

◆ Capítulo 1

El *degollador* como denuncia y resistencia a la violencia de la necropolítica en los Andes

Irina Fukutani-Soto

O por decirlo de otra forma,
soy libre de vivir mi vida únicamente porque
soy libre de vivir mi propia muerte.
—Achille Mbembé

[L]os sicarios no solo buscan un salario,
sino que obedecen de manera vicaria las
lógicas del neoliberalismo
y el mandato nacional de machismo,
donde el macho es aquel que desprecia la
vida de los demás,
tiene fuerza, desafía el peligro
y se juega la vida porque esta no vale nada.
—Sayak Valencia

Yo soy el Khari-Khari, hijo del hijo de
Dios. La verdad sea dicha:
Tengo el poder de la vida y de la muerte,
nunca podrán compararme a un ser humano,
porque simplemente no lo soy.
Estoy en todas partes como mi padre, Dios. Existo.
La voz del Khari-Khari en la novela de
—Darío Manuel Luna

El ejercicio de la crueldad a través de la violencia es un tema que me interesa abordar desde la literatura y la investigación. La crueldad como pulsión a nivel individual y colectivo; como aprendizaje y práctica. Nacer y crecer en eso que la mirada colonizadora y neoliberal ha provocado y entendido como *pobreza* es crecer en el terror permanente: va a venir el otro a llevarse lo poco que tienes, porque el pobre no puede tener absolutamente nada: ni casa, ni ropa, ni coche, ni educación, ni hijos. El pobre, marrón e indígena, ni siquiera puede ser dueño de su propio cuerpo, no se le permite nombrar al mundo que le rodea. Nacer en la precariedad es vivir a pesar de ello. Nacer para sobrevivir con la muerte al acecho, o aprender a matar para hacerse con el poder de vivir. Porque ser quien administra la muerte y no quien la recibe, *limpia* la clase social y cultural. A través del dinero, la educación y el poder se deberían poder borrar los orígenes que avergüenzan. En este artículo me interesa hablar sobre un monstruo que es un constructo de estas relaciones de vida y muerte: el degollador. Un monstruo de carne y hueso, que existe para explicar la crueldad en los Andes que comparten Bolivia y Perú.

Los nombres que habita el degollador

Se le llama por diferentes nombres de acuerdo con el país y la región donde se le nombra. Es llamado *pishtaco* o *ñak'aq* en el Perú, y *kharisiri*, *khari-khari* o *lik'ichiri* en Bolivia. Se trata de un personaje del imaginario andino, transmitido a través de la oralidad, que durante la noche, en los caminos solitarios, en buses nocturnos o en áreas rurales o urbanas aisladas, ataca a sus víctimas para extraerles grasa y venderla con diferentes finalidades. Aún con sus particularidades, cada uno de esos seres con diferentes nombres comparten algo en común: degollar a su víctima, invariablemente indígena, para obtener su grasa y entregarla (a cambio de dinero o no) al gobierno, a países extranjeros, a empresas o la iglesia. Aunque son monstruos, tienen cuerpos de seres humanos: invariablemente extranjeros. Zapata indica: “Desde siempre el *pishtaco* es un no indio. El monstruo pertenecía a la ‘república de españoles’ representando a los seres llegados con la conquista para exterminar a los indios” (139). A través del tiempo, el degollador es el que no sigue las reglas del grupo, quien se desprende del bien común para perseguir su propio bien, únicamente, así sea que esto sea en perjuicio de otros. Si en la colonia era el español quien no seguía las reglas de los nativos, en los 1980 y 1990, el degollador es el soldado peruano, foráneo en las tierras ayacuchanas a las que ingresaba durante el senderismo. En los 1990, durante las epidemias sanitarias que azotaban a Bolivia, los médicos y sus tratamientos occidentales eran quienes quebraban la armonía de la comunidad.

En Perú, el degollador es llamado *ñak'aq* o *pishtaco*. El término *ñak'aq* es un sustantivo derivado del verbo *ñak'ay*, que significa degollar. *Pishtaco*, derivado del verbo *pishtay*, tiene el mismo significado. En Bolivia el degollador es llamado *kharisiri* o *lik'ichiri*, el primer término tiene que ver con el acto de degollar y el segundo con el de sacar la grasa de las personas. Wolfenzon, en su trabajo sobre el *pishtaco* narrado en *Lituma en los Andes* (novela) y *Madeinusa*, describe al degollador y su manera de disponer de los cuerpos de sus víctimas: “degüella a sus víctimas con un cuchillo y luego succiona el sebo de sus cuerpos, dejándolos en hueso y pellejo. . . . se come literalmente a la víctima después de eviscerarla, cortarla en pedazos y extraerle la grasa” (24–25).

De acuerdo con interpretaciones lingüísticas, *kharisiri* significa “el que corta o degüella en su provecho”, otras interpretaciones lo traducen como “el que miente, que abusa de las personas”. Se le llama también *khari-khari*. En el texto literario a analizarse en este trabajo —la novela corta *Khari-khari* escrita por Darío Manuel Luna— se le llama *kharisiri* y *khari-khari*; en su trabajo “Khari Khari, el matador”, Mamani Condori señala que la traducción literal de *khari-khari* es “el que corta”. Morote Best indica que una de las formas de extraer la grasa de sus víctimas es la violación, introduciendo su cuchillo por el ano (140).

Su víctima, el degollado, cortado, escindido, dividido, atravesado, violado . . . el pellejo descartable que resta de un cuerpo cercenado es siempre un indio: mujer, hombre, niño o niña. A través de géneros y edades, la única constante es ser indio, sea en la urbe o la ruralidad, el indio en los Andes es quien vive en el miedo. Mamani Condori hace una referencia en este sentido: “El habitante andino nace y muere temiendo sus poderes (los del degollador), temiendo perder la vida, temiendo por su familia y por su comunidad” (38). El *khari-khari* es, entonces, parte de la cotidianidad andina. Es uno de los mecanismos a través de los cuales se representa y ejerce control sobre la vida y la muerte del indio. Utilizo la palabra indio, y no indígena, para no evadir la cuestión de la raza y racismo que su uso trae a colación. Weismantel cita a Frankenberg, quien llama a este recurso de esquivar el uso de *indio* en los trabajos antropológicos que se refieren a los Andes “a power-evasive strategy” (una estrategia de evasión a la cuestión del poder), que les permite a los académicos evitarse el trabajo, la molestia y la incomodidad de enfrentar las cuestiones de raza y racismo que el uso del término *indio*, escrito en sus trabajos, acarrearía. Por supuesto, la palabra *indio* ha sido empleada en ensayos y artículos que tratan estos temas (a propósito de episodios de racismo estallando en México, Perú, Bolivia, Chile y Argentina desde 2019 al presente) como una *elección* que forma parte de la visibilización y desmantelamiento de estructuras de poder que se nutren del racismo estructural presente en las sociedades coloniales latinoamericanas. El uso de las palabras que hacen visibles estructuras patriarcales de violencia como *feminicidio*,

