

Territorialidad Andina en Mi Ciego, Mi Gallo y Tú (2003) de Percy Zaga Bustinza

Andean Territoriality in Mi Ciego, Mi Gallo y Tú (2003) by Percy Zaga Bustinza

Fernando A. Ramos-Zaga¹ 

Palabras-clave

Comunidad
Desigualdad Social
Identidad Cultural
Naturaleza
Población Indígena

Resumen

La territorialidad andina constituye un espacio de disputa atravesado por la colonialidad del poder, el extractivismo y las dinámicas de despojo que afectan las relaciones entre cuerpo, comunidad y naturaleza en el sur peruano. Este estudio analizó su configuración en *Mi ciego, mi gallo y tú* (2003), de Percy Zaga Bustinza, desde la ecocrítica decolonial, con énfasis en la inscripción de una ontología relacional frente a la desposesión territorial. La investigación se desarrolló desde un paradigma interpretativo, con enfoque cualitativo y diseño hermenéutico de análisis textual. El corpus estuvo conformado por los poemas “Aldea”, “Tierra” y “Campesina”, seleccionados mediante muestreo intencional homogéneo, y se examinó mediante las categorías de colonialidad del poder, ontología relacional, seres-tierra, condición *ch'ixi*, territorialidad y *r-existencia*. El análisis permitió sostener que la territorialidad se configura como una red entre cuerpo, comunidad y naturaleza, en la que la tierra actúa como agente y no como escenario pasivo. Asimismo, la escritura poética articula formas de *r-existencia* frente a la violencia estructural, el extractivismo y la racionalidad moderna occidental, mientras que la transformación gramatical y sonora del español produce una coexistencia *ch'ixi* de matrices culturales heterogéneas. Se concluye que la poesía de Zaga Bustinza problematiza la separación colonial entre sujeto y territorio y contribuye a producir conocimiento sobre la agencia territorial, las ontologías relacionales y las prácticas que sostienen la vida colectiva en contextos de desigualdad estructural.

Keywords

Community
Social inequality
Cultural identity
Nature
Indigenous population

Abstract

Andean territoriality constitutes a contested space shaped by the coloniality of power, extractivism, and dynamics of dispossession that transform the relationships among embodiment, community, and nature in southern Peru. This study examines Andean territoriality in Percy Zaga Bustinza's *Mi ciego, mi gallo y tú* (2003) through the lens of decolonial ecocriticism, focusing on the inscription of a relational ontology in response to territorial dispossession. The research adopts an interpretive paradigm, a qualitative approach, and a hermeneutic design based on textual analysis. The corpus consists of the poems “Aldea,” “Tierra,” and “Campesina,” selected through purposive homogeneous sampling and analyzed using the categories of the coloniality of power, relational ontology, earth-beings, the *ch'ixi* condition, territoriality, and *r-existence*. The analysis suggests that territoriality emerges as a relational network linking embodiment, community, and nature, in which the land possesses agency rather than serving as a passive backdrop. It also shows that poetic language articulates forms of *r-existence* in response to structural violence, extractivism, and modern Western rationality, while reshaping Spanish so that it can accommodate the expressive structures of Quechua, thereby producing a *ch'ixi* coexistence of heterogeneous cultural matrices. The study concludes that Zaga Bustinza's poetry challenges the colonial separation between subject and territory and contributes to understanding territorial agency, relational ontologies, and the practices that sustain collective life under conditions of structural inequality.

INTRODUCCIÓN

La territorialidad andina constituye un eje central de la literatura latinoamericana contemporánea en contextos marcados por el extractivismo, la desigualdad estructural y la persistencia de formas coloniales de poder. En el altiplano puneño, tales dinámicas afectan no solo las condiciones materiales de existencia, sino también las relaciones entre comunidad, cuerpo y naturaleza. En ese marco, la colonialidad opera mediante mecanismos de clasificación racial, territorial y epistémica que subordinan las racionalidades indígenas al proyecto moderno occidental (Quijano, 2020b). Desde esa perspectiva, la literatura andina adquiere relevancia crítica al configurarse como espacio de memoria, resistencia y rearticulación simbólica frente a las lógicas de desposesión territorial que atraviesan el sur andino peruano.

En ese marco, la ecocrítica decolonial ofrece herramientas conceptuales pertinentes para examinar las formas en que la literatura andina problematiza la relación entre territorio y existencia colectiva. Tal enfoque permite desplazar la lectura de la naturaleza como simple escenario paisajístico hacia una comprensión ontológica de la relacionalidad entre humanos y no-humanos (Escobar, 2014). A su vez, categorías como colonialidad del poder (Quijano, 2020b), condición *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2010) y *earth-beings* (De la Cadena, 2015) posibilitan interpretar las representaciones territoriales desde una perspectiva que reconoce la coexistencia conflictiva de racionalidades heterogéneas.

En la literatura puneña contemporánea, la producción lírica e intelectual de Percy Zaga Bustinza (Puno, 1945; Arequipa, 2017) se integra de manera orgánica en las dinámicas culturales del altiplano peruano. Su adscripción al círculo literario Carlos Oquendo de Amat consolidó una propuesta estética orientada al registro de la cotidianidad regional, distanciada de los esencialismos contemplativos. Al respecto, la relevancia de su posicionamiento crítico radica en la revalorización de la oralidad y la escucha comunitaria como matrices legítimas de conocimiento cosmológico frente a los enfoques rígidamente textuales, postulando que las cosmoopercepciones andinas se internalizan y transmiten de manera fáctica a través de la experiencia auditiva cotidiana (Vilchis Cedillo, 2023).

La obra poética de Zaga Bustinza se distingue por representar las tensiones históricas del espacio rural puneño a través de imágenes vinculadas con la pobreza, la memoria

colectiva y la relación espiritual con la tierra. Entre sus publicaciones sobresalen *A Mayte* (1971), *Mi país* (1971), *Cinematógrafo de lienzo y bambú* (1992), *Poemas* (1997) y *Mapa sin fronteras* (2011). Particular relevancia adquiere *Mi ciego, mi gallo y tú* (2003), poemario del que provienen composiciones como “Aldea”, “Tierra” y “Campesina”, textos donde la experiencia campesina se articula mediante una poética atravesada por la precariedad material, la violencia histórica y la persistencia de vínculos ontológicos con el territorio.

Pese al creciente interés por los estudios de literatura andina y ecocrítica latinoamericana, persiste una limitada atención hacia las configuraciones ontológicas de la territorialidad en la poesía puneña contemporánea. Gran parte de las investigaciones ha privilegiado enfoques sociológicos o identitarios, relegando las relaciones entre territorio, corporalidad y naturaleza. Asimismo, aún son escasas las aproximaciones críticas que articulen literatura, ecocrítica decolonial y ontología política para comprender las formas de resistencia inscritas en la poesía andina contemporánea.

