole reti comunitarie che ancora sopravvivono. (...) Le sfide della sinistra nella gestione di questioni pubbliche si indirizzerebbero fondamentalmente verso l'avvio di un modello economico che ho chiamato, provvisoriamente, capitalismo andino-amazzonico. Ovvero la costruzione di uno Stato forte, capace di regolare l'espansione dell'economia industriale, di estrarre l'eccedente e trasferirlo all'ambito comunitario per rafforzare le forme di auto-organizzazione e uno sviluppo mercantile squisitamente andino e amazzonico» (Linera, 2006a).

Tale modello, denominato per l'appunto capitalismo andino-amazzonico²²⁵ o, nella sua messa in pratica da parte di Arce, definito *Nuevo Modelo Económico, Social, Comunitario y Productivo de Bolivia*²²⁶, si basava quindi sull'idea di utilizzare gli eccedenti dell'esportazione di materie prime sul mercato mondiale per stimolare l'industrializzazione delle comunità indigene al fine di fornire i mezzi di produzione agli abitanti delle zone rurali e di espandere le loro capacità di consumo; e, per farlo, era quindi necessario che lo Stato tornasse ad avere il monopolio esclusivo sulle materie prime.

Per sostenere tale teoria, Linera ripercorre i cicli dell'economia boliviana mostrando come, sebbene la classe proletaria fu l'artefice della rivoluzione del 1952 che portò all'effettiva nazionalizzazione delle miniere, ponendo quindi le basi per il rafforzamento dello Stato, tuttavia questa classe era troppo debole per guidare tale processo di trasformazione, che presto fu quindi egemonizzato dalla classe borghese imperialista

²²⁵ Sulla teoria di Linera del *capitalismo andino-amazonico* si veda: García Linera, Álvaro. 2006a. «El "capitalismo andino-amazónico», in *Le Monde Diplomatique*, <https://www.lemondediplomatique.cl/2006/01/el-capitalismo-andino-amazonico.html> ultimo accesso 27/12/2022;

²²⁶ Sul modo in Arce ha sviluppato tale modello nell'economia boliviana si veda: Arce, Luis. 2011. «El Nuevo Modelo Económico, Social, Comunitario y Productivo», in *Economía Plural*, Ministerio de Economía y Finanzas Públicas, n. 1.; Arce, Luis. 2014. «El Modelo Económico Social Comunitario Productivo Boliviano», in *Economía Plural*, Ministerio de Economía y Finanzas Públicas, n.10.

(Linera, 2006a). In seguito, con l'avvento del neoliberalismo, la privatizzazione delle risorse e delle industrie portò a un graduale indebolimento dello Stato, mentre la frammentazione della forza lavoro veicolò la disgregazione del movimento proletario e delle reti di solidarietà e organizzazione rurali e comunitarie (Linera, 2006b: 126). Quello che le rivolte degli anni 2000 avevano insegnato, invece, era proprio la capacità di tali reti di incidere tanto nello sviluppo capitalistico come nel processo decisionale dello Stato. Era dunque necessario tornare a promuovere un modello Statale forte ma che al contempo tenesse in considerazione il ruolo attivo dei nuclei comunitari e rurali al suo interno per ricreare una classe proletaria variegata in grado di partecipare alla modernizzazione del paese. Infatti, se il nazionalismo rivoluzionario degli anni '50 promuoveva una modernizzazione volta a eliminare la comunità e trasformare gli indigeni in piccoli proprietari terrieri o lavoratori salariati, ora il capitalismo andino-amazzonico è volto a promuovere una modernizzazione che avesse al centro e preservasse il carattere comunitario delle economie indigene e urbane (Linera, 2006a). Così il teorico del vecchio EGTK, grande studioso di Zavaleta e Mariátegui e che aveva visto nei minatori boliviani, per quanto numericamente esigui, i soggetti rivoluzionari per eccellenza in virtù della centralità operaia che erano in grado di dispiegare grazie alla loro collocazione nei circuiti di produzione e riproduzione, passava ora a promuovere una classica visione evolutiva a stadi per la transizione al socialismo.

Senza il bisogno di soffermarsi sui problemi teorici di questa visione, risulta in ogni caso evidente come in realtà l'obiettivo finale di Linera non era tanto quello di formare una classe proletaria, quanto piuttosto di promuovere un'industrializzazione a guida Statale per sussumere l'eterogeneità delle pratiche economiche del territorio all'interno di tale industrializzazione. La teoria del capitalismo andino-amazzonico era infatti perfettamente in linea con le politiche *neodesarrolliste* attuate in quegli anni da diversi Paesi latinoamericani²²⁷, che promuovevano la redistribuzione dell'eccedente economico dell'esportazione di materie prime per sviluppare politiche di welfare e ridurre le diseguaglianze. Tuttavia, la novità di Linera rispetto al classico modello *neodesarrollista* è stata proprio quella di valorizzare le comunità indigene e la pluralità delle economie

²²⁷ Per una panoramica delle politiche neodesarrollista promosse dai vari governi progressisti latinoamericani si veda: Gaudichaud, Franck; Modonesi, Massimo e Jeffrey Webber. 2019. *Los gobiernos progresistas Latinoamericanos del siglo XXI: ensayos de interpretación histórica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Svampa, Maristella. 2016. *Debates latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa; Svampa, Maristella. 2017. *Del cambio de época al fin de ciclo: gobiernos progresistas, extractivismo, y movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa.

familiari indigene come produttrici attive, dispiegando quindi nuovamente un'«etnicità strategica» che subordinava il concetto del *vivir bien* all'agenda economica del MAS: per “vivere bene” era necessario costruire un modello economico sostenibile che non snaturasse l'economia comunitaria e i valori indigeni e, a sua volta, per implementare tale modello era necessario continuare ad estrarre le risorse naturali.

È in questo modo che il MAS è paradossalmente riuscito a coniugare l'estrattivismo con la difesa del *vivir bien*, promuovendo la modernizzazione capitalistica dello Stato Plurinazionale come primo passo necessario per emancipare i popoli indigeni, decolonizzare lo Stato e provvedere al benessere dei boliviani che si trovano in una posizione economicamente subordinata a causa di anni di politiche coloniali e neoliberali, come si evince anche da questa dichiarazione di Linera:

«Costruiremo autostrade, trivelleremo pozzi, industrializzeremo il nostro Paese, preservando le nostre risorse accordandoci con la popolazione, ma abbiamo bisogno di risorse per generare sviluppo, per l'istruzione, il trasporto e la salute della nostra gente. Non ci trasformeremo in guardiaparchi per le potenze del Nord che vivono felici, mentre noi continuiamo a vivere in povertà» (Postero, 2017: 111).

La performatività intorno a questa retorica anche in questo caso ha poi contraddistinto tutto il governo Morales, legandosi indissolubilmente con quella intorno all'indigenità. Famoso è ad esempio il discorso di Evo Morales alla “Conferenza Mondiale dei Popoli sul Clima e i Diritti della Madre Terra” tenutasi a Cochabamba dell'aprile 2010, in cui si autonominò protettore della *Pachamama* accusando i governi neoliberali dei paesi presenti di essere i responsabili del cambiamento climatico e intimandoli di pagare un risarcimento ai paesi poveri che ne subiscono gli effetti (Postero, 2017: 92; Webber, 2011b: 184). Sul piano epistemologico, dunque, il MAS ha creato una coincidenza tra indigenità e modernità: se nel post '52 gli indigeni dovevano “modernizzarsi” abbandonando le loro caratteristiche anacronistiche – come l'*ayllu* – mentre negli anni neoliberali la loro cultura anacronistica veniva riconosciuta e inclusa nello Stato moderno come minoranza da tutelare, ora gli indigeni rappresentavano il modello del cittadino moderno per eccellenza proprio grazie alla folclorizzazione che il MAS aveva operato delle loro caratteristiche anacronistiche, fissandone il significato per poterle governare meglio e, dunque, neutralizzandole. Così la gestione collettiva delle terre nelle comunità, i riti e i miti che si svolgevano nei territori indigeni per propiziare la *Pachamama* e il raccolto, ma anche la

stessa possibilità di formare governi autonomi per l'amministrazione dei territori e delle risorse indigene erano ora parte integrante della modernità, ma solo fino a che non entravano in conflitto con lo scopo ultimo della modernizzazione e redistribuzione dell'eccedente.

È evidente quindi come, in un paese come quello boliviano, la cui economia è sempre stata basata principalmente sull'esportazione delle materie prime, tale retorica ha in realtà veicolato un ulteriore impulso estrattivo nel territorio, che non poteva essere messo in discussione poiché era dai suoi proventi che era possibile fondare lo Stato Plurinazionale, plurale, partecipativo e ridurre le diseguaglianze del territorio. In effetti, la crescita economica impressionante che ha vissuto la Bolivia nei primi due mandati di Morales, fu dovuta principalmente all'aumento dei prezzi delle risorse naturali, specialmente degli idrocarburi e del petrolio, sul mercato internazionale (Postero, 2017: 98): tra il 2005 e il 2015 l'economia è cresciuta del 5,2% annuo, il PIL è raddoppiato, la disoccupazione si è dimezzata e il tasso di analfabetismo è sceso dal 13% al 4%, mentre un numero crescente di indigeni ha avuto accesso alla vita pubblica e politica dello Stato²²⁸. Il problema però è la totale dipendenza di un'economia di questo tipo dal prezzo delle materie prime sul mercato mondiale, dovuta al nesso tra la (non-)diversificazione della produzione e la richiesta globale delle merci: come si vedrà, l'incremento del prezzo della soia sul mercato globale ha promosso una costante espansione della frontiera agricola che ha favorito i grandi industriali dell'oriente, mentre la caduta vertiginosa del prezzo del petrolio durante la pandemia di COVID19 ha dato un duro colpo alle entrate statali e spinto ancor più il governo a orientare i propri sforzi verso l'estrazione e l'industrializzazione del litio, minerale altamente richiesto dall'industria hi-tech.

Secondo la sociologa argentina Maristella Svampa, questo cambio nel modello di accumulazione basato sullo super-sfruttamento delle risorse è in realtà un fenomeno comune a vari paesi latinoamericani che, con il giro progressista del continente, hanno sostituito la valorizzazione finanziaria del Consenso di Washington degli anni neoliberali con la valorizzazione delle risorse in quello che Svampa chiama il *Consenso de los Commodities* (Svampa, 2012: 16). Tale cambio ha portato a estendere il concetto classico di "estrattivismo", includendo non più solamente l'estrazione mineraria e degli idrocarburi ma

²²⁸ Il dettaglio dei dati economici e sociali della Bolivia degli ultimi anni si possono consultare sul sito dell'*Instituto Nacional de Estadística* boliviano: <https://www.ine.gob.bo/> ultimo accesso il 29/12/2022.

anche i biocombustibili, l'agroindustria e, infine, i grandi progetti di infrastruttura e connessione logistica funzionali a un'accelerazione della distribuzione delle merci. Tant'è che il sociologo uruguayo Eduardo Gudynas definisce questo nuovo modello come un «neo-estrattivismo progressista»: al contrario del modello estrattivista neoliberale classico in cui lo Stato aveva un ruolo marginale, ora vi è uno stretto legame tra lo Stato progressista e il modo in cui questo partecipa più attivamente nel processo di espansione del modo estrattivista di organizzare la produzione (Gudynas, 2012: 132-33). In questo modo, il “*Consenso de los Commodities*” – o il neo-estrattivismo – non ha fatto altro che attrarre nuovi investimenti privati nel continente, favorendo l'ingresso di potenze come la Cina a discapito di USA ed Europa. Se nel 1990 le esportazioni latinoamericane totali verso la Cina rappresentavano solo lo 0,6%, nel 2009 tale percentuale passò al 9,7%, in una dinamica di scambio diseguale che ha portato a una riprimarizzazione delle economie latinoamericane: l'esportazione verso il paese asiatico, infatti, contempla principalmente minerali e prodotti agricoli, mentre l'America latina importa dalla Cina manifatture tecnologiche finite, come cellulari e computer (Svampa, 2012: 17-8)²²⁹.

Sebbene l'economia boliviana sia sempre stata un'economia primaria, è indubbio che abbia vissuto questo nuovo impulso neo-estrattivista e che lo Stato abbia giocato un ruolo centrale in esso: se nel 2004 il volume dei minerali esportati era inferiore alle 200 mila tonnellate (tra concentrati e metalli), dal 2009 è cresciuto fino a superare le 500 mila tonnellate all'anno; le esportazioni di gas aumentarono di valore passando da 266 milioni di dollari nel 2002 a 3.8 miliardi di dollari nel 2011, raggiungendo il 43% del valore totale di

²²⁹ Il cambio nel modello di accumulazione dei paesi latinoamericani e il conseguente impulso estrattivo e logistico del continente è in realtà oggetto di svariati studi che sarebbe impossibile riportare in questa tesi, oltre al fatto che devierebbero dal focus primario di analisi intorno alle conseguenze di questo modello sulle comunità indigene boliviane. Tuttavia, per una panoramica del dibattito esistente sull'estrattivismo latino-americano si veda: Gandarillas, Marco Antonio (ed.). 2014. *Extractivismo: nuevos contextos de dominación y resistencias*, Cochabamba: CEDIB; Gudynas, Eduardo. 2012. «Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano», in *Nueva Sociedad*, n. 237, pp.128-146. Gudynas, Eduardo. 2015. *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: CEDIB; Svampa, Maristella. 2017. *Del cambio de época al fin de ciclo: gobiernos progresistas, extractivismo, y movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa; Petras James e Henry Veltmeyer. 2016. *Power and Resistance: US Imperialism in Latin America*. Leiden: Brill.

Sul modo in cui la logistica si è imposta come una nuova razionalità globale di *governance* cfr: Grappi, Giorgio. 2016. *Logistica*. Roma: Ediesse. Si veda anche il lavoro del collettivo *Into The Black Box* che fa della logistica una lente tramite cui analizzare le trasformazioni imposte dalla globalizzazione a partire dai movimenti e dalle resistenze dei soggetti che si costituiscono all'interno di queste trasformazioni: <http://www.intotheblackbox.com/manifesto/manifesto-di-critica-logistica/>; Benvegnù, Carlotta; Cuppini, Niccolò; Frapporti, Mattia; Milesi, Floriano; Pirone, Maurilio (ed.). 2020. *Logistica e America Latina*. Bologna: Università di Bologna.

tutte le esportazioni del paese (Klein, 2015: 325); i proventi per l'esportazione di prodotti agricoli passarono da 131.580 dollari nel 2004 a 338.210 dollari nel 2011 e per il 2012 la soia costituiva il 90% di tali esportazioni, portando alla triplicazione del volume totale della superficie agricola per la sua coltivazione che raggiunse le 2.106.600 tonnellate metriche nel 2014 (Gandarillas, 2012: 35, 117; McKay, 2018: 202). Al contempo, la retorica del MAS sulle nazionalizzazioni aveva in realtà veicolato la sostituzione del capitale statunitense – nemico principale della battaglia di Morales contro l'imperialismo – con quello di altre industrie europee, latinoamericane e asiatiche con cui lo Stato poteva fare accordi: dopo tre anni di governo Morales, il 67% delle riserve di petrolio era nelle mani della società spagnola Repsol, mentre le aziende statali YPFB Chaco e Andina²³⁰ possedevano il 28% delle azioni; per quanto riguarda le riserve di gas naturale, il 61% era controllato dall'azienda brasiliana Petrobras, il 22% da Repsol e solo il 13% da quelle nazionalizzate YPFB Chaco e Andina. Inoltre, sebbene ben l'83% dei gasdotti per l'esportazione di gas erano controllati direttamente dall'azienda statale YPFB, solo il 20% del gas estratto era destinato al consumo locale, mentre circa il 55% veniva inviato al Brasile e un altro 20% all'Argentina (Klein, 2015: 326; Gandarillas, 2014: 104-5). Infine, venne contratto il maggior debito assunto dal Paese nei confronti della Cina – 7,5 miliardi di dollari, pari al 17% del Pil della Bolivia –, finalizzato ad un ambizioso programma di megaprogetti nella regione – tra infrastrutture, dighe idroelettriche e miniere – che però erano totalmente condizionati ad essere eseguiti da imprese cinesi (Gandarillas, 2015: 115).

L'impulso neo-estrattivista è d'altronde chiaramente visibile anche guardando al modo in cui furono reinvestiti gli eccedenti del commercio delle materie prime: questi non finirono tanto nella promozione di un sistema di welfare a favore della popolazione rurale, come promesso inizialmente dal governo, quanto piuttosto nel miglioramento delle infrastrutture logistiche ed estrattive, come dimostra il piano di investimenti pubblici della Bolivia per gli anni 2010-2015 (Tabella 1).

²³⁰ La composizione del pacchetto azionario della YPFB Andina è così suddivisa: 50,408% di YPFB, 48,922% di Repsol Bolivia S.A. e 0,670% di altri azionisti, su un totale di 13,4 milioni di azioni; la composizione della YPFB Chaco S.A. è del 99,3% di YPFB e il resto di altri azionisti.

Settore	Investimento sul totale degli eccedenti
Energia elettrica	20,1 %
Trasporti	17,0 %
Miniere	22,2 %
Idrocarburi	21,5 %
Sviluppo industriale	2,8 %
Sviluppo rurale	0,8 %
Scienza e tecnologia	0,1 %
Turismo	0,2 %
Telecomunicazioni	0,9 %
Sicurezza pubblica	0,2 %
Sanità	0,2 %
Servizi pubblici per l'acqua	1,2%
Educazione	0,9 %
Eradicazione povertà	0,8 %
Casa	2,1%
Altro	9,0 %

Tabella 1: Piano di investimenti pubblici 2010-2015 del governo boliviano. *Ministerio de Economía y Finanzas Públicas*, 19.4.2010. (Villegas, 2013: 171).

Da questi dati si può capire come, nonostante sia indubbia la crescita economica della Bolivia sotto il governo Morales, è però altrettanto vero che tale crescita non ha avuto un impatto rilevante sulla struttura dell'economia nazionale, che è rimasta di tipo primario; nonostante gli sforzi del MAS, non avvenne quindi una reale industrializzazione del Paese. Così, sebbene le riserve boliviane aumentarono di quasi il 400% durante il governo Morales – passando da 3.178 milioni di dollari nel 2006 a 15.124 milioni di dollari nel 2014 – il mancato reinvestimento nella diversificazione della produzione e in una manodopera qualificata perpetuò la dipendenza in chiave estrattiva dell'economia boliviana (McKay, 2018: 117). Allo stesso modo, nonostante sia innegabile la riduzione del tasso di povertà e la mobilità sociale che il MAS ha aperto, le politiche redistributive non andarono a modificare le strutture di disuguaglianza o la precarietà lavorativa ma si limitarono in realtà a bonus sociali, come il

*Bono Juancito Pinto*²³¹, la *Renta Dignidad*²³² e il *Bono Juana Azurduy*²³³. Come conseguenza, secondo il report dell'UDAPE (*Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas*) il 59% della popolazione urbana economicamente attiva nel 2011 era all'interno di circuiti di economia informale – che comprende dagli ambulanti ai lavoratori senza documenti, dai minatori senza contratto ai produttori e commercianti illegali di coca – facendo della Bolivia la più grande economia informale dell'America Latina (Klein, 2015: 327).

È ora facile capire come i principali conflitti nei territori indigeni abbiano riguardato il modello neo-estrattivista promosso dal MAS, e come da questo modello sia discesa anche la performatività di quell'«etnicità strategica» volta a disciplinare gli elementi anacronistici non in linea con lo sviluppo della nazione. Se dunque la costituzionalizzazione di concetti sorti nei movimenti indigeni come plurinazionalismo, autonomia e *vivir bien* ha portato a una neutralizzazione di quei *resabios* che negli anni erano stati funzionali a processi di politicizzazione nelle comunità, questi non poterono però essere semplicemente annullati: presto si riaprì un enorme frattura tra il tentativo del MAS di farsi rappresentante dei vari movimenti indigeni e sociali fissandone il significato e il modo in cui questi hanno reagito a tale disciplinamento.

3.4.2 *La fine del Pacto de Unidad e una nuova riarticolazione dei soggetti*

Durante i primi anni del governo Morales, il presidente riuscì sempre a risolvere favorevolmente tutti i conflitti che sorsero intorno alle politiche contraddittorie del MAS: dalla richiesta di aumenti salariali promossa dalla FSTMB per protestare contro le precarie condizioni di lavoro dei minatori assunti da aziende private, risolta con l'approvazione del decreto 0016 che obbligava anche il settore privato ad alzare il minimo salariale del 12% (Webber, 2011b: 232)²³⁴; al cosiddetto “*gasolinazo*”, ovvero il raddoppiamento del prezzo della benzina e del diesel decretato da García Linera il 26 dicembre 2010 per far fronte all'aumento

²³¹ Bonus annuale di 200 *bolivianos* (circa €27) dato ai genitori per ogni figlio o figlia iscritto alla scuola primaria.

²³² Bonus annuale di 1.800 *bolivianos* (circa €250 euro) conferito ai cittadini con la fascia di reddito più bassa.

²³³ Bonus per sostenere le madri: attribuisce 50 *bolivianos* (circa €7) alle donne in gravidanza senza assicurazione sanitaria per le visite ostetriche preparto, 120 *bolivianos* per il parto e 125 *bolivianos* per le visite nei due anni post-parto.

²³⁴ Per il dettaglio dei vari scioperi che si susseguirono nei primi anni del governo Morales intorno alla questione salariale e alle condizioni di lavoro si veda: Webber, 2011b: 232-46.

di importazioni di diesel e che durò solo tre giorni, venendo revocato il 31 dicembre a causa delle proteste che scoppiarono in tutto il paese chiamate in primis dalla COB. Fu da questi primi conflitti che Morales inizierà a usare lo slogan “*Gobernar obedeciendo al pueblo*” nella sua propaganda politica che, sebbene fu certamente una trovata retorica per guadagnare consensi, indicava anche una necessità reale ed effettiva del governo del MAS di obbedire al popolo per non perdere il suo ruolo da rappresentante istituzionale dei movimenti sociali, che era quello che lo legittimava al potere.

Tuttavia, fu nel 2011 nel contesto della *Marcha* del TIPNIS convocata dalla CIDOB²³⁵ che tali politiche contraddittorie irrupero prepotentemente nella scena pubblica svelando l'impossibilità di Morales di obbedire a tutta la popolazione. In questa *VIII Marcha*, i e le manifestanti partirono dalla regione del Beni il 15 agosto e arrivarono a La Paz il 19 ottobre, camminando per quasi 800 km per chiedere l'annullamento del progetto finanziato dalla Banca di Sviluppo brasiliana che prevedeva di costruire una strada per collegare Cochabamba al confine brasiliano. Questa strada faceva parte dell'Iniziativa per l'Integrazione delle Infrastrutture Regionali del Sud America (IIRSA), un piano di integrazione logistica ed economica del subcontinente che comprende un insieme di megaprogetti – porti, aeroporti, strade, dighe idroelettriche, gasdotti ponti e linee di comunicazione – e che è volto a favorire l'espansione illimitata del capitalismo estrattivista²³⁶. Morales allora, continuando il discorso ideologico del capitalismo andino, sostenne che la strada avrebbe portato prosperità e commercio alle popolazioni rurali del territorio. Tuttavia, la strada doveva attraversare il Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Séure (TIPNIS)²³⁷ e, dunque, secondo il diritto di *consulta previa* stabilito dalla Costituzione del 2009 (art. 30.II), la popolazione indigena avrebbe dovuto essere consultata prima ancora che venissero effettuati gli studi di fattibilità del progetto, cosa che il MAS non fece. Scoppiò così un enorme conflitto intorno al caso del TIPNIS, ancor più dopo che il

²³⁵ La *Marcha* del Tipnis fu l'ottava *Marcha por la Dignidad y el Territorio* intrapresa dalle organizzazioni indigene dal 1990. Per il dettaglio degli eventi durante il cammino cfr.: Gúzman, Ismael. 2012. *Octava Marcha Indígena en Bolivia. Por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas*. La Paz: CIPCA; Sotto Watara, Antonio. 2012. “...para que no se pierda la historia” *Diario de la VIII marcha indígena por la defensa del TIPNIS y los territorios indígenas*. La Paz: CIPCA. Quest'ultimo è il diario personale del leader della CPIB che partecipò alla *Marcha*.

²³⁶ Per una migliore comprensione del progetto IIRSA si veda: Peregalli, Alessandro. 2022. *IIRSA. Entre integración regional y racionalidad logística*. New York: Peter Lang.

²³⁷ Il conflitto sorto intorno al TIPNIS incorpora dinamiche, attori e interessi complessi e diversificati. Per un approfondimento si veda: Bautista, Rafael; Chávez León, Marxa; Chávez, Patricia (ed.). 2012. *La victoria indígena del TIPNIS*. La Paz: Autodeterminación; Paz, Sarela. 2012a. «La Marcha Indígena del Tipnis en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América Del Sur», in *Somos Sur Press*.

governo represses violentemente la *Marcha* all'altezza di Chaparina, criminalizzando i manifestanti e additandoli come “selvaggi venduti agli Stati Uniti e alle ONG che ostacolano la modernizzazione della Bolivia”²³⁸, e chiamando la sua base elettorale – composta dalla CSUTCB e dai *cocaleros* – a mobilitarsi contro i “falsi indigeni” che stavano protestando (Postero, 2017: 128-30). Così, da un lato, grazie alla capacità di mobilitazione della CIDOB, vari collettivi ambientalisti e molte organizzazioni indigene e sindacali, come la CONAMAQ e l'APG, si unirono immediatamente alla *Marcha* in solidarietà al TIPNIS; mentre, dall'altro lato, la CSUTCB e i *cocaleros* non solo non supportarono la *Marcha*, ma anzi si schierarono dalla parte del MAS e contro quelle organizzazioni con cui avevano costruito il potente *Pacto de Unidad* che gli aveva permesso di avere un ruolo centrale nell'Assemblea Costituente (López e Makaran, 2018: 252).

Si rompe quindi definitivamente il *Pacto de Unidad*, rialimentando la divisione tra gli indigeni dell'oriente e dell'altopiano; divisione che è però stata prontamente capitalizzata dalla destra conservatrice che vide l'occasione per rafforzare la polarizzazione tra *camba* e *collas* – analizzata nel paragrafo 2.4.2 – ribaltando la retorica del MAS. Il *Comité Civico pro Santa Cruz* si unì infatti alla *Marcha* dopo la repressione, affermando che i partecipanti della *Marcha* erano i “veri indigeni” che difendevano i valori originari e onesti delle comunità *camba* contro i falsi indigeni *collas* che erano semplicemente degli impostori guidati dal MAS. Così per la prima volta la Media Luna include tra i *camba* anche gli indigeni, tramite un discorso in cui però l'elemento indigeno tende ad essere sbiancato e de-indianizzato e il cui obiettivo non è tanto una difesa reale dei diritti indigeni quanto piuttosto destabilizzare il governo Morales cercando di cooptare settori indigeni. Inoltre, non meno importante, tale supporto della destra alla *Marcha* aveva anche un obiettivo ben più pragmatico: la strada per collegare Cochabamba a Trinidad era anche un intento di Morales per rompere il monopolio di Santa Cruz nel commercio di diversi prodotti di base. Tutti i prodotti coltivati nel dipartimento del Beni, infatti, per essere commerciati a Cochabamba e in tutta la zona sud-est del Paese devono passare per Santa Cruz, che riusciva così ad avere il monopolio totale su alcune merci – come la carne maggiormente prodotta nel Beni – stabilendone il prezzo.

²³⁸ Per comprendere la campagna pervasiva di delegittimazione messa in atto dal governo contro i partecipanti alla *Marcha*, basta leggere il testo di García Linera *Geopolítica de la Amazonia. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista* (2012), in cui il vicepresidente per ben 113, con l'obiettivo di dimostrare che i partecipanti alla *Marcha* sono appunto falsi indigeni guidati da ONG e conservatori legati agli Stati Uniti, porta avanti la sua argomentazione secondo cui la domanda per una strada che attraversi il TIPNIS è in realtà una domanda indigena che non ha nulla a che fare con l'IIRSA.

L'élite industriale di Santa Cruz era quindi in realtà l'attore che aveva il maggior interesse economico a impedire la costruzione della strada, che gli avrebbe ridotto significativamente i profitti (Arkonda, 2011).

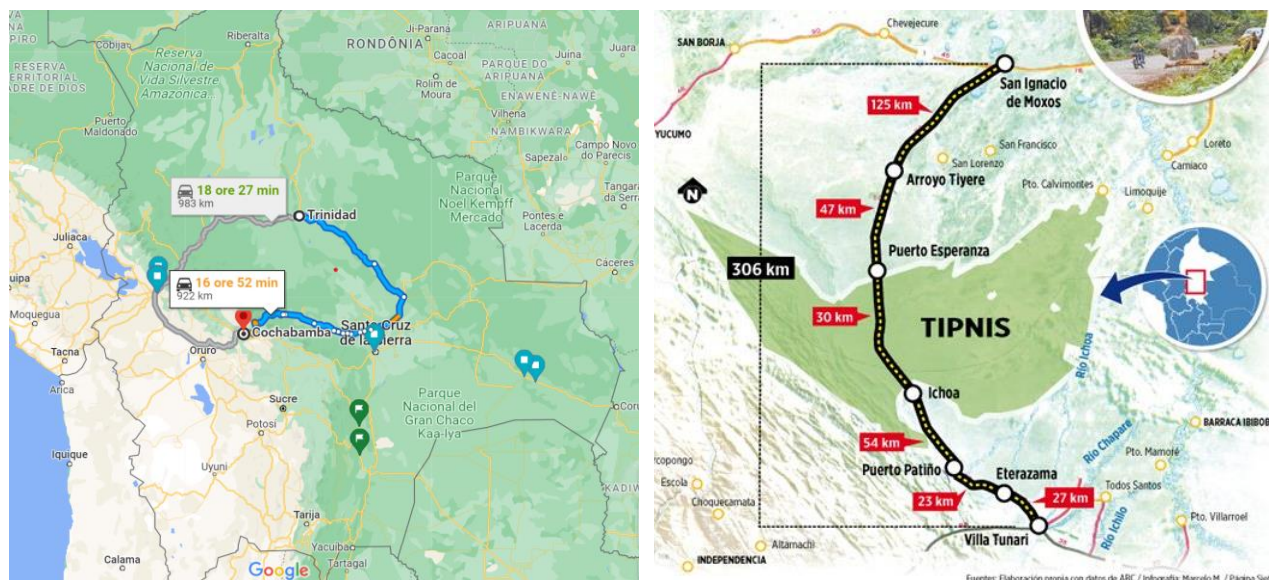


Figura 12: La strada attuale per viaggiare da Trinidad a Cochabamba (a sinistra) e quella che dovrebbe passare per il TIPNIS (a destra).

Così la Media Luna ha approfittato di questo contesto per cercare di cooptare parte delle organizzazioni indigene dell'oriente. Se infatti una cosa non si può negare al governo di Morales è che effettivamente ha aperto spazi di partecipazioni politica agli indigeni. Una volta aperti, quegli spazi non potevano più essere chiusi: se Morales ha i suoi indigeni, anche la destra deve averli per governare. E infatti, il presidente del *Comité Cívico*, Herland Vaca Díez, affermò che i partecipanti alla *Marcha* erano membri attivi del *Comité* (Arkonda, 2011), mentre in più occasioni ha chiamato il governo a riconoscere le organizzazioni indigene delle terre basse come interlocutrici valide, e a trovare un modo per risolvere il conflitto pacificamente. Sebbene, come si vedrà a breve, tale cooptazione del *Comité Cívico* nel caso del TIPNIS non fu vincente, fu comunque un ulteriore passaggio in quel processo di avvicinamento tra destra e settori indigeni che si farà più intenso negli anni seguenti, in un contesto segnato dalla costante criminalizzazione da parte del MAS delle organizzazioni che sfuggivano al suo controllo. Basta parlare con chiunque abbia partecipato alla *Marcha* per capire come i manifestanti si ritrovarono completamente isolati, facendo venire meno ogni possibilità di riavvicinamento al governo. La memoria della repressione di questa *Marcha* è infatti ancora vivida e presente: per gli stessi partecipanti quell'evento rappresenta il

momento di rottura definitivo in cui il presidente *Indio* si è scagliato contro la sua stessa base; ancor più perché il Ministro che diede l'ordine di attaccare violentemente i manifestanti, Sacha Llorenti, sebbene si dimise dal suo incarico, non subì nessuna ripercussione e nel 2012 venne addirittura nominato da Morales ambasciatore per la Bolivia alle Nazioni Unite:

«Ahorita estamos en un país donde el indígena es el que te hace peores huevadas que te haya hecho un blanco. Jamás iba a pensar yo que él haga lo que ha hecho en Chaparina. ¿Qué es eso? Yo estuve en la marcha hacia la Paz, ahí en Chaparina nos masacraron. Ha sido una masacre. ¿Y quién ordenaba eso? Sacha Llorenti. Pero quién es el que antes de nada da la orden es el jefe estatal. Entonces Morales ordena y la policía actúa. La orden viene de arriba. No puedo estar al lado de un de un gobierno que apalea a mi gente, que está destruyendo mi territorio. No puedo estar alineada así. Porque desde que nos hicieron la represión en Chaparina para mí fue la muerte de este partido político. Porque ver a mujeres y niños y las abuelas sufrir porque se entraron a la comunidad a tirar humo, apalea a la gente, ha sido terrible. Para mí eso ya es como cuando una mujer maltrata a un hombre: una vez te pone una mano y ya está, ¿pa qué más? ¿No vas a esperar que te siga sacando la mugre? Sería el colmo. ¿Sería masoquista, no? Y eso, eso pasó. Eso está pasando» Miranda, Tatarenda, 21/10/2018.

«Mire, yo he estado en la represión de Chaparina. Para mí no es fácil recordar eso, porque en realidad hasta hoy en día ni por eso tenemos justicia. Tenemos hermanos que a base de ese maltrato se quedaron paralizados ¿Acaso hasta ahora vemos culpables? Más al contrario a Sacha Llorenti lo premiaron. ¿Y nosotros qué? Pues no valemos los pueblos indígenas. ¿O sea, de qué estamos hablando? ¿De los derechos de los pueblos indígenas? Al contrario, más bien nos están maltratando día a día, así como ustedes nos ven ahora. Si bien dicen “esos indígenas lo único que hacen es marchar porque buscan intereses personales”, jamás vamos a buscar intereses personales nosotros. Lo que buscamos es el respeto hacia nosotros los pueblos indígenas, el respeto hacia la naturaleza, el respeto al medio ambiente, el respeto de cada uno, incluso de esos hermanos que están en contra de nosotros.» María, Dirigente *Mujeres del TIPNIS*, Santa Cruz, 24/11/2021

La *Marcha* non è però stata priva di contraddizioni nemmeno all'interno delle organizzazioni indigene che vi parteciparono: l'antropologa Alison Spedding criticò duramente la pratica ereditata dalle rivolte del 2000 di mettere le donne con in braccio i bambini alla testa della *Marcha*, che provocò un vero e proprio massacro nel momento in cui la polizia la represses; allo stesso modo, secondo l'autrice, molti degli indigeni presenti alla *Marcha* erano lì solo per fini politici secondari e della strada che passava per il TIPNIS, così come di pratiche ambientaliste più generali, gli importava poco (Spedding, 2011). In effetti, ho avuto modo di parlare con vari lavoratori di ONG che accompagnarono la *Marcha*

che mi raccontarono come, alla convocazione della CIDOB, ogni comunità indigena sia stata obbligata a mandare una delegazione di rappresentanti alla *Marcha* secondo il classico schema di obbligatorietà e rotazione, che portò alla manifestazione molte persone totalmente distanti dalle domande della *Marcha* o che, semplicemente, non avevano nessuna voglia di essere lì. In altri casi ancora, vi erano vere e proprie differenze di vedute tra le diverse organizzazioni indigene:

«El guaraní negocia, es negociador por antonomasia. En la VIII Marcha, cuando vinieron con nosotros, se fueron de la marcha porque los mojenos y los trinitarios no negociaban. A mí me agarraron varias veces, me dijeron “pero doctor, usted tiene que hacer negocio, o sea, tenemos capacidad de sentarse con el gobierno y negociar. Y yo le dije “¿Entendiste porque estamos marchando? ¡No entendiste porque hay esta marcha! Esta marcha no es para negociar. Esta marcha es para que no construyan la carretera. Porque no la pidieron, porque no la quieren. Porque los va a matar”» Leandro V., CEJIS, Santa Cruz, 11/10/2018

Così, non solo il contesto della *Marcha* portò alla rottura del *Pacto de Unidad* tra organizzazioni dell'oriente e dell'occidente, ma fece emergere una polarizzazione più profonda e ampia: da un lato vi era chi era a favore della retorica modernizzante del MAS o che, anche non coincidendo in pieno con il MAS, riteneva necessario mantenerlo come alleato e quindi seguire sotto la sua rappresentazione; dall'altro lato, vi era invece chi pensava che il MAS stesse sacrificando i diritti e i territori delle popolazioni indigene verso lo sviluppo estrattivo e fosse necessario ricreare delle forme di contestazione autonome e svincolate dal partito. Polarizzazione che si fece così forte da portare alla divisione delle maggiori organizzazioni sociali e indigene boliviane che crearono veri e propri distaccamenti: le organizzazioni che sostenevano il MAS iniziarono a essere definite “*masistas*”, mentre quelle che si opponevano si autonomarono “*organicas*” per rimarcare il compito che tali organizzazioni avevano di lavorare in modo organico con le comunità verso la loro autodeterminazione e senza seguire interessi politici. In ogni caso, se questa divisione fratturò totalmente l'articolazione del *Pacto de Unidad*, permise però al contempo alle varie organizzazioni *organicas* di articolarsi tra di loro in modo autonomo sia per trascendere la rappresentanza del MAS sia per resistere all'intento della destra di cooptarle; così diedero vita a nuove forme di contestazione che provavano a ricostruire quei vincoli con settori popolari che da sempre hanno caratterizzato i movimenti antagonisti boliviani. Nel caso del TIPNIS, come investigato da Pabel López e Gaya Makaran, si formò infatti un'ampia rete di

solidarietà composta da organizzazioni autonome di donne indigene – come la *Organización de Mujeres del TIPNIS* – organizzazioni indigene organiche di varie parti del Paese – come la APG organica e la CONAMAQ organica – ma anche organizzazioni *campesinas* e popolari come il FEJUVE di Achacachi e collettivi urbani ambientalisti e femministi²³⁹. Grazie a questa rinnovata articolazione, quindi, la rete a difesa del TIPNIS riuscì a bloccare il progetto di costruzione nella strada, anche ridando vita alla pratica del blocco stradale attuata nelle rivolte del 2000, e portando così dalla parte del TIPNIS anche il *Comité de Bloqueo* con a capo lo storico dirigente indigeno rivale di Morales, il *Mallku Felipe Quispe*²⁴⁰. Il successo di tale riarticolazione nel contrastare il piano di Morales portò allora all'intensificarsi di questi vincoli politici tra i soggetti che Morales aveva cercato di rappresentare in modo omogeneo e delimitato sia istituzionalmente sotto la guida del suo partito sia simbolicamente sulla sua stessa persona.

Per tornare alla nostra autonomia di Gutiérrez, è chiaro dunque ora come i conflitti intorno alla gestione delle risorse naturali derivino dalla divisione all'interno della stessa APG tra una fazione *masista* e una più *organica*, divisione che si è riflessa anche nelle assemblee per la formazione del governo autonomo di Gutiérrez. Sul piano ideologico, infatti, il discorso del capitalismo andino è riuscito a incorporare la categoria dell'indigenità in una narrazione progressista che obbliga gli indigeni a partecipare attivamente allo sviluppo capitalistico della nazione e li rende soggetti di diritto solo a patto che partecipino volontariamente a questo sviluppo. Ciò non significa che prima dell'elezione di Morales le comunità indigene non fossero colpite da dinamiche capitalistiche o che fossero naturalmente contrarie a esse. Piuttosto, il MAS è riuscito a canalizzare le rivendicazioni dei movimenti indigeni contro i processi neoliberali di privatizzazione degli anni '90 in una promozione del capitalismo estrattivo come primo passo necessario verso la decolonizzazione del Paese. Allo stesso modo, ciò non significa che prima del governo del MAS i territori indigeni non fossero messi a valore dal capitale, ma che la riorganizzazione territoriale operata dal neo-estrattivismo ha prodotto una violenta ridefinizione degli spazi e

²³⁹ Sono innumerevoli i collettivi di città come La Paz, Chocabamba e Santa Cruz che diedero supporto alla lotta del TIPNIS, per nominarne alcuni: *Selvajinas*, collettivo femminista ambientalista; *Red de Apoyo al Tipnis*, una rete nata nella città di La Paz per mandare aiuti alle comunità del TIPNIS; *Chaski clandestino*, collettivo anarco-leninista di La Paz; *Colectivx Ch'ixi*, collettivo di La Paz fondato da Silvia Rivera Cusicanqui; *Mujeres Creando*, collettivo anarco-femminista.

²⁴⁰ Per il dettaglio della resistenza comunitaria al TIPNIS si veda: López, Pavel e Gaya Makaran. 2018. *Recolonización en Bolivia. Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 205-302.

delle soggettività all'interno delle comunità indigene modificando e accelerando i modi in cui questi vengono sfruttati dal capitale. All'interno di questo quadro, quindi, troviamo molte organizzazioni indigene tradizionali della Bolivia che, mentre in passato hanno spesso dispiegato una forte forza di opposizione contro le politiche di appropriazione dei loro territori, oggi promuovono progetti estrattivisti al loro interno, come dimostrano anche queste interviste a un lavoratore del CEJIS e all'ex leader dell'APG, che chiariscono anche meglio il legame tra autonomia indigena e controllo delle risorse:

En la AC los guaraní querían recuperar el control de los recursos naturales, pero no lo lograron. Pero quieren el control para sus intereses, para poder trabajar y negociar mejor con las empresas petroleras. Porque no es que ellos vayan a dejar la economía extractiva, porque se ha instaurado tan fuerte en el territorio que no es que va a salir de allí, por triste que suene. También hay que considerar la relación con el departamento de Santa Cruz que nunca estará dispuesto a parar la explotación de recursos. Pero los guaraní en cualquier caso tienen esta tradición de trabar con las petroleras. Lo que si les permite hacer un poco más de defensa de derechos y que les permite trabar con la petroleras pero respetando los derechos, es el ejercicio de la consulta previa» Marco, CEJIS, Santa Cruz, 20/09/2018.

«La APG en el 2005 empezó a trabajar la propuesta de autonomía indígena para la Asamblea Constituyente (AC). Fue también una intensa negociación con los que trabajaban en el estado, aun si era un momento favorable porque ya había salido Evo Morales al gobierno. Nosotros pretendíamos que lo que iban a la AC debían ser los pueblos indígenas, pero no nos lo permitieron: pero a través de la alianza con otros sectores populares [il Pacto de Unidad] logramos que nuestros representantes estuvieran en la lista de representantes del MAS, y logramos que Avilio Vaca [currently a MAS deputy] fuera nuestro constituyente. Se ha visto la capacidad de la APG de articularse con otros sectores. Pero el guaraní solo se acuerda de su identidad cuando le hace cómodo, pero luego cuando los intereses económicos están en juego se olvidan de sus fundamentos y principios culturales. Pero aun así el importante es que se ha logrado que el guaraní fuera protagonista en el Estado. [...]

Al principio en la AC se había la idea de crear la autonomía regional guaraní, pero eso fue solo un momento temporáneo en la AC y no más; nuestro objetivo fundamental era incorporar la autonomía indígena. Construir el concepto de autonomía indígena fue un momento de mucha discusión: ese concepto no habla solo de repartir el fondo público, sino que habla de una liberación para los indígenas. Ese concepto no era muy bien visto en la AC; pero logramos convencer a los demás sectores, que pensaban que la autonomía indígena solo era una contrapropuesta a la autonomía departamental que en ese momento era muy fuerte, del valor de la autonomía indígena. Esta no tiene la misma fuente de la departamental, sino llega desde la recuperación de la historia indígena. Muchas cosas de lo que habíamos propuestos inicialmente

no nos las aprobaron al final de la AC. Cuando no logramos el 100% de la propuesta del Pacto de Unidad, bueno decidimos partir nuestro camino desde lo que la constitución nos permitía, o sea formando AIOCs. Creo pero que ahora hay una apropiación indebida del proceso autonómico desde el estado. Si no hemos podido conseguir el 100% de nuestro proyecto, todavía hemos podido conseguir algo, y tenemos nosotros que avanzar en nuestro proceso, sin la intervención del Estado. Ahora la propia APG es una organización que se ha quedado en el tiempo, no hay una reconfiguración discursiva actual y esto hace que no hay una reflexión importante a lo que está pasando con las AIOC en termino de gestión de recursos y administración» Milton C., Camiri, 29/09/2018.

E infatti, quando a chiesi a Marina e Nelson come hanno sviluppato nello statuto di Gutiérrez il tema della gestione delle risorse naturali e delle industrie del territorio sono stati riluttanti a parlarne, fino a quando non ho fatto loro domande specifiche per arrivare al punto:

«¿Como habéis conceptualizado la administración del territorio y de los recursos naturales en las asambleas de elaboración del estatuto?»

Desde la concepción guaraní el espacio territorial es importante. El guaraní necesita un espacio amplio donde se pueda crear y recrear como persona, pero siempre respetando el medio ambiente, la naturaleza y los animales. Por el territorio hay mucho respeto, porque por el guaraní toda la naturaleza tiene vida. La tierra para el guaraní no es entendida solo como un pedazo para cultivar o sembrar, sino que incluye una visión más amplia de armonía con la naturaleza. Por eso el guaraní pelea mucho para su territorio, porque es parte de su sobrevivencia, pero no entendida como negocio sino como espacio de reproducción de vida.

¿Pero no crees que esta visión está en contradicción con el ingreso continuo de las industrias en el territorio?»

Esa es otra discusión, porque sobre los recursos naturales el estado tiene el derecho. El estado así entra sin permiso en nuestros territorios sin considerar todo el proceso histórico de las comunidades indígena. Hay una invasión del estado, sin consultar la gente. Esto hay que trabarlo muchísimo, porque ahora la gente poco puede hacer, solo puede manifestar para mostrar su desacuerdo.

¿Y cómo habéis planteado ese problema en las asambleas para elaborar el estatuto, crees que con la autonomía se pueda frenar el poder del estado sobre vuestro territorio?»

Yo creo que lo que falta en el territorio guaraní es más información sobre este tema, porque mucha gente no entiende cuales son los problemas que causa la entrada de una industria petrolera en el territorio y entonces en cambio de un poquito de dinero la dejan entrar. Yo confío mucho de que con la autonomía se pueda insistir sobre los derechos de consulta previa y se pueda defender un poco más nuestro territorio». Marina M., Gutiérrez, 26/10/2018.

«El derecho a los recursos no se está dando como se había establecido en la CPE; nosotros confiamos en el estado, pero ellos no están de acuerdo con nuestro modo de gobernarnos. Es por eso que nuestro territorio está siendo afectado por agentes externos. [...] con la autonomía se habría más fuerzas para recurrir al derecho de la consulta previa. Tampoco no nos oponemos que se realizan actividades hidrocarburíferas, pero con cuidado. [...] yo, cuando era presidente nacional de la APG, había planteado una pausa en las actividades y en las concesiones petroleras en el territorio, porque la gente tenía que prepararse para enfrentar las industrias. Por eso quiero decir que no estamos en contra, pero si la gente tiene que prepararse e informarse sobre estas actividades. Ahora en relación a nuestra dirigencia actual más bien estamos detrás de estas actividades extractivista: entonces estamos dejando de un lado nuestra agenda como guaraní, esta es la crisis que tenemos. El tema de los derechos territoriales lo hemos dejado en segundo plano, no estoy diciendo que hemos renunciado a eso, sino que no los estamos considerando como prioritario, porque hay otras actividades, como carreteras, hidrocarburos, comunicaciones, que llegaron y como no estábamos preparados para enfrentarlas, las dejamos seguir». Nelson, Gutiérrez, 24/10/2018.

Mentre Nelson ha ammesso che le organizzazioni guaraní non sono totalmente contrarie all'ingresso delle industrie nel territorio ma al momento l'APG non è in grado di trattare questo tema in maniera adeguata, Marina attribuisce invece il problema dell'estrattivismo al potere centralizzatore dello Stato che è in opposizione ai principi guaraní di relazione armonica con la natura²⁴¹.

²⁴¹ Si veda a questo proposito il Preambolo dello statuto di Gutiérrez: «Desde los primeros tiempos, nosotros los habitantes de Kaipendiguasu y Kaaguasu, siempre hemos tenido, y aún lo tenemos, una relación armónica con nuestro territorio, porque lo comprendemos como el espacio sagrado donde están nuestros antepasados, nuestra historia de origen y es el lugar que nos permite una auténtica vivencia comunitaria en el cual todo interés colectivo adquiere importancia sobre lo individual. [...] Cuando en una época, personas extrañas llegaron de otras partes del mundo, fueron recibidos amigablemente por nuestros antepasados. Pero esas personas confundieron la hospitalidad ofrecida para aprovecharse de la confianza, queriendo imponer un sistema de vida, forma de comprender la vida y la relación con el entorno diferente a la visión guaraní. Con el tiempo esas personas extrañas fueron quedando como dueñas de nuestras mejores tierras; crearon límites ajenos a nuestras formas de ocupación territorial, nos dividieron y nos hicieron creer que los guaraní estábamos en diferentes territorios a los cuales pusieron nombres extraños. Con el pasar del tiempo, nuestra fuerza fue diluyéndose porque aquellos no guaraní supieron disfrazarse y aliarse con nuestros vecinos para someternos hasta casi lograr arrebatarnos por completo nuestra condición de ser Iyaambae. [...] Al principio de la década de los ochenta, iniciamos movilizaciones para reponer con fuerza nuestro *modo de ser*. Por eso tomamos la decisión de organizarnos en torno a una visión de unidad, buscar el bienestar para nuestras familias, la recuperación de nuestros territorios, recuperar nuestra lengua e identidad cultural. [...] Tomamos la decisión de encaminar el proceso autonómico, inspirados en la búsqueda de recuperación y restauración del espacio físico como también de lo inmaterial que para nuestros antepasados representa el *ivi maraei* (Tierra sin mal), donde el Teko Guaraní podía recrearse, desarrollarse en su plenitud. Ante esta situación, recurrimos a nuestra memoria colectiva y recobramos fuerzas en busca de nuevas estrategias para trazar un meta común y encontrar las formas de volver a retomar nuestra condición de ser libres y soberanos para tomar nuestras decisiones que nos asegure una vivencia colectiva, pero esta vez, asumiendo los elementos que emergen en los nuevos tiempos. En estas ideas se inspira el proceso autonómico de nuestra autonomía en el municipio de

Quello che è successo realmente nel caso di Gutiérrez è che, anche in questo caso, la naturalizzazione intorno alla visione guaraní della natura è stata strategicamente utilizzata per promuovere un'idea fittizia di autonomia basata su principi complementari di armonia e reciprocità, nascondendo il problema delle industrie che operano nel territorio. Nel 2017, infatti, il MAS, tramite l'industria energetica statale ENDE (*Empresa Nacional de Energía*), ha stretto degli accordi con il *mburuvicha* delle risorse naturali dell'APG, Vicente Ferreira, e il presidente del Consiglio dei *mburuvichas* di Santa Cruz, Ronald Gómez, per autorizzare la costruzione di una diga idroelettrica sul Rio Rositas, volta a potenziare la capacità energetica della Bolivia. Questi accordi però furono presi totalmente in segreto dal resto degli abitanti del territorio, e soprattutto dagli abitanti di Yumao e Tatarenda che sarebbe stati quelli più colpiti da tale diga, in quanto il loro territorio sarebbe stato totalmente inondato²⁴². Così, quando le e i *mburuvichas* di queste due comunità - Don Benito Changaray e Doña Lourdes Miranda per Tatarenda e Doña Eli Zarate per Yumao - hanno scoperto tali accordi, hanno iniziato a chiedere l'annullamento del progetto cercando di sensibilizzare la popolazione sui processi estrattivisti in atto nel territorio. Non solo non ottennero alcun supporto da parte dei rappresentanti dell'assemblea di Gutiérrez e dall'APG, ma al contrario vennero totalmente delegittimati dai propri leader ed esclusi dal processo autonomista tramite una vera e propria campagna diffamatoria che li dipingeva come contrari allo sviluppo della nazione e li accusava di diffondere informazioni false sul progetto Rositas per minare la potente unità della popolazione guaraní sotto la rappresentanza dell'APG. Campagna diffamatoria che incluse anche tutte quelle ONG che avevano aiutato e supportato le comunità colpite dalla diga e che i leader dell'APG minacciarono di espellere dal territorio se avessero continuato a diffondere "false informazioni" sul progetto Rositas. Di conseguenza, molte ONG hanno smesso di sostenere apertamente la lotta di Tatarenda e Yumao. Questo dato dimostra come chi prova a opporsi ai piani del governo Morales, non solo vive una delegittimazione costante, ma viene portato a un vero e proprio isolamento tramite la criminalizzazione sistemica di chiunque lo supporti o aiuti. Io stessa sono stata testimone di questo isolamento quando le ONG che stavano facendo corsi a Gutiérrez mi chiesero esplicitamente di evitare di fare domande specifiche sulla diga e di limitare il più possibile le

Gutiérrez, que asume los principios guaraníes como energía inagotable de la vigencia del modo de ser guaraní, del ñande reko» (*Estatuto de la autonomía indígena guaraní "Kareimba Iyaambae"*, 2018).

²⁴² Per il dettaglio sul progetto della diga Rositas e sul conflitto a Gutiérrez si rimanda a: De Ambroggi, Camilla. 2020. «La riconfigurazione delle lotte indigene contro l'estrattivismo nella Bolivia Plurinazionale», in Carlotta Benvegnet et al. (ed.) *Logistica e America Latina*. Bologna: Università di Bologna.

mie domande sull'amministrazione delle risorse naturali, in quanto i *mburuvichas* dell'AIOC le avevano costrette a non parlare più di Rositas. Secondo i racconti degli stessi abitanti di Yumao e Tatarenda, l'atteggiamento da parte della dirigenza di Gutiérrez è motivato sia dal fatto che una parte dell'APG è stata cooptata e corrotta dal MAS, sia dalla necessità dei *mburuvichas* di Gutiérrez di conformarsi all'agenda estrattivista del governo centrale per ottenere l'approvazione del loro statuto da parte del TCP.

