

Felipe Quispe Huanca contra los sentidos comunes de los discursos deshumanizantes del positivismo boliviano

Irina Alexandra Feldman

Middlebury College

Mario Siddhartha Portugal Ramírez

University of Massachusetts Boston

Abstract

Felipe Quispe was a Bolivian indigenous leader whose thought shaped an ideological struggle against the dehumanizing and racist common senses of Bolivian society. These common senses, colonial legacies, were consolidated in the foundational work of national thinkers such as Alcides Arguedas and Bautista Saavedra, under the influence of European positivism. This article studies Felipe Quispe's response to two common senses. The first represents the indigenous man as an inherently violent being, and the second represents the indigenous male as a subject who does not conform to the norms of Western masculinity and is therefore unfit for full inclusion as a citizen of a modern nation. While positivist authors dehumanize the indigenous man using these tropes, Quispe turns these formulations on their head and rewrites the representation of the indigenous man as a warrior and male with a clear revolutionary and transformative mission in the history of twentieth and twenty-first century Bolivia.

Keywords

Felipe Quispe Huanca, Bolivia, positivism, dehumanization, violence, war, masculinism, common senses

Resumen

Felipe Quispe fue un líder indígena boliviano cuyo pensamiento plasmó una lucha ideológica en contra de los sentidos comunes deshumanizadores y racistas de la sociedad boliviana. Estos sentidos comunes, herencias coloniales, fueron consolidados en la obra fundacional de pensadores nacionales como Alcides Arguedas y Bautista Saavedra, bajo la influencia del positivismo europeo. Este artículo estudia la respuesta de Felipe Quispe a dos sentidos comunes. El primero representa al indígena como un ser inherentemente violento, y el segundo representa al varón indígena como un sujeto que no se ajusta a las normas de la masculinidad occidental y que, por tanto, no es apto para su plena inclusión como ciudadano de una nación moderna. Mientras los autores positivistas deshumanizan al indígena usando estos tropos, Quispe le da una vuelta a estas formulaciones y reescribe la representación del indígena como guerrero y varón con una clara misión revolucionaria y transformadora de la historia en la Bolivia de los siglos XX y XXI.

Palabras clave

Felipe Quispe Huanca, Bolivia, positivismo, deshumanización, violencia, guerra, maculinismo, sentidos comunes

Introducción

“Bestias humanas”, “salvajes”, “hordas”, “terroristas”, fueron algunos calificativos escuchados, especialmente en redes sociales, durante la crisis política de finales del 2019 tras la renuncia del entonces presidente Evo Morales Ayma. La crisis derivó en la formación de un gobierno interino liderado por Jeanine Áñez, cuyo mandato buscaba restablecer la paz y convocar a elecciones. Ninguna de estas metas fue cumplida. En noviembre, las protestas dejaron al menos 23 civiles fallecidos y 230 heridos en los municipios de Sacaba y Senkata (Defensoría del Pueblo). Las víctimas fueron agredidas con insultos racistas, incluso por militares y policías (IHRC 10). Además, la pandemia de COVID-19 agravó la situación en 2020, retrasando las elecciones y sirviendo

como excusa para la persecución política de miembros del antiguo partido oficialista y de autoridades de la justicia (Muñoz Acebes; Molina).

En este contexto, Felipe Quispe Huanca (Omasuyos, 1942 - El Alto, 2021) reapareció tras casi quince años de retiro de la vida política, jurando como “comandante de los bloqueos” en Achacachi. El líder indígena, activo desde los años 60 en su lucha por refundar el sistema político y social, retornó en un momento en que resurgían sentidos comunes deshumanizantes contra los indígenas.

En este artículo analizaremos las respuestas de Quispe a los sentidos comunes del discurso deshumanizante de autores clave del positivismo boliviano como Alcides Arguedas (1879-1946), Bautista Saavedra (1870-1939) y Gabriel René Moreno (1834-1908) a inicios del siglo XX. Nos enfocamos en dos sentidos comunes utilizados para deshumanizar al indígena: su supuesto carácter violento y su masculinidad cuestionable.¹ Para ello, examinamos dos textos de Quispe: *Tupak Katari vive y vuelve...carajo* (1988), donde reivindica la lucha de Tupak Katari y Bartolina Sisa, que integraron tácticas militares, organización comunitaria y simbolismo religioso; y *El Indio en escena* (1999), una autobiografía política que reflexiona sobre su militancia y el pensamiento indianista.

Situando el debate en un marco teórico amplio: positivismo y deshumanización del indígena

La crisis política del 2019 que marcó el “retorno” de Felipe Quispe estuvo acompañada por el resurgimiento de sentidos comunes deshumanizantes hacia todo individuo racializado que proviniese de los Andes bolivianos, reflejados en calificativos como “bestias humanas”, “salvajes” y “terroristas”. ¿Pero qué son los sentidos comunes, el término clave que proponemos para entender el rechazo de Felipe Quispe frente al discurso racista? En este artículo entendemos como “sentidos comunes” las representaciones mentales colectivas persistentes en la sociedad que se pueden trazar en la esfera pública boliviana desde comienzos del siglo XX hasta la actualidad. Nuestra terminología de sentidos comunes de “deshumanización” se inspira en el

¹ La principal limitación de este artículo es que solo observamos estos dos sentidos comunes, lo que no significa que sean los únicos ni los más relevantes. En los textos de Saavedra y Arguedas, otros de igual impacto son los de indio alcohólico, indio perezoso e improductivo, o indio analfabeto e ignorante.

trabajo innovador de Mel Y Chen en *Animacies*, donde elx teóricx estudia casos ejemplares de animalización de ciertos seres humanos. Estudiando ejemplos históricos, visuales y retóricos específicos de la deshumanización de ciertas poblaciones, en especial de personas asiáticas en el contexto de los Estados Unidos, explica cómo estas representaciones funcionan para deslegitimar los reclamos políticos de las poblaciones migrantes, ciertos grupos raciales o las disidencias genérico-sexuales. En Bolivia, estos tropos, que perciben a los indígenas como traba para el ingreso a la modernidad, son evidentes tanto en textos como *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas como en el discurso durante el gobierno interino de Jeanine Áñez.

La circulación de sentidos comunes que deshumanizan al indígena no es un fenómeno reciente ni exclusivo de Bolivia, sino que se remonta a la época colonial y persiste como una ideología profunda o *habitus* colonial que reafirma la idea de la inferioridad del indio (Gil 40-41). No obstante, a principios del siglo XX adquirió características particulares bajo el influjo del positivismo, corriente epistemológica surgida en Europa en el siglo XIX. El positivismo de corte comtiano, llamado también “positivismo clásico” (Hicks 1268), inspirado por la física newtoniana, planteaba que el conocimiento debía basarse en el estudio de los hechos experimentales y sus relaciones. En este contexto, el positivismo clásico aplicado al pensamiento social —y posteriormente el positivismo lógico— se presentaba como un “modo de pensamiento” inspirado por las ciencias naturales. Según Eidlin, este discurso como imagen, como metáfora y, por último, como “fábula” produjo un sentido común que no requería justificación. Tales fábulas “... presentan verdades profundas con las que es difícil discutir. Ni siquiera las excepciones a las lecciones que enseñan las fábulas las sacuden. Las pretensiones de conocimiento que se identifican con la imagen galileano-newtoniana de la ciencia gozan de autoridad por asociación” (Eidlin 4).²

De esta forma, al presentar la física newtoniana como fundamento, el positivismo aseguraba que, por analogía, otros campos de investigación florecerían siguiendo este modelo. En el fondo, la intención era reemplazar la filosofía por la ciencia, porque se proponía que el conocimiento es exclusivamente observación y relaciones lógicas entre ellas y, por lo tanto, demostrar que los supuestos filosóficos no son relevantes (Eidlin 5). Podemos concluir que las imágenes que se establecen como axiomáticas en la conciencia y el lenguaje popular requieren de múltiples registros. En los

² Las traducciones de textos publicados en inglés nos pertenecen.

ejemplos de animalización de poblaciones chino-americanas planteados por Chen, esto ocurre a través de la creación seudocientífica de sentidos comunes reforzados por la producción de imágenes visuales lúdicas y ofensivas en la prensa popular y el cine. De manera similar, la “fábula” inamovible anclada en la fe en la ciencia y en el lenguaje científico funciona para crear una imagen simplificada y deshumanizada de las personas indígenas en el contexto boliviano.

El positivismo fue criticado por autores como Edmund Husserl, quien señalaba que este enfoque deshumanizaba las ciencias. Según Husserl, “meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos” (Husserl 50). Esta pérdida del vínculo con lo humano al enfocarse en lo objetivo y descartar lo subjetivo llevó a la deshumanización (Hoyos Vásquez 138; Kosinski 71). En esta línea, Sara Heinämaa y James Jardine, retomando la tradición fenomenológica, proponen tres esferas de la deshumanización: la práctico-moral, cuando no se considera a los otros como dignos de un trato no instrumental ni de respeto o de benevolencia, sino como “cosas” en un sentido moral; la esfera jurídica, que niega la pertenencia a una comunidad legal o la participación en lo jurídico; y la científica, cuando cada individualidad es un objeto psicofísico conectado causal y funcionalmente con otros y, por tanto, sus acciones son gobernadas por leyes naturales (Heinämaa y Jardine 310 y ss.).

Estas tres esferas de deshumanización se manifestaron durante la colonia y se intensificaron con la formación de las repúblicas. Desde el siglo XVIII, los nativos fueron calificados como “salvajes” o “bárbaros”, términos que reemplazaron al más general de “indios”. Estos términos ya se utilizaban junto a otros como “infieles” e “idólatras” por su visión religiosa no cristiana (que implica un juicio en la esfera práctico-moral) y obedecía a la intención de los conquistadores de erradicar las creencias indígenas desde inicios del siglo XVII con la “Extirpación de idolatrías”. Además, a partir del siglo XIX, los Estados iniciaron un proceso de deshumanización jurídica: la expansión territorial requirió que se considere a los territorios indígenas como “desiertos” o “deshabitados”. De esta forma, los indígenas pasaron por un proceso de “demonización, infantilización y animalización: salidos del fondo de los infiernos, imprevisibles y caprichosos como los niños, son asimilados a fieras salvajes, sus habitaciones son denominadas ‘madrigueras’ o ‘guardias’ y sus acciones están caracterizadas por el instinto incontrolado y la ferocidad” (Roulet y Navarro Floria 160).