La relevancia de dicho análisis excede el ámbito estrictamente literario, debido a que las representaciones territoriales presentes en la poesía de Zaga dialogan con problemáticas contemporáneas vinculadas a la violencia estructural, el extractivismo y la defensa de los territorios indígenas en el sur andino. Las disputas actuales en torno a la soberanía territorial, la explotación de recursos naturales y las movilizaciones sociales en Puno permiten advertir que la literatura constituye también un archivo cultural capaz de registrar formas históricas de exclusión y resistencia. En consecuencia, examinar estas configuraciones poéticas contribuye a ampliar las discusiones sobre ecología política, colonialidad y memoria colectiva en América Latina.

A partir de ello, el objetivo del artículo es analizar la configuración de la territorialidad andina en *Mi ciego, mi gallo y tú* (2003) de Percy Zaga Bustinza desde la ecocrítica decolonial, examinando los mecanismos de inscripción de una ontología relacional frente a las lógicas de desposesión territorial. Tal aproximación busca aportar a los estudios literarios andinos contemporáneos mediante una lectura que reconozca la dimensión ontológica y política del territorio en la poesía puneña, así como la capacidad de la escritura para producir formas de resistencia epistémica y cultural.

MARCO TEÓRICO

La representación del territorio andino en la poesía contemporánea exige un andamiaje conceptual que supere la lectura paisajística o folclórica de la naturaleza. Para ello, se articulan tres categorías analíticas fundamentales: la colonialidad del poder, la ontología relacional y la territorialidad como espacio de *r-existencia*.

Como punto de partida conceptual, la primera categoría estructurante remite al patrón mundial de poder capitalista, eurocéntrico e indisociable de una clasificación racial, de género y laboral que opera de forma transversal sobre los cuerpos y los territorios (Quijano, 2020b, p. 325). Tal clasificación no es un residuo histórico sino una estructura vigente: la corporalidad constituye “el nivel decisivo de las relaciones de poder” (Quijano, 2020b, p. 366), donde la explotación se materializa en el hambre, la enfermedad y la masacre.

Bajo esa misma lógica de persistencia estructural, la denominada heterogeneidad histórico-estructural permite comprender cómo coexisten simultáneamente formas diversas de dominación, desde la servidumbre hasta el extractivismo financiero, articuladas bajo un eje común (Quijano, 2020b, p. 332). Complementariamente, el término *ch'ixi* designa la coexistencia contenciosa y no fundida de mundos culturales en pugna, rechazando tanto la hibridación armónica como el esencialismo identitario (Rivera, Cusicanqui, 2010, p. 69-70): lo andino contemporáneo es un espacio abigarrado donde la memoria larga y la modernidad colonial antagonizan sin cancelarse.

A partir de ese marco de dominación histórica, la segunda categoría desplaza el análisis desde el plano representacional hacia el plano ontológico. Las ontologías no operan como imaginarios abstractos sino que “se enactúan a través de prácticas” que crean mundos materialmente diferenciados (Escobar, 2014, p. 96). En la cosmovisión *runa* del altiplano, la vivificación radical del entorno, conceptualizada como *kawsay*, determina que la naturaleza posee vida, sensibilidad y voluntad activa en todas las dimensiones del espacio circundante (Chambi Apaza, 2019, p. 916).

Desde esa comprensión relacional del mundo, las montañas, los ríos y las vertientes no son objetos inertes ni metáforas culturales: constituyen *earth-beings*, es decir entidades con agencia propia que co-producen el territorio junto a las comunidades humanas (De la Cadena, 2015, p. 206). Reducir esta interacción

a la categoría de “creencia” o “religión” refuerza la hegemonía epistémica occidental al postular un Solo Mundo objetivo frente a meras “perspectivas culturales” (Escobar, 2014, p. 105). La *warmi*, a su vez, no es un sujeto pasivo en esta trama: como “cuerpo físico de la Diosa de la vida y la abundancia”, corporiza el principio de dualidad complementaria *cary-warmi* que rige la homeostasis territorial (Sánchez, 2016, p. 60), y como agente del tejido intercultural, articula la trama de la interculturalidad mediante prácticas que el logocentrismo masculino de fronteras y mapas jurisdiccionales no puede contener (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 72).

Al proyectarse hacia el campo estético-político, la tercera categoría integra las anteriores. El territorio andino no es un trasfondo geográfico sino “espacios-tiempos vitales” donde humanos y no-humanos inter-existen orgánicamente (Escobar, 2014, p. 103). Defender esta relacionalidad implica una confrontación directa con el dualismo cartesiano que separa razón y naturaleza para legitimar la explotación ilimitada (Quijano, 2020d, p. 944).

Por consiguiente, el Bien Vivir configura el horizonte civilizatorio de esta resistencia: no puede realizarse sin dismantelar el paradigma eurocéntrico del desarrollo y sin fundar una co-responsabilidad ecológica radical (Quijano, 2020d, p. 937). La literatura opera en este marco como una práctica material de reconstrucción ontológica: la escritura que subvierte el castellano para albergar las estructuras expresivas del quechua constituye una “intervención triunfante” de la cultura dominada sobre la dominante (Arguedas, 1968, p. 4; Quijano, 2020a, p. 774), convirtiendo el texto poético en un territorio soberano donde la naturaleza, el cuerpo y la comunidad enuncian su propia existencia.

METODOLOGÍA

La investigación se desarrolló desde el paradigma interpretativo, debido a que el objetivo consistió en analizar las configuraciones simbólicas y ontológicas de la territorialidad andina presentes en el discurso poético. Se adoptó un enfoque cualitativo orientado a la interpretación textual y a la comprensión de las relaciones entre territorio, corporalidad y naturaleza desde la ecocrítica decolonial. El estudio correspondió al tipo de investigación básica, con alcance descriptivo e interpretativo, con diseño no experimental de análisis textual y hermenéutico, centrado en la interpretación de

unidades discursivas contenidas en el corpus literario.

El corpus estuvo conformado por los poemas “Aldea”, “Tierra” y “Campesina”, incluidos en el poemario *Mi ciego, mi gallo y tú* (2003) de Percy Zaga Bustinza. La selección respondió a un muestreo intencional de casos homogéneos, debido a que los tres poemas presentan recurrencias temáticas vinculadas con territorialidad andina, corporalidad campesina, relacionalidad entre sujetos humanos y no-humanos, violencia estructural y representación del espacio rural puneño. Asimismo, los textos seleccionados contienen referencias explícitas a elementos asociados con tierra, comunidad, naturaleza y desposesión territorial, categorías necesarias para el análisis desde la ecocrítica decolonial y la ontología relacional.