Così, come nel caso del TIPNIS, senza la possibilità di articolare le loro rivendicazioni sotto la guida dell'APG, la popolazione di Tatarenda e Yumao ha iniziato a intessere connessioni con altre comunità rurali colpite dal progetto e alcuni attivisti urbani, formando il *Comité Defensa de Tierra y Territorio* e riuscendo a ricreare un movimento di opposizione per affrontare sia il governo centrale sia i leader guaraní che avevano "tradito" gli abitanti del territorio²⁴³; in questo modo anche questo conflitto è diventato presto di risonanza nazionale, e il *Comité* è riuscito a ricreare alleanze con altre organizzazioni e collettivi colpiti dall'agenda estrattivista del MAS o più in generale da progetti estrattivi tanto su scala nazionale quanto continentale²⁴⁴. Queste alleanze hanno poi portato anche all'apertura di un processo di politicizzazione delle donne del territorio intorno al tema delle risorse ambientali che portò alla creazione della OMIGB (*Organización de Mujeres Indígenas Guaraní de Bolivia*), anche grazie al fatto eccezionale che le *mburuvichas* di Tatarenda e Yumao erano due donne:

«Con el tema de la resistencia al proyecto Rositas, hemos podido conocer muchas personas y ha crecido nuestra fuerza gracias a la articulación con otros movimientos de afectados por proyectos extractivos. Y allí me he dado cuenta de que nos faltaba organizarnos como mujeres, y así hemos hecho una alianza entre mujeres afectadas de procesos extractivos, y los hombres del Comité nos apoyaron porque es importante que estamos unidos en la batalla en contra de la explotación de nuestros territorios. Y de allí salen muchos eventos organizados por NGOs, activistas e intelectuales en los que nos invitan a exponer nuestras problemáticas: nos invitan como mujeres indígenas en resistencia, pero yo siempre aprovecho para informar las personas sobre lo que está

²⁴³ Il termine "tradimento" era comunemente usato dagli abitanti di Tatarenda e Yumao quando parlavano dei loro leader guaraní, per accusarli di aver abbandonato i principi per cui si erano battuti a lungo e che erano riusciti a tradurre in diritti nella Costituzione del 2009, come il diritto di *consulta previa*.

²⁴⁴ Hanno trovato alleati tra le persone colpite da: le mega-miniere di *Mallku Khota*, il progetto di costruzione di una centrale nucleare a El Alto, la centrale idroelettrica in Amazzonia (*El Bala-Chepete*), e la deforestazione della Riserva nazionale di Tariquia. Anche a livello internazionale hanno stretto contatti con le popolazioni colpite dal progetto idroelettrico di *El Diquís* in Costa Rica (annullato a fine 2018 per prezzi insostenibili), le comunità colpite dalla diga di Bento Rodrigues in Brasile, la diga di Rio Santa Cruz in Argentina, la diga di Rio Cauca in Colombia, la diga di Xe-Pian Xe-Namnoy in Laos e la diga di Patel in Kenya.

pasando con Rositas, porque yo tengo la suerte de haber estudiado y entonces tengo bastante conocimiento y capacidad de acción política.

Ahora, el problema adentro de las comunidades indígenas es diferente, porque aquí estos proyectos extractivos afectan más a las mujeres porque ellas son las que cuidan la familia, pero eso es un problema de la comunidad adonde los varones no se encargan de cuidar a los hijos. porque si una industria petrolera utiliza la técnica del fracking para perforar el subsuelo, el curso subterráneo del agua cambia y nuestras fuentes de agua se secan o cambian de posición, por lo que tengo que caminar más para encontrar una nueva fuente de agua. ¿Pero porque tengo que ser yo la que se encarga del agua? ¿Porque eso es el rol de la mujer guaraní? No, ese no es mi rol, mi rol es luchar para que no entren las industrias a perforar el terreno. Lo mismo ocurre si una industria construye una presa hidroeléctrica e inunda nuestras tierras: los hombres pueden aceptar sobornos e irse a trabajar a la ciudad, pero la mujer se queda sin su medio de vida. Entonces a causa de este rol impuesto a las mujeres, ellas siempre han sido más preocupadas de los hombres sobre el tema del territorio; pero como esta sociedad patriarcal les hacía pensar que los varones son más fuertes y valiosos, siempre han relegados a ellos el rol de luchar políticamente por el territorio. En la comunidad nuestros maridos siempre nos dicen que no debemos hacer política, que es cosa de hombres. Pero esta cuestión del extractivismo debe socializarse, de lo contrario no podremos acceder a esta información y las mujeres siguen subordinada al hombre. Nuestros dirigentes no quieren socializar la cuestión, porque perderían sus negocios con las industrias. Es este interés político y económico el que lleva a los hombres a decir que las mujeres no podemos organizarnos. Honestamente yo es desde años que insisto en que las mujeres guaraní se organicen, pero en la sociedad guaraní es muy difícil hacerlo, ya que el varón tiene un poder tan dominante; por eso muchas mujeres guaraní apoyaron todos los hombres que ahora son mburuvichas de la APG, porque a ellas siempre se le impide organizarse políticamente. Al final, conseguimos formar la organización de mujeres guaraní [OMIGB: Organización de Mujeres Indígenas Guaraní de Bolivia] el 29 de septiembre [2018] en Camiri, en la que estaban todas las mburuvichas de los tres departamentos guaraní que votaron para elegirme presidenta de la asociación, y la mburuvicha de género de la APG [Tania Rodríguez] fue elegida vicepresidenta. Para mi esta organización es muy importante porque nos sirve como mujeres para enfrentar el poder machista de la comunidad y también para enfrentarnos a la entrada de las industrias: porque ahora los varones disfrutan el hecho de que las mujeres no tienen mucho conocimiento, para inculcarles las idea que el desarrollo capitalista querido por el MAS es bueno. Entonces tengo mucha esperanza con esta organización que nació en Camiri: pero el problema es que ya está siendo manipulada por la APG masista, con el ayuda de la mburuvicha Tania también. Unos días después de que se conformó la OMIGB, me fui a un evento de la CIDOB en el que estaba también la mburuvicha Tania y todos los mburuvichas hombre de la APG: durante una asamblea los hombres empezaron a decir que era un problema que nosotras las mujeres nos habíamos organizado autónomamente y que estábamos creando divisiones al interior de los grupos

indígenas y dijeron que los mburuvichas de la APG tenían que reorganizar a las mujeres. Entonces yo tomé la palabra y, esperando que la mburuvicha Tania me sostuviera, le dije que como mujer me sentía mal al escuchar que un hombre diga que nos va a reorganizar; le dije lo que piensan las hermanas, y que daba pena que nos traten como si fuéramos su objeto de ellos. Después de la asamblea, los varones convocaron a la mburuvicha Tania para preguntarle porque ella había creado una organización conmigo que no le estoy mostrando respeto a los líderes de la CIDOB y Tania se vino y me dijo que yo tenía que callarme y que no podía responder así a los mburuvichas de la CIDOB. Después de esto hubo otra reunión de la OMIGB con los del Programa NINA²⁴⁵ en Camiri, y allí la mburuvicha Tania me traicionó públicamente, diciendo a las mujeres que era mejor no seguir con esta organización porque todavía eran pocas y que no tenía sentido organizarnos, y los de NINA también apoyaron a Tania: porque yo lo he notado que las ONGs nos ayudaron a empoderarnos como mujeres, pero cuando ven que nosotras ya estamos fuertes y que podemos seguir solas entonces ya nos ponen frenos, sino van a perder sus trabajos. Pero yo me opuse, y le dije a las mujeres que era importante seguir con nuestra articulación. Y ahora estoy organizando otra reunión para el 16 de noviembre, y la mburuvicha Tania me dijo que es mejor hacer la convocatoria a nombre de la APG y no de la OMIGB, y hacer participar también a los hombres y otra vez yo me opuse. Así pregunté a los de Delen²⁴⁶ si podía ayudarme con los financiamientos para esta reunión, cubriendo el pasaje de las mujeres hasta Camiri; y ella me dijo que iba a ver y que pero yo habría tenido que hacer la convocatoria por parte de la APG porque si nosotras no queremos que los hombre nos dividan, nosotras también no tenemos que crear divisiones con los hombres. Y allí yo entendí que ya nosotras las mujeres estábamos totalmente sin apoyo, pero bueno no me desmoralicé y sigo luchando. Ahora los únicos que nos apoyan son unos colectivos urbanos, como “Caminos de Chaco” y “Mujeres, Territorio Y Resistencia”, además de la CEDIB con Pablo²⁴⁷. Con ellos si hemos podido trabajar.» Doña Lourdes, *mburuvicha* OMIGB, Tatarenda, 01/11/2018.

Questa intervista alla dirigente della OMIGB mostra quindi chiaramente sia l'apertura di spazi politici data dalla riarticolazione con altri soggetti – come collettivi ambientali e femministi urbani²⁴⁸ – sia le difficoltà che le donne hanno affrontato per farsi riconoscere come soggetti legittimi tanto all'interno delle loro organizzazioni tradizionali come nel territorio di Gutiérrez. Il modo in cui queste donne hanno rifiutato contemporaneamente sia

²⁴⁵ Il Programa NINA è una ONG che mira all'emancipazione politica della popolazione indigena e che ha formato politicamente la maggioranza degli attuali leader boliviani, tra cui lo stesso Evo Morales.

²⁴⁶ La società belga Broederlijk Delen è una società che finanzia parte delle principali ONG boliviane, come CIPCA, CEJIS, Probioma, Programa NINA, oltre ad alcuni progetti di attivisti e attiviste.

²⁴⁷ *Caminos de Chaco* e *Mujeres, Territorio Y Resistencia* sono due collettivi ambientalisti e femministi di Santa Cruz, mentre il CEDIB (*Centro de Documentación e Información Bolivia*), con a capo all'epoca Pablo Villegas, è una delle poche associazioni istituzionali che ha continuato a supportare la resistenza di Tatarenda e Yumao.

²⁴⁸ Sulla formazione dell'OMIGB si veda anche: Cuellar, Claudia. 2019. «¡CON NOSOTRAS NO!: La organización autónoma de mujeres indígenas de Tierras Bajas un prisma para entender el presente en Bolivia», in *Confluências*, v. 21, n.2, p. 273-287.

lo sfruttamento capitalistico dei loro territori sia le strutture patriarcali delle comunità di cui questo si serve per espandersi ridà quindi centralità alla dimensione processuale e conflittuale dell'identità indigena, spiazzando i margini della definizione essenzializzata di indigenità promossa dal MAS. La lotta di queste donne, infatti, non è basata su politiche identitarie o su rivendicazioni culturali fisse secondo lo schema accettato nello Stato Plurinazionale, ma al contrario mette in tensione dall'interno quei *resabios* costituzionalizzati e definiti omogeneamente dal MAS. Non è che nella loro lotta non usino concetti legati agli "*usos y costumbres*" indigeni guaraní, semplicemente lo fanno senza considerarli autentici, ma mostrando invece come possono essere messi in questione: se è vero che le donne nelle comunità guaraní sono le più colpite dai processi estrattivi a causa del ruolo di riproduzione che svolgono, è altrettanto vero che quel ruolo lo usano tatticamente per affermare una presa di parola contro gli uomini che vorrebbero ridurle al silenzio.

Così, nonostante il tentativo del MAS di burocratizzare le domande indigene e di farsi rappresentante dei movimenti indigeni e sociali valorizzando strategicamente i concetti di plurinazionalismo, autonomia e *vivir bien*, l'analisi etnografica nel territorio di Gutiérrez, così come il caso del TIPNIS, dimostrano l'impossibilità di annullare quel «potere di veto» che i soggetti indigeni dispiegano trascendendo il piano strettamente istituzionale. D'altronde è stato lo stesso MAS che, con il *processo de cambio*, ha reso possibile l'apertura di linee di mobilità sociale e spazi politici nelle comunità indigene, facendo riaffiorare fratture e linee di conflitto etniche, di classe e sessuali che hanno dato vita a forme inedite di antagonismo dentro e contro le forme "egemoniche" promosse dal MAS. Ed era ormai impossibile pretendere di governare questa eterogeneità di relazioni antagoniste che si stava formando tra quei soggetti che volevano sfuggire al controllo istituzionale del MAS e che non riconoscevano più in Morales il loro leader.

CAPITOLO IV

Il disordine della crisi

Introduzione al quarto capitolo

Nel precedente capitolo si sono analizzati i modi in cui il processo di costituzionalizzazione delle domande indigene ha ridefinito le forme di antagonismo in Bolivia, chiudendo spazi di azione politica per chi non rientrava nel modello univoco di accesso ai diritti indigeni, ma offrendo al contempo nuovi strumenti a cui gli indigeni potevano appellarsi per portare avanti processi di emancipazione. Se il MAS ha intenzionalmente seguito la costituzionalizzazione delle domande indigene per rovesciare la capacità di connessione multitudinaria degli anni Duemila e ricondurla al piano istituzionale, ha però anche aperto nuove linee di mobilità sociale e redistribuito quote di potere come mai fatto nella storia boliviana. Nonostante i limiti evidenti e ampiamente analizzati, il MAS ha quindi dato vita a un nuovo «momento costitutivo» dello Stato – o a quella che Jeffrey Webber definisce l'«epoca rivoluzionaria boliviana» (Webber, 2008) – creando un nuovo paradigma egemonico in cui per la prima volta nella storia agli indigeni è stato concesso di essere parte del potere Statale come protagonisti e non come minoranza da tutelare, ridefinendo quindi i termini dell'articolazione tra Stato, capitale e società civile.

Come è possibile allora che il periodo in cui più si sono aperti spazi di possibilità per contrastare le dinamiche di oppressione razziste, classiste e patriarcali della società boliviana sia finito con una pervasiva crisi politica che sta riaffermando violentemente tali dinamiche, seppur trasformandole per adattare alla nuova realtà plurale?

Questa è la domanda che ha guidato il mio secondo viaggio in Bolivia che, previsto inizialmente per aprile 2020 è stato necessariamente rimandato a novembre 2021 a causa della pandemia di SARS-COVID₁₉. In realtà, la crisi attuale boliviana si è aperta appena prima della pandemia, quando le elezioni del 2019 hanno messo fine al governo di Morales dividendo la società boliviana tra *masistas* e *pititas*²⁴⁹ – sostenitori del MAS o della destra. Già in quel momento avevo iniziato a impostare un'etnografia virtuale (Hine, 2004) per

²⁴⁹ *Pititas* è un termine che oggi in Bolivia è usato per fare riferimento ai simpatizzanti della destra e che è stato usato per indicare la massa in piazza nell'ottobre-novembre 2019 contro la rielezione di Evo Morales.

comprendere le dinamiche in campo. Le interviste fatte ai miei contatti via zoom per provare a raccogliere le testimonianze dirette di chi stava vivendo quei giorni, gli articoli e i commenti online che mappavo per orientarmi tra le posizioni che si dividevano tra *golpe* e *fraude*, e i video disponibili che riprendevano le proteste, sono tutti strumenti che mi hanno permesso di portare avanti la mia analisi sulla riconfigurazione delle forme di antagonismo in Bolivia anche a distanza. D'altronde, come segnala Julio Bretel in un recente testo che analizza la crisi politica boliviana, *Democracia Interrumpida* (2022), «il *golpe* è iniziato su Facebook» e le varie notizie che circolarono sui social media nei giorni precedenti e seguenti alle elezioni andarono a formare un substrato di informazioni che influenzarono notevolmente gli esiti della crisi politica. La mancanza della presenza attiva e partecipante sul campo in quei mesi, quindi, è stata compensata da un contesto che di per sé era illeggibile senza considerare le rappresentazioni che ne venivano fatte nel mondo online e le connessioni virtuali di solidarietà che queste crearono, come si vedrà nel paragrafo 4.1. Del resto, lo stesso campo etnografico si è fatto sempre più virtuale in un contesto in cui qualsiasi dinamica territoriale è necessariamente intrecciata a trasformazioni economiche, politiche e sociali che avvengono su scala globale. Quando è sopraggiunta la pandemia, la dimensione virtuale ha subito poi un'accelerazione; gli strumenti digitali divennero non solo i mezzi tramite cui portare avanti la ricerca etnografica per comprendere come la quarantena stava impattando sulla crisi politica in corso, ma anche l'unico mezzo possibile disponibile agli stessi soggetti per pensare e ampliare le loro connessioni politiche e affrontare la crisi. Sono però anche mezzi che necessariamente escludono chi non ha accesso a una connessione internet – ovvero gran parte della popolazione rurale boliviana – andando ad aumentare la frammentazione sociale; questa, a sua volta, ha reso ancor più difficile una risoluzione della crisi politica, che infatti non si è rimarginata nemmeno con la rielezione del MAS nel 2020 con Luis Arce, come verrà mostrato nel paragrafo 4.2.

Quando sono arrivata in Bolivia a novembre del 2021 avevo quindi già un'idea abbastanza precisa dell'instabilità politica che mi sarei ritrovata davanti, e delle difficoltà che avrei avuto per riuscire a portare avanti un'etnografia dei “movimenti sociali” in un contesto in cui questi erano totalmente disaggregati e venivano posti l'uno contro l'altro tanto dalle politiche del MAS quanto da quelle della destra. Tuttavia, nonostante questa consapevolezza, quando sono atterrata a Santa Cruz l'11 novembre 2021, dopo tre anni che non tornavo nel territorio boliviano, la situazione che mi sono ritrovata davanti è stata

estremamente sconcertante. Lunedì 8 novembre era iniziato uno *paro civico* convocato dal *Comité Civico pro Santa Cruz*, appoggiato dai *Comité* di altre città e dal *Comité Nacional por la Defensa de la Democracia* (CONADE), con l'obiettivo di abrogare la "Legge 1386 contro la legittimazione dei proventi illeciti e il finanziamento al terrorismo" varata dal governo del MAS ad agosto 2021. Sono atterrata alle 7.00 di mattina e, uscita dall'aeroporto, non c'erano né autobus né taxi per raggiunger il centro della città: "*hay el paro, todo está bloqueado*" fu la risposta del centro informazioni dell'aeroporto. Fortunatamente, non era il mio primo viaggio in Bolivia e ho potuto chiamare un amico per farmi venire a prendere in moto, unico mezzo che riusciva a eludere i blocchi stradali organizzati dalla destra che interrompevano la circolazione in tutti i punti di accesso alla città. Dopo circa due ore di viaggio per un tragitto che normalmente si percorre in mezz'ora, sono arrivata nel centro di Santa Cruz e sono uscita per una passeggiata.

A camminare per le strade del centro di Santa Cruz a mezzogiorno sembrava di essere tornati in quarantena; serrande dei negozi abbassati, silenzio spettrale per le vie di solito animate dalle urla dei venditori ambulanti per attrarre clienti e dalla musica dei ragazzi che si riuniscono nelle piazze. Gli unici a cui lo sciopero sembrava non importare erano i bambini che trasformavano le strade normalmente attraversate da un traffico intenso e senza sosta in un enorme campo da calcio. I pochi e rari banconi del mercato che erano aperti rimanevano senza clienti: la popolazione si era affrettata a fare rifornimento di cibo la mattina del venerdì precedente, quando gli organizzatori dello sciopero avevano permesso l'apertura dei mercati fino alle 11.00 per consentire il rifornimento di alimenti prima del blocco totale. Appena ci si allontanava dal centro però, ecco che si iniziavano a intravedere persone, tutte ammassate nei punti nevralgici del traffico, sedute in mezzo agli incroci principali a bloccare i passaggi, con il supporto immancabile della bandiera boliviana e rafforzando i blocchi con sacchi di cemento, tronchi, pietre, sabbia, rami, qualsiasi cosa riuscissero a trovare. Più ci si allontanava dal centro più i blocchi si facevano numerosi e popolati, più ci si allontanava dal centro più le bandiere boliviane nei punti di blocco si ingrandivano e si affiancavano a quelle del dipartimento di Santa Cruz e del *Comité Civico*. In diversi punti di blocco, però, si intravedeva anche la bandiera bianca con il fiore del patujú – la bandiera dei popoli originari indigeni delle terre basse. Questo antitetica visione della bandiera dell'organizzazione più reazionaria del paese affiancata a quella delle popolazioni indigene concretizzava davanti ai miei occhi tutta la retorica sull'identità *camba*

portata avanti dalle forze politiche di destra per guadagnare il supporto delle organizzazioni indigene: il potere politico-economico che queste hanno accumulato ha permesso loro sia di bloccare totalmente una città sia di appropriarsi e risignificare non solo simboli indigeni ma anche la stessa pratica del *paro*.

Da questa visione parte la mia ricerca per questo ultimo capitolo, con l'obiettivo di mettere a fuoco come queste due bandiere sono entrate in contatto, come 14 anni di governo del MAS hanno influito su questo contatto, e come invece è possibile spezzarlo. La legge in questione da cui partiva lo sciopero prevedeva una serie di misure per prevenire il riciclaggio di denaro, concedendo all'esecutivo il potere di modificare tali misure per decreto, senza passare dal parlamento. Sicuramente la legge presentava molte problematiche, dando maggior potere all'organo esecutivo e autorizzando la *Unidad Financiera* ad accedere a dati personali senza il consenso delle persone interessate; tuttavia, per chi organizzava lo sciopero questa legge era solo un pretesto per aumentare il rifiuto generalizzato al governo del MAS e generare un'instabilità politica permanente nel paese. Bisogna infatti distinguere le contingenze, come la promulgazione di una legge che porta a dei blocchi stradali in cui convivono estremisti di destra e indigeni dell'Amazzonia, da processi di lunga durata, come i conflitti interni al governo del MAS dal momento stesso in cui salì al potere quale rappresentante dei movimenti sociali. Solo così è possibile capire le correlazioni di forza in campo nel contesto attuale e mettere a fuoco, anche in questo caso, quell'eccedenza che non si sente rappresentata da nessuna bandiera.

4.1 La fine del mito di Evo

Come si è visto, il conflitto del TIPNIS è stato un punto di non ritorno che ha provocato una rottura insanabile nel consenso popolare del MAS. Da questo momento in poi, il declino del MAS come “*Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos*” (IPSP) – slogan utilizzato dal partito per sottolineare il suo ruolo di rappresentante istituzionale dei movimenti popolari – è stato inesorabile e ha portato al moltiplicarsi delle linee di conflitto e delle fratture con le organizzazioni sociali, mentre l’aggressione estrattiva ai territori indigeni si è fatta sempre più forte. Così, per mantenere il potere il MAS ha dovuto attuare due metodi strategicamente opposti ma basati sullo stesso principio d’alleanza: da un lato ha fatto sempre più concessioni al settore della Media Luna con l’intento di rafforzare e ricostituire quell’uscita pattuita dall’AC con la destra, che aveva permesso a Morales di governare senza un’opposizione troppo dura; dall’altro lato, ha intensificato il suo legame con le organizzazioni indigene e sindacali *masistas* tramite vere e proprie politiche clientelari e di cooptazione, necessarie per continuare a legittimarsi come il “governo dei movimenti sociali”, producendo però al contempo una costante criminalizzazione e delegittimazione delle organizzazioni che si rifiutavano di rimanere in questa dinamica.

4.1.1 Una frattura pronta ad esplodere

Dal lato del rafforzamento dell’alleanza Stato-capitale, il MAS nel *Plan de Desarrollo Económico y Social* del 2015 ha delineato gli obiettivi economici per il quadriennio 2016-2020 facendo coincidere la retorica sull’importanza del ruolo centrale dello Stato nell’economia con un modello di sostanziale *laissez-faire* nella gestione del settore agricolo. Esempi delle concessioni fatte alla destra sono la Ley 739 e la Ley 741, approvate entrambe nel settembre 2015 che, con l’obiettivo dichiarato di garantire la sovranità alimentare nel Paese, legalizzarono la deforestazione fino a 20 ettari in territori privati e comunitari per lo sviluppo dell’agricoltura e condonarono le precedenti deforestazioni non autorizzate. Queste leggi vennero attuate in un contesto in cui, dal 1980 al 2010, la Bolivia era stato il paese con il più alto tasso di deforestazione al mondo, il 75% del quale registrato nella regione di Santa Cruz con 200 mila ettari disboscati ogni anno dal 2000 al 2010 (McKay, 2018: 207). Le due leggi poco o nulla avevano a che fare con la sovranità alimentare, ma

miravano piuttosto all'ampliamento della frontiera agricola a favore dell'agroindustria e dell'esportazione dei prodotti agricoli. Infatti, sempre tra gli obiettivi del *Plan de Desarrollo Económico y Social*, vi era quello di aumentare la superficie della coltivazione della soia, facendola passare da 3,5 a 4,7 milioni di ettari entro il 2020 e arrivando addirittura a 10 milioni di ettari entro il 2025 per aprirsi al principale mercato della soia, ovvero la Cina: questa richiedeva circa 90 milioni di tonnellate di soia ogni anno, pari al 65% delle importazioni mondiali (Colque, 2022: 34; Página Siete, 12/12/2018). Questa espansione dell'agroindustria ovviamente non solo ha arricchito i grandi proprietari terrieri dell'oriente, ma ha anche impattato sull'economia e sui modi di produzione di svariate comunità indigene che sono state obbligate a inserirsi nelle catene di valore agroindustriali per poter mantenere la propria terra. Sebbene grazie anche alla riforma agraria varata da Morales nel 2006 i grandi proprietari agroindustriali non possono semplicemente espropriare i terreni agricoli delle comunità indigene, in ogni caso queste sono sempre più spinte a modificare la loro policoltura a base rotativa in un modello monocolturale da mettere a valore nelle catene di produzione del capitalismo agrario, il quale riproduce e intensifica disuguaglianze e dinamiche di sfruttamento²⁵⁰. Per la coltivazione di soia servono infatti trattori, aratri e altri strumenti agricoli che i piccoli produttori indigeni, non potendosi permettere, sono obbligati ad acquisire tramite servizi di microcredito o accordi con gli industriali. Nel primo caso, la totale insufficienza dei servizi di microcredito statali promossi dal MAS – come l'EMAPA (*Apoyo a la Producción de Alimentos*) – spinge i piccoli produttori in circuiti di finanziarizzazione ad alto rischio tramite società internazionali (McKay, 2018: 120-1)²⁵¹. Proprio per le difficoltà ad accedere a crediti e agli altri rischi connessi però, per la maggior parte dei piccoli contadini è più conveniente fare accordi con gli agroindustriali. Questi accordi si basano su quelli che vengono chiamati “*contractos de partida*”, ovvero contratti

²⁵⁰ Le comunità che oggi più subiscono gli effetti dell'espansione dell'agricoltura della soia sono quelle nel dipartimento di Santa Cruz, e in particolare quelle di Cuatro Cañadas y San Julián. Per un approfondimento si veda: Castañón, Enrique. 2015. «Discurso empresarial vs. realidad campesina: la ecología política de la producción de soya en Santa Cruz, Bolivia», in *Cuestión Agraria*, v.2, n.1, pp. 65-86; McKay, Ben e Gonzalo Colque. 2016. «Bolivia's soy complex: the development of 'productive exclusion'», in *Journal of Peasant Studies*, v. 43, n.2, pp. 583-610; Suárez, Rosa Virginia et.al. 2010. *El pequeño productor en el cluster de la soya: caso cruceño*. Santa Cruz: PROBIOMA.

²⁵¹ Per un approfondimento sui servizi di credito statali promossi dal MAS si veda: Cordoba, Diana e Kees Jansen. 2014. «The return of the state: Neocollectivism, agrarian politics and images of technological progress in the MAS Era in Bolivia», in *Journal of Agrarian Change*, v.14, n.4, pp. 480-500. Sul modo in cui i piccoli produttori indigeni e *campesinos* sono spinti all'interno dei circuiti di finanziarizzazione si veda invece: Clapp, Jennifer. 2014. «Financialization, Distance, and Global Food Politics», in *Journal of Peasant Studies*, v. 41, n.5, pp. 797-814.

tramite cui i piccoli produttori mettono a disposizione la loro terra e la loro manodopera per coltivare la soia, mentre gli agroindustriali forniscono loro i macchinari di cui hanno bisogno: i primi ricevono poi circa il 20% del raccolto, mentre il restante va ai secondi. Così, sebbene si stimi che la produzione di soia abbia dato il sostentamento a 11 milioni di piccoli produttori rurali, ben il 78% di questi non ha accesso ai macchinari e permane un enorme divario nella distribuzione delle terre: l'82% degli agricoltori boliviani possiede di 50 ettari di terra, controllando solo il 16,9% della superficie totale, mentre il 12% possiede più di 1.000 ettari controllando il 61,6% della superficie totale (McKay, 2018: 126-7, 183).

Questa politica di *laissez-faire* verso l'agroindustria non ha fatto altro che aumentare negli anni seguenti anche a causa dell'abbassamento del prezzo delle materie prime sul mercato mondiale dal 2014: con il 30% delle rendite statali che derivavano dalle tasse sugli idrocarburi e il crollo del prezzo del petrolio – passato da circa \$100 al barile nel 2014 a \$48 al barile nel 2015 –, il governo decise infatti di puntare ulteriormente sul settore agrario e dei biocombustibili e di aprirsi ulteriormente al mercato cinese (Ministerio de Economía y Finanzas Públicas, 2017: 38; Plan de Desarrollo, 2015: 193; Villegas, 2015: 42). Nell'agosto 2017 il MAS ha quindi avviato nuovi accordi commerciali con la Cina per vendere prodotti boliviani come soia, carne e quinoa, favorendo le associazioni di produttori della Media Luna: nel dicembre 2018, il primo accordo è stato concluso con la spedizione di 40 tonnellate di quinoa allo Stato asiatico; nel marzo 2019, Evo Morales, nonostante tutti i discorsi sulla necessità di preservare i semi nativi, ha approvato un negoziato per introdurre la coltivazione di due nuove varietà di soia transgenica e aumentare la superficie agricola riservata alla sua produzione di 250.000 ettari – portandola da 1,3 a quasi 1,6 milioni di ettari – con l'obiettivo di produrre 100 milioni di litri di biocombustibile all'anno (Mongabay, 09/04/2019). Infine, il 26 aprile 2019, il ministro degli Esteri boliviano Diego Pary e il ministro delle Dogane cinese Ni Yuefeng hanno firmato un accordo per l'esportazione di carne bovina boliviana in Cina, con l'obiettivo di raggiungere le 117.000 tonnellate all'anno entro il 2025, e che sarebbe servito al MAS anche per mantenere l'alleanza con la "Federazione degli allevatori di bovini di Santa Cruz" – la FEGASACRUZ (El Deber, 27/04/2019). Anche in questo caso, questi nuovi accordi hanno influito sulla struttura agroalimentare dei piccoli produttori indigeni e *campesinos*, il cui lavoro è stato sempre più messo a valore nei circuiti del capitalismo agroindustriale, facendoli avvicinare agli agroindustriali tramite i "*contratos de partida*".

Infine, questa politica volta all'espansione dell'agroindustria era compensata da una ricerca di una maggiore centralità statale nei processi di estrazione delle risorse, che però, anche in questo caso, si esprimeva tramite accordi con attori specifici. Nel giugno 2014, ad esempio, il MAS varò la *Ley de minería y metalurgia* e il vicepresidente Álvaro García Linera affermò che questa legge avrebbe finalmente valorizzato la natura combattiva del soggetto del minatore boliviano, garantendogli un maggior controllo diretto sulle risorse minerarie e quindi sull'eccedente economico derivato dal suo lavoro²⁵². In realtà però, i soggetti a cui si faceva riferimento non erano i lavoratori statali o quelli della FSTMB e della COB, ma erano quelli delle cooperative della FENCOMIN (Ley n.535, 2014). La legge infatti modifica i contratti di concessione dei diritti minerari rendendo le cooperative titolari dei diritti minerari del paese allo stesso livello dell'industria mineraria di Stato COMIBOL. Inoltre, la legge stabiliva che il diritto minerario aveva valore maggiore rispetto a quelli privati e comunitari, legittimando così le cooperative a estrarre risorse e costruire industrie estrattive anche nei territori indigeni senza nemmeno la necessità di passare per la “*consulta previa*” stabilita per legge (Ley n.535, 2014: art. 107-109, 111, 112; Quiroga Trigo e Avejera, 2014: 46-47).

È chiaro, dunque, che tutte queste politiche non hanno fatto altro che accrescere il rifiuto di Morales da parte di sempre più ampi settori indigeni e *campesinos*, creando innumerevoli conflitti nel territorio ormai difficilmente quantificabili vista l'estensione che hanno raggiunto²⁵³. Dal lato dei movimenti sociali, quindi, il MAS ha dovuto impiegare tattiche clientelari per assicurarsi la lealtà delle organizzazioni indigene che non si erano ancora sollevate contro il governo. Da questo punto di vista, già si è menzionato il programma “*Bolivia Cambia, Evo Cumple*”, tramite cui il governo trasferiva denaro direttamente alle comunità indigene per favorire la conversione in autonomie ma solo a quelle in linea con il suo modello politico-economico. Un altro caso esemplare è quello delle irregolarità intorno al *Fondo de Desarrollo Indígena Originario Campesino* (FONDIOC). Il Fondo, originariamente destinato a sostenere l'industrializzazione dei territori indigeni e a sviluppare progetti nelle comunità, ha finito per essere uno strumento utilizzato dal MAS per mantenere i suoi legami con alcuni leader sindacali e indigeni e per corrompere alcune sezioni delle organizzazioni indigene delegittimandone altre, come dimostra il fatto che ben

²⁵² Si veda: <https://www.mineria.gob.bo/documentos/LEY535.pdf> [ultimo accesso il 10/01/2023].

²⁵³ Per avere un'idea degli innumerevoli conflitti presenti in Bolivia intorno al tema della terra si può vedere questa mappa dell'IPDRS: <https://porlatierra.org/casos?pais=bolivia> ultimo accesso il 09/01/2023. Si veda anche: Quiroga Trigo, María Soledad et al. 2020. *Hilando el Conflicto. Treinta meses de conflictividad social en Bolivia, 2017-2019*. Santa Cruz: UNIR.

il 94,2% dei finanziamenti erogati sono finiti in conti privati (Ayo, 2016: 6). Quando queste irregolarità sono venute alla luce nel 2015, Morales è riuscito a scagionarsi dalle accuse dirette, affermando che gli unici responsabili erano i tecnici che lavoravano in quella istituzione e che il governo era totalmente all'oscuro di tutto; la colpa ricadde quindi sulle due Ministre dello Sviluppo Rurale e Terra che si occuparono in anni diversi della gestione dei fondi – Damiana Ramos Sánchez, ministra dal 2009 al 2010 e Nemesia Achacollo ministra dal 2010 al 2015, entrambe ex dirigenti delle *bartolinas* della FNMCB-BS – e su vari leader indigeni e contadini accusati di aver ricevuto illegalmente denaro dal Fondo indigeno (Orellana, 2020: 52)²⁵⁴.

In altre occasioni, invece, il MAS ha adottato strategie più sottili per corrompere i leader indigeni: ha spesso infiltrato personale governativo nei movimenti indigeni, individui che si spacciavano per ricercatori o operatori di ONG, al fine di ottenere informazioni sulle strategie politiche e sui territori degli avversari, cosa che è successa anche nel caso della Represa Rositas nel territorio di Gutiérrez e in quello del TIPNIS (López e Makarán, 2018: 196)²⁵⁵; oppure, come si è visto, nelle organizzazioni in cui era riuscito a inserire più simpatizzanti del suo governo ha deciso arbitrariamente di sostituire e rimpiazzare diversi leader indigeni eletti collettivamente dalle comunità, come è successo nel caso della CONAMAQ, della CIDOB e dell'APG, che dal 2015 si sono trovati completamente divisi tra una fazione “masista”, con leader eletti dal MAS stesso, e una fazione “organica”, con leader eletti dalle assemblee indigene. Questo processo che Orellana riprendendo Trotski definisce come una «vittoria della burocratizzazione sulla massa» (Orellana, 2020: 86), ha portato alla cooptazione della dirigenza delle organizzazioni sociali e indigene in un processo non molto distante dal sindacalismo para-statale praticato dal MNR negli anni '60. In questo modo non solo il MAS si è assicurato una rete capillare di alleati tra i movimenti, ma ha anche prodotto un graduale allontanamento della dirigenza indigena dalle “basi” delle loro organizzazione, creando quelle che definisco provvisoriamente come forme di *micro-caudilismo* a livello locale: il modo di Morales di ergersi a leader indiscusso dei movimenti, tramite anche un forte culto della sua persona e un accentramento su di sé di tutte le caratteristiche del modello indigeno per eccellenza, si è riprodotto spesso nei territori indigeni, in cui vari leader si sono

²⁵⁴ Si veda a questo proposito anche l'analisi redatta da D. Ayo: Ayo, Diego. 2016. *La verdad Sobre el Fondo Indígena*. La Paz: Fundación Pasoskanki.

²⁵⁵ Gaya Makaran fa un'analisi dettagliata del modo in cui la politica clientelare del MAS ha agito negli anni tramite la fidelizzazione di leader indigeni e sindacali, cfr.: Makaran, Gaia. 2016. «La figura del llunk'u y el clientelismo en la Bolivia de Evo Morales», in *Revista Antropologías del Sur*, n. 5, pp.33-47.

autoeletti come i rappresentanti e difensori della comunità senza però avere con questa un legame “organico” e perseguendo più che altro interessi politici personali. Vi è anche da notare però come questo modello *caudillista* ha potuto riprodursi proprio perché le organizzazioni indigene avevano già una struttura sindacale, derivata da anni di contaminazione di pratiche di organizzazione politica; sebbene tale contaminazione sia stata assolutamente necessaria per la formazione di strutture di coordinamento tra indigeni, in molti casi ha anche favorito questo fenomeno di distanziamento dei leader dai bisogni della comunità, come già menzionato nel secondo capitolo riprendendo Raquel Gutiérrez Aguilar (Gutiérrez, 2008: 113-4).

Infine, per completare l’opera e collegare anche l’alleanza con la sua base indigena a quella con l’agroindustria, il MAS ha strumentalizzato la riforma agraria redistribuendo le terre anche in questo caso secondo uno schema clientelare. Secondo i dati dell’INRA forniti a marzo 2020, tra il 2013 e il 2018 sono state approvate più di 1.400 assegnazioni di terreni nel Paese, di cui 900 nella zona della Chiquitania – nel dipartimento di Santa Cruz. Tuttavia, un’indagine condotta dalla *Fundación Tierra* ha dimostrato che queste assegnazioni non seguono una politica di redistribuzione egualitaria, ma piuttosto gli interessi dei piccoli e medi produttori indigeni e *campesinos* che sostengono il MAS (Colque, 2022)²⁵⁶. L’articolo 43 della Legge INRA del ’96 stabilisce che la redistribuzione della terra deve favorire le comunità che già risiedono nel dipartimento in cui si trova l’appezzamento da assegnare²⁵⁷, mentre le modifiche apportate dalla Ley 345 del 2006 prevedono la priorità delle assegnazioni alle popolazioni indigene più povere e senza terra. Al contrario, gran parte della terra fiscale disponibile è stata assegnata a produttori che vivono in aree urbane e

²⁵⁶ Sulla redistribuzione diseguale di terra si veda anche: Bautista, Ruth et al. (ed.) 2019. *Informe 2019. Acceso a la tierra y territorio en Sudamérica*. La Paz: IPDRS, pp.89-90; CEJIS, 27/08/2019. *Más allá de Brasil: ¿a quiénes benefician los incendios en la Amazonía boliviana?*: <https://www.cejis.org/mas-alla-de-brasil-a-quienes-benefician-los-incendios-en-la-amazonia-boliviana/?fbclid=IwARodnlWNpToNqxZVOODiCv-oPIu2pQQ9qOgValtcoxraauOW9duSQmrMrP8> [ultimo accesso il 15/01/2023]; Página Siete, 29/09/2019. *Bolivia amplía la deforestación por la agricultura*: <https://www.paginasiete.bo/sociedad/2019/9/29/con-200-de-deforestacion-bolivia-cambia-bosques-por-la-agroindustria-232500.html> [ultimo accesso il 15/01/2023].

Sulla denuncia delle popolazioni indigene della Chiquitania: Fundación Tierra, 23/08/2019. *Pronunciamento de la 2da mesa de dialogo Tierra, Bosques y Agua en la Chiquitania*: <http://www.ftierra.org/index.php/component/attachments/download/185> [ultimo accesso il 15/01/2023];

²⁵⁷ Ley INRA 1996, Artículo 43: «Las tierras fiscales serán dotadas y adjudicadas de acuerdo a su vocación de uso, sujetándose a las siguientes preferencias: La dotación será preferente en favor de quienes residan en el lugar; La dotación tendrá preferencia frente a la adjudicación, en el marco de las políticas nacionales de distribución, reagrupamiento y redistribución de tierras y las posibilidades del Instituto Nacional de Reforma Agraria ; y, La dotación será preferente en favor de pueblos y comunidades indígenas, campesinas y originarias sin tierra o de aquellas que las posean insuficientemente».

hanno accordi con gli agroindustriali dell'oriente o a settori *campesinos* e indigeni andini alleati del MAS, trasferendoli nella parte orientale del Paese con l'obiettivo dichiarato di aumentare la produttività della regione (Bautista, 2019: 90; Los Tiempos, 15/09/2019); in questo modo, il MAS è riuscito ad assicurarsi in un colpo solo una maggiore fidelizzazione di questi produttori *campesinos* e indigeni e una solida base di elettori nel dipartimento di Santa Cruz in vista delle elezioni del 2019, poiché le assegnazioni sono legate alla registrazione nel collegio elettorale del dipartimento di delocalizzazione.

Il problema però è che questa forma di clientelismo nella redistribuzione delle terre non ha fatto altro che intensificare il conflitto tra gli indigeni dell'oriente e quelli dell'occidente, con i primi che hanno iniziato ad accusare i secondi di “rubargli le terre” e a definirli “*colonizadores*”, “*collas*” o “*avasalladores*”. Come si ricorderà il termine *colonizadores* nacque a fine anni '60 per indicare quegli indigeni andini che con la riforma agraria del MNR avevano acquisito possedimenti nella zona orientale del Paese²⁵⁸ e la *Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia* (CNB) fu una delle prime organizzazioni a denunciare e contrastare il potere degli industriali di Santa Cruz già negli anni '70; tant'è che questa organizzazione partecipò al *Pacto de Unidad*. Con l'approvazione della nuova Costituzione il termine “*colonizadores*” venne sostituito da quello di “*interculturales*” nel tentativo di dare un'accezione più neutra a questo gruppo sociale. Oggi però, la maggior parte degli indigeni orientali è tornata a definire tale gruppo con il termine “*colonizadores*” o “*colonos*” proprio per rimarcare al contrario il carattere “coloniale” di espropriazione delle terre che questi portano avanti. Anche nelle mie interviste ho potuto notare come questo termine fosse usato in modo negativo dagli indigeni dell'oriente, mentre i lavoratori delle ONG spesso continuano a usare il termine “*interculturales*” per riferirsi a tale gruppo.

Così, l'effetto avuto da queste politiche è stato di traslare il conflitto tra indigeni e agroindustriali a quello tra indigeni andini e delle terre basse, nascondendo il vero nemico da combattere²⁵⁹ e facilitando enormemente il tentativo di cooptazione delle organizzazioni indigene dell'oriente da parte della destra della Media Luna. Ad oggi, infatti, in Bolivia, il problema principale che le organizzazioni indigene orientali denunciano è l'*avasallamiento* dei loro territori da parte dei “*collas*” di Evo Morales, come spiegano bene un lavoratore

²⁵⁸ Si veda il paragrafo 2.2.1 di questa tesi.

²⁵⁹ Come si ricorderà, tale processo ha in realtà una lunga durata e deriva da quello messo in atto dai latifondisti durante la riforma agraria del MNR – analizzato nel paragrafo 2.1.2 – che tramite l'insediamento *colonos* nelle terre che Estenssoro stava redistribuendo riuscirono a deviare il confronto tra comunità e proprietari in una lotta interna tra membri della comunità e *colonos*.

della *Fundación Solon* e uno della ONG *Probioma* che si occupano da vicino degli effetti dell'agroindustria nel territorio boliviano:

Ya parece que el problema de los avasallamientos son los interculturales y no tanto el modelo agroindustrial. Ahora tener una visión crítica de este modelo en Santa Cruz es muy difícil porque se ha interiorizado esa imagen y esa visión de este modelo, que los han apropiado como un discurso de identidad regional. O sea, ya si dices que el modelo cambia – como lo llaman – es malo, te estás poniendo en contra del pueblo cruceño. Esto es bien complejo, porque esconde sistemáticamente que detrás de los avasalladores sí hay el MAS, pero también hay acuerdo con agroindustriales que son los mayores responsables de la deforestación y de la expansión de la frontera agrícola. Y ya la población se ha acostumbrado a ese modelo agroextractivo y a sus consecuencias: ya es normal que cada agosto en Bolivia haya incendios, es normal que la gente se muera por la contaminación de los fertilizantes. Y esto lleva a que la gente ya no tome conciencia y no se movilice, y es una pena considerada la historia tan combativa que tenemos y sobre todo la articulación tan fuerte que había entre organizaciones indígenas que ahora es totalmente destruida» Guillermo Villalobos, Fundación Solón, La Paz, 10/12/2021.

«El modelo del agroextractivismo atrae todo tipo de actores. Los que llaman avasalladores son los pequeños que ahora son lo más visible. Pero en termino de control de la tierra son las empresas agrícolas, y todo el sistema agro, dominado por las industrias, que han devastado todo en la zona sojera, que han hecho que haya un cambio en el clima; ahora hay mucha más sequia, desde el 2019 hay incendios que nunca había habido, todo ese cambio afecta la economía de subsistencia en las comunidades, hay una marcada inseguridad alimentaria producto del agroextractivismo y del desbosque. Y todo eso es por causa del avance del agroextractivismo más que de los colonos. Esta migración de colonos llega atraída por la actividad del modelo agroextractivo, para obtener recursos económicos con el cultivo de soya, y con la redistribución de tierras pueden moverse aquí en la zona oriental. Pero al final los colonos no tienen el capital para el desmonte, entonces alquilan la tierra a agroindustriales que desmontan la tierra y que, pero la dejan infértil, y también se está desmontando tierra en lugares forestal. O hacen contratos con agroindustriales para que puedan cultivar la tierra y al final los colonos salen endeudados. Ese tráfico de tierra atrae varios actores y va generando conflictos cada vez más grandes sobre todo en territorios indígenas, y ya el conflicto es entre indígenas y colonos, cuando el problema es la agroindustria» Antonio, PROBIOMA, Santa Cruz, 13/11/2021

La ridistribuzione delle terre si è così legata indissolubilmente al modello agroindustriale dell'oriente, come dimostrano anche gli incendi esplosi nell'Amazzonia boliviana nell'agosto 2019. La causa scatenante di tali incendi fu l'approvazione da parte di Morales del decreto 3973 a luglio 2019 che autorizzava il disboscamento tramite incendi controllati nei dipartimenti di Santa Cruz e del Beni per lo sviluppo di attività agricole su

terreni privati e comunitari, dando il via libera a tale pratica nei territori recentemente riassegnati. Di fatti, gli incendi divamparono il 5 agosto proprio nella regione che registrò il maggior numero di assegnazioni – la Chiquitania – protrandosi per quasi due mesi, arrivando a bruciare circa 6,4 milioni di ettari e danneggiando 30 riserve naturali e aree protette (Bautista et al., 2020: 89; Los Tiempos, 15/09/2019). Incendi di questo tipo sono ormai la norma nel territorio boliviano e si ripetono ciclicamente ogni anno, tanto che la popolazione si è abituata a tale fenomeno, come afferma Guillermo nell'intervista.

Anche questo contesto non ha fatto altro che aumentare il conflitto tra indigeni dell'oriente e dell'occidente, con i primi che accusavano i secondi di essere i responsabili degli incendi. Il 16 agosto, infatti, la CIDOB organica ha convocato la *X Marcha per la Defensa de la Vida e del Territorio*, per chiedere l'annullamento del decreto di Morales, la proclamazione del Disastro Nazionale e per spingere il governo ad accettare gli aiuti economici stranieri, cosa che Morales era restio a fare per non mostrare al mondo la sua debolezza a pochi mesi dalle elezioni. Tale convocazione provocò non poche tensioni all'interno della CIDOB, aumentando la spaccatura con la fazione “*masistas*” che era contraria alla *Marcha*; questa, ricevette però l'appoggio non solo retorico ma anche materiale del *Comité Civico pro Santa Cruz* che mandò alimenti e medicinali ai manifestanti durante il cammino (Los Tiempo, 16/09/2019; Servindi, 18/09/2019)²⁶⁰. Così, mentre la frattura tra indigeni orientali e occidentali si ampliava, si consolidava al contempo la cooptazione di settori indigeni da parte della destra nell'intento di delegittimare totalmente il governo Morales e accumulare la forza necessaria per rovesciarlo definitivamente. Va però specificato anche che cosa si intende per cooptazione: la cooptazione non significa mai una totale assunzione dei discorsi di chi la pratica da parte di chi la subisce, ma piuttosto implica dinamiche vantaggiose per entrambi i lati, sebbene il lato che “coopta” abbia un potere maggiore che può sempre far valere sul lato “cooptato”. Anche nel caso delle organizzazioni cooptate da Morales, i leader non hanno aderito fedelmente e ciecamente alle retoriche di governo, ma semplicemente hanno trovato più vantaggioso rimanere alleate del MAS sia per guadagnare spazi di azione politica, sia per interessi personali. Allo stesso modo la cooptazione di certi settori indigeni da parte della destra non ha chiaramente trasformato

²⁶⁰ Los Tiempos, 16/09/2019. *Inicia la X Marcha Indígena exigiendo al Gobierno que declare desastre nacional*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20190916/inicia-x-marcha-indigena-exigiendo-al-gobierno-que-declare-desastre> [ultimo acceso il 16/01/2023]; Servindi, 18/09/2019. *Bolivia: X Marcha Indígena exige declarar al país en desastre nacional*: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/17/09/2019/bolivia-x-marcha-indigena-exige-declarar-al-pais-en-desastre-nacional> [ultimo acceso il 16/01/2023].

tutti gli indigeni in individui razzisti e conservatori, affermazione che implicherebbe un disconoscimento della loro capacità di azione e di critica del discorso portato avanti dalla destra; ma anche in questo caso la cooptazione è più che altro un accordo tattico conveniente a entrambe le parti. Era cioè un modo tramite il quale, da un lato, la destra poteva legittimarsi come partito in grado di governare tenendo in considerazione le richieste indigene, mentre dall'altro lato le organizzazioni indigene approfittavano della destra per ottenere maggiore visibilità sulla scena pubblica, visibilità che non avrebbero potuto ottenere in altro modo in quanto continuamente isolate e ridotte al silenzio dal MAS.

È quindi evidente come, nonostante i tentativi di Morales di continuare a mostrarsi come l'unico rappresentante dei movimenti indigeni, consolidando la sua rete clientelare verso le elezioni del 2019, i conflitti nel territorio erano troppo grandi per essere sanati. D'altronde già il 21 febbraio 2016 era emerso il rifiuto a tale rappresentazione nel referendum costituzionale in cui si chiedeva alla popolazione se fosse d'accordo a modificare l'articolo 168 della CPE²⁶¹, per permettere a Morales e Garcia Linera di ricandidarsi alle elezioni del 2019 per il quarto mandato consecutivo: nonostante l'immensa campagna del MAS, il "no" ha vinto con oltre il 51% dei voti. Nei giorni precedenti al referendum tutte le organizzazioni *organicas* del vecchio *Pacto de Unidad* (CONAMAQ, CSUTCB, Bartolinas, CIDOB), così come la COB, si schierarono per il "no", manifestando e bloccando la città di El Alto, che da simbolo della vittoria di Morales divenne il luogo della sua sconfitta (López e Makaran, 2018: 194). Tuttavia, il 28 novembre 2018, il TCP ha approvato all'unanimità la ricandidatura di Evo Morales grazie all'articolo 256 della CPE, secondo il quale le leggi costituzionali possono essere modificate a seguito di trattati e dichiarazioni internazionali quando questi ultimi promuovono norme e diritti più favorevoli (BBC, 28/11/2018; Telesur, 28/11/2018); ciò non ha fatto altro che aumentare il rifiuto di gran parte dei settori popolari per un *caudillo* che ormai aveva fatto il suo tempo. Rifiuto che però è stato prontamente montato dal *Comité Civico pro Santa Cruz* che già nel 2018 ha iniziato a far circolare l'idea che Evo Morales pur di rimanere al potere avrebbe commesso dei brogli elettorali, e riuscendo così a compattare una forte opposizione al governo. Era quindi prevedibile che le elezioni dell'ottobre 2019 non si sarebbero svolte in un clima sereno e che, qualsiasi fosse stato il risultato, la società era

²⁶¹ Articolo 168: «El periodo de mandato de la Presidenta o del Presidente y de la Vicepresidenta o del Vicepresidente del Estado es de cinco años, y pueden ser reelectas o reelectos por una sola vez de manera continua».

pronta ad esplodere. È interessante in questo senso notare l'analisi fatta dal sociologo Jeffrey Webber già all'inizio del secondo mandato del binomio Morales-García Linera nel 2011:

«Leading into the second term of the Morales government, there remains the possibility of a renewal of an old social pact between fractions of the eastern bourgeois bloc and imperialist forces in their various guises, and the state bureaucracy occupied by the MAS. Such an outcome would require sufficient levels of reform to achieve the temporary quiescence of the masses, while at the same time avoiding a level of reform that would lead to reaction from the “honest,” “responsible,” and “patriotic” fractions of the bourgeoisie, and a new cycle of crisis and instability. Morales, as an indigenous president and ex-cocalero leader, may continue to have sufficient political capital—legitimacy within the popular classes and indigenous organizations—to facilitate such an outcome. Because such a conclusion would continue to avoid confronting the fundamental class strongholds in the urban and rural economies of transnational capital and their domestic allies, it could lay the basis for fundamental counter-reform over the long term. These reactionary forces—currently ideologically and politically fragmented—would, over time, be able to reorganize politically and socially. We should remember that the far more radical reforms initiated by the MNR following the 1952 Revolution were nonetheless overturned by the far right in a military coup in 1964, in part because the revolution never evolved from left-populist to genuinely socialist and indigenous-liberationist» (Webber, 2011b: 222).