La intelectualidad latinoamericana de la época generó un corpus de escritos sobre el lugar de los indígenas en el proyecto nacional que, en síntesis,

presentaba a los indígenas entre la barbarie y la civilización. La primera se entendía como aquellos “rasgos indelebles que quedaban inscritos en los cromosomas y se transmitían hereditariamente” (*Ibid.*, 164), en oposición a la última, que no sólo era un fin de los Estados, sino misión de la intelectualidad blanca. Además, la introducción del concepto de raza por la antropología y la biología estableció un orden jerárquico basado en las diferencias genéticas y los rasgos fenotípicos (*Ibid.*, 163 y ss.), clasificación desmentida por los estudios científicos del siglo XX.

El positivismo de corte clásico llegó a Bolivia alrededor del año 1875 bajo la influencia del chileno José Victoriano Lastarria, ganando adeptos entre intelectuales como Gabriel René Moreno o Benjamín Fernández (Zárate 140). Según Albarracín Millán, la Sociedad Geográfica de La Paz (y posteriormente las de Cochabamba y Sucre) adoptaron un positivismo spenceriano que sustituyó al naturalismo de D'Orbigny. Bajo la influencia de los positivistas ingleses, el positivismo boliviano se orientó hacia la etnografía, la sociografía, la geografía y la sociobiología, aunque a inicios del siglo XX adquirió su propia voz: orientó su mirada al indio boliviano. De esta manera, los positivistas bolivianos adoptaron un enfoque racista para explicar las insurrecciones y la supuesta decadencia del indígena (Albarracín Millán 20-21). Así, en Bolivia se adoptó un positivismo “popular” (“folk positivism”) con creencias profundas y firmemente arraigadas sobre la ciencia, asimiladas de la cultura general (Eidlin 7).

Impregnado de sentidos comunes, el positivismo boliviano deshumanizó a los indígenas en las tres esferas mencionadas. En lo práctico-moral, por ejemplo, Bautista Saavedra describió a los indígenas en *El Ayllu* para relatar los hechos de las masacres de Ayo Ayo y Mohoza durante la Guerra Federal de 1899. Saavedra utiliza términos como “bestias” o “caníbales” para dar al lector una idea de la “crueldad horripilante” del indígena aymara (Saavedra 171). Según este autor es necesario entender el “resurgimiento de los instintos de la bestia en seres que llevan el rostro humano” (172) entre los indígenas que, paradójicamente, muestran una “sumisión abyecta” (174). Para ello, Saavedra abandonó la descripción objetiva y emitió un juicio más bien subjetivo, al afirmar que el aymara sufre de una “profunda perversión de la sensibilidad moral” que se expresa en la “venganza más reconcentrada, ferocidad y antropofagia desenfrenadas” (172). Debemos recalcar que esta imagen del indígena en Saavedra se construyó con base en el archivo colonial que representaba a los indígenas como carentes del alma o infieles, seres aptos sólo para el uso instrumental como máquinas de trabajo. Por así decir, actualizó,

para el siglo XX, las antiguas metáforas de la deshumanización, formuladas en términos religiosos y metafísicos, y las impregnó con la terminología del discurso del momento, especialmente el de la psicología de masas. En la actualidad, este imaginario persiste, sobre todo durante los conflictos sociopolíticos, cuando se escuchan términos como “hordas” (Comité Pro Santa Cruz) o “salvajes” (Peñaloza Bretel) en referencia a los indígenas.

En la esfera jurídica, el Estado boliviano históricamente atentó contra la propiedad colectiva de los indígenas. Por ejemplo, la Ley de Exvinculación de 1874 buscó que los ayllus se convirtiesen en propiedad individual, iniciando la expropiación de tierras comunales desde 1881 a través de la Revista General de Las Tierras (Ticona Alejo). Para realizar el despojo, fue necesario considerar los territorios como deshabitados o, al menos, habitados por indígenas que no cultivaban la tierra, retrasando así la modernización del país. Por ello, no debe extrañar que pensadores como Alcides Arguedas interpretaran su presencia como carente de productividad y nociva para el país. Así, en *Pueblo enfermo* el indio es una presencia que “vegeta” (improductivamente) en el espacio territorial y que es “huraño como bestia del bosque, entregado a sus ritos gentiles y al cultivo de este suelo estéril . . . ” (37).

En este contexto, leyes como la arriba mencionada echaron mano del positivismo jurídico para justificar el despojo. En efecto, la argumentación jurídica admitía “pruebas” que rebasaban el ámbito propiamente jurídico y traían elementos desde la medicina, la criminología o la psicología para concluir con la supuesta peligrosidad del indio para el Estado nacional.³ En el juicio de Mohoza, por ejemplo, en el que Saavedra fungió como abogado “defensor” de los indígenas, se ejemplifica la aplicación del positivismo jurídico. Saavedra ofreció argumentos a la vez contradictorios y complementarios entre sí para deshumanizar a los aymaras rebeldes vía descripciones moralmente negativas y desubjetivaciones infantilizantes. Este autor discute el carácter aymara como propenso a la criminalidad en general. Al mismo tiempo, concibe la masacre de Mohoza como un delito colectivo, donde un conjunto de personas actúa bajo una idea que las domina, en una explosión de lo que se entendía en el momento como “psicología de masas”. Por eso, para Saavedra el aymara que participó en la rebelión no puede actuar como sujeto de derecho y no puede ser condenado. Se le niega la subjetividad ciudadana al quitarle la individualidad del sujeto y la responsabilidad frente a la ley que ello implica.

³ Al respecto, consultar el trabajo de Edgar Pedro Sernich Cáceres, “La aparición del positivismo criminológico en Bolivia, 1880-1913”.

Como resultado, y de forma contradictoria, aunque Saavedra, en su rol de abogado defensor en el proceso Mohoza salvó a varios aymaras rebeldes de la ejecución, en el campo jurídico profundizó el divorcio entre los indígenas y la ciudadanía plena.

Por último, la tercera esfera de deshumanización de los indígenas se presentó como un discurso generalizador. La palabra “indio” no aludía a un individuo ni a un grupo en particular, sino que se constituyó en una categoría cosificadora que aglutinaba y homogeneizaba. Se trata entonces de una deshumanización a través del “amontonamiento” de la diversidad étnica que convierte en indios a grupos e individuos indiferenciables entre sí, asignándoles “aspectos intrínsecos” como marginalidad, pobreza, y falta de cultura (Macusaya 43). Nuevamente, encontramos a los positivistas bolivianos elaborando un sustento “científico” expresado en una visión antropológica pesimista del país (Herrera Zúñiga 40). En este caso, considerando que el país padecía de una degeneración nacional a causa del indio y del mestizo que, según señala Juan Villanueva Ciales, respondía a los intereses de una oligarquía minera liberal que deseaba modernizar el país, pero que consideraba al indígena como una “amenaza” interna a este proyecto (Villanueva Ciales 63).

Tomemos el caso de Gabriel René Moreno, heredero del degeneracionismo cruceño, quien participó de tertulias intelectuales organizadas en Buenos Aires por Bartolomé Mitre en la década de 1880, encuentros donde también se encontraba el cruceño Nicomedes Antelo (Villanueva Ciales 59). Antelo fue entrevistado por Moreno, quien publicó sus reflexiones sobre Bolivia bajo el manto explicativo del positivismo de Herbert Spencer, Ernst Haeckel y el darwinismo social (Pruden 40; Villanueva Ciales 59). Para él, la extinción del indio era condición de una depuración racial para “unificar la raza nacional”, la misma que incluía la mestización con el indio camba, aunque no con el aymara o el quechua (Herrera Zúñiga 42). Antelo (o Moreno, porque es difícil saber donde empieza la voz de uno y termina la del otro en este texto) decía que

. . . el cerebro indígena y el cerebro mestizo son celularmente incapaces de concebir la libertad republicana con su altivez deliberativa y sus prestaciones de civismo. Término medio, esos cerebros pesan entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de un blanco de pura raza. En la evolución de la raza humana tal masa encefálica corresponde, fisiológicamente, a un periodo psíquico de dicha especie hoy ya decrepito, a un organismo mental raquíctico de suyo para resistir al frotamiento y al choque de las

fuerzas intelectuales, económicas y políticas con que la civilización moderna actúa dentro de la democracia. (Moreno 22-23)

Por su parte, Alcides Arguedas fue representante del degeneracionismo paceño, inaugurado por el historiador Pedro Kramer, para quien los aymaras contemporáneos eran una raza que “obstaculiza el progreso y debilita a la nación” y que “pertenece al pasado, cumplió su misión sobre la tierra y vive estacionada hasta que la raza superior que la domina absorba sus elementos étnicos y desaparezca” (Villanueva Ciales 61). Arguedas fue un intelectual controvertido⁴ cuya obra sociológica de “mirada médica” obtuvo elogios en el extranjero, mientras que en Bolivia le trajo críticas de otros intelectuales contemporáneos (Pita González). Su obra *Pueblo enfermo*, controvertido texto publicado en España en 1909, entendía al Estado-nación como un cuerpo orgánico y los problemas sociales como dolencias. Por lo tanto, dentro de su afán de diagnosticar, considera que la sangre indígena era una enfermedad incurable que generaría el desorden y la decadencia nacional, pues el indio es instintivo, irracional, rencoroso, supersticioso y ligado a sus tradiciones (Paz Soldán 66). Debe aclararse que identificar los “males nacionales” fue tendencia común entre varios intelectuales latinoamericanos de la época (Pita González 165) y no sólo entre los bolivianos. En el caso concreto del país, el positivismo dotó de un armazón “científico” a los prejuicios de los pensadores bolivianos, quienes generalizaron la idea del supuesto comportamiento compartido de los indios andinos, ligado a su entorno, que se reflejaba también en su odio contra el blanco, que por último lo convertía en un peligro para la diversidad nacional misma.

