

# L'EREDITÀ ABIGARRADA<sup>1</sup> LATINOAMERICANA, UN APPROCCIO ATTRAVERSO GLI SCRITTI DI GARCÍA LINERA

RAMIRO PARODI

## 1. Introduzione: *i molteplici García Linera*

García Linera risulta sfuggente. Quando si scrive il suo nome si assumono molteplici rischi, da quello di confondere il suo carattere di soggetto politico con un «autore» di testi a quello di appiattare i suoi discorsi spogliandoli di uno dei loro maggiori attributi: l'interpellazione massiva. Essendo discorsi diretti all'intervento politico è complesso sia rintracciare le genealogie dei loro concetti, sia incontrarvi una certa sistematicità. Ci si confronta piuttosto con uno sviluppo teorico in permanente contrasto con la congiuntura politica.

Possiamo situare García Linera in una serie di pensatori che hanno sviluppato le loro riflessioni al fine di prendere decisioni all'interno di un processo politico. L'attuale vicepresidente dello Stato Plurinazionale di Bolivia è stato sempre un militante e, in questo senso, lo statuto delle sue riflessioni può essere paragonato a quello di Lenin, Mao, Gramsci o, anche, Guevara.

Il denominatore comune di questi personaggi storici è che le domande che si pongono nelle loro riflessioni sono il risultato di un processo di lettura delle loro congiunture, dove gli interrogativi erano già lì situati, anche se non erano stati, fino a quel momento, enunciati. L'impurità delle classi sociali, la questione dell'unità nazionale e il problema dell'*indio* sono drammi che attraversano alcuni di questi lettori delle proprie congiunture. In questo modo è possibile vedere che, così come la forma di intervento di García Linera non è nuova, nemmeno alcune delle sue preoccupazioni lo sono.

In questo testo mi propongo di rintracciare la maniera in cui appare il problema indi-

---

1 L'idea di «formazione *abigarrada*» è proposta da René Zavaleta Mercado per pensare una specifica società latinoamericana (la boliviana). Questo concetto cerca di rompere con certe tendenze idealizzatrici e puriste del «regionale». Al contrario, postula la necessità di pensare una società dove convivano in maniera contraddittoria diverse lingue, diverse forme di conoscere la storia e di esercitare la politica. Una società in cui, allo stesso tempo, si riproducono modi di produzione feudali e modi capitalistici. La traduzione in termini storici di questa condizione implica il fatto di pensare una nazione dove i colpi di Stato hanno interrotto in modo permanente uno sviluppo della democrazia, ragion per cui è un sistema che non arriva mai a consolidarsi, nemmeno in forma relativa. Insomma, una società dove, detto con le parole di Zavaleta Mercado, la crisi è la norma del tempo. «Se si dice che la Bolivia è una formazione *abigarrada* è perché in quella non solo si sono sovrapposte, senza combinarsi troppo, epoche economiche, come se il feudalesimo appartenesse a una cultura e il capitalismo a un'altra [...] ma anche per il particolarismo di ogni regione. Qui ogni valle è una patria, in un insieme in cui ogni paese veste, canta e produce in un modo particolare e parla tutte le lingue» (R. Zavaleta Mercado, *Las masas en Noviembre*, La Paz, Plural, 1983, pp. 105-106).

geno in differenti momenti dei discorsi di García Linera. Questa questione non appare sistematizzata e «a portata di mano» del lettore. Al contrario, si trova in un nodo formato anche da altri problemi, come quello dell'identità nazionale e dello Stato. In questo senso, trovo che una strategia percorribile sia quella di isolare tre diversi «momenti»<sup>2</sup> nella produzione di García Linera, al fine di provare a tracciare, in questo percorso, una descrizione completa della maniera in cui affronta il problema indigeno.

Lavorerò con un testo prodotto nel 1990 e intitolato *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente*<sup>3</sup>, firmato con il suo pseudonimo «Qhananchiri»<sup>4</sup> e scritto al calore delle discussioni interne all'Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK)<sup>5</sup>. Lì si dedicava, tra le altre attività, alla pubblicazione di testi sulla congiuntura attraverso *Ofensiva Roja*, il braccio intellettuale dell'organizzazione. Il fatto che in quel periodo della sua vita scrivesse attraverso un nome che non era il suo è sintomatico delle intenzioni e dei modi di fare del collettivo in cui militava. Come segnala Marcelo Percia, scrivere con uno pseudonimo non sempre significa occultare identità, ma anche che chi lo fa

mette in scena la convinzione che in qualsiasi pensiero che si afferma come un risultato personale, lavorano argomentazioni che respirano nella storia: soprannomi di innumerevoli vite parlanti [...] fanno visibile un modo di pensare, cercando di rendere invisibili coloro che danno voce a quei pensieri<sup>6</sup>.

L'altro «momento» che riprenderò sarà quello che va dal 1997 al 2004, attraverso i testi *Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinvencción de la política*<sup>7</sup> (1998) e *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*<sup>8</sup> (2004). In quel periodo García Linera esce di prigione (1997) e comincia un lavoro militante e intellettuale insieme al *Grupo Comuna*<sup>9</sup> (a cui partecipano anche Raquel Gutiérrez, Raúl Prada e Luis Tapia) con cui cerca di lavorare criticamente sulla relazione tra classi sociali, sindacati, nazioni e comunità indigene della Bolivia alla luce di eventi come la *Guerra del Agua* (2000)<sup>10</sup>. Il secondo

2 Si comprenderà che si tratta di una divisione che deve essere presa in termini meramente descrittivi. È chiaro che la stessa non segnala tre blocchi statici, isolati gli uni dagli altri, della produzione lineriana. Il campo di studi sull'opera di García Linera è giovane ed è in costruzione. Uno studio profondo sulle diverse temporalità che attraversano la sua pratica teorica è necessario e si sta portando avanti attraverso il titolo «Temporalità sovradeterminata: filosofia, congiuntura e avvenire nel pensiero di Álvaro García Linera».

3 *Crítica della Nazione e la Nazione critica nascente* (N.d.T.).