Trovandomi perfettamente in linea con questa analisi, si potrebbe aggiungere, seguendo la concettualizzazione del termine gramsciano di «rivoluzione passiva» sviluppata da Massimo Modonesi (2017), che i quattordici anni di governo masista hanno tentato di promuovere un modello di Stato Plurinazionale dall'alto che, pur riconoscendo le istanze prodotte dai movimenti sociali, tendeva a disattivarle e passivizzarle riducendo gli spazi di antagonismo e di autonomia (Modonesi 2017: 17). Secondo Modonesi, questo tipo di «rivoluzione passiva» non implica né la totale restaurazione dell'ordine precedente, né una rivoluzione radicale, ma serve piuttosto a chi la mette in atto – in questo caso il MAS – per garantire e legittimare le strutture gerarchiche del proprio potere e finisce per ristabilire l'iniziativa politica di frazioni delle classi dominanti, operando al contempo una ri-subalternizzazione dei soggetti politici antagonisti e una cooptazione delle loro capacità di mobilitazione sociale (Modonesi, 2017). E nei fatti, si è visto in tutto il precedente capitolo il modo in cui il MAS ha neutralizzato gli elementi più antagonisti del movimento indigeno, silenziando quelli che non si adeguavano al suo modello di indigenità; così l'«etnicità strategica» come strumento di coesione, insieme agli accordi e negoziazioni che il MAS ha

continuato a stringere con le forze agroindustriali, ha nei fatti aperto la strada all'ascesa incontrollata della destra.

4.1.2 Golpe o fraude

Domenica 20 ottobre la popolazione boliviana si è recata alle urne per scegliere il futuro presidente in un clima estremamente teso, motivo per cui svariati organismi internazionali sono stati chiamati a monitorare la situazione. Per vincere al primo turno, ed evitare così il ballottaggio fissato per il 15 dicembre, uno tra i candidati avrebbe dovuto ottenere il 50% più uno dei voti, oppure il 40% dei voti con un distacco di almeno 10 punti percentuali sul secondo. I primi risultati preliminari, ottenuti con l'83,79% degli spogli e comunicati dal *Tribunal Electoral* domenica sera, davano Evo Morales al primo posto con il 45,28% seguito da Carlos Mesa – il presidente che ha governato durante la Guerra del Gas del partito liberale *Comunidad Ciudadana* – con il 38,16%, indicando così la necessità di un ballottaggio. Tuttavia, dopo aver interrotto la comunicazione dei risultati per quasi 24 ore, lunedì 21 ottobre alle 18.30 il *Tribunal Electoral* ha comunicato che con il 95,63% degli spogli lo scarto tra Evo Morales e Carlos Mesa aveva raggiunto il 10,11%, risultato che decretava la quarta vittoria immediata di Evo Morales (BBC Mundo, 21/10/2019; CNN Español, 25/10/2019). L'interruzione della comunicazione degli spogli è stata giustificata dal MAS affermando che questa era dovuta all'elaborazione dei risultati elettorali delle comunità rurali più disperse del territorio boliviano, che nei fatti sono anche quelle con un ampio bacino di elettori del MAS. Tuttavia, già da prima dell'interruzione dei dati, i *Comités Cívicos* organizzati in mano alla Media Luna e molti cittadini comuni hanno iniziato a far circolare video che mostravano presunti brogli elettorali. Posizione, quella dei brogli, presto avvalorata dall'OEA (*Organización de los Estados Americanos*) che, chiamata dallo stesso Morales nel paese per controllare il processo elettorale, ha emanato un documento in cui testimoniava varie irregolarità nel conteggio dei voti²⁶²; così, l'organismo che nel 2008 aveva appoggiato Morales quando dichiarò incostituzionali i referendum autonomisti dei dipartimenti orientali e su cui il presidente *indio* sperava di poter fare affidamento anche in questo caso, in realtà finì per supportare l'ipotesi dei brogli.

²⁶² Il documento finale è disponibile qui: <https://www.oas.org/es/sap/deco/informe-bolivia-2019/> [ultimo accesso il 10/01/2023]

Quando il risultato ufficiale decretò la rielezione definitiva del binomio Morales-García Linera alla presidenza con il 46,85% dei voti, e Mesa al 36,74%, la situazione esplose e migliaia di persone scesero in piazza a protestare contro i presunti brogli elettorali del MAS. Nei primi giorni di protesta, la composizione di queste piazze era estremamente variegata: vi erano settori dell'opposizione legati a Mesa e alla Media Luna; settori popolari e di classe media disorganizzati secondo cui il monopolio del potere politico del MAS stava mettendo a repentaglio la democrazia; fino a un gruppo consistente composto delle organizzazioni indigene *organicas* e da tutti quei collettivi indipendenti che negli anni si erano sempre più distaccati dal MAS e non erano più disposti ad appoggiarlo. Tale massa scomposta, che si potrebbe categorizzare come una *muchedumbre* nel senso che dava Zavaleta al termine e ripreso da Linera, ovvero un insieme di individui e collettività che seguono interessi contingenti e non sono accomunati da un progetto politico comune, venne però presto egemonizzata dal *Comité Civico pro Santa Cruz* e dal suo leader Fernando Camacho. Camacho, imprenditore boliviano con un passato nell'organizzazione di stampo neofascista *Unión Juvenil Cruceñista* (UJC) e supportato economicamente da vari settori della Media Luna, riuscì presto a compattare la massa attorno a un discorso fondamentalista e religioso. Iniziò convocando delle assemblee pubbliche – i *cabildos* – a difesa della “*democracia y la tierra*” che si riunivano al monumento del Cristo di Santa Cruz, in cui il leader conservatore si appellava al popolo per salvare la nazione dal tiranno Evo Morales e lo invitava a pregare per far tornare Dio al Palacio Quemado²⁶³. La dicitura “*por la democracia y la tierra*” non era ovviamente casuale ed era volta a far convergere chi era in piazza a rivendicare la difesa della democrazia e chi supportava le organizzazioni indigene e i loro diritti territoriali che Morales aveva ripetutamente negato. Così, anche grazie al potere economico e politico di cui godeva Camacho, presto i *cabildos* si fecero sempre più numerosi e il discorso che riproducevano si diffuse rapidamente tra la massa disorganizzata, fino a che divenne impossibile sfuggirne. Infatti, anche se varie organizzazioni indigene diffusero comunicati indipendenti in cui chiamavano la popolazione a scendere in piazza contro i brogli elettorali di Evo senza allinearsi con Camacho²⁶⁴, ormai il discorso fondamentalista era diventato

²⁶³ Si possono trovare vari video che riprendono i discorsi riprodotti nei *Cabildos* e mostrano la quantità di gente presente, ad esempio: <https://www.youtube.com/watch?v=ljiucQ7xFCA> [ultimo accesso il 10/01/2023].

²⁶⁴ Si veda ad esempio il comunicato della CONTIOCAP: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=712538919240126&set=pcb.712539549240063> [ultimo accesso il 10/01/2023]; e quello delle organizzazioni che hanno chiamato la *X Marcha indigena*:

egemone nell'opposizione a Morales. Il 22 ottobre, Camacho chiamò un *paro civico indefinido* contro i brogli insieme a vari *Comité Civico* delle maggiori città boliviane e alla CONADE (*Comité Nacional por la Defensa de la Democracia*): questa istituzione, creata nel 1980 dalla COB e dalla CSUTCB per far tornare la democrazia nel paese dopo anni di regimi militari²⁶⁵, venne ora rivitalizzata dall'avvocato per i diritti civili, nonché direttore della UMSA, Waldo Albarracín intorno a un discorso a difesa della democrazia e dei diritti costituzionali (Los Tiempos, 22/10/2019). Il *paro* bloccò tutto il paese per giorni, dimostrando la capacità della destra di mobilitare grossi settori in grado di interrompere concretamente ogni tipo di attività – come i trasportatori, gli autisti di camion e i maggiori produttori e imprenditori boliviani; inoltre, in quei giorni venne dispiegata una fortissima violenza razzista, in cui i “*collas*” a favore di Evo vennero additati come “barbari” e “vandali” mentre nelle piazze veniva bruciata la bandiera aymara – la *whipala* (Molina, 01/2020). Anche Morales, chiamò la sua base a protestare contro quello che definì un tentativo di colpo di stato da parte della destra che non riconosceva il risultato legittimo delle elezioni, riuscendo a mobilitare settori della CSUTCB, dei *cocaleros* e delle organizzazioni indigene che ancora lo appoggiavano. Dall'altro lato, però, la destra poteva contare sui gruppi neofascisti armati come l'*Unión Juvenil Cruceñista* (UJC) e la *Resistencia Juvenil Cochala* (RJC) di Cochabamba che generarono una situazione di terrore attaccando verbalmente e fisicamente i sostenitori del MAS, anch'essi in alcuni casi organizzati militarmente, provocando scontri tra le due fazioni – i cosiddetti “*grupos de choques*” (Hylton, 2019).

La situazione degenerò quando il 2 novembre Fernando Camacho e Luis Pumari, leader del *Comité Civico* di Potosì, entrarono nel Palazzo di governo con una Bibbia in una mano, la bandiera della Bolivia nell'altra e una lettera che chiedeva le dimissioni di Evo Morales, chiamando alle forze armate a non attaccare il popolo che stava pacificamente esprimendo i suoi diritti e a rivoltarsi invece contro il dittatore Morales (Erbol, 10/11/2019; Hylton, 2019). L'8 novembre iniziò così l'ammutinamento di varie forze di polizia, da Cochabamba a Sucre, che non solo si rifiutarono di reprimere le manifestazioni contro i brogli, ma diffusero dei video in cui strappavano la *whipala* dalla loro divisa e la bruciavano, chiedendo al presidente di dimettersi. Richiesta di dimissioni sostenuta, oltre che dalla destra e da organizzazioni *organicas*, anche dallo stesso comandante delle forze armate

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=148901586336914&set=a.111038263456580> [ultimo accesso il 10/01/2023].

²⁶⁵ Si veda il paragrafo 2.2.2 di questa tesi.

boliviane Williams Kaliman Romero che “suggerì” a Morales di lasciare la presidenza (Molina, 11/11/2019). Infine, in un contesto ormai insanabile, anche la FSTMB e Juan Huarachi, leader della COB, chiesero a Morales di dimettersi per placare la situazione, pur riconoscendo il cambiamento impressionante che aveva vissuto la Bolivia sotto il suo governo (Los Tiempos, 10/11/2019). Il 10 novembre, l’OEA emise un nuovo documento in cui affermava che, viste le irregolarità, le elezioni del 20 ottobre dovevano essere annullate ed era necessario indire nuove elezioni²⁶⁶. In una situazione in cui vi era un’escalation di violenza sfrenata e in cui le forze di polizia non rispondevano più al MAS, Morales fu costretto a dimettersi fuggendo dal paese e a chiedere asilo politico in Messico, seguito presto da Álvaro García Linera e vari ministri del suo governo. Il 12 novembre, durante un’assemblea legislativa vuota per due terzi in quanto le forze armate avevano impedito ai membri del MAS di parteciparvi, la presidenza dello Stato venne assegnata alla vicepresidente del senato Jeanine Añez appartenente al *Partido Democrata*, ovvero una costola dell’ex *Podemos* fondata da Rubén Costas (BBC Mundo, 12/11/2019).

Immediatamente il MAS, le organizzazioni indigene e *campesinas* alleate e vari settori della sinistra nazionale e internazionale dichiararono che in Bolivia era avvenuto un colpo di Stato portato avanti dalla destra con l’appoggio dell’OEA e dell’imperialismo statunitense. Affermazione ovviamente smentita dalla destra, dalla CONADE, così come da vasti settori popolari e indigeni che continuavano a sostenere che le dimissioni di Morales fossero il risultato di un’insurrezione popolare legittima contro i brogli elettorali. Le accuse sono rimbalzate da una parte all’altra per giorni, creando due fronti contrapposti definiti da cui sembrava impossibile sfuggire.

Proprio in quegli stessi giorni, stavo organizzando il mio secondo viaggio in Bolivia per la ricerca di dottorato – viaggio che inevitabilmente ho dovuto posticipare per la pandemia – e come tutti cercavo di orientarmi leggendo le notizie frammentarie e distorte che arrivavano. La prima notizia che mi arrivò fu un vocale su WhatsApp da Adriana Guzman, femminista del collettivo *Feminismo Comunitario Antipatriarcales* che stava facendo circolare un messaggio molto chiaro: «*En Bolivia está ocurriendo un golpe de Estado, llamamos a la atención internacional a rechazar el golpe en contra del presidente Evo Morales por parte de la derecha conservadora con el apoyo estadounidense*». Immediatamente chiamai

²⁶⁶ Disponibile qui: https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-099/19 [ultimo accesso il 10/01/2023].

le mie conoscenze in Bolivia, soprattutto quelle che vivevano a Santa Cruz, centro delle proteste, per chiedere cosa stava succedendo: «*Hola como estás? ¿Que estás pasando? ¿Hay un golpe? Cuidate mucho*». Mandai questo messaggio a varie persone, donne indigene che vivono nei territori rurali a sud di Santa Cruz, indigeni di organizzazioni *organicas*, lavoratori di ONG di Santa Cruz, intellettuali di La Paz e Cochabamba, professoressa dell'Università di Santa Cruz, e la risposta in tutti i casi fu: «*No! ¡Que golpe! No hay ningún golpe, por fin el pueblo ha logrado hacer respetar sus derechos y echar el dictador Evo Morales*». Erano davvero poche le persone che sostenevano in pieno la posizione del colpo di Stato, e al massimo qualcuno timidamente affermava che sebbene effettivamente fosse in corso un *golpe*, la causa era da rintracciare solo nei 14 anni di governo Morales che avevano destabilizzato il paese. Quando poi chiedevo se non fosse meglio schierarsi dal lato di Morales, o comunque del MAS, di fronte al rischio della presa del potere da parte della destra agroindustriale conservatrice e razzista, le risposte che ricevevo, seppure variegata, esprimevano sempre e comunque il netto rifiuto a continuare a supportare il MAS:

«Nosotros como pueblos indígenas no estamos con un partido o el otro, no hacemos una política partidaria. Nosotros hemos hecho siempre nuestra política autónoma que miraba a hacer respetar nuestros derechos como pueblos indígenas, independientemente de quien está al gobierno; ahora ya no es posible poder llevar adelante nuestra lucha bajo Evo Morales, porque nos ha destruido, dividido y ha sistemáticamente vulnerado nuestros derechos. Así que, si sale Camacho o Añez para nosotros es lo mismo, y quizás con ellos tenemos mayor capacidad de negociación para hacer respetar nuestros derechos» M., donna guaraní di Gutiérrez, messaggio personale, 11/11/2019.

«Aquí no hay izquierda y derecha, Evo es también de derecha. El discurso que dice que hay una derecha que hizo golpe es solo propagandístico, quiere mostrar las cosas en blanco y negro, pero no es así. Ni siquiera en los Comités Cívicos hay izquierda y derecha, a parte el de Santa Cruz que es reaccionario... pero, eso es lo que hay. No hay oposición que no sea partidaria. Lo que nunca quiero es Evo, tampoco quiero a Camacho que es un reaccionario, pero cualquiera es mejor de un dictador como Evo» G., antropologo e professore della UMSA, messaggio personale, 14/11/2019.

«El golpe lo ha hecho Evo cuando no respetó el resultado del referéndum del 21 febrero. Y ahora la mayor violencia es la que están reproduciendo los grupos armados pagados por Evo Morales. Yo creo que cualquiera persona ahora sea mejor de Morales a la presidencia. Bueno si sale Añez y se quiere tomar el poder, la vamos a echar como hemos echado a Evo. Pero ahora Evo tiene que irse. Sé que quizás desde Europa no se puede entender esta posición, y se remite todo adentro de

esquemas “izquierda y derecha”, pero no es así, no hay esta diferencia aquí» F. attivista aymara della CONAMAQ organica, messaggio personale, 14/11/2019.

Era davvero complesso riuscire a districarsi tra le differenti interpretazioni dei fatti, così come riuscire a differenziare la realtà di ciò che era successo dalla rappresentazione che ne veniva fatta da entrambe le parti. Ai tempi, ancora convinta di partire per la Bolivia nel giro di un mese o due, ero certa che arrivata sul posto avrei potuto capire meglio quello che stava succedendo. In realtà, col senno di poi, probabilmente se fossi stata in Bolivia o se fossi partita subito non avrei capito molto di più perché tutt’oggi, a distanza di più di tre anni, non è semplice leggere che cosa realmente sia accaduto. L’incomprensione non riguarda tanto quale sia la verità, se c’è stato un colpo di Stato o dei brogli elettorali, né tanto meno le ragioni geopolitiche dietro alle due posizioni²⁶⁷, quanto piuttosto la polarizzazione immensa che si è creata nella società boliviana; polarizzazione che da un lato ha portato all’imperativo di schierarsi da una parte o dall’altra, mentre dall’altro lato ha ingigantito il rifiuto di Morales al punto tale da far sostenere ad attivisti e attiviste che hanno partecipato alla Guerra dell’Acqua, a quella del Gas, o alle *Marchas indigenas*, così come alle stesse organizzazioni indigene, che preferivano Camacho a Evo. E, in effetti, quando arrivai finalmente in Bolivia nel novembre 2021 – ben due anni dopo i fatti narrati – mi ritrovai davanti le stesse identiche posizioni contrapposte che avevo ricevuto per messaggio. Molti mi raccontarono che alle elezioni del 2020 – che riportarono alla presidenza il MAS con Luis Arce – avevano votato per Mesa pur di non dare il proprio voto al partito di Morales; altri affermarono che tutto sommato Añez non aveva governato così male e che anche Arce aveva vinto le elezioni solo grazie a dei brogli; chiaramente vi era anche chi, dopo aver sperimentato un anno di governo di Añez, affermò di aver votato per il MAS perché era comunque meglio della destra. In ogni caso, le posizioni contro il MAS erano ancora ampiamente diffuse e variegate.

La narrazione dei fatti che ho ricevuto è sicuramente una narrazione parziale, che non rappresenta la totalità della società boliviana, ma che è data dai contatti boliviani che ho coltivato in anni di ricerca in territori indigeni in cui le politiche estrattiviste del MAS sono state particolarmente violente. Tuttavia, anche se si guarda all’intensissima

²⁶⁷ Chi sosteneva l’ipotesi del *golpe*, spesso affermava che questo era orchestrato dalla destra in connessioni con gli Stati Uniti anche per avere un accesso più diretto al litio boliviano; chi sosteneva l’ipotesi del *fraude* affermava che Morales aveva ricevuto finanziamenti da Cuba e Venezuela per farsi mantenere al potere e rafforzare l’area dell’ALBA (*Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América*).

proliferazione di posizioni pubbliche di quei giorni, si nota la netta polarizzazione che queste riproducevano, così come un ampio rifiuto di un modello in cui il MAS si era affermato come centro istituzionale di mediazione tra potere politico, movimenti sociali ed élite terriera. Molti e molte hanno assunto posizioni che mettevano sullo stesso piano Morales e Camacho o che addirittura affermavano che Camacho era meglio di Evo. Di queste posizioni si sarebbero poi pentiti, tant'è che molti articoli scritti in quei giorni non si trovano nemmeno più su internet; altri, per giustificare la loro posizione, affermarono che la polizia che si era ammutinata lo aveva fatto in quanto classe proletaria sottopagata e non perché manovrata dalla destra; altri semplicemente fecero circolare la miriade di notizie false o distorte che circolavano su Facebook in quei giorni, spesso diffuse tramite gruppi creati da settori della destra²⁶⁸.

Mentre la sinistra internazionale parlava di *golpe*, anche i maggiori intellettuali boliviani si dividevano tra le posizioni: autori dal calibro di Luis Tapia e Eduardo Gudynas si schierarono a favore dell'ipotesi *fraude* senza mezze vie, altri, come Raul Zibechi e Pablo Solón, più moderatamente, affermarono che era in campo una sollevazione popolare contro Morales di cui si stava approfittando la destra; altri ancora, come Pablo Stefanoni e Fernando Molina, sostennero che quello che era accaduto aveva tutte le caratteristiche di un *golpe* civico-militare, ma che era necessario allargare la prospettiva per capire le varie dinamiche di forza in campo e le colpe del MAS²⁶⁹. Ma forse, la frattura più grande si ebbe all'interno del movimento e del dibattito femminista: Adriana Guzman e vari collettivi che

²⁶⁸ Sul ruolo della destra nel creare deliberatamente una serie di informazioni false e sul loro uso delle reti sociali si veda: Orellana, 2020: 139-45; Bretel, 2022: 369-70.

²⁶⁹ I vari commenti citati si possono trovare qui: Molina, Fernando. 10/11/2019. «Bolivia: ¿golpe o (contra)revolución?» in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/bolivia-golpe-o-contrarevolucion/> [ultimo accesso il 10/01/2023]; Stefanoni, Pablo. 11/10/2019. «Bolivia sin Evo» in *Nueva Sociedad*: https://elpais.com/internacional/2019/11/11/america/1573493078_267084.html [ultimo accesso il 10/01/2023]; Solón, Pablo. 23/10/2019. «Carta al movimiento antiglobalizador sobre la situación en Bolivia», Fundación Solón: <https://fundacionsolon.org/2019/10/23/carta-al-movimiento-antiglobalizador-sobre-la-situacion-en-bolivia/> [ultimo accesso il 10/01/2023]; Tapia, Luis. 19/11/2019. «Fraude y resistencia democrática», CIDES-UMSA: <http://www.cides.edu.bo/index.php/interaccion/noticias-f/264-crisis-politica-en-bolivia-la-coyuntura-de-disolucion-de-la-dominacion-masista> [ultimo accesso il 10/01/2023]; Zibechi, Raúl. 11/11/2019. «Bolivia: un levantamiento popular aprovechado por la ultraderecha», in *Desinformémonos*: <https://desinformemonos.org/bolivia-un-levantamiento-popular-aprovechado-por-la-ultraderecha/> [ultimo accesso il 10/01/2023]. Gudynas ha invece riconsolidato la lettura fatta dal CIDES-UMSA, si veda: <https://twitter.com/EGudynas/status/1196485062553952256?s=19> ; CIDES-UMSA, 18/11/2023. *Comunicado CIDES-UMSA a la comunidad académica internacional que sigue con interés los acontecimientos políticos en Bolivia*: <http://www.cides.edu.bo/index.php/interaccion/noticias-f/261-comunicado-cides-umsa-a-la-comunidad-academica-internacional-que-sigue-con-interes-los-acontecimientos-politicos-en-bolivia> [ultimo accesso il 10/01/2023].

gravitano intorno alla rete del femminismo comunitario²⁷⁰, come quello argentino *Feministas de Abya Yala* della sociologa Claudia Korol, supportarono l'ipotesi *golpe*, affermando che era necessario schierarsi a favore di Morales contro la preoccupante ascesa della destra²⁷¹; Maria Galindo ha inizialmente affermato che Evo e Camacho erano due facce della stessa medaglia, due *caudillos* deliranti, entrambi maschi patriarchi con il sogno di sottomettere la Bolivia come sottomettono le donne; ma ha presto rimodulato la sua posizione sviluppando una dura critica della destra, senza però risparmiare il MAS e le sue colpe²⁷². Anche Raquel Gutiérrez Aguilar ha preso una posizione simile, affermando che la teoria del *golpe* gettava ombra sulle colpe di Morales²⁷³. Varie attiviste di Santa Cruz invece, rifiutarono risolutivamente di schierarsi in una delle due posizioni, negando sia l'ipotesi del colpo di Stato sia quella dei brogli in quanto, essendo nate e cresciute in quella città, hanno sperimentato sia la violenza del neo-estrattivismo *masista*, sia la forza economica e la violenza razzista della destra. Tuttavia, se le posizioni anche in questo caso erano frammentate e forse anche quelle più nette e contrastanti, fu però proprio dal femminismo che sorse la necessità di aprire un dibattito per portare avanti una lettura autonoma della crisi in corso e che non ricadesse semplicemente in una delle due fazioni. Così, seguendo

²⁷⁰ Il femminismo comunitario è un movimento femminista nato a La Paz dalle attiviste Maria Galindo e Julieta Paredes che rivendicava la necessità di rivitalizzare elementi tipici della vita comunitaria andina per portare avanti un femminismo che potesse arrivare alle comunità indigene. Le due attiviste fondarono nel 1992 il collettivo *Mujeres Creando* a cui in seguito iniziò a partecipare anche Adriana Guzman. Nel 2003, Julieta Paredes venne accusata dalla sua ex-compagna di violenze e venne allontanata dal movimento; più recentemente, Adriana Guzman si è allontanata da Galindo e ha creato il collettivo *Feminismo Comunitario Antipatriarcales* avvicinandosi a Claudia Korol. Si veda: Paredes, Julieta, 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, *Comunidad Mujeres Creando*, La Paz; Gargallo, Francesca Celentani. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y posiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

²⁷¹ Si veda: Korol, Claudia. 27/11/2019. «Entrevista a Adriana Guzmán: “El Golpe de Estado en Bolivia es racista, patriarcal, eclesiástico Y empresarial», in *Otras voces en educación*: <https://otrasvoceseneducacion.org/archivos/329935> [ultimo accesso il 10/01/2023]; Korol, Claudia. 07/01/2020. «Golpe de estado en Bolivia: La palabra verdadera en terapia intensiva», in *Nodal*: <https://www.nodal.am/2020/01/golpe-de-estado-en-bolivia-la-palabra-verdadera-en-terapia-intensiva-por-claudia-korol/> [ultimo accesso il 10/01/2023]; Peregalli, Alessandro. 17/02/2020. «Bolivia: noi donne indigene abbiamo sentito il golpe nel corpo. Intervista a Adriana Guzman e Diana Vargas», in *L'America Latina*: <https://lamericalatina.net/2020/02/17/noi-donne-indigene-il-golpe-lo-abbiamo-sentito-nel-corpo-interviste-boliviane-1-2/> [ultimo accesso il 10/01/2023].

²⁷² Cfr: Galindo, María. 11/11/2019. «La Noche de los cristales rotos», in *La Vaca*: <https://lavaca.org/notas/bolivia-la-noche-de-los-cristales-rotos-por-maria-galindo/> [ultimo accesso il 10/01/2023]. Jiménez, Paula. 22/11/2019. «Mujeres luchando en Bolivia: “La machocracia no es democracia”. Entrevista a María Galindo», in *Pagina12*: <https://www.pagina12.com.ar/232454-mujeres-luchando-en-bolivia-la-machocracia-no-es-democracia> [ultimo accesso il 10/01/2023].

²⁷³ Gutiérrez Aguilar, Raquel. 08/11/2019. «Bolivia: la profunda convulsión que lleva al desastre», in *El Salto*: <https://www.elsaltdiario.com/bolivia/bolivia-la-profunda-convulsion-que-lleva-al-desastre-> [ultimo accesso il 10/01/2023]

l'idea lanciata dal collettivo *Mujeres Creando*, vari gruppi femministi convocarono nelle maggiori città boliviane (La Paz, Cochabamba, Santa Cruz) il *Parlamento de las Mujeres*, un'assemblea pubblica con l'obiettivo di costruire uno spazio politico femminista in cui affrontare la crisi boliviana fuori da ogni semplificazione. E la prima assemblea a La Paz, svoltasi il 12 e il 13 novembre, venne aperta dall'intellettuale aymara e attivista femminista Silvia Rivera Cusicanqui con queste parole:

«Yo no creo en las dos hipótesis que se han manejado. El triunfalismo de que con la caída de Evo hemos recuperado la democracia me parece un exceso, un análisis que se está saliendo de foco. Mucho falta para recuperar la democracia, falta un trabajo de hormiga, un reconocimiento de cómo están en este momento doña Ena Taborga en Rositas, las compañeras de Tariquía, las compañeras del TIPNIS, doña Marquesa, doña Cecilia, todas las luchadoras, en qué andan. Algunas de ellas incluso han sido candidatas, pero nos falta hacernos cargo de esas realidades en las que la democracia es todavía una meta muy lejana, porque todavía están manejadas por sindicatos capturados por la misoginia, por intereses de todo tipo que se acercan con intenciones tenebrosas. También hay gente que ha puesto el cuerpo, que ha luchado, y que sin embargo a la hora de figurar en los espacios públicos se le ha privado de la palabra, como ha sido el caso de Tariquía. Por eso creo que este es un foro muy bueno, positivo, para empezar a discutir qué entendemos por democracia y por ser indio o india u originario. La segunda hipótesis equivocada, que me parece a mí sumamente peligrosa, es la del golpe de Estado, que simplemente quiere legitimar, enterito, con paquete y todo, envuelto en celofanes, a todo el gobierno de Evo Morales en sus momentos de degradación mayor. Toda esa degradación, legitimarla con la idea del golpe de Estado es criminal, y por lo tanto debe pensarse cómo es que ha empezado esa degradación. [...]

Por favor, que este parlamento genere un espacio en el cual articulemos una unidad en contra de esas fuerzas tenebrosas que comienzan siendo el IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana) y también los capitales chinos, rusos, venezolanos y toda esa mafia que es el enemigo principal que está todavía vivo y coleando y que está armando gente, mentalidades. Cuidémonos mucho, pero también seamos conscientes de que no podemos incurrir en una alegría de que el indio se fue por fin. Eso para mí es muy doloroso»²⁷⁴.

Le parole di una delle pensatrici più lucide della Bolivia vanno inquadrare nel contesto di quei giorni, in cui Añez stava per salire al potere e i disaggregati settori sociali speravano ancora di poter riarticolare la forza necessaria per portare avanti una critica che

²⁷⁴ Rivera Cusicanqui, Silvia. 13/11/2019. «Esta coyuntura nos ha dejado una gran lección contra el triunfalismo: Silvia Rivera Cusicanqui desde Bolivia», in *Desinformémonos*: <https://desinformemonos.org/esta-coyuntura-nos-ha-dejado-una-gran-leccion-contr-el-triunfalismo-silvia-rivera-cusicanqui-desde-bolivia/> [ultimo accesso il 10/01/2023].

riuscisse a discostarsi tanto dalla visione che legittimava *in toto* Evo Morales, quanto dal tentativo della destra di nascondere il proprio discorso fondamentalista e razzista dietro a una presunta difesa della democrazia.

La situazione però degenerò quando Añez, una volta alla presidenza, per placare le proteste dei simpatizzanti del MAS contro il suo governo, il 15 novembre emanò il decreto 4078 che autorizzava le forze armate a reprimere le proteste per “riaffermare e consolidare l’unità e la pacificazione del Paese” esentandole da ogni responsabilità penale (Decreto Supremo 4078, 2019: art.1, 3). Tale decreto ebbe come effetto il dispiegamento di una violenza inaudita non solo da parte delle forze di polizia, ma anche da fazioni armate come la UJC e la RJC contro chiunque appoggiasse Morales: molti dei suoi ex ministri di governo vennero arrestati o addirittura aggrediti nelle loro stesse case, minacciati di morte e processati in pubblica piazza da una folla inferocita che gli tirava addosso vernice e uova (Bretel, 2022: 82-4). Inoltre, il 15 novembre, il giorno stesso di emanazione del decreto, le forze armate repressero brutalmente le manifestazioni pro-Morales a Sacaba, nel dipartimento di Cochabamba, lasciando almeno undici morti e 120 feriti; il 19 novembre la stessa scena fu ripetuta a Senkata, un quartiere della città di El Alto in cui persero la vita altre undici persone scontrandosi con la polizia e ne rimasero ferite un centinaio (IHRC, 20: 11, 19)²⁷⁵. Le proteste contro tale escalation di violenza si fecero immediatamente massive e Añez, il 28 novembre, fu costretta ad annullare il decreto che esentava le forze armate da ripercussioni penali, ma non prima di aver fatto arrestare o mettere ai domiciliari circa 1.500 persone legate al MAS e accusate di terrorismo (Bretel, 2022: 132; Bolivia Verifica, 28/11/2019). Inoltre, per entrambi i massacri – come vennero definiti dalla popolazione stessa e dalla *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH) – nessun membro delle forze armate ricevette alcuna condanna o denuncia finché Añez rimase al governo.

Fu dopo che Añez mostrò la faccia più dittatoriale e reazionaria del suo governo che il tentativo del *Parlamento de Mujeres* di produrre una critica autonoma fallì sotto il peso di posizioni che si fecero ancora più contrapposte e che portarono all’uscita dall’assemblea di molte femministe che non accettarono più che non si prendesse una posizione netta contro il *golpe*. Ma il commento che suscitò più critiche e ruppe definitivamente il movimento fu quello fatto da Rita Segato il 20 novembre ai microfoni di *Radio Deseo*, la radio di *Mujeres Creando*: l’antropologa argentina invitava le femministe a non pensare la situazione tramite

²⁷⁵ Sui massacri avvenuti durante il governo di Añez si veda anche: Bretel, 2020: 251-76.

schemi binari secondo cui Camacho era il male assoluto mentre Evo era l'eroe indigeno, lettura riprodotta a suo dire particolarmente in Argentina²⁷⁶. Tale commento ricevette innumerevoli risposte, da parte di femministe che la accusavano di non conoscere la realtà boliviana, o che in quanto intellettuale bianca non si rendeva conto di quanto il *golpe* stesse impattando sui corpi delle donne indigene, fino a chi la accusava di infantilizzare le persone che leggevano la situazione tramite la categoria del *golpe*. Al contrario, *Mujeres Creando* si schierò dalla parte di Segato, lanciando una raccolta firme in suo supporto a cui aderirono vari collettivi boliviani, tra cui il *Colectivo Ch'ixi* creato dalla sociologa aymara Silvia Rivera Cusicanqui²⁷⁷. Non fu però solo un dibattito tra intellettuali o attiviste dei collettivi femministi urbani: al *Parlamento de Mujeres* erano infatti presenti anche molte donne di territori indigeni, come le donne contrarie alla Represa Rositas – di cui si è parlato nel capitolo precedente – e alla diga del Chapete Bala al confine con il Brasile, così come le donne della Reserva de Tariquia contrarie all'entrata delle industrie petrolifere nel territorio²⁷⁸. Queste, al contrario, lasciarono l'assemblea proprio perché si rifiutarono di classificare come *golpe* la crisi che la Bolivia stava vivendo: la teoria del *golpe*, per molte di loro, legittimava totalmente le violente politiche neo-estrattiviste di Morales che avevano vissuto sulla loro pelle. Così, si ruppe definitivamente anche il più significativo spazio, e forse l'unico, in cui vi era la possibilità di riarticolare quelle connessioni politiche di lotta che negli ultimi anni si erano intessute tra attiviste urbane e indigene per portare avanti una forma di antagonismo autonoma che riuscisse al contempo a smarcarsi dall'opposizione della destra e dalla rappresentanza del MAS.

²⁷⁶ Segato, Rita. 20/11/2019. «Es el momento oportuno para pensar a Bolivia críticamente» in *La Vaca*: <https://lavaca.org/notas/rita-segato-sobre-bolivia-es-el-momento-oportuno-para-pensar-a-bolivia-criticamente/> [ultimo accesso il 10/01/2023].

²⁷⁷ Nelle interviste a Adriana Guzman citate in nota 271 vi è già una risposta a Rita Segato. Ulteriori risposte si possono trovare qui: *El Grito del Sur*, 20/11/2019. *Tres respuestas a Rita Segato*: <https://elgritodelsur.com.ar/2019/11/tres-respuestas-a-rita-segato-golpe-en-bolivia.html> [ultimo accesso il 10/01/2023]. Qua invece è possibile leggere il comunicato di Mujeres Creando: Mujeres Creando, 23/11/2019. *En apoyo a Rita Segato*:

<https://www.facebook.com/MUJERESCREANDO1/photos/a.1699971103566249/2670462123183804/> [ultimo accesso il 10/01/2023].

²⁷⁸ Queste informazioni mi sono state comunicate direttamente dalle stesse donne presenti al *Parlamento*. Sui conflitti intorno alla *Reserva de Tariquia* e il *Chapete Bala* si veda: Mongabay, 20/06/2017. *Tariquia: el proyecto de exploración de hidrocarburos que preocupa y divide a comunidades en Bolivia*: <https://es.mongabay.com/2017/06/bolivia-tariquia-hidrocarburos/> [ultimo accesso il 10/01/2023]; Ritimo, 21/08/2019. *El extractivismo en Bolivia. El caso de la comunidad de Tariquia*: <https://www.ritimo.org/El-extractivismo-en-Bolivia-El-caso-de-la-comunidad-de-Tariquia> [ultimo accesso il 10/01/2023]; Fundación Solón, 10/05/2017. *El caso del Chepete y El Bala*: <https://fundacionsolon.org/2017/05/10/el-caso-del-chepete-y-el-bala/> [ultimo accesso il 10/01/2023].

Questa breve cronologia dei fatti di quei giorni, con una mappatura delle diverse posizioni, mostra la complessità in campo nella crisi che fratturò totalmente la Bolivia e la cui eterogeneità va mantenuta per riuscire a comprendere la scomposizione delle forze sociali antagoniste avvenuta negli ultimi tre anni. Come sottolineano Verónica Gago e Diego Sztulwark, le analisi regionali della cosiddetta fine del ciclo dei governi progressisti – e nel caso specifico della fine del governo Morales – non possono fermarsi alla semplice valutazione delle politiche statali e governative, ma devono tenere conto «della pluralità di dimensioni in cui entrano in gioco sia le continuità che le discontinuità, che rimandano a logiche più profonde di quelle a cui fa riferimento il sistema politico» (Gago e Sztulwark, 2016: 607). Infatti, sebbene oggi sia impossibile negare che quanto accaduto in Bolivia nel 2019 abbia tutte le caratteristiche di un colpo di Stato che nei fatti portò a un'ascesa incontrollata della destra nel paese, è anche indispensabile mantenere tali “logiche più profonde” che non possono essere sintetizzate solo attribuendo la responsabilità della violenta crisi politica all'una o all'altra fazione o riducendola alle dinamiche istituzionali. Dal punto di vista dell'analisi, entrambe le interpretazioni – quella del colpo di Stato e quella dei brogli elettorali – rischiano infatti di annullare una tensione politica molto più ampia di quella tra Evo Morales e Camacho o Añez. La posizione del *golpe* nasconde la moltitudine di *campesinos*, indigeni e sindacati che si sono uniti alle proteste per chiedere le dimissioni di Morales, le donne indigene che hanno partecipato al *Parlamento de Mujeres* cercando di portare avanti una critica che si discostasse da entrambi i fronti, così come le colpe dello stesso MAS nel concedere alla destra lo spazio e la forza per ascendere al potere. D'altra parte, la posizione secondo cui Morales ha commesso dei brogli elettorali e per questo è stato legittimamente cacciato dal paese tramite una rivolta popolare, non permette di vedere il razzismo e il revanscismo classista messo in atto dalle forze reazionarie, nonché il tentativo di cancellare l'eredità materiale e simbolica del governo del MAS. Non è dunque analiticamente proficuo ragionare all'interno di queste due visioni fisse che continuano a paralizzare il paese, ma è invece necessario mostrare ciò che ne rimane fuori.

Il capitolo precedente ha mostrato gli spazi aperti dal governo del MAS per la moltitudine che lo ha portato alla vittoria nel 2005, differenziando di volta in volta il piano istituzionale da quello dei soggetti che tramite il loro «potere di veto» hanno impattato su tale piano; ma anche mostrato gli spazi che il MAS ha precluso per chi non aderiva alla sua politica economica. L'obiettivo era esattamente evidenziare la non coincidenza tra il

governo del MAS e la pluralità di soggetti ed esperienze che hanno partecipato al *proceso de cambio*. Questa non coincidenza si è però gradualmente trasformata in una frattura insanabile. Il punto ora è quindi capire che fine ha fatto questa pluralità di soggetti e quali sono le continuità e le discontinuità nel modo in cui i soggetti hanno riarticolato le loro istanze e forme organizzative.

4.2 L'innesto della crisi sanitaria su quella politica

Il governo di Jeanine Añez avrebbe dovuto essere un governo di transizione verso nuove elezioni fissate inizialmente per il 3 maggio 2020 ma che, con l'arrivo della pandemia di Covid-19, vennero rimandate più volte fino al 18 ottobre 2020. La legge che chiamava a nuove elezioni, varata da Añez il 20 novembre 2019, vietava la ricandidatura del binomio Morales–García Linera e il MAS dovette cercare due nuove volti da proporre come candidati per ricompattare la sua base. Morales scelse quindi come suo sostituto alla presidenza Luis Arce, ministro dell'economia durante quasi tutto il governo del MAS. Per la vicepresidenza, invece, furono direttamente le organizzazioni sociali alleate al MAS ad indicare il nome di David Choquhuanca, ministro degli esteri dal 2006 al 2017 ed ex dirigente della CSUTCB in cui aveva ancora una forte base di appoggio. Con questo nuovo binomio, il MAS riuscì a vincere le elezioni con ben il 55,1% di voti, seguito da Carlos Mesa con il 28,83 % e Fernando Camacho che ottenne il 14% con il nuovo partito di estrema destra da lui creato a gennaio *Creemos* (Bautista, 2020: 85). La gestione della situazione pandemica ha così attraversato entrambi i governi, e le misure di emergenza e contrasto del coronavirus si sono presto trasformate in strumenti di propaganda per entrambi i fronti. La pandemia però è arrivata in un paese che era già profondamente frammentato socialmente, in grave crisi economica a causa dell'abbassamento dei prezzi degli idrocarburi e dei minerali, con un deficit pubblico in aumento²⁷⁹, con un sistema sanitario sottofinanziato e con la più grossa percentuale di lavoratori informali dell'America Latina. Tutto questo ha ovviamente avuto effetti sulle lotte sociali dei disaggregati gruppi indigeni, sindacali, femministi e ambientalisti che stavano ancora cercando di capire come rispondere alla crisi politica in corso.

²⁷⁹ Il deficit pubblico boliviano praticamente raddoppiò tra il 2019 e il 2020, passando dal 7,22% al 12,77% del PIL: <https://countryeconomy.com/deficit/bolivia> [ultimo accesso il 12/01/2023].

4.2.1 *La pandemia tra crisi e politicizzazione*

I primi due casi di coronavirus in Bolivia si registrarono il 10 marzo 2020 nelle città di Santa Cruz e Oruro da persone rientrate dall'Italia (El Deber, 11/03/2020). Il 12 marzo 2020 Añez, tramite il decreto 4179, ha dichiarato lo Stato di Emergenza fino al 30 di aprile, successivamente esteso fino al 10 maggio, che prevedeva la chiusura totale delle frontiere in entrata e in uscita e la chiusura delle scuole, lasciando però facoltà ai governi dipartimentali di gestire le varie misure di sicurezza e quarantena (Decreto Supremo 4179, 2020: art. 3.1). La contingenza della pandemia si inseriva in un momento in cui per Añez era imprescindibile rimettere in sesto l'economia per mostrare l'efficienza del suo governo in vista delle elezioni e fu solo dopo che i morti iniziarono ad aumentare che dichiarò il lockdown totale, il 22 marzo, con i decreti 4199 e 4200 (El Deber, 17/03/2020)²⁸⁰. Come nella maggior parte del mondo, il lockdown consisteva nella chiusura di tutte le attività considerate non essenziali mentre permetteva e intensificava quelle essenziali (Decreto Supremo 4200 2020: art.6, 7). Tuttavia, la particolarità del caso boliviano, e più in generale latino-americano, è che il governo di Añez approfittò della pandemia per imprimere un ulteriore impulso estrattivo al territorio, riconoscendo tra i servizi essenziali tutti quelli legati all'estrazione, produzione e distribuzione di risorse (Gudynas, 2021: 48). In Bolivia, infatti, erano escluse dalle restrizioni tutte le industrie che si occupavano della produzione e distribuzione di alimenti, così come quelle che avevano il compito di gestire il rifornimento di gas, benzina e carburante (Decreto Supremo 4200 2020: art. 7): sebbene la maggior parte delle industrie agroalimentari e petrolifere che operano in Bolivia producono ed estraggono materie prime per il mercato mondiale e non certo per il commercio interno, tramite queste clausole poterono comunque continuare ad operare indistintamente. Inoltre, con due ulteriori decreti varati ad aprile e maggio, il governo permise anche la continuazione delle attività relazionate alle industrie minerarie, e di quelle per la distribuzione del legname, lasciando così praticamente mano libera a tutte le attività estrattive nel territorio (D.S. 4229, 2020: art

²⁸⁰ La quarantena consisteva nel divieto di uscire di casa: le persone potevano uscire di casa a turno solo un giorno della settimana dalle 07.00 alle 12.00 per comprare beni di prima necessità; i turni erano regolati in base ai due numeri finali della loro carta d'identità. Vi era un coprifuoco notturno totale e tutte le attività lavorative di imprese pubbliche e private e dei servizi pubblici, negozi di alimenti e mercati inclusi, dovevano chiudere alle 12.00. Da queste restrizioni erano esclusi, oltre agli ospedali, le farmacie e le forze armate, anche tutti i servizi che si occupavano della produzione e della distribuzione di alimenti e beni di prima necessità che anzi erano incoraggiati a lavorare h24 per provvedere al sostentamento (Decreto Supremo 4200 2020: art.6, 7).

5; D.S. 4245, 2020: art 5). Anche nelle misure di erogazione dei sussidi si può notare come l'obiettivo principale fosse il mantenimento e il finanziamento del neo-estrattivismo e non certo l'aiuto economico alla popolazione. Infatti, mentre venne creato il *Fondo de Reactivación Económica* (FORE) volto a finanziare l'impresa con un budget di 1.738 milioni di dollari, di cui si stima 600 milioni siano andati all'agroindustria (Artacker et al., 2020: 94; D. S. 4272, 2020), i sussidi redistributivi per la popolazione furono minimi: con il decreto 4197 venne erogato un bonus da 500 *bolivianos* a famiglia (circa 67€) e vennero ridotti i costi delle bollette del 30% - percentuale aumentata al 50% ad aprile (Guzmán Prudencio, 2020: 131).

Chiaramente, queste misure ebbero un enorme impatto su una popolazione che per circa l'80% non ha un contratto lavorativo regolare né tanto meno un'assicurazione sanitaria e il cui reddito deriva da lavori informali. Ma anche i lavoratori statali e delle industrie, nonostante le promesse di Añez di bloccare i licenziamenti, furono i primi a essere dimessi o che videro il proprio stipendio dimezzato (Huarachi, 2020). Questa situazione non solo causò un impoverimento generale, ma rese anche difficile l'effettiva esecuzione delle misure di contenimento: la maggior parte dei mercati popolari continuò a funzionare, trasformandosi spesso in siti di contagio, e molti venditori ambulanti semplicemente non poterono permettersi di non uscire a guadagnarsi la giornata. A ciò si aggiunsero l'insufficienza del servizio sanitario del paese che, nonostante i propositi di Morales di renderlo efficiente e totalmente gratuito anche con programmi sanitari volti a incentivare la partecipazione comunitaria, rimase con gravi carenze e altamente sottofinanziato²⁸¹. Queste carenze portarono al collasso del sistema sanitario già nei primi mesi della pandemia, con centinaia di persone che morivano letteralmente per strada perché gli ospedali erano sovraffollati o semplicemente perché non potevano permettersi di curarsi (BBC Mundo, 22/07/2020; Infobae, 16/06/2020). Ma, come è prevedibile, i territori in cui più si sentirono gli effetti della pandemia furono quelli indigeni e *campesinos*.

In primis, vi è da notare che il governo non ha varato nessuna misura particolare per prevenire e combattere il SARS-COVID19 nelle comunità indigene e, proprio per l'indifferenza governativa, la maggior parte delle informazioni sull'impatto del contagio nelle comunità sono informazioni raccolte da ONG insieme agli stessi abitanti, che spesso

²⁸¹ Sulla storia del sistema sanitario boliviano e sulle politiche portate avanti dal MAS verso un rafforzamento della sanità pubblica si veda: Guzmán Prudencio, 2020: 215-244.

non avevano altro modo se non denunciare via Facebook o tramite le ONG con cui erano in contatto quello che stava avvenendo nei loro territori. Così mentre le cinque autonomie indigene formalmente riconosciute investirono i loro esigui fondi per la prevenzione della pandemia e in servizi sanitari, comprando medicine e promuovendo politiche di riduzione del contagio (CIPCA 01/06/2020; Mongabay, 15/04/2020), quasi tutte le comunità indigene optarono per una chiusura totale del loro territorio, presidiando i punti di entrata e uscita per non far passare nessuno in modo da ridurre al minimo il rischio di contagio (CEJIS, 31/03/2019; CIPCA, 07/07/2020). Molte comunità, infatti, distano dal primo ospedale svariate ore di cammino – o diversi giorni di canoa come quelle del TIPNIS – e spesso non hanno accesso neanche alle medicine di base: isolare totalmente il territorio era quindi l'unica soluzione per evitare la catastrofe. Svariate sono le comunità che affermarono di non avere nemmeno il paracetamolo – come Somopae (Trinidad); altre, come il centro di salute Puerto San Lorenzo del municipio San Ignacio de Moxos, nel TIPNIS, denunciarono che c'era un solo medico per circa 1500 famiglie (CEJIS, 03/04/2020; CIPCA, 24/05/2020; Mongabay, 15/04/2020). Come riporta un reportage del CIPCA, la maggior parte dei territori indigeni dovette fare affidamento sulla medicina tradizionale, ovvero sulle conoscenze mediche erboristiche del territorio, per prevenire e trattare i sintomi da coronavirus:

«Miriam Yubánure, lideresa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS) afirma que “a falta de los medicamentos en las postas de salud en nuestro territorio, nosotros estamos previniendo el coronavirus con las medicinas ancestrales como el ajo, manzanilla, jengibre, limón, hoja de palta, hoja de guayabo, cuatro cantos y de varias plantas que hay en el territorio”.

Por su parte, Esmeralda Rivero lideresa del Pueblo Sirionó destacó “...nosotros estamos protegiéndonos con la miel de abeja brava y con limón, porque no queda de otra, ya no hay medicamento en nuestra posta sanitaria”». (CIPCA, 07/07/2020)

Le comunità indigene sono però anche quelle più colpite dai processi estrattivisti che sono continuati indisturbatamente durante tutto il periodo pandemico: questo, come si vedrà, non solo ha impedito ai soggetti indigeni di lottare e organizzarsi per bloccare l'ingresso delle industrie nel territorio, ma ha anche permesso ai lavoratori di tali industrie di continuare a viaggiare tra territori indigeni e città nonostante la quarantena e nonostante le restrizioni poste dagli stessi abitanti delle comunità. Numerosi sono infatti i casi di denuncia raccolti da ONG contro i lavoratori delle industrie o i trasportatori che si rifiutarono di rispettare il divieto di ingresso nelle comunità posto dagli abitanti; e infatti, i

primi casi di contagio registrati in molte comunità indigene, soprattutto nel dipartimento di Santa Cruz come a Lomerío, Macharetí e Ipitacito, avvennero proprio tramite il contatto con questi lavoratori (CEJIS, 29/05/2020: CIPCA, 07/07/2020).

Un altro grave problema fu quello relativo alla catena alimentare: la sussistenza e la capacità produttiva della maggior parte delle comunità indigene è infatti basata su scambi di prodotti con la città e i mercati urbani, possibilità che è venuta totalmente meno con la pandemia. Come già accennato, in Bolivia, i piccoli produttori che coltivano tramite sistemi di agricoltura a base comunitaria e familiare possiedono solo il 14% della terra totale; nonostante ciò, forniscono ben l'83% dei prodotti agricoli per il consumo interno nazionale divisi in circa 60 alimenti, mentre il sistema agroindustriale orientale è basato su solo undici monoculture destinate maggiormente all'esportazione – riso, sorgo, limone, fagioli, ceci, cotone, canna da zucchero, girasole, sesamo, soia e tabacco (Guzmán Prudencio, 2020: 93). Tuttavia, la maggior parte delle comunità indigene da anni ormai non adotta un sistema di agricoltura rotativo volto all'autosussistenza, ma coltiva ciclicamente un solo prodotto che poi vende nei mercati urbani, come si è visto per il caso della soia; questa dinamica, derivante sempre dall'espansione del modello agroindustriale, ha portato non solo a una trasformazione nelle forme della produzione e del sostentamento delle comunità indigene, ma ha influito anche sui modi di consumo all'interno delle comunità, sempre più orientati verso alimenti d'importazione (Colque, 2015: 6)²⁸². Le reti di distribuzione alimentare che garantiscono la sussistenza nel territorio boliviano sono quindi fatte di continui scambi commerciali tra città e campagna e tra campagna e campagna: i piccoli produttori comunitari forniscono alla città la maggior parte degli alimenti agricoli e in cambio importano cibi confezionati e finiti, come pasta, caffè, tè, farina; nei territori rurali invece lo scambio di alimenti per variare i prodotti avviene direttamente tra le comunità e tra contadini e piccoli allevatori (CIPCA, 06/05/2020). Chiaramente tutto questo sistema ha subito un forte contraccolpo e ha provocato una carenza di alimenti sia nelle città sia nelle comunità indigene (CIPCA, 17/04/2020).

Infine, l'ultimo problema riguardò l'educazione: sebbene le scuole siano state i primi luoghi a venire chiusi per prevenire il contagio, il governo non diede nessun tipo di

²⁸² Non è possibile in questa sede trattare in modo approfondito il tema delle trasformazioni avvenute nelle comunità indigene a causa dell'espansione del modello agroindustriale, per cui si rimanda a: Colque, Gonzalo et al. 2015. *Marginalización de la agricultura campesina e indígena: Dinámicas locales, seguridad y soberanía alimentaria*, La Paz: Fundación TIERRA; McKay, 2018.

indicazione su come proseguire l'insegnamento fino al 6 giugno, quando varò un decreto che stabilì le modalità per continuare le lezioni per via telematica (D.S. 4260, 2020). Già nelle città questo decreto causò non pochi problemi, in quanto molti insegnanti non avevano le competenze per gestire le lezioni online, e quelli che le avevano lo facevano spesso su iniziativa propria, perché le scuole non avevano le attrezzature tecniche necessarie. Nelle quasi la totalità dei territori indigeni non fu nemmeno possibile provarci: diverse comunità non hanno infatti accesso a internet e, anche quelle che lo hanno, in molti casi possiedono un solo computer a comunità. Per la maggior parte dei bambini e delle bambine dei territori indigeni questo ha significato una totale sospensione delle attività scolastiche per un anno (Rodríguez, 2021)²⁸³.

