



Usos de Lenin en García Linera

De traducciones y
desencuentros en un
continente leninista

Uses of Lenin in García Linera
On Translations and
Disencounters in a Leninist
Continent

JUAN PABLO PATRIGLIA

juanppatriglia@gmail.com

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA – ARGENTINA)

Recibido el 16 de noviembre de 2024 – Aceptado el 14 de septiembre de 2025

Juan Pablo Patriglia es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y becario posdoctoral del Conicet. Se desempeña en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS, CONICET-UNC), donde desarrolla su investigación en el campo de la filosofía latinoamericana, con especial interés en la traducción y recepción del marxismo en América Latina. Su tesis doctoral, titulada *Aricó y García Linera. Un estudio contrastado de la traducción del marxismo desde América Latina* (UNC, 2023), analiza los modos en que ambos pensadores reformulan la obra de Marx desde perspectivas situadas. Entre sus publicaciones recientes se encuentran los artículos “La traducción como cuestión gramsciana” (2021), “Dos usos de Gramsci en la Argentina: los casos de José María Aricó y Horacio González” (2022) y “Marx, capitalismo mundial y eurocentrismo” (2023).

El artículo indaga en los usos que Álvaro García Linera realiza de Lenin a lo largo de su trayectoria político-intelectual, usos que aquí son leídos como ejercicios de traducción en el sentido leninista-gramsciano. En primer lugar, se revisan tres figuras bolivianas decisivas para su formación temprana: Fausto Reinaga, Felipe Quispe y Zavaleta Mercado. En segundo lugar, se analizan las traducciones de Lenin que el autor despliega durante su militancia **guerrillera-indianista** (1986-1991), con las que lee la historia de Bolivia y formula una estrategia revolucionaria aimara-quechua. En tercer lugar, se examinan las razones de la relativa ausencia de Lenin en su discurso desde el encarcelamiento (1992-1997) hasta su llegada a la Vicepresidencia del Estado Plurinacional (2006). Finalmente, se estudian las traducciones del “último Lenin” que García Linera realiza ya como vicepresidente, a partir de las cuales piensa la relación entre el Estado –concebido como “comunidad ilusoria”– y los movimientos sociales en el proceso de cambio boliviano. Si en su juventud el esfuerzo de traducción de Lenin estuvo orientado a superar el desencuentro entre marxismo e indianismo, en su etapa vicepresidencial se centró en evitar el desencuentro entre lo nacional-popular y la autonomía comunitaria.

PALABRAS CLAVE: Leninismo – Traducción – Desencuentros – América Latina

The article explores the uses that Álvaro García Linera makes of Lenin throughout his political-intellectual trajectory, uses that are here interpreted as exercises of translation in the Leninist-Gramscian sense. First, it reviews three Bolivian figures decisive for his early formation: Fausto Reinaga, Felipe Quispe, and Zavaleta Mercado. Second, it analyzes the translations of Lenin that García Linera developed during his guerrilla-indigenist militancy (1986–1991), through which he read Bolivian history and formulated an Aymara-Quechua revolutionary strategy. Third, it examines the reasons for the relative absence of Lenin in his discourse from his imprisonment (1992–1997) until his arrival at the Vice Presidency of the Plurinational State (2006). Finally, it studies the translations of the “last Lenin” that García Linera carried out as vice president, through which he reflected on the relationship between the State –conceived as an “illusory community” – and social movements in Bolivia’s process of change. If in his youth García Linera’s effort to translate Lenin was oriented toward overcoming the disencounter between Marxism and Indianism, in his vice-presidential stage it was focused on avoiding the disencounter between the national-popular and community autonomy.

KEY WORDS: Leninism – Translation – Disencounters – Latin America

“...el marxista debe tener en cuenta la vida misma, los hechos exactos de la *realidad*, y no continuar aferrándose a la teoría del ayer, que, como toda teoría, únicamente traza, en el mejor de los casos, lo fundamental, lo general, y sólo de un *modo aproximado* abarca toda la complejidad de la vida. «La teoría es gris, amigo mío, pero el árbol de la vida es eternamente verde».”

VLADIMIR ILICH LENIN, *Tesis de Abril*

A modo de introducción

Hacia el final de su vida, en un escrito póstumo, José María Aricó decía que “América Latina es, o por lo menos lo fue por largo tiempo, «un continente leninista»”.¹ Aunque el párrafo en el que lo afirma vincula la expansión del leninismo en la región a la matriz estatista de las sociedades latinoamericanas –rasgo que compartiría con Rusia–, leído en el conjunto del texto la metáfora admite otra interpretación: que América Latina es un continente leninista porque la herencia de Lenin y de la Revolución rusa fue el terreno sobre el cual construyeron su lectura de la realidad las dos vertientes en que se bifurcó la izquierda latinoamericana a fines de la década del veinte, socialismo y populismo. La polémica entre el comunista cubano Julio Antonio Mella y el fundador del APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre, constituiría, para Aricó, el primer testimonio de este desencuentro. Ambos tomaron como punto de partida las consideraciones de Lenin, expuestas en los II y III Congresos de la I.C., sobre la revolución en los países dependientes y coloniales con predominio del

¹ Aricó, José María, “1917 y América Latina”, en *La Ciudad Futura. Revista de Cultura Socialista*, N° 30-31, 1991, p. 15.

mundo rural, pero mientras el primero lo hizo desde una perspectiva clasista, el segundo privilegió –aunque desde una perspectiva estatalista– la cuestión nacional, rechazando la subordinación del movimiento a la hegemonía proletaria. En ambos casos, dice Aricó, la Revolución rusa fue el espejo en el cual mirarse, ya sea para sostener el camino bolchevique (Mella), ya sea para sostener la singularidad de la Revolución mexicana en tanto “Revolución Indoamericana” (Haya de la Torre).

De esta forma, la metáfora de América Latina como continente leninista permite leer el leninismo no como patrimonio exclusivo de una tradición, sino como el terreno común de un *desencuentro* entre tradiciones emancipatorias, desencuentro indisociable del carácter heterogéneo de la herencia de Lenin. Como lo es, en el fondo, toda herencia. Como escribió Derrida, “Una herencia nunca se *re-úne*, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*”.² También invita a pensar la relación entre el leninismo y la región desde la perspectiva de la *traducibilidad* de los lenguajes, en el sentido gramsciano del término, es decir, desde la pregunta por aquel “fondo esencial” común que permite trazar equivalencias entre experimentos históricos, políticos y sociales.³ En este caso, ese fondo común que habilita la traducción entre Rusia y América Latina “es el viejo e irresuelto problema de la relación entre modernidad y tradición”.⁴

Es entonces desde la perspectiva filosófica de la *traducción* y el *desencuentro*, condensada en aquella potente metáfora, que interesa realizar aquí una indagación en torno a los usos que Álvaro García Linera hace de Lenin a lo largo de su obra. La hipótesis que se plantea es que García Linera emprende un esfuerzo de traducción de la obra de Lenin en dos extremos de su trayectoria. Primero, desde su militancia guerrillera-indianista (1986-1991), para leer la historia de Bolivia y formular una estrategia revolucionaria *Aymara-Quiswa* frente al Estado neocolonial, en la búsqueda de superar el desencuentro entre dos razones revolucionarias: marxismo e indianismo.

² Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2012, p.30.

³ Cf. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, traducción de Ana María Palos, volumen 4, México, Era, 1986 (1932-1935), p.319.

⁴ Aricó, José María, “1917 y América Latina”, *op. cit.*, p. 14.

Si en la etapa que va desde su encarcelamiento (1992-1997) hasta el triunfo del evismo (2005) Lenin se encuentra prácticamente ausente de su discurso, a partir de su rol como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia (2006-2018) García Linera vuelve al revolucionario ruso para comprender y trabajar la “tensión creativa” entre Estado y movimientos sociales en el proceso de cambio boliviano, buscando evitar el desencuentro entre lo nacional-popular y la autonomía comunitaria. Dichas traducciones de Lenin, si bien son realizadas *desde* Bolivia, adquieren una profunda dimensión latinoamericana.