4 In lingua aymara: colui che chiarisce le cose.

5 Per una nozione più chiara delle attività dell'EGTK si veda: Jaime Iturri Salmón, *EGTK: La Guerrilla aymara en Bolivia*, La Paz, Ediciones Vaca Sagrada, 1992.

6 M. Percia, *Estancias en común*, Buenos Aires, La Cebra, 2017, pp. 93-94.

7 *Narrativa coloniale e narrativa comunale. Un'approssimazione alla ribellione come reinvenzione della politica* (N.d.T.).

8 *Autonomía indígena e Stato multinazionale. Stato plurinazionale e multicivilizatorio: una proposta democratica e pluralista per l'estinzione dell'esclusione delle nazioni indigene* (N.d.T.).

9 Per un lavoro più completo rimandiamo a Carlos Ernesto Ichuta Nina, *La revolución de los intelectuales en Bolivia*, 2009.

10 Nel 2000 c'è stata una grande mobilitazione a Cochabamba, dovuta al fatto che una parte della popolazione si opponeva all'accordo, sponsorizzato dalla Banca Mondiale, tra il presidente Hugo Banzer e la multinazionale statunitense Bechtel per privatizzare la distribuzione dell'acqua. La reazione del governo alle manifestazioni è stata la repressione, che ha prodotto immediatamente centinaia di feriti

dei testi che riprenderò è scritto alla vigilia del suo arrivo alla vicepresidenza (eletto nel 2005, dal 2006 sarà il vice di Evo Morales).

Infine, l'ultimo «momento» è quello che vede García Linera come vicepresidente dello Stato Plurinazionale di Bolivia. Il testo, *El Estado Plurinacional*, è stato scritto nel 2009, quando il Movimiento al Socialismo (MAS) aveva già portato avanti una serie di misure determinanti: la redazione di una nuova costituzione e la nazionalizzazione del gas. Inoltre, pochi mesi dopo, sarebbe stata approvata la nuova legge di educazione.

Il cammino proposto non cerca di restituire nessuna «tradizione lineriana». Al contrario, si tratta di un percorso discontinuo dove il problema dell'indio appare e riappare come un lampo rispetto a determinate crisi della storia e dell'identità boliviane. Questo problema può essere pensato come un sintomo che ritorna in diverse discussioni nelle quali García Linera interviene.

La pratica teorica di García Linera ha uno statuto simile a *Il Principe* o ai *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* di Niccolò Machiavelli. Dotati di una terrestrità radicale, i suoi interventi sono sempre strutturalmente incompleti. Così come Lorenzo de' Medici deve completare *Il Principe* attraverso la sua pratica politica, allo stesso modo la nazione boliviana è incaricata di scrivere, attraverso la sua pratica, le posteriori linee della trama lineriana.

È questo carattere che rende possibile osservare una relazione poco nitida tra la sua teoria e la sua pratica, visto che le risposte teoriche si presentano negli atti politici e non in un sistema di idee. Nonostante ciò, questa condizione non annulla la domanda circa la verità di questi interventi. Althusser, seguendo Spinoza, proporrebbe di parlare del vero. Nella proposta di García Linera, il vero è interno a quel processo e solo accade nella lotta sulla quale riflette. Saranno le risposte scritte dal popolo boliviano, attraverso i suoi interventi pratici, a provare l'effettività e la concretezza del vero in García Linera: «Egli sa che non c'è verità, o piuttosto un vero, se non *effettivo*, cioè portato dai suoi effetti, inesistente al di fuori di essi»<sup>11</sup>.

Il prodotto di García Linera, come quello di Machiavelli, è immanente alla sua congiuntura politica. Il suo modello richiede di stare dentro le crisi che si propone di leggere, al fine di intervenire sulla politica del suo momento attuale. Entrambi affrontano una situazione instabile, dove una successione di crisi aveva prodotto un effetto di dispersione totale nelle loro società. Quello di Machiavelli è un pensiero che si sviluppa all'interno dell'instabilità italiana; quello di García Linera sorge dall'avanzata neoliberale in Bolivia. Entrambi sono lettori audaci che cercano di riunire la dispersione delle loro nazioni.

Siccome il testo cerca di stabilire il percorso che García Linera realizza riguardo al problema dell'indio, per riflettere sulla nazione, lo Stato e le classi sociali, prima di tutto sarà fondamentale il confronto con un autore che tempo prima si era posto la stessa domanda e che, come uno spettro sheaksperiano, è menzionato ogni volta che riappare la domanda sull'indigeno: José Carlos Mariátegui.

---

e un morto. A questa mobilitazione hanno partecipato García Linera ed Evo Morales e per molti teorici, tra i quali Hardt e Negri, è stata la rivolta che ha spianato il cammino alla conformazione e alla successiva ascesa del MAS (Movimiento al Socialismo), partito politico che oggi governa la Bolivia.

11 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, Roma, manifestolibri, 1999, p. 43.

## 2. Il problema dell'indio è il problema della terra: Mariátegui riattivato

Attraverso José Carlos Mariátegui, René Zavaleta Mercado e Jorge Alejandro Ovando Sanz<sup>12</sup>, l'attuale vicepresidente boliviano legge la storia del suo paese. I tre autori lavorano da una prospettiva che riprende la dialettica materialista, per formulare domande nelle rispettive nazioni e rendere conto dell'asincronia a partire dalla quale è possibile leggere lo sviluppo capitalista in America Latina. Questa caratteristica non è ridotta a un mero «ritardo regionale» (anche se questo argomento può essere ripreso in termini politici, come si vedrà con García Linera) ma il punto di partenza per differenziare le temporalità molteplici che abitano il continente. Si tratta dell'ipotesi che Martín Cortés recupera dalla lettura di diversi saggisti ed esponenti delle scienze sociali latinoamericane:

Bisogna dire che la riflessione latinoamericana ha nella questione del tempo una sorta di enigma che riprende continuamente, in generale associata all'ipotesi, esplicita o no, che i diversi modi in cui esso si presenta come lineare e ascendente falliscono nelle loro possibilità di spiegare le vicissitudini della vita latinoamericana e, più ancora, di intervenire politicamente in quella<sup>13</sup>.