El tropo de la violencia insensata del indígena y la respuesta reivindicadora de Felipe Quispe

El estudio de la violencia se remonta a los autores clásicos de la sociología, quienes proveyeron distintos enfoques para entenderla. Para Durkheim, el conflicto y la violencia se constituyen en parte de lo anormal, lo patológico, que

⁴ Las reacciones tanto a la obra como a las posiciones políticas de Arguedas exceden las intenciones de este artículo. No obstante, recomendamos revisar *Alcides Arguedas: juicios bolivianos sobre el autor de Pueblo enfermo*, de Mariano Baptista Gumucio, donde se establece que “desde el principio de su carrera literaria, Arguedas despertó profundas resistencias entre sus propios compañeros de generación y las posteriores” (9). Dicha obra compila textos con la opinión de varios autores contemporáneos a Arguedas como Marcos Domic, Valentín Abecia o el mismo Baptista Gumucio.

impide el funcionamiento normal y deseable del cuerpo social y que, por ende, lleva hacia la anomía (Portocarrero 198). Para Max Weber, la violencia era exclusiva del Estado y solo éste podía permitir que otros grupos o individuos la ejercieran. Por lo tanto, el Estado “reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima. Pues lo específico de nuestro tiempo es que a todas las otras asociaciones o individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado, por su parte, lo permita: él es la única fuente del “derecho a la violencia” (Weber 36). Como veremos, el sentido común sobre la violencia al que contribuyeron Saavedra y Arguedas se nutre de ambas concepciones.

Por su parte Karl Marx consideraba la violencia como un elemento para entender la historia (Baró i Queralt), en específico aquella que involucraba la lucha de clases. En primera instancia, señala González, para Marx la violencia ocurría durante la acumulación originaria, donde de forma violenta se separaba al trabajador de los medios de producción; en segunda instancia, cuando el proletariado recurre a ella para enfrentar al Estado burgués y lograr su emancipación (es decir, una violencia revolucionaria organizada); en tercer lugar, se presenta como algo externo al individuo, fruto de las relaciones sociales y no en sí de su naturaleza humana, es decir, la violencia es social; cuarto, y como consecuencia de lo anterior, que la violencia es transitoria por ser un fenómeno atado a la historicidad: el ser humano domina la realidad social; quinto, que mientras la clase dominante imponga la dominación, las clases subalternas se seguirán rebelando violentamente (González 318-319).

Bajo la tradición marxista, la idea de la violencia como elemento de transformación social perduró y puede encontrarse de forma explícita en autores como Lenin, quien presagiaba que los bolcheviques se convertirían en el “partido de ‘guerra’ más encarnizado de todos los partidos (VV.AA. 64), o en Frantz Fanon, que señalaba que todo proceso de descolonización era violento, pues enfrentaba a dos grupos antagónicos, donde uno de ellos, el grupo colonizador, se había impuesto al grupo colonizado por la fuerza, para explotarlo con un “despliegue de bayonetas y de cañones” (Fanon 20). Para este último autor, el colonizado posee una “agresividad reprimida” (*Ibid.*, 34) que, bien encauzada, se encaminará hacia la lucha armada que se constituye en un proyecto de liberación: “Esta praxis violenta es totalizadora, puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista” (*Ibid.*, 56).

Felipe Quispe Huanca evidencia su legado marxista, guerrillero y anticolonial al elaborar en sus textos el postulado de la necesidad de la violencia organizada para posibilitar el cambio social radical. A pesar de que Quispe Huanca criticaba a quienes tenían un “cerebro colonizado con el marxismo”⁵ (1999, 34), reconocía su deuda con éste: “creo que intelectualmente tengo dos mitades grabadas en mi cabeza, una mitad es el marxismo y en la otra palpita y vibra el indianismo, pero más uso el indianismo, he caído más de ese lado” (Ávila et al., s.p.). Al igual que Fanon, quien escribe sus reflexiones encarando la represión sanguinaria de los argelinos independentistas por parte de las tropas francesas, las reflexiones de Quispe se nutren de la historia de la represión de las rebeliones indígenas, tanto de larga duración como en su propia experiencia. Como veremos más adelante, Quispe Huanca argumenta que la violencia anticolonial por parte de los indígenas es organizada (no espontánea) y justa (no causada por una sed irracional de sangre).

Antes de estudiar el argumento de Felipe Quispe Huanca, veamos con qué elementos Bautista Saavedra nutrió el sentido común sobre el uso de la violencia por el indígena. Como hombre del Estado —llegó a ser presidente de la república— entendió la violencia desde la lógica del Estado. Si bien en *El Ayllu* no hace referencia explícita a este presupuesto, la idea del necesario monopolio de la violencia por parte del Estado —tal como este concepto es discutido por Max Weber y posteriormente por Walter Benjamin— se manifestó en sus acciones gubernamentales en la masacre de indígenas en Jesús de Machaca (1921) o la de mineros en Uncía (1923). Saavedra habló desde el lado de la ley estatal que, paradójicamente, debe actuar con violencia para prevenir una mayor violencia (como en la supresión de la rebelión en Mohoza). Si hablamos de las dos categorías de violencia, según Walter Benjamin, “violencia preservadora de la ley” versus “violencia creadora de la ley” (Benjamin 283 y ss.), la primera legitima el uso de la violencia estatal bajo el interés de preservación del *status quo* y de oprimir la rebelión emancipadora; la segunda es la que acompaña un levantamiento emancipador anticolonial que puede valorarse como violencia necesaria, o creadora de un nuevo orden que ofrece mayor igualdad. Los argumentos de Bautista Saavedra y Felipe Quispe Huanca sobre la deslegitimación y la legitimación, respectivamente, de la violencia rebelde aymara, se entenderán nítidamente a través de estas categorías benjamineanas.

⁵ Concretamente, la crítica iba dirigida al dirigente indígena Macabeo Chila.

En Saavedra, quien nos habla desde el punto de vista de la violencia conservadora, la violencia se presenta como una cualidad inherente al carácter del indio, tanto en lo individual como en lo colectivo. Al realizar un recuento de los hechos de Ayo Ayo, este autor mencionó la “crueldad horripilante” y el supuesto canibalismo que se desataron entre los indígenas, que no serían sino signo del “resurgimiento de los instintos de la bestia en seres que llevan el rostro humano”. Añadió que la “profunda perversión de la sensibilidad moral” de los aymaras no sólo se reflejó en estos hechos, sino también en muchos otros donde se expresaron la “venganza más reconcentrada, ferocidad y antropofagia desenfrenadas”, que serían los “rasgos sobresalientes” del aymara (72-73). Como puede verse, la insistencia en una supuesta violencia inherente es otra forma de acentuar la deshumanización, porque se señala la proclividad del indio para iniciar una guerra irracional, sin sentido, sin estrategia, que sólo obedece a pulsiones como la venganza (contra el blanco) o, llevada a su extremo, a la sed de sangre.

Recurriendo al vocablo de “la indiada”, Saavedra subrayó la determinación de la “horda” (180) por sobre un individuo capaz de pensamiento racional. En este contexto, la expresión “orangutanes sanguinarios” (*Ibid.*) resume el tropo de animalización como una de las facetas de la deshumanización del indígena, abriendo así el camino legal para expulsarlo del espacio que lo convertiría en sujeto de ley y sujeto de derecho: a los animales asesinos no se les debe un proceso jurídico. Esta movida es realmente notable, ya que Saavedra sirvió de abogado defensor en el Proceso de Mohoza. En la conclusión del libro, el autor argumentó que a los indígenas participantes en la masacre de Mohoza no se les puede juzgar con el código penal, diseñado para juzgar crímenes individuales, ya que éstos actuaron como masa. Así, Saavedra abogó por salvar a los indígenas de la pena de muerte; pero a la vez, en lo jurídico, su conclusión lógica fue su deshumanización, ya que los sustrajo de la esfera de la aplicabilidad de la ley penal.⁶

⁶ Hay que notar que las reflexiones de Saavedra sobre la psicología de las masas se inspiraron en las obras de Gustave Le Bon y Ortega y Gasset, cuyos temores respecto a la imposibilidad de controlar a las masas pobres surgen en el contexto europeo del proceso de proletarización y emergencia de las masas de trabajadores pobres, y llevan la marca de un pensamiento clasista más que racista. Sin embargo, en el contexto poscolonial de un país como Bolivia, Saavedra racializó este pensamiento sobre la psicología de las masas. Siguiendo la misma metodología del estudio sociológico, Alcides Arguedas compartió su reflexión sobre la “enfermedad” del pueblo boliviano al dividir la sociedad en castas (indios, mestizos y blancos) y dedicar un capítulo al estudio de la psicología (masiva) de cada categoría de boliviano.

De esta forma, cuando Saavedra presentó al indio en pie de guerra no existían motivaciones racionales, no se hallaban estrategias militares ni objetivos ulteriores, sino tan sólo una reacción espontánea de fuerza bruta que situaba al indio como lo salvaje, casi en los confines de la animalidad, convertido así en una “fiera temible de faz descompuesta e inyectados ojos” que, en arrebato, atacaba “con saña y temeridad verdaderamente felinas” (175). Los calificativos de “la muchedumbre informe” y “vociferando con cínica desvergüenza su situación ventajosa” (178) aumentan la impresión de desorganización, salvajismo e ímpetu violento de los aymaras.

Felipe Quispe Huanca reacciona contra esta concepción e intenta dotar a la violencia y su expresión más enérgica, la guerra, como impulsada por una racionalidad, como una expresión de la organización y la disciplina del indígena, orientada por un objetivo supremo: la liberación del indio. Para ello, se vale en primera instancia de sublevaciones indígenas durante la colonia, pero sobre todo de su referente principal: Tupak Katari.