Para explicar esto último, cabe volver a otro escrito de Aricó, donde planteaba que lo nacional puede, en ciertas condiciones, revelar condiciones universales.⁵ Así, si José Carlos Mariátegui pudo fundar el marxismo latinoamericano, ello se debe, en parte, al hecho de que el Perú de principios de la década del veinte “se presentaba como un laboratorio político indicativo” de la originalidad latinoamericana, vinculada a “la paradoja de las virtudes productivas del *atraso*”.⁶ El carácter *irresuelto* de las naciones latinoamericanas y la existencia de formas de socialismo práctico en la comunidad indígena, antes que obstáculos, constituían para Mariátegui potencialidades desde las cuales era posible realizar la revolución socialista y encontrar una forma de modernidad *propia*, no implantada. Desde esta perspectiva, puede decirse que Bolivia ha sido –y la cuestión de si lo sigue siendo es, todavía, una pregunta abierta–, desde comienzos del nuevo siglo, un *laboratorio político* indicativo de la originalidad latinoamericana. Es por este motivo, además de su trayectoria singular, que García Linera se ha convertido en un “nombre” en el que se condensan viejos y nuevos dilemas del marxismo –y del leninismo– en América Latina. De ahí que su obra se haya convertido en un nuevo campo de estudio en proceso de constitución.⁷

Antes de comenzar, cabe realizar una breve digresión sobre el concepto de traducción. De alguna manera, este nace con Lenin. En

⁵ Cf. Aricó, José María, “Marxismo latinoamericano”, entrada en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (directores), *Diccionario de política*, Volumen 2, México, Siglo XXI, p. 956.

⁶ *Ibid.*, p. 950.

⁷ Cf. Parodi, Ramiro, “La irrupción del nombre «García Linera»: un campo de estudios en constitución”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* [en línea], volumen 4, N° 16, pp. 13-17.

efecto, en un saludo escrito en 1922 ante el IV Congreso de la Internacional Comunista (IC), decía Lenin: “En 1921 aprobamos en el III Congreso una resolución sobre la estructura orgánica de los partidos comunistas [...] La resolución es magnífica, pero es rusa casi hasta la médula [...] no hemos comprendido cómo se debe llevar nuestra experiencia rusa a los extranjeros”.⁸ Es precisamente esa frase la que recuerda –y reescribe– Gramsci al comienzo de la conocida y ya citada nota de los *Quaderni* sobre la “Traducibilidad de los lenguajes”. El ejercicio de traducción se vincula, así, a la pregunta leninista sobre *qué hacer*, sobre qué tipo de organización política darse en una determinada coyuntura y un determinado territorio nacional, para la conquista del poder.

Desde la perspectiva leninista-gramsciana la traducción es, antes que todo, *práctica revolucionaria*: no una práctica teórica, sino una crítica de todo lo cristalizado en la teoría, para lograr la unidad entre teoría y práctica como hecho de hegemonía y, por tanto, como “hecho filosófico”.⁹ Si la traducción es, como se ha dicho¹⁰, un ejercicio de descomposición y recomposición de teorías y tradiciones; si es un ejercicio de contextualización-descontextualización-recontextualización de conceptos y experiencias históricas, ello no significa que busque erigir un sistema teórico nuevo; se trata, antes bien, de que la teoría encarne en la cultura, se haga historia, se *realice* “*prácticamente*”. La traducción es práctica revolucionaria porque, en su búsqueda por hacer dialogar lenguajes políticos, filosóficos, económicos, corroe la segmentación entre ellos, porque no acepta la segmentación entre prácticas y disciplinas. Cabe, en este punto, recuperar a Del Barco, quien planteaba que “Lenin piensa filosóficamente,

⁸ Vladimir Ilich Lenin, “Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial”, 1922, en Lenin, *Obras Completas*, Tomo 45, Moscú, Progreso, 1987, pp. 308-309.

⁹ La unidad de teoría y práctica es pensada por Gramsci a partir del planteo de Marx –en su crítica a Feurbach– según el cual la filosofía debe volverse transformación del mundo, y se vincula con el concepto hegemonía, “el aporte máximo de Ilich (Lenin) a la filosofía de la praxis”, “principio teórico-práctico” que significa un progreso político y, por ello mismo, filosófico: “La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico”. Cf. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, op. cit., p. 146. Para profundizar en ello, véase Frosini, Fabio, “Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei «Quaderni»”, *Crítica marxista*, n.º 6, 2016, pp. 39-48.

¹⁰ Cf. Cortés, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual, Buenos Aires, siglo XXI, 2015, pp. 30-34.

pero no piensa allí donde se lo lee” porque “Una «filosofía» marxista es un absurdo”.¹¹ Lo mismo puede decirse de García Linera a cuyos textos hay que adentrarse como el maestro cordobés proponía hacerlo con los textos de Lenin: “como en un nuevo territorio, el de la práctica revolucionaria: el de la lucha de clases escribiéndose, en las distintas instancias ideológicas, teóricas, políticas, económicas, artísticas, éticas”.¹² Esta es la invitación que guía también este escrito.

Indianismo, marxismo y leninismo en una sociedad abigarrada

Como se dijo, las traducciones de Lenin por parte de García Linera son parte de un esfuerzo por superar lo que, en un texto de 2005, él mismo llama el desencuentro entre dos “razones revolucionarias”: marxismo e indianismo. En dicho escrito, García Linera critica el “marxismo primitivo” proveniente de los partidos estalinistas y trotskistas de Bolivia, un marxismo basado en la “primacía de la identidad obrera” y sostenido en una “narrativa modernista y teleológica de la historia”, donde la comunidad agraria es concebida “como representante del «atraso» que debe dar paso al «progreso» de la industria”; un marxismo concebido como filosofía de la historia que produjo un “bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica” respecto de la temática campesina y étnica del país andino.¹³ El indianismo, surgido a fines de los años sesenta, tomaría precisamente como punto de partida estas realidades para pensar de otro modo la relación entre modernidad y tradición, oponiéndose tanto al “marxismo primitivo” como al nacionalismo revolucionario, en tanto ambos compartirían una similar narrativa *estatalista, homogeneizadora y modernizante*.¹⁴ García Linera ubica al político aymara Fausto Reinaga como el exponente inicial del indianismo, a Felipe Quispe como el exponente del katarismo revolucionario y a Zavaleta Mercado como el temprano exponente del marxismo crítico boliviano. Interesa, a

¹¹ Del Barco, Oscar, “Advertencia”, en Anton Pannekoek, *Lenin Filósofo*, Córdoba-Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. xi.

¹² *Ibíd.*, pp. xii-xiii.

¹³ Cf. García Linera, Álvaro, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, 2005, en García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Pablo Stefanoni (comp.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009 (2008), pp. 481-482.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 478.

continuación, indagar en estos nombres, tomando como hilo conductor el tema del leninismo, para luego ir a las operaciones de traducción de Lenin desplegadas por García Linera.

En primer lugar, Reinaga, exponente del indianismo en tanto tradición política que, ante el fracaso de la Revolución nacionalista de 1952 en lo que refiere a la resolución del problema de la tierra y del problema del indio, reivindica la indianidad como eje de un nuevo proyecto revolucionario. En *La Revolución India* (1970), busca realizar un reencuentro con la “verdadera historia” de América Latina y Bolivia, con la memoria larga de las luchas indias y la herencia de sus líderes, Tupak Amaru, Tupak Katari, Zárate Wilka¹⁵; pero también con la herencia de lo que llama –en oposición al marxismo-leninismo– el “Marx-leninismo”. En efecto, Reinaga se apropia de esta herencia desde una perspectiva crítica, como condición para afirmar lo propio: la liberación nacional en Bolivia como Revolución India, antiimperialista y anticolonial. Por eso dice que “Un marxista en Bolivia [...] tiene que ser por lo menos autóctono, nacional”, lo que significa comprender que en este país la contradicción principal no es de *clase*, sino de *raza*: “primero, entre el indio y el español durante la Colonia; segundo, entre el indio y el cholaje blanco-mestizo durante la República”.¹⁶ Para Reinaga hay dos naciones en conflicto: la india, mayoritaria, y la blanca-mestiza, minoritaria y opresora; y la revolución nacionalista habría mantenido en lo fundamental esta situación de dominación racial. Frente a ello, propone la creación de un “Estado Indio”, lo que no significa la eliminación del blanco-mestizo, sino su asimilación al indio; ni tampoco su programa descansa en la lucha armada, sino que busca la creación del Partido Indio.¹⁷ Si el leninismo es, como plantea Gustavo Cruz¹⁸, lo que le permite al primer Reinaga ser nacionalista revolucionario y, al mismo tiempo, servirse del método marxista, también puede decirse del Reinaga indianista: el leninismo es lo que le permite criticar aquellas tradiciones en búsqueda de superarlas hacia el indianismo. En efecto,

¹⁵ Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, La Paz, Movimiento Indianista Katarista, 2010 (1970), p. 122.

¹⁶ *Ibíd.*, pp.115-116.

¹⁷ Escárzaga, Fabiola, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura* [en línea], N° 37, 2012, pp. 195-196.

¹⁸ Cruz, Gustavo R., *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz, CIDES-UMSA-Plural, 2013, p. 47.

resuenan en *La Revolución India* los viejos temas leninistas: la necesidad de volver a las masas, la reivindicación de la autodeterminación de los pueblos, el antiimperialismo y, sobre todo, la necesidad de un partido político disciplinado para conquistar el poder.