Tutti questi problemi sono stati denunciati più volte da parte di organizzazioni indigene, anche chiedendo chiaramente al governo di prendere misure adeguate per contrastare la pandemia nei territori indigeni e attuare strategie di prevenzione a favore della popolazione più marginale: il 26 marzo la *Subcentral del TIPNIS*, in rappresentanza di 64 popoli indigeni, ha inviato una lettera alla Presidente Jeanine Añez per chiedere l'invio di medicine e attrezzature sanitarie, l'invio di beni di prima necessità e alimenti e per diffondere informazioni sulla prevenzione e i rischi del SARS-COVID19 nelle comunità in lingua indigena (Mongabay, 15/04/2020); il 31 marzo il CEJIS insieme alla *Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni* (CPEMB) inviò una lettera simile alla presidente, aggiungendo la richiesta del blocco totale di ogni attività estrattiva nei territori e l'erogazione di sussidi direttamente alle comunità e alle autonomie indigene per far fronte alla crisi sanitaria – anche perché inizialmente il bonus familiare di 500 *bolivianos* escludeva le popolazioni indigene (CEJIS, 31/03/2019); richieste simili arrivarono da innumerevoli organizzazioni, come la *Central Ayorea del Oriente Boliviano* (CANOB) e la popolazione Yuqui (Cochabamba), oltre che dalle cinque autonomie indigene riconosciute (Charagua, Salinas, Raqaypampa, Uru Chipaya e Gutiérrez). Varie associazioni di insegnanti, invece, chiesero ripetutamente di tornare alle lezioni in modalità presenziale, proprio perché la modalità telematica escludeva chi non poteva permettersi un accesso a internet. Tuttavia, nessuna di queste richieste ottenne una risposta ufficiale da parte del governo, che attuò misure minime, come l'estensione del bonus familiare, o addirittura controproducenti, come la

²⁸³ Le classi presenziali sono ricominciate in Bolivia solo a febbraio 2021, con l'inizio del nuovo anno scolastico, e quando già al governo era tornato Arce.

decisione di chiudere l'anno scolastico il 2 di agosto - 3 mesi prima del normale - ammettendo direttamente tutti gli studenti e le studentesse delle scuole elementari, medie e superiori all'anno successivo (Rodríguez, 2021).

Per aggravare una situazione già critica, da aprile a luglio divamparono nuovamente degli incendi in 49 territori indigeni, la maggior parte nel dipartimento di Santa Cruz, seguito da quelli del Beni, La Paz e Cochabamba (Bautista, 2020: 85; CEDIB, 18/09/2020; Los Tiempos 25/04/2020). Di fronte a nuove denunce da parte di organizzazioni indigene, Añez, a settembre 2020, abrogò il decreto varato da Morales il luglio precedente che permetteva il disboscamento tramite incendi controllati; fu però solo una mossa di facciata volta a mostrare che il suo governo, a differenza di quello di Morales, prendeva provvedimenti seri contro gli incendi. E infatti, il giorno dopo l'abrogazione del decreto di Morales, la presidente ne emise un altro praticamente identico, che stabiliva che il disboscamento nei dipartimenti del Beni e Santa Cruz era soggetto "agli strumenti di gestione ed esecuzione approvati dall'*Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierra*", ovvero lasciava mano libera ai dipartimenti di gestire il disboscamento come preferivano (D.S. 4334, 16/09/2020).

Le comunità indigene poterono contare quindi praticamente solo sull'appoggio delle ONG per far fronte alla crisi sanitaria e sociale. Queste provarono a mitigare la situazione con le poche risorse disponibili: producendo volantini e opuscoli informativi da distribuire nel territorio con informazioni su come prevenire la malattia e sugli effetti del contagio; mandando alimenti e attrezzature mediche come mascherine, tamponi e medicinali; o supportandoli nelle denunce pubbliche. In realtà, anche alcuni dipartimenti decisero di stanziare direttamente dei finanziamenti autonomi per inviare alimenti e medicine nei territori indigeni: la governatrice del Beni Fanor Amapo del MAS, ad esempio, fece inviare dieci tonnellate di alimenti alle comunità del territorio di Rurrenabaque; ma anche la conservatrice *Gobernación de Santa Cruz* inviò alimenti e medicine alle comunità indigene del territorio, così come nella zona della Chiquitania quando riscoppiarono gli incendi (El Deber, 01/07/2020; La Palabra del Beni, 21/04/2020; Notivisión, 02/09/2020²⁸⁴). Tuttavia, come denuncia la dirigente della *Sub Central de Mujeres Campesinas del Tipnis*, Marqueza Teco, sia la *Gobernación de Santa Cruz* sia quella del Beni strumentalizzarono gli aiuti per

²⁸⁴ Notivisión è un emittente televisiva locale, il video con l'intervista alla brigata medica mandata dalla Gobernación di Santa Cruz è disponibile qui: <https://www.facebook.com/watch/?v=314280123159317> [ultimo accesso il 16/01/2023].

propaganda elettorale: si presentarono facendo foto da postare su Facebook alla popolazione indigena che riceveva gli alimenti, che comunque non furono minimamente sufficienti a colmare il fabbisogno del territorio, e se ne andarono senza mai più farsi vedere (Mongabay, 15/04/2020).

Il quadro delineato mostra quindi la gravità della situazione materiale che la pandemia ha imposto nei territori indigeni. Nonostante ciò, parlando con molti amici e conoscenti indigeni – sia online durante la prima ondata, sia una volta tornata in Bolivia nel 2021 – mi sono sorprendentemente resa conto che la loro narrazione del periodo della quarantena era in realtà spesso positiva o, comunque, non del tutto negativa:

«Pues, realmente Camila, esta enfermedad es para muchos en la ciudad un gran perjuicio. Pero para nosotros en estos más de 30 días que llevamos, puedo decirte que es un gran alivio, menos contaminación, menos de todo, hay mucha más tranquilidad. Aquí nos movemos dentro de la comunidad, nos abastecemos de lo que tenemos en los chacos, es tiempo de choclo y hay carne de monte. Lo que nos hace falta en algún momento es la verdura, pero viene un camión de vez en cuando y la lleva. Y eso hace que nos haga valorar más y amar más nuestras comunidades, lo que tenemos aquí. Nos hace ver el tiempo en que siempre sobrevivimos.» Mirela, donna guaraní di Tatarenda, messaggio personale, 16/04/2020.

«Al principio cuando llegó la pandemia estábamos asustados, porque también veíamos esas noticias de Italia de la gente que se enfermaba y de que iban a parar todo y no queríamos parar nuestras actividades, porque no podemos parar de ir a la ciudad a tomar alimentos, de ir a otras comunidades y todo eso ¿no? Pero ahora que ya estamos varios meses en aislamiento nos hemos acostumbrado y nos hemos reinventado. Alguien siempre tiene que reinventarse ¿no? Claro fue difícil porque no teníamos medicamentos, por eso llevó a que revaloricemos nuestra medicina tradicional. Antes en la comunidad estaban como una o dos personas que sabían cómo hacer ungüentos, mate de hierbas para la gripe, ¿para prevenir no? Ahora ya lo sabemos hacer toditos, los jóvenes también. Así que ha habido un aprendizaje de una sabiduría sobre hierbas y medicamentos que se estaba perdiendo totalmente. Y lo mismo pasó con otras cosas la verdad. Como hemos cerrado nuestra comunidad y nadie puede entrar, entre nosotros podemos reunirnos y vernos bastante tranquilamente, y hemos aprendido a volver a estar juntos. Hemos hechos noches bailando y cantando nuestras canciones, y nos hemos dado cuenta de que los jóvenes ni la conocían, entonces allí nosotros les enseñamos; y también historias pasadas, cuentos, no sabían nada. Entonces fue un momento para volver a cohesionarnos; y fue muy lindo la verdad ver que los jóvenes tenían gana de aprender esas cosas que ya se habían olvidado» Miguel, hombre guaraní di Ipitacito (Santa Cruz), messaggio personale, 22/08/2020

«La pandemia la verdad nos ha hecho valorar lo que tenemos y que hay que recuperar. Por ejemplo, antes de la pandemia habíamos llegado a importar hasta el maíz desde Santa Cruz. Imagínase, el choclo, o sea nuestro producto principal, había que tomarlo de la ciudad porque ya nosotros solo cultivábamos papas y yuca. Pero ahora, con la pandemia, ya no llegan muchos productos, así que no ha habido otra que volver a nuestro chaco a sembrar. Y eso la verdad fue algo positivo, porque nos ha recordado que nuestras comunidades siempre han sido autosuficientes, nuestro sistema de cultivación de la tierra es un sistema rotativo, que nos permite tener varios alimentos de temporada a según del periodo. Pero en los últimos años ya solo estábamos sembrando uno o dos alimentos, también en función de las necesidades de las ciudades y todo eso. Entonces ya estamos volviendo a sembrar nuestro propio chaco, para que si haya otra pandemia o también para la vida de cualquier ya podemos estar tranquilos con nuestros propios alimentos». Lucía, donna *mojena* della comunità Paraíso Rio Secure, TIPNIS, Santa Cruz 24/11/2021.

«Debido a las características extractivas de nuestro país, uno de los primeros sectores que ha regresado a funcionar ha sido justamente el minero, sobre el cual también es donde existe un menor control por parte del Estado. Pero a su vez, debido a las restricciones de la cuarentena y la limitación de movilidad de las áreas desde donde se extrae el mineral a las capitales donde se encuentran los principales acopiadores, eso fue un desincentivo a la misma actividad; también porque siendo principalmente llevada por cooperativas, funcionan más en vínculo a los compradores de ciudades, al menos en el caso del oro, por ejemplo. Entonces eso hizo que al final la actividad minera se suspendió bastante en las comunidades, lo que sí ha continuado operando sin interrupciones fueron las actividades extractivas hidrocarburíferas, y la ganadería también. Pero por ejemplo en mi comunidad, en Teoponte [La Paz]²⁸⁵, casi se pararon las actividades, y bajo también la contaminación de mercurio²⁸⁶. Así que hemos aprovechado para quedarnos tranquilos, recrear cohesión social y valorar la naturaleza. Y de hecho lo que pasó es que muchos que se habían ido a vivir en la ciudad, ahora volvieron a la comunidad. Al principio no queríamos que entraran la verdad, porque habíamos bloqueado los accesos para todos para no contagiarnos,

²⁸⁵ A Teoponte vi è uno dei giacimenti auriferi più grandi della Bolivia. Da anni è in corso una lotta da parte degli abitanti del territorio per porre fine o ridurre l'attività estrattiva. Con la *Ley 535 de Minería y Metalurgia*, varata dal MAS nel 2014, il conflitto si fece più intenso e si indirizzò verso le cooperative che erano i maggiori attori di estrazione dell'oro nella zona. Per saperne di più, si veda: Quiroga Trigo e Avejera, 2014: 93-94; vi è anche un documentario fatto dal collettivo *Territorios en Resistencias* che riprende la lotta degli abitanti del territorio contro le cooperative minere: *Territorios en Resistencias*. 2016. *Viviendo sobre una mina de oro*: <https://www.youtube.com/watch?v=l4fTofJeaRo>

²⁸⁶ Una delle problematiche principali legate all'estrazione di oro è che il mercurio usato nel processo di amalgama rilascia sostanze altamente inquinanti nell'atmosfera e nei fiumi. Questa pratica di estrazione dell'oro tramite mercurio è stata in realtà proibita dal "Convegno di Minamata" dell'ONU nel 2013, e in Bolivia vi sono norme che regolano l'estrazione aurifera e proibiscono tale tecnica. Tuttavia, queste norme spesso non vengono rispettate, soprattutto dalle cooperative minere, e la Bolivia rimane uno dei paesi che più fa uso della tecnica di estrazione a mercurio su piccola scala, oltre che uno dei principali paesi in cui vi è un commercio illegale di mercurio. Cfr: Campanini, Oscar. 2020. *El Negocio de Mercurio en Bolivia. Estudio sobre la comercialización para la minería aurífera en Bolivia*. Cochabamba: Cedib.

pero sí, los dejamos entrar. Porque esta pandemia te hace ver que se puede vivir en una manera diferente, sin explotar, devastar la naturaleza, se puede vivir sin los ritmos tan cerrados de la ciudad. Y esto hay que mantenerlo ahora que ya parece que se va a acabar». Waldo, uomo *aymara* di Teoponte, La Paz, 12/12/2021.

Una conseguenza inaspettata della pandemia nei territori indigeni è stata quindi il recupero di forme organizzative, economiche e sociali “tradizionali” o passate: anche con il supporto di varie ONG, molte comunità indigene hanno iniziato a diversificare la loro produzione agricola, reintroducendo sistemi di coltivazione rotativi e orti comunitari²⁸⁷; tante altre hanno rivitalizzato la medicina tradizionale, socializzando competenze mediche e erboristiche a tutta la comunità anche con l’aiuto di medici esperti²⁸⁸; altre, presero la pandemia come un’opportunità per tornare a valorizzare la vita comunitaria, le tradizioni del territorio che si stavano perdendo, i canti e miti popolari, o come un tempo di riflessione in cui capire quali stili di vita cambiare per non dover affrontare una crisi simile²⁸⁹. Nel corso della tesi si è visto più volte come, in determinate circostanze storiche, processi di questo tipo di recupero dei *resabios* e della *memoria larga* del territorio sono serviti a creare coesione sociale e a promuovere processi di politicizzazione. Ma è possibile affermare che la pandemia in maniera imprevista abbia riattivato processi simili all’interno delle comunità dopo anni in cui queste erano state definite univocamente dal modello plurinazionale del MAS? Dalle interviste sembrerebbe quasi che la pandemia abbia messo in un limbo la

²⁸⁷ Si veda ad esempio: CIPCA, 06/04/2020. *Modelo productivo guaraní, un colchón en tiempo de cuarentena*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/cipca-notas/modelo-productivo-guarani-un-colchon-en-tiempo-de-cuarentena> [ultimo accesso il 12/10/2023]; CIPCA, 17/04/2020. *Fortalecer la agricultura familiar para mitigar los impactos del COVID-19*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/cipca-notas/fortalecer-la-agricultura-familiar-para-mitigar-los-impactos-del-covid-19>. [ultimo accesso il 12/10/2023]; CIPCA, 11/05/2020. *Familias de San Pedro de totora en Oruro diversifican su producción y proveen hortalizas en época de COVID-19*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/reportajes/familias-de-san-pedro-de-totora-en-oruro-diversifican-su-produccion-y-proveen-hortalizas-en-epoca-de-covid-19> [ultimo accesso il 12/10/2023];

²⁸⁸ Si veda: CEJIS, 05/08/2021. *Debido a la pandemia por el Covid-19, las y los jóvenes indígenas retomaron el interés por la medicina tradicional*: <https://www.cejis.org/debido-a-la-pandemia-por-el-covid-19-las-y-los-jovenes-indigenas-retomaron-el-interes-por-la-medicina-tradicional/> [ultimo accesso il 12/10/2023]; CEJIS, 09/08/2021. *En Riberalta, los médicos tradicionales se unen a los médicos formales para combatir las enfermedades*: <https://www.cejis.org/en-riberalta-los-medicos-tradicionales-se-unen-a-los-medicos-formales-para-combatir-las-enfermedades/> [ultimo accesso il 12/10/2023]; CEJIS, 19/09/2021. *Indígenas de tierras bajas dialogarán sobre medicina tradicional y las formas de cuidado que asumieron desde sus territorios ante la pandemia del Covid-19*: <https://www.cejis.org/indigenas-de-tierras-bajas-dialogaran-sobre-medicina-tradicional-y-las-formas-de-cuidado-que-asumieron-desde-sus-territorios-ante-la-pandemia-del-covid-19/> [ultimo accesso il 12/01/2023].

²⁸⁹ Si veda a questo proposito l’analisi di Morell I Torra sul modo in cui l’autonomia di Charagua e l’APG risposero alla pandemia di COVID tramite il concetto guaraní *yejuajo*, tradotto con “cura”: Morell I Torra, Pere. 2020. «La Autonomía Guaraní Charagua Iyambae en tiempos de emergencia: Impactos y respuestas al Covid-19 en la primera autonomía indígena del Estado Plurinacional de Bolivia», in *Revista catalana de dret ambiental*, v. 11, n. 2, pp. 1-46.

violenta crisi politica che attraversava il territorio boliviano, sospendendo nel tempo e nello spazio le immense fratture della società e delle stesse comunità indigene. O forse, come affermava Zavaleta, è la crisi in sé che può diventare un momento in cui la massa si autodetermina prendendo coscienza della capacità di esercitare la propria libertà al di fuori dei vincoli istituzionali (Zavaleta, 2021 [1983]: 216)?²⁹⁰

In realtà, nei casi storici analizzati nel corso dei primi due capitoli, tanto per la diffusione di processi di politicizzazione, quanto per la trasformazione della crisi in un momento di liberazione della massa che si fa classe, per usare le parole di Zavaleta, dovevano esserci delle condizioni storiche materiali ben precise. Non bastava un recupero passivo degli elementi anacronisti indigeni per attivare processi di politicizzazione, né tanto meno un recupero fittizio come quello imposto dal MAS con le autonomie indigene, ma era necessario un contesto in cui tale recupero riuscisse a riattivare quei *resabios* che erano stati valorizzati e sussunti dal capitale, sovvertendoli proprio per sottrarsi al suo dominio; condizioni se non necessarie quantomeno favorevoli a tale sovversione erano il sincretismo tra elementi e pratiche di derivazione diversa e la connessione politica tra soggetti rurali e urbani. Solo in questo modo si accumulava la coscienza necessaria affinché la crisi potesse dare vita a forme di antagonismo: è stato così *nel ciclo rebelde* del 1910-30 e in quello del 1946-7 analizzati nei paragrafi 1.3.2 e 1.4.3, nella restaurazione della democrazia nel 1982 su iniziativa della COB e della CSUTCB, *nel ciclo rebelde* del 2000-2005, ma anche in quelle reti che si crearono durante il governo del MAS tra attivisti urbani e rurali per contrastare il capitalismo estrattivista nei territori indigeni.

La pandemia, al contrario, si è innestata su una crisi già in corso che stava portando a un processo contro-rivoluzionario, o a una «rivoluzione passiva» riprendendo Modonesi, data dalla disgregazione dei legami sociali, dalla ri-subalternizzazione di determinati soggetti e dalla capitalizzazione e neutralizzazione delle forme di antagonismo da parte della destra. Difficilmente, quindi, tali condizioni potevano favorire la trasformazione del recupero della *memoria larga* in processi antagonisti.

²⁹⁰ Si veda a questo proposito l'introduzione al secondo capitolo.

4.2.2 *Torna il MAS ma la crisi continua*

Dalle interviste precedenti sembrerebbe che molte comunità indigene hanno vissuto il momento della pandemia come un'occasione per ricreare un senso di appartenenza e solidarietà nel territorio. Andando più a fondo e con domande più specifiche, però, si evince come l'idillio comunitario in realtà nascondeva le tensioni e le fratture preesistenti che vennero semplicemente messe in pausa²⁹¹:

«Y que pasa con el proyecto Rositas y con la resistencia ante el proyecto? ¿Y con el nuevo gobierno? ¿Crees que se puedan rearticular las diferentes facciones de la APG para enfrentarse a este gobierno?»²⁹² Pues no eso es fatal. Jeanine ya dijo que quiere seguir con el proyecto Rositas, y los mburuvichas masistas de la autonomía no están haciendo nada para nosotros, para parar el proyecto, ni tampoco para enfrentar la pandemia. Aquí nosotros nos estamos organizando solitas, porque si esperamos los de la autonomía... ¡pff imagínate! De hecho, antes de la pandemia estábamos intentando reorganizar la APG de manera orgánica, para sacar todos esos masistas que están también allí en Gutiérrez, porque ahorita alianza con los masistas no podemos hacer, es ir en contra de todo lo que hablamos. Pero ya ahora no podemos hacer nada ¿no? Con el Comité [de defensa de tierra y territorio] ya no nos estamos reuniendo, porque no podemos, imagínate... somos todos de varias comunidades en un territorio muy amplio. Lo que hacemos es sacar cartas, y pronunciamientos en Facebook y por redes cuando pasa algo. Por ejemplo, para denunciar que los de las petroleras siguen entrando al territorio aún si debíamos estar aislados. Eso es lo único que podemos hacer. Y también con la OMIGB [Organización de Mujeres Indígenas Guaraní de Bolivia] ya no nos estamos viendo, no solo por la pandemia, sino porque nos han hecho de todo. ¿Ya te conté no? Lo que nos hizo la mburuvicha de género, la APG masista, que no querían que hacíamos nuestra propia organización. La CNAMIB nos suportó, pero igual la CNAMIB no tiene fondos, y ninguna ONG, por cuanto lo hemos preguntado, se ofreció para financiarnos ni una reunión». Mirela, donna guaraní di Tatarenda, messaggio personale, 16/04/2020.

«Pero ahora hay también varios incendios en la Amazonía... ¿Que se está haciendo por eso tanto a nivel gubernamental como a nivel de las organizaciones orgánicas? Sí, ya explotaron nuevamente los incendios... Pero eso fue siempre por las normas incendiarias que hizo Evo. Añez dijo que iba a quitar ese decreto que autorizaba la deforestación a través de incendios, pero hasta el momento no lo hizo. Y lo incendios afectaron nuevamente toda la Chiquitania, pero también aquí en el Isoso nos golpeó bastante. Y el hecho es que tampoco podemos hacer algo, a parte enviar cartas a la presidenta para que tome medidas. En 2019 ante los incendios nos hemos organizado y fuimos

²⁹¹ Le interviste che riporto ora sono la continuazione in ordine di quelle precedenti.

²⁹² Si fa riferimento alla diga idroelettrica che si doveva costruire nel territorio di Gutiérrez, che nel frattempo ha ricevuto la legittimazione del suo statuto dal TCP, analizzato nel capitolo precedente.

a la Marcha²⁹³, pero ahora ya no podemos claramente. Tampoco podemos saber lo que está pasando en los varios territorios, cuáles son los más afectados, como se están organizando para contrarrestar los incendios. La única forma que teníamos para seguir hablando era vía WhatsApp, eso sí facilitó bastante quedarnos informados sobre lo que pasaba. Pero igual no hemos podido hacer mucho, solo podemos esperar que el gobierno tome acciones» Miguel, hombre guaraní di Ipitacito (Santa Cruz), messaggio personale, 22/08/2020.

«¿Y que pasó con la organización del TIPNIS durante la pandemia? Nosotros aquí en el TIPNIS estamos bastante aislado ¿no? Porque para llegar a Trinidad uno tiene que hacer tres días de viaje en canoa, entonces por eso hemos podido quedarnos tranquilos. Pero claramente eso afectó también a toda nuestra organización ¿no? Con la pandemia nos está costando juntar de nuevo, también hay gente que veía en la propuesta de Choquehuanca a la vicepresidencia una oportunidad para sanar algunos problemas del MAS, pero nosotros no estábamos de acuerdo. Porque ya no confiamos en el MAS y no podemos hacer acuerdo con nadie que siga en ese partido. Entonces de hecho la organización se fracturó aún más, había alguno que ya decían que era tiempo de volver a apoyar al MAS y ver si con Choquehuanca podíamos lograr ser escuchados. Pero como la mayoría no queríamos, porque tenemos demasiado vivo el recuerdo de Chaparina, y con esa gente masista no podemos volver ni a pensar de hablar. Entonces hubo conflictos, pero bueno la pandemia como que puso un descanso, de hacernos volver a valorar lo que tenemos y pensar para lo que estamos luchando. Por eso estamos luchando, para nuestro territorio, para vivir sin ver nuestros derechos continuamente atropellados, para nuestros hijos, para que puedan tener una vida mejor de la que hemos tenido nosotros. Entonces ya de allí hemos dicho, no nunca más con el MAS, hay que seguir nuestra vía autónoma» Lucía, donna *mojena* della comunità Paraíso Rio Secure, TIPNIS, Santa Cruz 24/11/2021.

«Pero ya antes de la pandemia la lucha en contra de las cooperativas estaba compleja ¿no? Con la caída de Morales también se ha fracturado mucho... ¿y no crees que el nuevo gobierno también hará acuerdos para seguir contratando a las cooperativas la extracción del oro? Pues sí, es que antes estaban todos de nuestro lado, la CONAMAQ estaba, los colectivos ambientales, toditos. Ya ahora la CONAMAQ está completamente fracturada y con los colectivos urbanos ahora en este momento no podemos hacer mucho. Pero los corporativistas con la caída de Evo ya tienen miedo de que el nuevo gobierno le va a quitar todos esos derechos que tienen. Por ejemplo, antes de la pandemia nos hemos encontrado con Cecilia Raquena, que es diputada por Comunidad Ciudadana²⁹⁴, y le hemos explicado nuestra problemática, no? Es que no es que no queremos desarrollo y todo eso, sino que no queremos que las cooperativas se tomen todo lo que tenemos, porque eso es, se toman todas las rentas de la extracción y a nosotros no queda nada. Entonces ella nos escuchó y dijo que iba a mandar una carta a la Comisión Interamericana de los derechos

²⁹³ Si riferisce alla *X Marcha Indígena* dell'agosto 2019.

²⁹⁴ Comunidad Ciudadana è il partito di Carlos Mesa.

humanos (CIDH) para averiguar la situación de contaminación de mercurio. También el Comité Cívico de Cochabamba nos invitó a hacer una presentación sobre nuestra situación y sobre la contaminación de mercurio de nuestros ríos y también hemos ido. Porque sabemos que el Comité Cívico no nos va a ayudar, pero es la única manera para informar cuanta más gente posible sobre nuestra situación, y si de verdad van a mandar una carta a la CIDH bueno.. eso no puede hacer daño a nadie. Pero si claramente con la pandemia todo se bloqueó, y recién hemos hecho otro pedido a la Cecilia para enviar esa carta. Al final ahora recién gracias al CEDIB [Centro de Documentación e Información Boliviana] se envió una carta al gobierno para pedir que se aplique el convenio de Minamata²⁹⁵» Waldo, uomo *aymara* di Teoponte, La Paz, 12/12/2021.

È evidente quindi come la frammentazione che le organizzazioni indigene stavano attraversando non abbia fatto altro che aumentare con la pandemia. Non solo ha reso materialmente impossibile incontrarsi per organizzare forme di resistenza, ma ha anche spezzato ancor più quelle connessioni politiche tra città e campagna, tra organizzazioni indigene e collettivi urbani e sindacali, che già si stavano disgregando sotto il peso della polarizzazione della società boliviana tra la fazione che sosteneva l'ipotesi *golpe* e quella che sosteneva l'ipotesi *fraude*. Anche in questo, chi ne uscì vincente furono i settori della destra: mentre Añez al governo portava avanti i loro interessi, varie organizzazioni di destra mostravano la bella faccia andando nelle comunità indigene a portare alimenti e aiuti economici e a fare promesse irrealistiche. Come afferma chiaramente Waldo, sebbene le organizzazioni indigene siano consapevoli della linea politica conservatrice del *Comité Cívico*, per molte di queste, in una situazione di totale isolamento data dalla coincidenza della crisi politica con quella economica, non rimaneva altra scelta che affidarsi a tali organizzazioni per dare visibilità alle loro istanze e domande. Inoltre, il rifiuto a Morales e al MAS era ormai talmente grande che, anche facendo domande specifiche riguardo alla gestione della pandemia da parte di Añez e sul suo governo, nella maggior parte dei casi le risposte finivano sempre per additare il MAS come l'artefice di ogni male:

«¿Y cómo crees que está gestionando la crisis sanitaria Añez? Pues mal, pero claramente no es que podía hacer mucho Añez. Porque salimos desde años donde Evo decía que iba a financiar servicios de salud, construir hospitales en la comunidad indígenas, y la verdad es que no ha hecho nada. O a lo mejor enviaba la plata a sus leader masistas y después ellos se gastaban la plata en

²⁹⁵ La lettera al governo fu mandata il 28/09/2021, si veda: CEDIB, 04/04/2022. “Carta de alegaciones” al estado boliviano sobre la situación de vulneración de derechos humanos por el uso irregular de mercurio de relatores de NNUU: <https://www.cedib.org/biblioteca/carta-de-alegaciones-al-estado-boliviano-sobre-la-situacion-de-vulneracion-de-derechos-humanos-por-el-uso-irregular-de-mercurio-de-relatores-de-nnuu/> [ultimo acceso il 12/01/2023].

alcohol y mujeres. Eso pasó también en Gutiérrez donde tenía que llegar plata con el plan “Bolivia Cambia, Evo cumple”, para construir un hospital. La plata llegó, ¿pero tú acaso ves un hospital en Gutiérrez? El primero hospital que hay es a Camiri, que desde aquí son casi dos horas de camino. Así que ya no estábamos mínimamente listo para una enfermedad así, era obvio que la gente se iba a morir por la calle» Mirela, donna guaraní di Tatarenda, messaggio personale, 21/06/2020.

«Ahora se dice que Añez aprovechó de la pandemia para hacer enriquecer sus partidarios, y que todos los que han gestionado la pandemia en su gobierno, como el ministro de salud, son corruptos. ¿Pero crees que si estuviera Evo fuera algo diferente? Claro que no, la corrupción en Bolivia ya está tan adquirida que es imposible quitarla, aquí todo funciona por corrupción, no hay otra vía, es el modelo clientelar que implantó Evo. Así que claro que el ministro de salud está corrupto, y seguramente muchos parlamentarios de Añez están corruptos, ¿pero quién no está corrupto aquí?» Luisa, donna *mojena* della comunità Paraíso Rio Secure, TIPNIS, Santa Cruz 24/11/2021.

Tuttavia, secondo vari analisti, fu proprio il modo in cui Añez gestì la pandemia che ha portato il suo governo a perdere sempre più consensi in vista delle elezioni del 2020 (Bretel, 2022; Molina, 12/2020; Morell I Torra, 2020; Ortiz et al. 10/2020). D'altronde, lo stesso Evo Morales denunciò più volte la malagestione della pandemia da parte di Añez: la accusò di aver strumentalizzato l'emergenza per portare avanti una persecuzione politica sistemica contro i suoi oppositori, di aver nascosto i dati reali del contagio per non perdere consensi in vista delle elezioni, di voler usare la scusa della pandemia per ritardare le elezioni e di aver portato avanti politiche di corruzione che favorivano solo l'arricchimento degli imprenditori boliviani (Europapress, 12/05/2020; Reuters, 24/10/2020). In effetti, dal punto di vista della persecuzione, le città boliviane furono altamente militarizzate durante la pandemia, mentre il decreto 4200 che dichiarava la quarantena includeva una norma per cui «chiunque incita all'inosservanza del decreto o disinforma e genera incertezza tra la popolazione sarà soggetto a denuncia penale» (art. 13.11): secondo *Human Right Watch* tale decreto è stato usato come scusa da Añez per processare e accusare di terrorismo più di 150 persone legate al MAS (HRW, 2020). Inoltre, mentre la popolazione era nella miseria più totale, Añez il 17 agosto 2020 ha emanato un decreto che erogava circa 4 milioni di *bolivianos* da destinare al Ministero della Difesa per l'assicurazione sulla vita dei componenti delle forze armate (D.S. 4309, 17/08/2020). Dal lato prettamente sanitario invece, varie analisi dimostrano come i numeri dei morti resi noti dal governo sia nettamente inferiore alla realtà, anche considerando che molte persone che morivano in aree rurali non

rientravano nel registro, così come molti dei circa 150 morti al giorno che la polizia raccoglieva dalle strade a luglio (The New York Times, 22/08/2020). Infine, sono stati comprovati anche casi di corruzione e irregolarità nell'acquisto e distribuzione di strumenti medici, come i respiratori, che portarono all'arresto del Ministro della Salute, Marcelo Navajas, a maggio 2020 (Molina, 20/05/2020).

Tutte queste irregolarità e criticità nella gestione della pandemia da parte di Añez furono la base della campagna elettorale di Luis Arce, il quale promise che, una volta eletto, avrebbe garantito maggiori aiuti economici per far fronte alla pandemia e distribuito gratuitamente a tutta la popolazione test rapidi per poter allentare le misure di quarantena. Inoltre, Arce promise di eliminare i vari decreti economici di Añez che, a suo dire, aprivano la strada a un ritorno del neoliberalismo sfrenato, e annunciò di voler tornare a una politica economica in grado di redistribuire l'eccedente in servizi di welfare (Molina, 12/2020). L'insieme della crisi economico e sanitaria, la malagestione della pandemia da parte di Añez e la persecuzione politica dei suoi oppositori, la preoccupante ascesa della destra e del suo discorso razzista, così come la scelta di Choquehuanca come vicepresidente che godeva ancora di ampio appoggio tra i movimenti sociali, furono quindi tutti fattori che portarono al ritorno del MAS con un impressionante 55% nelle elezioni del 18 ottobre 2020²⁹⁶. E in effetti, una volta al governo Arce mantenne le promesse: nel giro di un mese distribuì a tutti i centri di salute urbani e rurali milioni di test rapidi e istituì un *Bono contra el Hambre* tramite cui destinò 1.000 *bolivianos* a circa quattro milioni di persone tra le più colpite dai licenziamenti e dalla crisi pandemica; impose una tassa patrimoniale a chi aveva un patrimonio superiore ai 30 milioni di *bolivianos* e eliminò una serie di decreti che Añez aveva istituito per favorire i finanziamenti alle imprese durante la pandemia, come quello che destinava i finanziamenti all'agroindustria tramite il FORE (Correo del Sur, 01/06/2021; Molina, 12/2020; Nodal, 10/12/2020; La Razon, 10/12/2020). Infine, siglò degli accordi favorevoli con la Cina e la Russia per l'invio dei vaccini Sputnik e Sinopharm, iniziando la campagna vaccinale a fine gennaio 2021 (Ministerio de Salud y Deporte, 08/11/2021).

²⁹⁶ Per una lettura delle diverse motivazioni che portarono alla rielezione del MAS si veda: Molina, Fernando. 12/2020. «Los primeros pasos de Luis Arce en el laberinto boliviano» in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/luis-arce-Evo-Morales-Bolivia/> [ultimo accesso il 16/01/2023]; Ortiz, Pablo et al. 10/2020. «¿Por qué volvió a ganar el MAS?» in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/Bolivia-Luis-Arce-Evo-Morales/> [ultimo accesso il 16/01/2023]; Stefanoni, Pablo. 2020. «La montaña rusa boliviana. Entrevista a Pablo Ortiz», in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/montana-rusa-boliviana/> [ultimo accesso il 16/01/2023].

Tuttavia, il vaccino venne ampiamente rifiutato dalla popolazione boliviana, soprattutto nelle comunità indigene, a causa di una disinformazione dilagante sulla sua efficacia e i suoi effetti. Nonostante Arce abbia cercato di promuovere anche programmi di sensibilizzazione sui benefici del vaccino e inviato personale medico nelle aree più remote della Bolivia, in diverse comunità indigene molti si rifiutarono categoricamente di farsi vaccinare temendo effetti collaterali. Fu solo con l'aiuto delle ONG che portarono avanti un'ampia campagna di sensibilizzazione nei territori indigeni che lentamente anche nelle comunità si arrivò alla somministrazione del vaccino (CEJIS, 08/07/2021)²⁹⁷.

In ogni caso, nonostante le misure di Arce volte a un miglioramento delle condizioni sociali del paese, queste chiaramente non poterono minimamente risolvere la crisi sanitaria ed economica in corso che era causata da problemi strutturali derivanti da anni di sottofinanziamento al servizio sanitario e dalla struttura stessa dell'economia boliviana basata sull'esportazione di materie prime. In realtà, nel *Plan de Desarrollo Económico y Social* del 2020 (PDES 2021-2025), Arce ha provato a delineare un piano economico per rendere la Bolivia meno dipendente dai prezzi delle materie prime, promuovendo l'Industrializzazione per sostituzione delle importazioni (PDES 2021-2025). Così, recuperando una politica economica classica della teoria dello sviluppo²⁹⁸, Arce ha delineato una via per industrializzare il paese e ridare centralità al ruolo dello Stato con il fine di aumentare la produzione e garantire una maggiore sovranità alimentare ed energetica, ridurre le catene del valore del ciclo produttivo e generare un surplus di produzione per l'esportazione. Infatti, tra gli obiettivi del *Plan* vi sono: aumentare la produzione di grano dalle 311.000 tonnellate attuali alle 903.000 tonnellate per il 2025, per coprire il 100% della domanda interna che si aggira intorno alle 600.000 tonnellate ed esportare il restante; costruire almeno due impianti di gasolio rinnovabile (HVO), biodiesel e gasolio sintetico per sostituire il 43% delle importazioni; iniziare a produrre direttamente i fertilizzanti necessari

²⁹⁷ Sebbene in tutto il mondo la diffusione di *fake news* collegate ai vaccini ha portato a fenomeni di rifiuto della vaccinazione obbligatoria, vi è anche da considerare che una delle teorie più diffuse nelle comunità indigene era quella secondo cui i vaccini servivano a sterilizzare la popolazione indigena, processo che in effetti ha avuto luogo in diverse zone del Sudamerica, come nel Perù di Fujimori.

²⁹⁸ Sul modo in cui l'Industrializzazione per sostituzione delle importazioni è stata applicata nei paesi latinoamericani dalla Grande Depressione in poi e promossa dai piani di sviluppo della Banca Mondiale e del FMI, si veda: Baer, Werner. 1972. «Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations», in *Latin American Research Review*, v. 7, n. 1, pp. 95-96; Hoogvelt, Ankie. 1997. *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development*, The Johns Hopkins University Press; Mehmet, Ozay. 1999. *Westernizing the Third World: Eurocentricity of Economic Development Theories*, London, Routledge.

per l'agricoltura fino a 60.000 tonnellate all'anno; attrarre investimenti per sviluppare tecnologie di estrazione diretta del litio; infine, incentivare l'industria farmaceutica e i prodotti medici derivanti dalle foglie di coca, arrivando a processare 92 tonnellate metriche di foglie di coca all'anno (PDES 2021-2025, 2020: 117-119, 123, 135). Questo piano economico sarebbe da avviare sempre mantenendo la sinergia con il livello comunitario delle economie familiari e rurali del territorio, la cui produzione deve essere sostenuta e diversificata seguendo gli obiettivi del *Plan*.

La pandemia, e ancor più successivamente l'invasione della Russia in Ucraina, ha portato vari paesi o potenze sovranazionali – come l'UE e gli USA – a indirizzare le proprie politiche economiche verso l'autosufficienza e la riduzione delle catene del valore; tuttavia, secondo vari analisti, una politica del genere in un paese come quello boliviano la cui economia è basata strutturalmente sull'esportazione di materie prime sarebbe a dir poco irrealizzabile (Solón, Pablo, 16/05/2022). In effetti, sebbene al momento Arce stia effettivamente promuovendo un incremento della produzione e un'industrializzazione soprattutto nel settore agroindustriale e in quello delle batterie al litio, le principali rendite statali continuano a basarsi sull'esportazione di materie prime (Solón, Pablo, 16/05/2022): per esempio, l'esportazione di carne bovina orientata al mercato cinese è cresciuta del 38% dal 2020 al 2021, mentre l'attività agroindustriale ha contribuito per ben il 18% al PIL boliviano del 2021, che è cresciuto di circa il 9% rispetto all'anno precedente, chiaramente anche grazie a una ripresa delle attività dopo la prima ondata pandemica (Bautista, 2021: 85-6). Per quanto riguarda il litio, l'impresa statale *Yacimientos de Litio Bolivianos* nel 2021 ha generato un reddito record di 191 milioni di *bolivianos* (circa 28 milioni di dollari); queste entrate, però, sono dovute principalmente all'esportazione di derivati come cloruro di potassio e carbonato di litio sul mercato internazionale a paesi come Cina, Russia, Stati Uniti, Cile e Brasile, mentre le tecniche di processamento delle batterie al litio sono ancora lontane dall'efficienza (Bautista, 2021: 86)²⁹⁹. Non potendo ancora prevedere del tutto gli effetti di tale politica, si può comunque immaginare come l'ulteriore espansione della

²⁹⁹ Non è possibile in questa sede andare nel dettaglio del processo di estrazione e produzione di batterie al litio in Bolivia, processo che ha subito continue modifiche a causa della pandemia prima e della Guerra in Ucraina poi. Per una panoramica generale si possono vedere i vari report redatti dalla *Fundación Solón* a questa pagina: <https://fundacionsolon.org/page/2/?s=litio>. Si veda anche: Campanini, Oscar et al. 2022. *El efecto dominó. Guerra en Ucrania y extractivismos en América Latina*. Cochabamba: CEDIB/LALIBRE.

frontiera agricola promossa nel *Plan*³⁰⁰, così come il nuovo impulso estrattivo, andranno a impattare nei territori indigeni secondo dinamiche non molto diverse da quelle neo-estrattiviste precedenti.

Le nuove politiche economiche di Arce, infatti, non hanno fatto altro che aumentare il rifiuto verso il MAS da parte di quelle organizzazioni indigene che già da tempo si erano distaccate dal suo governo. Né tanto meno hanno sanato la polarizzazione e la profonda frattura presente nella società boliviana: sebbene molti decisero di votare per Arce alle elezioni per contrastare l'avanzata della destra, tanti altri tutt'oggi continuano ad affermare che qualsiasi altro partito sia meglio del MAS al governo. Tutto ciò sta avvenendo in un contesto in cui i partiti di destra, pur non essendo al governo, stanno guadagnando sempre più elettori e, soprattutto nelle regioni orientali, hanno una forza tale da riuscire a destabilizzare intere città. Riappropriandosi della pratica dei *paros civicos* usata dalla moltitudine del *ciclo rebelde* del 2000, la destra nell'ultimo anno ha chiamato degli scioperi praticamente ogni volta che Arce ha varato una legge, con l'intento deliberato di destabilizzare il governo: non tutti hanno avuto successo, ma altri, come quello a inizio novembre 2021, hanno nei fatti paralizzato la regione, dimostrando il potere economico e politico che le fazioni conservatrici continuano ad accumulare (BBC Mundo, 10/11/2021).

La polarizzazione però non riguarda tanto il piano istituzionale, quanto piuttosto la frammentazione sociale e l'impossibilità di sanarla; o meglio, la frattura presente nella società viene necessariamente ricondotta in uno dei due fronti istituzionali – o con il MAS o con la destra – e sembra impossibile riuscire a portare avanti una critica autonoma che spiazzi e vada oltre entrambi i fronti. Tutti i movimenti sociali, i collettivi, le organizzazioni indigene e i sindacati sono ad oggi attraversati da una linea di divisione che impone necessariamente questo schieramento: come se l'unica via per contrastare l'ascesa della destra fosse necessariamente tornare a supportare il MAS. Questa linea di divisione è estremamente evidente nelle interviste appena riportate nel caso delle organizzazioni indigene; ma anche parlando con attivisti e attiviste urbane si nota come questa linea non abbia fatto altro che aumentare con la pandemia:

«Los movimientos feministas se fracturaron bastante después del 2019. Muchas colectivas en 2019 pidieron de tomar posición en contra del golpe, la situación era muy polarizada, era difícil decir

³⁰⁰ Sul modo in cui l'espansione della frontiera agricola promossa nel *Plan* sta già impattando sulla deforestazione si veda: Colque, 2022: 55-84.

algo porque o pasabas por masista o por pititas. Igual quedan varios colectivos feministas, pero todos son pequeñitos. Pero igual si también tenemos diferencias entre colectivos sabemos que todos servimos, que más hay mejor es. También es bueno porque así no se creen organizaciones grandes, que se vuelven en la forma partido. Porque el hecho es que después del MAS ahora creemos que sea mejor tener todos estos tejidos pequeños, para que no se cree liderazgo. Porque eso pasó con las revueltas en 2000 y 2003: eran contextos muy potentes y masivos, de lo que pero salió Evo que se erigió a caudillo y desactivó todos los tejidos políticos que se estaban dando en las revueltas. Igual si pasa algo importante, o por ejemplo el 8m, se hacen movilizaciones muy grandes y masivas donde salen todos los colectivos feministas, pero después se vuelve en los varios colectivos, que es bueno así no se estructura una forma autoritaria del movimiento y queda más horizontal, porque el movimiento de masas históricamente ha sido masculino. Y la verdad es que esa forma autoritaria en los movimientos la hay también en las comunidades indígenas. La identidad es algo estratégico, no existen los indígenas buenos y los indígenas malos. Lo que pasa ahora, pero es que hay un montón de dirigentes que quieren hablar por sus comunidades, pero ni siquiera viven allí o no tienen contacto con las bases, no socializan. Por ejemplo, todos los tatas del TIPNIS viven en Trinidad y nunca entran en las comunidades, nosotros hemos tenido que luchar para hacerlos ir a ver cómo se vive en la comunidad, porque ni querían ir. Y eso no significa que no puede ser dirigente porque vives afuera de la comunidad claramente, pero el problema es que las bases no saben nada de lo que estos dirigentes hacen e igual los dirigentes están lejos de las dinámicas de la comunidad. Y las organizaciones orgánicas, que sí sus líderes viven en la comunidad, son muy débiles, después de la caída de Evo y después de la pandemia ya casi no existen; por ejemplo la CIDOB orgánicas son 4 personas, la CONAMAQ orgánica es casi una persona. Hay que encontrar la manera porque los grupos indígenas vuelvan a tener una agenda política conjunta y común, ahora lo que hay son varios dirigentes que quieren hablar por los indígenas, pero hablan solo por sí mismos. También ha habido una individualización de la lucha, donde un dirigente o una dirigente también se hacen vocero de la comunidad y se vuelven en la cara pública, también se alejan de la comunidad, y no trabajan para crear nuevos liderazgos, no socializan lo que hacen. La mayoría de los dirigentes son corrupto, el clientelismo es la estructura predominante, todos se hacen corromper; es que igual es una manera en la que intentan ganarse la vida en una sociedad donde no hay otra. Pero años de ONG le han instalado esa micropolítica de los beneficios, y sus políticas ahora solo es vuelta a recibir plata y financiamientos, que la mayoría de las veces desaparecen, siempre te piden plata cuando trabaja con ellos. ¿No te pasó a ti también que te pidan plata? Y con las mujeres las cosas no son tan diferentes. Hay que parar de idealizar a las mujeres leader, si no se habla de las dinámicas patriarcales y fuertemente machista que hay en las comunidades; si solo idealiza a las mujeres sin hablar de todo lo que queda abajo, estás haciendo daño. Y las pocas mujeres que han logrado romper la capa de cristal, lo han hecho a costa de petada de sus maridos, pero ahora que ya están a cargo a menudo asumen y hacen propia esa política del beneficio y ese clientelismo. Entonces sí la situación es bastante compleja

y la verdad no sé cómo vamos a salir» Mina, activista feminista e socióloga de UNIR, La Paz, 05/12/2021.

«¿Cómo impactó la pandemia sobre la crisis que ya se estaba viviendo en Bolivia? ¿Piensas que hay manera de rearticular las luchas entre indígenas y activistas urbanos para enfrentarse tanto a la derecha como a la izquierda? En Bolivia los levantamientos siempre han funcionado con una conexión entre lo indígena y lo urbano: los indígenas necesitan los movimientos urbanos para ganar y, al revés, lo urbano espera al indígena para levantarse. Ahora este no está pasando. Pero no está pasando porque por un lado los activistas urbanos ya tienen una visión muy romantizada de lo que es el indígena, y por otro las organizaciones indígenas son demasiado fracturada y tampoco confían en los urbanos justo por esa visión romántica que ellos tienen. Pues es que ya yo no soporto el uso instrumental que se está haciendo de lo tradicional. El otro día fui a un seminario donde me pidieron hablar sobre extractivismo en Bolivia. Y yo estaba listo para hablar del TIPNIS, porque en el caso del TIPNIS ya no se habla de una carretera, se habla de carreteras, puertos, estaciones, es colonización del territorio. Los activistas urbanos ahora no saben tampoco de estas últimas leyes sobre el TIPNIS. No se informan, no logran entender las dinámicas reales en las comunidades y a menudo miran a Europa y a toda la corriente espiritualista europea, o a Foucault. Y de hecho a ese seminario yo me había preparado para hablar de leyes, de cómo la IIRSA impacta en el TIPNIS y todo eso. Y el estudiante que habló antes de mí empezó hablando del espíritu del agua y de cómo en las comunidades indígenas se valora el espíritu del agua. ¿O sea, de que me estás hablando? Todo muy esotizante, nadie se pone a indagar de verdad. ¿De qué me habla de espíritu del agua si ahora el agua está contaminada totalmente? Y no es que no creo al espíritu, yo cuando era joven estaba en el campo aquí acerca de Lagunillas y me había puesto una araña; se me paralizó medio cuerpo, un viejito me dijo “ven conmigo” y me hizo bañar al río y dijo algo en su idioma y me curé, después no tenía nada. No sé cómo fue posible, pero pasó eso. Pero ahora ya es otra época. Todo lo tradicional está siendo incorporado y modernizado con otras cosas. También toda esa wea sobre el recupero de la medicina tradicional en las comunidades indígenas después del COVID es pura propaganda. Las parteras tradicionales son pagadas por el Estado porque pasen su trabajo a los médicos, para que se pueda mostrar que el sistema de salud boliviano es intercultural. Los curanderos viejos ya no existen, ahora para ser curandero tienes que tener un certificado de curandero, hacer talleres. Yo fui a unos de esos talleres y le enseñan cosas que van de la medicina tradicional, a la de Europa a la de India, a la medicina ayurvédica, o sea no tiene nada de tradicional. Ahora lo que pasa es que están intentando revitalizar un tradicional que ha muerto, y lo adaptan a la modernidad y al capitalismo. Por eso lo veo muy difícil que se pueda rearticular algo entre indígenas y colectivos urbanos, porque ya tienen demasiada distancia. Aunque a menudo los mismos indígenas adoptan esa postura esencialista y esotizante para generar apoyo, por ejemplo, empezando sus discursos diciendo cosas como “en mi idioma se saluda así”, o hablando de algún concepto de su supuesta cosmovisión. El hecho es que también los dirigentes ya están todos corruptos para el MAS. Ahora los que están luchando no

son los dirigentes sino son las bases, y a las bases nadie los invita a eventos y tampoco siguen esas modas esotizante. Las bases si tienen elementos tradicionales, pero no es que los usen para capitalizar y hacer carrera política como están haciendo ahora los dirigentes, si no que por las bases es simplemente la manera en que viven». Raul, sociologo ed ex attivista di Chaski Clandestina, La Paz, 05/12/2021.

Leggendo le interviste si presenta davanti agli occhi l'immagine di una società fortemente disarticolata, oltre che una buona dose di disillusione e sconforto verso le possibilità in campo. Quello che nel paragrafo 4.1.1 ho definito come un processo di riproduzione di dinamiche micro-*caudilliste* a livello locale, si è ampliato ancora di più nel contesto dell'innesto tra le crisi, con leader che si autorappresentano come difensori di un territorio indigeno veicolando però una subalternizzazione delle basi della comunità. Come affermava Bessire nel caso delle autonomie indigene (Bessire, 2014), anche in questo l'emancipazione di determinati soggetti si basa sull'ipermarginalizzazione di altri, che rimangono senza alcun mezzo per accedere a una visibilità nello spazio pubblico. In questo processo le ONG continuano ad avere un ruolo estremamente contraddittorio: se da un lato sono l'unica via affinché gli indigeni possano far valere le proprie domande senza dover cercare appoggio nella destra, dall'altro lato instaurano quella micro-politica del beneficio di cui parla Mina che rende l'agire politico indigeno totalmente subordinato a quello delle ONG. È anche evidente il modo in cui la riattivazione di determinati *resabios* continui a rimanere in una dialettica in cui questi risultano validi solo quando rientrano negli schemi egemonici e nelle categorie romantizzate che il multiculturalismo prima, e lo stesso MAS poi, hanno contribuito a creare. Questi schemi essenzializzati sono ormai così diffusi da essersi trasformati in una sovrastruttura ideologica a cui è difficile sfuggire, tanto per gli indigeni quanto per i collettivi urbani, ma anche per la destra che deve ricorrervi per includere gli indigeni nella sua retorica progressista del modello *camba*.

L'innesto delle due crisi, quindi, non solo ha portato a una totale disgregazione delle organizzazioni indigene, ma ha soprattutto spezzato le possibilità di connessione politica tra soggetti eterogenei che è stata la condizione imprescindibile per la creazione di queste organizzazioni. In mancanza di queste connessioni politiche, le organizzazioni indigene sono sempre più isolate e, per poter avere i mezzi e lo spazio per continuare le loro battaglie, sono costrette a fare affidamento nei migliori dei casi sulle ONG e, nei peggiori, sulla destra. In entrambi i casi, però, queste strategie riproducono un ripiegamento identitario delle lotte

indigene che non fa altro che aumentare la frammentazione sociale esistente. Nel caso delle ONG le politiche identitarie sono il riflesso del piano legislativo che impone l'accesso ai diritti solo tramite il modello dell'*indio permitido* e che porta alla riproduzione di tale modello (Hale e Millaman, 2005). Nel caso della destra vi è l'intento deliberato di creare due nuove identità per contrapporre gli indigeni secondo schemi di valori razzisti: vengono legittimati solo gli indigeni *camba* che si adattano al modello civilizzatore democratico e che lo difendono dagli indigeni *colla* che supportano l'autoritarismo barbarico di Morales. Un altro esempio di questa frammentazione è anche il fatto che ad oggi il progetto di formazione delle autonomie indigene è praticamente abbandonato: già si è visto nel capitolo precedente come l'autonomia indigena fu in realtà una pratica marginale che venne intrapresa da un numero esiguo di comunità a causa dei limiti imposti tanto dal quadro costituzionale quanto dal governo del MAS che ne restringeva le potenzialità. Oggi, con la disarticolazione totale delle organizzazioni indigene, la strada dell'autonomia è diventata impossibile per la maggior parte dei territori in cui i conflitti sono troppi ampi per poter essere sanati tramite le forme di governo autonome.

Il punto è allora, di nuovo, mostrare la stratificazione di significati intrinseca al concetto di indigeno oggi. Durante il governo Morales l'uso dell'«etnicità strategica» da parte del MAS fu efficace nel veicolare un modello legittimo di indigenità che aderiva al quadro istituzionale; ciò, tuttavia, non aveva del tutto annullato processi di sovversione a tale modello, in cui il recupero di determinati elementi nativisti veniva rigiocato in processi antagonisti autonomi. Ora la questione è se e come tali processi si possono ancora aprire nel contesto di ripiegamento identitario provocato dell'innesto tra crisi.