È attraverso questo sguardo, che cerca di scavare nelle diverse cadenze del continente, che è possibile rintracciare il potenziale politico dell'eredità nazionale e, a partire da questo, tracciare una differenza rispetto all'avvenire. In questo senso mi concentrerò sul peruviano Mariátegui perché è possibile trovare nei suoi *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928) non solo la formulazione del problema indigeno, che García Linera riprende, ma anche un principio di critica (su cui lavora anche il boliviano) a una sua «soluzione»: la folklorizzazione dell'indigeno.

Mariátegui sostiene che ciò che ha lasciato frammentata la nazione peruviana è stata una colonizzazione incompleta, che è stata tale perché il modo di produzione incaico è stato distrutto ma non rimpiazzato. Era quel modo di produzione comunale che dava coesione a tutto l'impero. «Rotti i vincoli della sua unità, la nazione si è dissolta in comunità disperse»<sup>14</sup>.

A priori il dramma è letto in termini marxisti (ed economicisti) classici, rotta la base, l'edificio (ideologico, politico e religioso) della sovrastruttura crolla. Nonostante questo, si osserverà che questa estinzione è relativa o che, per lo meno, rotti i vincoli di un modo di produzione, sono coesistiti elementi di economie differenti che permettevano di osservare, nel presente di Mariátegui, la sussistenza di pratiche economiche indigene. Questo permette di affermare che tanto il Perù quanto la Bolivia possono essere classifi-

12 Il lavoro di Sanz merita un chiarimento per il fatto di essere quello che ha avuto meno diffusione. Alcuni contributi al problema indigeno in Bolivia da una prospettiva marxista si possono trovare in J.A.O. Sanz, *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia* (La Paz, Juventud, 1984), dove scrive: «La storia della nascita e del consolidamento della nazione boliviana non è altro che la storia della lotta per mantenere sotto la sua oppressione le nazionalità, le tribù e i gruppi etnici indigeni. E la questione caratteristica e specifica è che la nazione boliviana, nella misura in cui si sviluppa nel senso capitalista, sviluppa e amplia anche il regime di proprietà feudale della terra a spese degli indigeni. Questa è una contraddizione reale e non inventata della storia del nostro paese durante tutto il secolo XIX e fino ai giorni nostri» (ivi, p. 50).

13 M. Cortés, *Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano*, «Demarcaciones», 6 (2018), p. 2.

14 J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1928, p. 13.

cate come «*società abigarradas*» dove coesistono diversi modi di produzione e diverse pratiche ideologiche, politiche e religiose<sup>15</sup>.

La descrizione di Mariátegui delle molteplici economie esistenti («comunista indigena», «borghese» e «agricola») gli permette di sostenere il ritardo del Perù dentro l'ordine capitalista (come vedremo la lettura di García Linera sarà simile). «Il capitalismo non è solo una tecnica; è anche uno spirito. Questo spirito, che nei paesi anglosassoni raggiunge la sua pienezza, nei nostri è esiguo, incipiente, rudimentale»<sup>16</sup>. L'intenzione di definire il capitalismo come uno «spirito» punta a non limitarlo a un insieme di saperi pratico-teorici, ma di osservare l'incidenza soggettiva che hanno i determinati modi di produzione.

È precisamente in questo punto, dove si incontrano modo di produzione (che determina una formazione sociale) e soggettività, che Mariátegui riprende il problema del soggetto politico in Perù. «La questione indigena parte dalla nostra economia. Affonda le sue radici nel regime di proprietà della terra»<sup>17</sup>. E immediatamente lancia una critica a ciò che García Linera chiamerà, anni più tardi, «folklorizzazione» dell'indio: «La rivendicazione indigena manca di concretezza storica mentre si mantiene su un piano filosofico o culturale»<sup>18</sup>. Ci sarebbe, dal punto di vista di Mariátegui, una tendenza a destoricizzare il problema dell'indio collocando soluzioni apparenti nel piano sovrastrutturale.

Attraverso questo prisma, la formulazione di Mariátegui è attuale: come può un sistema basato sull'accumulazione per spoliazione presentarsi come una soluzione al problema dell'indigeno? Il pensatore peruviano trova che il nome di questo sistema di potere sia «gamonalismo»<sup>19</sup>, la cui espansione agraria ha funzionato, assorbendo i sistemi di proprietà comunali indigeni chiamati *ayllus*. Mariátegui osserva che con l'avanzata del gamonalismo emerge il problema dell'indio posto in termini «etnici», «educativi» o «moralì». C'era un residuo di disagio nell'offensiva contro queste pratiche comunitarie che si ripresenta nelle «soluzioni», tendenze proprie di una pratica «umanitaria», «filantropica»<sup>20</sup> e, aggiungerei, liberale, che mirano alla sussunzione indigena al linguaggio del capitale che «ottiene dividendi dalle separazioni: le chiama differenza e singolarità, genere e diversità, linguaggi universali e particolari, profitto e perdita, progresso e ritardo, centro e margine, normalità e pericolo»<sup>21</sup>.

Per Mariátegui il problema indigeno si affronta attraverso la presa di parola da parte

15 Trova qui le sue tracce la lezione in cui Louis Althusser ha proposto di scartare l'uso del concetto di «società», per il suo carattere «ideologico», e di rimpiazzarlo con quello di «formazione sociale», la cui definizione è determinata da quella di «modo di produzione». Quest'ultimo concetto implica, tra altri fattori, l'esistenza di vari modi di produzione in una stessa formazione sociale e dove uno è dominante. «I modi dominati sono quelli che rimangono dal passato e dalla vecchia formazione sociale, o quello che eventualmente sta nascendo nel presente stesso» (L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 25).

16 J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* cit., p. 32.

17 Ivi, p. 35.

18 Ivi, p. 36.

19 Il gamonalismo è un sistema di potere che si è sviluppato nella seconda metà del XIX in Perù e in Ecuador. Designa proprietari «forestieri» (non colonizzatori in senso stretto) che hanno espanso le loro terre e il loro potere socio-politico espropriando con mezzi illeciti e violenti le comunità degli *ayllus*. Si tratta di una forma di organizzazione (produttiva e sociale) familiare, sviluppata in particolare dai *quechua* in Bolivia e in Perù, che implica il lavoro di una terra collettiva. Funziona da prima della conquista Inca e se ne possono trovare fino ai giorni nostri.