En segundo lugar, respecto a Quispe, “el Malku”, este busca, a través de una suerte de alquimia entre el indianismo de Reinaga y la revolución socialista cubana, construir un “katarismo revolucionario”, el cual formula en su libro *Tupak Katari vive y vuelve...carajo* (1988). Aquí, Quispe fundamenta la ideología de la “lucha armada india”, autóctona y originaria, basada en la “violencia comunitaria”, único medio para “destruir (o ponerlo cabeza abajo) el neocolonialismo, el neoliberalismo, el neoracismo y a todo el sistema burgués putrefacto”.¹⁹ Recupera, para ello, la “herencia inmanente” de Tupak Katari, el “gran dirigente del Movimiento Indio en Armas”, cuyo único propósito “era adoctrinar y ganar a las masas para una Guerra Comunitaria de Ayllus contra el colonialismo opresor.”²⁰ Katari es leído como un Lenin *avant la lettre*, como un Lenin indio, en cuya práctica revolucionaria se encuentra su filosofía: la guerra de guerrillas tupac-katarista es la única forma de “recoger, rescatar y desarrollar el pensamiento filosófico y teórico-práctico de Tupak Katari y Bartolina Sisa”.²¹ Quispe retoma el programa de gobierno de Katari –abolición de la explotación del indio por los conquistadores, vigorización de la cultura y las lenguas originarias. Retoma, también, la táctica del cerco indio a la ciudad de La Paz, dirigido por Katari en 1781 –una “guerra de desgaste” previa a la conquista del “aparato estatal”– y la estrategia de Guerra Comunitaria Katarista, a la que actualiza como guerra indio-campesina y obrera, una “guerra total” contra el Estado neocolonial, para construir el “Modelo de Socialismo Horizontal y Colectivista de Ayllus”.²² Cabe destacar que Quispe no rechaza el término campesino como Reinaga, sino que rearticula clase y etnia en una misma perspectiva revolucionaria.²³

¹⁹ Quispe, Felipe, *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, Bolivia, Pachakuti, 2007 (1988), pp. 19-21.

²⁰ *Ibíd.*, p.36.

²¹ *Ibíd.*, p.132.

²² *Ibíd.*, p.106.

²³ En efecto, Quispe identifica el vínculo fundamental de lógica de las organizativa sindical campesino-indígena –articulada desde 1979 en torno a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)– con la tradición cultural, organizativa y de lucha de las comunidades de *ayllus*.

Por último, Zavaleta Mercado. En *El poder dual en América Latina* (1974) recupera las enseñanzas de Lenin sobre la Revolución rusa, particularmente su visión de la “dualidad de poderes” (representada por el gobierno provisional, por un lado, y los soviets, por el otro) como situación de “carácter específico” y sin precedentes en la historia; y ello para dar cuenta de las experiencias de construcción socialista en el Chile de Allende (1970-1973) y en la Bolivia de la Asamblea Popular (1971). Lenin es el que permite hacer del marxismo un método para el análisis concreto de la situación concreta, y no una teoría universal abstracta. Es de alguna manera la profundización de este motivo leninista –de este “criterio de realidad”, podría decirse– lo que lleva a Zavaleta a decir, en un escrito póstumo, que “es la propia necesidad la que hace que cada modo de ser convoque a una forma de conocimiento, con lo cual será discutible hablar de un método de conocimiento general a todas las sociedades”.²⁴ El modo de ser de la sociedad boliviana es, para Zavaleta, su condición abigarrada: pues aquí lo que existe no es homogeneización social por la universalización de la ley del valor sino una superposición no combinada de modos de producción –capitalista, feudal, comunitario–, pero también de diversas *temporalidades*, lenguas y estructuras de autoridad que disputan con la estructura estatal.²⁵ De ahí que, para el autor, en Bolivia y América Latina haya existido un “Estado aparente” –no un Estado integral, en términos de Gramsci–; un Estado que no se ha separado de la sociedad civil, que “actúa como facción” de una clase y por tanto de forma autoritaria, coercitiva.²⁶ Se trata de una forma de “hegemonía negativa”, ligada al carácter precapitalista de una clase dominante “incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna”.²⁷ Frente al Estado aparente de la clase dominante boliviana (oligárquica o burguesa), Zavaleta plantea la autodeterminación de las masas como una forma de democracia que puede cristalizar en formas estatales. Se trata, en su conjunto,

²⁴ Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2008 (1986), p. 19.

²⁵ Zavaleta Mercado, René, 1983, “Las masas en noviembre”, en *La autodeterminación de las masas*, Antología preparada por Luis Tapia, Buenos Aires, CLACSO-Siglo XXI, 2015, p. 214.

²⁶ Zavaleta Mercado, René, “El Estado en América Latina”, 1984, en *La autodeterminación de las masas*, *op. cit.*, p. 348.

²⁷ Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional popular...*, *op. cit.*, p.14.

de conceptos que García Linera recupera a lo largo de su trayectoria político-intelectual.

Un leninismo indianista-guerrillero

Realizado este breve rodeo, cabe dirigirse, ahora sí, a García Linera y a sus primeras traducciones de Lenin. Marcado desde adolescente por el desencuentro entre campesinado indígena y movimiento obrero –lo que motiva su temprana obsesión por rastrear la temática de lo nacional, lo étnico y lo campesino en el marxismo–, luego de su estadía estudiantil en México (1981-1984), donde conoce a Raquel Gutiérrez, se vincula a la experiencia de las guerrillas de Centroamérica y forma las bases de su marxismo entendido como *crítica de la economía política*, García Linera regresa a Bolivia y conforma las “Células Mineras de Base”. En 1985 entra en contacto con Quispe, quien había conformado los “Ayllus Rojos”. Del encuentro entre ambas organizaciones, –un encuentro que, en el caso de García Linera, fue posible gracias a su vínculo amoroso con Gutiérrez²⁸– se funda en 1986 la organización “Ofensiva Roja de los Tupak Kataristas”.

En este marco, entre 1986 y 1987, García Linera escribe, bajo el seudónimo Qhananchiri –que en aymara significa “el que ilumina las cosas”– un conjunto de textos sobre la historia y la realidad boliviana utilizados para la formación política: tanto de cuadros en las minas, primero, como de cuadros en los sindicatos campesino-indígenas, más tarde. En 1988, dichos textos son compilados y publicados como libro a través del sello editorial Ofensiva Roja bajo el título *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*. Como el mismo título deja entrever, Qhananchiri busca servirse de las teorizaciones de Lenin para analizar las posibilidades de la revolución en el país andino y contribuir así

²⁸ Como señala Escárzaga, la fuerte presencia femenina de Gutiérrez funcionó como mediadora entre la parte india y mestiza, encabezadas por Quispe y García Linera, y ello debido a que en las comunidades aymaras la máxima autoridad originaria se encarna en la unidad hombre-mujer, “*Chacha Warmi*”. Cf. Escárzaga, Fabiola, “El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia”, en *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, N° 11. Cabe destacar, asimismo, que Gutiérrez, bajo el seudónimo *Quantat-Wara Wara*, que en aymara significa “estrella de la mañana”, publicó también varios textos de espíritu “leninista” en *Ofensiva Roja: Los Q’aras izquierdizantes. Una crítica al izquierdismo burgués* (1988); *Contra el reformismo. Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués* (1989).

a articular la lucha obrera minera con la lucha por la autodeterminación de los pueblos aymaras. Ello, al mismo tiempo que procura construir una forma de organización política que contribuya a la insurrección indígena-popular, búsqueda que culmina en 1990 con la fundación del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Traducción del leninismo, entonces, como *práctica revolucionaria*.