4.3 Gli indigeni tra esistenza e resistenza

Se l'attuale contesto di neutralizzazione di ciò che non rientra nei limiti identitari costituzionalizzati può essere spiegato con l'aumento della polarizzazione sociale dato dalla pandemia, vi è anche da evidenziare come, negli ultimi anni, processi di essenzializzazione e romanticizzazione di ciò che è indigeno sono stati ancor più incentivati anche da organismi multilaterali come l'ONU e la Banca Mondiale. Si è ormai ripetuto più volte nel corso della tesi come tali organismi, dagli anni '70 in poi, hanno promosso un'associazione tra diritti

indigeni e diritti ambientali, veicolando questa immagine esotizzante degli indigeni come autentici difensori della Madre Terra in virtù delle loro cosmovisioni ancestrali e del loro legame con la natura (Conklin e Graham, 1995; Reford, 1990; Ulloa, 2003). Negli ultimi anni, all'interno di quella che viene definita come "transizione verde" regolata dagli accordi quadro del *Green New Deal* americano ed europeo³⁰¹, i popoli indigeni vengono sempre più valorizzati come difensori dell'ambiente dentro a un nuovo regime di accumulazione ecologico del capitale. Ovvero, gli indigeni continuano a occupare la posizione di difensori dell'ambiente proprio perché depositari di quelle conoscenze, competenze e interessi che servono al capitale per promuovere la ridefinizione degli spazi in chiave *green*. Si è analizzato il modo in cui il MAS si infiltrava nelle organizzazioni indigene per "estrarre" le loro conoscenze del territorio con l'obiettivo di usarle per sviluppare meglio progetti estrattivi; allo stesso modo, l'attuale valorizzazione delle pratiche economiche e delle conoscenze indigene all'interno dei piani per la transizione verde è volta esattamente a mettere a valore tali pratiche comunitarie per promuovere una transizione industriale e energetica che possa permettere al capitale di riprodursi includendo l'elemento ecologico. La transizione, quindi, mira ad aprire un nuovo ciclo di accumulazione ecologica in quanto fornisce la legittimazione ideologica e istituzionale per portare avanti politiche a livello globale che incidono sulla produzione e riproduzione sociale degli individui³⁰². D'altronde l'investimento di Arce nei biocombustibili e nelle batterie al litio si indirizza esattamente verso le politiche globali dettate dalla transizione verde, dimostrando l'impossibilità di svincolarsi dalle catene globali del valore; così come l'imperativo di promuovere un'industrializzazione che tenga in conto il carattere comunitario delle economie a base familiare boliviane mira esattamente a sussumere tali economie all'interno dei piani di adattamento del capitale.

Ma è proprio nell'intersezione tra le linee di mobilità che la transizione verde ha aperto e le diseguaglianze che riproduce nella sua valorizzazione capitalistica, che le popolazioni indigene si giocano non solo la loro resistenza ma anche la loro stessa

³⁰¹ Si possono trovare le linee guida del *Green New Deal* europeo qui: https://reform-support.ec.europa.eu/what-we-do/green-transition_it [ultimo accesso il 17/01/2023]. Qua invece quello statunitense

Per una lettura critica del *Green New Deal* e della transizione verde si veda: Wainwright, Joel e Geoff Mann. 2018. *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future*. London e New York: Verso; Keucheyan, Razmig. 2016. *La naturaleza es un campo de batalla. Ensayo de ecología política*. Madrid: Clave Intelectual.

³⁰² Si veda a questo proposito: <https://www.connessioniprecarie.org/2021/10/04/sette-tesi-sul-mutamento-climatico-e-il-regime-ecologico-di-accumulazione-del-capitale/> [ultimo accesso il 17/01/2023].

sopravvivenza. Ed è sempre tra queste fratture che si inseriscono tanto le politiche governative di Arce che mirano a sussumere i *resabios* indigeni per l'accumulazione capitalistica, quanto i tentativi della destra di cooptare le organizzazioni indigene e destabilizzare il MAS.

4.3.1 Nuovi attori dentro e contro la transizione verde

All'interno di questa nuova fase globale del capitalismo verde, vari accordi e trattati internazionali sono stati siglati negli ultimi anni per regolare la cooperazione tra Stati, organismi internazionali e cittadini comuni nel promuovere politiche ecologiche e nel socializzare i diritti ambientali. Tra gli ultimi, vi è *l'Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe*, più conosciuto come *Acuerdo de Escazú*, promosso dalla CEPAL (*Comisión Económica para América Latina y el Caribe*), un'agenzia dell'ONU³⁰³. L'accordo, siglato da tutti i 24 stati dell'America Latina nel 2019, ma ratificato solo da 12 governi³⁰⁴, è entrato in vigore il 22 aprile 2021 con l'obiettivo di:

«promuovere la piena ed effettiva attuazione in America Latina e nei Caraibi dei diritti di accesso all'informazione ambientale, di partecipazione pubblica ai processi decisionali in materia ambientale e di accesso alla giustizia in materia ambientale, nonché la creazione e il rafforzamento delle capacità e della cooperazione, contribuendo alla tutela del diritto di ogni persona, delle generazioni presenti e future, a vivere in un ambiente sano e allo sviluppo sostenibile» (*Acuerdo de Escazú*, 2019: art.1).

Tra le norme che contempla, vi sono poi anche articoli specifici volti a garantire il pieno accesso per i popoli indigeni ai processi decisionali in materia ambientale (art. 5.3, 5.4) e la sicurezza di tutti coloro che portano avanti lotte ecologiste e a difesa dei diritti umani (art.9). Tale accordo è sicuramente un passo avanti per quanto riguarda la socializzazione dei diritti ambientali e la protezione di chi li promuove, soprattutto se si considera che

³⁰³ Per un approfondimento sull'*Acuerdo de Escazú* si veda: Rosti, Marzia. 2021. «Difensori dell'ambiente, popoli indigeni e violenza organizzata nell'America Latina contemporanea. L'opportunità dell'*Acuerdo de Escazú*», in *Rivista di studi e ricerche sulla criminalità organizzata*, v.7, n.4, pp. 6-40.

Il documento completo dell'Accordo è disponibile qui: <https://www.cepal.org/es/organos-subsidiarios/regional-agreement-access-information-public-participation-and-justice/texto-acuerdo-regional> [ultimo accesso il 17/01/2023].

³⁰⁴ È stato ratificato dai governi di: Argentina, Bolivia, Ecuador, Messico, Nicaragua, Panama, Uruguay, Antigua e Barbuda, Guyana, Saint Kitts e Nevis, Saint Vincent e Grenadine, Bahamas.

l'America Latina registra il più alto tasso di omicidi contro i difensori dei diritti umani: dal 2015 al 2019 sono stati assassinati 933 attivisti nel continente, e ben 263 solo nel 2020, di cui il 40% apparteneva a qualche popolo indigeno (Rosti, 2021: 14, 17). Inoltre, questo trattato può fornire anche un valido strumento alle comunità indigene per far valere le proprie domande nei tribunali internazionali quando queste non vengono riconosciute dal governo dello Stato in cui si trovano. Una pratica adottata da varie organizzazioni indigene negli ultimi anni è infatti quella di appellarsi direttamente ai Tribunali internazionali sorpassando le leggi statali e invocando il riconoscimento di convenzioni come la 169 dell'ILO o di accordi e trattati tra parti come quello di Escazú. Svariati sono i casi in Bolivia in cui le organizzazioni *organicas*, con il supporto delle ONG, hanno adottato questa strategia di fronte a uno Stato che si rifiutava di prendere in considerazione le loro domande: le autorità della *X Marcha* del 2019, per esempio, hanno citato in giudizio lo Stato boliviano davanti alla *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH) per violazione dei diritti collettivi sulla terra già costituzionalizzati; in particolare, il punto polemico portato in tribunale dalla *Marcha*, era la malagestione nel processo di redistribuzione delle terre, che ha permesso l'accaparramento delle terre orientali da parte di “*colonos interculturales*” e degli agroindustriali che bruciavano la terra per disboscarla (IPDRS, 04/03/2020). Allo stesso modo, sempre in seguito agli incendi del 2019, la *Organización de Mujeres Indígenas de la Chiquitanía* e la *Central Indígena de Comunidades Originarias de Lomerío*, insieme a collettivi urbani e ONG, presentarono all'Assemblea Legislativa dello Stato Plurinazionale la *Ley de Abrogación a la Normativa Ambiental y Forestal por los Territorios Indígenas, las Áreas Protegidas y la Vida de los Bolivianos*, per chiedere l'abrogazione del decreto di Morales che permetteva il disboscamento per incendi; quando non ottennero risposta dallo Stato, presentarono la stessa domande al *Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza* (TIDN), il quale dichiarò che gli incendi del 2019 furono un «ecicidio provocato dalla politica statale e dall'agroindustria» e chiese allo Stato boliviano di abrogare le norme incendiarie (Bautista, 2020: 94; CEJIS, 20/08/2020).

Tuttavia, nonostante i necessari spazi di azione che questi tipi di accordi aprono, anche in questo caso questi finiscono spesso con il riprodurre quell'immagine dell'*indio permitido* (Hale e Milliman, 2005) o dell'«indigeno ecologico» (Ulloa, 2003) in cui gli stessi indigeni, le loro forme di organizzazione politica ed economica e i loro territori sono valorizzati solo fintantoché possono essere messi al servizio di politiche di economia

sostenibile e circolare. È solo in questo modo, infatti, che i popoli indigeni possono venire presi in considerazione da organismi internazionali e considerati validi interlocutori per promuovere politiche ambientali su scala globale. A dimostrazione di ciò, si può notare la presenza massiccia delle organizzazioni indigene alla COP26 svoltasi a Glasgow nel novembre 2021, in cui per la prima volta ben 28 rappresentanti indigeni sono stati invitati a partecipare in qualità di detentori di conoscenze specifiche funzionali a rallentare il cambiamento climatico (UN, 23/11/2021).

In preparazione alla COP26 varie organizzazioni indigene iniziarono a consolidare le proprie reti per poter arrivare alla Conferenza con un piano dettagliato e delle soluzioni concrete per riuscire a far riconoscere i loro diritti collettivi sulla terra come diritti fondamentali per contrastare il surriscaldamento globale. Un esempio di queste reti è la COICA, la *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*, che unisce nove organizzazioni indigene dell'Amazzonia, tra cui la CIDOB organica boliviana³⁰⁵. Creata nel 1984 a Lima, questa organizzazione negli ultimi anni è riuscita, tramite l'aiuto di ONG e il finanziamento di istituzioni private, a ottenere sempre più visibilità orientando la sua campagna proprio sulla valorizzazione del ruolo degli indigeni quali protettori dell'Amazzonia e della sua biodiversità (COICA, 2022). Così, a settembre 2021, durante il Congresso Mondiale per la Conservazione della Natura dell'IUCN (Unione Internazionale per la Conservazione della Natura) svoltosi a Marsiglia³⁰⁶, la COICA presentò la mozione 129 “*Amazonía por la Vida: Protejamos el 80% al 2025*” riuscendo a farla approvare dalle organizzazioni e dagli Stati membri (IUCN, 17/08/2022). Tale mozione mira, in primis, a salvaguardare la foresta amazzonica, fermando il disboscamento e riforestandola per arrivare al mantenimento dell'80% della foresta per il 2025. Secondo i dati scientifici attuali del WWF, infatti, ben il 22% della superficie totale dell'Amazzonia è già stato distrutto e tale cifra potrebbe arrivare al 55% per il 2030 se continuassero le attuali tendenze di espansione

³⁰⁵ Le organizzazioni indigene parte della COB sono: la *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (Perù); la *Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana* (Guyana); *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (Bolivia); la *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña* (Brasile); la *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana* (Ecuador); la *Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa* (Guyana Francesa); la *Organización Regional de Pueblos Indígenas del Amazonas* (Venezuela); la *Organización Indígenas de Surinam* (Suriname); la *Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana* (Colombia).

³⁰⁶ Il Congresso dell'IUCN si svolge ogni quattro anni con la finalità di condividere e approfondire conoscenze volte alla conservazione della biodiversità ambientale e allo sviluppo di forme di economia sostenibile. È partecipato da rappresentanti di migliaia di organizzazioni governative e non di tutto il mondo, esperti in temi ambientali, scienziati, ricercatori. Gli Stati membri sono 82, tra cui anche l'Italia.

della frontiera agricola e zootecnica, gli incendi e la siccità (COICA, 01/12/2021). In secondo luogo, la mozione mira a riconoscere i popoli indigeni del bacino amazzonico quali attori strategici in grado di offrire soluzioni praticabili e concrete per la protezione dell'Amazzonia³⁰⁷.

Così, forti del riconoscimento della campagna “*Amazonía por la Vida: Protejamos el 80% al 2025*” la COICA e altre organizzazioni indigene dell’Africa, degli USA, del Canada e dell’Australia riuscirono a farsi riconoscere anche durante la COP26 come difensori delle foreste tramite l’accordo *The Global Forest Finance Pledge*³⁰⁸. Questo accordo, siglato da 14 paesi e innumerevoli fondazioni private³⁰⁹, stanziava due miliardi di dollari per i finanziamenti climatici legati alle foreste per il periodo 2021-2025, di cui ben 1.700 milioni volti a promuovere i diritti della terra dei popoli indigeni e delle comunità locali i cui ecosistemi e forme di vita sono fondamentali per mitigare gli impatti del cambiamento climatico e per proteggere e ripristinare le foreste (Hernández, 02/11/2021; UN Climate Change Conference UK, 2021). Propagandato come un riconoscimento senza precedenti, come un accordo che per la prima volta nella storia si impegna a destinare fondi verso le comunità indigene e promuovere il loro ruolo nella conservazione della natura, tale accordo nasconde in realtà tutti i limiti e le contraddizioni di ogni tipo di finanziamento privato, come è anche possibile prevedere guardando le industrie e fondazioni partner, come la Ford e la Bezos Earth Fund.

Le popolazioni indigene che vogliono ricevere questi finanziamenti devono infatti elaborare dei progetti in cui delineano nel dettaglio il modo in cui useranno i soldi per portare avanti politiche di conservazione della natura e della biodiversità. Sulla base dei progetti, poi, le fondazioni scelgono quanto e se finanziare una determinata organizzazione indigena. Chiaramente, i progetti devono seguire normative ben precise e promuovere lo sviluppo di sistemi economici e catene di approvvigionamento agricolo sostenibili che però mantengano alti livelli di produttività (COP26, 2022). Si ritorna quindi al solito problema

³⁰⁷ La mozione *Amazonía por la Vida: Protejamos el 80% al 2025* è disponibile qui: <https://8ox25.coicamazonia.org/> [ultimo accesso il 17/01/2023].

³⁰⁸ Il testo dell’accordo è disponibile qui: <https://ukcop26.org/the-global-forest-finance-pledge/> [ultimo accesso il 17/01/2023]. Qua il report completo: COP26, 2022. *The Global Forest Finance Pledge 2021 Progress Report*: <https://www.fclp.info/wp-content/uploads/2022/11/Global-Forest-Finance-Pledge-2021-Report.pdf> [ultimo accesso il 17/01/2023].

³⁰⁹ Tra le fondazioni e imprese private impegnate a supportare economicamente le popolazioni indigene vi sono: la Ford, la Fundación del Fondo de Inversión para Niños, il Fondo Christensen, la Fundación David y Lucile Packard, Sobrato Philanthropies, Good Energies, Oak, la Fundación William y Flora Hewlett, Arcadia, Bezos Earth Fund, Bloomberg Philanthropies, la Fundación Gordon y Betty Moore, Nia Tero, Rainforest Trust, Re:wild, la Fundación Wyss y la Fundación Rob y Melani Walton.

relativo, da un lato, all'impossibilità da parte degli indigeni di sviluppare tali progetti senza il supporto di ONG e tecnici esperti e, dall'altro, dall'impossibilità di sfuggire alla valorizzazione capitalistica dei loro territori: se i cosiddetti finanziamenti *green* possono offrire una certa visibilità ad alcuni settori dell'élite indigena, continuano però a mantenere la valorizzazione dei *resabios* indigeni all'interno dei circuiti del mercato mondiale. Le contraddizioni emergono chiaramente in questa intervista a un lavoratore della *Fundación Solón* che si occupa proprio della gestione dei fondi verdi e della difesa dell'Amazzonia:

«Hoy en día hay dos fondos muy grandes para los pueblos indígenas, uno salió en la COP y uno antes en función de aportar financiamiento para la región amazónica, es decir, para la protección de la Amazonía. De hecho, esto de defender la Amazonia se volvió muy de moda y nosotros lo vemos con mucha preocupación. Esto porque una cosa es tratar de financiar a los territorios indígenas, pueblos indígenas, áreas protegidas, cosas así, y otra cosa es el financiamiento privado. Muchos de estos financiamientos están direccionados totalmente a la inversión privada y otros a la inversión estatal, pero no hay canales directos a entregar dinero, ¿no? Muy pocos tienen esos canales directos y lo que se queda son migajas. Lo que observamos nosotros es que estos tipos de financiamientos están muy en torno a estos mecanismos de mercado, especialmente como mecanismos de mercados de carbono, de energía limpia, etc... Y nosotros creemos que eso no es la solución para nada. Más bien es como continuidad del modelo agro-extractivista. El problema es que muchas organizaciones indígenas te dicen que necesitan financiamiento, la cosa es cuales son las líneas de financiamiento, las directrices y sobre todo los condicionamientos de financiamiento. Entonces por eso nosotros lo vemos con mucha precaución y de hecho con mucha alarma estos anuncios de financiamiento. Y lo que estamos haciendo al revés es pensar a otra forma de multilateralismo, porque este multilateralismo de la COP y de las Naciones Unidas claramente es deficiente y estamos llegando a un punto donde ya no podemos aguantar más. Entonces se tiene que repensar la forma de crear este multilateralismo, enfocado justamente desde los pueblos, eliminando o tratando de eliminar este factor de los Estados como los únicos actores que pueden generar estos espacios multilaterales.

Por ejemplo, durante la pandemia hemos impulsado la "Asamblea Mundial por la Amazonía", entre organizaciones indígenas, plataformas urbanas, y ONG de distintos países. La impulsamos porque vimos que justamente dentro de este escenario de la pandemia muchos países, especialmente muchos países del sur global, para contrarrestar los impactos económicos de la pandemia, pues la fórmula que estaban usando era la de apostar y profundizar aún más los procesos extractivos. Eso es muy evidente en todo lo que concierne a la cuenca amazónica. Hubo una primera asamblea virtual en 2020, en junio, que tuvo buena repercusión. De ahí se hizo como diferentes mesas de trabajo en temas específicos. Y en base a eso, pues se creó como una plataforma, que es una plataforma que trata de aglutinar diferentes organizaciones que trabajan y viven dentro de la cuenca amazónica, para hacer una especie de ente articulador que ayude a

potenzializar ciertas luchas, ciertas iniciativas y resistencia. Ahora los tres principales actores en esta plataforma son la PAN [Red Eclesial Pan Amazónica], la FOSPA [Foro Social Pan-amazónico] y la COICA, porque son las organizaciones principales que ya tienen redes en la Amazonia y que también están envueltos en las organizaciones y comunidades locales, de base. De allí hay muchas otras organizaciones que también participan activamente, y claramente también hay instituciones que financian ¿no? Pero lo que estamos intentando hacer es que estos financiamientos lleguen directamente a las comunidades y que no sean tan vinculados a proyectos específicos como los de la COP26. Y lo que estamos haciendo ahora es impulsar visitas de campo por parte del Tribunal Internacional de la Lucha Por los Derechos de la Naturaleza para ver justamente lo que está pasando con la deforestación en la Amazonía y para complementar la moción que se llevó en Glasgow. Eso es una acción, en el sentido de identificar claramente que actores son los responsables para esta destrucción o responsables de tal proceso exhaustivo.

Y también la otra acción, o idea de base, es la de reforzar las organizaciones indígenas locales. No queremos que la Asamblea sea un espacio donde se reproduzcan los mismos grupos de poder y de dirigentes que se han formado dentro de las organizaciones indígenas y campesinas, sino creemos que es una buena oportunidad justamente para traer nuevas voces, traer perspectivas y demandas más de base. Eso no es para desmerecer el discurso y las propuestas que vienen de estas élites y líderes de las organizaciones indígenas. Pero creemos que también es muy importante traer otras organizaciones, organizaciones más pequeñas o distintas, de bases, y que sus voces también se complementen. Entonces yo creo que sí es una oportunidad también para rearticular un poco las organizaciones aquí en Bolivia, ¿no? ¿Que sí se puede lograr eso? No lo sé, pero seguramente es un marco de oportunidad para eso» Danis, Fundación Solón, La Paz, 13/12/2021.

Permane quindi in molte organizzazioni indigene come la COICA un doppio registro: da un lato si usano tutti i mezzi a disposizione per essere legittimati nell'arena internazionale e imporre ai governi di prendere misure urgenti per preservare i loro territori; mentre dall'altro lato, proprio i limiti di tali finanziamenti portano le organizzazioni a cercare altre sponde e altri spazi in cui non solo portare avanti le loro domande ma anche tentare di accumulare la forza necessaria a ritessere connessioni politiche, come può essere l'*Asamblea Mundial por la Amazonía* di cui parla Danis. Di fatti, alla stessa COP26, la COICA, oltre a partecipare alla conferenza istituzionale, ha partecipato anche alla *Climate Justice Coalition* e al *People Summit*³¹⁰, un controvertice organizzato dai movimenti sociali e partecipato da organizzazioni e collettivi ambientalisti di tutto il mondo, in cui discutere delle sfide e delle possibilità per contrastare il cambiamento climatico ma anche in cui

³¹⁰ Il programma completo, con i video di tutte le assemblee e seminari svolti durante la *Climate Just Coalition* è disponibile a questo sito: <https://climatejustice.uk/> [ultimo accesso il 17//01/2023].

mettere in questione la stessa COP26 e i suoi trattati volti più all'accumulazione di capitale che alla difesa dell'ambiente. In questo spazio, il rappresentante della CIDOB organica alla COP26, Tomas Candia, ha raccontato la realtà delle organizzazioni indigene di base in Bolivia, le ragioni dietro gli incendi, e il modo in cui il governo di Arce sta continuando a colpire i diritti delle popolazioni indigene. Indicativo è il fatto che un altro rappresentante della CIDOB, Adolfo Chávez, è stato arrestato dalle autorità boliviane all'aeroporto di Santa Cruz proprio mentre stava andando a prendere l'aereo per andare a Glasgow a partecipare alla COP26, con la scusa che era ancora indagato per le regolarità relative al FONDIOC (Mongabay, 01/11/2021).

Così, se da un lato gli indigeni, facendo ormai affidamento solo sulle istituzioni internazionali per far valere le loro domande, perpetuano un identitarismo che finisce per essere il punto d'impatto su cui attecchiscono le politiche neoliberali della transizione ecologica, dall'altro lato è proprio tramite tale identitarismo che riescono spesso anche ad acquisire visibilità all'esterno dell'ambito istituzionale e a piegare le istituzioni a proprio vantaggio. Ovvero a riprodurre quel «potere di veto» che riesce sia a indirizzare le scelte istituzionali sia a mostrarne i limiti (Gago e Mezzadra, 2017).

Da questo punto di vista, è interessante riprendere il concetto di «etnicità strategica» sviluppato da Silvia Rivera Cusicanqui³¹¹, leggendolo insieme a quello di «etnicità tattica», sempre elaborato dalla sociologa aymara, e a quello di *indio permitido* (Hale e Millaman, 2005; Rivera Cusicanqui, 2014: 9). Secondo Rivera Cusicanqui, mentre il MAS utilizza l'«etnicità strategica» per nascondere il proseguimento di politiche neoliberali, nel caso del TIPNIS gli stessi indigeni hanno dispiegato un'«etnicità tattica» per promuovere una visione alternativa a quella imposta del MAS di ciò che significa essere indigeni. Al contrario dell'«etnicità strategica», che perpetua il modello dell'*indio permitido* congelando e fissando tanto l'identità indigena quanto il suo modello di azione politica, l'«etnicità tattica» è una categoria dinamica che mira invece a fare dell'identità indigena un campo di battaglia, dando visibilità a determinati aspetti identitari, o «tradizionali», per mostrare esattamente la processualità e la relazionalità intrinseca al soggetto e alle pratiche di lotta indigene (Rivera Cusicanqui, 2014: 9). Per Cusicanqui gli indigeni del TIPNIS, nel contesto della *VIII Marcha*, riuscirono a rafforzare la propria lotta creando una rete di appoggio e solidarietà politica tra vari collettivi urbani e organizzazioni indigene proprio grazie al modo in cui hanno

³¹¹ Si veda il paragrafo 3,3 per un'analisi del concetto di «etnicità strategica» elaborato da Rivera Cusicanqui.

dispiegato questa «etnicità tattica» per contrastare l'«etnicità strategica» del MAS (Rivera Cusicanqui, 2014: 51).

Si potrebbe allora affermare che oggi le popolazioni indigene usano questo tipo di «etnicità tattica» nelle arene internazionali valorizzando e riattivando determinati *resabios* proprio per cercare supporto e solidarietà. Tuttavia, il contesto globale attuale in cui gli indigeni agiscono è ben oltre il modello dell'«etnicità strategica» e dell'*indio permitido*.

Infatti, sebbene lo Stato sia sempre stato implicato in processi di scala globale che hanno portato a una ridefinizione della sua sovranità (Ricciardi, 2013), tanto nel modello dell'*indio permitido* quanto in quello dell'«etnicità strategica» erano principalmente gli Stati i soggetti che si autorappresentavano come regolatori dei diritti e dell'identità indigena. Ovvero, è chiaro che sia le dinamiche del capitalismo globale, come il *Whashington Consensus* prima e il *Commodities Consensus* poi, sia il ruolo di organizzazioni internazionali nel definire i diritti indigeni tramite convenzioni come la n. 169 dell'ILO, furono funzionali a imporre questi modelli di regolazione e disciplinamento dell'indigenità; così come è chiaro che lo Stato di per sé pretende di rappresentare una totalità sempre impossibile, e la retorica di Linera secondo cui il MAS avrebbe finalmente messo fine al modello di «Stato apparente» è, per l'appunto, semplicemente una retorica. Tuttavia, se il modello dell'*indio permitido* è iniziato con la fase neoliberale globale e su spinta di istituzioni multilaterali, questo fu però anche la risposta statale a una perdita di sovranità territoriale e politica dettata proprio da un lato, dalle dinamiche neoliberali e, dall'altro lato, dall'emergenza delle domande indigene nello spazio pubblico: ovvero fu il tentativo dello Stato di trasformare tali domande indigene in diritti funzionali al proseguimento del neoliberalismo per ergersi quale mediatore tra territori indigeni, organismi multilaterali e multinazionali (Hale, 2005). Ed era anche una novità. Era cioè il primo tentativo che si faceva per includere gli indigeni nell'apparato Statale quali portatori di una cultura specifica, mentre in passato tale cultura tendeva a essere repressa e cancellata tramite il modello integrazionista del *mestizaje*. L'«etnicità strategica» del MAS poi, perseguiva lo stesso identico modello di regolazione dell'indigenità per fare dello Stato l'unico dispensatore di tale modello e rafforzare il suo ruolo all'interno di quell'articolazione di attori pubblici e privati che agiscono nel mercato globale contendendosi la sovranità statale (Ricciardi, 2013); ma, a differenza degli anni neoliberali, durante il governo Morales l'identità indigena valorizzata folcloricamente non era più minoritaria ma maggioritaria. Non era un'identità

da proteggere e tutelare, ma l'identità che deteneva il potere Statale, erano i *resabios* cristallizzati e deformati dal MAS che diventavano egemonici.

Oggi, gli accordi internazionali come quelli siglati alla COP26 mirano invece proprio a rimuovere il ruolo dello Stato quale regolatore del modello indigenista e a inserire gli indigeni, le loro economie, e le loro pratiche, direttamente nei circuiti del capitalismo globale in chiave verde senza la mediazione statale. Ma questo aggiramento dello Stato è stato possibile proprio perché il multiculturalismo prima e l'«etnicità strategica» poi, si sono imposte come sovrastrutture ideologiche che hanno dato forma a identità ben definite totalmente funzionali alla struttura dell'economia neoliberale globale. Non è chiaramente la fine dello Stato, ma è un ulteriore indebolimento della sua sovranità territoriale – mai realmente totale – e ancor più ideologica: né la regolazione dei diritti in chiave culturale, né tanto meno quella delle identità imposte da questi, sono date dallo Stato. Questo accesso diretto ai finanziamenti per le comunità indigene è infatti anche uno dei motivi per cui la Bolivia non ha aderito al patto *The Global Forest Pledge* della COP26. Il governo di Arce ha affermato che questi tipi di trattati multilaterali sono fatti da persone non competenti che vogliono trasformare le foreste in strumenti per mitigare il cambiamento climatico quando invece queste, come il MAS ben sa, sono la «casa grande» dei popoli indigeni ed è quindi compito dello Stato boliviano ricevere i fondi per sviluppare progetti che tengano realmente in considerazione le cosmovisioni indigene (Los Tiempos, 14/11/2021). Dall'altro lato, la destra boliviana vede invece positivamente tali finanziamenti, proprio perché permettono di esternalizzare il problema indigeno trasladandolo sul piano internazionale: in questo modo la destra può continuare a portare avanti la sua retorica ambientalista basata totalmente su un attacco agli *avasalladores* dell'altopiano e dipingendo invece gli indigeni orientali come i veri difensori dell'ambiente, mentre rilega le soluzioni a tali problemi al multilateralismo e ai finanziamenti privati, nascondendo che è proprio il modello agroindustriale dell'oriente quello che ha portato a una maggiore deforestazione e attacco ai territori indigeni³¹².

L'«etnicità strategica» rimane così vincolata a continui smottamenti e pulsioni nazionali e sovranazionali, mentre le identità prendono vita propria nell'arena internazionale. E, forse, queste identità sono ormai troppo definite per poter aprire quei

³¹² Si veda ad esempio la retorica del *Comité Civico pro Santa Cruz* sugli *avasalladores*: <https://www.facebook.com/ComiteProSC/posts/pfbid037eVP2sjzKdNpkAHsMdo7MZdR19AAjJMAJxHU3yMBkRnAmvxgkEDtti9GL2zpxnEl> [ultimo accesso il 20/01/2023]; <https://www.facebook.com/ComiteProSC/posts/pfbidovQHgPmM7CbDGiGG8KZBEgKD5YmAQXTzuWJ2DtTjja7QdQ6boLK8TzgzmpMYMciLSl> [ultimo accesso il 20/01/2023].

processi di «etnicità tattica», o di recupero di *resabios* che influiscano positivamente nello sviluppo di connessioni politiche tra soggetti eterogenei. Il caso della *XI Marcha indigena por el Territorio* promossa dalla CIDOB organica in Bolivia ad agosto 2021 è indicativo per leggere queste intersezioni e mostrare come la dialettica tra «etnicità strategica» e «etnicità tattica» si riproduce in questa nuova fase.

4.3.2 Il Parlamento Indigeno

Mentre i rappresentanti della CIDOB organica nella COICA si preparavano per la COP di Glasgow, a livello locale si stavano attivando per convocare una nuova *Marcha Indigena por El Territorio y la Dignidad* – la *XI Marcha* – il cui intento era chiedere la fine dell'*avasallamiento* dei territori orientali da parte degli agroindustriali e dei *colonos*. Per convocare la *Marcha*, i leader della CIDOB organica hanno viaggiato per le diverse comunità del territorio orientale, raccogliendo le loro diverse rivendicazioni e cercando un appoggio nelle diverse organizzazioni *organicas* locali. Tuttavia, nel contesto di crisi della società boliviana, non bastava più semplicemente manifestare per portare le domande indigene davanti al governo, ma era necessario un surplus di legittimazione di fronte agli occhi tanto della società nazionale quanto della tribuna internazionale. Questo surplus è stato astutamente trovato creando un collegamento diretto tra questa *XI Marcha* e la prima *Marcha* del 1990, per affermare che dopo 31 anni dalla storica *Marcha* delle popolazioni indigene, queste continuavano a vedere i propri diritti vulnerati. Per rafforzare questo collegamento, vennero contattati tutti i partecipanti alla prima *Marcha* del '90 ancora in vita per convincerli ad unirsi all'*XI Marcha* e, come leader della *Marcha* fu scelto il *tata*³¹³ Marcial Fabricano, storico dirigente della CIDOB che fu anche tra i leader della prima *Marcha* del '90.

Dall'altro lato però, la CIDOB organica sapeva anche di non poter fare affidamento sul governo di Arce per riuscire a far valere le sue domande e, quindi, cercò e trovò l'appoggio nella *Gobernación de Santa Cruz* che durante tutto il cammino inviò alimenti e medicine ai manifestanti. L'*XI Marcia*, partì così da Trinidad il 25 agosto 2021 con poche decine di manifestanti, fermandosi nelle varie comunità del tragitto per provare a

³¹³ *Tata* è un termine usato dagli indigeni Mojeño e Yuracaré per indicare i loro leader.

convincere sia i leader storici sia la popolazione alla base ad unirsi alla manifestazione. Quando arrivò a Santa Cruz il 30 settembre aveva raggiunto circa 700 partecipanti di cui la maggior parte appartenevano a comunità o organizzazioni indigene orientali, mentre vi era un solo rappresentante della CONAMAQ organica dell'altopiano. Al suo ingresso in città, la *Marcha* fu accolta con grandi festeggiamenti e celebrazioni da parte della popolazione cruceña che accompagnò i manifestanti con bandiere e canti per l'ultimo tragitto fino alla *Plaza 24 de Septiembre*; qui i manifestanti celebrarono una Messa nella cattedrale di San Lorenzo in cui ricevettero la benedizione dal cardinale di Santa Cruz³¹⁴. Al contempo il presidente del *Comité Civico pro Santa Cruz*, Rómulo Calvo, dichiarò che era necessario supportare la *Marcha* in quanto questi indigeni stavano difendendo «la loro cultura, il loro territorio e la natura, sono gli eroi della democrazia, della cultura orientale e dell'ecosistema»³¹⁵. Ma non era ancora sufficiente. La *Marcha* doveva essere legittimata anche a livello internazionale e approfittare della COP26 che si sarebbe svolta da lì a poco per ottenere una presa in carico delle sue domande. Il 30 settembre, allora, i manifestanti si sono accampati all'Università Gabriel René Moreno – che in quel momento manteneva ancora gran parte delle lezioni online a causa della pandemia – con il consenso della *Gobernación de Santa Cruz* e del rettore dell'Università. In questa sede hanno costituito il Parlamento Indigeno, ovvero un'assemblea permanente il cui obiettivo era quello di sviluppare un progetto da presentare agli organismi internazionali per ricevere fondi diretti e sorpassare così il governo statale.

L'*XI Marcha* è stata lo specchio delle profonde contraddizioni e della frammentazione della società boliviana. La società, infatti, si schierò secondo due visioni e rappresentazioni diverse rispetto alla *Marcha* che corrispondono alla polarizzazione presente. La prima visione, sostenuta da diversi attivisti urbani e da alcune organizzazioni indigene e collettivi ambientalisti che avevano appoggiato e partecipato alle precedenti *Marchas*, dipingeva questa *Marcha* come una manifestazione di indigeni venduti alla destra che erano semplicemente alla ricerca di interessi personali e di carriera politica. L'altra visione,

³¹⁴ A questo link è disponibile il video dell'entrata della *Marcha* nella cattedrale e della messa: <https://www.facebook.com/ComiteProSC/videos/1312830292483568> [ultimo accesso il 20/01/2023].

³¹⁵ Qua si può trovare la chiamata del *Comité Civico pro Santa Cruz* alla popolazione cruceña per accogliere la *Marcha*: <https://www.facebook.com/ComiteProSC/posts/pfbidoBQ9XuEiB6YRcL2zfXxJPxTc4zajshhQCUGuzoja7hwdFr25koZQrDL0jiPQPCxygl> [ultimo accesso il 20/01/2023]. E qua il video con le parole di Rómulo Calvo: https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=899956347595852 [ultimo accesso il 20/01/2023].

sostenuta dagli stessi manifestanti e da alcune ONG che l'hanno supportata, oltre che da intellettuali come Raúl Zibechi e Raúl Prada, vedeva questa marcia in diretta continuità con quella del 1990, affermando che le richieste dei popoli indigeni vanno al di là di qualsiasi partito di destra o di sinistra (Zibechi, 23/11/2021).

Anche in questo caso però, il punto non è tanto capire qual è la verità: è sicuramente vero che la *Marcha* è stata finanziata dalla destra; così come è sicuramente vero che una parte di chi stava manifestando puntava ad accrescere il proprio potere quale dirigente e ergersi come legittimo difensore dei diritti umani a livello internazionale; ma è anche vero che molti altri vedevano nella *Marcha* l'unica possibilità per far valere i propri diritti e ottenere una visibilità politica per denunciare le condizioni delle popolazioni indigene orientali. Il punto è quindi evidenziare ciò che sta dietro e ciò che non rientra nelle diverse prospettive, per mostrare l'eterogeneità della società riflessa nella *Marcha*. Per farlo, si può quindi partire dal modo in cui gli stessi manifestanti narrano la loro partecipazione alla *Marcha*. Chiaramente, il modo in cui una persona narra la sua esperienza, nasconde sempre rappresentazioni parziali dei fatti, con argomenti taciuti e altri idealizzati, che derivano sia dal vissuto personale di chi narra, sia dal modo in cui si pone rispetto alla persona che "raccolge" la narrazione. È chiaro quindi che tali narrazioni non pretendono di rappresentare la verità, ma è proprio da questi "non detti" e da queste rappresentazioni personali o idealizzate che si può mostrare come dietro alle dinamiche istituzionali analizzate finora esistono storie ed esperienze che continuano a trascendere tali dinamiche. Le prime narrazioni sono quelle di Manuel e Juan, due uomini sotto i 40 anni e che all'interno della *Marcha* sono gli unici due giovani ad avere dei ruoli dirigenziali, che danno una visione generale del contesto della *XI Marcha*:

Me llamo Manuel, mi comunidad es Basilio, del departamento de Santa Cruz, y es parte del territorio guaraní que antes formaba la provincia Cordillera. Yo me sumé a la marcha porque vi, la verdad, que hay bastante indiferencia, hay bastante abuso de poder del gobierno y sobre todo que las autoridades que están de turno como que ignoran las necesidades de los pueblos indígenas... ellos tienen sus propios sectores con los que están gobernando, pero no nos resuelven las necesidades básicas que tiene la población indígena. Entonces, estoy aquí para que todo el departamento de Santa Cruz, los departamentos de Bolivia también y la comunidad internacional puedan ver que no todo está bien en Bolivia, porque hay bastante... sobre todo como lo decía... el abuso de poder del gobierno. Ahorita los indígenas no tienen competencia con el tema de tierra. Eso directamente lo dirige el INRA y el Ministerio de Tierra y Desarrollo Rural y Tierra. Entonces

ellos son los encargados de la redistribución y Evo Morales ha hecho una nueva reforma agraria después de hace mucho tiempo, en el cual se ha dicho que esas tierras tienen que ser para lo que no tienen tierra, ¿no? Pero en los últimos años él [Evo Morales] ha hecho este compromiso político y está devolviendo favores por el tema del voto. En su gestión pasada ya ha entregado tierra a sus sectores sociales, como los campesinos, las bartolinas, interculturales y está dando ese beneficio a ellos, pero está dejando de un lado a los pueblos indígenas. Entonces es como que ahorita el Gobierno nacional ha hecho una alianza con el gobierno departamental. El gobierno departamental es el de Luis Fernando Camacho, el presidente del Comité Cívico... que bueno, estuvo en la lucha de los 21 días de paro cívico indefinido, en el cual lograron que renunciara Evo Morales y se vaya a México. Entonces por eso también Camacho se ganó el respeto de la población, pero él representa a un sector que son los empresarios y la agroindustria. Entonces también el gobernador de Santa Cruz no es representativo de pueblos indígenas porque está en un sector en el que mayormente están los sojeros, los ganaderos que... digamos... que solamente ven sus beneficios personales de su empresa. Entonces, para que el gobierno del presidente Arce, o del MAS mejor dicho, que es lo mismo heredado por Evo Morales, ha hecho un acuerdo con estos sectores empresariales? Para que el MAS no ingrese a los territorios privados, a lo que ya están titulados por estos sectores. No, no avasallan en esa tierra de los empresarios, pero sí que entren a los territorios indígenas y a las áreas protegidas. [...]

Y es por esto que estoy acá, por el tema de los niños, de las mujeres, que he visto que han sufrido bastante esta situación. Eso fue lo que me movió a mí más, porque en la cabeza³¹⁶ como que yo no tenía confianza. Y también como nunca había participado en una marcha, quería ver en persona, experimentar ese sufrimiento, lo que les ha pasado a todos los hermanos, porque para poder también ser testigo y poder contar todo lo que venía sucediendo en la carretera... Entonces sí, en el futuro volveremos a marchar por nuestro territorio, nuestra dignidad. Entonces eso es lo que me gusta de... podría decir de... de tratar de resolver algunos problemas que hay en la comunidad. Eso fue lo que me llevó a dejar todo atrás y sumarme a la marcha. Y ahorita seguimos acá ya más de 80 días en la ciudad de Santa Cruz. Entonces ya esperamos el cierre este sábado, antes de que finalice noviembre [2021], porque el primero de diciembre tenemos una reunión con la cooperación de organismos internacionales: lo que esperamos es que ellos puedan financiar el fortalecimiento del Parlamento con una infraestructura que tenga una sede acá en Santa Cruz, otra en Villamontes y otra en Trinidad, para que a través de eso el Parlamento pueda legislar, pueda proponer leyes también de manera autónoma respecto al gobierno nacional y pueda gestionar proyectos también con la cooperación internacional para el desarrollo sostenible de la comunidad indígena. Entonces eso es muy importante para nosotros, en la última COP 26 varios organismos internacionales como el BID [Banco Interamericano de Desarrollo] se han comprometido a hacer llegar de manera directa los fondos económicos para el desarrollo de las comunidades indígenas.

³¹⁶ I dirigenti della *Marcha*.

Otra cosa es que la mayoría de las organizaciones indígenas que son... digamos... reconocidas, la mayoría de sus dirigentes están con el gobierno: así que ellos defienden al gobierno, pero no defienden a su base. Entonces, queremos poder canalizar la ayuda a la cooperación internacional de manera directa ahora, porque ahorita el problema fundamental acá es el tema de avasallamiento de tierra. Los avasallamientos pasan cuando en las comunidades indígenas viene otro grupo de personas que son campesinos para querer sacar a los comunarios. Y entonces mayormente eso pasa en nuestros territorios, llegan los campesinos y nos sacan, y eso en complicidad con las mismas autoridades. Hay assembleístas indígenas que son afines al MAS y que por eso ahorita nadie lo puede sacar porque tienen poder político, ¿no? Estos dirigentes son vendidos y corruptos al gobierno. Entonces nosotros vamos a establecer el Parlamento para que si hay algún problema en una comunidad van a venir varios representantes de cada pueblo a esa comunidad como defensores, como también jueces indígenas, para que hagamos respetar nuestra libre autodeterminación y autogobierno como Parlamento. Y no vamos a permitir que expulsen o desconozcan a nuestros hermanos que han participado en la marcha. Eso, nosotros nos vamos a encargar de poder proteger a todos esos hermanos para que no sean acusados. Y los financiamientos nos sirven para hacer proyectos y sostener las comunidades. Ya tenemos dos proyectos listos ahorita, uno de capacitación en liderazgo a las mujeres y a los jóvenes y luego otro en el tema de... también... el fortalecimiento de la promoción y exportación de artesanías, porque hay bastantes mujeres y también hombres que trabajan en artesanía. Y el otro que queremos incursionar es en el tema del turismo comunitario, porque si bien ya son bastantes años que trabajamos en el tema de turismo en la Amazonía, tenemos que pensar al tema de la accesibilidad, la falta de infraestructura, el transporte; eso nos dificulta un poco y nosotros queremos solucionar esos problemas con financiamiento y también capacitar a los mismos hermanos, tanto en hotelería, restauración, en guía. Nosotros como pueblo guaraní, por ejemplo, estamos pensando trabajar en turismo comunitario y safari en el Parque Kaa Iya [Charagua], donde hay bastante felinos como el Jaguar de Sudamérica. Entonces trabajar en esos proyectos sostenibles ya va a cambiar nuestro motor económico extractivista en un motor que sea sostenible». Manuel, Santa Cruz, 22/11/2021.

«Mi nombre es Juan, soy del pueblo guaraní, mi comunidad es Macharetí. Creo que lo que más me animó a venir a la marcha es el poder seguir trabajando a favor de los pueblos y naciones indígenas especialmente cuando se habla el tema de tierra y territorio, un tema que a diario se viene denunciando y viendo la vulneración de derechos frente al tema tierra: familias despojadas de su propio territorio ancestral, familias despojadas incluso de sus propios hogares, junto a la política de gobierno de la actualidad y acompañados de grandes empresas transnacionales. Esta no es mi primera Marcha, en el año 90 participó mi padre, yo era muy niño y entonces iba, ya conocía la primera movilización entonces, pero era niño todavía. Después en '94, cuando todavía era un poquito más de adolescente, entonces ahí también participé junto con mi papá. Después la primera marcha que hice... digamos... ya con experiencia de joven fue el año 2005, para la

Constituyente. Marché el 2012 por el tema del TIPNIS, allí marché, fui secretario de la de la columna de la marcha en la octava, y en la novena ya estaba prácticamente trabajando directamente como... como secretario de la columna de la marcha. He experimentado varias movilizaciones, pero más que la movilización de los indígenas, siempre estuve en diferentes movilizaciones activamente, como denunciando el tema de derechos humanos. Estuve en varias movilizaciones, varias marchas de personas con discapacidad, en plataforma de Juventudes, de Medio Ambiente y también en estructuras orgánicas, como la Asamblea del Pueblo Guaraní. Entonces allí estuve activamente desde mis 14 años en adelante, en diferentes condiciones, trabajando desde adentro. Y comencé participando en movilizaciones con mi papa, pero bueno yo creo que este es fruto más de mi mamá, porque mi mamá...este... Bueno, en toda la región del Chaco, el pueblo guaraní siempre tuvo vulneración de sus derechos, como que ha vivido largo tiempo en semi-esclavitud en las haciendas. Mi mamá se crió en una de esa y entonces ahí estuvo semi esclavizada y entonces eso cada vez me marcó. Entonces me metí en varias plataformas de lucha a favor de las mujeres y eso me va marcando. Es que mi mamá falleció cuando tenía 12 años, entonces eso me ha ido marcando y también me ha ido reflexionando y también direccionar a eso, a denunciar. Porque mi mamá no lo pudo hacer, pero ahora nosotros podemos hacerlo.

Aquí dentro de la columna de la marcha este... yo tengo conocimiento también experiencia de trabajar con plataformas de juventudes... entonces estoy acompañando este proceso de organización de jóvenes en la marcha. Me gustó mucho y entonces estamos ahí técnicamente apoyándolos, guiándolos. ¿Que cómo se puede organizarse? Contando experiencias, haciendo nexos también con otras agrupaciones juveniles indígenas a nivel nacional e internacional. Porque esa es la única herramienta que hay para los pueblos indígenas, la de la organización. Pero bueno fue difícil a partir de la pandemia de poder hacer un nexo directo con otras organizaciones. En las pasadas marchas se podían hacer varias actividades que, en este año, en esta última movilización no se pudo hacer. Y además creo que el Gobierno también logró desarticular varias agrupaciones, varias redes ambientalistas o a favor del derecho humano. Pero cuando llegamos aquí en Santa Cruz ya aparecieron varias agrupaciones y otras agrupaciones juveniles que siempre están recolectando víveres y traen permanentemente. Y también creo que la plataforma digital hace mucho, se ha visto en todo el proceso de la columna de la marcha: varias redes que venían denunciando todo el proceso de la columna, también subiendo a diario algunas actividades que se hacen dentro del proceso de la marcha. Pero sí de este movimiento ambientalista de ahorita u otras redes no hubo... medio de comunicación sí, pero, redes directamente que denuncia no, no. No como la otra, el otro año, el otro año hubo redes masivas de que denunciaban, pero esta vez no.

Creo que para mí la marcha sea una escuela, más allá de la universidad, más allá de las cuatro paredes de todos los centros educativo, que es la mejor escuela que tuve esta semana. Porque conoces gente, conoces familias y no solamente está alrededor de dirigentes o líderes, sino conoces a los niños. Es lindo estar con ellos permanentemente, conociendo sus problemáticas y su

situación económica, sus problemas, incluso humano, como mujer, como varón... esa problemática interna que tienen a veces como de no tener una relación bien con su familia o con los de la comunidad. Entonces creo que eso me ayudó mucho y poder también ver otra mirada diferente, ver la situación de un pueblo con otro pueblo. Entonces creo que también esa solidaridad mutua que tenemos entre pueblos es importante, y eso me va marcando cada día. Entonces yo creo que esto no va a terminar acá, hay mucho camino para cambiar todavía. Y eso es el reto que me estoy dando yo como persona, más allá de ser indígena, sino como persona, de poder visibilizar a los derechos pueblos. Muchas veces hablamos de que la Constitución de Bolivia es la mejor, pero en el derecho jamás se cumple. Nadie denuncia nada.

Pero el hecho es que después llevar todo este trabajo también a nuestras comunidades es difícil. Es difícil porque ya tuve experiencia en el 2012 y 2014. Prácticamente algunos hermanos fueron expulsados dentro de su propia comunidad por estar defendiendo territorios indígenas. En el gobierno comenzaron a descalificar quien participaba a la marcha y yo tuve mucho problema también con mi papá, porque mi papá no quería que yo ya me metía en movilizaciones, hasta ahora. Entonces se creó un conflicto y sabemos que el gobierno esa es la forma en que actúa: de poner en contra las familias, de ponerte en contra tu organización. Creo que es un camino muy difícil de caminar y si yo comienzo a denunciar, yo sé que me va a venir la ley encima... entonces... y por eso más me anima todavía. Y tuve experiencia de estar encerrado defendiendo territorio... este todavía creo que está el caso ahí no se ha arreglado. Entonces no tengo miedo, pero me preocupa mucho mi familia. Yo le decía a mi papá “usted me enseñó eso”, pero él tiene mucho miedo a que alguna vez pueda pasar algo. Pero estoy firme, para poder seguir denunciando toda esta situación de vulneración de derechos humanos.

Creo que es importante seguir fortaleciendo... porque yo siempre he dicho que los jóvenes van a ser la voz hacia el futuro y eso siempre le he dicho a los jóvenes indígenas... que quizás va a ser difícil de seguir organizándose, pero cuando ya ellos están más adultos van a ser orgullosos de lo que han logrado y eso ayuda. Es difícil, es difícil, organizarse es muy difícil. Entonces creo que a eso apunto, a que ellos sigan fortaleciéndose, especialmente las mujeres. He visto muchas mujeres, estas indígenas jóvenes con wawas³¹⁷... entonces no quiero decir que no tengan hijos, sino que hay que hablarlo, hay que conversarlo. Cuál es la realidad de estas niñas y mujeres que han tenido hijos en las comunidades, no sabemos su realidad y no sabemos el contexto. Y no sé... como muchos casos pasan y también todos apuntan a la mujer porque ha tenido un hijo, pero sin saber por qué lo hacen. Entonces creo que es importante también de poder ir discutiendo. Es uno de los temas que se está discutiendo dentro de la organización de juventudes y ellos cuentan sus realidades, muchas veces son violadas y esos frutos son esos hijos y no lo sabemos. No sabemos acompañar, solamente sabemos apuntar a esa persona. Entonces eso creo que es importante de seguir trabajando con los jóvenes... Y creo que es importante que haya mujeres que apoyen esta clase de problemática que tienen, lo cual es indignante. Es difícil porque están los adultos, están

³¹⁷ *Wawas* è una parola aymara che significa bebè e che è comunemente usata in Bolivia per riferirsi ai neonati.

las organizaciones encima de uno. La mirada de los adultos encima de los jóvenes. Entonces es muy difícil de poder encaminar una organización, pero creo que lo importante es poder estar, trabajar y luchar». Juan, Parlamento Indígena, Santa Cruz, 25/11/2021.

Dai racconti emergono tutte le dinamiche contraddittorie analizzate finora: dalla divisione tra dirigenti e base indigena alla divisione tra indigeni orientali e andini; dalla cooptazione delle organizzazioni da parte del MAS a quella da parte della destra; fino alla possibilità di fare affidamento su finanziamenti internazionali per sorpassare le dinamiche statali. Allo stesso modo, affiorano tutte le difficoltà sorte in pandemia e con la crisi politica così come la consapevolezza della riduzione degli spazi politici che queste hanno comportato; difficoltà che rendono complessa anche l'organizzazione stessa del Parlamento e la riarticolazione di reti ampie per rafforzare la sua battaglia. Dall'altro lato, si nota però come il Parlamento sia uno strumento in cui solo non portare avanti le rivendicazioni indigene, ma anche allargare tali rivendicazioni all'intera società ed elaborare progetti efficaci per contrastare le problematiche della comunità, come ad esempio quella della violenza contro le donne.

Tuttavia, è proprio guardando alla partecipazione delle donne nella *Marcha* che la situazione si complica ancora di più. Ad esempio, Araceli è una donna guaraní con il ruolo di *mburuvicha* per la parità di genere all'interno della *Marcha*, che tuttavia si ritrova per la prima volta ad occupare tale ruolo e non ha una traiettoria politica precedente. María, al contrario, è dirigente della *Subcentral de Mujeres del TIPNIS* da diversi anni e ha già partecipato ad altre *Marchas*. Le differenze tra le due interviste mostrano le contraddizioni che le donne continuano a vivere nel momento in cui pretendono di prendere parola nello spazio pubblico:

«Me llamo Araceli, vengo de la comunidad Bélgica y he ido a la marcha con una amiga que me invitó para ir con ella, acompañándola. Al principio yo he ido a encontrar la marcha en Aguarayo, allí estuvimos dos días acampándonos, pero había muy poca gente. Pero poco a poco más personas iban integrándose a la marcha. Cada vez se hizo más grande. Y de allí toda la marcha ha sido preciosa.