En su obra *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, bajo el sugerente subtítulo de la sección número 2: “La epopeya india está escrita con su sangre”, Quispe hace un recorrido por algunos líderes indígenas entre los que destaca el manifiesto de Juan Belén de Córdoba (1737), cuya intención era organizar la lucha india; Juan Santos Atahualpa, de quien Quispe afirma que aplicó la “guerra de guerrillas” que consistió en una “guerra de desgaste” (sacar al enemigo a lugares donde sea vulnerable) y la “guerra de aniquilación” (1743-1755). Menciona también la rebelión de los aymara Pakajaquis (1771) y la rebelión de Arequipa (1780), que nombró a un gobernador del Estado tawantinsuyano. Además, presta especial atención al levantamiento de La Paz del 12 de marzo de 1780, cuando varios dirigentes indios y líderes de ayllus lideraron una rebelión. Una de las conclusiones de Quispe es que los “abuelos eran hombres de pantalones bien puestos” (28), pero sobre todo que difundieron lo que denomina como grito nacional-libertario indio. Dichos “abuelos” combinaban acción y praxis: “hombres de virtudes e ideas, de espíritu y acción comunitaria” (*Ibid.*). Por tanto, no solamente se trata de un modelo para las nuevas generaciones, sino que Quispe señala que hay una racionalidad tras las rebeliones indias. Con este capítulo, quiere mostrar el trasfondo ideológico de la guerra india, que las rebeliones se libraron con un objetivo claro y que no se trató de movimientos espontáneos, sino conscientes por la liberación del indio.

Cuando llega la hora de mencionar a Tupak Katari, Quispe no ahorra elogios. En primer lugar, destaca sus aptitudes físicas: “sus ojos negros y

naturales demostraban la mayor viveza y astucia, como de un águila altiplánica”; así como su “sabiduría tenaz”, a lo que había que añadir una “educación intensiva y metódica” de las normas indígenas. En conjunto, Katari es el líder ideal por su sabiduría, conocimiento de la guerra y, lo más importante, capacidad de gobernar el nuevo Estado indio: “Era realmente un hombre muy culto en nuestra propia cultura autóctona, a la vez era un estratega militar y, además, conocía la ciencia y el arte de gobernar” (31).

En otra sección de la obra, Quispe se detiene para mencionar las “Tácticas del movimiento indio armado” que se llevaron a cabo durante el cerco a la ciudad de La Paz en 1781, gesta militar liderada por Tupak Katari y Bartolina Sisa. Quispe destaca que hubo un trabajo político-ideológico de Katari en las comunidades y con sus líderes, y que se procedió a apresar o ajusticiar a los indios “traidores” (“limpieza y ajusticiamiento”), patrones, curas, hacendados y “otros parásitos” (131). Señala también que los ataques a las poblaciones blancas fueron una “brillante idea [que] ha salido principalmente de los más preclaros y místicos combatientes comunarios, que estaban dedicados en alma y cuerpo a llevar el aniquilamiento físico del enemigo de las ciudades, porque Tupak Katari sabía perfectamente que el poder político colonial estaba anclado en las ciudades” (*Ibid.*). Entre las tácticas del movimiento indio armado destacan la construcción de “inmensas obras hidráulicas” (represas) para destruir trincheras y fortificaciones enemigas, resultado de las “mentes lúcidas y amawt’icas del labrador y cultivador de nuestra Pachamama cósmica”; la “batalla del simulacro”, cuyas ofensivas incluían mucho ruido (*pututus* y gritos), incendios y otras acciones para sembrar el terror en el enemigo, así como celebrar fiestas como “arma psicológica” para amedrentar al enemigo (*Ibid.*, 132-333). Como resultado, Quispe menciona que el cerco a La Paz debilitó las fuerzas realistas y que la población paceña murió de hambre. En cada punto de la descripción de la guerra, destaca la estrategia sofisticada y metódica empleada por los indígenas. Una violencia necesaria para la liberación y controlada en cada una de sus instancias, que no el caótico movimiento de las turbas, como lo leyera un Bautista Saavedra.

En general, la respuesta de Quispe en *Tupak Katari vive...* al sentido común sobre la violencia del indio busca, en primera instancia, destacar el papel de los “abuelos” indios combatientes del pasado quienes, a pesar de su desventaja, lucharon contra el opresor. La lucha en el presente es entendida como continuación de esa lucha de Katari. Aquel antecedente le lleva a la segunda instancia, a hablar del “tupakatarismo-comunitario” que implica una nueva guerra de guerrillas (148) cuyo objetivo es reemplazar el sistema de

dominación, situación que sólo es posible “empuñado nuestro fusil indio campesino e indio obrero” (*Ibid.*). Es, por lo tanto, una lucha por restaurar la vida social, política y económica y la filosofía natural y cósmica. Se creará así un “ejército de los pobres en torno a los mejores Hijos del Sol llamados Awqa-Kamayus” (149). En el siglo XXI, prosigue, debe pasarse de una posición defensiva, “amarilla”, a una posición ofensiva de los ayllus “rojos” (150). Al final, su apuesta (al parecer una conversación entre indianismo y marxismo) es por la lucha del indio que debe liquidar la estructura capitalista burguesa y oligárquica que tiene remanentes de la colonia (151). Para apuntalar esta afirmación, señala otros ejemplos de rebeliones como la de Cuba, porque para Quispe la lucha no solo es de los aymaras, sino también de otras naciones sojuzgadas.

En *El indio en escena*, Quispe quiere mostrar cómo el movimiento indianista ha sido autónomo en la construcción de su pensamiento político, trazando un puente entre la lucha histórica liderada por Katari y las dinámicas contemporáneas del indianismo. Es decir, la lucha de antaño, marcada por el tupakatarismo-comunitario y la resistencia contra la opresión colonial, se convierte en una lucha vigente, evidenciando la racionalidad del programa político y de la organización indianista en general, el MITKA (Movimiento Indígena Tupak Katari), liderado por el mismo Felipe Quispe.

Esta autobiografía política menciona las dificultades personales y organizativas que marcaron este proceso, así como las estrategias usadas, tales como el aprovechamiento de recursos materiales e ideológicos de otros actores (por ejemplo, ONGs), las alianzas y rupturas políticas, incluso con personas y grupos no indígenas que, según Quispe, a menudo terminan representando infiltraciones o traiciones. En suma, podemos observar la coherencia entre las dos obras escritas de Quispe: mientras en *Tupak Katari vive...* explica y justifica la violencia racional de los indígenas en la lucha histórica, en *El Indio en escena* muestra cómo esas mismas estrategias de resistencia permanecen vigentes, prácticas y legítimas frente a la violencia del Estado en las luchas de fines del siglo XX. En las luchas históricas y en las del presente, el indígena combatiente —y Felipe Quispe Huanca en persona como tal sujeto indígena de la historia, de carne y hueso— se sitúa del lado de la violencia transformadora benjamineana que se opone a la violencia conservadora del Estado. Al igual que en el análisis sobre Katari, al relatar su trayectoria personal como líder indígena en la política contemporánea, Felipe Quispe se posiciona como un líder que enfrenta múltiples escollos en el campo político, pero que reivindica la complejidad del pensamiento y la acción política

del movimiento indígena, cuestionados históricamente por blancos y mestizos. Entre los modos de tal acción política necesaria para la liberación indígena se encuentra la violencia de bloqueos y huelgas, así como la violencia de la protesta callejera, como la que se dio en la Guerra del Gas de 2003.

El masculinismo positivista versus el masculinismo aymara: batalla de los patriarcados en la obra de Felipe Quispe

La representación de género del hombre indígena, desde los documentos coloniales hasta los escritos de Alcides Arguedas y Bautista Saavedra, ha estado repleta de contradicciones en cuanto a la caracterización genérico-sexual. Como acabamos de ver en las descripciones de los aymaras rebeldes, se los ha representado como innatamente propensos a la violencia física que desafía los principios de la conducta sujeta a la ley, por lo que quedan animalizados y privados de su subjetividad humana como sujetos incapaces de raciocinio. Por otro lado, simultánea y contradictoriamente, son representados como niños y como amujerados. El indio es caracterizado como incapaz de ejercer la violencia supuestamente necesaria que define al sujeto y ciudadano masculinos de la nación moderna. En *Pueblo enfermo*, Alcides Arguedas sostiene que “[El indio], ante la brutalidad del blanco, busca, como toda raza débil, su defensa en los vicios femeninos de la mentira, de la hipocresía, la disimulación y el engaño” (51). Aquí, Arguedas mató dos pájaros de un tiro: aseveró la superioridad genérica de los hombres sobre las mujeres, al designar los vicios de los débiles como femeninos, y postuló que las mujeres no constituyán un sujeto moral igual que un hombre. Al mismo tiempo, feminizó a los indígenas y los igualó en su subjetividad deficiente a los sujetos femeninos.

Este tropo de castración simbólica y feminización del sujeto indígena contradice el tropo de la violencia, pero opera paralelamente a él en los discursos deshumanizadores que han estado vigentes desde las primeras narrativas de la conquista (De la Cadena). Como muestra Canessa (2005, 134 y ss.), la “feminización del indio” y su impotencia, tanto sexual como política, son los tropos que lo construyen como existencia inferior, deshumanizada, y como sitio apropiado para la intervención “civilizatoria” del blanco.