racismo y odio de clase es parte de una gramática que se va gestando a partir de teóricas feministas como Rivera Garza y Brigitte Vasallo, que coinciden en la importancia del lenguaje cuando se tratan temas relativos a la exclusión, el poder y la muerte. Rivera Garza se refiere a palabras como *feminicidio*, que existen para entender la violencia hacia los cuerpos de mujeres. Vasallo se refiere a las elecciones que hacemos al momento expresarnos: el lenguaje que utilizamos y el que rechazamos, las palabras que elegimos utilizar reflejan las aspiraciones que tenemos acerca de cómo deseamos mostrarnos al mundo. Por eso empleo la palabra *indio* en este ensayo. Sobre el uso consciente de la palabra *indio*, Weismantel indica: “I am not interested in making yet another attempt to describe indigenous people. Rather, I want to expose the dialectic of Indian and white” (xxxiii) (No es de mi interés sumarme a los intentos de la descripción de lo indígena. En lugar de eso, lo que quiero hacer es exponer la dialéctica del indio y el blanco). Ese es también mi propósito al emplear ese término en este trabajo.

Marta Casaús Arzú, en su obra sobre el racismo en Guatemala, se dedica a trazar líneas de lectura del racismo estructural guatemalteco, que puede permitir guiar una lectura a nivel latinoamericano. En su trabajo, utiliza el término “discriminación sociorracial” que durante el periodo colonial se erige como el instrumento de organización de jerarquías en la sociedad. Asevera: “la “pigmentocracia”, la pureza de sangre, el mayorazgo y las políticas matrimoniales endogámicas van a ser los principales mecanismos de concentración de la riqueza y configuración de la estructura social colonial” (Casaús Arzú, “La metamorfosis del racismo” 39). Entonces, la raza es la ficción sobre la cual se construyen las estructuras de poder en los Andes que observamos en el presente. La raza fue (y es) la que justifica la muerte de los indios y, en conjunción con la discriminación sociocultural, justifica la imposibilidad del indio para ascender socialmente: solo el mestizo (cultural o fenotípicamente, mientras más alejado de la piel cobriza y marrón, mejor) tendría posibilidades de ascenso. Solo el indio civilizado a través de la educación y la religión, que desconoce/niega, al igual que las élites blancas/blanqueadas, la cosmovisión y culturas de sus ancestros, elevando a la cultura europea (y otras extranjeras) por encima de las locales, es reconocido como no-indio. El indio que renuncia, odia, olvida e ignora su origen, deja de ser salvaje y es entonces parte de la destrucción sistemática de las culturas indias. Entonces, ser un *pishtaco* viene a ser la mejor estrategia para acercarse al poder. Esta aniquilación del cuerpo del indio se refiere —por supuesto— a su carne y hueso, pero también a otros cuerpos: cuerpos lingüísticos (lenguas), cuerpos de palabras (literatura oral y escrita), cuerpos de símbolos (vestimentas, emblemas) y cuerpos de memoria (lugares, monumentos). Vasallo nombra a Yásnaya Aguilar Gil para indicar que todo el mundo se lamenta de que una persona no sepa leer, pero nadie se

lamenta que otro tipo de conocimientos, como el de la tradición oral, estén desapareciendo. La muerte de una lengua es la muerte de una cultura y eso es también violencia.

Todos esos seres, *pishtaco*, *khari-khari*, *kharisiri*, *ñakaq* y *lik'ichiri*, son sicarios del poder colonial. El *target* son los indios, se les cercena no uno, sino todos los cuerpos, se les exprime hasta la última gota de sangre —grasa—. Sayak Valencia, en la clase magistral “Feminicidio, necropoder y colonialidad”, se refiere al rol del sicario del narco en México: “Hoy podríamos afirmar que todo lo sólido se edifica sobre sangre”, dice. En una entrevista ofrecida a *Contexto y Acción*, lo repite y agrega:

[L]a muerte es una herramienta de honor y prestigio, aunado a esta economía de muerte y a las demandas neoliberales que cristalizan en el crimen organizado una bomba molotov . . . la aportación del capitalismo gore no es simplemente describir la predación del neoliberalismo, sino como se conjunta con lógicas coloniales de subhumanización de ciertas poblaciones y cristaliza en un sujeto masculino que tiene que engarzarse en esas lógicas para volverse moderno, civilizado, proveedor. (Valencia)

Estoy en todas partes como mi padre, Dios. Existo.

En su novela, Luna se refiere a esta omnipresencia del degollador en el occidente boliviano: “En ese momento tenía un vago conocimiento del Khari–Khari, como la mayoría de las personas de los rumbos occidentales de mi patria” (3). La presencia del degollador como leyenda urbana era muy fuerte cuando yo era niña. Mis dos padres fueron hijos de migrantes del área rural a la ciudad de Cochabamba. En familias como la mía, segunda generación de migrantes del campo en la ciudad y segunda generación de migrantes del altiplano boliviano en el valle de Cochabamba, este tipo de historias eran comunes durante mi niñez. Estudié en un colegio de convenio y entre mis compañeros se cuchicheaba acerca del *kharisiri* durante la epidemia de cólera en los 1990. Saber de su existencia era cotidiano para la clase baja y media, pero —llegar a— creer en el *kharisiri* era sinónimo de ser un *indio ignorante*. “Cosas de la gente del campo” en las que el lado materno de mi familia fue dejando de creer paulatinamente, en la medida en la que se asimilaba en la ciudad. Sin embargo, eran ideas que mi padre profesaba hasta sus últimos días. Creer en el *kharisiri* como ser mítico era, durante mi vida universitaria,

el lugar no deseado. “Es cosa de indios creer en esas cosas, en la ciudad esas cosas no existen. Mi mamá cree, es que no estudió en la u, como nosotras”, me decía una compañera en la universidad.