20 Ivi, p. 199.

21 M. Percia, *Estancias en común*, Buenos Aires, La Cebra, 2017, p. 78.

dello stesso indio: «i suoi realizzatori devono essere gli stessi indigeni»<sup>22</sup>. Si tratta del principio di autodeterminazione del soggetto politico, un'altra questione su cui tornerà García Linera. Qui Mariátegui pensa la nazione come un possibile asse articolatore che potrebbe reinventare «il nazionale», sovrapponendosi all'esclusione coloniale e all'(apparente) inclusione moderna. Il proposito è quello di divenire nazione e non sopravvivere dentro un regime di servitù. Si cerca, in questo modo, di riattivare lo statuto delle pratiche comunitarie e del loro modo di produzione sulle pratiche individualiste del salariato e dei proprietari.

Contro il discorso della modernizzazione e il progresso Mariátegui sostiene che, nonostante il deterioramento del modo di produzione comunitario, «l'indigeno non si è fatto individualista»<sup>23</sup>. La spiegazione non ricade su un'idealizzazione né su supposte micro resistenze isolate e sotterranee. La spiegazione recupera il carattere «abigarrado» del Perù. Questi soggetti non sono stati gettati in un regime capitalista «pieno». Al contrario, dopo la colonizzazione è sopravvissuto un sistema feudale dove «l'individualismo non trova le condizioni necessarie per affermarsi e svilupparsi»<sup>24</sup>. Il «ritardo» dello sviluppo del capitalismo in Perù o, detto in maniera più chiara, la non coincidenza del caso singolare (società abigarrada dove coesistono modi di produzione) rispetto alla regola generale (sviluppo del capitalismo), si presenta come un'opportunità per riattivare altri modi di fare a partire da altre temporalità che battono nel cuore di questa nazione dispersa.

### 3. Momento I: Che cos'è la folklorizzazione?

In uno dei primi testi di Qhananchiri di cui ci sia traccia (*Introducción al Cuaderno Kovalevsky*, 1989) è possibile trovare questa eredità mariateguiana:

La comprensione marxista del ruolo anticapitalista delle lotte delle masse lavoratrici della campagna in America Latina, ha in José Carlos Mariátegui un eccezionale e isolato difensore. Riconoscendo l'esistenza di un «socialismo pratico nell'agricoltura e nella vita indigena» e che, pertanto, «le comunità rappresentano un fattore naturale di socializzazione della terra», ha segnalato la necessità della Rivoluzione socialista piena nel Perù, diretta dal proletariato e appoggiata nelle «tradizioni più antiche e solide» esistenti nella comunità<sup>25</sup>.

Poco tempo dopo Qhananchiri, nel suo testo *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente* (1990) riprenderà questa traccia di Mariátegui cercando di dar battaglia tanto sul terreno teorico quanto su quello politico. Nel primo di questi campi, la sua intenzione è quella di liberare Marx da una lettura teleologica secondo la quale tutte le nazioni, per lottare per la propria emancipazione, devono passare attraverso lo stesso processo economico e sociale. L'operazione di lettura che forgia García Linera è «cercare un Marx» più fedele alla sua congiuntura. Per questo studia i *Grundrisse* (1857-1858), le lettere a Vera Zasulič (1881) e i *Quaderni etnologici* (1879-1882).

In questi testi, il pensatore boliviano trova il sostegno teorico per continuare a sostenere l'efficacia della dialettica materialista, visto che in ognuno di questi è possibile

22 J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* cit., p. 49.

23 Ivi, p. 83.

24 *Ibidem*.

25 Á. García Linera (Qhananchiri), *Introducción al cuaderno Kovalevsky* (1989), in *La Potencia Plebeya*, Buenos Aires, Clacso, 2008, p. 37.

leggere che non tutte le nazioni devono seguire l'esempio della Germania e dell'Inghilterra, dove lo sviluppo delle forze produttive sarebbe sfociato inevitabilmente in un'esacerbazione della contraddizione principale (forze produttive/relazioni di produzione) e, per questa via si sarebbe aperto il cammino, inevitabilmente e in una maniera quasi armonica, della rivoluzione.

Qhananchiri, in quel momento, aveva già visto il trionfo e il declino della Rivoluzione Bolscevica in Russia (paese che, chiaramente, non riuniva le condizioni «necesarie» perché vi scoppiasse una rivoluzione e, nonostante questo, era successo, come ha mostrato Althusser attraverso il modello della contraddizione sovradeterminata) e, più da vicino, ha osservato dal Messico l'evoluzione delle rivoluzioni in Nicaragua, El Salvador e Guatemala. Esempi storici che esigevano di ripensare teoricamente e cercare un «altro Marx». Di fatto, il suo testo del 1990 comincia con una citazione del filosofo tedesco che dichiara: «chi ritenesse che ogni popolo esperimenti totalmente in se stesso tale sviluppo, sarebbe altrettanto stolto di chi ritenesse che ogni popolo debba sperimentare totalmente lo sviluppo politico della Francia o quello filosofico della Germania»<sup>26</sup>.

È noto che è possibile trovare frasi dello stesso autore che suggeriscono esattamente il contrario<sup>27</sup>. Chiaramente Qhananchiri lo sapeva, ma decide di usare il Marx che gli permette di intervenire in maniera più efficace nel suo *hic et nunc*. Questa difesa teorica della ricerca di un «altro Marx» è anche un gesto politico contro la sinistra tradizionale del suo paese che, in quegli anni, sembrava aspettare passivamente il divenire lineare della storia e il momento in cui il treno della rivoluzione sarebbe passato per la porta della Bolivia, perché questa nazione potesse salire.