Qhananchiri descompone y recompone las teorizaciones de Lenin para liberar su potencia crítica y transformadora frente a las cristalizaciones dogmáticas que hacen del marxismo una filosofía de la historia, es decir, frente al marxismo-leninismo. Se trata –en sus propias palabras– de “rescatar el leninismo” frente a las “deformaciones” que realizan los partidos estalinistas y trotskistas de Bolivia, para empuñarlo y desarrollarlo “como arma de la revolución de los explotados”.²⁹ Mientras el Partido Comunista de Bolivia (PCB) y el Partido Obrero Revolucionario (POR) recuperan “palabras sueltas” de Lenin y convierten su pensamiento “en algo absoluto y estático”, Qhananchiri plantea la necesidad de leer a Lenin desde el terreno histórico-concreto de la revolución rusa –es allí, dice, donde se pueden encontrar “de mejor forma” sus “enseñanzas universales”–, para luego leer a Bolivia *desde* Lenin.³⁰

En este sentido, estudia la Revolución nacionalista a partir de los análisis de Lenin de enero de 1917 sobre la Revolución rusa de 1905, de la cual este destaca tres aspectos: su objetivo inmediato (jornada de ocho horas, república democrática, confiscación de los latifundios: de ahí el carácter democrático-burgués de la revolución); el contenido de clase (donde la fuerza dirigente era el proletariado: de ahí el carácter también proletario de la revolución); y, finalmente, sus métodos de lucha (principalmente, la huelga obrera). Con estos “criterios leninistas”, Qhananchiri sostiene que, por sus objetivos, opuestos a los de la oligarquía terrateniente, “la revolución de 1952 tuvo un carácter democrático-burgués”, y que, si bien las masas campesinas tuvieron el “papel de *fuerza principal* en la revolución” y la clase obrera minera tuvo el “*papel dirigente* dentro de las restantes clases revolucionarias”, fue, no obstante, la pequeña burguesía, a través del MNR, la que “se convertirá en clase ideológicamente

²⁹ Qhananchiri (García Linera, Álvaro), *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, La Paz, Ofensiva Roja, 1988, p.2.

³⁰ *Ibíd.*, pp.20-21.

dominante”.³¹ Instaurado el Estado Nacionalista “en la sociedad boliviana, el aspecto más característico será el de la *guerra* entre capital y trabajo”.³²

Uno de los temas fundamentales que Qhananchiri aborda tiene que ver con el análisis de las condiciones objetivas de la revolución, las cuales son leídas desde una “concepción economicista y mecanicista” por parte de los partidos de izquierda de Bolivia. Es decir, como condiciones puramente económicas, y estas, a su vez, entendidas como simples fuerzas productivas y consideradas como el motor de la historia. Esta *filosofía de la historia* es “la nueva belleza que los deformadores del leninismo traen en el bolsillo”.³³ En efecto, los marxistas-leninistas de Bolivia conciben al socialismo como el “des-trabamiento” de las “fuerzas productivas por medio de la economía planificada y la estatización de los medios de producción”, y no como la “administración directa de los trabajadores”.³⁴ Frente a ello, Lenin afirma –dice Qhananchiri–, a partir de la recuperación de la crítica de la economía política de Marx, “la determinación de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas, y, dentro de estas, la primacía de la socialización del trabajo sobre las restantes partes de las condiciones económicas de la Revolución Socialista”.³⁵ Por eso, como intenta argumentar Lenin –ya en su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899)– a pesar de ser un país atrasado, en Rusia el capitalismo es dominante en tanto “regula, conduce, y es el motor que pone en movimiento toda la sociedad”, lo cual asegura “la existencia de las condiciones económicas (materiales) de la Revolución rusa”.³⁶ Se trata, asimismo, de uno de los “eslabones más débiles de la cadena imperialista.”

Además de las condiciones económicas, Lenin tiene en cuenta, según Qhananchiri, como parte de las condiciones objetivas, la conciencia y la organización de los trabajadores. Se opone, así, a la concepción vanguardista según la cual estas serían solo condiciones subjetivas que se reducen a la acción del partido. Para Qhananchiri,

³¹ *Ibíd.*, p.13.

³² *Ibíd.*, pp.17. El subrayado es del autor.

³³ *Ibíd.*, p. 24.

³⁴ *Cf. Ibíd.*, p.26.

³⁵ *Ibíd.*, p. 34.

³⁶ *Ibíd.*, pp.43-45.

la función del partido no es otra que la de contribuir a fortalecer y expandir la actividad política de las masas desde adentro, nunca a intentar suplantarla. Lenin es leído, de esta forma, en términos de antifetichismo partidario, a contramano de la concepción cristalizada de lo planteado en el *¿Qué hacer?* (1902) –que fue, como toda intervención de Lenin, una intervención *en la coyuntura*– según la cual el partido deposita desde el exterior la conciencia en la clase obrera.³⁷ Por eso, la enseñanza de la Revolución rusa es que toda revolución es “la acción histórica de las amplias masas, de miles y millones de obreros, y campesinos y pueblo en general, que toman la decisión de conducir el destino de la sociedad”, para lo cual construyen, contra el Estado burgués, sus “órganos de poder popular”: los soviets.³⁸ Se trata de una situación de “dualidad de poderes”, cuyo carácter es excepcional, tal como lo argumenta Lenin en sus *Tesis de Abril* y como luego Zavaleta plantea al formular la idea de la “lógica del lugar”.

En términos de traducción –una vez realizado el movimiento de *contextualización y descontextualización*– Qhananchiri *recontextualiza* el pensamiento de Lenin y la experiencia de la Revolución rusa para estudiar las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. Lo hace asumiendo la perspectiva de la *subsunción* de las relaciones sociales por el capital: un proceso que produce homogeneización sin llegar a totalizar la heterogeneidad de la abigarrada sociedad boliviana. Por razones de extensión, no es posible aquí ahondar en este movimiento de recontextualización, sino tan solo señalar tres cuestiones.

Lo primero: Qhananchiri traduce a Lenin y su concepción instrumental del Estado cuando afirma que el Estado nacionalista es una “máquina de poder económico y político-militar que la burguesía local ha construido para dominar (explotar) al conjunto de los trabajadores de la ciudad y el campo”.³⁹ No se trata, sin embargo, de una visión simplista del Estado que no tendría en cuenta otras teorizaciones, pues Qhananchiri recupera a Nicos Poulantzas y su idea

³⁷ Ortega Reyna, Jaime, “Órbitas de un pensamiento. Lenin y el marxismo en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* [en línea], N° 65, 2017, pp. 253.

³⁸ Cf., Qhananchiri, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia...*, op. cit., pp. 52-54.

³⁹ *Ibíd.*, p. 75.

del Estado como condensación de una relación de fuerzas entre clases, pero lo que sobredetermina todo es el carácter instrumental del Estado, en tanto esta es, en Bolivia, su forma histórica efectiva. Se puede decir que sigue en este punto la idea de Zavaleta, según la cual “Al menos por un período en extremo prolongado como es la acumulación originaria, o sea la organización de la supeditación real del trabajo en el capital (fase que está lejos de haberse concluido en América Latina), el estado en efecto es instrumental por antonomasia”.⁴⁰ La presencia de las masas trabajadoras y campesino-indígenas en el Estado se daría así bajo la forma, siempre, de contrapoderes.

Segundo: Qhananchiri rechaza la idea según la cual lo nacional-popular haya nacido con la revolución de 1952. Para él, lo nacional-popular irrumpe en la historia de Bolivia a partir del levantamiento indígena liderado por Zárate Wilka y su “proyecto múltiple «nacional-estatal»”.⁴¹ Esta lectura presupone la idea –retomada de Reinaga y Quispe– de una continuidad fundamental entre el Estado republicano (en su versión oligárquica y también nacionalista, pues la revolución de 1952 no solucionó el problema del indio ni el problema de la tierra) y el Estado colonial: ambos estarían asentados en la dominación y la explotación racista del indio. Antes que una oclusión de lo nacional popular producto de una visión instrumental del Estado⁴², lo que hay aquí es un intento de pensar, a partir del reconocimiento del carácter instrumental que el Estado boliviano ha tenido, la primera irrupción de lo nacional-popular como autodeterminación de las masas indias.

Tercero: Qhananchiri toma nota de la gravitación política creciente de la CSUTCB en la política de Bolivia, la cual va de la mano con la lucha por la autodeterminación aymara. Una lucha que es de clase y, al mismo tiempo, étnica, en tanto, con la abolición de los latifundios en 1952, la economía campesina se subordina a la capitalista para abaratar la reproducción de la fuerza de trabajo asalariada, como ya habría planteado Lenin: “La pequeña producción agrícola comunal es, por tanto, la «vía de surgimiento» (Lenin) de la

⁴⁰ Zavaleta Mercado, René, “El Estado en América Latina”, *op. cit.*, p. 331.

⁴¹ Qhananchiri, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia...*, *op. cit.*, p.138.

⁴² Cf. Starcenbaum, Marcelo, “Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera” [en línea], en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 4, N° 16, 2019, pp. 111-122.

producción capitalista; más aún, en la actualidad es un pilar principal donde se apoya el capitalismo local para poder seguir existiendo”. Por estas condiciones impuestas, la lucha por la autodeterminación de la nacionalidad aymara “sólo tiene sentido en cuanto es su auto-determinación social y conquista el poder económico, político e ideológico”.⁴³ La importancia de las tradiciones y las lenguas es vital, dice Qhananchiri, pero el fundamento de la nacionalidad indígena proviene de las representaciones de *clase* de los trabajadores campesinos. De esta forma, Lenin (y el Marx tardío), es invocado por Qhananchiri para pensar la autodeterminación nacional indígena como defensa y expansión de la organización comunal. Ello no es ir “contra la rueda de la historia”, como sostiene el marxismo-leninismo, sino servirse de las virtudes productivas del atraso como palanca para la revolución socialista.