El miedo de mi padre y sus padres, indígenas migrantes de La Serena (Chile) en Oruro, al *kharisiri* y al viento que le provocó una parálisis facial, es la prueba de que, aunque habían dejado atrás el campo, el campo no los había dejado a ellos. No fueron capaces de *educarse* y *civilizarse*, como les había exigido la ciudad. Este es un fenómeno repetido en familias de varios amigos, hijos de mineros relocalizados: solo los abuelos que nunca podrían dejar de ser campesinos creían en el *kharisiri*; en contraste, los nietos (universitarios, egresados y hasta graduados) rechazaban y despreciaban las “creencias del abuelo que es, pues, *limitado*. No ha terminado ni el colegio. Ni español habla, es como wawa, ¿o vos crees en eso?”, me decían algunos amigos que hoy se dedican a la producción teatral en Bolivia, en un ambiente artístico reservado a “gente educada”. Sin duda, la educación es también, otra forma violenta de “limpieza”, la discriminación y exclusión a partir del acceso a la educación es también un punto que desarrollaré con cuidado en el subtítulo *Khari-Khari, el hijo de Dios*. Sostengo que acceder a y recibir educación formal y hacer menos a quien no tiene esa posibilidad ni *habla bien el español* es otra forma de ser un degollador: es una forma de ejercer violencia y matar culturas indígenas.

Layme Pairumani, en su Diccionario Bilingüe Aymara-Castellano, define al *khari-khari*: “Personaje legendario, a menudo imaginado como un sacerdote o monje, que vagabundea en las noches oscuras por los caminos del campo. Adormece a los transeúntes solitarios, les corta la carne y extrae la grasa de sus cuerpos para hacer velas. La víctima muere más tarde” (99). La caracterización del degollador cuando es *khari-khari* (es el caso de la novela de Luna) tiene una importante carga religiosa: es monje o sacerdote. La explotación y aprovechamiento del cuerpo del indígena desde la colonia está estrechamente inscrito en los procesos de evangelización de la Iglesia católica.

Hasta el presente, la importancia de la religión católica y el cristianismo en los Andes no es menor, y el tamiz que viene a ser la religión en esta narración arrastra la mirada a la unión colonial del estado-religión, a las tensiones entre religión católica y religiosidad andina, y, que a pesar de la supervivencia de esta última y la sincretización con la anterior, la víctima, quien debe morir, es invariablemente, hasta nuestros días, el indio. Por otro lado, el victimario es un representante de dios en la tierra, o como se describe en la novela de Luna: “el hijo del hijo de Dios”, y como tal es él quien decide quién vive y quién muere, esa elección es un derecho que, al indio y a los cuerpos racializados les fue arrebatado.

Orígenes y oficios del degollador

Mamani Condori señala que la primera documentación del degollador está en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, en la que Bernal Díaz del Castillo admite ser un *khari-khari* a través de su descripción del uso de la grasa de los indígenas (unto) para curar a sus caballos heridos. Mamani cita a Díaz del Castillo narrando diversos episodios de ese tipo, como el siguiente: “y con el unto del indio que allí matamos, que se abrió, se curaron los heridos” (45).

Mamani cita también al testimonio del franciscano Marcos de Niza, presente en las narraciones de Bartolomé de las Casas cuando este se refiere a las formas en las que los españoles cortaban los cuerpos de los indígenas cuando invadían poblados para matarlos: “que yo mismo vi ante mis ojos a los españoles cortar manos, narices y orejas a indios e indias, sin propósito, sino porque se les antojaba hacerlos, y en tantos lugares y partes que sería largo de contar. E yo vi que les echaban perros a los indios para que los hiciesen pedazos” (46).

A estas formas de matar, Mamani las llama “prácticas de carnicería”, y es precisamente por esos cortes, por la crueldad y el goce del conquistador español al mutilar a los indios en vida, que se le adjudican nombres en quechua y aymara que giran en torno un solo verbo: cortar (el cuerpo), degollar, cercenar. “Las prácticas de carnicería fueron las mismas en las Antillas, México y Perú. Así como en la toma y ocupación de México los rescatadores soldados destripaban indios para la extracción del unto para luego proceder a cuidar las heridas de sus caballos y la de ellos mismos, no hay duda de que lo hicieron en Perú” (Assadourian 25). Las versiones acerca del uso de esa grasa son varias, por nombrar una, Mamani explica que el unto se enviaba a España para sanar enfermedades que no tenían cura en Europa.

En su trabajo *Sueños, kharisiris y curanderos*, Alison Spedding escribe sobre el degollador en el contexto boliviano y su caracterización como médico: “A veces lo que le interesa al *kharisiri* no es la grasa sino el tuétano o médula; una mujer que fue operada en el hospital de Chulumani por un brazo fracturado dijo que sospechaba que los médicos habían aprovechado la cirugía para sacarle eso” (Spedding 43). En distintos testimonios recogidos en su trabajo, Spedding explica que muchas personas (cuyos testimonios y entrevistas fueron recogidos por estudiantes de antropología) relacionan al *kharisiri* con la epidemia de cólera que ocurrió en los años 1990 en Bolivia y con el tráfico de órganos y sangre en Perú y Bolivia. También lo relacionan con el episodio de terror colectivo que se vivió en Lima a fines de los 1980 con el *sacajojos*, una versión del *pishtaco* personificada en hombres de guardapolvo blanco que raptaban a niños para extraerles los ojos y tras la intervención quirúrgica los devolvían a la puerta de sus hogares, con dólares en las manos.

Otra de las ocupaciones del degollador es la de antropólogo o sociólogo, un extranjero en poblados rurales que, siendo culto y educado, realiza “investigaciones” que no son más que excusas para buscar a sus víctimas. Weismantel se refiere a las varias ocasiones en las que ella y colegas suyos eran identificados como degolladores. “I was astounded to discover that in the rural Andes it was I who had the power to inadvertently terrify women and children” (171) (Me asombró descubrir que en áreas rurales de los Andes era yo quien, sin que fuese mi propósito, tenía el poder de aterrorizar a mujeres y niños). Narra algo similar sobre el antropólogo Stuart Rockefeller, a quien se le atribuía robar grasa a través de fotografías: los pobladores de Quirpini (Bolivia) creían que les extraía grasa a través de fotografías, que luego vendía a la farmacia donde revelaba sus rollos fotográficos (196). Se creía también que en el Instituto Politécnico Tomás Katari (Bolivia) se criaban *lik'ichiris*.

En esta misma línea del profesional extranjero en un pueblo, levantando sospechas de ser degollador, se encuentran también ingenieros y otros profesionales que visitan áreas rurales para asistir a las comunidades en desarrollo caminero, educacional, o sanitario. En muchos casos, indica Spedding, se cree que no actúa por cuenta propia, solamente buscando el unto para comercializarlo, sino que “en el Perú se sugiere que los *pishtakus* están bajo el mandato del gobierno e inclusive carnetizados para llevar adelante sus actividades macabras: ‘gobiernus kachaykamun, kimsa waranqa picha pachak ñakaq’, es decir, que el gobierno ‘ha soltado 3,500 ñakaq’” (51), en muchos casos, antes de ser enviados a extraer grasa, serían cuidados por el clero, bautizados y bendecidos para realizar su trabajo. De esa manera, testimonios y relatos individuales cristalizan el mito.