Como criterios de inclusión se consideraron poemas pertenecientes al mismo poemario, publicados en la edición original de 2003, que incorporaran referencias directas al territorio andino y permitieran identificar relaciones entre cuerpo, naturaleza y comunidad. Se excluyeron composiciones que no presentaban elementos vinculados con territorialidad, relacionalidad ontológica o representación del espacio rural. La unidad de análisis estuvo constituida por versos, sintagmas e imágenes poéticas relacionadas con las categorías teóricas definidas en la investigación.

La técnica de recolección de información fue el análisis documental de fuentes literarias y bibliográficas. Como instrumento se empleó una matriz de análisis textual elaborada a partir de categorías derivadas del marco teórico: colonialidad del poder, ontología relacional, territorialidad, relacionalidad humano-no humano y r-existencia. La matriz permitió registrar unidades discursivas, recurrencias semánticas, asociaciones simbólicas, así como relaciones intertextuales entre el corpus poético y el marco teórico.

El procedimiento de análisis se desarrolló en cuatro etapas. En primer lugar, se realizó la lectura del poemario y la delimitación del corpus. Posteriormente, se efectuó una codificación temática de versos y fragmentos relacionados con las categorías analíticas establecidas. En una tercera etapa, se interpretaron las unidades discursivas mediante análisis hermenéutico y análisis crítico del discurso, considerando las relaciones entre representación poética, territorialidad andina y colonialidad. Finalmente, se estableció la articulación entre los hallazgos textuales y las categorías conceptuales provenientes de la ecocrítica decolonial y la ontología política.

La consistencia metodológica se garantizó mediante triangulación teórica, contrastando las interpretaciones del corpus con diferentes referentes conceptuales sobre colonialidad, ontologías relacionales y literatura andina contemporánea. Asimismo, se aplicó un procedimiento de revisión interna de categorías y correspondencia entre unidades textuales y fundamentos teóricos, con el propósito de mantener coherencia entre objetivo, categorías de análisis y resultados interpretativos.

RESULTADOS

La Colonialidad del Poder y la Clasificación Social

El corpus de poemas analizados se configura a partir de un contexto histórico marcado por la precariedad material, cuya genealogía remite al patrón global de poder capitalista y eurocéntrico que opera mediante la clasificación racial, de género y laboral de las poblaciones (Quijano, 2020b, p. 325). En “Aldea”, el primer poema del corpus, la atmósfera de abandono se condensa en una imagen acústica y corporal simultánea: “Retazos de campaneo se pasean / con el polvo en las espaldas” (Zaga, 2003, p. 11).

Así, el sintagma “polvo en las espaldas” no es un adorno descriptivo, sino la cifra sensorial de lo que la colonialidad ha depositado sobre los cuerpos periféricos: el peso histórico de una subordinación que se materializa físicamente. Cuando el poema añade que “el viento gime el eco / de una abuela tuberculosa” (Zaga, 2003, p. 11), la enfermedad deja de ser un dato biológico privado para convertirse en la inscripción más literal del postulado según el cual “en la explotación, es el cuerpo el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad” (Quijano, 2020b, p. 366). La tuberculosis de la abuela no es una fatalidad médica; es la corporalidad misma de la colonialidad, la prueba biofísica de que el territorio altiplánico ha sido vaciado de sus condiciones de reproducción vital.

Por esa razón, la vaciedad descrita no es natural ni fortuita. El Altiplano puneño lleva siglos funcionando como periferia de extracción, y su abandono institucional responde a la heterogeneidad histórico-estructural que articula formas diversas de dominación bajo un eje común (Quijano, 2020b, p. 332). La “desdibujada capilla” (Zaga, 2003, p. 11) es el monumento en ruinas de ese proyecto civilizatorio que prometió la modernización

mediante la inclusión condicionada y terminó reproduciendo las estructuras señoriales de exclusión (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 56). El edificio religioso no ha desaparecido, pero se ha desdibujado: su presencia fantasmal señala la coexistencia de mundos que el asimilacionismo republicano no pudo fundir ni suprimir. Lo que “jadea” en la “angostura” de esa capilla (Zaga, 2003, p. 11) es precisamente la respiración entrecortada de una comunidad que sobrevive en los márgenes del proyecto nacional.

La misma lógica se observa en “Campesina”, el tercer poema del ciclo, donde la clasificación social quijaniana opera en su triple dimensión de trabajo, género y raza sobre un cuerpo que el texto convierte en síntesis de toda la precariedad regional: “En tu comunidad hambrienta / bostezan niños y ollas vacías” (Zaga, 2003, p. 15). El hambre colectiva que el poema registra en ese detalle doméstico y cotidiano, la olla vacía que bosteza como si fuera un organismo vivo, es la materialización exacta de lo que significa habitar la “periferia colonial” donde el trabajo existe en todas sus formas históricas conocidas, al servicio del capital, sin traducirse en bienestar para quienes lo producen (Quijano, 2020b, p. 332).

Dentro de esa matriz, la figura de la campesina, con sus “polleras rojas” reflejadas en el “agua encharcada” (Zaga, 2003, p. 15), corporiza la triple línea de clasificación que opera de forma cruzada e inseparable: es mujer, es andina, es trabajadora de la tierra. Cada una de estas condiciones la sitúa en la base de la jerarquía distributiva del poder global, y Zaga las presenta articuladas en una sola imagen sin didactismo, con la economía de quien sabe que la densidad de una imagen vale más que el análisis de un párrafo.

La violencia estructural descrita se extrema con la figura del “torvo labriego asesinado” (Zaga, 2003, p. 15), que aparece en el cierre del poema e introduce la dimensión bionecropolítica que completa el cuadro de la colonialidad del poder. Este cuerpo eliminado no es un elemento anecdótico: es la consecuencia lógica de un patrón de poder que, cuando no puede someter por la vía de la explotación económica o el asimilacionismo cultural, recurre a la supresión física. La masacre del 27 de junio de 1972 en Puno, que cobró la vida de Candelaria Herrera, Roger Aguilar, Augusto Lipa Calizaza y Pablo Mamani a manos de las fuerzas del orden durante las celebraciones de la reforma agraria, constituye el antecedente histórico inmediato que da carne al labriego poético (Torres Patana, 2008, p. 43-44).