Decidí sumarme porque también hay cositas que tenía que resaltar como el tema de avasallamientos y... otras cosas que nos pasan, ¿no? Este gobierno no nos quiere escuchar. De mi comunidad soy la única que participa en esta marcha, después cuando vuelvo tengo que hablar con toda mi comunidad y contar lo que pasa aquí. Pero yo ahorita no se bien que está pasando con el Parlamento. Soy mburuvicha de genero de la zona, pero no estoy participando a las

reuniones. Mi rol en la marcha es cocinar, eso es mi trabajo en la marcha. Porque no hay quien cocina, todos están muy cansados después de las reuniones, alguien tiene que quedarse a cocinar. Esta es la primera marcha en que participo. Bueno, antes también yo en el '90 tenía hijos, chiquititos, vivía en el campo... éramos como muy muy pobre y yo tenía como 9 hijos ya que no podía salir nunca. No tenía ni tele ni nada, ni como comunicarme, ni sabía lo que estaba pasando digamos. Y bueno ahora pienso que me habría gustado ir también en la Marcha del '90. Ya le digo a los primeros marchistas que están aquí: "como que no me han avisado vos en esa época". Es que yo no sabía, por qué nadie me ha dicho: "venís, vamos". Yo en el '90 hubiera ido si alguien me avisaba, aun cuando mis hijos estaban chiquitos... pero yo hubiera dejado encargado a mi otra hermana. O sea, para mí es una historia que no me voy a olvidar, las cosas que hemos pasado, lo que estamos viviendo... o sea... eso, digamos, y lo estoy viviendo. Ya no necesito que alguien me cuente de la marcha, o sea, yo lo estoy viviendo. Aquí estamos todos juntos, yo me siento... así como estoy... me siento feliz.

Y lo otro lindo de la marcha es de convivir con las diferentes naciones indígena. Aprendemos a convivir entre ellas, aprendemos a convivir entre los hermanos varones porque tenemos diferentes pensamientos e ideas. Pero yo siempre voy compartiendo con ellos mis conocimientos y saberes ancestrales... como es la medicina, el habla, el tejido y también los cuentos culturales. Y lo otro es que aprendía a pintar el patujú³¹⁸ que en mi vida yo no sabía cómo se pintaba. Y ahorita pues me entusiasma saber y aprender... que siempre yo digo que nunca es tarde para aprender. Entonces yo valoro mucho eso. Y también aprendía a tejer, lo cual lo aprendí de las hermanas Ayoreos, que tejen sus hamacas o sus tapetes y todo eso. Y bueno, yo espero pues que se solucione es que nos escuche el gobierno esta petición que hemos hecho» Araceli, Parlamento Indígena, Santa Cruz, 23/11/2021

«Muy buenos días, mi nombre es María, soy presidenta de la Organización de mujeres del TIPNIS y de la nación Yuracaré. Bueno ahorita estoy aquí trabajando en el grupo de las leyes que nos amparan como mujeres y pueblos indígenas de las 34 naciones. Como mujer indígena, como madre y como abuela estoy participando a la marcha por defender nuestros derechos de pueblos indígenas, del medio ambiente, porque hasta hoy en día no se respetan nuestros derechos de los indígenas del Oriente, aunque estamos adentro de la constitución política del Estado. Hoy en día están siendo avasallados nuestros territorios, pero cómo me ha enseñado mi abuelo, el territorio no nos lo ha regalado ningún gobierno, nos ha costado mucho sacrificio, por lo tanto, hay que valorar y hay que agradecer a Dios por la naturaleza que nos ha dado y en la que vivimos. Yo he estado en la VIII Marcha en la represión de Chaparina, he estado también en la marcha del 2012 (la IX), ahora nuevamente estoy. ¿Por qué? No porque a mí me agrada marchar, sino que hasta hoy en día no se respetan nuestros derechos, de nosotras las mujeres, de la naturaleza que está más violada que nunca. Que puedo decir, eso es nuestro derecho de nosotros, incluso hasta de la

³¹⁸ Il *flor de patujú* è il simbolo delle popolazioni indigene dell'oriente.

misma Constitución no se respeta. Entonces viendo esas necesidades de que se pueda hacer respetar nuestros derechos me sumé a la marcha, pero hasta hoy en día si bien ya llevamos casi cuatro meses por acá en Santa Cruz no nos han escuchado. Entonces imagínese dejamos nuestras familias, dejamos el Chacho, que es de dónde se saca para alimentarse día a día, hemos dejado... es decir... todo por venir a defender esos derechos que incluso son de los mismos hermanos que están en contra de nosotros. Porque no solo defendemos para nosotros, defendemos para todos los derechos de los pueblos indígenas, pero aun así el gobierno, que es el gobierno actual ahora de Luis Arce, no nos ha tomado en cuenta. Una vez más vemos que este gobierno ni siquiera ha tenido en consideración a las mujeres y los niños en la marcha. Así que sabe yo la verdad no le tengo miedo a nadie, pero la criminalización de este gobierno es enorme y la verdad es que quien nos comanda es siempre Evo Morales, esa es la realidad.

Yo creo que nosotras las mujeres estamos en una posición en la que podemos hacernos escuchar. La Organización de Mujeres del TIPNIS ya se conformó en el '90, ya en la primera marcha hicieron declaraciones. Y bueno, desde entonces se empezó a estudiar la creación de la organización. Porque veíamos nosotras también, como organización de mujeres, de que no nos se notaba, de que no se nos tomaban en cuenta. Y por eso es que sentimos la obligación, como mujeres indígenas, de que también participemos en las organizaciones, en aquellas municipales, como en las departamentales tanto como en las nacionales. ¿No? Y esta marcha es la continuación de la marcha de 1990. Porque de 1990 hasta este año son 31 años de lucha, donde nuevamente en nuestro territorio hemos sido amenazado por el gobierno actual. Cuando partimos, nos reunimos con los marchistas del 90, los abuelos, y gracias a ellos que nuevamente decidieron poner todo su esfuerzo y toda su fortaleza para la continuidad de la lucha. Realmente salimos de Trinidad con una visión de lucha por el territorio, por la identidad, por la cultura y también para crear una estructura de alto nivel que sería el Parlamento indígena. Hoy se ha creado, ya se creó a través del camino de la marcha, y ahora está constituido aquí en Santa Cruz; pronto lo vamos a consolidar, lo vamos a legitimar, legalmente que sea reconocido, porque esta estructura sería la única manera para nosotros como pueblos indígenas de hacernos respetar. Entonces nosotros como mujeres, yo principalmente como mujer, queremos dejarles un futuro para nuestros hijos. ¿Porque si no luchamos por nuestro territorio, entonces dónde vivirían? Digo eso porque ahorita sí se nos toma en cuenta a las mujeres indígenas y también podemos estar en todos los espacios, pero por ejemplo ha sido un poco difícil que las mujeres también sean parlamentarias, que no solamente sean suplentes, sino que también sean titulares. Es que yo he propuesto de que también las mujeres estén arriba en el Parlamento, en el Concejo. Y lo que se quiere es que obtengamos nosotras el respeto, que nuestras nacionalidades y nuestro gobierno nos respeten y vean cómo y cuál y por qué nosotras hemos marchado, por qué nosotros estamos aquí en Santa Cruz y que, a través del Parlamento, que nuestra voz llegue hasta lo último rincón del mundo. Pero esa es mi mayor fuerza de que vivamos en armonía todo, lo cual era antes... antes no había este divisionismo, pero ahora sí lo estamos viviendo. En la propia Biblia dice de que hijo, madre y

padre se van a pelear, pero este yo siempre tengo esa certeza y esa esperanza que nunca la pierdo, de que todo se va a normalizar.

Y bueno, toda Santa Cruz nos ha apoyado cuando nosotros llegamos. Yo siempre voy a agradecer y voy a tener eso en mi mente, en mi corazón, de que nos recibieron con los brazos abiertos, las cruceña y los cruceños. Y el Comité Cívico de Mujeres³¹⁹ y otras organizaciones también nos han apoyado y gracias a ellas nosotros tenemos la alimentación, tenemos el hospedaje que es la universidad. Y bueno para acabar quiero decirle a la hermana de diferentes pueblos indígenas o no indígena de que nunca se cansen y que siempre sigan en la lucha. Porque la verdad es que lo que estamos haciendo hoy, lo estamos dejando para nuestros hijos y nuestros hijos y así sucesivamente. Bendiciones y un abrazo grande desde bueno, desde el TIPNIS puedo decir gracias». María, Dirigente *Mujeres del TIPNIS*, Santa Cruz, 24/11/2021

La situazione delle donne quindi non si discosta tanto da quella descritta nel caso delle autonomie indigene. Sebbene negli ultimi anni si siano aperti spazi di partecipazione per le donne, in molti casi questi sono spazi solo di facciata e non si traducono in una reale messa in discussione delle dinamiche patriarcali nella comunità: così, le donne rimangono relegate alla sfera domestica anche durante queste manifestazioni. Sempre più, infatti, la parità di genere è un requisito centrale per ottenere finanziamenti dalle istituzioni internazionali e figura come requisito anche nella *Global Forest Finance Pledge*. Per il Parlamento era dunque centrale elaborare progetti volti specificamente a migliorare la situazione delle donne nelle comunità e a formarle nella gestione delle risorse con competenze funzionali alla protezione delle foreste; questi progetti spesso però finiscono per mettere a valore il lavoro di cura delle donne all'interno dei nuovi piani di economia circolare.

Tuttavia, se dal lato delle politiche internazionali si promuoveva una politica della parità di genere in stile neoliberale, dall'altro lato vi era però la sezione femminile del *Comité Cívico* che portava avanti una retorica ben più conservatrice. L'attività della sezione femminile del *Comité*, infatti, è oggi principalmente basata su forme di volontariato e le donne si occupano principalmente di supportare i loro mariti nella carriera politica, con un discorso incentrato sulla difesa della famiglia e sul ruolo centrale della donna in essa³²⁰.

³¹⁹ La sezione femminile del *Comité Cívico de Santa*.

³²⁰ Per un approfondimento sulla retorica e sulla politica perseguita dalla sezione femminile del *Comité* si veda: Cuellar, Claudia et al. 2018. «¿Qué democracia? Análisis crítico, desde un enfoque feminista, de la participación política, de los roles y relaciones de género reproducidos en los discursos y las prácticas emergentes de los grupos de jóvenes que participan en el contexto político actual de Santa Cruz de la Sierra», in *Revista Paradigma en Desarrollo*, Universidad NUR.

Anche nel contesto della *Marcha*, i discorsi delle donne del *Comité* miravano a enfatizzare il valore delle donne indigene nel provvedere al sostentamento domestico e comunitario del Parlamento. I lavori per il Parlamento, infatti, sono durati tre mesi durante i quali i vari rappresentanti delle comunità indigene presenti hanno ricreato all'interno dell'Università un contesto in cui potessero garantire la rotazione negli incarichi e la collettivizzazione del lavoro per il sostentamento di tutti i presenti. Per l'organizzazione dei pasti, arrivavano degli alimenti offerti dal *Comité* o da altre organizzazioni circa ogni due giorni. Una donna per comunità era incaricata di provvedere alla redistribuzione degli alimenti tra tutti i presenti, mentre la preparazione dei pasti veniva gestita da più donne a turno. Spesso le donne del *Comité* arrivavano portando cibi già pronti e affermando che si sentivano in dovere di aiutare le valorose donne che erano lì a supportare i loro mariti e a prendersi cura dei bambini della *Marcha*; o affermando che queste erano le vere donne di cui la Bolivia ha bisogno, quelle fanno sacrifici per portare avanti la famiglia e legate ai valori tradizionali di unità. È chiaro, dunque, che il supporto economico del *Comité* alle donne della *Marcha* era volto più che altro a perseguire quella retorica civilizzatrice strumentale all'inclusione delle indigene nel modello dell'identità *camba*. E tali discorsi venivano in realtà spesso riprodotti dagli stessi leader indigeni, che valorizzavano le donne presenti come indispensabili per il mantenimento della famiglia e della comunità.

Infine, dal punto di vista della dimensione simbolica dell'identità e di come le diverse rappresentazioni portate avanti da governi e istituzioni sull'indigenità vengono riprodotte all'interno della *Marcha*, è interessante mettere a confronto la visione del membro più anziano e di quello più giovane della *Marcha*:

«Buen día soy Julio, del TIPNIS. Bueno, lo que puedo decir es que yo vine a esta marcha porque participé también a la del '90. Y allí empezamos a levantar demandas para conseguir nuestro territorio, después en la de '96 logramos que se instituyera el INRA para poder titular nuestras tierras colectivamente. La Marcha del '90 fue preciosa; todo ese tiempo que hemos ido a pie. Cuando llegamos a La Paz fue increíble, toda la gente nos acogió y el presidente Jaime Paz Zamora también nos recibió con la mano abierta. Nosotros entregamos nuestras reivindicaciones al presidente y él nos escuchó y nos dio el decreto de ratificación de la Convención del ILO. Y de allí se formó una articulación potentísima entre los pueblos indígenas. Nunca se había visto esa potencia de los indígenas, muchos ciudadanos de La Paz tampoco nunca habían visto un indígena. Y de allí se empezó a reconocernos, a reconocer nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros derechos. Pero la verdad es que a la fecha hemos perdido todo. Porque por cuanto todos los gobiernos decían que iban a proteger los indígenas, eso solo fue retórica, y ahorita

nuevamente estamos marchando para conseguir nuestra propia autoridad y para defender nuestro territorio. Porque la cultura indígena que el gobierno defiende ahora es una cultura que no nos representa, y que además sirvió a someter los indígenas por otros indígenas. Evo nos ha dividido entre hermanos y ahora este gobierno ayuda solamente su gente, los collas y nomás, mientras que a nosotros nos deja a un lado y vulnera nuestros derechos. Entonces nosotros, los pueblos indígenas del Beni, del Chaco y de la Amazonía toditos, cada nación, estamos luchando en conjunto para lograr nuestra defensa que estamos trabajando en nuestro Parlamento. Para tener un mayor respeto, y para que nuestra identidad también sea respetada al interior de la nación. Porque ahora se respeta solo la aymara, pero la de nosotros no». Julio, Parlamento Indigeno, Santa Cruz, 24/11/2021.

«Soy Orlando, tengo 21 años y es mi primera marcha. Soy de la ciudad de la Santísima Trinidad, pero toda mi familia y mis hermanos somos originarios de la comunidad San José, en el TIPNIS. Y bueno, yo me vine a la marcha este también viendo la misma situación de todos los que viven en las TCO; y como yo también soy originario, soy trinitario, entonces decidí ser parte de la marcha. Porque obviamente yo vivo en Trinidad, no vivo en comunidades, pero sí quise venir a apoyar y relacionarme más con mi gente; también porque una de las principales denuncias que se hacía era el respeto a la cultura, entonces se ve que nuestra cultura no está siendo respetada, entonces también en esa parte como que vine a apoyar, porque quiero que se respete mi cultura. El tema de los jóvenes en las comunidades muchas veces es complejo, porque por el poco desarrollo que tienen las comunidades, llegan a salir a la ciudad y entonces llegan como a negarse a la cultura. Y eso es un caso muy parecido a lo mío, porque yo salí de San Lorenzo desde los dos años y viví desde los dos años hasta la edad que tengo en la ciudad de Trinidad. Entonces prácticamente yo no he estado mucho viviendo la cultura y eso a mí me pesa bastante, porque yo siendo de la ciudad no sé muchas cosas. Entonces aproveché de esta marcha para aprender de todos los tatas, de todos los ancianos, poder verlo más cerca. Y me siento como que estoy dentro de mi casa, digamos. Y así pude rescatar lo que es mío, porque muchas veces salimos a la ciudad y nos olvidamos del idioma, las prácticas culturales, la vestimenta, nos avergonzamos y yo particularmente también pienso que no deberíamos querer conservar. Y en esta marcha he podido un poco recuperar un poco la cultura de mi comunidad; por ejemplo, yo ya casi no manejaba el idioma comunitario, y aquí he podido practicar el idioma y ya lo se hablar mejor. Por ejemplo, me impresionó la solidaridad que se formó en la marcha, eso nunca se ve en la ciudad. También antes no sabía que había habido once marchas, yo pensaba que esta era la segunda, y aquí con todos los ancianos he podido aprender sobre las marchas pasadas. Y cuando llegamos a Santa Cruz y vimos el recibimiento de la gente cruceña me sentí como si habíamos cumplido una parte de la lucha; falta todavía mucho, pero ver la gente hospitalaria a nuestra llegada y que todos nos estaban aplaudiendo significó haber abierto una brecha para que nuestras demandas sean escuchadas» Orlando, Parlamento Indigeno, Santa Cruz, 23/11/2021.

Da entrambe le interviste emerge la cristallizzazione delle identità analizzata nel capitolo. Così, per Julio l'indigenità sarebbe una categoria ormai totalmente appropriata dal MAS e a cui è necessario opporre una basata sui valori dei popoli orientali, mentre per Orlando la cultura indigena sarebbe qualcosa a cui non ha accesso per il semplice fatto di vivere in città.

L'obiettivo del Parlamento Indigeno è allora quello di proporsi come un nuovo soggetto valido per mediare tra comunità e mercato globale, sostituendosi allo Stato tanto come dispensatore di quote di potere economico, quanto come dispensatore del modello di indigenità. In ogni caso, nonostante le diverse storie personali e traiettorie politiche che portano a recepire le diverse rappresentazioni sull'identità indigena secondo schemi differenti, la *Marcha* continua a rimanere per tutti e tutte uno spazio fondamentale per portare avanti le rivendicazioni indigene e allargare tali rivendicazioni sul piano internazionale, l'unico in cui si intravede una possibilità di risoluzione. Ma è anche un luogo in cui riattivare quella *memoria larga* delle lotte ormai perduta, come emerge dai racconti di chi nella *Marcha* ha trovato anche un momento di politicizzazione e presa di coscienza dei diversi problemi che le varie comunità indigene affrontano. *Memoria larga* che però viene necessariamente rivitalizzata non per creare quella connessione multitudinaria alla base delle rivolte popolari degli anni Duemila, ma per dare una maggiore legittimazione alle rivendicazioni da portare nelle tribune internazionali. È l'esempio di come le politiche neoliberali dell'*indio permitido* e quelle del cosiddetto capitalismo andino-amazzonico abbiano cristallizzato le identità a tal punto che i soggetti indigeni non hanno nessuna alternativa se non fare affidamento su queste per poter essere legittimati quali soggetti politici. Ma è anche l'esempio di come dietro agli sforzi di cooptazione e sussunzione delle organizzazioni indigene da parte del MAS e della destra, e dietro alla cristallizzazione delle identità, vi siano domande individuali e collettive che gli uomini e le donne indigeni cercano di far valere per non dover riprodurre la propria vita alle condizioni dettate dalle dinamiche di accumulazione ecologica del capitale globale.

4.4 Che fare dei *resabios* oggi

La ricerca etnografica portata avanti nel contesto boliviano attuale impone l'apertura di un campo di riflessione ampio sul senso delle politiche identitarie oggi e sul loro ruolo nei processi di politicizzazione indigeni in una fase in cui la rappresentazione identitaria è continuamente messa a valore nel mercato mondiale. Il tema dell'identità culturale o delle politiche identitarie è, in realtà, forse il tema più studiato e dibattuto in campo antropologico, nonché il cardine della disciplina stessa. Valorizzando la prospettiva etnostorica e intrecciandola con un'etnografia dei movimenti sociali indigeni degli ultimi anni, tuttavia, questa tesi ha permesso di mostrare che la categoria di identità è infinitamente riduttiva, spesso fallace, per analizzare i processi di politicizzazione in una società *abigarrada* come quella boliviana. Per tracciare una genealogia delle lotte indigene è infatti necessario guardare al modo in cui queste si inseriscono, per dirla con un concetto, nella *forma primordial*; ovvero come vengono definite dall'articolazione tra Stato, società civile e capitale e come a loro volta influenzano e modificano tale articolazione. E nel corso della tesi si è visto che, lungi dall'essere eredità ancestrali che si protraggono immutate nel tempo, memorie e *resabios* sono elementi di un processo di articolazione e sedimentazione di istanze differenti orientate a contestare le condizioni presenti di riproduzione della vita, ovvero espressioni di quella che Zavaleta chiama «l'accumulazione nel seno della classe». In questo processo, i movimenti sociali boliviani sono stati capaci di incidere sull'articolazione della *forma primordial*, sfidando rapporti di dominio e condizioni di subalternità. È questa "accumulazione" e non l'identità ciò che non solo permette di analizzare le forme di politicizzazione indigena, ma le rende possibili, perché mostra come gli anacronismi costitutivi delle relazioni capitalistiche contemporanee e delle loro forme politiche possono essere attivati in maniera antagonista.

L'esito di questa ricerca non è tanto, perciò, una decostruzione etnostorica dell'identità indigena orientata a mostrarne la natura processuale e relazionale; piuttosto, essa permette di affermare che l'identità indigena è il prodotto della risposta istituzionale che di volta in volta è stata messa in campo per neutralizzare l'emergenza politica di soggetti la cui eterogeneità non ha impedito, ma al contrario ha reso possibile, un'accumulazione di forza tale da mettere in crisi gli assetti politici, economici e istituzionali dello Stato post-coloniale. Questa risposta istituzionale è ciò che ha permesso ai governi che si sono

susseguiti di ricondurre quella forza entro i confini di uno Stato che, checché ne dica García Linera³²¹, rimane e rimarrà sempre per sua natura apparente. L'istituzione dell'identità indigena è stata inoltre il modo per far aderire lo Stato alla società *abigarrada*, tramite la formulazione di categorie che cristallizzassero i *resabios* precapitalistici rendendoli funzionali tanto allo sviluppo capitalistico nel territorio quanto alla legittimazione politica dell'élite al governo. Questo è stato il caso del *sistema de castas* coloniale che stabiliva determinati doveri per i soggetti categorizzati come *indios* che servivano a legittimare chiaramente non lo Stato ma la madrepatria nel portare avanti il particolare processo di accumulazione originaria nella colonia; così come del modello repubblicano che imponeva la cittadinanza agli indigeni come un dovere morale per perseguire l'unità nazionale ora sì dello Stato; ma è stato anche il caso del paradigma del *mestizaje* che ha abolito la categoria di indigeno per sostituirla con quella di *campesinos* più funzionale ad includere tali soggetti nelle catene produttive dello Stato moderno; e infine, si sono ampiamente visti gli effetti di tale regolazione identitaria con il paradigma del multiculturalismo neoliberale, alla base dei processi attuali di «etnicità strategica».

Al contrario, i processi di politicizzazione sono partiti proprio dalla rottura del disciplinamento identitario imposto dallo Stato, tramite i soggetti che hanno riattivato polemicamente e risignificato in maniera contingente quei *resabios* che servivano a mantenerli subalterni. Ma è proprio il concetto di *forma primordial* ciò che permette di leggere questa rottura non come una totale indipendenza dallo Stato o un'esteriorità dal capitale, proprio perché le lotte indigene si collocano dentro e contro i tre termini dell'articolazione – Stato, società civile, capitale. Come si è infatti analizzato in diverse sezioni della tesi, questi processi di politicizzazione hanno portato all'impossibile separazione di ciò che è indigeno da ciò che non lo è, o da ciò che è tradizionale a ciò che è moderno, perché entrambi i termini si sono risignificati a vicenda in secoli di contaminazione reciproca. D'altronde, diversi autori sostengono l'impossibilità di questa

³²¹ Citato nell'introduzione al terzo capitolo: «Hubo un gran pensador boliviano, René Zavaleta Mercado, que acuñó un concepto muy importante para entender Bolivia: el concepto de Estado aparente. Decía el orureño Zavaleta Mercado que el Estado aparente, ilusorio, es aquel que no logra condensar la totalidad de la sociedad, solamente representa a un pedazo privilegiado de ella; no logra articular la territorialidad del Estado y solamente representa y unifica fragmentos aislados del territorio patrio. Para Zavaleta, un Estado aparente es aquel que no logra incorporar los hábitos, la cultura y las formas de organización política de la sociedad, articula sólo a ciertos hábitos políticos y deja al margen a otros sectores sociales, regiones, territorios y prácticas políticas. Un Estado aparente, en el sentido zavaletiano, es lo que fue Bolivia hasta 2005» García Linera, 2010: 7, Discorso di possessione del secondo mandato.

separazione, come ad esempio Alvaro García Linera o Pablo Solón parlando delle rivolte del Duemila, quando l'accumulazione di esperienze, discorsi e pratiche eterogenee era al suo apice:

«Resulta así que la diferenciación entre moderno y tradicional se presenta como sumamente ambiguo y a veces arbitrario, pues pareciera ser que en general los movimientos sociales fueran simultáneamente “modernos” y “tradicionales”» (García Linera, 2009b: 385).

There is a mix. Here we can't make much of a difference between social movement and indigenous movement. The social movements here have a strong indigenous identity. If one listens to the discourses of the principal exponents of El Alto, all of them make reference to their Aymara roots, for example. So, they are not two distinct things. Rather, I would say that more than ever they are bound together. Some place more emphasis on one aspect, and others on another aspect, but they complement one another» (Pablo Solón in Webber, 2011: 265).

Anche Silvia Rivera quando parla del *katarismo* registra l'impossibilità di una definizione univoca per tale movimento in cui coesistevano diversi orizzonti di passato e presente:

«El movimiento Katarista fue desde sus inicios una corriente ideológica en la que se sintetizaban temas culturales, proyecciones políticas y luchas reivindicativas. Fue también, como ya se señaló, un movimiento con expresiones tanto urbanas como rurales, siendo las primeras de vital importancia en la elaboración y sistematización de las ideas y programas del movimiento. Contenía, pues, una multiplicidad de matices y de percepciones colectivas, que permanecieron relativamente indiferenciadas durante el período de lucha clandestina y que solamente serían esbozadas en sus documentos públicos. Así en el Manifiesto de Tiwanacku se hablaba de luchar por la renovación del sindicalismo, a tiempo que se señalaba la necesidad de construir una organización política propia, capaz de representar autónomamente los intereses del campesinado indio del país. Se reivindicaban las luchas anticoloniales y antifiscales de los siglos pasados pero, al mismo tiempo se reconocía en la revolución de 1952 un aporte válido para la liberación del campesinado indio a través de la redistribución de la tierra, el voto universal y otras conquistas» (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 199-200).

L'impossibilità di separazione è tale che infatti diversi autori hanno utilizzato categorie diverse nel corso degli anni per cercare di leggere la complessità dell'*abigarrada* società boliviana: classe, massa, plebe, moltitudine, folla (*muchedumbre*) e comunità sono tutti concetti trattati ampiamenti nel corso della tesi e che sono stati utili per descrivere in determinate circostanze storiche il soggetto variegato – e attraversato da tensioni e contraddizioni interne – in campo nelle rivolte e nelle lotte in Bolivia. Ma sono anche tutti

concetti provvisori. La processualità politica che ha portato all'accumulazione di memorie in cui elementi mitici, religiosi e collettivi rafforzavano elementi secolari, moderni e capitalistici ha reso di fatto impraticabile ogni tentativo di definizione degli indigeni, *campesinos*, donne, lavoratori che hanno animato la turbolenta storia boliviana. Era quindi prevedibile che, per quanto si potesse tendere il modello costituzionale verso il pluralismo statale, questo avrebbe fallito nel suo tentativo di produrre categorie giuridiche per includere i soggetti nel regime dei diritti. Ma anche in questo caso più che concentrarsi sull'analisi delle categorie giuridiche, la ricerca ha mostrato come queste hanno influito nel processo di accumulazione di memorie e sovversione dei *resabios*. Questo processo ha funzionato finché tali categorie sono state campi di battaglia da cui far partire quell'«etnicità tattica» volta a ricreare le connessioni politiche di lotta tra soggetti eterogenei. Quando però le categorie si concretizzano al punto tale da diventare le uniche vie di accesso alla politica, vi è una involuzione del processo di accumulazione. Del resto, già Zavaleta aveva parlato di «mutolazione dell'autodeterminazione della massa» con la fine dello Stato del '52, quando il MNR era riuscito a neutralizzare le connessioni politiche tra soggetti proprio fissandone le identità e legittimando il sindacato quale unica forma di accesso alla politica. In un mondo chiaramente diverso da quello di sessanta anni fa, siamo però di fronte a un processo simile. L'identità indigena è l'unica forma di accesso alla politica. Ma l'identità indigena non è più univocamente definita, e al suo interno coesistono diverse rappresentazioni: l'indigeno *aymara-campesino* che sfrutta a suo vantaggio i circuiti del capitalismo estrattivista è quello legittimo agli occhi del MAS; l'indigeno guaraní o *mojeno cambia* che si adatta al modello agroindustriale è il modello perfetto di indigeno per la destra; e l'indigeno che si autorappresenta come autentico difensore della selva ma che però detiene anche specifiche competenze per portare avanti progetti di economia circolare è ciò che serve agli organismi multilaterali per mostrare che si stanno adoperando per salvare il pianeta. Chi è il vero indigeno e chi parla per gli indigeni? Forse nessuno, forse tutti. Il punto è cosa queste diverse rappresentazioni comportano per chi ne è escluso e quanto riproducono la subalternità di chi non rientra in queste identità istituzionalizzate.

Anne Freeland in un recente saggio mette a confronto il concetto di *abigarrado* di René Zavaleta Mercado con quello di subalternità di Gayatri Chakravorty Spivak³²² – termini che vengono fatti coincidere nell'introduzione alla prima traduzione latino-americana dei testi del *subaltern group* indiano redatta da Silvia Rivera Cusicanqui e Rossana Barragán³²³. L'obiettivo di Freeland è invitare a pensare le trappole inerenti alla logica stessa della rappresentazione in una società *abigarrada*. Per Freeland, il concetto di *abigarramiento* è utile per mostrare come nella disarticolazione tra strutture e sovrastrutture presente in società come quella boliviana vi è un'impossibilità di rappresentare democraticamente la totalità della società civile che risulterebbe di conseguenza non indagabile tramite i metodi quantitativi e empirici delle scienze sociali; tuttavia l'*abigarrado* è anche un concetto problematico per le scienze sociali, in quanto spesso si traduce in un'esaltazione di un'alterità ontologicamente inscritta nelle società post-coloniali che corre sempre il rischio di essere poi appropriata dal multiculturalismo e subire un ripiegamento identitario. Si è visto infatti il modo in cui il concetto di *abigarrado* è stato usato ampiamente nelle scienze sociali fino a perdere la sua validità euristica – come, per esempio nel caso della riconcettualizzazione fatta da Tapia con il concetto di *multisocietal* (Tapia, 2002a)³²⁴. L'autrice, inoltre, rimarca come il concetto di *abigarrado* contiene in sé un'accezione negativa, data dalla riduzione delle possibilità politiche che questo veicola per i soggetti: la mancanza di processi di sussunzione reale nel territorio esclude determinati soggetti dalle linee di mobilità sociale che questi comportano, rendendoli quindi, e qua sta il confronto con Spivak, subalterni. Nella tesi si è visto anche come, una volta introdotti elementi di industrializzazione e democratizzazione che hanno portato a nuovi paradigmi di inclusione democratica e aperto nuovi spazi di azione politica nel territorio boliviano, questi non hanno però messo fine all'*abigarramiento* della società boliviana, né tanto meno alla riproduzione di linee di esclusione dalla mobilità sociale; il governo del MAS, ad esempio, facendo degli indigeni parte integrante dello sviluppo economico, ha sicuramente creato delle infrastrutture affinché alcuni soggetti potessero uscire dalla loro posizione di

³²² Cfr: Freeland, Anne. 2019. «Motley Society, Plurinationalism, and the Integral State. Álvaro García Linera's Use of Gramsci and Zavaleta», in *Historical Materialism*, v.27, n.3, pp. 99-126; Freeland, Anne. 2014. «Notes on René Zavaleta: 'Abigarramiento' as Condition of Constitutive Power», in *Alternautas*, v.1, n.1, pp. 65-70.

³²³ Cfr.: Barragán Romano, Rossana e Silvia Rivera Cusicanqui (ed.). 1997. *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS-Aruwiyiri/THOA.

³²⁴ Si veda a tal proposito anche la nota n. 1.

subalternità; ma così facendo ne ha create altre tramite cui ha escluso chi non rientrava nella rappresentazione dell'indigeno portata avanti dal MAS.

La stessa Spivak, intendendo la subalternità come una posizione del soggetto che non può accedere alle linee di mobilità date dalla socializzazione dei rapporti capitalistici, ovvero del nesso lavoro/cittadinanza, e intendendo il capitale come un sistema globale eterogeneo, non legava la subalternità a un determinato luogo o a un'identità; al contrario, se il capitalismo si sviluppa legando indissolubilmente insieme moderno e premoderno, è proprio la posizione subalterna di alcuni che rende possibile l'uscita da tale posizione di altri (Spivak, 2005; Spivak, 1985). Distinguendo la rappresentazione come prassi (*Vertreten*) da quella descrittiva (*Darstellung*) il problema per Spivak non è che i subalterni non possono venire rappresentati politicamente, ma che non possono proprio essere rappresentati descrittivamente. Non possono parlare perché necessariamente chi li rappresenta segue gli interessi politici di una classe che è in sé dislocata e scissa proprio perché nella rappresentazione descrittiva vi è sempre uno scarto che sfugge tra significante e significato (Spivak, 1988). Se l'identità è il significante tramite cui oggi gli indegni possono accedere alla politica, il significato è però qualcosa di inaccessibile. Non è un caso che tanto il tentativo del MAS di farsi rappresentante istituzionale dei movimenti sociali, così come quello di Morales di fare da guida carismatica a tale rappresentanza auto-centrando sulla sua persona tutte le caratteristiche indigene per eccellenza, abbiano presto portato a fratture profonde e svelando la tensione sempre presente tra l'uscita dalla subalternità di alcuni a scapito della ri-subalternizzazione di altri o altre, rendendo evidente l'impossibilità di rappresentare la totalità dell'eterogenea società boliviana. Il compito tanto politico quanto epistemologico, allora, non è andare alla ricerca di un significato autentico di ciò che è indigeno da far corrispondere a un significante sempre più vuoto, quanto piuttosto andare alla ricerca delle «infrastrutture» che rendono possibile agire per uscire dalla posizione di subalternità (Spivak, 2005: 438).

La Costituzione per alcuni è stata questa infrastruttura; il capitalismo andino-amazzonico e la redistribuzione dell'eccedente lo è stato per altri. I processi di formazione delle autonomie indigene con il supporto delle ONG per molti sono serviti per accedere a conoscenze e tecniche che gli hanno permesso di portare avanti le proprie domande in

maniera autonoma; questo è il caso della CONTIOCAP³²⁵, una organizzazione che riunisce varie organizzazioni indigene dell'altopiano e delle terre basse boliviane e che, senza l'aiuto dello Stato o delle ONG, porta avanti lotte e battaglie contro l'ingresso delle industrie estrattive nei territori indigeni. La CONTIOCAP riesce a organizzarsi autonomamente proprio perché i suoi leader, dopo anni di rapporti con le ONG, hanno ora le capacità necessarie a elaborare progetti in autonomia, a denunciare le violazioni dei diritti davanti ai tribunali internazionali, e conoscono l'inglese meglio di tanti tecnici di ONG per parlare in prima persona in questi tribunali. Ma di nuovo, non rappresentano la totalità degli indigeni boliviani, e nemmeno di quelli delle comunità che affermano di rappresentare.

È quindi solo creando quelle infrastrutture che permettono un'«autodeterminazione della massa», ovvero una politicizzazione che trascende la rappresentanza democratica, che l'accezione negativa che Freeland dà al concetto di *abigarrado* può essere ribaltata al fine di rivitalizzare in modo strategico determinati *resabios* contingenti, non per regalarli al multiculturalismo o alle politiche identitarie, ma al contrario per ridargli la processualità politica che il multiculturalismo e la definizione identitaria bloccano. Oggi, nell'involuzione della crisi, quel processo di accumulo e sedimentazione di memorie sembra sempre più saturato dalla cristallizzazione delle identità che impedisce le connessioni politiche che lo hanno reso politicamente produttivo. Ma in tutta la storia boliviana sui *resabios* si è giocato il campo di tensione tra il piano dell'istituzione dell'identità indigena e del suo governo, e il piano della politicizzazione che ne ha fatto un'esperienza di lotta contro la sottomissione. E questo campo di tensione non è mai del tutto risolto:

«Tenemos que trabajar mucho en lo que es la historia del movimiento indígena, porque se ha visto que se han olvidado las luchas de nuestros antepasados, como que ya no se lo toma en cuenta; pues las mujeres necesitan más reflexionar sobre esos temas, para poder transmitir a los jóvenes para que ellos nuevamente vuelvan a apropiarse de lo que son las luchas que hemos hecho. No es tanto que los jóvenes ya no conocen como vivimos en la comunidad, el idioma y todo eso, sino es que no saben cómo hemos ganado el puesto que tenemos ahora. No saben cómo estábamos en la dictadura, cuando nos reuníamos en secreto y escondidas, de noche, porque en el día no se podía hacer nada. No saben cuánto hemos caminado en la Marcha del '90 y con que sufrimiento para poder llegar a La Paz y quedarnos embelesados por la cantidad de gente que nos

³²⁵ Si veda: Los Tiempos, 05/10/2021. *Indígenas de tierras altas y bajas de Bolivia se unen para consolidar la defensa de sus territorios y áreas protegidas*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20211005/indigenas-tierras-altas-bajas-bolivia-se-unen-consolidar-defensa-sus?fbclid=IwAR2PI5sXJT6T1UhapNMPqUEKYElH-XvOMsPJbbTyb2gZij-WZ3u4QG4KZrg> [ultimo accesso il 26/01/2023].

esperaba; y ver que todos nos apoyaban, ver que se podían hacer alianzas. Y no saben de la unidad que hemos tenido por varios años, en la revuelta de Cochabamba, entre aymara y guaraní, entre mineros. Mientras que ahora estamos muy divididos y también nuestra agenda está totalmente vinculada al cambio climático. Que nosotros efectivamente somos los que defienden la selva, pero después allí dentro salen todos tipo de dinámicas de intereses personales y políticos por parte de los dirigentes. Entonces antes de todo tenemos que recuperar esa unidad, porque esa nos ha permitido ganar. Y para recuperarla hay que enseñar a los jóvenes como la hemos lograda, hay que recuperar la historia y trasmitirla a los jóvenes para que construyan de nuevo esa unidad. Pero esta vez también una unidad donde las mujeres puedan estar como protagonistas» Lidia, CNAMIB, Santa Cruz, 20/12/2021.

Bibliografía

- Aguilar, Rodrigo. 2021. *Incendios en territorios indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Análisis del periodo 2010-2020*. Santa Cruz: CEJIS/CPTA
- Alarcón, Víctor Barrera. 2015. «El Taki Onqoy: la venganza de las huacas», in *ArtyHum, Revista de Artes y Humanidades*, vol. 10, pp. 18-27.
- Albó, Xavier. 1972. «Dinámica de la estructura intercomunitaria en Jesús de Machaca», in *América Indígena*, v. XXXII, n. 3, pp. 773-816
- _____. 1979. *Achacachi, medio siglo de lucha campesina*. La Paz: CIPCA.
- _____. 1990. *Los Guaraní-Chiriguano 3. La comunidad hoy*, La Paz: CIPCA.
- _____. 2002. *Pueblos indios en la política*, La Paz: Plural / CIPCA.
- _____. 2012. *El Chaco Guaraní. Camino a la Autonomía Originaria. Charagua, Gutiérrez y Preycción Nacional*. La Paz: CIPCA/ Ministerio de Autonomías.
- Albó, Xavier e Carlos Romero. 2009. *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Albó, Xavier e Esteban Ticona. 1997. *Jesús de Machaca. La marka rebelde. La lucha por el poder comunal, (T. III)*. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier e Olivia Harris. 1986 [1974]. *Monteras y guardatojos; campesinos y mineros en el Norte de Potosí*. La Paz: CIPCA.
- Alvizuri, Verushka. 2017. «Indianismo, política y religión en Bolivia (2006-2016)», in *Caravelle*, n. 108, pp. 83-98.
- Antezana, Luis y Hugo Romero. 1973 *Historia de los sindicatos campesinos: un proceso integración nacional en Bolivia*. La Paz: Servicio Nacional de Reforma Agraria.
- Aparicio, Marco. 2002. *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*, Barcelona: CEDECS.
- Arce, Luis. 2011. «El Nuevo Modelo Económico, Social, Comunitario y Productivo», in *Economía Plural*, Ministerio de Economía y Finanzas Publicas, n. 1.
- _____. 2014. «El Modelo Económico Social Comunitario Productivo Boliviano», in *Economía Plural*, Ministerio de Economía y Finanzas Publicas, n.10.
- Arellano-Lopez, Sonia e James F. Petras. 1994. «Non-Governmental Organizations and Poverty Alleviation in Bolivia», in *Development and Change*, n. 25, pp. 555-68.
- Arguedas, Alcides. 1967. *Historia General de Bolivia: El proceso de la nacionalidad, 1809-1921*. La Paz: Futuro.
- Ari Chachaki, Waskar (ed.). 2001. *Aruskipasipxasataki: El siglo XXI y el Futuro del Pueblo Aymara*. La Paz: Editorial Amuyañataki.
- Aricó, José María. 1978. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- _____. 2005. *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____. 2009 [1986]. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arkonada, Katu. 2011. «Tipnis, el contradictorio camino del cambio», in *Cetri*, disponible in: <https://www.cetri.be/Tipnis-el-contradictorio-camino?lang=fr>, [ultimo acceso il 03/01/2023].

- Arnold, Denis e Alison Spedding. 2005. *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*. La Paz: CIDEM e ILCA.
- Artacker, Tamara; Jorge Campanini e Eduardo Gudynas. 2020. «Extractivismos agropecuarios en tiempos de pandemia: flexibilizaciones, asimetrías, autoritarismos y otros efectos derrame», in *Yeiya*, v.1, n.1, pp. 89-107.
- Arze, José Antonio. 1938. «Conferencia pronunciada en el Palacio Legislativo de Sucre el 17 de Agosto de 1938», in *Revista de la Universidad de San Francisco Xavier*, n. 18.
- Arze Aguirre, René. 1987. *Guerra y conflictos sociales: El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. Cochabamba: CERES.
- Ayo, Diego. 2016. *La verdad Sobre el Fondo Indígena*. La Paz: Fundación Pasoskanki.
- Baer, Werner. 1972. «Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations», in *Latin American Research Review*, v. 7, n. 1, pp. 95-96.
- Bagni, Silvia. 2017. «Estudio introductorio sobre el deslinde conceptual del estado intercultural», in *Lo Stato interculturale: una nuova eutopia?*, Bologna: Dipartimento di Scienze giuridiche, pp. 5-13.
- _____. 2019. «The indigenous concept of land in Andean constitutionalism», in *Historical Perspectives on Property and Land Law. An Interdisciplinary Dialogue on Methods and Research Approaches*, Madrid: Dykinson, pp. 111 – 136.
- Barragán Romano, Rossana. 2006. *Asambleas Constituyentes: Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*. La Paz: Muela del Diablo,
- _____. (ed.). 2019. *Trabajos y trabajadores en América latina (siglos XVI-XXI)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Barragán Romano, Rossana e Silvia Rivera Cusicanqui (ed.). 1997. *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS-Aruwiyiri/THOA.
- Bárceñas, Karina e Preza Noemí. 2019. «Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo online», in *Virtualis*, n.10, v.18, pp.134-151.
- Battistini, Matteo; Cappuccili, Eleonora; Ricciardi, Maurizio (ed.). 2020. *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*. Milano: Meltemi Editore.
- Bautista, Rafael; Chávez León, Marxa; Chávez, Patricia (ed.). 2012. *La victoria indígena del TIPNIS*. La Paz: Autodeterminación.
- Bautista, Ruth et al. (ed.). 2018. *Informe 2018. Acceso a la tierra y territorio en Sudamérica*. La Paz: IPDRS.
- _____. 2019. *Informe 2019. Acceso a la tierra y territorio en Sudamérica*. La Paz: IPDRS.
- _____. 2020. *Informe 2020. Acceso a la tierra y territorio en Sudamérica*. La Paz: IPDRS.
- _____. 2021. *Informe 2021. Acceso a la tierra y territorio en Sudamérica*. La Paz: IPDRS.
- Bazoberry, Óscar. 2003. «50 años de la Reforma Agraria en el Chaco boliviano», in John Vargas Vega (ed.), *Proceso agrario en América Latina y Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA: Plural Editores, pp.145-176.
- Bebbington, Anthony et al. 1993. *Nongovernmental Organizations and the State in Latin America: Rethinking Roles in Sustainable Agricultural Development*. London and New York: Routledge.
- Becker, Marc. 1993. *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Athens: Ohio University Press.

- Beigel, Fernanda e Maura Brighenti. 2009. «José Carlos Mariátegui (1894-1930). Un marxista latinoamericano», in *Studi Culturali*, v.6, n.1, pp. 61-105.
- Bello, Álvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Benvegnù, Carlotta; Cuppini, Niccolò; Frapporti, Mattia; Milesi, Floriano; Pirone, Maurizio (ed.). 2020. *Logistica e America Latina*. Bologna: Università di Bologna.
- Bessire, Lucas. 2014. «The Rise of Indigenous Hypermarginality. Native Culture as a Neoliberal Politics of Life», in *Current Anthropology*, vol. 55, n 3, pp. 276-295.
- Blanes Jiménez, José et al. 2000. *Mallkus y alcades: la Ley de Participación Popular en comunidades rurales del altiplano paceño*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios.
- Botero Bernal, Andrés. 2006. «Los antecedentes del primer constitucionalismo antioqueño: elementos para comprender el proceso constitucional hispanoamericano», in *Historia Constitucional* 19, pp. 91-121.
- Bonilla, Heraclio. 1974. *El minero de los Andes*, Lima: IEP.
- _____. 1980. «Perú y Bolivia», in Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 6. Barcelona: Crítica, pp. 202-237.
- _____. (ed.). 1991. *Los Andes en la Encrucijada Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Ediciones Libri Mundi/FLACSO, pp.142-168
- Bradford, Barham e Oliver Coomes. 1994. «Wild Rubber: Industrial Organisation and the Microeconomics of Extraction during the Amazon Rubber Boom (1860-1920)», in *Journal of Latin American Studies*, v. 26, n.1, pp. 37-72;
- Bridikhina, Evgenia e Pilar Mendieta. 2018. *Amanecer en rojo: Marxismo, socialismo y comunismo en Bolivia (1880-1932)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/CIS.
- Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Buechler, Hans. 1966. *Agrarian Reform and Migration on the Bolivian Altiplano*. Ph.D. Thesis (Anthropology), New York: Columbia University, University.
- Burkett, Elinor. 1978. «Indian Women and White Society: the case of sixteenth-century Perú», in Asunción Lavrín (ed.), *Latin American Women. Historical Perspectives*. London: Greenwood Press.
- Bustamente, Rocio et al. 2005. «Women in the “Water War” in the Cochabamba Valleys», in Vivienne Bennett et al. (ed.), *Opposing Currents: The Politics of Water and Gender in Latin America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, pp. 72-90.
- Cabaluz, Fabián e Tomás Torres. 2021. *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Cáceres, Eduardo y Rafael Tapia. 1995. *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- Cameron, John. 2012. «Identidades conflictuadas: conflictos internos en las Autonomías Indígena Originario Campesinas en Bolivia». Essay presented in *Seminario Interdisciplinario en Clase y Etnicidad en los Andes*, London: Instituto para el Estudio de las Américas.
- Cameron, John e Wilfredo Plata. 2017. «Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué?: pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base» in *Cuestión Agraria*, vol.3, pp. 19-60.
- Campanini, Oscar. 2020. *El Negocio de Mercurio en Bolivia. Estudio sobre la comercialización para la minería aurífera en Bolivia*. Cochabamba: Cedib,

- Campanini, Oscar et al. 2022. *El efecto dominó. Guerra en Ucrania y extractivismos en América Latina*. Cochabamba: CEDIB/LALIBRE.
- Canel, Eduardo. 1997. «New Social-movement Theory and Resource-Mobilisation Theory: The Need for Integration», in Michael Kaufman e Haroldo Dilla Alfonso (ed.), *Community Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life*. London: Zed.
- Canessa, Andrew. 2000. «Contesting Hybridity: Evangelistas and Kataristas in Highland Bolivia», in *Journal of Latin American Studies*, v. 32, n. 1, pp. 115-144.
- _____. (ed.) 2005. *Natives Making Nation. Gender, Indigeneity and the State in the Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.
- _____. 2006. «Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity», in *Bulletin of Latin American Research*, v. 25, n. 2, pp. 241-263
- _____. 2007. «Who is indigenous? Self-Identification, Indigeneity, And Claims to Justice in Contemporary Bolivia», in *Urban Anthropology*, v. 36, n.3, p. 195-237.
- _____. 2008. «Sex And The Citizen: Barbies And Beauty Queens In The Age Of Evo Morales», in *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 17, n.1, pp. 41-64.
- _____. 2012. *Intimate Indigeneities. Race, Sex and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham and London: Duke University Press
- Cárdenas, Lázaro. 1940. *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Ciudad de Mexico: Secretaría de Gobernación.
- Carrillo Nieto, Juan; Escárzaga, Fabiola e María Griselda Gunther (ed.). 2017. *Los gobiernos progresistas latinoamericanos. Contradicciones, avances y retrocesos*. México: UAM-Ítaca.
- Carrillo Vidal, Alondra et al. 2020. *La Internacional Feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Castañón, Enrique. 2015. «Discurso empresarial vs. realidad campesina: la ecología política de la producción de soya en Santa Cruz, Bolivia», in *Cuestión Agraria*, v. 2, n. 1, pp. 65-86.
- Césaire, Aimé. 2006 [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Chaturvedi, Vinayak (ed). 2000. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London & New York: Verso.
- Chávez León, Marxa. 2008. «“Autonomías indígenas” y “Estado Plurinacional”. Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia», in *OSAL*, n.24, pp. 51-71.
- Chignola, Sandro. 1980. «History of Political Thought and History of Political Concepts», in *History of Political Thought*, v. 23, 3, 2002, pp. 517-541. Sevilla.
- Choque, María Eugenia. 2000. «La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas», in Fernando García (ed.), *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito: FLACSO, pp. 13-30
- Choque Canqui, Roberto. 1978. «Sublevación y masacre de los comunarios de Jesús de Machaca», in *Antropología*, n.1.
- _____. 1996. «La educación indigenal boliviana: el proceso educativo indígena-rural», in *Estudios Bolivianos*, n.2, pp. 12-182
- Choque Canqui, Roberto e Esteban Ticona Alejo. 1996. *Jesús de Machaca: La marka rebelde 2. Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CIPCA/CEDOIN.
- Choque, Lucilla; Lina Britto e Forrest Hylton. 2005. *La Guerra del Gas contada desde las mujeres*. El Alto: CPMGA.