La violencia colonial opera de manera distinta frente a los hombres y a las mujeres indígenas y, en consecuencia, la preocupación por la cuestión de género deviene central en la respuesta de la literatura indigenista e indianista a estos tropos del indio deshumanizado y emasculado. En primer lugar, está

presente la preocupación por el control reproductivo de los cuerpos de las mujeres indígenas, cargadas con la responsabilidad de la preservación étnica frente a las amenazas de etnocidio. Es decir, los discursos indigenistas que pretendían imaginar la nación mestiza homogénea y recuperar el mestizaje como el fondo racial y positivamente marcado, reconocían que todos tenían “la bisabuela india” o, en Bolivia, “la bisabuela de pollera”. Sin embargo, apunta Canessa (2012, 112-114) que las referencias al “abuelo de *ch'ullu* y poncho” son marcadamente ausentes: el hombre indígena está borrado de las historias nacionales e historias personales. Las figuras femeninas blancas que optan por el enamorado indígena y por la vida en comunidad indígena, son igualmente ausentes. A la vez, la mujer indígena, como trabajadora doméstica, es un objeto de deseo y muchas veces de acoso sexual por parte del hombre blanco y mestizo. En palabras amargas de Fausto Reinaga, citadas por Canessa, no conoce el amor y se entrega solo con sufrimiento y forzada por la violencia y, sin embargo, resulta siendo la madre no solo de los indios, sino también del “cholaje” boliviano, que muchas veces termina ocupando una posición de poder opresivo frente a los indígenas (*Ibid.*, 108-109).

Felipe Quispe, a su salida de la cárcel, concedió una famosa entrevista que incluye una cita que hoy día llamaríamos viral. Cuando la entrevistadora Amalia Pando le pregunta por la razón y el propósito de los actos de violencia (“¿acaso estas injusticias se van a resolver con una bomba?”, le dice Pando), Felipe Quispe le responde, al parecer de manera elíptica: “Es que a mí no me gusta que mi hija sea su empleada de usted. Entonces, ¿cómo puedo protestar?” (Quispe Huanca 1992, min. 0.50). Esta respuesta se volvió viral precisamente porque revela una profunda realidad social. Señala tajantemente la separación en clases y hasta en castas de origen colonial que caracteriza a la sociedad boliviana. Revela la historia de larga duración de la explotación de los indígenas por los blancos urbanos y muestra que tal explotación está codificada genéricamente. La mujer indígena queda explotada productiva y reproductivamente, mientras que se la reconoce, discursivamente, como la “madre de la nación”. Al mismo tiempo, el hombre indígena queda emasculado doblemente: borrado del discurso nacional y desplazado de su lugar de marido-indio de su mujer india a favor del blanco-amante. Considerando estos antecedentes de violencia discursiva que acompañan las violencias física y social, se entiende cómo la recuperación de la masculinidad a través de un discurso androcéntrico se vuelve una necesidad para la articulación del sujeto de liberación indígena.

Bautista Saavedra, en su ensayo *El Ayllu*, acusó a los indígenas de maltratar a sus mujeres. Siendo coherente con su argumento de la violencia innata

del aymara, mostró la tendencia al comportamiento irracional y abusivo en la esfera doméstica, lo que reforzó sus ejemplos de la violencia “bestial” en el contexto de rebelión que describió en el caso de la masacre de Mohoza. Siguiendo el patrón de la deshumanización teórica, convirtió al sujeto indígena en un objeto de estudio que sirve de ejemplo para el comportamiento abusivo en lo que concierne al género. Usando esta herramienta, el patriarcado europeo acusa al patriarcado indígena de ser mucho peor de lo que es el patriarcado dentro de las convenciones sociales europeas. Un ejemplo es la afirmación de que las mujeres indígenas consideran que sus maridos no las quieren si no las golpean y abusan:

El aymara hoy trata como bestia a su mujer, con ausencia de las dulzuras domésticas. Cuando se embriaga la maltrata y estropea como un gaje de la posición marital;⁷ las faenas y jornales de labor, por pesadas que sean, se reparten igualmente, sin distinción de sexo, y, cuando emprenden un viaje por los ásperos y solitarios caminos de las serranías, ella es quien va a pie tras de su marido montado en el asno. Esa falta de benevolencia hacia el sexo débil, sentimiento que por otra parte es esencialmente moderno, nacido de un sentimiento más delicado e ideal del afecto sexual, o sea del amor, es contrario al predominio de la mujer en épocas lejanas, predominio que se ha hecho coincidir con el uso colectivo de ella. (Saavedra 75-76)

En este fragmento de Saavedra hay varias ideas que forman parte del sentido común sobre el hombre indígena en la esfera doméstica. Por un lado, su adustez lo incapacita para expresar amor hacia la mujer o para expresarse

⁷ Un artículo periodístico del año 2013 muestra que tales actitudes se reproducen en la segunda década del siglo XXI, cuando las mujeres indígenas maltratadas físicamente por sus parejas justifican el maltrato con la frase que lo conecta con una supuesta expresión de amor (*El Comercio*). El Observatorio de Género indica que para el 2023 los casos de violencia familiar se incrementaron en 193%, registrándose 81 feminicidios, 51.770 denuncias de algún tipo de violencia contra la mujer (de acuerdo con las definiciones de la Ley 348, “Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una vida libre de violencia”), y se denunciaron 39.096 casos de violencia familiar o doméstica. Asimismo, en promedio, se registraron a diario 142 denuncias de violencia contra la mujer y al menos 30 agresiones sexuales (Observatorio de Género). Un informe de UNICEF reporta que “Bolivia es uno de los países que presenta los índices más altos de violencia contra las mujeres. Al menos 7,5 de cada 10 mujeres sufren algún hecho de violencia a lo largo de su vida, mientras que más de 100 mujeres en promedio son asesinadas cada año por su condición de mujer” (UNICEF s.p.). Además de las desigualdades económicas y laborales, dos factores aparecen en el horizonte como agravantes de la situación: la tolerancia y la normalización de la violencia como parte de las relaciones laborales y familiares que enfrentan las mujeres.

románticamente. En Saavedra, esa supuesta falta de “dulzuras domésticas”, se explica por la ausencia de “benevolencia”, que de forma sintomática presenta como una característica “moderna”. Que el hombre no tenga un carácter benevolente se explicaría por tanto por la falta del “afecto sexual”, que Saavedra equipara con el amor. Al respecto, Arguedas fue mucho más específico al mencionar esta falta de afecto entre los indígenas. Ataviado con su ropaje de psicólogo social, sostiene, en *Pueblo enfermo*, que en el “hombre del altiplano” su “dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas” (39) hacen que, antes de sentir pasión por el amor, la tenga por el vino (*Ibid.*). Cuando el indio siente pasiones, éstas se expresan de forma moderada y ni siquiera la mujer india es capaz de exaltarlo. En consecuencia, hay una limitación en el propio lenguaje para expresar los sentimientos. En suma, “se ama, se aborrece, se desea, pero con moderación. Jamás se llega a la exaltación pasional. El lenguaje afectivo es parco, pobre y frío; la mujer seduce, pero no hasta el extremo de conducir al sacrificio” (*Ibid.*, 36). El autor reproduciría este sentido común, esta vez con ropaje de novelista, en *Raza de Bronce*.⁸

Quizás consciente de un exabrupto que lo alejaba de su supuesta objetividad, Arguedas quiso contrastar sus afirmaciones unos párrafos más adelante con un lenguaje más moderado, para lo cual mostró al indio como un ser que oscila entre extremos que lo llevan a ser duro, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia, pero “sumiso y afectuoso” cuando ama (*Ibid.*). De la misma forma, la mujer es un ser de contrastes que “en sus odios es tan exaltada como el varón. No concibe ni gusta de las exquisitezas propias del sexo. Ruda y torpe, se siente amada cuando recibe golpes del macho; de lo contrario, para ella no tiene valor un hombre. Hipócrita y solapada, quiere como la fiera, y arrostra por su amante todos los peligros . . . Sus nervios no vibran ni con el dolor ni con el placer” (*Ibid.*, 38).

En cuanto a la evaluación de la división del trabajo en la esfera doméstica, para Saavedra la “moderna benevolencia hacia el sexo débil” obviamente se ve como progreso frente al uso igualitario del trabajo de la mujer en la pareja

⁸ Ilustrativa al respecto es la descripción que hace de la relación amorosa entre Agiali y Wata Wara: “Alguna vez, como los demás, al hacerle una broma, [Agiali] había acompañado sus palabras con un recio empujón o una intentona de pellizco; mas de ahí nunca había pasado su camaradería servicial y comedida. Así se acostumbró a verlo la joven . . . El mozo aproximóse aún más a ella, y riendo siempre, con risa trémula, alargó con rapidez la mano y le dio un fuerte pellizco en el brazo redondo y de carnes duras... Wata Wara comprendió al punto las intenciones del galán, e inclinó la cabeza, confusa, casi aturdida” (12).

aymara. Mientras esta parte de la descripción de Bautista Saavedra se puede leer también como un ejemplo de complementariedad de género en la repartición del trabajo en la esfera doméstica, según las prácticas andinas heredadas desde tiempos precoloniales (Babb 403-05), es el filtro normativo europeizante lo que hace que Bautista Saavedra perciba esta dinámica de trabajo entre hombre y mujer como abusiva. La pone en una cadena de equivalencia con otras prácticas que denuncia como opuestas al “sentimiento . . . esencialmente moderno”—la golpiza y la obligación de la mujer de caminar mientras su marido va montado en un asno. Si bien estas dos últimas prácticas indican claramente dinámicas de relaciones asimétricas de género, también documentadas por los estudios históricos y especialmente en los recientes estudios de línea feminista (*Ibid.*, 406), en el enfoque argumentativo de Saavedra se condena la división equitativa del trabajo doméstico junto con estas prácticas.