La continuidad histórica del patrón se verifica también en el poemario de Zaga, publicado en

2003, el mismo año en que el asesinato del estudiante universitario Edy Johny Quilca Cruz a manos de una patrulla mixta armada con fusiles automáticos ligeros reedita el patrón represivo en las inmediaciones de la Universidad Nacional del Altiplano (Barrantes y Peña, 2007, p. 26). La sincronía no es casual: en el Altiplano, la escritura poética y la violencia soberana habitan el mismo tiempo histórico. El labriego asesinado de “Campesina” condensa décadas de impunidad en un solo verso que el acontecimiento histórico convierte retroactivamente en crónica.

La persistencia del mismo patrón se confirma veinte años después, cuando el estallido social de 2022-2023 evidencia que la estructura represiva no ha sido interrumpida. La región de Puno registró 33 muertes y 291 heridos, con la masacre del 9 de enero de 2023 en Juliaca como epicentro bionecropolítico de la represión (Vera Vera, 2023, p. 49). Las fuerzas de seguridad actuaron con lo que organismos internacionales como Amnistía Internacional describieron como un “marcado sesgo racista” (Vera Vera, 2023, p. 55), es decir, con el mismo “fundamento invisible” de racismo estructural que opera como sustrato inconsciente del Estado para justificar la eliminación de los sujetos andinos racializados (Vera Vera, 2023, p. 48). La abuela tuberculosa de “Aldea” y las víctimas de Juliaca son producidas por el mismo mecanismo de deshumanización que reduce la corporeidad andina a un obstáculo antes que a una vida. La poesía de Zaga, leída a la luz de esta genealogía histórica, opera como un archivo que procesa el trauma antes de que este adquiera nombre propio en los informes de la Defensoría del Pueblo.

La Ontología Relacional y los Seres-Tierra

En la presente categoría el análisis se desplaza hacia el plano donde los territorios dejan de ser escenarios pasivos para convertirse en agentes activos de una relacionalidad que excede la epistemología occidental. En el poema “Tierra”, esta transición ontológica se produce con una densidad filosófica que solo la economía del verso puede lograr: “Y carcomido su terca costumbre / de ensartar gusanos, raíces y estrellas” (Zaga, 2003, p. 13). La enumeración vertical que va del subsuelo al cosmos no es un recurso retórico, sino la inscripción poética de un universo donde nada preexiste a las relaciones que lo constituyen, donde “un principio clave es que nada (ninguna entidad) pre-existe a las relaciones que la constituyen” (Escobar, 2014, p. 101). El gusano, la raíz y la estrella no son categorías taxonómicamente separadas: son

nodos de una malla relacional que la tierra “ensarta” con una obstinación casi voluntariosa, como si poseyera intención propia.

Así entendida, la voluntad de la tierra no es una proyección metafórica del sujeto lírico, sino la enacción de lo que en la cosmovisión runa del altiplano se conceptualiza como kawsay: el principio ontológico que determina que “la naturaleza posee vida, sensibilidad y voluntad activa en todas las dimensiones del espacio circundante” (Chambi Apaza, 2019, p. 916). En la cosmovisión andina el sujeto concibe la vida, kawsay, en “todas las cosas que se mueven en el mundo circundante” (Chambi Apaza, 2019, p. 916), lo que significa que el entorno no es un conjunto de objetos inertes sino un colectivo de entidades en diálogo constante con la comunidad humana. Zaga traduce esta ontología al español sin traicionarla: la tierra de su poema posee “vientre fecundo” y “ojo dador” (Zaga, 2003, p. 13), dos atributos que la sitúan en el umbral entre lo humano y lo sagrado, entre la madre que nutre y la divinidad que observa.

A partir de esa revelación, la confesión del sujeto lírico que la precede resulta igualmente significativa: “No comprendimos, salvajes, / su vientre fecundo, su ojo dador” (Zaga, 2003, p. 13). El término “salvajes” funciona aquí como una autodesignación irónica que asume y subvierte simultáneamente la mirada colonial. El sujeto que habla se llama “salvaje” no porque acepte esa categorización, sino porque reconoce haber habitado temporalmente la ceguera impuesta por la matriz dualista de la modernidad occidental, que separa la razón de la naturaleza para legitimar la explotación ilimitada (Quijano, 2020d, p. 944).

Más que una carencia originaria, la incompreensión inicial del sujeto respecto a la tierra es el efecto de haber consumido, aunque sea parcialmente, la perspectiva cognitiva eurocéntrica que reduce la tierra a recurso y que concibe la montaña como “un ser discreto e inerte, sin vida” (Escobar, 2014, p. 96). El poema escenifica el proceso de desujeción de esa mirada, el momento en que el sujeto quechua moderno recupera su capacidad de enactuar una ontología relacional a través de la práctica poética.

De ahí que esta recuperación ontológica implique reconocer que las entidades geográficas del altiplano no son objetos de contemplación sino sujetos de agencia. Las montañas, los ríos y las vertientes constituyen lo que se conceptualiza como *earth-beings*, “entidades con agencia propia que co-producen el territorio junto a las comunidades humanas” (De la Cadena, 2015, p. 206). Cuando los comuneros andinos se oponen a un proyecto

minero argumentando que “el cerro es un ser sensible y no se lo puede destruir”, esa posición no puede ser tratada como una “creencia cultural” sin reforzar la hegemonía epistémica que postula un Solo Mundo objetivo frente a meras perspectivas culturales (Escobar, 2014, p. 104-105). La poesía de Zaga opera precisamente en ese umbral: al dotar a la tierra de “ojo dador” y de la capacidad de “ensartar” verticalmente el cosmos, el texto poético rechaza la reducción epistemológica y afirma la relacionalidad ontológica como realidad material, no como metáfora.

La misma lógica relacional se despliega en “Campesina” a través del cuerpo femenino como vector de mediación entre la comunidad y el territorio. El verso “Tienes el germen de la tierra / y la distancia consumida en tus ojos” (Zaga, 2003, p. 15) sitúa a la warmi en el centro de una trama donde el cuerpo humano y el cuerpo de la tierra son ontológicamente equivalentes. En la cosmovisión andina, la mujer es concebida como “el cuerpo físico de la Diosa de la vida y la abundancia” (Sánchez, 2016, p. 60), lo que significa que su presencia en el poema no es ornamental sino constitutiva: ella corporiza el principio de dualidad complementaria cary-warmi que rige la homeostasis territorial. El “germen de la tierra” que porta en los ojos no es una imagen bucólica, sino la inscripción visual de una ontología donde el cuerpo femenino y la fertilidad del suelo comparten la misma sustancia ontológica.