Sul terreno politico, cercare un «altro Marx» (per mezzo di Mariátegui) è fondamentale per sostenere che è l'autodeterminazione dei popoli ciò che può forzare a proprio favore il divenire della storia. In questo senso, Qhananchiri cerca di definire le nazioni non come pretendono di farlo certi «borghesi di sinistra», cioè come «gruppi umani in ritardo storico, senza mercato, senza un territorio, che devono essere civilizzati o protetti come un ricordo folkloristico dalle nazioni di padroncini»<sup>28</sup>. Al contrario, la sua proposta è definire questi gruppi attraverso un concetto specifico di nazione (che riprende Lenin e Marx, tornerò su questo nel prossimo paragrafo) come un gruppo di etnie che possiedono una dimensione storica culturale comune, e tuttavia non si riducono né a uno Stato né a una tribù. In questo modo, quello che viene posto in evidenza è il diritto all'autodeterminazione di quelle nazioni e, più ancora, il fatto che la loro iscrizione storica si è data attraverso l'oppressione. Il modo «ufficiale» in cui quell'oppressione è imposta è la folklorizzazione, attraverso un riassorbimento sovrastrutturale. Qhananchiri segue le

26 K. Marx, *A proposito del libro di Friedrich List «Das nationale System der politischen Ökonomie»*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 601.

27 Come la *Prefazione* alla prima edizione tedesca del *Capitale* dove si legge la citazione «*De te fabula narratur*». («Si parla di te in questa favola») Orazio, *Satire, libro I, satira I*) «In quest'opera debbo indagare il modo capitalistico di produzione e i rapporti di produzione e di scambio che gli corrispondono. Fino a questo momento, la loro sede classica è l'Inghilterra. Per questa ragione è l'Inghilterra principalmente che serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria. Ma nel caso che il lettore tedesco si stringesse farisaicamente nelle spalle a proposito delle condizioni degli operai inglesi dell'industria e dell'agricoltura o si acquietasse ottimisticamente al pensiero che in Germania ci manca ancor molto che le cose vadano così male, gli debbo gridare: *De te fabula narratur!*» (K. Marx, *Il capitale. Libro I*, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 33).

28 A. García Linera (Qhananchiri), *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*, La Paz, Ediciones Ofensiva Roja, 1990, p. 1.

tracce di Mariátegui e sostiene che il problema dell'indio non può ridursi a schemi di integrazione, finanziamento o rispetto<sup>29</sup>.

Il perché di questa difesa non è «innocente». Qhananchiri trova che Aymara e Qhiswa possono abilitare un altro modo di pensare l'identità economico-politica per dare un'altra coesione sociale. Si tratta di un lavoro critico per rintracciare altri modi di fare al di fuori dell'ordine neoliberale che avanzava in Bolivia negli anni '90. La risposta a questa folklorizzazione, che cerca di svuotare di iniziativa politica coloro che nomina, è la autodeterminazione di Aymara e Qhiswa (e, in questo senso, nominarsi nazione sarebbe «il primo passo»).

Sottolineare il carattere di nazione di queste etnie le allontana da un'idealizzazione che suole spostare il discorso folklorizzante su un presunto stato di natura incorrotto dove questi gruppi si sarebbero sviluppati e che deve rimanere così, immacolato, senza interventi. Segnalare che Aymara y Qhiswa sono nazioni permette a Qhananchiri di situarle dentro un processo storico determinato ed evidenziare che la loro esistenza concreta è immanente a quella della Bolivia. Vale a dire, che non sono eredi di puro sangue incaico ma, al contrario, gruppi che alla luce delle tensioni capitaliste della storia boliviana (come la Rivoluzione del 1952) hanno assunto una forma specifica che, anche se mantiene tratti ancestrali, come i modi di produzione, si è riconfigurata (non senza tensioni) all'interno di questa storia.

Gli elementi costituenti del carattere nazionale Aymara e Qhiswa, sono tanto elementi nuovi, come antichi, riordinati da quelli nuovi, e pertanto non sono più ciò che erano prima, anche se costituiscono una continuità contraddittoria con quelli, ma hanno determinazioni e implicazioni differenti<sup>30</sup>.

In questa storia lo Stato gioca un ruolo di permanente rifiuto degli stessi principi di queste nazioni (lingua, modi di produzione, territori, forme di esercitare la politica). Per citare un esempio, Qhananchiri ricorda che nel 1953 viene decretata la proprietà individuale come la forma di proprietà dello Stato boliviano. In questo modo si spazza via una lunga tradizione di uso comunale della terra e si dà luogo a pratiche di possesso individuale. Questo si dà nello stesso momento in cui si ritarda la promessa di integrazione della «parte bella» del capitalismo: «la promessa integrazione ai beni della civilizzazione e al loro godimento, alla cittadinanza e omogenizzazione come uomini liberi e uguali [...] non arriva»<sup>31</sup>. In questo modo si abilita una normalizzazione soggettiva e produttiva attraverso concetti come «modernizzazione» o «razionalizzazione» dove quello che è in gioco è un esercizio violento per sussumere pratiche contraddittorie (proprietà e consumo comunali, legge del valore d'uso come criterio di produzione, non creazione di eccedente ecc.) all'ordine capitalista.

29 Risuona in queste parole la formulazione di Slavoj Žižek sullo «schermo della cortesia» in cui segnala che il modo più efficace di mantenere le distanze rispetto alla fastidiosa prossimità dell'«Inumano» prossimo è «l'educazione» o la «correttezza politica». Con il filosofo sloveno è possibile andare al di là e segnalare che il multiculturalismo, i borghesi di sinistra e la folklorizzazione si trascinano dietro questo problema e che, l'enfasi su tanta tolleranza, è proprio di una congiuntura neoliberale in cui i diritti individuali (e la loro tolleranza) sottomettono i diritti comunitari. S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Roma, Ponte alle Grazie, 2009.

30 Á. García Linera (Qhananchiri), *Crítica de la nación y la nación crítica naciente* cit., p. 14.

31 Ivi, p. 7.



Tuttavia, questa aspirazione alla completezza che lo Stato tenta di fondare sui soggetti non si dà mai nella sua totalità. Lo Stato neoliberale cerca di chiudere attraverso leggi, pratiche e istituzioni un modo di essere di quelle nazioni che si ripiegano e si spostano verso forme di organizzazione ancestrale. I momenti in cui questo movimento è visibile sono le lotte: in piazza si esprime quella tensione. È per quello che, per Qhananchiri, il soggetto si esprime e si forma nei processi politici, che potrebbero essere pensati come «momenti politici», istanze storiche in cui una collettività si rende conto degli invisibili, dove «*il consenso è interrotto*»<sup>32</sup>, dove la parola del capitale produce *lapsus*.