Representaciones del degollador

El degollador, como parte de la vida cotidiana en los Andes, a través de distintas épocas, ha sido plasmado en diferentes manifestaciones artísticas. Está presente en cuentos, novelas, películas, retablos, dibujos, etc. Quizás los más conocidos a nivel internacional son la novela *Lituma en los Andes*, de Mario Vargas Llosa, y la película *Madeinusa*, dirigida por Claudia Llosa. El cine regional peruano tiene varias cintas en su haber, una de las más populares es *El misterio del Kharisiri*.

Un retablo elaborado por Nicario Jiménez representa al pishtaco con sus víctimas en tres momentos históricos. Narra visualmente los laboratorios de extracción de grasa de esa criatura, y cómo a lo largo del tiempo la adscriben a diferentes sectores de la sociedad. En los niveles superiores (segundo y primero), el pishtaco es representado como monjes blancos y barbudos. En el

primero, los monjes decapitan y desuellan a indígenas desnudos, los cuelgan de los pies, como se haría con animales cocidos al palo, y les extraen el unto (la grasa) para la construcción de campanas para sus templos. En el segundo, mientras un monje remueve el unto en una olla de barro de grandes dimensiones, hacendados (barbudos y blancos) montados en tractores, aglomerados debajo de un cielo surcado por un avión, desmiembran y devoran los cuerpos desnudos y decapitados de indígenas. Ambos niveles representan la opresión de los indígenas durante la colonización y evangelización, y la complicidad entre la Iglesia, los hacendados y latifundistas peruanos (clase política emergente) tras la fundación de la República. En el tercer nivel, los pishtacos ya no llevan trajes religiosos, aunque sus rostros son idénticos a los de los monjes franciscanos del primer nivel. Visten atuendos similares a los de los hacendados del segundo nivel, el piso está cubierto de cuerpos segados y mientras uno decapita a un indígena vestido con poncho, pantalón y chulo, otro devora la carne de un cuerpo partido en dos. Un soldado de rasgos indígenas observa la escena, sin intervenir.

Si bien el retablo descrito fue elaborado por un artista peruano para representar al *pishtaco*, muchas de sus acciones corresponden a las del *kharisiri*. ¿Es posible leer en misma clave a ambas criaturas de los Andes? ¿La distancia entre el *pishtaco* y el *kharisiri* es demasiada?

De acuerdo con Bertulozzi, se trata del mismo fenómeno, aunque, por supuesto, con particularidades. Lista los puntos comunes en su trabajo comparativo entre narraciones acerca del degollador en Perú, Bolivia y México, y proporciona una tabla que sistematiza los elementos de la narración (Bertulozzi 11), descrita a continuación: el *victimario* es un cura, gringo, militar, antropólogo, médico, indio, mestizo. Sus *instrumentos* son: cuchillo, máquina para succionar la grasa, jeringa, campana, huesos de muerto y polvo. El *modus operandi* del degollador peruano, boliviano y mexicano es degollar, extraer la grasa y/o extraer la sangre. Se desenvuelve en caminos solitarios, bus, colas en lugares públicos y barrios marginales durante la noche, especialmente en agosto y en momentos de crisis. Extrae de sus *víctimas* indígenas (mujeres, hombres, niñas y niños) grasa, sangre, ojos y carne destinados al gobierno, iglesia, empresas y países extranjeros. Con la grasa, se fabricarían campanas, fármacos, aceite de maquinaria y cohetes espaciales, trasplante de órganos y chicharrones.

Los elementos principales de la narración (*victimario*, *instrumentos*, *modus operandi*, *víctima*, *destinatario* y *destinación*) son los mismos. El *victimario* en las narraciones del degollador en Perú y Bolivia es un cura, gringo, hacendado, militar, antropólogo, médico, mestizo. También puede ser un indígena, hombre o mujer. Esto siempre dentro del marco de un autoodio de clase, entendiendo por tal término el uso que le da Vasallo cuando medita sobre el

uso del lenguaje en *quienes vienen de la miseria*, que en los Andes son los indígenas, las mujeres (y los cuerpos feminizados) y los pobres. “El autoodio de clase son todas aquellas formas heredadas a partir de las que aprendemos que nuestra clase y nuestros orígenes nos deben dar vergüenza, y acabamos odiándolos. Es una forma de autoodio en cuanto que esto es lo que nosotros somos Esto forma parte de la violencia de clase por parte de los colectivos acomodados, pero se convierte en autoodio de clase cuando nosotros lo reproducimos”, indica Vasallo en una entrevista ofrecida a *El Critic*. Entonces, el victimario puede ser también un indígena, un mestizo, una mujer, un cuerpo alejado del centro *hombre-blanco-no-pobre* que busca legitimarse como centro a través del autoodio, limpiando su genealogía a través del degollamiento de lo que su origen representa: busca ser blanco por muerte y no por nacimiento.

Una de las particularidades del degollador en el contexto boliviano es que “ataca a la gente en los autobuses de línea, sentándose al lado del pasajero y sacándole la grasa con una maquinita” (Bortoluzzi 15). En las narraciones tradicionales del *kharisiri*, esto suele suceder en viaje entre zonas urbanas y rurales. El degollador ataca cuando el indígena realiza trayectos que no debería y se desenmarca de su lugar asignado. Entonces, podríamos entender que el *kharisiri* ataca en una suerte de control social: “Es un personaje de espanto que sirve para el control social del individuo, en particular en sus relaciones con el mundo *blanco*” (Bortoluzzi 44).

Weismantel se refiere al *pishtaco*/victimario como una construcción/ espacio reservado a los blancos, con la capacidad de hacer blanco a quien lo ocupe. El ejercicio de la violencia viene a ser un privilegio exclusivo de los blancos que someten al cuerpo indígena, femenino y pobre que tiene como anhelo pasar de víctima a victimario para limpiarse de su herencia de no-blanco. Lo blanco nada tiene que ver con el color de piel. “The pishtaco, in contrast, evokes violence and fear —and racial whiteness” (Weismantel xxv) (El pishtaco, en contraste, evoca violencia y miedo y blanqueza racial). El ser hombre, blanco, culto (médico o cura) y respetado socialmente es la cima de la pirámide social a la que los cuerpos que son víctima aspiran, el cuerpo en el que desean convertirse. Ejercer violencia les permite estar cerca de esa aspiración, ejercer el poder reservado a lo blanco: la crueldad. Les permite, de alguna manera, dejar de ser víctimas, matar para no morir. Todos pueden ser victimarios, porque los humanos pueden convertirse en *pishtaco* a través de acciones monstruosas: “Whiteness is not an essential quality of particular bodies, but a structural position that any body may assume” (Weismantel 169) (La cualidad de lo blanco no es una cualidad esencial de un cuerpo en particular, sino una posición dentro de una estructura, que cualquier cuerpo puede asumir). Entonces, así como el sustantivo *pishtaco* viene del verbo *pishtar*, podemos entender a la masculinidad y lo blanco como un

verbo: masculinizar(se) y blanquear(se) es posible a través del ejercicio de la crueldad sobre el cuerpo racializado y feminizado.