Las respuestas de Felipe Quispe ante las acusaciones de maltrato hacia las mujeres vuelcan las preguntas hacia la sociedad boliviana no indígena. Aunque las referencias al trato igualitario de las mujeres en la cultura aymara son limitadas, ocupan un lugar importante en el discurso de Quispe. Por ejemplo, en la narrativa histórica sobre la rebelión de Tupak Katari en 1781 y el cerco de la ciudad de La Paz, hay muchísimo Tupak Katari y muy poca Bartolina Sisa, pero cuando Felipe Quispe se acuerda de ella, pone énfasis en su activa y clave participación en el cerco. En estas ocasiones, aprovecha para decir que en la sociedad aymara las mujeres son iguales a los hombres, mientras que los *q'aras* discriminan y maltratan a las mujeres. Parece decir Quispe: “son ellos los machistas, no nosotros”. ¿En qué sentido, entonces, son iguales los hombres y las mujeres en las descripciones de Felipe Quispe? En el contexto de la rebelión, Quispe destaca que

. . . nuestro ejército aymara fue comandada (sic) por Bartolina Sisa. Por consecuencia, esta guerra tuvo la participación plena de las mujeres. No es como nuestros enemigos opresores y explotadores, que consideran a las mujeres como algo secundario e inferior; incluso llegan a decirnos los religiosos blancos que ‘la mujer será sacada de la costilla izquierda del hombre y por eso tiene que vivir a costilla del hombre’; pero esto no es así, como nos han demostrado nuestras abuelas Gregoria Apaza, Bartolina Sisa y otras, que en esta guerra han participado de igual a igual con los hombres y han dado una verdadera guía y dirección en el campo político-militar. En realidad, el ejército aymara que cercó La Paz ofrecía un ejemplo del Poder Comunitario de Ayllus y era mucho mejor que el ejército de la Corona española . . . (Quispe 2007, 125)

Quispe busca destacar el liderazgo y carisma de Sisa entre el ejército aymara y su rol de mando, comparable al de su consorte. Para ello recurre al diario de Tadeo Diez de Medina, que registró la “bajada pomposa” de la líder indígena a La Paz, los días 21 y 22 de mayo de 1781, cuando fue recibida con “salvas, bailes y adoraciones” tanto de hombres como de mujeres (*Ibid.*, 73). Al relatar este hecho, Quispe resalta que, en ausencia de Katari, Sisa tenía la “alta responsabilidad de la dirección y conducción del Ejército Aymara de Liberación, *al igual que los hombres*” (*Ibid.*, nuestro énfasis). Adicionalmente, le reconoce a Sisa agencia propia al señalar que, pese a sus limitadas funciones (vigilar la muralla de La Paz), mostraba su propia “iniciativa e inspiración militar” (*Ibid.*).

Después de estas dos menciones, Felipe Quispe deja de lado la cuestión del liderazgo femenino, aun cuando en otras ocasiones Bartolina Sisa es mencionada de paso, para marcar la complementariedad de género andina (127-129, 148). Así, cuando se discuten los Cabildos Comunitarios y la administración de justicia dentro de los mismos, menciona que “era presidido por el Mallku Tupak Katari, su esposa Bartolina Sisa y otros miembros del Consejo Supremo Comunitario. Ellos se sentaban en el altar communal vestidos de *punchus y ch'ullus*” (129). Sin embargo, está claro que evidenciar la dicha complementariedad no es una de las metas argumentativas principales de Felipe Quispe. Eso explica la escasa presencia de Bartolina Sisa y otras mujeres partícipes de la rebelión de Katari en las páginas de su estudio.

En contraste, es importante notar que según las investigadoras que estudian la participación y la representación de las mujeres en el contexto de la rebelión, la descripción que ofrece Felipe Quispe en su estudio queda incompleta. Las mujeres participaron en los ejércitos de Tupak Katari en calidad de combatientes y proveedoras de víveres a lo largo del conflicto armado, y en todos los rangos del ejército combatiente. Es decir, no solo participaron las documentadas Bartolina Sisa y Gregoria Apaza, sino también miles de mujeres que combatían igual que los hombres y, como consecuencia, fueron martirizadas por las tropas españolas en su calidad de soldado enemigo (Del Valle; Ari). Ari, citando a Del Valle, subraya que, en los interrogatorios, mientras Julián Apaza renunció a su compromiso con la causa indígena, es Sisa quien declaró que deseaba que desaparezcan los blancos “para que sólo reinasen los indios” (Ari 69).

En otra veta de argumentación que rescata al varón aymara de la representación deshumanizante, Felipe Quispe revisita las sabidurías ancestrales en la voz de las mujeres indígenas para explicar prácticas de

privilegio para los varones en las comunidades aymaras: “Nuestras abuelas aymaras sabían decir cuando nacía un niño varón: a esta wawa hay que cuidarle bien y dar más alimentos y leche, porque tiene que correr al lado del foráneo español” (2007, 24). Y enseguida pasa al paralelo con el presente: “a este *lluqalla* hay que cuidarle y alimentarle bien porque va a ir a prestar el servicio militar y servir de pongo . . .” (*Ibid.*). Aquí vemos el masculinismo justificado y legitimado por las tradiciones milenarias y, significativamente, por la voz sabia de las mujeres mismas, “nuestras abuelas”, instrumentalizando así la voz femenina y relegándola al pasado como un fondo de la resistencia en el presente.

En *El indio en escena*, el rol de las mujeres en la vida política de Quispe se explora de forma anecdótica y, en ocasiones, para recordarnos su rol dentro de la cultura aymara. Por ejemplo, en el primer caso, Quispe reconoce cómo su “linda mujer” le daba dinero y comida “para que cumpla con el trabajo político e ideológico”, le exigía que por las mañanas “sea puntual en los contactos con mis hermanos indianistas” y, en un arrebato de sinceridad, reconoce que “para la manutención de mis hijos bastaba su trabajo” (15). Al parecer aquello hace que él la considere como “compañera excelente y consecuente con la sublime causa” y “militante activa del movimiento indio” (*Ibid.*). En el segundo caso, Quispe nos recuerda a los pioneros “abnegados del indianismo”, entre ellos la mujer aymara que “se queda en el hogar con los hijos, se pone a labrar y cultivar la tierra y automantenerse por cuenta propia a cualquier precio. Nunca dice que no y no, sino al hombre le empuja a cumplir con la causa indígena y por la exigencia de la mujer uno debe cumplir al pie de la letra” (*Ibid.*, 8). Pero, de todas maneras, Quispe como mucho menciona de refilón a algunas dirigentes indianistas como Zenobia Chura, Elena Chipana y Jacinta Mamani, sin profundizar en su contribución o pensamiento.

En esta práctica discursiva de poner las voces indígenas femeninas en segundo plano y solo como instrumento para avanzar la causa del indígena varón, Felipe Quispe se ubica en la tradición de los argumentos indianistas marcados por el masculinismo. Por eso, ha recibido una sana dosis de críticas contundentes por parte de dirigentes indígenas que han cuestionado el uso instrumental de la participación femenina, invisibilizando su presencia en los bloqueos y su aportación a las propuestas políticas. Florentina Alegre, una dirigente indígena de la provincia Inquisivi, expresó esta crítica en el contexto de reflexiones sobre la participación en la huelga de hambre en la radio San Gabriel y los bloqueos de caminos:

Enfrentarse con el Mallku (Felipe Quispe) es perder el tiempo, gastarse, además recibes insultos. Mis compañeras que han estado en esas cosas y muchas compañeras de Bartolina Siza no han tenido esa posibilidad de sacar su voz. Siempre la mujer una escalera nomás ha servido dentro de este movimiento . . . Él habla del chachahuarmi (marido y mujer) pero su *chachahuarmi* es puro teórico, antes sí había eso, pero en práctica hoy no existe eso pues, porque en chachahuarmi tiene que haber una sola decisión de marido y mujer, pero eso no existe, es un simple teórico, porque ellos nomás son protagonistas y la mujer no, toda la vida las mujeres somos la pura escalera de ellos. De esa manera no estoy de acuerdo con sus planteamientos del Felipe Quispe. (Bedregal s.p.)

Así, y desde la crítica feminista y femenina, se hace evidente el límite del discurso de igualdad de género en los textos de Felipe Quispe. Y, sin embargo, tanto los alcances de este discurso como sus limitaciones tienen su razón de ser en el ecosistema discursivo en el que Quispe busca restituir la figura del indígena aymara a su dignidad.

Frente a los tropos emasculadores del discurso positivista, en *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, Felipe Quispe responde con la imagen viril del líder ideal aymara Tupak Katari, y también de su propia persona como heredero de Katari. Refuerza esta idea cuando traza su propio linaje, remitido a los coroneles Quispe del ejército de Tupak Katari, que combatieron valientemente y fueron martirizados por los españoles, subrayando que “la semilla que dejaron, ahora ha brotado y se ha transformado en potente pensamiento ideológico de la ‘lucha armada’” (13, 138). Notemos que la historiografía feminista también presta atención a la virilidad de los coroneles Quispe del ejército de Katari, sólo que la interpreta con el signo negativo, como virilidad reproductiva. Marina Ari trae la evidencia de que los Quispe eran mujeriegos, que con sus prácticas promiscuas traían efectos negativos a la moral del ejército rebelde (85-86). En el análisis de Felipe Quispe, sin embargo, la reproducción biológica y la reproducción ideológica van juntas y ofrecen legitimidad y profundidad histórica a la exposición y las prácticas de lucha de los tupakataristas. Es decir, la metáfora de “la semilla” se refiere tanto a la reproducción biológica, potenciada por la virilidad activa, como a la semilla ideológica de la lucha armada por la liberación indígena. El principio activo, fecundador del indígena varón, se celebra aquí en contrapeso a los tropos emasculadores estudiados por Canessa. En cuanto a liderazgo, Quispe se muestra como un líder patrimonial y dinástico, lo que le otorga peso y legitimidad, además de concordar con patrones de los discursos indianistas, que subrayan la virilidad paterna como una respuesta a los discursos racistas

emasculadores. Recordemos que Fausto Reinaga, en su tiempo, también argumentaba que descendía de Tupak Katari y que este hecho le otorgaba mayor legitimidad a sus enseñanzas indianistas, las que marcaron ideológica y decisivamente la trayectoria de Felipe Quispe (Daly y Feldman 538-539).⁹

Así, por medio de los dispositivos citados, profundamente arraigados en el discurso de género, el protagonismo del hombre indio, guerrero, sujeto privilegiado de la historia, que es capaz de llevar a los indios en la dirección del horizonte utópico, emerge en los textos de Felipe Quispe Huanca. La guerra anticolonial es su deber sagrado y la violencia su quehacer estratégico, que confirma su valor viril. Sin embargo, y paradójicamente, aunque los dirigentes Quispes desean actualizar la violencia armada para el siglo XXI, nuestras conclusiones provisionales apuntan al límite de este proyecto en la era de la globalización, cuando la mística revolucionaria ha sido abandonada.