Una ausencia sintomática

Dos años después de la publicación de las *Condiciones de la revolución*, en la ciudad de La Paz, García Linera participa en la fundación del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK). Pero, al poco tiempo de iniciada su actividad, con la voladura de torres de alta tensión, de oleoductos, gasoductos y represas en El Alto, sus militantes son apresados en 1992 por el gobierno de Jaime Paz Zamora. García Linera es confinado durante cinco años a la cárcel de Chonchocoro, sin sentencia firme. Allí, como conquista de la libertad en el espacio de la abstracción, escribe su obra más importante, *Forma valor y forma comunidad*, donde desarrolla los aspectos fundamentales de la lógica de la forma valor como la lógica de la modernidad capitalista, a la que contrapone la forma comunidad como lógica organizativa del mundo andino.⁴⁴ Lo curioso de esta obra –en la que realiza una reescritura de *El capital* de Marx desde la comunidad andina– es que en ningún momento nombra a Lenin. Puede decirse que hay algo *sintomático* en esa ausencia, la cual prácticamente continuará hasta su llegada a la Vicepresidencia (2006).

⁴³ Qhananchiri, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia...*, op. cit., p.158.

⁴⁴ Cf. García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, La Paz, CLACSO-Prometeo, 2010 (1995).

En efecto, sus escritos de los años noventa y principios del nuevo siglo están marcados por la crisis del leninismo, una crisis tanto de la estrategia insurreccional como de la concepción del partido de vanguardia. De alguna manera, esta crisis, en América Latina, comienza a aflorar a fines de los años setenta y principios de los años ochenta, cuando, luego de la derrota atroz que significaron las dictaduras cívico-militares en la mayoría de los países del Cono Sur, el tema central de la intelectualidad de izquierda latinoamericana pasó de la revolución a la democracia. En palabras de Norbert Lechner, “La crítica intelectual ya no invoca el futuro (la revolución) contra el pasado (el subdesarrollo). Por el contrario, asume la defensa de una tradición en contra de la ruptura violenta [...]. Tiene lugar una nítida ruptura con la estrategia guerrillera”.⁴⁵ La gramática política leninista –al menos aquella vinculada a una visión instrumentalista del Estado y vanguardista del partido– resulta incompatible con las demandas democráticas de los nuevos tiempos. Lenin cede su lugar, así, al Gramsci de la “hegemonía democrática”.⁴⁶

Si en Bolivia, en los años ochenta, la situación es muy diferente –como se vio, el katarismo revolucionario adoptó una estrategia guerrillera pero no foquista, sino vinculada a un escenario de emancipación de masas–, no obstante, a partir de los años noventa la vía insurreccional comienza a clausurarse como forma conquistar el poder. En esos años, tanto en el país andino como en otras partes de América Latina, cobra fuerza la lucha por la autonomía comunitaria como estrategia revolucionaria, sobre todo a partir de la irrupción del movimiento zapatista. Y es que, como dice Bruno Bosteels, “el momento que nos toca vivir hoy en muchas partes del mundo” es aquel en el que Estado e insurrección constituyen “extremos opuestos reales [...] sin mediación dialéctica posible”.⁴⁷

⁴⁵ Lechner, Norbert, “De la revolución a la democracia”, en *La Ciudad Futura*, N° 2, Buenos Aires, octubre-1986, p.33.

⁴⁶ Cf. Aricó, José María, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014 (1988), pp.112-113.

⁴⁷ Bosteels, Bruno, “Crítica y crisis del leninismo en América Latina”, en *Revista Jacobin América Latina*, [en línea], 2024. Según Bosteels, Raquel Gutiérrez, en su libro, escrito desde la Cárcel de Mujeres, *A desordenar. Por una historia abierta de la lucha social* (1996) anticipa esta situación. Aquí, la autora realiza una autocrítica de la experiencia del EGTK que sirve como crítica al vanguardismo leninista presupuesto en la estrategia guerrillera de confrontación militar contra el Estado, frente a lo cual propone una idea de movimiento desde las comunidades populares mismas.

Esta ausencia de Lenin se puede pensar desde la experiencia del grupo *Comuna*, espacio fundado en 1999 por García Linera, Gutiérrez, Luis Tapia, Raúl Prada y Quispe. *Comuna* se presenta como un espacio intelectual que busca brindar herramientas para entender la *praxis* de las clases subalternas en la coyuntura marcada por el retorno de la potencia plebeya. En claros términos gramscianos, así enuncia García Linera la función del grupo: “Estamos intentando trabajar como *intelectual colectivo y orgánico* a ese proyecto y proceso de democratización *desde abajo y desde fuera* de los monopolios económicos y políticos, una explicación e interpretación que permita articular el horizonte crítico de la autogestión y la autodeterminación...”.⁴⁸ Desde esta autocomprensión, *Comuna* acompaña la fase de irrupción de los movimientos sociales durante la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003), que pusieron en crisis el neoliberalismo en Bolivia, así como la llegada de Evo Morales al gobierno (2005), y la fundación del Estado Plurinacional (2009), hasta diluirse en 2010.

En efecto, ese mismo año, a partir del conflicto del TIPNIS (2010), ex miembros de *Comuna*, lanzan un manifiesto intitulado “Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo”, donde afirman que el masismo consolidó el extractivismo y no profundizó en la democratización y descolonización del Estado prometida. En este marco, Lenin “vuelve a aparecer” en el discurso de García Linera, pues lo que retorna es ni más ni menos que la pregunta por cómo conservar el poder ya conquistado, por cómo hacer frente a las fuerzas contrarrevolucionarias, pero, también, a las tensiones internas al bloque de poder indígena-popular.

Antes de pasar a ello, interesa detenerse en una consideración que realiza García Linera sobre el triunfo del evismo, en 2006. Para este, el evismo como “estrategia de poder” se constituye como lo “nacional-popular en acción” y va resolviendo la “disyuntiva irresoluble” entre partido de cuadros o partido de masas, entre toma del poder o construcción desde abajo: se trata del “único ejemplo en todo el mundo en que los movimientos sociales han llegado a tomar el Estado”, de ahí su “capacidad de irradiación continental y

⁴⁸ García Linera, Álvaro, *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2007 (2000), citado en Parodi, Ramiro, “García Linera y el Grupo Comuna: el retorno de la palabra del intelectual”, en A.A.V.V, *Modulaciones democráticas en clave Lineriana. Dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado*, Comp. Mariano Vigo, Buenos Aires, Instituto democracia, 2021, pp. 51-52.

mundial”.⁴⁹ Esa proyección universalista se reafirma en un gesto de refundación (pluri)nacional-estatal, con la Constitución Política del Estado Plurinacional (2009), como punto de llegada de un acumulado de luchas históricas por la autodeterminación indígena. Tiene lugar una descolonización radical del Estado a partir del reconocimiento de la pluralidad política, económica, jurídica y lingüística de los pueblos indígenas. El encuentro con la modernidad política se realiza, así, a partir de lo que Bolivia realmente es: una sociedad *premoderna, multicivilizatoria y pluricultural*, donde el atraso no es obstáculo, sino potencia emancipatoria.

Un leninista de la NEP

En los primeros años de gobierno, García Linera recupera a Gramsci y a Zavaleta Mercado para pensar la crisis de bloque histórico, la construcción de hegemonía, y el proceso de transformación estatal como pasaje de un “Estado aparente” a un “Estado integral”, donde se da el *reencuentro* entre Estado y sociedad civil. Pero, luego de la publicación del “Manifiesto por la reconducción del proceso de cambio”, su discurso va adquiriendo un tono cada vez más “leninista”. Su práctica revolucionaria puede ser nuevamente vista en espejo con la práctica de Lenin.

Así, en 2011, García Linera publica un libro cuyo título⁵⁰ remite al conocido libro del revolucionario ruso *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo* (1920), en el que se propone desmentir las críticas de los firmantes del “Manifiesto”. En 2012, publica *Las tensiones creativas de la Revolución*, el cual lleva de epígrafe la conocida frase de Lenin, escrita en el *¿Qué hacer?* (1902), según la cual “sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”. En efecto, la pregunta es por el *qué hacer* –y ya no solo *qué hacen* los movimientos sociales– desde el Estado, una vez que se ha construido en Bolivia un nuevo “horizonte de época”, marcado por una suerte de “trípode societal”: Estado Plurinacional, régimen de autonomías

⁴⁹ “El evismo: lo nacional-popular en acción”, 2006, en García Linera, Álvaro *Hacia el gran ayllu universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*. Comp. por Álvaro Zárate Huayta, México, Altepelt-Biblioteca indígena, 2015, p. 305.