Questi contributi sono fondamentali per comprendere il carattere dinamico attraverso cui Qhananchiri, in tutto il suo percorso teorico, intende e riflette sul soggetto politico. Al di là di schemi statici o di conglomerati di caratteristiche aprioristiche, il pensatore boliviano mette permanentemente in discussione il ruolo dell'eredità nella congiuntura attuale e il come queste temporalità molteplici determinano un soggetto che si costituisce sempre nella lotta: «ogni classe esiste solo nelle sue lotte, cioè in una relazione di potere statale che si consolida e si riproduce come nazione»<sup>33</sup>.

La critica della folklorizzazione è un modo di disputare il senso delle comunità originarie e, in questa maniera, di mettere in evidenza che il retro di questa tendenza multiculturalista è perverso nella misura in cui cerca di integrare, evacuando la potenza politica di quelle nazioni. Attraverso una prospettiva folkloristica si possono al massimo ottenere misure caritatevoli o protettrici che producono come una morte per lento dissanguamento delle nazioni.

#### 4. Momento 2: Critica del Neoliberalismo

Qhananchiri non postulerà solo nel 1990 la frattura che produce la folklorizzazione dell'indio in Bolivia. Nel 1997, quando già si firmava come García Linera, in una conferenza, torna a riprendere il lascito di Mariátegui per indicare in che modo il discorso della modernizzazione e del progresso, attualizzati dal capitalismo neoliberale, indeboliscono la potenza indigena. «Il progresso è lo sterminio dell'indio [...] la modernità è l'estasiante olocausto della razionalità indigena»<sup>34</sup>. Riappare il Qhananchiri che abita in García Linera per dare voce al percorso teorico di Mariátegui e segnalare il carattere ideologico del progresso e della modernizzazione.

García Linera, in quel momento, denuncia la maniera in cui l'idea di «società nazionale», rivendicando l'indio da una prospettiva antropologica, lo sottomette al passato. Fossilizzarsi in un rito di visita che non produce nessun altro effetto eccetto quello di favorire la ruota del mercato. Interpellato da questa tendenza García Linera dichiara:

La conversione di queste antiche forme di accumulazione del capitale in un programma esplicito di «modernizzazione» è ciò che in termini di consumo della capacità di lavoro si è cominciato a chiamare neoliberalismo. I multiculturalismi e i multiethnicismi con cui oggi dipingono la loro retorica le creature del nazionalismo di Stato, non solo non superano la serializzazione nazionalista, ma vengono a risarcire le sue frustrazioni, visto

32 J. Rancière, *Momentos políticos*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009, p. 11.

33 Á. García Linera (Qhananchiri), *Critica de la nación y la nación crítica naciente* cit., p. 21.

34 Á. García Linera, *Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política (1997)*, in *La Potencia Plebeya* cit., p. 193.

che la «tolleranza culturale» che si invoca è semplicemente la legittimazione discorsiva del neo-totalitarismo del capitale, che si nutre della torsione sospesa delle nazionalità comunali frammentate, parzialmente ricostituite e per le quali le differenziazioni culturali e politiche deliberatamente fomentate dallo Stato uniscono i ritmi scaglionati e congelati a intermittenza della sussunzione produttiva al capitale<sup>35</sup>.

È chiaro che il problema qui non è il neoliberalismo in generale, ma la relazione tra questa variante del capitalismo e la sua iscrizione nella formazione sociale boliviana attraverso uno Stato che favorisce il dispiegamento della logica neoliberale<sup>36</sup>. L'analisi di García Linera è immanente alla sua congiuntura e questo implica che la sua critica della nazione e dello Stato non è astratta, ma situata. La nazione è quella che ha cancellato la possibilità di autodeterminazione e ha forzato un'unità artificiale attraverso la violenza, mentre lo Stato, per mezzo delle sue pratiche paternalistiche, ha negato la presenza indigena, limitandola a discorsi folkloristici che non riconoscono della sua eredità nient'altro che alcuni aneddoti turistici.

Quel principio nazionalizzatore è inevitabilmente fallito, Lenin segnalava che «per autodecisione delle nazioni si intende la loro separazione statale dalle collettività straniere, si intende la creazione di uno Stato nazionale razionale»<sup>37</sup>. García Linera che, come è già stato menzionato, riprende il concetto di nazione di Lenin, propone «*autonomie regionali*»<sup>38</sup>. Questa iniziativa non frammenta la Bolivia alla radice ma permette l'espansione della differenza (di lingue e di culture). Non perde di vista che lo Stato può essere un asse di coesione per le nazioni ma deve esistere anche una «*illusione condivisa di comunità politica*»<sup>39</sup> che potrebbe pensarsi come una promessa necessaria, determinata dalla congiuntura e, allo stesso tempo, in essa determinante.

Questa nazione *abigarrada*, abitata da molteplici nazioni, non ha prodotto una comunità perché non si è pensata a partire dalla differenza. García Linera, con un altro gesto machiavelliano, si pone delle domande sulla durata di questa comunità, ipotizza la possibilità di durare attraverso la differenza, ma non più in termini folkloristici, bensì politici. Ne farà un manifesto nel 2004, due anni prima di diventare vicepresidente. Un corpo vivo e incompleto che troverà la sua espansione o la sua finitezza nella pratica politica. Lì sfodera il concetto di «Stato multinazionale e multicivilizzatore»<sup>40</sup>.

García Linera parla di un'articolazione tra i sistemi tradizionali e moderni al fine di tentare di porre sullo stesso piano le pratiche politiche. Come porre sullo stesso piano il tradizionale e il moderno? La prima cosa che va menzionata è che l'intellettuale boliviano non fa appelli al recupero di un'«origine», né di un ipotetico stato naturale preesistente, più puro e autoctono. Come afferma Cortés, «rimandare all'origine implica, anche se questo risulta essere paradossale, anche presentarsi come assoluta novità. Perché ciò che si sposta o si cancella è la densa trama storica delle contraddizioni che precedono e in

35 Ivi, p. 196.

36 Vedi: D. Harvey, *Breve storia del neoliberalismo*, Milano, Il Saggiatore, 2007; M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005; S. Žižek, *In difesa delle cause perse* cit.