Ser *pishtaco*, entonces, significaría acceder al poder reservado al hombre blanco y profesional. En ese camino, ni el sexo ni la raza son impedimentos, pues una mujer puede también ejercer masculinidad a través de la violencia: violencia física y/o sexual e hiperfálica, pues precisamente los instrumentos empleados para la extracción de grasa son fálicos: cuchillos, jeringas, máquinas con agujas para succionar grasa (en el trabajo de Morote Best, muchas veces el *pishtaco* es identificado como mujer, mestizo o indio).

Weismantel indica que la imagen del *pishtaco* es la de un profesional, blanco, “educado” (en religión, en salud, en antropología o en milicia). ¿Quién tiene permitido someter a otros cuerpos? ¿A quién se le delega el rol de *pishtaco*? Al sacerdote, al médico, al antropólogo y al soldado. En su trabajo sobre el servicio militar en Bolivia, Shesko se refiere al pacto que este constituye entre el estado y la sociedad. Durante el siglo XIX las barracas se erigieron como el lugar para asimilar, formar y educar a la población, especialmente indígena. Este pacto se impone desde arriba y se abraza desde abajo, porque les provee a los hombres aymaras y quechuas en los Andes bolivianos de un espacio para negociar relaciones de etnicidad, clase social, género y raza entre sí y, principalmente, con el Estado. Hablo de género porque el *pishtaco* ejerce su masculinidad a través del sometimiento de otros cuerpos. Así, es usual que viole a sus víctimas, sean hombres o mujeres. Weismantel (169) escribe sobre los cuerpos que pueden y no ser violados (por quién y con qué nivel de impunidad) en Latinoamérica, sosteniendo que el *pishtaco* viola a los cuerpos que no son blancos (sean mujeres u hombres) pues “by raping an Indian, a man proves that he is really white” (Weismantel 70) (violando a un indígena, así es como un hombre demuestra que es blanco). El cuerpo del indígena hombre es feminizado y despojado de su masculinidad a través de la violación.

Khari-Khari, el hijo del hijo de Dios

En la novela de Luna, el protagonista, Macario, es un estudiante egresado de antropología, de ascendencia aymara, en La Paz, escritor aficionado, hablante de aymara y español. La obra está dividida en cinco episodios narrados cronológicamente, enumerados en aymara.

En *Maya*, Macario narra su encuentro con un pergamino escrito por el *kharisiri* durante un viaje a Copacabana. Se presenta al protagonista: nieto de aymaras, educado en el miedo a criaturas como el *kharisiri* y el *cucu*. Aprendió también a rezar: en su encuentro con un pergamino firmado por el degollador, su primer reflejo es pedirle protección a Dios, aunque el Khari-Khari

firmo el pergamino indicando: “Soy el hijo del hijo de Dios” (Luna 1). Lo que ocurre a partir de entonces es confuso. El protagonista-narrador no está seguro de quién es ni de quién fue, el pergamino parece hacerlo un extranjero en su propia vida. “A este paso . . . nuestra realidad puede ser el invento de unos cuantos, y quizá estemos viviendo falsedades creíbles” (Luna 3), se dice.

En *Paya*, se describe al protagonista en su presente: estudiante de antropología, educado a nivel universitario, escéptico, con aspiraciones académicas y bebedor de whisky en cafés culturales, que se llama a sí mismo “uno de esos trastornados” (Luna 4), por estar convencido de que el pergamino sufre diversas metamorfosis y verdaderamente fue escrito por el Khari-Khari. Se reúne con sus amigos para contarles lo que ocurre y les confía su miedo a la presencia que le persigue: “intuí que alguien me vigilaba, sabía que no se trataba de un ser humano, pues su estremecedora e imperativa energía tácitamente lograba hacerme entender el sentido de ubicuidad misterioso y poderoso de aquel ser extraño” (Luna 5). A pesar de sus intentos por hacer a un lado su obsesión con el pergamino, Macario empieza a sospechar de sí mismo y siente que las cosas en su vida no son como parecen, no son como son, nunca lo fueron:

Tal vez ya soy un objeto predestinado en el que ni decisiones puedo tomar . . . presiento que estoy siendo objeto de un pensamiento ajeno y puede ser que, ahora mismo él esté pensado y no yo. Si fuera así “Dios mío”, yo sería el Khari-Khari, sería ese ser estafalario que todos odian, que todos temen. Prefiero morir antes que saber que soy eso. (Luna 7)

Es entonces cuando Macario se va convirtiendo, o más bien descubriendo que es un *kharisiri*.

En *Qimsa*, Macario despierta en otro cuerpo, con la certeza de que el *kharisiri* sigue sus pasos constantemente. En una cronología confusa y con una pulsión que recuerda a “Lejana”, de Cortázar, tiene episodios en donde deja de habitar su cuerpo, regresa a él sin notarlo y sin estar consciente de lo que hace, como cuando salva a un hombre del ataque de un *kharisiri*, quien se despide diciendo *qaruru qama*, “al responderle, reparé que en el trayecto únicamente habíamos hablado en nuestro idioma originario” (Luna 8). Al terminar este segmento, Macario se da cuenta que el hombre con quien hablaba en aymara no era otro más que él mismo.

En *Pusi*, Macario narra un ataque de *kharisiri*. Recuerda poco de lo ocurrido, “a veces sueños y parecen cosas reales, y las cosas que vivo parecen sueños. Recuerdo cosas que jamás he vivido y olvido aquellas cosas que quiero recordar” (Luna 11). En testimonios recogidos sobre ataques del *ñakaq* en

varias áreas rurales del Perú por Morote Best, existe un elemento común: así como Macario, la víctima despierta y no recuerda lo sucedido (Morote Best 135–42). La pérdida de memoria es un efecto del ataque del degollador. Macario escucha una voz que le dice: “Yo soy el Khari-Khari. . . . Existo porque ustedes existen, sus almas son mi alimento, el aliciente para quedarme hasta el fin de la extinción de la especie humana. La muerte no es casual. Nosotros la creamos para sobrevivir. Jesús, mi padre, la hizo más sutil” (Luna 11–12). Es en este punto cuando recibe la revelación: el *kharisiri* no se alimenta de grasa, sino de almas. Es en este punto en el que el degollador empieza a revelarse como lo describe Weismantel: un cuerpo ligado al poder colonial impulsado por el tándem raza y religión.