Conclusión: La promesa para el futuro está en el líder indígena que encarna un ideal inspirado en el pasado utópico

Felipe Quispe Huanca emergió como una respuesta al sentido común deshumanizador que históricamente ha moldeado las percepciones sobre los pueblos indígenas en Bolivia. Su discurso político, plasmado en obras como *El indio en escena* y *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, desafió sentidos comunes sustentados en representaciones positivistas que relegaban al indígena al borde de lo humano y que le negaban la ciudadanía plena. Desde esos desafíos, Quispe articuló una visión emancipatoria a partir de la reinterpretación de la racionalidad e historia indígena para proyectarla al futuro y así reafirmar el derecho a constituir un sujeto político con sus propias demandas.

⁹ El hijo de Felipe Quispe, Ayar Quispe Quispe, dio continuación al discurso masculinista que resalta la virilidad y la moral firme del hombre indígena. En la obra de Ayar Quispe la superioridad moral y física del hombre indio queda rotundamente probada, demostrada y exemplificada por la firmeza de Felipe Quispe Huanca. En un momento ejemplar, en *Los tupakataristas revolucionarios*, Ayar Quispe Quispe narra en clave de testimonio un episodio en el que un grupo de turistas que habían ido a esquiar al nevado Illampu se encuentran con los guerrilleros del EGTK (Ejército Guerrillero Tupak Katari) que los “cercan” y empiezan a capturarlos. Dos “gringas”, por miedo de ser asesinadas, se ofrecen a los tupakataristas. Los guerrilleros las rechazan altivamente con la declaración rotunda de Felipe Quispe Huanca: “no somos depravados sexuales sino guerrilleros” (Quispe Quispe 35). La mujer blanca despechada está presente aquí para la confirmación de la firmeza varonil del hombre indio.

De esta forma, en la esfera de la deshumanización práctico-moral, Quispe confrontó la imagen del indígena como un ser irracional, violento y animalizado (imagen alimentada por autores como Arguedas, Saavedra y Moreno a inicios del siglo XX) que justificaba la exclusión y la violencia estatal. Esta deshumanización mostraba a un ser privado de emociones humanas como el amor hacia su cónyuge (otro indicio para poner en cuestión la subjetividad del indígena), construyendo en el imaginario la idea del indio andino como “sombrío, asqueroso, hurao, prosternado, estúpido y sórdido” (Moreno 32), al que no se le puede demostrar respeto ni benevolencia. Como indicamos al inicio del artículo, este sentido común ha estado presente y se ha reactivado con fuerza a partir de los conflictos sociales de 2019, cuando se expresó a través de denominaciones como “bestias”, “hordas”, “salvajes” y muchas otras. Frente a esto, Quispe reivindicó no sólo la racionalidad del indígena, sino que articuló la violencia como herramienta legítima y racional para la emancipación, en la que incluso hay ecos de la “guerra justa” católica. En suma, para Quispe la violencia no era un signo de barbarie, sino un acto político y emancipador, con un horizonte que apuntaba a la soberanía política y cultural del indígena.

En la esfera jurídica, Quispe respondió al monopolio estatal de la violencia y a la narrativa estatal que infantilizaba o, dependiendo de la situación, animalizaba al indígena para negarle sus derechos (los argumentos de Saavedra en el juicio de Mohoza oscilan entre ambos extremos). En este sentido común, la insurrección indígena se ve como un ataque al propio Estado y como una perturbación de la nación boliviana. Adicionalmente, la representación del indígena afeminado y simbólicamente castrado, igual que el tropo de la infantilización, le quita el *status* de pleno sujeto ciudadano frente a la ley. Aquí, Quispe propuso una ruptura radical, al menos al inicio de su actividad política: crear un Estado aymara independiente separado de Bolivia. Esta propuesta no sólo desafiaba el sentido común imperante, que veía la insurrección indígena como un peligro constante, sino que se constituyó en una propuesta que reimaginaba la nación para el indio aymara, libre de la atávica opresión colonial y convirtiéndolo en sujeto político.

Finalmente, en la esfera científica, Quispe buscó desmantelar las lógicas que, actuando bajo un supuesto manto “científico”, patologizaron al indígena como un ente biológico, psicológico y culturalmente inferior. Estos análisis demostraban la proclividad de los indígenas para comportarse violentamente —como grupo o individualmente—, advertían sobre su violencia innata, reflejada en lo doméstico, observaban su incapacidad de sentir emociones por el otro (incluso por la pareja), descubrían factores fisiológicos (recordemos a

Gabriel René Moreno y Nicomedes Antelo discutiendo sobre cuánto pesa el cerebro indígena), y explicaban la influencia medioambiental sobre el carácter indígena (un determinismo telúrico). Ante esto, Quispe presentó una narrativa que reivindicaba la complejidad del aymara y su cultura, mientras resaltaba la incapacidad del blanco-mestizo para entenderlas y explicarlas. Su crítica lo llevó a agrias polémicas con exaliados e incluso a enfrentar escenarios romantizados del indígena que incurrían en un “pachamamismo” (Giraldo).

En cuanto a la representación de género en el caso de los indígenas aymaras, Felipe Quispe reescribe las nociones racistas sobre los hombres y las mujeres aymaras en el discurso científico de Alcides Arguedas y Bautista Saavedra. Como hemos visto, estos autores representan al indígena varón como afeminado e infantilizado, y por lo tanto inepto para el pleno ingreso al funcionamiento de la nación moderna. El contraargumento de Felipe Quispe frente a estas nociones consiste en dibujar el retrato de Tupak Katari y de su propia persona como pleno de virtudes masculinas, tales como raciocinio, valentía frente al sufrimiento físico (tortura en la cárcel) y capacidad de liderazgo. A su vez, mientras Arguedas y Saavedra representan a la mujer indígena como un ser desprovisto de emociones y de “gracias”, legitimando su explotación y abuso en las interacciones con las clases urbanas, Quispe declara famosamente que “no quiere que su hija sea sirvienta” de nadie. Describe la equidad practicada por las parejas aymaras en los espacios domésticos y políticos, a la vez que reconoce la importancia de las mujeres en las luchas indianistas —aunque siempre en papeles de segundo plano, como apuntan acertadamente las críticas feministas de su obra. Finalmente, Quispe invierte el espejo hacia sus detractores, mostrándolos como desprovistos de virtudes masculinas por no poder aguantar las torturas de la cárcel, como él mismo sí lo hizo. Además, señaló las desigualdades patriarciales que marcaban a la sociedad criolla boliviana.

En suma, Felipe Quispe Huanca, a lo largo de su obra y de su propia vida criticó, desde el indianismo, las ideologías foráneas, sean estas de derecha o izquierda, pues a su modo de ver ninguna lograría el fin último: la liberación del indio. Toda su trayectoria podría leerse como respuesta y resistencia a la borradura del hombre indígena del discurso público boliviano, culminando, de manera imperfecta y simbólica, en el reconocimiento póstumo de su persona como un héroe del departamento de La Paz, como establece la Asamblea Departamental de La Paz que, por dos tercios, aprobó en 2022 “un proyecto de Ley que declara héroe del departamento a Felipe Quispe Huanca, conocido como El Mallku, quien falleció en enero de 2021” (Erbol).

Bibliografía Citada

- ALBARRACÍN Millán, Juan. 1978. *El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana*. La Paz: Universo.
- ARGUEDAS, Alcides. *Raza de bronce*. 2006 [1919]. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
[\[https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/raza-de-bronce\]](https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/raza-de-bronce) página descargada el 4 de octubre, 2025.
- . 1967 [1909]. *Pueblo enfermo*. La Paz: Puerta del sol.
- ARI, Marina. 2017. "Las 'otras' mujeres de la rebelión Sisa-katarista (1781-1782)". *Historia. Revista de la Carrera de Historia* 38. La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas, UMSA. 67-93.
- ÁVILA, Víctor, et al. 2021. "¡Felipe Quispe Huanca volverá y será millones!".
[\[https://www.elsaltodiarrio.com/el-rumor-de-las-multitudes/felipe-quispe-volvera-sera-millones\]](https://www.elsaltodiarrio.com/el-rumor-de-las-multitudes/felipe-quispe-volvera-sera-millones) página descargada el 4 de octubre, 2025.
- BABB, Florence E. 2019. "Gender and Sexuality in the Andes". *The Andean World*. Linda J. Seligmann and Kathleen S. Fine-Dare, eds. New York, NY.: Routledge, 403-417.
- BAPTISTA GUMUCIO, Mariano. 1979. *Alcides Arguedas: juicios bolivianos sobre el autor de Pueblo enfermo*. Primera edición. La Paz: Editorial Amigos del Libro.
- BARÓ i Queralt, Xavier. 2020. "La justificación de la violencia en el marxismo-leninismo: de la reflexión teórica a la violencia de estado". *Revista Humanitats* 4. 8-23.
- BEDREGAL, Ximena. 2003. "De revolución hablan pero sigue la esclavitud hacia las mujeres". Entrevista con Florentina Alegre. *La Jornada*. Sección Triple Jornada. Noviembre, vol. 3.
[\[https://www.jornada.com.mx/2003/11/03/articulos/63_florentina.htm\]](https://www.jornada.com.mx/2003/11/03/articulos/63_florentina.htm) página descargada el 4 de octubre, 2025.
- BENJAMIN, Walter. 1978. "On violence". *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*. Peter Demetz, ed. Edmund Jephcott, trad. New York, NY.: Schocken Books. 277-301.
- CANESSA, Andrew. 2012. "Soñando con los padres: Fausto Reinaga y el masculinismo indígena". Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa, eds. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Ediciones Abya Yala. 99-116.
[\[https://iwigia.org/images/publications/0572_Genero_complementaridades_y_exclusiones_en_Mesoamerica_y_los_Andes.pdf\]](https://iwigia.org/images/publications/0572_Genero_complementaridades_y_exclusiones_en_Mesoamerica_y_los_Andes.pdf) página descargada el 4 de octubre, 2025.
- . 2005. "The Indian Within, the Indian Without: Citizenship, Race, and Sex in a Bolivian Hamlet". *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*. Andrew Canessa, ed. Tucson: University of Arizona Press. 130-155.
- CHEN, Mel Y. 2012. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham, N.C.: Duke University Press.