37 V.I. Lenin, *Sul diritto di autodecisione delle nazioni*, in *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p.379.

38 Á. García Linera, *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizador: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*, in *La Potencia Plebeya* cit., p. 249.

39 Ivi, p. 237.

40 Ivi, p. 240.

parte spiegano il presente»<sup>41</sup>. L'EGTK parte dalla trama di tempi, di modi di produrre e di pratiche culturali che si condensano nel presente.

Osserva che in Bolivia ci sono forme di organizzazione moderne, però che sopravvivono anche forme ancestrali; ci sono sindacati e ci sono *ayllus*<sup>42</sup>. Al fine di cercare questa uguaglianza scrive le azioni che si dovrebbero intraprendere. È precisamente in questi enunciati che si può vedere il carattere incompleto e machiavelliano dei discorsi di García Linera. Si tratta di enunciati che sono appelli all'azione il cui materiale testuale perde ogni possibilità di senso se non incontra un soggetto politico che si iscriva in quelli attraverso la sua pratica. Questi compiti sono:

- Riconoscimento di sistemi di decisione praticati dalle comunità contadine.
- Articolazione di ambiti legittimi di governo di rappresentanti a livello parlamentare e nelle regioni autonome e di autogoverno.
- Obbligatorietà del riconoscimento di quelle regioni autonome.
- Riconoscimento istituzionale delle forme di gestione comunale di giustizia
- Riconoscimento costituzionale del sistema di rotazione di autorità.

È lo Stato multiculturale e multicivilizzatore l'incaricato di favorire questa articolazione tra tradizione e modernità. Attraverso la critica che García Linera ha fatto dello Stato neoliberale è possibile pensare che lo Stato appaia come un'arma a doppio taglio. Può assumere la molteplicità o violentare l'unità. Assumere la molteplicità è un salto nel vuoto dell'incertezza che comporta il fatto di vedersela, politicamente, con l'impossibilità di coesione sociale totale. Mentre violentare l'unità implica negare il carattere aperto delle nazioni. Lo Stato cerca di forzare un *abigarramiento*, di ricompattare la molteplicità a favore di un'unità omogenea e, pertanto, artificiale, che reprime le differenze e nega il conflitto che ritorna permanentemente nella storia.

Questa insistenza sui molti cerca di recuperare quello che Percia denomina «una 'enunciazione collettiva' dove il 'collettivo' si presenta come antidoto contro la perdita di memoria, l'immobilità, la passività»<sup>43</sup>. In questo senso, l'idea di «articolazione» che usa García Linera è molto diversa da quella di recupero folkloristico che ha abilitato lo Stato neoliberale. García Linera va al di là di Mariátegui e ipotizza uno Stato che si faccia carico del conflitto che implica il fatto di affrontare la tradizione e la contemporaneità. «Si tratta di cercare una modernità politica a partire da quello che in realtà siamo, e non simulando quello che non saremo né potremo essere»<sup>44</sup>. Cerca, in questo modo, di incorporare i molteplici meccanismi politici composti (modi di produzione, democrazie, lingue) al fine di ottenere un processo egemonico che sia fedele alla sua eredità e che sia capace di durare.

41 M. Cortés, *Marxismo y heterogeneidad: para un crítica del origen*, «Cuadernos Americanos» 158 (2016), p. 19.

42 *Ayllu*: forma di organizzazione familiare (produttiva e sociale) che implica il lavoro di una terra collettiva sviluppata in particolare dal Quechua dalla Bolivia e dal Perù. Lavorano prima della conquista Inca e possono essere visti oggi.

43 M. Percia, *Estancias en común*, Buenos Aires, La Cebra, 2017, p. 90.

44 Á. García Linera, *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias* (2004), in *La Potencia Plebeya* cit., p. 267.

5. *Momento terzo: la traducibilità dei linguaggi, dal linguaggio militare al linguaggio statale*

A partire da questo momento mi interessa chiudere con la seguente ipotesi: García Linera traduce Qhananchiri. García Linera sta già pensando alla materialità che dovranno prendere le sue idee. Più specificamente sta pensando alla forma statale, al linguaggio statale che queste idee devono prendere. La verità della sua conoscenza si darà negli effetti di una dichiarazione (legge, costituzione, decisione politica).

È possibile fare qui una congettura, insieme a Fabio Frosini, riguardo la possibilità di situare García Linera attraverso il concetto di traducibilità dei linguaggi gramsciani.

Egli [Gramsci] ha anche elaborato, nella nozione di traducibilità dei linguaggi, lo strumentario logico che permette di intendere la specifica posizione della teoria e della pratica nel loro riflettersi reciproco l'una nell'altra (il valore pratico della teoria e quello teorico della pratica). L'insieme di queste due tesi – unità di teoria e pratica e traducibilità dei linguaggi – costituisce il suo marxismo<sup>45</sup>.

Vale a dire che attraverso quel termine l'attuale vicepresidente, fin dai suoi primi testi, è stato un traduttore dei diversi linguaggi (filosofico, politico, economico) in cui si plasmano i drammi boliviani come, per esempio, il luogo dell'indio. Più specificamente, quello che ha fatto è stato tradurre in un linguaggio politico i drammi economici e filosofici della sua congiuntura.

Nonostante questo, a partire dal fatto che riflette su quello che, in termini gramsciani, potremmo chiamare «spirito statale» comincia un processo di traduzione su se stesso<sup>46</sup>. «Intanto lo 'spirito statale' presuppone la 'continuità' sia verso il passato, ossia verso la tradizione, sia verso l'avvenire, cioè presuppone che ogni atto sia il momento di un processo complesso, che è già iniziato e che continuerà.»<sup>47</sup>. Le inquietudini di García Linera, su questo punto, versano sulla necessità di farsi carico della molteplicità di temporalità che abitano il presente della congiuntura boliviana al fine di intervenire in un modo che, valendosi dell'eredità, costruisca un avvenire socialista. La domanda riguarda la forma statale capace di adeguarsi a quella complessità.