La novela cierra con *Phisqa*. Macario advierte que el Khari-Khari es un ser omnipresente, es Dios, es la estructura que sostiene y se sostiene en el mundo andino resultado de la colonia y sus formas de continuación. A través de la narración, queda en manifiesto que Macario es un *kharisiri* porque el saber, el lugar del conocimiento y la palabra, en tanto que perpetúa círculos de privilegio y marginación, es también un lugar ocupado por blancos. No un lugar reservado al blanco solamente, sino un lugar que atribuye y otorga blancura. Weismantel hace un llamado de atención acerca del uso del término “blanco” en su trabajo: no es el término que en Latinoamérica se emplea para hablar de superioridad racial. Indica: “Rather than refer to themselves as *blancos*, white Latin Americans may call themselves “educated”, “cultivated” (*culto*), or well-mannered” (xxx) (En lugar de llamarse blancos, los latinoamericanos blancos tienden a llamarse a sí mismos “educados”, “cultivados”, “cultos” o “bien portados”). Términos como “gente decente” y “gente bien”, “hombres de bien”, se emplean con el mismo propósito.

La “gente educada” no es blanca por su piel, sino por el ejercicio del odio u autoodio de clase. Vasallo utiliza ese término en su libro *Lenguaje inclusivo y excusión de clase*. En su clase magistral en *Feminismo Futuro*, señaló que quienes provienen de la miseria y alcanzan el lugar de palabra han tenido que camuflarse infinitamente y, “en algún momento de este recorrido, el disfraz se nos ha quedado enganchado a la piel, nos hemos creído ese disfraz, hemos interiorizado el asco de clase y hemos comprado su ascenso social. Hemos hecho una metamorfosis de clase mucho más allá del ejercicio camaleónico necesario para el camino” (Vasallo). Ese es el camino que transita Macario, como estudiante de antropología nieto de aymaras, aspirante a escritor que habita la urbe paceña: se ha convertido en degollador a través de sucesivas decisiones a lo largo de su vida. Aprende a matar y a morir a cambio de ascenso social, a cambio de ser reconocido por quienes le rodean y le repiten que será un buen escritor, presume de su educación aspirando a la academia y cita a antropólogos bolivianos y sus obras casi sin darse cuenta. Eso es lo que se convierte Macario para ser uno

más en la ciudad, ¿es una estrategia o es donde se pierde? Vasallo se refiere al camino para alcanzar esa aspiración como “traición de clase” (Pikaramagazine). Como académica proveniente de una familia migrante y pobre, ella se refiere al camuflaje al que se aferra quien escribe sin provenir del lugar de la palabra, sino del de la miseria, y lo que eso implica. La pobreza, en su trabajo, no es solo la pobreza de capital económico, sino también cultural:

Nuestra supervivencia, la supervivencia de las que venimos de pobres, nace del esfuerzo colectivo por sobrevivir, por dar a la siguiente generación una patada en el culo que nos aleje lo máximo posible de la línea de la miseria, por darnos las herramientas para seguir adelante. Y entre esas herramientas está la de dotarnos de una cultura reglada que propicie nuestro acceso al capital económico. Alcanzar los títulos académicos como adquirir los idiomas importantes y alejarnos de las lenguas inútiles, aquellas que solo sirven para pedir cobijo en el corral de la vecina, entre el estiércol, pero que no sirven para conseguir un buen trabajo que te permita comprarte tu techo y que nadie te lo pueda quitar. (Vasallo, *Traición de clase*)

Matar la palabra, el idioma del pasado, el capital cultural considerado *pobre y miserable* desde la colonia, es uno de los pasos para convertirse en degollador. Macario se recrimina el creer en *cosas de trastornados* cuando comienza a creer en el Khari-Khari.

El degollador como sistema: la máquina de moler carne

No es un accidente que la metamorfosis de Macario inicia justamente cuando realiza investigaciones antropológicas y empieza a plantearse el tema de su trabajo de investigación: su condición de hijo de aymaras convertido en antropólogo, ciudadano aymara extranjero en un pueblito de los Andes, aspirante a escritor, le convierten en un degollador. Weismantel (197) indica que el *pishtaco* “like other whites, is equipped with a profession and a title: the earliest pishtacos were priests and monks, and by the mid twentieth century they began to appear dressed as engineers and military officers” (como otros blancos, el pishtaco tiene una profesión y un título: los primeros pishtacos eran curas y monjes, y hacia mediados del siglo XX comenzaron a aparecer vestidos de ingenieros y militares).

La grasa que el degollador extrae es el alma de sus víctimas: “Agonizante y con poca fuerza llegué a este mundo en el que pude encontrar el aliciente: sus almas. Nadie me ha visto nunca. Mi historia irá creciendo como la creencia de Dios, mi padre. Mientras vivan, viviré. Soy el hijo del hijo de Dios: Khari-Khari” (Luna 1). En su primera página, Macario se encuentra con una declaración contundente: la grasa que el degollador extrae es la energía vital, el alma de sus víctimas. Moraña señala que esa cualidad del pishtaco, de chupar la vida de sus víctimas, “remite a formas de extracción de las fuentes de vida (sangre, grasa y órganos) sobre todo de indígenas, así como a experiencias de desmantelamiento social, depredación y apropiación de recursos naturales” (378).

Quizás, como dice Macario, la mejor cualidad del degollador es que es imperceptible a los ojos. Nunca nadie ha visto al Khari-Khari, porque la clave sería no buscar al monstruo como un ser, como ente individual, sino como una estructura heredada de la colonia, una máquina de moler carne, que independientemente de quien la dirija, tiene como única función moler carne y nada más. Ya devenida en neoliberalismo, hace posible el ejercicio de la crueldad sobre los cuerpos que habitan los márgenes en el presente. Macario no se convierte en el degollador durante el desarrollo de la novela, sino que llega a comprender las complejas relaciones que le hacen sujeto de una estructura que le ha destinado, desde el inicio de la historia en los Andes, a ser un degollador. Ese es el verdadero horror. Macario nació con un solo destino: aspirar a ser un degollador porque eso es lo que el sistema deparaba para él, matar o morir.