- Clapp, Jennifer. 2014. «Financialization, Distance, and Global Food Politics», in *Journal of Peasant Studies*, v. 41, n.5, pp. 797-814.
- Claros, Luis. 2021. *Umbrales n. 38 – Procesos electorales y reconfiguraciones políticas en Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA
- Clastres, Pierre. 1978 (first ed. 1974). *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Virus Editorial.
- _____. 2010 (first ed. 1987). *Investigaciones en antropología política*. México,DF: Gedisa.
- Clavero, Bartolomé. 2005. *Fredoom's Law and Indigenous Rights*. Berkeley, CA: Robbins Collection Publications.
- _____. 2009. «Bolivia entre constitucionalismo colonial y constitucionalismo emancipatorio», Conferenza tenuta alla Vicepresidencia de la República.
- _____. 2010. «Apunte para la ubicación de la Constitución de Bolivia», in *Revista Española de Derecho Constitucional*, n. 89, pp. 195-217.
- Clisby, Suzanne. 2005. «Gender mainstreaming or just more male-streaming? Experiences of popular participation in Bolivia», in *Gender and Development*, v. 13, n.2, pp. 23-35.
- Cohen, Jean L. 1985. «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social movements», in *Social Research*, v. 52, n. 4, pp. 663-717.
- Conklin, Beth, and Laura Graham. 1995. «The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-politics», in *American Anthropologist*, v. 97, n. 4, pp. 695-710.
- Cole, Jeffrey. 1985. *The Potosí Mita, 1573-1700: Compulsory Indian Labor in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.
- Colque, Gonzalo. 2022. *Deforestación 2016-2021. El pragmatismo irresponsable de la "Agenda Patriótica 2025"*. La Paz: Fundación Tierra.
- Combès, Isabelle. 2005. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB/IFEA.
- _____. 2014. *Kuruyuki*. Cochabamba: Itinerarios/Instituto de misionología.
- _____. 2016. *Historia del pérfido Cuñamboy. La cordillera chiriguana en los albores de la independencia de Bolivia*. Cochabamba: Itinerarios, 2016.
- Combès, Isabelle e Diego Villar. 2013. «La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito», in *Tellus*, n.24, pp. 201-225.
- Combès, Isabelle e Thierry Saignes. 1991. *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- _____. 1995. «Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza», in Jürgen Riester (ed.) *Chiriguano*, APCOB, Santa Cruz, pp. 25-221.
- Condarco Morales, Ramiro. 1965. *Zárate. El "temibile" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos
- Condori Chura, Leandro e Esteban Ticona Alejo. 1992. *El escribano de los caciques apoderados/Kasikinakan purirarkunakan quillqiripa*. La Paz : Aruwíyri.
- Consolati, Isabella. 2018. «Verso una teoria del presente storico globale. Marx e il problema della contemporaneità» in *Storia del pensiero politico*, Il Mulino, n. 2, pp. 283-294.
- Cordoba, Diana e Kees Jansen. 2014. «The return of the state: Neocollectivism, agrarian politics and images of technological progress in the MAS Era in Bolivia», in *Journal of Agrarian Change*, v.14, n.4, pp. 480-500
- Córdoba, Lorena. 2012. «El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)», in Diego Villar e Isabelle Combès (ed.), *Las Tierras Bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de La Sierra: Editorial el País;

- _____. 2019. «White Blood, Black Gold: The Commodification of Wild Rubber in the Bolivian Amazon, 1870–1920», in *Environmental History*, n. 24, pp.695-702.
- Cornblit, Oscar. 1995. *Power and Violence in the Colonial City: Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru, 1740-1782*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Costas Monje, Patricia. 2022. «A la sombra del multiculturalismo La construcción de las autonomías indígenas en Bolivia», in *Autonomías Hoy: Pueblos Indígenas en América Latina – Boletín del Grupo de Trabajo Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos, CLACSO*, n5, pp. 21-31.
- Criales, Lucila e Cristóbal Condoreno. 2016. «Breve reseña del Taller De Historia Oral Andina (THOA)» in *Fuentes – Revista De La Biblioteca Y Archivo Histórico De La Asamblea Legislativa Plurinacional*, v.10, n. 43, pp. 57-66.
- Cuarey, Elías. 2015. *Asamblea del Pueblo Guaraní. Un breve repaso a su historia*. Bolivia: Gráfica Impora.
- Cuba Rojas, Luis Pablo. 2005. *Participación política de mujeres rurales en los municipios de Sipe Sipe, Tiquipaya, Vacas, Tacopaya, y Capinota*. Bolivia: Fondo para Igualdad de Genero (FIG)/Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (ACDI).
- Cuellar, Claudia. 2019. «¡CON NOSOTRAS NO!: La organización autónoma de mujeres indígenas de Tierras Bajas un prisma para entender el presente en Bolivia», in *Confluências*, v. 21, n.2, p. 273-287.
- Cuellar, Claudia et al. 2018. «¿Qué democracia? Análisis crítico, desde un enfoque feminista, de la participación política, de los roles y relaciones de género reproducidos en los discursos y las prácticas emergentes de los grupos de jóvenes que participan en el contexto político actual de Santa Cruz de la Sierra», in *Revista Paradigma en Desarrollo*, Universidad NUR.
- Cuellar, Claudia e Huáscar Salazar Lohman. 2018. «El despojo detrás de un “sueño”. El proyecto hidroeléctrico Rositas como ejemplo de la ocupación capitalista de los territorios en Bolivia», in *ChaskiClandestino*: <https://chaskiclandestino.wordpress.com/2018/06/25/el-despojo-detras-de-un-sueno-el-proyecto-hidroelectrico-rositas-como-ejemplo-de-la-ocupacion-capitalista-de-los-territorios-en-bolivia/#more-2314> [ultimo acceso il 15/10/2023].
- Curatola, M. 1977. «Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onqoy a Inkarrí», in *Allpanchis*, v. 9, n.10, pp. 65-92.
- de Beauvoir, Simone. 1953 (first ed. 1949). *The Second Sex*, London: Johnathan Cape.
- Dandler, Jorge. 1969. *El Sindicalismo campesino de Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- _____. 1975. *Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-53)*. La Paz: CIPCA.
- Dandler, Jorge e Juan Torrico. 1987. «From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion: Bolivia 1945–1947». In Steve Stern (ed.) *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp.334-378.
- Dávalos, Jhaquelin e Óscar Bazoberry. 2021. *Agenda de iniciativas económicas de las mujeres. Territorio, género, cultura y economía*. La Paz: IPDRS.
- Dawson, Alexander. 2004. *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Demelas, Marie-Daniele. 1981. «Darwinismo a la criolla. El darwinismo social en Bolivia, 1880–1919». In *Historia boliviana*, v.1, pp. 55-82;

- Deere, Carmen e Magdalena León. 2002. *Género, propiedad y empoderamientos. Tierra, Estado y mercado en América Latina*. Ciudad de México: FLACSO/PUEG.
- De Ambroggi, Camilla. 2020. «La reconfiguración de las luchas indígenas contra el extractivismo en la Bolivia Plurinacional», in Carlotta Benvegnù et al. (ed.) *Logística e América Latina*. Bologna: Università di Bologna.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2007. «La reinención del Estado y el Estado plurinacional», in *OSAL-Observatorio Social de América Latina*, n. 22, Buenos Aires: CLACSO, pp. 25-46.
- _____. 2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Trilce.
- _____. 2010b. *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Global.
- Díaz, Hugo (ed.). 2010. *Caracterización de la Cuenca Alta del Río Grande y del Chaco Cruceño*. Santa Cruz: Acción contra el hambre/Centro AGUA.
- Díaz Machicao, Porfirio. 1955. *Historia de Bolivia: Salamanca, la guerra del Chaco, Tejada Sorzano, 1931-1936*. La Paz: Gisbert.
- Dibbits, Ineke et al. (ed.). 1986. *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina 1927-1964*. La Paz: TAHIPAMU.
- _____. 1989. *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias. (1935-1958)*. La Paz: TAHIPAMU/HISBOL.
- della Porta, Donatella e Sidney Tarrow (ed.). 2005. *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dore, Elizabeth and Maxine Molyneux (ed.). 2000. *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Dunkerly, James. 1984. *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-1982*. London: Verso.
- _____. 2007. *Bolivia: Revolution and the Power of History in the Present*. London: Institute for the Study of the Americas.
- Durán Jordán, Florencia e Ana María Seoane Flores. 1997. *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Durand Florez, Luis. 1973. *Independencia e integración en el plan político de Tupac Amaru*, Lima: P.L. Villanueva.
- Eckstein, Susan. 1989. *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. California Press. Berkeley: University of California Press.
- Ellen, Roy; Parkers, Peter; Bicker, Alan (ed.). 2000. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam: OPA (Overseas Publisher Association).
- Escárzaga, Fabiola. 2017. *La comunidad indígena insurgente Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. La Paz: Plural editores.
- _____. 2017b. «El sujeto social de los gobiernos de Evo Morales. La nueva alianza» in *Religación*, v.2, n. 6, pp.97-115.
- _____. 2020. «El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia», in *Pacarina del Sur*, n. 48: <http://pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia>
- Escárzaga, Fabiola e Raquel Gutiérrez (ed.). 2006. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Volumen II*. México: Juan Pablos-BUAP-UAM-UACM-GDF.
- Esch-Jakob, Juliane. 1994. *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. Cochabamba: HISBOL.

- Escobar, Arturo e Gustavo L. Riberiro (ed.). 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán-Colombia: CIESAS.
- Fabricant, Nicole. 2012. *Mobilizing Bolivia's Displaced: Indigenous Politics & the Struggle Over Land*. Chapel Hill, NC.: University of North Carolina Press.
- Fanon, Frantz. 1963 [1961]. *Los Condenados de la Tierra*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- _____. 1973 [1952]. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Farcau, Bruce W. 1996. *The Chaco War: Bolivia and Paraguay, 1931-1935*. New York: Praeger.
- Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction and Feminist Struggle*. New York: PM Press/Common Notions.
- _____. 2018. *Re-enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press/Kairos.
- Felty Smith, Amelia. 1991. *Self-capacitating activities of mothers' clubs of primarily indigenous membership in Bolivia*. Master's Thesis. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- Fernández Nadal, Estela. 2003. «Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual.», in *Herramienta debate y critica marxista: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=217>* [ultimo acceso il 15/01/2023].
- Fifer, J. Valerie. 1970. «The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez», in *Journal of Latin American Studies*, v.2, n.2, pp. 113-146;
- Fisher, John; Kuethe, Allan and Anthony McFarlane (ed). 1990. *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Baton Rouge: Louisiana State Univ Press.
- Flores Galindo, Alberto. 1976. *Tupac Amaru II, 1780*. Lima: Retablo de papel.
- _____. 1986. *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Havana: Casa de las Americas.
- Flores, Gonzalo. 1979. *Una indagación sobre los movimientos campesinos en Bolivia, 1913-1917*. Tesis de Licenciatura, La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Foweraker, Joe. 1995. *Theorizing Social Movements*. London: Pluto.
- Freeland, Anne. 2014. «Notes on René Zavaleta: 'Abigarramiento' as Condition of Constitutive Power», in *Alternautas*, v.1, n.1, pp. 65-70.
- _____. 2019. «Motley Society, Plurinationalism, and the Integral State. Álvaro García Linera's Use of Gramsci and Zavaleta», in *Historical Materialism*, v.27, n.3, pp. 99-126.
- Gago, Veronica. 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____. 2019. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gago, Veronica e Sandro Mezzadra. 2017. «A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism», in *Rethinking Marxism*, vol. 29, n. 4, pp. 574-591.
- _____. 2017. «In the wake of the plebeian revolt: Social movements, 'progressive' governments, and the politics of autonomy in Latin America.», in *Anthropological Theory*, vol. 17, n. 4. pp. 474-496.
- Gago, Veronica e Diego Sztulwark. 2016. «The Temporality of Social Struggle at the End of the "Progressive" Cycle in Latin America», in *The South Atlantic Quarterly*, v. 115, n. 3, p. 605-614.
- Galindo, María. 11/11/2019. «La Noche de los cristales rotos», in *La Vaca: <https://lavaca.org/notas/bolivia-la-noche-de-los-cristales-rotos-por-maria-galindo/>* [ultimo acceso il 10/01/2023].

- Galli, Carlo. 2010. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino.
- Gallego, Ferran. 1991. *Los orígenes del reformismo militar en América Latina: La gestión de David Toro en Bolivia*. Barcelona: PPU.
- _____. 1992. *Ejército, nacionalismo y reformismo en América Latina: La gestión de Germán Busch en Bolivia*. Barcelona: PPU.
- Gamarra, Eduardo. 1996. «Bolivia: Managing Democracy in the 1990s», in Jorge I. Domínguez and Abraham F. Lowenthal, *Constructing Democratic Governance: South America in the 1990s*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Gamio, Manuel. 1946. «La identificación del indio», in *América Indígena*, v.6, n.2, pp. 99-104.
- Gandarillas, Marco Antonio (ed.). 2014. *Extractivismo: nuevos contextos de dominación y resistencias*, Cochabamba: CEDIB.
- _____. 2015. «Bolivia, entre el extractivismo y el buen vivir: propuestas y alternativas de las organizaciones de la sociedad civil» in *Lan Harremanak*, vol.2, n. 33, pp. 113-125.
- Garcés, Fernando. 2011. «The Domestication of Indigenous Autonomies in Bolivia: From the Pact of Unity to the New Constitution». In Nicole Fabricant and Bret Gustafson (ed.), *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*, Santa Fe, NM: School for Advanced Research, pp. 46-67.
- _____. 2013. *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Buenos Aires/Bolivia: CLACSO/Editorial Gente Común.
- García Jordán, Pilar. 2001. «En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, Caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía», in *Revista de Indias*, v. 61, n.223, pp. 591-617.
- García Linera, Álvaro. 2002. *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- _____. 2006a. «El “capitalismo andino-amazonico”», in *Le Monde Diplomatique*: <https://www.lemonediplomatique.cl/2006/01/el-capitalismo-andino-amazonico.html> ultimo acceso 27/12/2022 [ultimo acceso il 08/01/2023]
- _____. 2006b. «Cómo desmontar los cuatro pilares del neoliberalismo y con qué sustituirlos», in *Mientras Tanto*, n. 101, pp. 125-132.
- _____. 2008a. «Del liberalismo al Modelo Nacional Productivo. Los ciclos de la economía boliviana», in *Revista de Análisis*, n. 3, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. 2008b. «El Nuevo Modelo Económico Nacional Productivo», in *Revista de Análisis. Reflexiones sobre la coyuntura*, n.2.
- _____. 2009a. «El papel del Estado en el Modelo Nacional Productivo», in *Discursos y Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*, n. 6, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. 2009b. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- _____. 2009c. «El Estado Plurinacional», in *Discursos y Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*, n. 7, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (ed.). 2010 [2004]. *Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural Editores.
- _____. 2010. «Del Estado aparente al Estado integral. La construcción democrática del socialismo comunitario», in *Discursos y Ponencias del Vicepresidente del Estado*

- Plurinacional de Bolivia*, n. 8, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. 2011. *El Oenegismo, enfermedad infantil del derechismo. (O como la reconducción del proceso de cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. 2012. *Geopolítica de la Amazonia. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- García Linera, Álvaro; Gutiérrez Aguilar, Raquel; Prada, Raúl; Tapia, Luis. 2000. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Comuna.
- Gargallo, Francesca Celentani. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Gaudichaud, Franck; Modonesi, Massimo; Webber, Jeffrey. 2019. *Los gobiernos progresistas Latinoamericanos del siglo XXI: ensayos de interpretación histórica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gill, Lesley. 1997. «Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia», in *Cultural Anthropology*, v.12, n.4, pp. 527-550.
- _____. 2000. *Teetering on the rim: Global restructuring, daily life, and the armed retreat of the Bolivian state*. New York: Columbia University
- _____. 2019 [1987]. *Peasants, Entrepreneurs and Social Change: Frontier Development and Lowland Bolivia*. New York: Routledge.
- González Casanova, Pablo. 2006. «El colonialismo interno», in *Sociología de la explotación*, Buenos Aires: Clacso, pp. 185-234.
- González, Miguel; Burguete Cal y Mayor, Aracely; Ortiz, Pablo. 2010. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO.
- Gotkowitz, Laura. 2000. «Commemorating the Heroínas: Gender and Civic Ritual in Early-Twentieth-Century Bolivia», in Elizabeth Dore e Maxine Molyneux (ed.). *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham: Duke University Press, pp.215-237.
- _____. 2003. «Trading Insults: Honor, Violence, and the Gendered Culture of Commerce in Cochabamba, Bolivia, 1870s-1950s.», in *Hispanic American Historical Review*, v. 83, n.1, pp. 83-118.
- _____. 2007. *A Revolution for Our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham & London: Duke University Press.
- Grappi, Giorgio. 2016. *Logistica*. Roma: Ediesse.
- Grieshaber, Erwin. 1980. «Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison», in *Journal of Latin American Studies*, vol. 12, n. 2, pp. 223-269.
- _____. 1990. «La expansión de la hacienda en el departamento de La Paz, Bolivia, 1850-1920: Una revisión cuantitativa», in *Revista Andes*, v.2, n.3.
- _____. 1991. «Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz, 1881-1920», in *Data*, n. 1, pp. 113-44.
- Guachalla, Luis Fernando. 1978. *Jayucubas: comentarios y crónicas de la Guerra del Chaco*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Gudynas, Eduardo. 2012. «Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano», in *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 237, pp.128-146.
- _____. 2015. *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: CEDIB.

- _____. 2021. «Los extractivismos sudamericanos hoy. Permanencias y cambios entre el estallido social y la pandemia», in Cristian Alister et al. (ed.), *Cuestionamientos al modelo extractivista neoliberal desde el Sur. Capitalismo, territorios y resistencias*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, pp. 25-49
- _____. 2022. *Muy lejos está cerca. Los efectos de la guerra en ucrania sobre el comercio global, energía y recursos naturales latinoamericanos: un análisis preliminar*. CEDIB/OCMAL/CLAES.
- Guerra, François-Xavier. 1994. «The Spanish-American Tradition of Representation and Its European Roots», in *Journal of Latin America Studies*, vol. 26, n. 1, pp.1-35.
- Guerreiro García, Luciana e Pavel López (ed.). 2018. *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guha, Ranajit e Gayatri C. Spivak. 2002. *Subaltern Studies: modernità e (pos)colonialismo*. Verona: Ombre Corte.
- Gutiérrez, Patricio (ed.). 2014. *Un marxismo para Latinoamérica: Ensayos en torno a José Mariátegui*. Valparaíso: Editorial Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2008. *Los ritmos del Pachakuti Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____. 2017. *Horizontes comunitario-populares*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____. 08/11/2019. «Bolivia: la profunda convulsión que lleva al desastre», in *El Salto*: <https://www.elsaltodiario.com/bolivia/bolivia-la-profunda-convulsion-que-lleva-al-desastre> [ultimo acceso il 10/01/2023]
- Gutiérrez Ramos, Jairo. 1998. «Comunidades indígenas, liberalismo y Estados nacionales en los andes en el siglo XIX», in *Anuario de Historia Regional de las Fronteras*, n. 2-3, pp. 296-317.
- Gúzman, Ismael. 2012. *Octava Marcha Indígena en Bolivia. Por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas*. La Paz: CIPCA.
- Guzmán Prudencio, Guillermo (ed.). 2020. *Umbrales n.36 - Impactos del covid-19: reflexiones desde Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Hale, Charles R. 2005. «Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America», in *PoLAR*, vol.28, n.1, pp.10-28.
- Hale, Charles e Rosamel Millaman. 2005. «Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio Permitido», in Doris Sommer (ed.), *Cultural Agency in the Americas*, NC: Duke University Press, pp. 281-314.
- Healy, Kevin. 1988. «Coca, the State, and the Peasantry in Bolivia, 1982-1988», in *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 30, n. 2/3, pp. 105-126.
- Hardt, Michael e Toni Negri. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcellona: Cultura Libre.
- Harootunian, Harry. 2000. *History's Disquiet. Modernity, Cultural Practices, and the Question of Everyday Life*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2015. *Marx after Marx*. New York: Columbia University Press.
- Harten, Sven. 2011. *The Rise of Evo Morales and the MAS*. London & New York: Zed Books.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, US: Blackwell.
- _____. 2001. *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

- Heath, Dwight. 1960. «Land Tenure and Social Organization: An Ethnohistorical Study from the Bolivian Oriente», in *Inter-American Economic Affairs*, v. 13, n.4, pp. 46-66.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1949. *The Phenomenology of Mind*, trans. by J. B. Baillie (2nd rev. ed.), London: Allen & Unwin.
- Hernández, Belén. 02/11/2021. «Un acuerdo histórico para los indígenas en la COP26: 1.500 millones de euros para proteger los bosques», In *El País*: <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-11-02/un-acuerdo-historico-para-los-indigenas-en-la-cop26-1500-millones-para-proteger-los-bosques.html> [ultimo accesso il 16/01/2023].
- Hine, Christine. 2004 [2000]. *Etnografía virtual*. Barcellona: UOC.
- Hippert, Christine. 2011. «Women's spaces, gender mainstreaming, and development priorities: Popular participation as gendered work in rural Bolivia», in *Women's Studies International Forum*, n. 34, pp. 498-508.
- Hoogvelt, Ankie. 1997. *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development*, The Johns Hopkins University Press.
- Huarachi, Juan Carlos e Anton Flaig. 04/08/2020. «In Bolivia i golpisti hanno paura delle elezioni», in *Jacobin*: <https://jacobinitalia.it/in-bolivia-i-golpisti-hanno-paura-delle-elezioni/> [ultimo accesso il 12/01/2023].
- Hurtado, Javier. 1986. *El Katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Hylton, Forrest. 2003. «Working Class Revolt in Bolivia: The Sudden Return of Dual Power», in *Counterpunch*, 15 February.
- _____. 2004 «El federalismo insurgente: una aproximación a Juan Lero, los comunarios y la Guerra Federal», in *Tinkazos*, v. 7, n. 16, pp. 99-118.
- _____. 2005. «Tierra Común: Caciques, Artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta (1927)», in Forrest Hylton, Felix Patzi, Sergio Serulnikov e Sinclair Thomson (ed.), *Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena*, La Paz: Muela del Diablo, pp.19-43.
- _____. 2011. «“Now is not your time; it's ours”: Insurgent Confederation, “Race War,” and Liberal State Formation in the Bolivian Federal War of 1899», in *The South Atlantic Quarterly*, v. 110, n. 2, pp.487-503.
- _____. 2019. «Bolivia's Coup Government Is a Far-Right Horror Show», in *Jacobin*: <https://jacobin.com/2019/12/bolivia-coup-evo-morales-jeanine-anez> [ultimo accesso il 10/01/2023].
- Hylton, Forrest e Sinclair Thomson. 2007. *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. London: Verso.
- Intipampa, Carlos. 1991. *Opresión y Aculturación: la evangelización de los Aymara*. La Paz: HISBOL.
- Iriarte, Gregorio. 1982. *Los mineros. Sus luchas, frustraciones y esperanzas*. La Paz: Puerta del Sol.
- Irurozqui, Marta. 1993. «La guerra de razas en Bolivia: La reinención de una tradición», in *Revista Andina*, v. 21, n.1 pp. 163-200.
- _____. 1999. «Las paradojas de la tributación: Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900», in *Revista de Indias*, n. 219, pp. 705-40.
- _____. 2000. «The Sound of the Pututos. Politicisation and Indigenous Rebellions in Bolivia, 1826-1921», in *Journal of Latin American Studies*, v. 32, n. 1, pp. 85-114.
- _____. 2008. «El espejismo de la exclusión. Reflexiones conceptuales acerca de la ciudadanía y el sufragio censitario a partir del caso boliviano», in *Ayer*, n.70, pp. 57-92.

- Iturri Salmón, Jaime. 1992. *EGTK: La guerrilla aymara en Bolivia*. La Paz: Ediciones Vaca Sagrada.
- Iturri Salmón, Jaime e Raquel Gutiérrez Aguilar. 1995. *Entre hermanos: Porque queremos seguir siendo rebeldes, es necesaria la subversión de la subversión*. La Paz.
- IHRC (International Human Rights Clinic). 2020. *"They Shot Us Like Animals" Black November & Bolivia's Interim Government*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). 2010. *The case of the Ayoreo*. Report no. 4. Copenhagen: IWGIA.
- Jackson, H. Robert (ed.). 1997. *Liberals, the Church, and Indian Peasants Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jenkins, J. Craig. 1983. «Resource-Mobilisation Theory and the Study of Social Movements», in *Annual Review of Sociology*, n. 9, pp. 527-53.
- Jiménez, Paula. 22/11/2019. «Mujeres luchando en Bolivia: "La machocracia no es democracia"». Entrevista a María Galindo», in *Página12*: <https://www.pagina12.com.ar/232454-mujeres-luchando-en-bolivia-la-machocracia-no-es-democracia> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Kanahuaty, Christian. 2015. «El campo intelectual en Bolivia: el Grupo Comuna», in *Ecuador Debate*, n. 94, pp. 159-170.
- Kay, Cristobal e Miguel Urioste. 2005. *Latifundios, avasallamientos y autonomías. La reforma agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz: Fundación Tierra.
- _____. 2007. «Bolivia's Unfinished Reform: Rural Poverty and Development Policies», in Haroon Akram-Lodhi et al. (ed.) *Land, Poverty and Livelihoods in an Era of Neoliberal Globalization: Perspectives from Developing and Transition Countries*. London: Routledge.
- Kay, Cristóbal e Leandro Vergara-Camus (ed.). 2018. *La cuestión agraria y los gobiernos de izquierda en América Latina: campesinos, agronegocio y neodesarrollismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Kellogg, Susan. 2005. *Weaving the Past: A History of Latin America's Indigenous Women from the pre-Hispanic Period to the Present*. New York: Oxford University Press.
- Keucheyan, Razmig. 2016. *La naturaleza es un campo de batalla. Ensayo de ecología política*. Madrid: Clave Intelectual.
- Klein, Herbert. 1966. «'Social Constitutionalism' in Latin America: The Bolivian Experience of 1938», in *The Americas* v. 22, n. 3, pp. 258-76.
- _____. 1969. *Parties and Political Change in Bolivia, 1880-1952*. Cambridge: Cambridge University Press,
- _____. 2011 [2003]. *A Concise History of Bolivia: Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2015. *Historia Minima de Bolivia*. Città del Messico: El colegio de México.
- Klein, Naomi. 2007. *The Shock Doctrine. The rise of disaster capitalism*. New York: Metropolitan Books.
- Kohl, Benjamin e Linda Farthing. 2006. *Impasse in Bolivia: Neoliberal Hegemony and Popular Resistance*. London: Zed.
- Korol, Claudia. 27/11/2019. «Entrevista a Adriana Guzmán: "El Golpe de Estado en Bolivia es racista, patriarcal, eclesiástico Y empresarial"», in *Otras voces en educación*: <https://otrasvoceseneducacion.org/archivos/329935> [ultimo acceso il 10/01/2023]
- _____. 07/01/2020. «Golpe de estado en Bolivia: La palabra verdadera en terapia intensiva», in *Nodal*: <https://www.nodal.am/2020/01/golpe-de-estado-en-bolivia-la->

[palabra-verdadera-en-terapia-intensiva-por-claudia-korol/](#) [ultimo acceso il 10/01/2023].

- Landry, Donna e Gerald MacLean (ed.). 1996. *The Spivak Reader*. New York & London: Routledge, pp. 107-140.
- Langer, D. Erick. 1989. «Mandeponay: Chiriguano Indian chief in the Franciscan Missions», in William Beezley e Judith Ewll (ed.), *The human tradition in Latin America: the nineteenth century*, Wilmington: Scholarly Publishing, pp. 280-296.
- _____. 1990. «Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927», in *Ethnohistory*, v. 37, n. 3, pp. 227-253.
- _____. 1994. «Mission Land Tenure on the Southeastern Bolivian Frontier, 1845-1949», in *The Americas*, vol. 50, n. 3, pp. 399-418
- _____. 1996. «The Barriers to Proletarianization: Bolivian Mine Labour, 1826-1918», in *International Review of Social History*, n. 41, pp. 27-51.
- _____. 2009. *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Durham and London: Duke University Press.
- Larson, Brooke. 1998. *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2004. *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2005a. «Redeemed Indians, Barbarianized Cholos: Crafting Neocolonial Modernity in Liberal Bolivia», in N. Jacobsen and C. Aljovín (ed.), *Andean Political Cultures, 1750-1850*. Durham and London: Duke University Press, pp. 230-252.
- _____. 2005b. «Capturing Indian Bodies, Hearths, and Minds. The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia, 1920s-1940s», in Andrew Canessa. *Natives Making Nation. Gender, Indigeneity and the State in the Andes*. Tucson: The University of Arizona Press, pp. 32-59.
- Larson, Brooke; Harris, Olivia; Tandeter, Enrique (ed.). 1995. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham, NC.: Duke University Press.
- Lazarte, Jorge. 1989. *Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia. Historia de la COB. 1952-1987*. La Paz: ILDIS.
- Lehm Ardaya, Zulema. 1999. *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz: APCOB/CIDDEBENI/OXFAM AMERICA
- Lehm Ardaya, Zulema e Silvia Rivera Cusicanqui. 1988. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA/Editorial e Imprenta Gramma.
- Laudani, Raffaele. 2015. «Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna», in *Filosofia politica*, n.3, pp.513-530.
- Leibner, Gerardo. 1999. *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lenin, I. Vladimir. 2009 [1899]. *Collected Works. Vol 3. The development of capitalism in Russia*. Mosca: Progress Publishers.
- Lonzi, Carla. 1991. «Let's Spit on Hegel», in Paola Bono and Sandra Kemp (ed), *Italian Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- López, Pavel e Gaya Makaran. 2018. *Recolonización en Bolivia. Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lora, Guillermo. 1970. *Historia del movimiento obrero boliviano. Tomo 3 (1923-1933)*. Cochabamba: Editorial los amigos del libro.
- _____. 1980. *Historia del Movimiento Obrero Boliviano. Tomo 4 (1933-1949)*.
- _____. 2008 [1977]. *A History of the Bolivian Labour Movement, 1848-1971*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorini, Irma. 1994. *El movimiento socialista "embrionario" en Bolivia, 1920-1939. Entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Löwy, Michael. 2007. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago: LOM Ediciones.
- MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Makaran, Gaya. 2010. «La identidad cambia», in *La Colmena*, n.65/66, pp. 112-122.
- _____. 2016. «La figura del llunk'u y el clientelismo en la Bolivia de Evo Morales», in *Revista Antropologías del Sur*, n. 5, pp.33-47.
- Mallon, Florencia. 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1996. «Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities», in *Journal of Latin American Anthropology*, v. 2, n. 1, pp. 170-81.
- Mamani Ramírez, Pablo. 2004. *El rugir de las multitudes: La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz: Aruwiyiri.
- _____. 2006. «Gobiernos barriales y su poder: Guerra del gas en El Alto-Bolivia», in *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, México: Editorial Tercera Piel.
- Mariátegui, José Carlos. 1950 [1925]. «El hombre y el mito», in *Obras completas*, vol. III, pp. 18-23.
- _____. 1959 [1934]. *En defensa del Marxismo*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- _____. 2006. *Ideología y política*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información
- _____. 2007 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Massardo, Jaime. 2010. «La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina», in *Revista Estudios* 95, consultable online in <https://kmarx.wordpress.com/2016/01/18/la-recepcion-del-pensamiento-de-karl-marx-en-america-latina/>, [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Marof, Tristan. 2020. [1926]. *La justicia del Inca*. Marxist Internet Archive.
- Marx, Karl. 2013 [1867]. *Il Capitale*, Aurelio Macchioro and Bruno Maffi (ed.), Torino: UTET.
- Mayer, Enrique. 2002. *The Articulated Peasant. Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview Press.
- Mayorga, Fernando. 2013. «Bolivia: democracia intercultural y Estado Plurinacional», in *El debate contemporáneo sobre los fundamentos de la democracia en la región: participación popular y arquitectura del Estado*. Seminario Interncional FLACSO, Quito.
- McCarthy, John D. e Mayer N. Zald. 1973. *The Trend of Social Movements in America: Professionalisation and Resource Mobilisation*. White Plains: General Learning Corporation.
- McKay, Ben. 2018. *Extractivismo agrario. Dinámicas de poder, acumulación y exclusión en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.

- McKay, Ben e Gonzalo Colque. 2016. «Bolivia's soy complex: the development of 'productive exclusion'», in *Journal of Peasant Studies*, v. 43, n.2, pp. 583-610.
- Medinaceli, Ximena. 1989. *Alterando la rutina: Mujeres en las ciudades de Bolivia, 1920-1930*. La Paz: CIDEM
- Melià, Bartomeu. 1988. *Los Guaraní-Chiriguano 1: Ñande Reko, nuestro modo de ser*. La Paz: CIPCA.
- Mehmet, Ozay. 1999. *Westernizing the Third World: Eurocentricity of Economic Development Theories*, London, Routledge.
- Menendez, Mariana. 2017. «Entre mujeres: nuestro deseo de cambiarlo todo», in *Apantle*, n. 3, p. 53-68.
- Metraux, Alfred. 1973. *Religión y magias indígenas de América del sur*. Madrid: Edición Aguilar.
- Mezzadra, Sandro. 2011. «Bringing capital back in: a materialist turn in postcolonial studies?», in *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 12, n.1, pp. 154-164.
- _____. 2011b. «The topicality of prehistory: A new reading of Marx's analysis of "so-called primitive accumulation."», in *Rethinking Marxism*, vol. 23, n. 3, pp. 302-321.
- _____. 2018. *In the Marxian workshops: Producing subjects*. London: Rowman & Littlefield.
- Mezzadra, Sandro e Brett Neilson. 2013. *Border as method; or, The multiplication of labor*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- _____. 2015. «Operations of capital.», in *South Atlantic Quarterly*, vol. 114, n.1, pp. 1-9.
- Millones Luis (comp.). 1990. *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mills, Charles. 1997. *The Racial Contract*, Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, Charles e Carole Pateman. 2007. *Contract and Domination*, Cambridge: Polity Press.
- Miranda Pacheco, Carlos. 1999. «Del descubrimiento petrolífero a la explosión del gas», in Fernando Campero Prudencio, *Bolivia en el siglo XX: La formación de la Bolivia contemporánea*. La Paz: Harvard Club de La Paz.
- Modonesi, Massimo. 2017. *Revoluciones pasivas en América*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Itaca.
- Modonesi, Massimo e Julián Rebón (ed.). 2011. *Una década en movimiento Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.
- Molina, Fernando. 10/11/2019. «Bolivia: ¿golpe o (contra)revolución?» in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/bolivia-golpe-o-contrarevolucion/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____. 11/11/2019. «Williams Kaliman, el militar que "sugirió" renunciar a Evo Morales», in *El País*: https://elpais.com/internacional/2019/11/11/actualidad/1573486822_060794.html [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____. 01/2020. «Bolivia: un nuevo bloque de poder», in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/Bolivia-derecha-Evo-Morales/> [ultimo acceso il 10/01/2023]
- _____. 20/05/2020. «Detenido el ministro de Salud de Bolivia por la compra de respiradores con sobreprecio», in *El País*: <https://elpais.com/internacional/2020-05-20/detenido-el-ministro-de-salud-de-bolivia-por-la-compra-de-respiradores-con-sobreprecio.html> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____. 12/2020. «Los primeros pasos de Luis Arce en el laberinto boliviano» in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/luis-arce-Evo-Morales-Bolivia/> [ultimo acceso il 16/01/2023].

- _____. 05/2021. «La «redención» del MAS y el mal momento de la oposición en Bolivia», in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/la-redencion-del-mas-y-el-mal-momento-de-la-oposicion-en-bolivia/> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- _____. 09/2021. «¿Golpe o fraude?: 2019 sigue polarizando a Bolivia», in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/Bolivia-Arce-MAS/> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- _____. 12/2021. «Luis Arce y el MAS: gobierno sin hegemonía», in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/arce-evo-morales-bolivia/> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- _____. 06/2022. «Jeanine Áñez: una condena que no cierra las heridas», in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/jeanineAnez-Bolivia/> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- Moser, Caroline et al. 1999. *Mainstreaming gender and development in the World Bank: Progress and recommendations*. Washington: World Bank.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Monasterio, Fatima. 2018. «Defensa Territorial y Autonomía de los pueblos indígenas del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) de Bosque de Chimanes» Essay presented in the seminar *Diálogo de saberes y las prácticas jurídicas militantes en América Latina*, Bolivia: CEJIS.
- Montaño Sandoval, Ximena e Pablo Solón. 2020. *La energía después de la pandemia*. La Paz: Fundación Solón.
- Montecino, Sonia Aguirre. 1991. *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio.
- Morell I Torra, Pere. 2013. *Etnografía de una autonomía indígena en Construcción*. Versión resumida y en castellano de la Tesis Final del Máster de Antropología y Etnografía de la Universitat de Barcelona, “Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. Una anàlisi etnogràfica dels processos d'implementació de l'autonomia indígena a l'Estat Plurinacional de Bolívia”. Barcelona.
- _____. 2015. «La (difícil) construcción de autonomías indígenas en el estado plurinacional de Bolivia. Consideraciones generales y una aproximación al caso de la autonomía guaraní Charagua Iyambae» in *Revista d'estudis autonòmics i federals*, Issue 22.
- _____. 2018. “Pronto aquí vamos a mandar nosotros”. *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la construcción de un proyecto político indígena en la Bolivia plurinacional*. Tesi di dottorato. Barcellona: Università di Barcellona.
- _____. 2020. «La Autonomía Guaraní Charagua Iyambae en tiempos de emergencia: Impactos y respuestas al Covid-19 en la primera autonomía indígena del Estado Plurinacional de Bolivia», in *Revista catalana de dret ambiental*, v. 11, n. 2, pp. 1-46.
- Mujeres Creando. 23/11/2019. *En apoyo a Rita Segato*: <https://www.facebook.com/MUJERESCREANDO1/photos/a.1699971103566249/2670462123183804/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Nash, June. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in the Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- Negri, Toni et al. 2010. *Pensando el mundo desde Bolivia. I ciclo de seminarios internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- Newman, Roger. 1966. *Land Reform in Bolivia's Yungas*. M.A. Thesis (Political Science), New York: Columbia University.

- Noguera, Albert Fernández. 2008. «Plurinacionalidad y autonomías. Comentarios entorno al nuevo proyecto de Constitución boliviana» in *Revista Española de Derecho Constitucional*, n. 84, pp. 147-177
- _____. 2009. «Diálogos sobre la plurinacionalidad y la organización territorial del Estado en Bolivia», in *Revista Española de Derecho Constitucional*, n. 87, pp. 241-270.
- Numhauser, Paulina. 1998. «El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosí del siglo XVI», in *Revista de Historia*, n. 138, pp. 27-43.
- Olivera, Oscar e Tom Lewis (ed.). 2004. *¡Cochabamba!: Water-War in Bolivia*, Cambridge, MA.: South End Press.
- Orellana Aillón, Lorgio. 2004. «El proceso insurreccional de abril: estructuras materiales y superestructuras organizativas de los campesinos regantes en el Valle Central Cochabambino», in Norma Giarracca e Bettina Ley (ed.), *Ruralidades latinoamericanas: Identidades y luchas sociales*, Buenos Aires: CLACSO.
- _____. 2020. *La caída de Evo Morales, la reacción mestiza y el ascenso de la gente bien al poder*. Cochabamba: Talleres Gráficos Kipus.
- Ortiz, Pablo et al. 10/2020. «¿Por qué volvió a ganar el MAS?» in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/Bolivia-Luis-Arce-Evo-Morales/> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- Ossio Acuña, Manuel (ed.). 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor.
- Parpart, Jane et al. (ed.). 2003. *Theoretical perspectives on gender and development*. Ottawa: International Development Research Center.
- Paredes, Julieta, 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario, Comunidad Mujeres Creando*, La Paz.
- Patch, Richard. 1956. *Social implications of the Bolivian agrarian reform*. Tesi di dottorato. Ithaca: Universidad Cornell.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paulson, Susan e Pamela Calla. 2000. «Gender and ethnicity in Bolivian politics: Transformation or paternalism?», in *Journal of Latin American Anthropology*, v. 5, n. 2, pp. 112-149.
- Paz, Sarela. 2012a. «La Marcha Indígena del Tipnis en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América Del Sur», in *Somos Sur Press*.
- _____. 2012b. «El Conflicto del Territorio Indígena Parque Nacional Isibóro Sécore (TIPNIS) y sus consecuencias para el Estado Plurinacional de Bolivia», in Rafael Bautista et al. (cord.), *La victoria indígena del tipnis*. La Paz: Autodeterminación.
- Peñaloza, Luis. 1954. *Historia economica de Bolivia*, 2. La Paz
- Peñaloza Bretel, Julio. 2022. *Democracia interrumpida. Crisis de Estado y gobierno de facto en Bolivia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Peregalli, Alessandro. 17/02/2020 «Bolivia: noi donne indigene abbiamo sentito il golpe nel corpo. Intervista a Adriana Guzman e Diana Vargas», in *L'America Latina*: <https://lamericalatina.net/2020/02/17/noi-donne-indigene-il-golpe-lo-abbiamo-sentito-nel-corpo-interviste-boliviane-1-2/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____. 2022. *IIRSA. Entre integración regional y racionalidad logística*. New York: Peter Lang.
- Pérez, Elizardo. 1934. *Mensaje de la Escuela de Warisata en el Dia de las Américas*. La Paz.
- _____. 1992 [1961], *Warisata, la Escuela-Ayllu*. La Paz: Hisbol/Ceres.

- Petras, James e Henry Veltmeyer. 2005. *Social Movements and State Power Argentina, Brazil, Bolivia, Ecuador*, London: Pluto Press.
- _____. 2016. *Power and Resistance: US Imperialism in Latin America*. Leiden: Brill.
- Pifarré, Francisco. 2015 [1989]. *Historia de un pueblo. Los Guaraní-Chiriguanos*. La Paz: CIPCA.
- Plata, Wilfredo 2015. «Las razones del ‘No’ a la autonomía indígena en Totora Marka». In *Fundación TIERRA*: <http://www.ftierra.org/index.php/34-opinion-y-analisis/630-las-razones-del-no-a-la-autonomia-indigena-en-totora-marka> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1983. «Conciencia andina y conciencia proletaria: Qhuyaruna y ayllu en el Norte de Potosí», in *HISLA: Revista latinoamericana de historia económica y social*, n. 2, pp. 47-73.
- _____. 1984. «Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes», in *History Workshop*, n.17, pp.3-18.
- _____. 1999. «‘A woman's frailty’: Patriarchy and gender in early republican Bolivia», in *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 8, n.1, pp. 147-151.
- Poole, Deborah (ed.). 2008. *A companion to Latin American Anthropology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Postero Gray, Nancy. 2007. *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 2017. *The Indigenous State. Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland: University of California Press.
- Querejazu Calvo, Roberto. 1975. *Masamaclay: Historia, política, diplomática y militar de la guerra del Chaco*. Third Edition, La Paz
- Quiroga Trigo, María Soledad e Jimena Avejera. 2014. *La veta del conflicto. Ocho miradas sobre conflictividad minera en Bolivia (2010-2014)*. Santa Cruz: UNIR/Presencia.
- Quiroga Trigo, María Soledad et al. 2020. *Hilando el Conflicto. Treinta meses de conflictividad social en Bolivia, 2017-2019*. Santa Cruz: UNIR.
- Quijano, Annibal. 2004. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», in Ramon Pajuelo e Pablo Sandoval (ed.), *Globalización y diversidad Cultural*, Lima: IEP.
- Quisbert Quisbert, Rodolfo. 2009. «Ritos y movimientos de resistencia anticolonial», in *Samiri: THOA*, v.1, n.2, pp. 24-28.
- Redford, Kent H. 1990. «The Ecologically Noble Savage», in *Orion Nature Quarterly*, v. 9, n. 3, pp. 25-2.
- Reinaga, Fausto. 2010 [1970]. *La revolución india*. La Paz: WA-GUI.
- Reyerros, Rafael. 1949. *El pongueaje: La servidumbre personal de los indios bolivianos*. La Paz: Universo.
- Ricciardi, Maurizio. 2013. «Dallo Stato moderno allo Stato globale. Storia e trasformazione di un concetto», in *SCIENZA & POLITICA*, vol. 25, n. 48, pp. 75-93.
- Riester, Jürgen. 1998. *Yembosingaro guasu, el Gran Fumar. Literatura sagrada y profana guaraní*. Santa Cruz: APCOB.
- _____.
 Rivera Cusicanqui, Silvia. 1978. «La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: Elementos para la caracterización de una oligarquía regional», in *Avances*, n.2 pp. 95-118.

- _____. 1985. «El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática», in Roberto Laserna (ed.), *Crisis, democracia y conflicto social*, Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, pp.129-64.
- _____. 1986. «Taller de Historia Oral Andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-1950)». In *Estados y naciones en los Andes: Hacia una historia comparativa, Bolivia, Colombia, Ecuador, Peru*, J. P. Deler and Y. Saint-Geours, 1, pp. 83-88. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) and Instituto Frances de Estudios Andinos (IFEA).
- _____. 1990. «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia» in *Temas Sociales*, n. 11, pp. 49-75.
- _____. 1991. *Pachakuti: los aymaras de Bolivia a medio milenio de colonialismo*. La Paz: THOA/Ediciones Aruwiwiri. Serie: Cuadernos de Debate, n.1.
- _____. 1996. *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: SAG.
- _____. 2007. «Liberal democracy and ayllu democracy in Bolivia: The case of Northern Potosí», in *The Journal of Development Studies*, vol. 26, n. 4, pp. 97-121.
- _____. 2008. *Pueblos originarios y Estado*. La Paz: Azul Editores.
- _____. 2010a [1984]. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado Aymara y Qhechwa. 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje.
- _____. 2010b. *Violencia (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- _____. 2010c. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____. 2014. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural Ediciones.
- _____. 13/11/2019. «Esta coyuntura nos ha dejado una gran lección contra el triunfalismo: Silvia Rivera Cusicanqui desde Bolivia», in *Desinformémonos: <https://desinformemonos.org/esta-coyuntura-nos-ha-dejado-una-gran-leccion-contra-el-triunfalismo-silvia-rivera-cusicanqui-desde-bolivia/>* [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Roddick, Jacqueline and Nico van Niekerk. 1989. «Bolivia», in Jean Carriere et al. (ed.), *The State, Industrial Relations and the Labour Movement in Latin America: Volume 1*. Glasgow and La Paz: University of Glasgow Press and CEDLA.
- Rodríguez, José Luis Exeni e Boaventura de Sousa Santos (ed.). 2012. *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala.
- Rodríguez, Andrés. «365 días para el olvido del sistema escolar en Bolivia», in *El País: <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-03-25/365-dias-para-el-olvido-del-sistema-escolar-en-bolivia.html>* [ultimo acceso il 12/01/2023].
- Romero Bonifaz, Carlos. 2003. «La Reforma Agraria en las tierras bajas de Bolivia», in John Vargas Vega (ed.) *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz: Plural editores, pp. 83-127.
- Romero Pittari, Salvador. 2009. *El nacimiento del intelectual en Bolivia*. La Paz: Neftali Lorenzo E. Caraspas Editores.
- Rosti, Marzia. 2021. «Difensori dell'ambiente, popoli indigeni e violenza organizzata nell'America Latina contemporanea. l'opportunità dell'Acuerdo de Escazú», in *Rivista di studi e ricerche sulla criminalità organizzata*, v.7, n.4, pp. 6-40.

- Rudan, Paola. 2007. *Por la senda de occidente. Republicanismo y Constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. 2009. «Estado administrativo y discurso colonial. Floridablanca, Bolívar y las colonias españolas entre organización e independencia», in *RES PUBLICA*, 22, pp. 127-152.
- _____. 2011. «Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico», in *FILOSOFIA POLITICA*, n. 3, pp. 365-383;
- _____. 2014. «Bolívar's Discurso de Angostura" and the constitution of the people», in *Storicamente*, n.10, pp.1-12.
- _____. 2016. «Constitution in Latin America», in *The Encyclopedia of Postcolonial Studies*, Oxford, Wiley Blackwell, pp. 373 - 379.
- Saavedra, Rafael Bautista. 1903. *El Ayllu*. La Paz: Velarde.
- Saignes, Thierry [Isabelle Combès ed.]. 2007. *Historia del pueblo Chiriguano*. La Paz: Plural Editores.
- Salazar de la Torre, Cecilia. 2006. «Estética y política en la Escuela-Ayllu de Warisata: una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes», in *Allpanchis*, v. 38, n. 68, pp. 175-196.
- Salazar Lohman, Huáscar. 2015. *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*, Cochabamba: SOCEE / Autodeterminación.
- Salazar Ortuño, Fernando. 2009. *Movimientos sociales en torno a la producción de coca en Bolivia. Políticas de asentamiento, producción - erradicación de coca y desarrollo alternativo en el trópico de Cochabamba Bolivia, 1920 - 2006*. Cochabamba: Instituto de Estudios Sociales y Económicas.
- Salomon, Frank. 1988. «Indian Women of Early Colonial Quito, as seen through their testaments» in *The Americas*, n. 3, pp.325-345.
- Samaddar, Ranabir. 2007. *The Materiality of Politics: Volume 1: The Technologies of Rule*. London: Anthem Press.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. 1988. «El marxismo en América Latina», in *Revista Dialéctica*, n. 19, pp.11-28
- Sanjinés, Bernardino. 1976 [1871]. «Venta de tierras de comunidad», in *Illimani* n. 8-9, pp.51-75.
- Santa María, Luis Alberto. 2017. «Taki Onqoy: epidemia de intoxicación por exposición al mercurio en Huamanga del siglo XVI». In *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, v. 34, n.2.
- Santos, Fernando. 1992. *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglos XV-XVIII*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Schavelzon, Salvador. 2012. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. Bolivia: CLACSO / Plural / CEJIS, IGWIA.
- Schelchkov, Andrey e Pablo Stefanoni (ed.). 2016. *Historia de las izquierdas bolivianas. Archivo y documentos (1920-1940)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS).
- Schiera, Pierangelo. 2012. *El constitucionalismo como discurso político*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Schmitt, Carl. 2008 (first ed. 1928). *Constitutional Theory*. Durham, NC: Duke University Press.
- Schuchard, Bárbara. 1981. «The Chaco War: An Account from a Bolivian Guarani», in *Latin American Indian Literatures*, v. 5, n.2, pp. 47-58.

- _____. 1995 [1982]. «La conquista de la tierra: relatos guaraní de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes», in Jürgen Riester (ed.). *Chiriguano*. Santa Cruz: APCOB, pp. 421-476.
- Schultz, Jim. 2005. *Deadly Consequences: The International Monetary Fund and Bolivia's 'Black February'*. Cochabamba: The Democracy Center.
- Scionti, Francesca. 2019. *Mborookuai Iya. Praticha giuridica guaraní nel Chaco Boliviano*. Milano: FrancoAngeli.
- Scott, Rebecca. 1972. «Economic Aid and Imperialism in Bolivia», in *Monthly Review*, v. 24, n.1, pp. 48-60.
- Scotti, M. Norman. 2019. «Defining Identity during Revitalization: Taki Onqoy in the Chicha-Soras Valley (Ayacucho, Peru)», in *International Journal of Historical Archaeology*, v. 23, n. 2, pp.1-33
- Segato, L. Rita. 2016. «Patriarchy from Margin to Center: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital», in *The South Atlantic Quarterly*, pp. 615-624.
- _____. 20/11/2019. «Es el momento oportuno para pensar a Bolivia críticamente» in *La Vaca*: <https://lavaca.org/notas/rita-segato-sobre-bolivia-es-el-momento-oportuno-para-pensar-a-bolivia-criticamente/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Segura Graíño, Cristina. 1988. *Diccionario de mujeres en la Historia*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Seoane de Capra, Ana María. 2001. «Resistencia e insurgencia: Mujeres en Bolivia (1946-1952)», in Dora Cajías et al. (ed.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. Lima: Institut français d'études andines, Plural editores.
- Serulnikov, Sergio. 2003. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. Durham: Duke University Press.
- Shapiro, Judith. 1987. «From Tupa to the land without evil: the christianization of tupiguarani cosmology», in *American Ethnologist: Special Issue frontiers of Christian Evangelism*, vol. 14. n.1, pp. 126-139.
- Sieder, Rachel (ed.). 2002. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. 1995. «Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru», in Gyan Prakash (ed.), *After colonialism: imperial histories and postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, pp. 279-298.
- Sobrevilla, David. 1995. *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta.
- Solón, Pablo. 23/10/2019. «Carta al movimiento antiglobalizador sobre la situación en Bolivia», Fundación Solón: <https://fundacionsolon.org/2019/10/23/carta-al-movimiento-antiglobalizador-sobre-la-situacion-en-bolivia/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____. 11/05/2020. «El coronavirus y la deforestación están interrelacionados», in *Fundación Solón*: <https://fundacionsolon.org/2020/05/11/el-coronavirus-y-la-deforestacion-estan-interrelacionados/> [ultimo acceso il 12/01/2023].
- _____. 16/05/2022; «¿Industrialización con Sustitución de Importaciones?», in *Fundación Solón*: <https://fundacionsolon.org/2022/05/16/industrializacion-con-sustitucion-de-importaciones/> [ultimo acceso il 16/01/2023].
- Soruco, Jimena (ed.). 2008. *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Bolivia: Fundación Tierra-Regional Oriente.

- Sotto Watara, Antonio. 2012. “...para que no se pierda la historia” *Diario de la VIII marcha indígena por la defensa del TIPNIS y los territorios indígenas*. La Paz: CIPCA.
- Spedding, Allison. 1996. *Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz: musef.
- _____. 2011. «Por qué no voy a salir a marchar “en defensa del TIPNIS” de represiones y salvajes nobles imaginarios», in <http://redcontraelracismo.blogspot.com/2011/10/por-que-no-voy-salir-marchar-en-defensa.html> [ultimo acceso il 10/01/2023]
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. «Scattered Speculations on the Question of Value» (1985), in *Diacritics*, Vol. 15, n. 4, pp. 73-93.
- _____. 1988. «Can the Subaltern Speak?», in P. Williams and L. Chrisman (ed.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, pp. 66-111.
- _____. 1990. *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, editato da Sarah Harasym. New York e Londra: Routledge.
- _____. 1999. *A Critic of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 2005. «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular», in *Postcolonial Studies*, vol. 8, n. 4, pp. 429-442.
- Spronk, Susan. 2007. *The Politics of Third World Water Privatisation: Neoliberal Reform and Popular Resistance in Cochabamba and El Alto, Bolivia*, PhD Dissertation, Department of Political Science, Toronto: York University.
- Spronk, Susan e Jeffrey R. Webber. 2007b. «Struggles Against Accumulation by Dispossession in Bolivia: The Political economy of Natural Resource Contention», in *Latin American Perspectives*, vol. 34, n. 2, pp. 31-47.
- Stefanoni, Pablo. 2005. «The MAS is of the Centre-Left’: Interview with Álvaro García Linera, Newly Elected Bolivian Vice-President», in *International Viewpoint*, n. 4, www.internationalviewpoint.org/spip.php?article938, ultimo acceso il 03/12/2022.
- _____. 2006. «El nacionalismo indígena en el poder», in *Observatorio Social de America Latina*, v. 6, n.19, pp. 37-44.
- _____. 2015. *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. La Paz: Plural editores.
- _____. 11/10/2019. «Bolivia sin Evo» in *Nueva Sociedad*: https://elpais.com/internacional/2019/11/11/america/1573493078_267084.html [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____. 2020. «La montaña rusa boliviana. Entrevista a Pablo Ortiz», in *Nueva Sociedad*: <https://nuso.org/articulo/montana-rusa-boliviana/> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- Stepan, Nancy. 1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stephenson, Marcia. 1997. «Faldas y Polleras: Las Ideologías de la Feminidad y la Conquista de Nuevos Espacios Públicos en Bolivia (1920-1950)», in *Chasqui*, v. 26, n. 1, pp. 17-33
- _____. 1998. «Hacia un análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia», in *Debate Feminista*, v. 17, pp. 58-71.
- _____. 1999. *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press.
- Stern, J. Steve. 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (ed.). 1987. *Rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: IEP ediciones.
- Suárez, Rosa Virginia et.al. 2010. *El pequeño productor en el cluster de la soya: caso cruceño*. Santa Cruz: PROBIOMA.
- Svampa, Maristella. 2005. «Commodities consensus: Neoextractivism and enclosure of the commons in Latin America», in *South Atlantic Quarterly*, vol. 114(1), pp. 65-82.
- _____. 2012. «Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina» in OSAL, *Movimientos socioambientales en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, pp.15-38.
- _____. 2016. *Debates latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- _____. 2017. *Del cambio de época al fin de ciclo: gobiernos progresistas, extractivismo, y movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Taccola, Sebastiano. 2018. «L'accumulazione originaria: genesi del modo di produzione capitalistico tra storia e struttura», in *Consecutio Rerum*, v. III, n. 5, pp. 355-370.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA). 1984. *El indio Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de la comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA.
- _____. 1986. *Mujer y resistencia comunaria. Historia y memoria*. La Paz: HISBOL.
- _____. 1990. «La mujer andina en la historia», in THOA, *Chukiyawu*. La Paz: THOA.
- _____. 1995. *El Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Indígenas*. La Paz: Aruwiyiri.
- _____. 2009. *Samiri*, n.1, La Paz: THOA.
- Taller de Historia Oral Andina e Silvia Rivera Cusicanqui. 1990. «Indigenous Women and Community Resistance: History and Memory», in Elizabeth Jelin (ed.), *Women and Social Change in Latin America*. London: Zed Books.
- Tapia, Luis. 2002a. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*, La Paz: Muela del diablo /CIDES-UMSA.
- _____. 2002b. *La Producción del Conocimiento Local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo Editores/ CIDES-UMSA.
- _____. 2008. *Política salvaje*, La Paz: Clacso/Muela del Diablo / Comuna.
- _____. 2009. *La coyuntura de autonomía relativa del Estado*, La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna.
- _____. 2010. «El Estado en condiciones de abigarramiento», in Álvaro García Linera et al. *El Estado. Campo de lucha*, La Paz, Muela del Diablo, pp.97-122.
- _____. 2011. «Consideraciones sobre el estado plurinacional», in *Descolonización en Bolivia: cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vice-presidencia del Estado/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, pp. 135-168.
- _____. 2012. «Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente», in Rafael Bautista et al., *La victoria indígena del tipnis*, La Paz: Autodeterminación, pp. 253-295.
- _____. 2014a. *Dialéctica del colonialismo interno*, La Paz: Autodeterminación.
- _____. 2014b. *El leviatán criollo*, La Paz: El Horizonte Interior.
- _____. 2015. *La hegemonía imposible*, La Paz: Autodeterminación.
- _____. 2016. «Ampliaciones y reducciones del Estado», in Luis Tapia y Huáscar Salazar (ed.), *Despliegue y descomposición del proyecto estatal extractivista y neocolonial. Una mirada desde abajo*, La Paz: Autodeterminación/SOCEE, pp. 72-104.
- _____. 19/11/2019. «Fraude y resistencia democrática», CIDES-UMSA: <http://www.cides.edu.bo/index.php/interaccion/noticias-f/264-crisis-politica-en->

[bolivia-la-coyuntura-de-disolucion-de-la-dominacion-masista](#) [ultimo acceso il 10/01/2023]

- Tarrow, Sidney. 2011 [1994]. *Power in Movement Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, Michael. 2021. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill (NC): The University of North Carolina Press. (Prima ed. 1980).
- Thompson, P. Edward. 1971. «La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», in *Past and Present*, n. 50.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilisation to Revolution*. New York: Addison-Wesley.
- Tilly, Charles e Louise Tilly. 1981. *Class Conflict and Collective Action*. New York: Sage Publications.
- Tockman, Jason; Camron, Jhon; Plata, Wilfredo. 2012. «Nuevas instituciones para el autogobierno indígena en Bolivia: un análisis de los Estatutos de Autonomía Indígena Originaria Campesina». *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Madrid.
- Trigo, Ciro Félix. 1958. *Las constituciones de Bolivia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Ulloa, Astrid. 2003. «The Ecological Native: Indigenous Peoples’ Movements and Eco-governmentality in Colombia», presented at the meeting of the *Latin American Studies Association*, Dallas-Texas.
- _____. 2018. «Feminisms, Genders, and Indigenous Women in Latin America», in Carlos Manuel Salomon (ed.), *The Routledge History of Latin American Culture*, New York: Routledge, pp. 261-283.
- Urioste, Miguel. 2004. «Bolivia: The Abandonment of the Land Reform in the High Valleys and Altiplano», in *Land Reform (FAO)*, n. 2, pp. 23-38.
- Valdez, Miguel e Juan Carlos Roja. 2003. *Reforma agraria en el Chaco*. Santa Cruz: CEJIS.
- Varese, Stefano. 1991. «Think Locally, Act Globally», in *NACLA Report on the Americas*, v. 15, n.3, pp. 13-17.
- Van Cott, Donna Lee (ed.). 1994. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York: St. Martin’s Press.
- _____. 2003a. «Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous-State Relations», in *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, edited by Rachel Sieder, New York: Palgrave Macmillan.
- _____. 2003b. «From Exclusion to Inclusion: Bolivia’s 2002 Elections», in *Journal of Latin-American Studies*, 35, pp. 751-75.
- _____. 2005. *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Hoecke, Els. 2006. «The Invisible Work of Women in the Small Mines of Bolivia», in Kuntala Lahiri-Dutt e Martha Macintyre (ed.), *Women Miners in Developing Countries Pit Women and Others*. New York: Routledge.
- Van Niekerk, Nicolaas. 1994. *Desarrollo rural en los Andes: Un estudio sobre los programas de desarrollo de Organizaciones no Gubernamentales*. Leiden: Leiden Development Studies.
- Vargas, John Vega (cord.). 2003. *Proceso agrario en Bolivia y América Latina* La Paz: Plural Editores.
- Viezzler, Moema. 2005 [1977]. ‘Si me permiten hablar...’. *Testimonio de Domitila, una Mujer de las Minas de Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.
- Viezzler, Moema et al. 1979. «El Comité de Amas de Casa de Siglo XX: An Organizational Experience of Bolivian Women», in *Latin American Perspectives*, v.6, n.3, pp. 80-86.