⁵⁰ Cf. García Linera, Álvaro, *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

e industrialización de los recursos naturales. García Linera sostiene que, una vez derrotada –temporalmente– la derecha oligárquica, comenzaría una quinta fase del proceso de cambio⁵¹, fase marcada por el descenso de la ola de movilización popular y la estatalización –siempre parcial, pues su duración dependerá también de la lucha– de las conquistas de las masas. Se trata de la quinta fase del proceso de cambio, caracterizada por el momento en el que las contradicciones secundarias (la contradicción principal es entre la unidad del pueblo boliviano y el imperialismo con sus élites locales) al interior del “bloque nacional-popular”. No se trata de una contraposición de dos polos sin dialéctica, sino de tensiones creativas, que “devienen en *fuerzas productivas objetivas y subjetivas* de la revolución”.⁵² El marxista boliviano destaca cuatro tensiones: entre Estado y movimientos sociales, entre flexibilidad hegemónica y firmeza en el núcleo social, entre intereses generales e intereses particulares, y entre la necesidad de industrialización y la necesidad del “Vivir Bien” en tanto práctica vivificante con la naturaleza. Puede decirse que la primera, y sobre todo la última tensión, refieren, en definitiva, a ese viejo e irresoluble problema latinoamericano: la tensión entre modernidad y tradición.

Pero es en 2017, en conmemoración de los cien años de la revolución rusa, que García Linera escribe su último libro “leninista”: *¿Qué es una revolución? De la revolución rusa hasta nuestros días*. En una Bolivia marcada por la agudización de las tensiones internas del proceso de cambio y en una América Latina donde la primera oleada progresista ha descendido, García Linera se propone, una vez más, traducir a Lenin y a la experiencia de la Revolución rusa. Esta es –como se lo era para Mella y Haya de la Torre– el “espejo” en que debe mirarse *cualquier otra* revolución, pues muestra las características fundamentales de toda revolución en tanto “momento plebeyo de la historia”.⁵³ Y es que, “ya sea como fluidez

⁵¹ Cf. García Linera, Álvaro, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, La Paz, Fondo editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012. Las cuatro fases anteriores son: la del “develamiento de la crisis de Estado”, el “empate catastrófico”, la “capacidad de movilización convertida en presencia estatal gubernamental” y el “punto de bifurcación”.

⁵² *Ibíd.*, pp. 23-24.

⁵³ García Linera, Álvaro, *¿Qué es una revolución?, de la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos*, La Paz, Fondo Editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017, pp. 16-17.

ígneas o como solidificación institucional, las revoluciones marcan la arquitectura duradera de las sociedades”.⁵⁴

García Linera vuelve a *traducir*, en tanto movimiento de contextualización-descontextualización y recontextualización, la experiencia de la Revolución rusa para disputar la lectura política de la Revolución de Octubre frente a las interpretaciones reduccionistas –en particular, las del marxismo leninismo. Antes que la sola toma del Palacio de Invierno o un episodio meramente insurreccional, la Revolución rusa aparece como un proceso duradero de “radicalización colectiva de las clases subalternas”, proceso que implicó todo un trabajo de organización, propaganda y debate previo a la revolución en el que la intervención de Lenin fue decisiva. Hay, dice García Linera, haciendo uso del *anacronismo* como interrupción del tiempo lineal y vacío, un “«Lenin gramsciano» que deposita en la hegemonía cultural y política la llave del momento revolucionario”.⁵⁵ Y es que si Gramsci piensa el problema de la hegemonía ello se debe, como se dijo en un comienzo, a al hecho de que Lenin abre ese problema junto con el de la traducción. Precisamente, el trabajo organizativo y cultural hacia los soviets obreros y campesinos permitió, según García Linera, generar una situación de dualidad de poderes que enfrentó a los soviets con el Estado zarista.

Una cuestión interesante a destacar es cómo García Linera plantea su lectura de la relación entre vía armada y democracia en –y a partir de– la Revolución rusa. Para el autor, antes que un hecho violento que desconoce los derechos democráticos, la Revolución rusa se caracteriza por “la incorporación rápida y creciente de personas de distintas clases sociales a la participación en los asuntos públicos de una sociedad”.⁵⁶ Se trata de un aspecto universal de esta experiencia (momento de descontextualización de la traducción) que evidencia que “una revolución es la realización absoluta de la democracia”.⁵⁷ En este sentido, el marxista boliviano plantea que siempre el terreno democrático es el “único terreno húmedo y fértil en el que cualquier proceso revolucionario puede crecer” –pues se hace necesaria la libre circulación de ideas para la politización y movilización creciente

⁵⁴ *Ibíd.*, p.19.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 41.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp.32-33.

⁵⁷ *Ibíd.*, p.36.

de la sociedad–, mientras que la violencia armada sería el “último recurso”: precisamente cuando el curso revolucionario se encuentra bloqueado por métodos violentos y contrarrevolucionarios.

El marxista boliviano establece una distinción entre el *momento jacobino-leninista* y el *momento hegemónico “gramsciano”* de la revolución.⁵⁸ Y es que siempre hay un punto de bifurcación de la revolución: la necesidad de un hecho de fuerza, de confrontación material: ese momento en que los discursos enmudecen. Se trata de la derrota político-militar del “proyecto de poder” de las clases dominantes o de las clases subalternas, luego del cual se consolida por cierto tiempo la naturaleza del nuevo Estado y el monopolio del poder político. Si en la Revolución rusa ese momento se expresa en la guerra civil (1918-1919), dicho momento también tiene lugar –otra vez: ejercicio de traducción– en el caso de Bolivia, con la derrota del golpe de Estado de septiembre de 2008, y también es traducible a otros casos de revoluciones en América Latina.⁵⁹ A partir de este momento jacobino-leninista se abre, para García Linera, una nueva fase de irradiación de hegemonía, un nuevo “momento gramsciano”, de consolidación de las conquistas populares.

Por último, la traducción de la Revolución rusa llega a su último momento, hasta el fallecimiento de Lenin y, con ello, al proceso contrarrevolucionario iniciado por Stalin. García Linera vuelve sobre la Nueva Política Económica (NEP), implementada a partir de 1922, vuelve sobre las críticas de Lenin al fracaso del comunismo de guerra (1918-1920), un fracaso expresado en la crisis económica, pero sobre todo en la no alteración de las relaciones capitalistas: “por la fuerza histórica de su existencia previa y de su existencia externa mundial en medio de la cual se desarrollan intercambios obligatorios y necesarios, la *lógica económica automática del trabajo abstracto* se impone sobre la coerción política”.⁶⁰

En este marco, García Linera recupera el llamado que hace Lenin en 1921 a pasar del “asalto directo” al “asedio”, materializado en

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 43-48.

⁵⁹ *Ibid.*, p.46. García Linera plantea que, en la revolución cubana ese momento jacobino fue el de la batalla de Playa Girón (1961); en el caso de la revolución chilena, fue el golpe de Estado de Pinochet a Salvador Allende. A ello puede agregarse, también desde el lado de la victoria de las clases dominantes en el caso argentino, el golpe de Estado de 1976 y el inicio de la sangrienta dictadura cívico militar.

⁶⁰ *Ibid.*, p.77. El subrayado es propio.

la aplicación de la NEP. De hecho, llega a reivindicarse a sí mismo como un “leninista de la NEP”.⁶¹ Las políticas de la NEP –fijación de reglas de rentabilidad de empresas del Estado, restitución del poder del dinero, concesión temporal de los recursos estratégicos a empresas extranjeras– serían la única forma, piensa el marxista boliviano siguiendo a Lenin, de garantizar los recursos para el desarrollo mientras se mejoraban las condiciones económicas de la sociedad. En el contexto de derrota de la oleada revolucionaria en Europa la “estabilidad económica, crecimiento económico y revolución mundial se constituyen, en este nuevo punto de la revolución que ya había tomado el poder político, en los temas centrales donde ésta define su destino”.⁶²

La coyuntura latinoamericana en el cual el marxista boliviano escribe este texto leninista está marcada, también, por la derrota de ciertos gobiernos progresistas y por un ascenso de la derecha a nivel latinoamericano, lo que en alguna medida también aísla a Bolivia y su proceso de cambio. Por eso, no se trata –como plantean académicos e intelectuales latinoamericanos– de un proceso de pasivización en el que habrían entrado los gobiernos progresistas latinoamericanos, a los que caracterizan como “revoluciones pasivas”, en el sentido gramsciano del término. En términos de Modonesi: los procesos progresistas, si bien “promovieron cambios significativos en sentido anti-neoliberal y pos-neoliberal”, cuyo “detonante fue la activación antagonista –pero limitada– de movilizaciones populares”, no obstante, “fueron conducidos y llevados a cabo *desde arriba*”, es decir, desde el gobierno del Estado, “a contrapelo de dichas movilizaciones –aun cuando incorporaron ciertas demandas formuladas *desde abajo*”, generando así una “re-subalternización”.⁶³ Desde la perspectiva de García Linera, no se comprende aquí el problema leninista de la centralización estatal como momento de “universalidad”, inevitable y necesario en toda revolución, que no debe contraponerse al momento de la autonomía comunitaria, sino que constituye una tensión con la cual trabajar para evitar el desencuentro. El Gramsci que estos autores recuperan sería, en efecto, un Gramsci antileninista, y, por tanto, abstracto.