Esta revelación se va dando a través de comentarios de las personas que le rodean. Macario es el resultado de cómo lo han mirado los demás. Lejos de ser quien cree ser al verse en un espejo, su historia no la escribe él. La historia de su identidad y la de todos quienes comparten su condición, nos revela, está escrita por los otros. Sus amigos, con quienes se reúne en un café cultural le dicen: “serás un buen escritor” (1). Su casero le dice que “por sus características físicas e intelectuales sería uno de los mejores licenciados de nuestro país” (10). Es decir, es alguien con posibilidades de ocupar el lugar de la palabra. Es, también, un extranjero que ingresa a un pueblo: Chojña. Es un extranjero a los ojos de los otros (indios como sus abuelos) y a medida que comienza a tener episodios de pérdida de memoria e identidad, es un extraño para sí mismo. Y esa es, precisamente, una de las principales características del degollador: es un extranjero, un desconocido que despierta miedo. Macario se reconoce como *kharisiri* y se teme por ese motivo.

Es importante tomar en cuenta que el único elemento invariable entre todos los nombres que el degollador habita es su víctima y esto hace suponer que el verdadero personaje central del mito es siempre un representante del mundo quechua o aymara inmiscuido en situaciones/espacios potencialmente peligrosos (la noche, el viaje, crisis sociales, económicas o políticas), quien

es víctima porque está en el lugar equivocado, haciendo lo que no debería. Es así como el degollador ejerce control social: aparece para recordar el pacto implícito de las sociedades latinoamericanas, que en palabras de Casaús Arzú es “cada *cosa* en su sitio y cada *quien* en su lugar” (*Linaje y racismo*, 249).

Sobre la relación cuerpo/muerte/ganancia: como dije previamente, Macario descubre que el degollador no es simplemente una creencia local, ni un ser real, de carne y hueso. En su lugar, es lo que Bortoluzzi llama “un dato escondido, una estructura invisible que otorga significado a las diferentes expresiones de la violencia que envuelven las vidas de los personajes” (Moraña 382). Es el espacio donde se relacionan los personajes, en donde el cuerpo es una mercancía, vida que hecha muerte es ganancia, en sociedades andinas y latinoamericanas donde la explotación de cuerpos descartables a través de necropoder es una práctica *normalizada*. “El *pishtaco* ejecuta una muerte por vaciamiento, por desmantelamiento corporal; va pues a lo esencial de la vida, a las sustancias orgánicas que pasan a aceptar el mecanismo de la dominación, supeditando vida a tecnología, sangre a progreso. . . . Es la viva imagen del despojo, una encarnación . . . transhistórica que resume una historia de explotación y victimización genocida” (Moraña 386).

Poweska habla del *pishtaco*-blanco como una oposición al canibal/salvaje-indígena. Se refiere a las historias de la colonia y también a las del presente que narran al otro como un monstruo. Primero, los conquistadores narrando a los indios como caníbales. Para luego ser narrados por ellos como ladrones de grasa. Se trata de “una dicotomía entre “nosotros” y “ellos” basada en la oposición de lo humano y no humano” (96), explica. Las narraciones de caníbales se construyeron primero desde la posición dominante para justificar las existentes relaciones de poder, y el *kharisiri/pishtaco* tiene un carácter defensivo, agrega.

La importancia de relecturas al horror de los Andes en el presente

Las atribuciones no humanas en narrativas cotidianas son un lugar común en las formas de hacer política y políticas en Bolivia, el país habitado por Macario en *Khari-Khari*. En Bolivia, durante la crisis social de 2019 pre, durante y post electoral, los medios y actores sociales y políticos narraron a la sociedad boliviana en dos bandos. La gente democrática y pacífica, y los salvajes. En junio de 2019, el entonces ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana, se refirió a la reelección de Morales advirtiendo: “Tenemos que proteger nuestro proceso de cambio, porque algunos *kharisiris* quieren volver y no tenemos que permitir que vuelvan los *kharisiris* . . . a querer sacar la grasita de nuestro

cuerpo, tenemos que protegernos de los kharisiris” (7). Utilizar el mito del *kharisiri* en un discurso político tiene una instrumentalización evidente. No mucho después, tras su acceso a la presidencia y dos masacres, en enero de 2020, Jeanine Añez refirió: “no permitamos que los violentos y que los salvajes puedan volver al poder” (Cuiza). En marzo, en el mismo tono, indicó, “llamo a la policía y al ejército . . . a frenar la violencia de los violentos. . . . Les hablo como presidenta que enfrentó y venció a la más violenta y temeraria ofensiva de los grupos violentos que se autodenominan erróneamente ‘movimientos sociales’, ellos no volverán porque pretendieron robar la democracia” (Sánchez). Qué sino la *Necropolítica* de Mbembé para explicar esta relación de sospecha hacia el otro: “La percepción de la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y seguridad” (24).

El mito degollador nos conduce a reflexionar sobre las nociones de raza, clase, poder, vida y muerte que permean el mundo en el que Macario existe; y es justamente ahí, considero, donde radica la importancia de leer a las criaturas que aterrorizan a los Andes y Latinoamérica desde hace más de 500 años. Nuestros monstruos, el condenado, el *khari-khari*, la *qati qati*, el *apallimay* y la *jarjacha*, entre muchos otros, tal como indica Cohen en *Monster Theory*, “ask us to reevaluate our cultural assumptions about race, gender, sexuality, our perception of difference, our tolerance towards its expression. They ask us why we have created them” (20) (nos piden reevaluar las suposiciones que tenemos acerca de la raza, el género, la sexualidad, nuestra percepción de lo diferente y nuestra tolerancia a las formas en las que se expresan. [Nuestros monstruos] nos cuestionan por qué los hemos creado). Para Weismantel, las historias del *pishtaco* son una forma de resistencia:

In phrasing *pishtaco* stories as horror tales rather than tragedies, residents of the Andes reject the inevitability of their own suffering . . . [they] use these stories to insist that in their communities . . . there is nothing quotidian about the violation of the human body . . . these stories insist that no matter how often they occur, each individual act of sexual violence is novel, appalling—and unnecessary. (167)

(Al poner en palabras las historias del *pishtaco* como historias de terror en lugar de tragedias, los habitantes de los Andes rechazan la inevitabilidad de su propio sufrimiento hacen uso de esas historias para insistir que en sus comunidades no existe nada de cotidiano en la violación de

un cuerpo humano . . . estas historias ponen énfasis en que sin importar con qué frecuencia ocurren, cada acto individual de violencia es horrible e innecesario.)

En su trabajo sobre la crueldad, Segato asevera que la repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de la crueldad, que al hacer de ella algo habitual la hace imperceptible a los ojos. Así, es visible que los cuerpos que no se re/construyen como *kharisiri* son menos que humanos: son mercancía, objetos disponibles y desechables al servicio del placer y explotación de quién sí es un *pishtaco*. Son cuerpos con los que ya no se empatiza, cuerpos que ya estamos acostumbrados a ver desollados. Es entonces cuando las historias del degollador nos interpelan con su denuncia: degollar el cuerpo de los indígenas no puede ser ni lo normal ni lo cotidiano, esa perversión no puede ser cometida por seres humanos, solo por monstruos que deciden abandonar su humanidad.