- Villalobos, Guillermo. 2020. «Coronavirus y la búsqueda de una nueva geopolítica del litio», in *Fundación Solón*: <https://fundacionsolon.org/2020/05/05/coronavirus-y-la-busqueda-de-una-nueva-geopolitica-del-litio/> [ultimo acceso il 12/01/2023]
- Villanueva y Saavedra, Etelvina. 1970. *Acción socialista de la mujer en Bolivia*. La Paz: Burillo Ltda.
- Villegas, Pablo et al. 2010. *Las multinacionales españolas en Bolivia. De la desnacionalización al proceso de cambio*. Cochabamba: CEDIB.
- _____. 2013. *Geopolítica de las carreteras y el saqueo de los Recursos Naturales*. Cochabamba: CEDIB.
- _____. 2015. «Lo que tiene que pasar, pasa! La crisis de las materias primas», in *Petropress* n. 35, pp.41-55.
- Villegas, Samuel Alcides. 2011. «El movimiento del Taqui Onkoy (Huamanga, siglo XVI)», in *Investigaciones Sociales*, v. 15, n. 26, pp.115-130.
- Villegas Quiroga, Carlos. 2004. *Privatización de la industria petrolera en Bolivia: Trayectoria y efectos tributario*. La Paz: FOBOMADE, CIDES-UMSA, Diacona, CEDLA.
- Volk, Steven S. 1975a, «Class, Union, Party: The Development of a Revolutionary Union Movement in Bolivia (1905–1952), Part I: Historical Background», in *Science and Society*, vol. 39, n.1, pp. 26–43.
- _____. 1975b, «Class, Union, Party: The Development of a Revolutionary Movement in Bolivia (1905–1952), Part II: From the Chaco War to 1952», in *Science and Society*, vol. 39, n. 2, pp. 180–98.
- Wachtel, Nathan. 1976 [1971]. *Los vencidos. Los indios de Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Wainwright, Joel e Geoff Mann. 2018. *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future*. London e New York: Verso.
- Walker, Charles. 2014. *The Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Webber, Jefferey R. 2008. «Rebellion to Reform in Bolivia. Part II: Revolutionary Epoch, Combined Liberation and the December 2005 Elections», in *Historical Materialism*, v. 16, n. 3, pp. 55-76.
- _____. 2011. *Red October: Left-Indigenous Struggles in Modern Bolivia*. Leiden-Boston: Brill.
- _____. 2011b. *From Rebellion to Reform in Bolivia. Class Struggle, Indigenous Liberation, and the Politics of Evo Morales*. Chichago: Haymarket Books.
- _____. 2016. «Evo Morales and the political economy of passive revolution in Bolivia, 2006–15», in *Third World Quarterly*, v. 37, n. 10, pp. 1855–76.
- Weddell, Hugues A. 2018. *Viaje al Sur de Bolivia (1845-46)*, translated by Isabelle Combès, Santa Cruz: Editorial el País.
- Weismantel, Mary. 2001. *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Whitehead, Laurence. 2003. «The Bolivian National Revolution: A Twenty-First Century Perspective», in Merilee S. Grindle e Pilar Domingo (ed), *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. London and Cambridge: University of London e Harvard University.
- Wilkie, James. 1969. *The Bolivian Revolution and U.S. Aid Since 1962*. Berkeley: University of California Press.
- Worsley, Peter. 1968. *The Trumpet Shall Sound*, 2d ed. New York: Schocken.

- Yashar, Deborah. 2005. *Contesting citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal challenges*. Cambridge: Cambridge University press, 2005.
- Yrigoyen, Raquel. 2011. «El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización» in César Rodríguez (coord.), *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, México: Siglo XXI, pp.139-160.
- Zapata, Claudia. 2008. «Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista», in *Revista de Literaturas Latinoamericanas*, vol. 2, pp. 113-140.
- _____. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- Zapata, Claudia e Elena Oliva. 2019. «La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina», in *Revista de Humanidades*, n.39, pp. 319-347.
- Zarzar, Alonso. 1989. *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Ediciones CAAAP
- Zavaleta Mercado, René. 1967. *Bolivia: Crecimiento de la idea nacional*, La Habana: Casa de las Américas.
- _____. 1983. «Las masas en noviembre», in René Zavaleta Mercado (coord.), *Bolivia hoy*, México: Siglo XXI.
- _____. 1986. *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI.
- _____. 1988. *Clases sociales y conocimiento*. Col Obras completas, T. 2. La Paz - Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.
- _____. 1990. *El Estado en América Latina*. Col. Obras completas, T. 3. La Paz - Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.
- _____. 1998 [1963]. *50 años de historia*, La Paz: Los Amigos del Libro.
- _____. 2015. *La autodeterminación de las masas*, Luis Tapia (ed.). Bogotá: Siglo del Hombre / CLACSO.
- _____. 2021. *Horizontes de Visibilidad. Aportes Latinoamericanos Marxistas. Obras escogidas de René Zavaleta Mercado*. Barcellona: Editorial Sylone/Traficantes de sueños.
- Zibechi, Raúl. 11/11/2019. «Bolivia: un levantamiento popular aprovechado por la ultraderecha», in *Desinformémonos*: <https://desinformemonos.org/bolivia-un-levantamiento-popular-aprovechado-por-la-ultraderecha/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____. 23/11/2021 «Hacia la conformación de los autogobiernos indígenas en Bolivia. Entrevista con Raúl Prada», in *Desinformémonos*: <https://desinformemonos.org/hacia-la-conformacion-de-los-autogobiernos-indigenas-en-bolivia/> [ultimo acceso il 18/01/2023].
- Zook, David Hartzler. 1961. *The Conduct of the Chaco War*. New York: Bookman Associates.
- Zunes, Stephen. 2001. «The United States and Bolivia: The Taming of a Revolution, 1952-1957», in *Latin American Perspectives*, v. 28, n. 4, pp. 33-49.

Giornali online e dossier ONG:

- América economía, 11/08/2018. *Morales promulga ley para invertir en hidrocarburos en Bolivia*: <https://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/morales-promulga-ley-para-invertir-en-hidrocarburos-en-bolivia> [ultimo acceso il 03/02/2023].
- Asamblea de apoyo a Bolivia, 07/02/2009. *Discurso de Evo Morales*: <http://www.apoyobolivia.net/discurso-evo-morales> [ultimo acceso il 06/01/2023].
- BBC Mundo, 18/08/2018. *Cómo es la imponente y polémica "Casa Grande del Pueblo", la nueva sede del gobierno de Bolivia construida por Evo Morales*: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45229290> [ultimo acceso il 06/01/2023].
- _____, 28/11/2018. *El Tribunal Constitucional de Bolivia autoriza a Evo Morales a buscar la reelección como presidente sin límites*: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-42159445> [ultimo acceso il 17/01/2023].
- _____, 21/10/2019. *Elecciones en Bolivia: suspenden el recuento provisional de votos cuando todo apuntaba a una segunda vuelta entre Evo Morales y Carlos Mesa*: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-5019933> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____, 12/11/2019. *Renuncia de Evo Morales: la senadora Jeanine Áñez asume la presidencia de Bolivia y el expresidente la acusa de "autoproclamarse"*: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50399759> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____, 22/07/2020. *Qué está pasando con el coronavirus en Bolivia, donde la policía recogió 420 cadáveres en casas y calles en solo cinco días*: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-53508643> [ultimo acceso il 12/01/2023].
- _____, 10/11/2021. *Bolivia: los enfrentamientos marcan el segundo día de paro parcial de la oposición por la polémica "ley madre"*: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-59229386> [ultimo acceso il 13/01/2023].
- Bolivia Verifica, 28/11/2019. *Gobierno abroga Decreto Supremo 4078*: <https://boliviaverifica.bo/gobierno-abroga-decreto-supremo-4078/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- CEDIB, 29/10/2018. *Investigación devela que China retoma plan IIRSA para sus intereses de abastecimiento desde el sur*: https://cedib.org/post_type_titulares/investigacion-devela-que-china-retoma-plan-iirsa-para-sus-intereses-de-abastecimiento-desde-el-sur-el-dia-22-10-18/ [ultimo acceso il 07/02/2023].
- _____, 30/10/2018. *Los abusos y el daño ambiental de las inversiones chinas en Bolivia*: https://cedib.org/post_type_titulares/los-abusos-y-el-dano-ambiental-de-las-inversiones-chinas-en-bolivia-mongobay-latam-30-10-18/ [ultimo acceso il 07/02/2023].
- _____, 12/12/2018. *Inversiones chinas en Bolivia: informe denuncia daños ambientales en territorio indígena*: https://cedib.org/post_type_titulares/inversiones-chinas-en-bolivia-informe-denuncia-danos-ambientales-en-territorio-indigena-mongobay-latam12-12-18/ [ultimo acceso il 07/02/2023].
- _____, 16/04/2020. *Cronología Covid19 en Bolivia: Dossier de prensa*: https://www.cedib.org/biblioteca/cronologia_covid19_en_bolivia_dossier_de_prensa_16_04_20/ [ultimo acceso il 12/01/2023]

- _____, 12/08/2020. *Cronología de contagios por Covid19 en Bolivia*: https://www.cedib.org/biblioteca/conologia_de_contagios_por_covid19_en_bolivia_al_12_8_20/ [ultimo acceso il 12/01/2023].
- CEIDB, 18/09/2020. *Añez deroga el decreto incendiario, con otro decreto incendiario*: https://www.cedib.org/biblioteca/anez_deroga_el_decreto_incendiario_con_otro_decreto_incendiario/ [ultimo acceso il 12/04/2023].
- _____, 04/04/2022. *“Carta de alegaciones” al estado boliviano sobre la situación de vulneración de derechos humanos por el uso irregular de mercurio de relatores de NNUU*: <https://www.cedib.org/biblioteca/carta-de-alegaciones-al-estado-boliviano-sobre-la-situacion-de-vulneracion-de-derechos-humanos-por-el-uso-irregular-de-mercurio-de-relatores-de-nnuu/> [ultimo acceso il 12/01/2023].
- CEJIS, 04/10/2013. *Bolivia Censo 2012: Algunas claves para entender la variable indígena*: <https://www.cejis.org/bolivia-censo-2012-algunas-claves-para-entender-la-variable-indigena/> [ultimo acceso il 04/01/2023]
- _____, 29/03/2018. *La autonomía indígena de Gutiérrez avanza*: <http://cejis.org/la-autonomia-indigena-de-gutierrez-avanza/> [ultimo acceso il 06/02/2023]
- _____, 30/04/2018. *Proceso de aprobación del estatuto de la Autonomía Indígena de Gutiérrez – Kereimba Iyaambae* <http://cejis.org/proceso-de-aprobacion-del-estatuto-de-la-autonomia-indigena-de-gutierrez-kereimba-yaambae/> [ultimo acceso il 06/02/2023]
- _____, 27/08/2019. *Más allá de Brasil: ¿a quiénes benefician los incendios en la Amazonía boliviana?* <https://www.cejis.org/mas-alla-de-brasil-a-quienes-benefician-los-incendios-en-la-amazonia-boliviana/?fbclid=IwARodnlWNpToNqxZVOODiCv-oPluzpQQ9qOgValtcoxraauOW9duSQmrMrP8> [ultimo acceso il 06/02/2023]
- _____, 31/03/2020. *Organizaciones indígenas de la Amazonía, Chiquitania y Chaco exigen al gobierno coordinar con ellos las acciones frente al coronavirus*: <https://www.cejis.org/organizaciones-indigenas-de-la-amazonia-chiquitania-y-chaco-exigen-al-gobierno-coordinar-con-ellos-las-acciones-frente-al-coronavirus/> [ultimo acceso il 12/10/2023].
- _____, 03/04/2020. *Pueblo Indígena Cavineño: “No hay ni un paracetamol en los centros de salud”* <https://www.cejis.org/pueblo-indigena-cavineño-no-hay-ni-un-paracetamol-en-los-centros-de-salud/> [ultimo acceso il 12/10/2023].
- _____, 29/05/2020. *Confirman los primeros casos de COVID-19 en territorios indígenas de Lomerío y Machareti*: <https://www.cejis.org/confirman-los-primeros-casos-de-covid-19-en-territorios-indigenas-de-lomerio-y-machareti/> [ultimo acceso il 12/10/2023].
- _____, 20/08/2020. *“Ecocidio en la Chiquitania”, compilación de casos presentados ante el Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza*: <https://www.cejis.org/publicacion/ecocidio-en-la-chiquitania-compilacion-de-casos-presentados-ante-el-tribunal-internacional-de-los-derechos-de-la-naturaleza/> [ultimo acceso il 17/10/2023].
- _____, 06/07/2021. *En Lomerío encontraron una oportunidad ante la crisis que ocasionó la pandemia del Covid-19*: <https://www.cejis.org/en-lomerio-encontraron-una-oportunidad-ante-la-tesis-que-ocasiono-la-pandemia-del-covid-19/> [ultimo acceso il 12/10/2023].
- _____, 08/07/2021. *Estos son algunos rumores que existen en los territorios indígenas sobre la vacuna del Covid-19*: <https://www.cejis.org/estos-son-algunos-rumores-que-existen-en-los-territorios-indigenas-sobre-la-vacuna-del-covid-19/>

existen-en-los-territorios-indigenas-sobre-la-vacuna-del-covid-19/ [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 05/08/2021. *Debido a la pandemia por el Covid-19, las y los jóvenes indígenas retomaron el interés por la medicina tradicional*: <https://www.cejis.org/debido-a-la-pandemia-por-el-covid-19-las-y-los-jovenes-indigenas-retomaron-el-interes-por-la-medicina-tradicional/> [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 09/08/2021. *En Riberalta, los médicos tradicionales se unen a los médicos formales para combatir las enfermedades*: <https://www.cejis.org/en-riberalta-los-medicos-tradicionales-se-unen-a-los-medicos-formales-para-combatir-las-enfermedades/> [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 17/12/2021. *“Antes pensaban que se iban a convertir en animales, ahora nos piden la vacuna”*. Así fue la experiencia de vacunación contra la Covid-19 en los pueblos indígenas de Pando: <https://www.cejis.org/antes-pensaban-que-se-iban-a-convertir-en-animales-ahora-nos-piden-la-vacuna-asi-fue-la-experiencia-de-vacunacion-contra-la-covid-19-en-los-pueblos-indigenas-de-pando/> [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 19/07/2021. *Indígenas de tierras bajas dialogarán sobre medicina tradicional y las formas de cuidado que asumieron desde sus territorios ante la pandemia del Covid-19*: <https://www.cejis.org/indigenas-de-tierras-bajas-dialogaran-sobre-medicina-tradicional-y-las-formas-de-cuidado-que-asumieron-desde-sus-territorios-ante-la-pandemia-del-covid-19/> [ultimo acceso il 12/01/2023].

CEJIS e OBDIP. 2020. *Informe al Relator Especial de las Naciones Unidas. Pueblos Indígenas de Tierras Bajas y Covid-19*: <<https://www.cejis.org/informe-a-las-naciones-unidas-pueblos-indigenas-de-tierras-bajas-de-bolivia-y-covid-19> [ultimo acceso il 12/10/2023].

CIDES-UMSA, 18/11/2023. *Comunicado CIDES-UMSA a la comunidad académica internacional que sigue con interés los acontecimientos políticos en Bolivia*: <http://www.cides.edu.bo/index.php/interaccion/noticias-f/261-comunicado-cides-umsa-a-la-comunidad-academica-internacional-que-sigue-con-interes-los-acontecimientos-politicos-en-bolivia> [ultimo acceso il 10/01/2023].

CIPCA, 11/04/2012. *Capitanías de Kaaguasu y Gran Kaipependi Karovaicho presentaron a Ministerio de Autonomías propuesta de Conversión de Municipio de Gutiérrez a Autonomía indígena Guaraní*: <http://www.cipca.org.bo/noticias/capitanias-de-kaaguasu-y-gran-kaipependi-karovaicho-presentaron-a-ministerio-de-autonomias-propuesta-de-conversion-de-municipio-de-gutierrez-a-autonomia-indigena-guarani> [ultimo acceso il 06/02/2023].

_____, 05/09/2013. *Municipio de Gutiérrez avanza hacia la Autonomía Indígena*: <http://www.cipca.org.bo/noticias/municipio-de-gutierrez-avanza-hacia-la-autonomia-indigena> [ultimo acceso il 06/02/2023].

_____, 21/11/2016. *El municipio de Gutiérrez decidió ir a la autonomía indígena*: <http://www.cipca.org.bo/noticias/el-municipio-de-gutierrez-decidio-ir-a-la-autonomia-indigena> [ultimo acceso il 06/02/2023].

_____, 30/03/2017. *Municipio de Gutiérrez avanza hacia la conformación de su Órgano Deliberativo con miras a la autonomía*: <http://www.cipca.org.bo/noticias/municipio-de-gutierrez-avanza-hacia-la-conformacion-de-su-organo-deliberativo-con-miras-a-la-autonomia> [ultimo acceso il 06/02/2023].

_____, 30/10/2017. *Asamblea Estatuyente del municipio de Gutierrez inició la redacción de su estatuto autonómico indígena*: <http://www.cipca.org.bo/noticias/asamblea->

estatuyente-del-municipio-de-gutierrez-inicio-la-redaccion-de-su-estatuto-autonomico-indigena- [ultimo acceso il 06/02/2023].

_____, 04/10/2018. *ENDE posterga proyecto Rositas por constante rechazo de comunidades*: <http://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/reportajes/ende-posterga-proyecto-rositas-por-constante-rechazo-de-comunidades> [ultimo acceso il 06/02/2023].

_____, 06/04/2020. *Modelo productivo guaraní, un colchón en tiempo de cuarentena*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/cipca-notas/modelo-productivo-guarani-un-colchon-en-tiempo-de-cuarentena> [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 17/04/2020. *Fortalecer la agricultura familiar para mitigar los impactos del COVID-19*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/cipca-notas/fortalecer-la-agricultura-familiar-para-mitigar-los-impactos-del-covid-19>. [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 24/04/2020. *“En el centro de salud de la comunidad Somopae no contamos con los equipos y suministros necesarios, ni medicamentos”*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/entrevistas/en-el-centro-de-salud-no-contamos-con-los-equipos-y-suministros-necesarios-ni-medicamentos> [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 11/05/2020. *Familias de San Pedro de totora en Oruro diversifican su producción y proveen hortalizas en época de COVID-19*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/reportajes/familias-de-san-pedro-de-totora-en-oruro-diversifican-su-produccion-y-proveen-hortalizas-en-epoca-de-covid-19> [ultimo acceso il 12/10/2023];

_____, 01/06/2020. *Ante la ausencia del gobierno y con muchas limitaciones Charagua Iyambae enfrenta al COVID-19*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/reportajes/ante-la-ausencia-de-atencion-del-gobierno-central-y-con-muchas-limitaciones-charagua-iyambae-da-respuesta-para-enfrentar-al-covid-19> [ultimo acceso il 12/10/2023].

_____, 09/07/2020. *Covid-19 y pueblos indígenas en la Amazonía boliviana*: <https://www.cipca.org.bo/analisis-y-opinion/reportajes/covid-19-y-pueblos-indigenas-en-la-amazonia-boliviana> [ultimo acceso il 12/10/2023].

CNN Español, 25/10/2019. *Tribunal Supremo de Bolivia completa el 100% del conteo electoral: el resultado da a Evo Morales como ganador*: <https://cnnespanol.cnn.com/2019/10/25/tribunal-supremo-de-bolivia-completa-el-100-del-conteo-electoral/> [ultimo acceso il 10/01/2023].

Correo del Sur, 01/06/2021. *Bono contra el Hambre: Arce informa que se inyectaron más de Bs 4 millones al mercado nacional*: https://correodelsur.com/economia/20210601_bono-contra-el-hambre-arce-informa-que-se-inyectaron-mas-de-bs-4-millones-al-mercado-nacional.html [ultimo acceso il 14/01/2023].

El Deber, 21/09/2015. *Totora Marka dijo No a la autonomía indígena*: <https://www.eldeber.com.bo/bolivia/Totora-Marka-dijo-No-a-la-autonomia-indigena-20150921-50399.html> [ultimo acceso il 07/01/2023].

_____, 21/06/2018. *Gobierno desmerece nota publicada en medio chileno sobre la Casa del pueblo*: <https://www.eldeber.com.bo/bolivia/Gobierno-desmerece-nota-publicada-en-medio-chileno-20180621-9447.html> [ultimo acceso il 07/01/2023].

_____, 27/04/2019. *Se abre la exportación de carne a China y ganaderos prevén crecer hasta un 5%*: <https://eldeber.com.bo/132830-se-abre-la-exportacion-de-carne-a-china-y-ganaderos-preven-crecer-hasta-un-5> [ultimo acceso il 15/01/2023].

- _____, 11/03/2020. *Confirman dos casos de coronavirus y accionan medidas de contención:* https://eldeber.com.bo/pais/confirman-dos-casos-de-coronavirus-y-accionan-medidas-de-contencion_169079 [ultimo acceso il 12/01/2023]
- _____, 17/03/2020. *Cinco regiones se aíslan del virus y el Gobierno hace esperar sus medidas:* https://eldeber.com.bo/pais/cinco-regiones-se-aislan-del-virus-y-el-gobierno-hace-esperar-sus-medidas_169754 [ultimo acceso il 12/01/2023].
- _____, 01/07/2020. *Gobernación de Santa Cruz envía medicamentos:* <https://www.facebook.com/200586404047/posts/10158926968604048/> [ultimo acceso il 14/01/2023].
- El Grito del Sur, 20/11/2019. *Tres respuestas a Rita Segato:* <https://elgritodelsur.com.ar/2019/11/tres-respuestas-a-rita-segato-golpe-en-bolivia.html> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Erbol, 10/11/2019. *Camacho y Pumari entran a Palacio con la carta, la Biblia y la bandera:* <https://erbol.com.bo/nacional/camacho-y-pumari-entran-palacio-con-la-carta-la-biblia-y-la-bandera> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Europapress, 12/05/2020. *Morales acusa al Gobierno de Añez de exponer a los militares al coronavirus para "reprimir a la población" de Bolivia:* <https://www.europapress.es/internacional/noticia-morales-acusa-gobierno-anez-exponer-militares-coronavirus-reprimir-poblacion-bolivia-20200512223816.html> [ultimo acceso il 14/01/2023].
- Fundación Solón, 10/05/2017. *El caso del Chepete y El Bala:* <https://fundacionsolon.org/2017/05/10/el-caso-del-chepete-y-el-bala/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____, 29/03/2018. *Las áreas (des)protegidas de Rositas:* <https://fundacionsolon.org/2018/03/29/las-areas-desprotegidas-de-rositas/> [ultimo acceso il 07/02/2023].
- _____, 06/04/2018. *Rositas y el Reasentamiento Involuntario:* <https://fundacionsolon.org/2018/04/06/rositas-y-el-reasentamiento-involuntario/> [ultimo acceso il 07/02/2023].
- _____, 02/07/2018. *Comenzar por el final, la historia del megaproyecto Rositas:* <https://fundacionsolon.org/2018/07/02/comenzar-por-el-final-la-historia-del-megaproyecto-rositas/> [ultimo acceso il 07/02/2023].
- _____, 05/07/2018. *Todo sobre el megaproyecto Rositas:* <https://fundacionsolon.org/2018/07/05/todo-sobre-el-megaproyecto-rositas/> [ultimo acceso il 07/02/2023].
- _____, 16/07/2018. *Hidroeléctrica Rositas: Ni consulta previa y ni Acción Popular:* <https://fundacionsolon.org/2018/07/18/hidroelectrica-rositas-ni-consulta-previa-y-ni-accion-popular/> [ultimo acceso il: 08/02/2023].
- _____, 18/07/2018. *Infográfica: Lo que sabemos sobre la megahidroeléctrica Rositas:* <https://fundacionsolon.org/2018/07/18/infografia-lo-que-sabemos-sobre-la-megahidroelectrica-rositas/> [ultimo acceso il 08/02/2023].
- Fundación Tierra, 23/08/2019. *Pronunciamento de la 2da mesa de dialogo Tierra, Bosques y Agua en la Chiquitania:* <http://www.ftierra.org/index.php/component/attachments/download/185> [ultimo acceso il 15/01/2023].
- Human Rights Watch, 2020. 11/09/2020. *La justicia como arma. Persecución política en Bolivia:* https://www.hrw.org/es/report/2020/09/11/la-justicia-como-arma/persecucion-politica-en-bolivia#_ftn67 [ultimo acceso il 14/01/2020].

- Infobae, 16/06/2020. *Colapsó el sistema sanitario de Bolivia por el coronavirus: se registraron al menos seis muertes en las calles*: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2020/06/16/colapso-el-sistema-sanitario-de-bolivia-por-el-coronavirus-se-registraron-al-menos-seis-muertes-en-las-calles/> [ultimo acceso il 12/01/2023].
- IPDRS, 04/03/2020. *Nación Qhara Qhara: De la defensa del territorio a la demanda ante la CIDH*: <https://ipdrs.org/index.php/noticias/que-pasa/6175-nacion-qhara-qhara-de-la-defensa-del-territorio-a-la-demanda-ante-la-cidh> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- IUCN, 17/08/2022. *Arrancó la campaña Cuenta Regresiva de la iniciativa “Amazonía por la Vida: Protejamos el 80% al 2025”*: <https://www.iucn.org/es/noticias/202208/arranco-la-campana-cuenta-regresiva-de-la-iniciativa-amazonia-por-la-vida> [ultimo acceso il 17/01/2023]
- La Izquierda Diario, 02/11/2018. *Mujeres y luchas socioambientales: “Ni los cuerpos ni la tierra son territorio de conquista”*: http://www.laizquierdadiario.com/Mujeres-y-luchas-socioambientales-Ni-los-cuerpos-ni-la-tierra-son-territorio-de-conquista?utm_content=buffercfa58&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer&fbclid=IwAR1sic6ovAR267d62hnSA_M5e_rllk Boujij nVMM3ot9pe6KaZNR2y4OREI [ultimo acceso il 07/02/2023].
- La Palabra del Beni, 21/04/2020. *Gobernador Amapo entrega 10 toneladas de alimentos para distribuir a familias vulnerables de Rurrenabaque*: <https://lapalabradelbeni.com.bo/trinidad/gobernador-amapo-entrega-10-toneladas-de-alimentos-para-distribuir-a-familias-vulnerables-de-rurrenabaque-2/> [ultimo acceso il 12/01/2023].
- La Razón, 10/12/2020. *Diputados aprueba el Impuesto a las Grandes Fortunas y lo deriva a Senadores*: <https://www.la-razon.com/economia/2020/12/10/diputados-aprueba-el-impuesto-a-las-grandes-fortunas-y-lo-deriva-a-senadores/> [ultimo acceso il 14/01/2023]
- Los Tiempos, 03/06/2016. *Jóvenes de Totora Marka rechazan autonomías*: <http://www.lostiempos.com/actualidad/nacional/20160603/jovenes-totora-marka-rechazan-autonomias> [ultimo acceso il 07/01/2023].
- _____, 15/09/2019. *Los asentamientos se extienden a Beni, Pando y territorios indígenas*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20190915/asentamientos-se-extienden-beni-pando-territorios-indigenas?fbclid=IwARozZnojWChGXWwHCARWQ5t5pcCXEWQldy9tguYBcBStkz6xzYWgoZkNyh4> [ultimo acceso il 15/01/2023].
- _____, 16/09/2019. *Inicia la X Marcha Indígena exigiendo al Gobierno que declare desastre nacional*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20190916/inicia-x-marcha-indigena-exigiendo-al-gobierno-que-declare-desastre> [ultimo acceso il 16/01/2023].
- _____, 22/10/2019. *Conade decreta un paro nacional indefinido en defensa de la segunda vuelta*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20191022/conade-decreta-paro-nacional-indefinido-defensa-segunda-vuelta> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____, 10/11/2019. *La COB le pide a Evo Morales renunciar para pacificar al país*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20191110/cob-le-pide-evo-morales-renunciar-pacificar-al-pais> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____, 25/04/2020. *Bolivia reporta 2.382 focos de quema en cuarentena*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20200425/bolivia-reporta-2382-focos-quema-cuarentena> [ultimo acceso il 12/01/2023].

- _____, 05/10/2021. *Indígenas de tierras altas y bajas de Bolivia se unen para consolidar la defensa de sus territorios y áreas protegidas*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20211005/indigenas-tierras-altas-bajas-bolivia-se-unen-consolidar-defensa-sus?fbclid=IwAR2PI5sXJT6T1UhapNMpqUEKYElH-XvOMsPJbbTyb2gZij-WZ3u4QG4KZrg> [ultimo acceso il 16/01/2023].
- _____, 14/11/2021. *Bolivia mantiene su postura en la COP26: cero compromiso*: <https://www.lostiempos.com/actualidad/mundo/20211114/bolivia-mantiene-su-postura-cop26-cero-compromiso> [ultimo acceso il 17/01/2023].
- Mongabay, 20/06/2017. *Tariquía: el proyecto de exploración de hidrocarburos que preocupa y divide a comunidades en Bolivia*: <https://es.mongabay.com/2017/06/bolivia-tariquia-hidrocarburos/> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- _____, 17/05/2018. *Líder indígena denuncia presiones del gobierno por hidroeléctricas en Bolivia*: https://es.mongabay.com/2018/05/bolivia-ruth-alipaz-hidroelectricas/?fbclid=IwAR1duHozqxZYJmCClqX4-64PVVR6iz_a_kDVgJ7o8M2Mcp6ZtH591RWVAMQ [ultimo acceso il: 27/01/2023].
- _____, 09/04/2019. *Polémica en Bolivia: gobierno decide ampliar frontera agrícola en 250 000 hectáreas para soya transgénica*: <https://es.mongabay.com/2019/04/bolivia-gobierno-soya-transgenica/> [ultimo acceso il 15/01/2023].
- _____, 15/04/2020. *Bolivia: pueblos indígenas aislados e indefensos ante el coronavirus*: <https://es.mongabay.com/2020/04/bolivia-pueblos-indigenas-coronavirus-covid-19-salud/> [ultimo acceso il 12/01/2023].
- _____, 01/11/2021. *Bolivia: Impiden que Adolfo Chávez viaje a la COP 26 a denunciar violaciones*: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/01/11/2021/impiden-que-adolfo-chavez-viaje-la-cop-26-exponer-violacion-de> [ultimo acceso il 17/01/2023].
- Nodal, 10/12/2020. *Gobierno abroga siete Decretos Supremos de Añez por considerarlos “neoliberales”*: <https://www.nodal.am/2020/12/bolivia-luis-arce-deroga-siete-decretos-del-gobierno-de-facto-y-diputados-aprueba-impuesto-a-las-grandes-fortunas/> [ultimo acceso il 15/01/2023].
- Página Siete, 18/8/2015. *Guaraníes denuncian violenta represión en Tacovo Mora*: <http://www.paginasiete.bo/nacional/2015/8/18/guaranies-denuncian-violenta-represiontakovo-mora-67049.html> [ultimo acceso il 20/12/2022].
- _____, 04/04/2018. *Admiten impacto ambiental en Rositas y prevén compensación*: <https://www.paginasiete.bo/economia/2018/4/4/admiten-impacto-ambiental-en-rositas-preven-compensacion-175382.html> [ultimo acceso il 01/02/2023].
- _____, 16/04/2018. *Rositas: denuncian trabajos geológicos sin consentimiento*: <https://www.paginasiete.bo/economia/2018/4/16/rositas-denuncian-trabajos-geologicos-sin-consentimiento-176804.html> [ultimo acceso il 01/02/2023].
- _____, 22/04/2018. *Denuncian que ENDE incumple acuerdo*: <https://www.paginasiete.bo/economia/2018/4/22/denuncian-que-ende-incumple-acuerdo-177514.html> [ultimo acceso il 01/02/2023].
- _____, 28/04/2018. *ONU pide al Gobierno respetar derechos de los pueblos indígenas*: <https://www.paginasiete.bo/nacional/2018/4/28/onu-pide-al-gobierno-respetar-derechos-de-los-pueblos-indigenas-178218.html> [ultimo acceso il 02/02/2023].
- _____, 23/08/2018. *Presentan casos sobre El Bala, Rositas y Tariquía ante Comisión*: <https://www.paginasiete.bo/nacional/2018/8/23/presentan-casos-sobre-el-bala-rositas-tariquia-ante-comision-191539.html> [ultimo acceso il 03/02/2023].

- _____, 12/12/2018. *Anapo: Valor de exportación de soya llega a \$us 480 millones hasta octubre*: <https://www.paginasiete.bo/economia/2018/12/12/anapo-valor-de-exportacion-de-soya-llega-us-480-millones-hasta-octubre-202902.html> [ultimo acceso il 15/01/2023].
- _____, 01/02/2019. *Bolivia importa de China seis veces más que hace 11 años*: https://www.paginasiete.bo/economia/2019/2/1/bolivia-importa-de-china-seis-veces-mas-que-hace-11-anos-207700.html?fbclid=IwARoMYJHe53T8s8P8rc4AsYrE4V4cNHN_WTWFqu821wO66nFS_jB6L3HX-xA [ultimo acceso il 03/02/2023].
- _____, 29/09/2019. *Bolivia amplia la deforestación por la agricultura*: <https://www.paginasiete.bo/sociedad/2019/9/29/con-200-de-deforestacion-bolivia-cambia-bosques-por-la-agroindustria-232500.html> [ultimo acceso il 15/01/2023].
- Reuters, 24/10/2020. *Expresidente Morales acusa a Gobierno de Bolivia de usar pandemia para sacar rédito electoral*: <https://www.reuters.com/article/politica-bolivia-morales-idARL2N2CCoHG> [ultimo acceso il 14/01/2023].
- Ritimo, 21/08/2019. *El extractivismo en Bolivia. El caso de la comunidad de Tariquía*: <https://www.ritimo.org/El-extractivismo-en-Bolivia-El-caso-de-la-comunidad-de-Tariquia> [ultimo acceso il 10/01/2023].
- Servindi, 18/09/2019. *Bolivia: X Marcha Indígena exige declarar al país en desastre nacional*: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/17/09/2019/bolivia-x-marcha-indigena-exige-declarar-al-pais-en-desastre-nacional> [ultimo acceso il 16/01/2023].
- Telesur, 28/11/2018. *Tribunal Constitucional habilita la repostulación de Evo Morales para 2019*: <https://www.telesurtv.net/news/Tribunal-habilita-la-repostulacion-de-Evo-Morales-para-2019-20171128-0047.html> [ultimo acceso il 17/01/2023].
- The New York Times, 22/08/2020. *Bolivia y el coronavirus: la tasa de mortalidad al alza durante la crisis política*. <https://www.nytimes.com/es/2020/08/22/espanol/america-latina/bolivia-coronavirus.html> [ultimo acceso il 14/01/2023].

Documenti legali e manifesti politici:

- Carta de comunicación a la APG, *Para su conocimiento sobre la defensa de las comunidades Tatarenda Nuevo y Yumao*, Tatarenda Nuevo, 06/05/2018.
- Censo General de la Población de la Republica de Bolivia*, La Paz: Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica, 1/09/1900.
- COB, *Tesis Política de la COB*. La Paz, 1970
- Constitución política de 1826*, Bolivia, 19/11/1826.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, El Alto-Bolivia, 07/02/2009.
- CEPAL, 2022: *Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe*. Santiago: UN.
- COICA, *Indigenous Peoples of the Amazon Basin and the COP26 Outcomes*. Quito, 01/12/2021: https://coicamazonia.org/wp-content/uploads/2021/12/Pronouncement-COICA_COP26-ENG.pdf [ultimo acceso il 17/01/2023]
- COICA. *38 años de lucha y resistencia. Un llamado global urgente a proteger la amazonia*. Quito: Somos Coica, n. 2, 2022.

- CONTIOCAP, *Pronunciamento público ante la crisis social y política generada tras las elecciones generales 2019 de Bolivia*, Bolivia, 27/10/2019: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=712538919240126&set=pcb.712539549240063> [ultimo acceso il 10/0/2023]
- Comité X Marcha indígena, *Pronunciamento Público de la Columna de la Décima (X) Marcha de las organizaciones de base de los Pueblos Indígenas de la CIDOB Orgánica*, Bolivia, 29/10/2019: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=148901586336914&set=a.111038263456580> [ultimo acceso il 10/01/2023]
- COP26. *The Global Forest Finance Pledge 2021 Progress Report*, Glasgow, 11/2022: <https://www.fclp.info/wp-content/uploads/2022/11/Global-Forest-Finance-Pledge-2021-Report.pdf> [ultimo acceso il 17/01/2023].
- Decreto Supremo n. 23858, *Reglamento de las Organizaciones Territoriales de Base*, Bolivia, 9/09/1994.
- Decreto Supremo n. 28701, *Nacionalización de hidrocarburos “Héroes del Chaco”*, Bolivia, 01/05/2006.
- Decreto Supremo n. 3973, Bolivia, 10/07/2019.
- Decreto Supremo n. 4078, Bolivia, 15/11/2019.
- Decreto Supremo n. 4179, Bolivia, 12/03/2020.
- Decreto Supremo n. 4197, Bolivia, 18/03/2020.
- Decreto Supremo n. 4199, Bolivia, 21/03/2020.
- Decreto Supremo n. 4200, Bolivia, 25/03/2020.
- Decreto Supremo n. 4272, Bolivia, 23/06/2020.
- Decreto Supremo n. 4229, Bolivia, 29/04/2020.
- Decreto Supremo n. 4245, Bolivia, 28/05/2020.
- Decreto Supremo n. 4260, Bolivia, 06/06/2020.
- Decreto Supremo n. 4309, Bolivia, 17/08/2020.
- Decreto Supremo n. 4333, Bolivia, 16/09/2020.
- Decreto Supremo n. 4334, Bolivia, 16/09/2020.
- Declaración de Barbados II*, Barbados, 28/07/1977.
- Declaración de Tiahuanaco*, Bolivia, 30/07/1973.
- Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1979.
- Estatuto Autonomo Originario de Totorá Marka*, La Paz, 18/12/2013.
- Estatuto de Autonomía Indígena Guaraní Charagua Iyambae*, Charagua, 12/06/2014.
- Estatuto de la Autonomía Indígena Guaraní “Kareimba Iyambae”*, Sausalito-Gutiérrez, 20/04/2018.
- ENDE, *Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental Analítico Integral Proyecto Hidroeléctrico Rositas: 5.2. Capítulo 2. Diagnóstico del estado inicial del ambiente*, Bolivia, 2017.
- ENDE-ETIPSA, *Informe 7.3.2. Informe Final de la revisión y actualización del estudio de factibilidad del Proyecto Hidroeléctrica Rositas y estudios complementarios existentes y plazo de entrega*, Versión v.02, Cochabamba, 2016.
- _____. *Resumen Ejecutivo proyecto Construcción Central Hidroeléctrica Rositas*, Cochabamba, 2016.
- FSTMB, *Tesis de Pulacayo*, Pulacayo, 1946.
- Instituto Boliviano de Comercio Exterior (IBCE). 2014. *Soya: Su importancia como cadena de valor agroproductiva en Bolivia*. Santa Cruz: Instituto Boliviano de Comercio Exterior.

- Ley especial de convocatoria a la Asamblea Constituyente*, Bolivia, 06/03/2006.
- Ley N. 940, *Proyecto Múltiple Rio Grande-Rositas*, Bolivia, 05/10/1987.
- Ley N. 1551, *Ley de Participación Popular*, Bolivia, 20/04/1994.
- Ley N. 1715, *Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria*, Bolivia, 18/10/1996.
- Ley N. 2296, *Ley de Gastos Municipales*, Bolivia, 20/12/2001.
- Ley N. 3545, *Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria*, Bolivia 28/11/2006
- Ley N. 031, *Ley Marco de Autonomías y Descentralización*, Bolivia 19/07/2010.
- Ley N. 071, *Ley de Derechos de la Madre Tierra*, Bolivia, 21/12/2010.
- Ley N. 341, *Ley de Participación y Control Social*, Bolivia, 05/02/2013.
- Ley N. 482, *Ley de Gobiernos Autonomos municipales*, Bolivia, 09/02/2014.
- Ley N. 535, *Ley de minería y metalurgia*, Bolivia, 2/06/2014
- Ley N. 739, *Modificación de las leyes n. 337 y n. 502 de apoyo a la producción de alimentos y restitución de bosques*, Bolivia, 30/09/2015
- Ley N. 741, *Ley de autorización de desmonte hasta 20 hectáreas para pequeñas propiedades y propiedades comunitarias o colectivas para actividades agrícolas y pecuarias*, Bolivia, 30/09/2015
- Ministerio de Medio Ambiente y Agua, Viceministerio de Biodiversidad, Recursos Naturales, Medio Ambiente, Cambio Climático y de Gestión y de Desarrollo Forestal, *Ficha Ambiental Construcción Central Proyecto Hidroeléctrica Rositas*, Cochabamba, Bolivia, 10/08/2018.
- Ministerio de Economía y Finanzas Públicas. *Memoria de la economía boliviana*, Bolivia, 2017
- Ministerio de Salud y Deporte, 08/11/2021. *Arce: se aplicó tres medidas para contener el covid-19 que redujeron la letalidad en el país*: <https://www.minsalud.gob.bo/es/6196-arce-se-aplico-tres-medidas-para-contener-el-covid-19-que-redujeron-la-letalidad-en-el-pais> [ultimo acceso il 16/01/2023]
- Pacto de Unidad, *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado*, “Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social”, Sucre-Bolivia, 05/08/2006.
- Pacto de Unidad, *Propuesta consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado*. Bolivia, 24/05/2007.
- Plan de desarrollo económico y social. En el marco del desarrollo integral para vivir bien. 2016 – 2020*. Bolivia, 2015.
- Plan de desarrollo económico y social. Reconstruyendo la Economía para Vivir Bien, Hacia la Industrialización con Sustitución de Importaciones. 2021-2025*. Bolivia, 2020.
- Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*. Cali, Colombia: UNESCO, 1988.
- Primera Comisión Nacional CNAMIB 2018, *Apoyo a la resistencia de las mujeres guaraní de Tatarenda Nuevo y Yumao*, Bolivia, 12/01/2018.
- OEA, *Análisis de Integridad Electoral Elecciones Generales en el Estado Plurinacional de Bolivia*: <https://www.oas.org/es/sap/deco/informe-bolivia-2019/> [ultimo acceso il 10/01/2023]
- OEA, *Comunicado del Grupo de Auditores Proceso Electoral en Bolivia*, 10/11/2019: https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-099/19 [ultimo acceso il 10/01/2023].
- ONU, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (61/295)*, 13/09/2007.
- República de Bolivia. 1938. *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*. Vols. 1-5. La Paz-Universo.
- Tercer Encuentro Continental de la Resistencia Indígena, Negra y Popular. Declaración de Managua. In *Boletín de Antropología Americana*, vol. 24, 1991.

- UN Climate Change Conference UK. 2021. *Pacto climático de Glasgow en la COP26*. Disponibile in: <https://bit.ly/3ys2sqm> [ultimo accesso il 17/01/2023].
- UN, 23/11/2021. *COP26 Strengthens Role of Indigenous Experts and Stewardship of Nature*: <https://unfccc.int/news/cop26-strengthens-role-of-indigenous-experts-and-stewardship-of-nature> [ultimo accesso il 17/01/2023]
- Viceministerio de Autonomías. *Referéndum, Cartas Orgánicas Municipales y Estatuto Indígena Originario Campesino*, 2019.

Contenuti multimediali

- CNN, *Bolivia: anuncian radicalización del paro cívico nacional indefinido*: <https://www.youtube.com/watch?v=ljiucQ7xFCA> [ultimo accesso il 10/01/2023].
- Raquel Romero, Raquel. 1989. *Voces de libertad*. Video. La Paz: CIDEM/THOA, <https://www.youtube.com/watch?v=yq3QIdUtDnc> [ultimo accesso il 18/12/2022].
- Territorios en Resistencias. 2016. *Viviendo sobre una mina de oro*: <https://www.youtube.com/watch?v=l4fTofJeaRo> [ultimo accesso il 12/01/2023].

Interviste

- 19/09/2018 – Hernan Avila, direttore CEJIS, Santa Cruz
- 19/09/2018 – Fátima Monasterio, sociologa CEJIS, Santa Cruz.
- 20/09/2018 – Marco, sociologo CEJIS, Santa Cruz.
- 26/09/2018 – Alberto T., Direttore della Fundación Tierra-Santa Cruz, Santa Cruz.
- 29/09/2018 – Nestor Cuellar, direttore CIPCA-Cordillera, Camiri
- 29/09/2018 – Milton C., mburuvicha della Segreteria Nazionale dell'APG, Camiri.
- 01/10/2018 – Miguel, direttore CIPCA-Charagua, Charagua.
- 02/10/2018 – Magaly Gutiérrez, ex-direttrice CIPCA-Charagua, Charagua
- 02/10/2018 – Ronal Andrés, mburuvicha grande della Capitanía Charagua Norte, Charagua
- 03/10/2018 – Clara Montecino, CIPCA, Charagua.
- 11/10/2018 – Leandro V., vicedirettore CEJIS, Santa Cruz.
- 12/10/2018 – Suceth, attivista del collettivo *Mujeres Territorios y Resistencia*, Santa Cruz.
- 12/10/2018 – Claudia Cuellar, attivista del collettivo *Mujeres Territorios y Resistencia*, online.
- 13/10/2018 – Jürgen Riester, antropologo e direttore dell'APCOB, Santa Cruz.
- 21/10/2018 – Doña Miranda, donna della comunità di Tatarenda.
- 22/10/2018 – Doña Ely Zarate, mburuvicha di Yumao, Yumao.
- 23/10/2018 – Benigno Barrientos, sindaco di Cabezas, Camiri.
- 23/10/2018 – Maria Antonieta, attivista della OMIGB, Yumao.
- 24/10/2018 – Padre Tarcisio Ciabatti, padre francescano fondatore della scuola medica “Tekove Katu”, Gutiérrez.
- 24/10/2018 – Nelson C., ex dirigente dell'APG, Gutiérrez.

- 24/10/2018 – Enrique C., *Arakua Iya* (saggio) guaraní, Gutiérrez.
- 25/10/2018 – Marcela, attivista della OMIGB, Gutiérrez.
- 25/10/2018 – Camiri: Magaly, Programa NINA, Camiri.
- 25/10/2018 – Francisco, direttore del Programa NINA, Camiri.
- 26/10/2018 – Marina M., rappresentante dell'assemblea di Gutiérrez, Camiri.
- 27/10/2018 – Mauricio, attivista del collettivo *Caminos del Chaco*, Santa Cruz.
- 01/11/2018 – Doña Lourdes, *mburuvicha* della OMIGB, Tatarenda
- 02/11/2018 – Doña Ubaldina, associazione contadini e produttori di Gutiérrez, Gutiérrez.
- 03/11/2018 – Ruth, Lagunillas.
- 06/11/2018 – Antonio Sanjinez, Probioma, Santa Cruz.
- 07/11/2018 – Isabelle Combés, antropologa ed etnostorica, Santa Cruz.
- 08/11/2018 – Vanesa Galan, dottoranda all'University of Gothenburg (Svezia), Santa Cruz.
- 08/11/2018 – Sarela Paz, professoressa di Antropologia all'Università di Cochabamba, Cochabamba.
- 10/11/2018 – Pablo Villegas, sociologo e vicedirettore CEDIB, Cochabamba.
- 02/12/2018 – María Quispe, attivista aymara di La Paz
- 06/12/2018 – Rodrigo, CIPCA, La Paz.
- 11/11/2019 – Mirela, donna guaraní di Gutiérrez, messaggio personale.
- 14/11/2019 – G., antropologo e professore della UMSA, messaggio personale
- 14/11/2019 – F. attivista aymara della CONAMAQ organica, messaggio personale.
- 16/04/2020 – Mirela, donna guaraní di Tatarenda, messaggio personale.
- 21/06/2020 – Mirela, donna guaraní di Tatarenda, messaggio personale
- 22/08/2020 – Miguel, hombre guaraní di Ipitacito (Santa Cruz), messaggio personale,
- 13/11/2021 – Antonio, PROBIOMA, Santa Cruz
- 15/11/2021 – Isabelle Combés antropologa, Santa Cruz.
- 19/11/2021 – Doña Lourdes, *mburuvicha* della OMIGB, Tatarenda
- 20/11/2021 – Suceth, attivista del collettivo *Mujeres Territorios y Resistencia*, Santa Cruz
- 21/11/2021 – Mauricio Vera, attivista del collettivo *Caminos del Chaco*, Santa Cruz.
- 22/11/2021 – Manuel, Parlamento Indigeno, Santa Cruz.
- 23/11/2021 – Araceli, Parlamento Indigeno, Santa Cruz.
- 23/11/2021 – Orlando, Parlamento Indigeno, Santa Cruz
- 24/11/2021 – Julio, Parlamento Indigeno, Santa Cruz
- 24/11/2021 – María, Dirigente *Mujeres del TIPNIS*, Santa Cruz.
- 24/11/2021 – Lucía, donna mojena della comunità Paraíso Rio Secure (TIPNIS), Santa Cruz
- 25/11/2021 – Juan, Parlamento Indigeno, Santa Cruz.
- 04/12/2021 – Pablo Villegas, sociologo e vicedirettore CEDIB, La Paz
- 05/12/2021 – Raul, sociologo ed ex attivista di Chaski Clandestina, La Paz
- 05/12/2021 – Mina, attivista femminista e sociologa di UNIR, La Paz
- 06/12/2021 – Ruth Alípez, presidente CONTIOCAP, La Paz
- 08/12/2021 – Alex Villca Limaco, presidente CONTIOCAP, La Paz
- 10/12/2021 – Guillermo, Fundación Solón, La Paz
- 11/12/2021 – Gus, attivista ambientale nel conflitto a Tariquíá, La Paz

- 12/12/2021 – Waldo, uomo aymara di Teoponte, La Paz
13/12/2021 – Danis, Fundación Solón, La Paz
14/12/2021 – Rita Saavedra, attivista femminista e ecologista, La Paz
14/12/2021 – José Carlo Solón, Fundación Solón, La Paz
15/12/2021 – Huescar Pacheco, Unir, La Paz
19/12/2021 – Wilma Mendoza, leader della CNAMIB, Santa Cruz.
20/12/2021 – Lidia, CNAMIB, Santa Cruz.