A esa mediación corporal se suma el reflejo de las “polleras rojas” en el “agua encharcada” (Zaga, 2003, p. 15), que introduce además la dimensión acuática de la cosmovisión altiplánica, en la que “el agua es un escenario de visita y un espacio ritual del hombre andino” (Chambi Apaza, 2019, p. 917). El reflejo no es casual: en la ontología relacional, el agua duplica la realidad para revelarla en su dimensión sagrada. Las polleras rojas que se reflejan en el charco son la warmi mirándose en el espejo del territorio, reconociéndose como parte constitutiva de él. Esta relacionalidad, lejos de ser un residuo pre-moderno, es una práctica ontológica contemporánea que las comunidades de Puno despliegan en sus rituales de ofrenda a las montañas tutelares, a los ojos de agua y a las divinidades, “con el fin de entrar en equilibrio con la naturaleza” (Chambi Apaza, 2019, p. 916). La campesina del poema habita ese equilibrio y, al mismo tiempo, padece su ruptura: su comunidad hambrienta es la señal de que el pacto con los seres-tierra ha sido violentado por las lógicas extractivistas.

Con un desplazamiento hacia lo sonoro, la ontología relacional emerge en “Aldea” de forma

más oblicua pero no menos significativa. “Del aprisco trashumante gotea / el hilo baladero de la esquila” (Zaga, 2003, p. 11): el sonido del ganado trashumante no es ruido de fondo sino señal cosmológica. En la cosmovisión altiplánica, los animales del entorno biótico funcionan como “indicadores del clima y tiempo” (Chambi Apaza, 2019, p. 916), es decir, como mediadores entre el territorio y la comunidad. El balido que gotea del aprisco no es apenas un efecto sonoro: es el registro auditivo de una relacionalidad que persiste pese al abandono institucional. El poema inscribe en ese sonido la resistencia de un mundo que el dualismo moderno no ha podido clausurar del todo, el “exceso” que en palabras de Escobar “resiste la definición y reducción a lo moderno” (Escobar, 2014, p. 108).

La Territorialidad Como R-Existencia i la Utopía le la Lengua

La defensa de los cuerpos a través de la territorialidad como r-existencia integra el reconocimiento de la agencia de la tierra y la resistencia frente a la colonialidad del poder, también expresada en el lenguaje poético. El verso que cierra “Tierra” condensa esta articulación con la precisión de una tesis: “Ni supimos que era madre / y costaba sangre tenerla, amarla” (Zaga, 2003, p. 13). El “costo de sangre” no es retórico: es el precio histórico verificable que las comunidades altiplánicas han pagado por defender su relación ontológica con el territorio frente al extractivismo y la violencia soberana.

Bajo esa premisa, el territorio andino no es, en los poemas de Zaga, un trasfondo geográfico sobre el cual se disponen personajes y situaciones. Es lo que en las ontologías relacionales se define como un espacio-tiempo vital de interrelación sinérgica y continua, donde “humanos y no-humanos inter-existen orgánicamente” (Escobar, 2014, p. 103). Defender esta relacionalidad implica una confrontación directa con el dualismo cartesiano que separa razón y naturaleza para legitimar la explotación ilimitada (Quijano, 2020d, p. 944), y esa confrontación tiene costos materiales que la historia altiplánica ha documentado de manera reiterada. El Bien Vivir, entendido como la formulación más antigua de la resistencia indígena andina contra el yugo colonial (Quijano, 2020d, p. 937), no puede realizarse sin dismantelar el paradigma eurocéntrico del desarrollo, y esa tarea ha costado vidas en cada generación.

Precisamente por ello, el estallido social de 2022-2023 en Puno materializa con una

precisión documental lo que Zaga inscribió en 2003. Las 33 muertes y 291 heridos de la región, con la masacre de Juliaca como epicentro, son el costo de sangre de la r-existencia territorial contemporánea (Vera Vera, 2023, p. 49). Las comunidades que se movilizaron no lo hicieron únicamente por demandas económicas o de infraestructura, como el estereotipo centralista prefirió interpretar (Vera Vera, 2023, p. 45): lo hicieron desde una matriz civilizatoria y espiritual que concibe la soberanía sobre el litio y las cuencas fluviales como inseparable de la soberanía sobre sus propios cuerpos y sus propios muertos. Esta articulación entre territorio, cuerpo y comunidad es exactamente lo que Zaga formaliza en el tránsito de “Tierra” a “Campesina”: del reconocimiento de la tierra como madre sintiente a la representación de la mujer que porta su germen y añora al labriego asesinado.

Sin restringirse a la protesta visible, la r-existencia no opera solo en el espacio de la protesta callejera o el bloqueo de carreteras; opera también en el tejido comunitario que el Frente de Organizaciones Populares de Puno institucionalizó tras la masacre de 1972. Esa organización, fundada en el local del Glorioso San Carlos como respuesta inmediata a la represión armada (Torres Patana, 2008, p. 44), encarna la tesis de que la comunidad indígena, pese a su origen colonial del siglo XVI, ha sido reapropiada como un espacio de autogobierno directo y democracia local que sirve de estructura de autoridad colectiva frente al Estado (Quijano, 2020c, p. 729-730).

Con esa memoria organizativa activa, durante 2023, esa misma lógica se desplegó a través de los Mallkus, los Jilakatas, las Mamatallas y los tenientes gobernadores que condujeron la movilización desde asambleas comunitarias, rechazando colectivamente el nombramiento de prefectos estatales por considerar que la presidenta Boluarte carecía de “autoridad moral” (Vera Vera, 2023, p. 51). El ayllu y el ayni funcionaron como sistemas sociopolíticos y espirituales autónomos que sirvieron de escudo defensivo, confirmando que las comunidades campesinas “rebasan el sentido económico-productivo y se trata de un sistema cultural, sociopolítico, ético-normativo, epistémico y espiritual” (Vera Vera, 2023, p. 49).

Dentro de esa trama comunal, la campesina del poema de Zaga es la corporización de ese tejido comunitario en r-existencia. No representa la victimización pasiva del sujeto subalterno, sino lo que se denomina el tejido intercultural agenciado por las mujeres: la práctica que “teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como

productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 72). El protagonismo de las mujeres aymaras de OMABASI (Organización de Mujeres Aymaras Bartolina Sisa) durante el estallido de 2023, marchando con sus hijos a la espalda desde Puno hasta Lima, es la versión histórica y colectiva de la mujer que Zaga describe en su poema. Ellas no encarnan un folkllore identitario estático: son la vanguardia de lo que los estudios del altiplano definen como la “nación radical” (Vera Vera, 2023, p. 59), el proyecto de edificar una soberanía territorial que recupera los fundamentos del pasado milenario andino sin renunciar a la contemporaneidad política.