Luna utiliza la literatura para escribir al degollador descrito por autoras como Weismantel y Moraña y presentar a este monstruo, que interpela al racismo estructural boliviano y le enfrenta con el terror que permea a la gran mayoría de los bolivianos: tenemos a un indio en la genealogía familiar y ese es un hecho que no se puede borrar. Utiliza la palabra para hablar desde un protagonista que tiene ciertos guiños con el autor, que es aymara y profesor en La Paz, que se desenvuelve en el lugar de la palabra y publicó esta novela en una editorial cartonera que fundó junto a Crispín Portugal y Beto Cáceres, con todo lo que eso significa.

Luna nos explica el cuerpo que habita, los espacios de su ciudad y su retorno improbable a pueblos que recorrieron sus ancestros, espacios que tienen todo el potencial de hablar desde lo aymara y lo urbano, desde esos nuevos mundos que se gestan en los Andes.

Su construcción del degollador está dirigida a la literatura boliviana interpelándola en sus tópicos y preocupaciones, en sus maneras de cuestionar las construcciones de raza, clase, género, sexo y poder en los Andes: nos empuja a reflexionar sobre el binomio entre el (auto)odio y el racismo, fuertemente recrudescido en Bolivia desde 2019, nos demanda detener la mirada en los discursos negacionistas del racismo, disfrazados en el imaginario de mestizaje boliviano que echa bajo la alfombra los tópicos sobre el rencor, el resentimiento y el odio visceral hacia a las raíces indígenas bolivianas. La crueldad ejercida sobre los cuerpos materiales e inmateriales de los indígenas se extiende a lo largo de la colonia y los 198 años de independencia boliviana. Nombrar a los monstruos que nos habitan, dotarles de un vocabulario y una gramática para entablar una conversación con ellos puede permitirnos dotar de un espacio a las voces que buscan quebrar muchos silencios.

Obras citadas

- Assadourian, Carlos Sempat. *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994.
- Bertulozzi, Manfredi. *Crisis social y orden narrativo. La figura del “degollador” en Perú, Bolivia y México*. Web. 22 de marzo 2021.
- Casaús Arzú, Marta Elena. “La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala”. *Nueva Antropología*. 17.58 (2000): 27–72.
- _____. *Guatemala: Linaje y racismo*. Guatemala, Guatemala: F & G editores, 2007.
- Cohen, Jeffrey Jerome. “Monster Culture (Seven Theses)”. *Monster Theory: Reading Culture*. Ed. Jeffrey Jerome Cohen. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. 3–25.
- Cuiza, Paulo. “Añez pide evitar el retorno de los ‘salvajes’ al poder y expresa dudas sobre el caso racismo en Sucre”. *La Razón*. 3 de enero de 2020. Web. 28 de abril 2021.
- Layme Pairumani, Félix. *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*. Bolivia: Ediciones CEA, 2004
- Luna, Darío Manuel. *Khari-Khari*. Cochabamba: Editorial Yerba Mala Cartonera de Bolivia, 2006.
- Mamani Condori, Carlos. “Khari Khari, el matador”. *Textos Antropológicos*, 18.1 (2017): 37–49.
- Mbembé, Achille. *Necropolítica*. Barcelona, España: Melusina, 2011.
- Moraña, Mabel. *El monstruo como máquina de guerra*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2017.
- Morote Best, Efraín. *Efraín Morote Best (Compilación)*. Recopilador Juan Carlos Chirino Suárez. *Tradición – Revista Peruana de Cultura*. Web. 22 de febrero 2021.
- Página 7. “Quintana llama kharisiris a los grupos opositores”. *Página Siete*, Redacción central. 17 de junio de 2019. Web. 28 de abril 2021.
- Poweska, Radoslav. “Ladrones de grasa contra caníbales o la invención del monstruo. El miedo del “otro” y las relaciones de poder en Bolivia”. *Pensamiento del CESLA. Estudios mitológicos latinoamericanos*. Ed. Ryszard Paradowski. Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA) y Universidad de Varsovia, 2015. 65–104.
- Rivera Garza, Cristina. Charla en el marco del Taller Intensivo de Lectura y escritura sobre “El invencible verano de Liliana”. *Ellas cuentan Iberoamérica*. Centro Cultural de España en Buenos Aires. 13 de agosto de 2021.
- Sánchez, César. “Añez: Soy la Presidenta que enfrentó y venció a los grupos violentos y ellos no volverán”. *Opinión*, 5 de marzo de 2020. Web. 28 de abril 2020.
- Sayak, Valencia. “Femicidio, necropoder y colonialidad”. Clase magistral. Feminismo Futuro. Programa de la Universidad Nacional de San Martín, 26 de mayo de 2021.
- _____. “Los sicarios obedecen las lógicas del neoliberalismo y el mandato del machismo”. Entrevista por Lola Fernández. *Contexto y Acción* 21 de noviembre de 2018. Web. 22 de julio 2021.

- Segato, Rita. “Pedagogías de la crueldad. El mandato de la masculinidad (fragmentos)”. *Revista de la Universidad de México* 854 (2019): 27–31. Web. 3 de agosto 2021.
- Spedding Pallet, Allison. *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. 2da. edición ampliada. La Paz: Editorial Mama Huaco, 2011.
- Vasallo, Brigitte. “El autoodio de clase provoca que nos de vergüenza nuestra clase y nuestros orígenes”. Entrevista por Laura Aznar. *El Critic*, 4 de junio de 2021. Web. 11 de junio 2021.
- _____. “Capitalismo, lenguajes, ideas”. Feminismo Futuro. Cronos Laboratorio de Medios. 9 de junio de 2021. Clase magistral.
- _____. “Traición de clase”. Extracto del libro ‘Lenguaje inclusivo y exclusión de clase’. *Pikaramagazine*. 24 de marzo de 2021. Web. 26 de junio 2021.
- Weismantel, Mary. *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Wolfenzon, Carolyn. “El pishtaco y el conflicto entre la costa y la sierra en Lituma en los Andes y Madeinusa”. *Latin American Literary Review* 38.75 (2010): 24–45.

Fukutani-Soto, Irina. “El *degollador* como denuncia y resistencia a la violencia de la necropolítica en los Andes.” *Regiones inquietantes: literatura de horror en Latinoamérica*. Eds. Liliana Colanzi y Debra Castillo. *Hispanic Issues On Line* 34 (2025): 15-34. Web.