Il processo di traduzione non inizia il giorno in cui è nominato vicepresidente. Si potrebbe affermare che questa preoccupazione si dispiega a partire dal momento in cui comincia a pensare concretamente alla durata e all'unità di un processo politico che trova contributi nelle critiche che ha sviluppato. Da qui si evince che il modo in cui riprende Lenin non è «letterale». Per pensare la durata del processo boliviano non è possibile affermare che ogni nazione diventi il proprio Stato (come potrebbe dedursi dal testo del 1914 di Lenin) ma che è necessaria un'autodeterminazione relativa che coesioni le differenti nazioni attraverso le loro differenze.

L'idea di «spirito statale» è più adeguata (di quella di cambio di paradigma o semplicemente di «contraddizione» di alcuni critici<sup>48</sup>) perché invita a formulare il proble-

45 F. Frosini, *Gramsci y el legado de la «filosofía de la praxis»*, in Antonio Gramsci. *Interpretaciones y debates sobre los Cuadernos de la cárcel*, Buenos Aires, La Izquierda Diario, 2016, p. 5.

46 Da qui che, per esempio, le sue critiche del 2011 rivolte alle ONG possono trovare le loro tracce nella critica della folklorizzazione di Qhananchiri (e ovviamente di Mariátegui) visto che l'ipotesi rimanda alla critica della falsa integrazione.

47 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p.1754.

48 Vedi: J.D.N. Aguiar, *Do «autonomismo» ao «Estatismo» Trajetória política e intelectual de Ál-*

ma della durata e dell'unità in relazione all'interrogativo del tempo e dell'immanenza. In questo modo, García Linera traduce Qhananchiri determinato dalla congiuntura che, a questo punto, può pensarsi come l'unità artificiale della molteplicità di temporalità che abitano il suo suolo.

Nel 2009 il vicepresidente traduce in un linguaggio politico-statale tutta la sua critica della folklorizzazione dell'indio. Senza idealizzare la struttura statale comincia col segnalare le contraddizioni che la abitano<sup>49</sup>, e per questo ricorre all'ossimoro «*io collettivo*»<sup>50</sup>, per poi segnalare il monopolio della rappresentazione che la stessa struttura statale esercita.

Il concetto di egemonia di Gramsci, affrontato a partire dalla sua capacità di lavorare con il conflitto, è ciò che gli permette di pensare che quella contraddizione può avere un qualche potenziale politico. Si tratta di un modo di rappresentare efficace che sa leggere i rapporti di forza, che possiede una struttura istituzionale che funziona, come la materialità dello Stato, e funziona come trazione per le idee-forza di una formazione sociale. A questo punto, anche le traduzioni di García Linera diventano incomplete perché ipotizzano una serie di compiti che non possono fungere da verità metafisiche se non sono esposti al terreno delle lotte politiche.

Le idee-forza di questo nuovo Stato - sono che esso sarà leader nell'economia però non sostituirà mai né annullerà il resto delle strutture e delle forze economiche della società, che le comunità contadine e rurali non si estingueranno né diventeranno borghesi o proletarie [...]. Nello Stato Plurinazionale, gli indigeni sono la forza motrice della costruzione dello Stato<sup>51</sup>.

García Linera traduce Qhananchiri quando tenta di districare quel processo interno di autonegazione, in cui la folklorizzazione si presenta come un sintomo, presentando un'alternativa politica. *Lo Stato Plurinazionale*<sup>52</sup>, presentato pochi mesi dopo la nuova costituzione, è il nome a partire dal quale quella traduzione diventa pratica politica. Se durante il «primo momento» Qhananchiri scriveva denunce, nel «secondo» scrive manifesti e, nel «terzo» produce materializzazioni di quelle denunce e di quei manifesti.

García Linera, nella sua critica dello Stato, parla di un incontro mancato tra vita statale e composizione sociopolitica della Bolivia. La proposta di uno Stato Plurinazionale sarebbe un tentativo di invertire la rotta di questo mancato incontro. Un tentativo che si sa fallito per le caratteristiche stesse con cui García Linera descrive lo Stato. Vale a dire, come un cumulo di contraddizioni e tendenze contrapposte che non si incontreranno mai in una sintesi, ma la cui logica si dispiega in un permanente fare pratico con e nelle contraddizioni.

---

varo García Linera, VI EPMARX, Encontro de Grupos de Pesquisas Marxistas, Recife 2014. Dall'altra parte, Silvia Rivera Cusicanqui (2014) è una delle voci più critiche dell'interpretazione di García Linera sul suo governo. I suoi contributi sono pertinenti nella misura in cui permettono di pensare anche una critica del neoliberalismo a partire dalla riattivazione della componente politica dell'indigeno.

49 Nel suo testo *Estado, democracia y socialismo* (2015) García Linera offre la maggior sistematizzazione del suo pensiero sulla questione statale scritta finora. È sintomatico della sua posizione di traduttore di se stesso leggere la quantità di ossimori a cui fa appello per definire quella struttura statale. Si tratta di un pensiero materialista, che non idealizza lo Stato, però che, essendo critico, può pensare le sue potenzialità.

50 Á. García Linera, *El estado plurinacional*, La Paz, Vicepresidencia de Bolivia, 2009, p. 9.

51 Ivi, p. 11.

52 18 marzo 2009, attraverso il Decreto Supremo 48, Evo Morales ha cambiato il nome del suo paese da República de Bolivia a Estado Plurinacional de Bolivia.

La domanda che lo attraversa è, fedele al Lenin di *Che fare?* Che fare con il problema indigeno in Bolivia? Le risposte variano al ritmo della loro congiuntura. In un principio è l'autodeterminazione delle nazioni. Poi quella stessa risposta non si cancella, ma è assorbita da un altro interrogativo che implica il pensare la durata dei processi politici che recuperano autonomie regionali. Alla fine, le due prime domande sono riprese in una domanda più ampia: «*come costruiamo unità?*»<sup>53</sup>. La risposta si trovava nel primo, nel secondo e nel terzo momento: saltare nel vuoto dello Stato Plurinazionale, recuperare la diversità in termini politici e non folkloristici.

[tr. it. di Andrea Fagioli]

---

53 Á. García Linera, *El estado plurinacional* cit., p. 17.