La misma r-existencia alcanza la lengua, cuya dimensión lingüística no puede separarse de su dimensión territorial y corporal. La escritura de Zaga pone en práctica el núcleo del proyecto arguediano: subvertir el castellano para albergar las estructuras expresivas del quechua, constituyendo una “intervención triunfante” de la cultura dominada sobre la dominante (Arguedas, 1968, p. 4; Quijano, 2020a, p. 774). El sintagma “hilo baladero de la esquila” (Zaga, 2003, p. 11) no existe en el español estándar con esa sonoridad y esa densidad semántica: es castellano atravesado por la cadencia oral quechua, una “co-presencia” de dos lenguas en conflicto dentro de una misma materialidad de escritura (Quijano, 2020a, p. 773). El verso “ensartar gusanos, raíces y estrellas” (Zaga, 2003, p. 13) usa el verbo “ensartar” con una transitividad que el español normativo no habría aplicado al cosmos: es la mano andina la que hila el texto con la misma lógica con que la tierra hila la vida vertical entre el subsuelo y la Vía Láctea.

Lejos de operar como adorno, la operación lingüística no es ornamental. La lengua opera como “banda lingüística de la sociedad” (Quijano, 2020a, p. 771), el instrumento que registra y devela las mutaciones históricas de una formación social a través de sus tensiones y transformaciones expresivas. Cuando el español de Zaga se quiebra en la “angostura de una desdibujada capilla” (Zaga, 2003, p. 11), la lengua misma reproduce la estrechez del espacio que la colonialidad ha dejado disponible para la vida andina. Cuando ese mismo español “ensarta” verticalmente el cosmos en un solo verso, la lengua recupera la amplitud ontológica que la modernidad colonial le ha intentado cerrar. El poema convierte el texto en lo que la ecocrítica decolonial reconoce como un territorio soberano: un espacio donde la naturaleza, el cuerpo y la comunidad enuncian su propia

existencia en sus propios términos (Quijano, 2020a, p. 774).

Bajo esa coexistencia tensa, la condición ch’ixi como coexistencia contenciosa y no fundida de mundos culturales en pugna (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69-70), describe con exactitud el espacio que los poemas de Zaga habitan. “Aldea” no es un cuadro andino puro ni un documento de la modernidad colonial: es el espacio abigarrado donde los “retazos de campaneo” conviven con la tuberculosis, donde el sonido trashumante persiste junto a la capilla desdibujada. No hay síntesis armónica ni hibridación apaciguada: hay yuxtaposición tensa, antagonismo que no se resuelve, diferencias que “coexisten en paralelo, antagonizando o complementándose” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70). Esa tensión convierte la poesía de Zaga en un instrumento de conocimiento, porque preserva la complejidad entre precariedad y vitalidad, muerte y resistencia, castellano y quechua, frente a las simplificaciones del pensamiento eurocéntrico.

DISCUSIÓN

La naturaleza del cuerpo como categoría analítica en la poesía de Zaga constituye la primera tensión que los resultados plantean, pues la colonialidad del poder sitúa la corporalidad como el nivel decisivo donde la explotación se inscribe materialmente (Quijano, 2020b, p. 366). Al respecto, los tres poemas del corpus analizado confirman esa tesis con precisión: la tuberculosis de la abuela en “Aldea”, los ojos que han consumido la distancia en “Campesina”, el labriego cuya muerte no recibe nombre sino postura (“torvo”, “asesinado”) son cuerpos marcados antes de ser interpretados. Sin embargo, la operación poética introduce un vector que el modelo quijaniano no contempla con la misma resolución: en “Campesina”, el cuerpo femenino no solo recibe la violencia colonial sino que la redistribuye hacia el territorio y en ese movimiento invierte la direccionalidad del esquema.

Bajo esa premisa, si la corporalidad es, para la colonialidad del poder, el sitio donde la dominación termina, en la ontología que el texto enactúa es también el sitio desde donde la tierra comienza. Esta reorientación no contradice el modelo sino que lo excede, y ese exceso solo se vuelve legible cuando la categoría de warmi se lee simultáneamente como corporización del principio cary-warmi (Sánchez, 2016, p. 60) y como agente del tejido intercultural que ningún logocentrismo masculino puede delimitar

(Rivera Cusicanqui, 2010, p. 72). La poesía produce aquí un tercer término que ninguna de las dos tradiciones teóricas habría podido generar por separado, lo cual plantea una pregunta metodológica que el estado de la cuestión en ecocrítica decolonial latinoamericana no ha resuelto de forma explícita: en qué condiciones un texto literario opera como producción teórica y no como ilustración de teorías ya disponibles.

A partir de esa ampliación, el estatuto ontológico de la agencia terrestre plantea una segunda tensión, pues los estudios literarios latinoamericanos tienen una tendencia consolidada a leer la naturaleza animada en la poesía andina como recurso retórico: proyección subjetiva que atribuye sensibilidad a lo inerte para producir efectos estéticos o producir efecto político. Esa lectura habría reducido el “ojo dador” y el “vientre fecundo” de “Tierra” a tropos culturalmente significativos pero epistemológicamente inocuos. Lo que el marco de la ontología política permite argumentar es que esa reducción no es una posición neutral sino una operación colonial, porque presupone la existencia de un Solo Mundo donde la tierra es inerte y los sujetos le proyectan significados (Escobar, 2014, p. 104-105).

Precisamente por ello, el principio de que nada preexiste a las relaciones que lo constituyen (Escobar, 2014, p. 101), implica que la agencia de la tierra en el poema no puede ser tratada como metáfora sin asumir previamente la hegemonía epistémica que el análisis pretende interrogar. La resistencia del texto a esa reducción no opera mediante un argumento filosófico explícito sino mediante una sintaxis: el verbo “ensartar” aplicado a la enumeración gusanos-raíces-estrellas instala la agencia terrestre como hecho gramatical antes que como imagen. Las montañas, los ríos y las vertientes, concebidos como *earth-beings* con agencia propia (De la Cadena, 2015, p. 206), no son objetos de contemplación en el poema sino sujetos que co-producen el territorio con una obstinación que el español de Zaga registra sin poder domesticarla del todo.