⁶¹ Cf. García Linera, Álvaro, “«Soy un leninista de la NEP» (entrevista de Martín Mosquera y Florencia Oroz)”, *Jacobin América Latina*, n.º 2, 2021, pp. 32-49.

⁶² *Ibid.*, p.90.

⁶³ Modonesi, Massimo, *Revoluciones pasivas en América*, México, Itaca, 2017, pp.97-98.

García Linera se ve interpelado por la última pregunta de Lenin: cómo trabajar con el mercado y consolidar el poder político, para permitir la continuidad del proceso de cambio. Ello lo enfrenta al problema de la *naturaleza* del Estado. Se trata del Estado como comunidad ilusoria, en los términos de Marx, o, como plantea el autor en un texto reciente, como monopolio de lo común abstracto “de” una sociedad.⁶⁴ Y es que, en ausencia de una comunidad efectiva de productores asociados –vinculados directamente y organizados cooperativamente para producir medios de vida y convivencia–, lo común solo puede aparecer como monopolio estatal, en forma abstracta, de las condiciones generales de producción y de la riqueza social reproductiva, que se presentan bajo la forma de derechos y bienes públicos. Es la misma lógica que la de la forma-valor: privados de sus medios de trabajo, los productores entran en relación como productores privados en el mercado; así, lo común de sus trabajos solo puede representarse de manera abstracta, como trabajo abstracto que se objetiva en el dinero como equivalente general y deviene medida y mediación de la riqueza social. La forma valor instituye un común abstracto y, sobre ese común, la forma-Estado se eleva como su *traducción política*: monopolio de lo común. La sociedad moderna se sostiene –existe en cuanto sociedad– en esa doble abstracción fetichista. Así, Lenin se encuentra, para García Linera, con la constatación práctica de la imposibilidad de transformar la forma-estado si la forma-valor continúa dominando.

Interesa, para terminar con este punto, volver sobre un artículo de Leonardo Eiff⁶⁵ para la revista *Ideas*, con el cual, si bien se coincide aquí en muchos aspectos, se difiere en otros no menos importantes. La hipótesis de Eiff es clara: no es posible construir una teoría general del Estado como la que Marx elaboró para el modo de producción capitalista, pues la forma-Estado siempre adquiere rasgos singulares según la coyuntura. En ese marco, recupera la noción de “ecuación Estado-sociedad” de Zavaleta Mercado y de “tensiones creativas” de García Linera, y reivindica la necesidad de sostener la autonomía de lo político frente a lecturas economicistas, situando a

⁶⁴ Cf. García Linera, Álvaro, *El concepto de estado en Marx: Lo común por monopolios*, Buenos Aires, Akal, 2025.

⁶⁵ Cf. Eiff, Leonardo, “Ecuación y tensiones. La idea de Estado a la luz del laboratorio político latinoamericano”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 18, 2024.

lo político en la *asincronía* respecto del ciclo económico. Tras su recorrido, el autor arriba a dos conclusiones: primero, que el Estado es la “condición de posibilidad” de lo social, que “no es fetiche, como el Capital”, que no es “resultado de una inversión u una objetivación”; segundo, que toda lucha social corre el riesgo de instrumentalizar al Estado, frente a lo cual Eiff propone dirigir el interés hacia “la *verdad* del Estado: la *Idea de Estado* es el sujeto por representar políticamente”.⁶⁶

Ahora bien, desde la lectura que realiza García Linera del Lenin de la NEP, y que aquí se comparte, estas dos conclusiones deberían tensionarse. En primer lugar, porque, si el Estado es lo que le da inteligibilidad a lo social, ello es cierto –y aquí la diferencia– precisamente *porque* el Estado es fetiche: objetivación de lo común abstracto de la sociedad bajo su captura monopólica. Del mismo modo que el Estado representa y administra ese universal abstracto, la forma-valor instituye el trabajo abstracto como la forma social de la riqueza y mediación general de las relaciones (objetivada en el dinero como equivalente general). Esto conduce a la segunda conclusión de Eiff. Ciertamente, toda lucha social corre el riesgo de instrumentalizar al Estado. Cualquier clase o fracción de clase puede pretender presentar su interés corporativo como interés general: el carácter abstracto del Estado lo permite. Pero el Estado no puede reducirse al interés corporativo: su carácter universal exige la articulación de los intereses en un plano general y, en ese punto, el Estado instituye su autonomía. De ahí que el Estado pueda ser el espacio de lo general donde inscribir derechos y estabilizar conquistas populares, las cuales están siempre expuestas a la instrumentalización. Para evitar este riesgo, la salida no puede consistir en situarse en el polo opuesto, en la sola disputa de la Idea de Estado como “Sujeto a representar”, porque el Estado es comunidad, sí, pero, ilusoria.

De ahí la necesidad –planteada por García Linera en su lectura de Lenin– de trascender las luchas particulares, pero también lo universal abstracto del Estado, desde un plano más profundo, *fundante*: el de la autodeterminación social universal. Es decir, de la práctica revolucionaria que transita las universalidades abstractas trazadas por la forma-valor y por la forma-Estado para desbordarlas hacia la mediación de valor de uso, del trabajo vivo, de la comunidad real.

⁶⁶ *Ibíd.*, p.222.

En ello, el Estado revolucionario tiene un rol central que jugar. Pero –como se comprenderá de la argumentación desarrollada hasta aquí– dada su condición de comunidad ilusoria, de monopolio de lo común, el Estado solo puede “dilatar, habilitar y proteger el tiempo para que la sociedad, en estado de autodeterminación, en lucha, en medio, por arriba, por abajo y entre los intersticios del capitalismo predominante, despliegue múltiples formas de creatividad histórica emancipativa y construya espacios de comunidad” hasta lograr la sincronía mundial, en todos los países, de los espacios de comunidad: “Eso es el comunismo”.⁶⁷

A modo de conclusión

Desde la metáfora de América Latina como continente leninista, entendida como clave de lectura filosófica ligada a la lógica de la *traducibilidad* y del *desencuentro*, se ha buscado, aquí, realizar una indagación de los ejercicios de traducción que García Linera realiza de la heterogénea herencia de Lenin a lo largo de toda su trayectoria político-intelectual. Traducción, ante todo, no como uso correcto o incorrecto una teoría, sino como práctica revolucionaria y, por tanto, como *desvío* de toda cristalización teórica.

Tras presentar sintéticamente las influencias de Reinaga, Quispe y Zavaleta Mercado en la formación inicial de García Linera, se mostró cómo, en su juventud, traduce el pensamiento de Lenin a partir del reconocimiento del vínculo indisoluble entre dicho pensamiento y la situación concreta en la cual este realiza su intervención política. Lo mismo con la Revolución rusa, a la cual contextualiza y recontextualiza desde Bolivia y a partir de un anclaje político katarista revolucionario. El marxista boliviano vuelve sobre la herencia de Lenin para leer críticamente la experiencia de la Revolución nacionalista de 1952 y sus derivas, no por afán erudito, sino para construir una estrategia de poder indianista frente al Estado neocolonial boliviano. Se trata de disputar la cristalización dogmática del marxismo-leninismo mediante una traducción indianista-*guerrillera* de Lenin, en el esfuerzo por superar el desencuentro entre dos razones revolucionarias: marxismo e indianismo.

⁶⁷ García Linera, Álvaro, *¿Qué es una revolución? ...*, op. cit., p.98.

En segundo lugar, se abordó la presencia de Lenin en García Linera, desde el período que va de su encarcelamiento hasta su llegada a la Vicepresidencia. El hecho de que, en este período de su trayectoria, el marxista boliviano no utilice prácticamente a Lenin en su discurso es síntoma de cierta *intraducibilidad* entre dos gramáticas: la del leninismo como vanguardismo y concepción instrumentalista del Estado, y la de los movimientos sociales en bolivianos que desbordan las formas representativas de la política mediante una radicalización democrático-comunitaria. La vía insurreccional leninista queda, así, fuera del repertorio estratégico, y el punto de enunciación pasa a ser *Comuna* como *intelectual colectivo* que no dirige, sino que interpreta. Pero esa “ausencia” –tema de una próxima investigación– puede pensarse también como una suerte de presencia desplazada: persisten motivos leninistas –horizonte de la autodeterminación, apelación a la creatividad de las masas, antiimperialismo– que reemergen, aunque sin la centralidad del partido clásico ni de la insurrección como modelo de transformación.