- Comité Pro Santa Cruz. s.f. "19 de Mayo de 1958 - Masacre de Terebinto". *Gaceta Cívica* N°6. [<https://www.comiteprosantacruz.org.bo/wp-content/uploads/2022/06/Gaceta-N%C2%BO6-Terebinto.pdf>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- DALY, Tara Ann e Irina Alexandra Feldman. 2024. "Man and Cosmos: An Indianist Response to Nuclear Threat in The Amautic Thought of Fausto Reinaga (Bolivia 1978-83)". *Journal of Latin American Cultural Studies* 33(4): 529-546.
- Defensoría del Pueblo. 2020. Informe de la Defensoría del Pueblo en el 175 periodo de sesiones de la CIDH. [<https://www.defensoria.gob.bo/uploads/files/informe-de-la-defensoria-del-pueblo-en-el-175-periodo-de-sesiones-de-la-cidh.pdf>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- DE LA CADENA, Marisol. 1995. "Women are More Indian: Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco". Brooke Larson, Olivia Harris, and Enrique Tandeter, eds. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham, NC.: Duke University Press. 329-348.
- DEL VALLE DE SILES, María Eugenia. 1990. *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*. La Paz: Editorial Don Bosco.
- EIDLIN, Fred. 2015. "Positivism". *The Encyclopedia of Political Thought*. First Edicion. Michael Gibbons, ed. John Wiley & Sons. 12 pages. [<https://ssrn.com/abstract=2065357>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- El Comercio (Quito). 2013. "Violencia contra las mujeres sacude a la sociedad boliviana". [<https://www.elcomercio.com/tendencias/salud/violencia-mujeres-sacude-a-sociedad.html>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- ERBOL. 2022. "Asamblea de La Paz aprobó ley que declara héroe departamental a Felipe Quispe". [<https://erbol.com.bo/nacional/asamblea-de-la-paz-aprob%C3%B3-ley-que-declara-h%C3%A9roe-departamental-felipe-quispe>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- FANON, Frantz. 1983 [1961]. *Los condenados de la tierra*. Séptima reimpresión. Julieta Campos, trad. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- GIL, Mauricio. 2013. "El campo intelectual boliviano en la época liberal". *Temas Sociales* 33. 37-56. [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0040-29152013000100003&lng=es&nrm=iso] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- GIRALDO, Omar Felipe. 2012. "El discurso moderno frente al 'pachamamismo': La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre". *Polis. Revista Latinoamericana* 33. [<http://journals.openedition.org/polis/8502>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- GONZÁLEZ, Luis Armando. 1998. "Raíces sociales de la violencia: el aporte del marxismo". *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 64.

- 313-324. [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1193047>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- HEINÄMAA, Sara, y James Jardine. 2021. "Objectification, Inferiorization, and Projection in Phenomenological Research on Dehumanization". *The Routledge Handbook of Dehumanization*. Maria Kronfeldner, ed. London, New York: Routledge. 309-325.
- HERRERA ZÚÑIGA, Roberto. 2009. "Las metáforas del racismo: apuntes sobre el positivismo boliviano". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 122(47): 39-47.
- HICKS, Tyler. 2018. "Positivism". *The Sage Encyclopedia of Educational Research, Measurement, and Evaluation* 4. Bruce Frey, ed. Sage publications. 1267-1269. [<https://ebookcentral.proquest.com/lib/pitt-ebooks/detail.action?docID=5561617>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. 1999. "La fenomenología husseriana y el positivismo científico". *Estudios de Filosofía*. 19-20. 131-148.
- HUSSERL, Edmund. 2008 [1969]. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Julia V. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo. [<https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/08/crisis-de-las-ciencias-europeas-y-la-fenomenologc3ada-trascendental-trad-julia-iribarne-krisis.pdf>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- IHRC (International Human Rights Clinic). 2020. "State Violence Against protesters". *They Shot Us Like Animals: Black November & Bolivia's Interim Government*. 10-15. [https://humanrightsclinic.law.harvard.edu/wp-content/uploads/2022/10/Black-November-English-Final_Accessible.pdf] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- KOSINSKI, Alejandro. 2023. "El olvido del ser humano: la visión husseriana acerca de la crisis del siglo XX". *Tábano. Revista de Filosofía* 22. Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica Argentina. 63-80. [<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/16717>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- MACUSAYA CRUZ, Carlos. 2020. *En Bolivia no hay racismo, indios de mierda*. Apuntes sobre un problema negado. El Alto: Jichha, Nina Katari.
- MOLINA, Fernando. 2020. "'Elecciones ya': ¿el MAS recupera la iniciativa?". *Nueva Sociedad. Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. [<https://nuso.org/articulo/bolivia-de-la-pandemia-las-elecciones/>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- MORENO, Gabriel René. 1960. *Nicomedes Antelo*. Santa Cruz: Universidad Gabriel René Moreno. [<https://www.conectorium.com/content/files/2023/04/Gabriel-Rene--Moreno---Nicomedes-Antelo.pdf>] página descargada el 4 de , 2025.
- MUÑOZ Acebes, César. 2020. "La justicia como arma. Persecución política en Bolivia". *Human Rights Watch*. [<https://www.hrw.org/es/report/2020/09/11/la-justicia-como-arma/persecucion-politica-en-bolivia>] página descargada el 4 de octubre, 2025.

- Observatorio de Género. 2023. "Datos y Cifras - Vida sin Violencia". Coordinadora de la Mujer. [<https://www.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/index.php/tematica/2/cifras/2#datos>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- PAZ SOLDÁN, Edmundo. 1999. "Nación (Enferma) y narración: El discurso de la degeneración en *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas". *Revista hispánica moderna* 52(1): 60-76.
- PEÑALOZA BRETEL, Julio. 2023. "Sacaba y Senkata. Noviembre en la memoria. Un libro que Luis Fernando Camacho debería leer". *La Razón* (La Paz). [<https://www.la-azon.com/escape/2023/03/19/sacaba-y-senkata-noviembre-en-la-memoria-un-libro-que-luis-fernando-camacho-deberia-leer/>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- PITA GONZÁLEZ, Alexandra. 2023. "Pueblo enfermo de Alcides Arguedas o la desilusión como problema". *Revista de historia de América* 166. 163-190. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2663-371X2023000300163] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. 1989. "La sociología frente a la violencia". *Debates en Sociología* 15. 197-212. [<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/7111/7308>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- PRUDEN, Hernán. 2018. "Apuntes para una historia del mestizaje en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia". *Iberoamericana* (Madrid) 18(67): 39-62. [<https://hispadoc.es/servlet/articulo?codigo=6378408>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- QUISPE QUISPE, Ayar. 2009 [2005]. *Los tupakataristas revolucionarios*. Segunda edición. La Paz: Ediciones Pachakuti. [<https://mega.nz/file/2xZXDSjR#WEWRJeV6dgfnpl02sv8c9aRZ10oQhJjCs7DXfxNtBpg>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- QUISPE HUANCA, Felipe. 2007 [1988]. *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*. Cuarta edición. La Paz: Ediciones Pachakuti.
- . 1999. *El indio en escena*. La Paz: Ediciones Pachakuti. [<https://www.marxists.org/espanol/quispe/indio-en-escena.pdf>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- . 1992. "No quiero que mi hija sea su sirvienta..." Felipe Quispe Huanca del EGTK. Wilmichu, dir. Jichha.blogspot.com. [<https://www.youtube.com/watch?v=rlyHHG6ayf0>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- ROULET, Florencia, y Pedro Navarro Floria. 2005. "La deshumanización por la palabra, el sometimiento por la ley. Paralelismos discursivos sobre la cuestión indígena en los Estados Unidos y el Cono Sur, siglos XVIII-XIX". *Cuicuilco* 12(34): 153-199. Redalyc. [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103408&tab=2>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- SAAVEDRA, Bautista. 1903. *El ayllu*. La Paz: Imp. Artística. Velarde, Aldazosa y ca.

- SERNICH CÁCERES, Edgar Pedro. 2023. "la aparición del positivismo criminológico en Bolivia, 1880-1913". *Revista Científica Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales*. 1(1): 12-29.
- TICONA Alejo, Esteban. 2003. *Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos*. *Gazeta de Antropología* 19. [<http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3010>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- UNICEF. 2021. "Prevención y atención de la violencia hacia la niñez y las mujeres en Bolivia". UNICEF Bolivia. [<https://www.unicef.org/bolivia/prevenci%C3%B3n-y-atenci%C3%B3n-de-la-violencia-hacia-la-ni%C3%A9z-y-las-mujeres-en-bolivia>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- VILLANUEVA Criales, Juan. 2023. "El racismo de la nación. El discurso degeneracionista en Bolivia (1880-1910)". *Revista Española de Antropología Americana*. 53(1): 53-69. [<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/83465>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- VV.AA. 2017 [1917]. "El marxismo y la insurrección. Carta al Comité Central del POSD(b) de Rusia". *Lenin: La revolución es una fiesta*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo. [<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/13-ix-17.htm>] página descargada el 4 de octubre, 2025.
- WEBER, Max. 2007 [1919]. *La política como profesión*. Joaquín Abellán, ed. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ZÁRATE, Freddy. 2015. "La visión chueca sobre Alcides Arguedas. De intelectual respetado a enemigo de la patria". *Journal de Comunicación Social* 3(3): 139-50. [<https://jcomsoc.ucb.edu.bo/a/article/view/1066>] página descargada el 4 de octubre, 2025.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



Open
Library
Publishing

This journal is published by Pitt Open Library Publishing.