Con todo, este punto no está libre de dificultades que la bibliografía existente tampoco resuelve con suficiente claridad. Al postular que la escritura poética enactúa ontologías y no solo las representa, el análisis se expone a una objeción que el propio giro ontológico en las ciencias sociales latinoamericanas ha tendido a eludir: si las ontologías se producen a través de prácticas materiales (Escobar, 2014, p. 96), y la escritura en castellano es también una práctica material con historia colonial, entonces el texto poético no

puede salir del todo de la asimetría que denuncia. Zaga escribe en la lengua del cerco, aunque la subvierta desde adentro. Los resultados del análisis muestran que tampoco lo intenta: la autodesignación “salvajes” en “Tierra” asume la mirada colonial para destabilizarla desde su propio interior, no para ignorarla. Eso es exactamente lo que la condición *ch'ixi* nombra como coexistencia contenciosa y no fundida de mundos culturales (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69-70), y lo que diferencia la poética de Zaga tanto de un indigenismo que hablaría sobre los Andes desde una posición exterior como de un nativismo que pretendería hablar desde una pureza no contaminada. Pero reconocer la condición *ch'ixi* no clausura la pregunta sobre los límites del enactment ontológico en la escritura literaria; más bien la convierte en el problema teórico que el análisis debe sostener sin resolver prematuramente, y que los estudios de literatura andina contemporánea han abordado con menos rigor del que el problema merece.

A su vez, la tercera tensión que los resultados generan atañe a la relación entre genealogía histórica y operación estética, y es donde el análisis produce su fricción más productiva con el estado de la cuestión. La correspondencia establecida entre el “labriego asesinado” de “Campesina” y la genealogía de violencia soberana en el altiplano puneño, desde la masacre del 27 de junio de 1972 (Torres Patana, 2008, p. 43-44) hasta las 33 muertes y 291 heridos del estallido de 2022-2023 con la masacre del 9 de enero en Juliaca como epicentro bionecropolítico (Vera Vera, 2023, p. 49), es históricamente verificable pero plantea un problema hermenéutico que los estudios de poesía política latinoamericana no han resuelto de manera uniforme: ¿qué tipo de conocimiento produce un texto que formaliza un patrón estructural antes de que la historia lo reitere? La respuesta convencional apela a la anticipación y esa respuesta es insuficiente porque convierte la poesía en un instrumento de adivinación y banaliza la operación.

Una respuesta más precisa exige distinguir entre predicción de eventos y formalización de estructuras persistentes. La colonialidad no genera ocurrencias singulares sino patrones de repetición cuya lógica el texto literario puede capturar antes de que la historia encuentre el acontecimiento que la actualiza (Quijano, 2020b, p. 332). El poemario publicado en 2003 no anticipó la masacre de 2023: la masacre de 2023 confirmó que la estructura que el poemario había formalizado no había sido interrumpida. La sincronía entre la publicación del poemario y el asesinato del estudiante Edy Johny Quilca

Cruz, perpetrado por una patrulla mixta armada con fusiles automáticos ligeros frente a manifestantes que solo portaban piedras (Barrantes y Peña, 2007, p. 26), no es una coincidencia que el análisis deba administrar con cautela sino una evidencia de que en el Altiplano la escritura poética y la violencia soberana habitan el mismo tiempo histórico. El concepto de fundamento invisible del racismo estructural (Vera Vera, 2023, p. 48), contribuye aquí a precisar el mecanismo: no es que el poeta prevea los hechos, sino que la colonialidad produce condiciones de posibilidad tan estables que el texto literario, al registrar sus síntomas corporales y territoriales, registra inevitablemente también su lógica homicida.

De esa misma imbricación, la articulación entre el cuerpo masacrado y el territorio en disputa conduce a una cuarta tensión que los resultados introducen en el debate sobre el Bien Vivir como horizonte político. Si el Bien Vivir es la formulación más antigua de la resistencia indígena andina frente al yugo colonial (Quijano, 2020d, p. 937) y su realización exige dismantelar el paradigma eurocéntrico del desarrollo, los poemas de Zaga introducen una dimensión temporal que ese horizonte normativo no contempla con la misma intensidad: la r-existencia no es únicamente la afirmación de un futuro alternativo sino la práctica cotidiana de sostener, en el presente de la precariedad, la relacionalidad ontológica que el extractivismo y la violencia soberana intentan destruir.

Así entendido, el Bien Vivir en los textos no aparece como utopía en el sentido clásico de lo que todavía no existe; aparece como memoria activa de lo que ha existido y persiste en formas degradadas, como el balido que “gotea” del aprisco en “Aldea” o como las polleras rojas que se reflejan en el agua encharcada de “Campesina”. La diferencia entre el Bien Vivir como horizonte normativo y el Bien Vivir como memoria activa en resistencia no está suficientemente tematizada en la bibliografía descolonial disponible, donde la tensión entre futuro deseable y presente sostenido tiende a resolverse en favor del primero. Los resultados del análisis sugieren que la escritura literaria puede introducir esa distinción con una precisión que el ensayo político no siempre alcanza, precisamente porque opera en el registro de los cuerpos y los sonidos y no en el registro de las proposiciones programáticas.

La coyuntura reciente del estallido social de 2022-2023 aporta aquí una evidencia que complejiza aún más esta distinción. Las comunidades que se movilizaron desde el ayllu, a través de los Mallkus, los Jilakatas, las

Mamatallas y los tenientes gobernadores, rechazando colectivamente el nombramiento de prefectos estatales por considerar que la autoridad central carecía de legitimidad moral (Vera Vera, 2023, p. 51), no lo hicieron únicamente desde una matriz de demandas económicas o de infraestructura, como el estereotipo centralista prefirió interpretar (Vera Vera, 2023, p. 45). Lo hicieron desde una estructura de autogobierno directo y democracia local que la comunidad indígena ha reapropiado como espacio de autoridad colectiva frente al Estado (Quijano, 2020c, p. 729-730), y desde una concepción de la soberanía territorial que vincula la defensa del litio y las cuencas fluviales con la soberanía sobre los propios cuerpos y los propios muertos.

Desde esa trama, la articulación entre territorio, cuerpo y comunidad es exactamente lo que Zaga formaliza en el tránsito de “Tierra” a “Campesina”: del reconocimiento de la tierra como madre sintiente a la representación de la mujer que porta su germen y añora al labriego asesinado. El protagonismo de las mujeres aymaras de organizaciones como OMABASI, marchando con sus hijos a la espalda desde Puno hasta Lima, es la versión histórica y colectiva del sujeto que el poema construye. No encarnan un folklore identitario estático sino lo que la categoría de tejido intercultural femenino permite nombrar como práctica política de productora, comerciante, tejedora, ritualista y creadora de lenguajes (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 72).