Por último, se buscó mostrar cómo, a partir del conflicto del TIPNIS, García Linera emprende un nuevo ejercicio de traducción del leninismo. Esta vez, para contribuir a evitar un desencuentro entre el evismo –como vertiente indianista que, al resolver las contradicciones que la tradición nacionalista arrastraba desde la revolución de 1952, logra constituirse en lo nacional-popular– y la autonomía comunitaria. La disputa ya no es tanto con el marxismo-leninismo, sino con cierto gramscianismo antileninista que contrapone lo nacional-popular (identificado con el Estado) a lo comunitario y que concibe el proceso de cambio como “revolución pasiva”. En este marco, García Linera vuelve al Lenin de la NEP desde su rol como vicepresidente, con el propósito de consolidar la hegemonía político-cultural al mismo tiempo que se conduce estatalmente la economía. Pero esa vuelta no se realiza para entronizar el Estado, pues este es concebido, desde la práctica revolucionaria –la suya y la de Lenin– como comunidad ilusoria, monopolio de lo común abstracto de la sociedad, forma cuya lógica se asienta en la lógica de la forma-valor. De esta forma, García Linera plantea un punto central para toda teoría marxista del Estado: el desafío es articular la crítica de la política y la crítica de la economía política –esto es, el fetichismo del Estado y el fetichismo de la mercancía–, pues, de otro modo, la caída en el fetichismo estatal resulta inevitable. Desde el horizonte de la autodeterminación universal, García Linera busca fundamentar

la necesidad de centralización y la planificación económica desde el Estado en tensión creativa –continua e irreductible– con la democracia de los movimientos sociales y la comunidad del ayllu. Una nueva forma de plantear, en definitiva, la tensión entre tradición y modernidad.

Para concluir, interesa volver sobre el texto de Aricó con el que se abrió el presente artículo. Aricó planteaba que la herencia de 1917 está en liquidación. Y ello porque tanto la vía leninista (insurreccional) de la revolución como el modelo populista del “Estado nacional antiimperialista” –modelo que presuponía cierta “estadolatría” frente a la autodeterminación de las masas– habrían entrado, a partir de los años ochenta, en una crisis irreversible. De ahí el llamado del marxista cordobés a buscar un nuevo camino para la izquierda socialista, que supere el desencuentro entre socialismo y populismo, un punto de partida que “arranca de la aceptación de la democracia como sistema y como método, y del reconocimiento de la funcionalidad del mercado”.⁶⁸ Pero, ¿significa ello que la herencia de Lenin está en liquidación? Aricó dice que “América Latina es, o por lo menos lo fue por largo tiempo, «un continente leninista»”, dejando la cuestión de la traducibilidad del leninismo abierta. Y es que en ciertos momentos se redefinen los contornos de la relación entre modernidad y tradición, lo cual sucedió en Bolivia con la fundación del Estado Plurinacional. Se trata de un momento de reapertura histórica, donde las herencias del pasado vuelven y llaman a su redención. Los últimos esfuerzos de García Linera por traducir al Lenin de la NEP no desde una perspectiva de estadolatría ni autonomista anti-estatal, sino desde la apuesta por mantenerse en la tensión creativa (de superar el desencuentro), desde la aceptación de la vía democrática electoral como forma de acceso al poder y de la inevitable funcionalidad del mercado, constituyen, de alguna manera, una expresión de esa reapertura histórica aun no clausurada. A partir de la práctica revolucionaria de uno de los conductores y mentes más lúcidas del proceso de cambio en Bolivia, puede decirse de Lenin lo mismo que Derrida decía de Marx⁶⁹: que no hay porvenir sin Lenin, sin la herencia de Lenin, de al menos uno de sus espíritus, pues debe haber más de uno.

⁶⁸ Aricó, José María, “1917 y América Latina”, *op.cit.*, p.14.

⁶⁹ Cf. Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, *op. cit.*

Bibliografía:

- Aricó, José María, “Marxismo latinoamericano”, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (directores), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, pp.457-492.
- , *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014 (1988).
- , “1917 y América Latina”, en *La Ciudad Futura. Revista de Cultura Socialista*, N° 30-31, 1991, pp. 14-16.
- Bosteels, Bruno, “Crítica y crisis del leninismo en América Latina”, en *Revista Jacobin América Latina*, [en línea], 2024. Consultado: 12/07/2024. URL: <https://jacobinlat.com/?s=cr%C3%ADtica+y+crisis+del+leninismo>
- Cortés, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Cruz, Gustavo R., *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz, CIDES-UMSA-Plural, 2013.
- Del Barco, Oscar, “Advertencia”. En Anton Pannekoek. *Lenin Filósofo*, Córdoba-Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, vii-viii.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2012.
- Eiff, Leonardo, “Ecuación y tensiones. La idea de Estado a la luz del laboratorio político latinoamericano”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 18, 2024, pp. 194-225. Consultado el: 3/08/2024. URL: <https://doi.org/10.69498/ri.2023.18.485>
- Escárzaga, Fabiola, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura* [en línea], N° 37, 2012, pp. 185-210. Consultado el 9/08/2024. URL: <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1175/1150>
- , “El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia”, en *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, N° 11. Consultado el 13/11/2024. URL: <http://pacarinadelsur.com/home/oleas/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia>

- Frosini, Fabio, “Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei «Quaderni»”, *Critica marxista*, n.º 6, 2016, pp. 39-48.
- Qhananchiri (García Linera, Álvaro), *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, La Paz, Ofensiva Roja, 1988.
- García Linera, Álvaro, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, 2005, en *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Comp. de Pablo Stefanoni, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-CLACSO, 2009 (2008), pp. 477-500.
- , “El evismo: lo nacional-popular en acción”, 2006, en *Hacia el gran ayllu universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*. Comp. por Álvaro Zárate Huayta, México, Altepelt-Biblioteca indígena, 2015, pp. 303-306.
- , *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.
- , *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, La Paz, Fondo editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.
- , *¿Qué es una revolución?, de la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos*, La Paz, Fondo Editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017.
- , “«Soy un leninista de la NEP» (entrevista de Martín Mosquera y Florencia Oroz)”, *Jacobin América Latina*, n.º 2, 2021, pp. 32-49.
- , *El concepto de Estado en Marx: Lo común por monopolios*, Buenos Aires, Akal, 2025.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, Traducción de Ana María Palos, Volumen 4, México, Era, 1986 (1932-1933).
- Lechner, Norbert, “De la revolución a la democracia”, en *La Ciudad Futura*, N° 2, Buenos Aires, octubre-1986.
- Modonesi, Massimo, *Revoluciones pasivas en América*, México, Itaca, 2017.
- Ortega Reyna, Jaime, “Órbitas de un pensamiento. Lenin y el marxismo en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* [en línea], N° 65, 2017, pp. 227-255. Pp. Consultado el 23/04/2023. URL: <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n65/2448-6914-latinoam-65-00227.pdf>
- Parodi, Ramiro, “La irrupción del nombre «García Linera»: un campo de estudios en constitución”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales*

- y *Humanidades* [en línea], volumen 4, N° 16, 2019, pp. 9-22. Consultado el 12/04/2021. URL: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/310>
- , “García Linera y el Grupo Comuna: el retorno de la palabra del intelectual”, en AA.VV., *Modulaciones democráticas en clave Lineriana. Dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado*, Comp. Mariano Vigo, Buenos Aires, Instituto democracia, 2021, pp. 49-60.
- Quispe, Felipe, *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, Bolivia, Pachakuti, 2007 (1988).
- Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, La Paz, Movimiento Indianista Katarista, 2010 (1970).
- Starckenbaum, Marcelo, “Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 4, N° 16, 2019, pp. 111-122. Consultado el: 12/09/2022. URL: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/321>
- Zavaleta Mercado, René, “El poder dual en América Latina”, en *Obra Completa, Tomo I*, La Paz, Plural Editores- CLACSO- Muela del Diablo, 2013 (1974), pp. 297-420.
- , “Las masas en noviembre”, 1983, en Zavaleta Mercado, René, *La autodeterminación de las masas*, Antología preparada por Luis Tapia, Buenos Aires, CLACSO-Siglo XXI, 2015, pp. 207-262.
- , “El Estado en América Latina”, 1984, en Zavaleta Mercado, René (2015), *La autodeterminación de las masas, op. cit.*, pp. 321-355.
- , *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2008 (1986).