La discusión se desplaza entonces hacia una quinta tensión que los resultados introducen en la discusión concierne a la operación lingüística del texto y sus límites respecto a la tesis de la intervención triunfante. La lectura que inscribe la escritura arguediana como subversión del castellano para albergar las estructuras expresivas del quechua (Quijano, 2020a, p. 773-774) es poderosa, pero tiende a presentar la lengua literaria como un campo de batalla donde una de las partes puede ganar. Lo que el análisis de sintagmas como “hilo baladero de la esquila” o “ensartar gusanos, raíces y estrellas” revela es algo más complicado: no hay triunfo limpio sino productividad a partir de la imposibilidad de un triunfo definitivo. El español de Zaga no derrota al castellano colonial; produce en él una marca que lo vuelve inhabitable para el monolingüismo cultural sin que esa cohabitación se resuelva en una síntesis armónica. Eso es precisamente lo que diferencia la operación ch'ixi de la hibridación tal como la entiende la teoría cultural hegemónica (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70): no fusión sino yuxtaposición tensa,

diferencia sostenida en la misma materialidad del verso.

Bajo esa lógica, la lengua opera como lo que la categoría de banda lingüística permite conceptualizar (Quijano, 2020a, p. 771): un instrumento que registra las mutaciones históricas de una formación social a través de sus tensiones y no a través de sus resoluciones. Cuando el español de Zaga “ensarta” verticalmente el cosmos en un solo verso, la lengua no conquista el territorio del castellano sino que lo habita en conflicto, y ese habitar conflictivo es la condición de posibilidad del conocimiento que el texto produce sobre la territorialidad andina. El análisis del corpus sugiere, en este sentido, que la categoría de co-presencia (Quijano, 2020a, p. 773) describe con mayor precisión la operación lingüística de Zaga que la de intervención triunfante, porque la primera admite la persistencia del conflicto donde la segunda tiende a clausurarlo mediante la imagen de una victoria. Esta distinción tiene implicaciones metodológicas para el campo de los estudios literarios andinos que la bibliografía existente no ha desarrollado de forma sistemática.

A la vez, una tensión adicional, menos explorada en la bibliografía, emerge cuando los resultados del análisis acústico del corpus se confrontan con la cosmovisión simbólica documentada en las comunidades quechua y aimara de Puno. Los sonidos que estructuran “Aldea” (el campaneo en retazos, el hilo baladero de la esquila, el gemido del viento) no son ruido de fondo descriptivo sino lo que la ontología andina reconoce como expresiones de la vivificación radical del entorno: el principio de que la naturaleza posee vida, sensibilidad y voluntad activa en todas las dimensiones del espacio circundante (Chambi Apaza, 2019, p. 916). Los animales del entorno biótico funcionan en esa cosmovisión como mediadores entre el territorio y la comunidad, indicadores del clima y el tiempo (Chambi Apaza, 2019, p. 916). Así, el balido que gotea del aprisco no es apenas un efecto sonoro sino el registro auditivo de una relacionalidad que persiste pese al abandono institucional.

CONCLUSIONES

La lectura de la territorialidad andina exige superar las aproximaciones de carácter puramente descriptivo para adentrarse en sus dimensiones históricas y estructurales. La producción poética puneña, específicamente la obra de Percy Zaga Bustinza, funciona como un

archivo documental y estético que procesa las tensiones históricas de la región. Lejos de limitarse a ilustrar la victimización del sujeto subalterno, el corpus analizado expone un conflicto central entre las dinámicas de desposesión, la colonialidad del poder y las formas comunitarias de relación con el entorno. Surge así un orden social donde la defensa de la vida se inscribe de manera directa en las operaciones del lenguaje.

A partir de esa inscripción territorial del lenguaje, la articulación entre la ecocrítica decolonial y la necrogeografía permite redefinir el estatuto de la representación discursiva en los Andes. El análisis muestra que el entorno natural no ocupa un lugar pasivo; por el contrario, interviene activamente en la configuración del territorio junto con la población. Asimismo, se identifica un desplazamiento conceptual relevante respecto a los procesos de asimilación lingüística. En lugar de postular una síntesis armónica o una victoria definitiva sobre el idioma dominante, emerge una condición ch'ixi de coexistencia y tensión, donde el castellano es subvertido gramatical y sonoramente para albergar una lógica distinta de relación con el mundo.

Por esa misma razón, la comprensión de la territorialidad andina como un tejido interrelacionado, y no como un simple reservorio de recursos materiales, obliga a replantear la lectura de los estallidos sociales recientes en la región altiplánica. Las movilizaciones comunitarias adquieren legibilidad no solo como demandas de infraestructura o reclamos económicos de integración, sino también como defensas de un modo de vida frente a la expansión del extractivismo. Tal enfoque resulta útil para disciplinas como la antropología política, el derecho ambiental y la administración pública, pues advierte sobre el error de reducir conflictos vinculados a formas de vida y organización territorial a problemas de gestión burocrática o de seguridad interna.

A la vez, la complejidad de estas fricciones históricas y estructurales abre líneas de indagación que requieren mayor exploración sistemática. Resulta necesario profundizar en los límites metodológicos de estas formas de representación cuando se materializan a través de códigos heredados de la tradición colonial. Del mismo modo, surge la pertinencia de ampliar el corpus hacia otras producciones estéticas, históricas y testimoniales del sur andino para evaluar si la formalización anticipada de la violencia estatal y extractiva mantiene patrones similares en distintos formatos. Otra vía de investigación relevante consistirá en delimitar de manera empírica las diferencias entre el Bien

Vivir, entendido como horizonte normativo institucional, y su manifestación concreta como práctica cotidiana de sostenimiento de la vida frente a condiciones de precariedad material extrema.

Frente a esas fricciones, la persistencia de las formas relacionales andinas ante las lógicas de desposesión revela la continuidad de un orden social que rechaza su disolución. La memoria histórica, la corporalidad subalterna y la agencia del territorio configuran un sistema donde la vida colectiva persiste en medio de una asimetría estructural severa. Reconocer esta dinámica implica admitir que las comunidades andinas habitan una modernidad conflictiva donde la soberanía se defiende en la materialidad de la tierra, en la integridad del cuerpo y en el lenguaje mismo. Mientras las estructuras de dominación insistan en reducir el entorno a un mero objeto de consumo, las prácticas de r-existencia continuarán afirmando su propia autonomía.

REFERENCIAS

- ARGUEDAS, J. M. **No soy un aculturado** [Discurso de aceptación del Premio Inca Garcilaso de la Vega, Lima, Perú], Oct. 1968.
- BARRANTES, R.; PEÑA, J. Conflictos sociales y derechos humanos: El uso de la fuerza pública durante disturbios internos en el Perú. *In: Conflictos sociales y respuestas del Estado*: Del orden interno a la protección de derechos. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 25-26. 2007.
- CHAMBI APAZA, E. Cosmovisión simbólica de la cultura andina. *Revista de Investigaciones de la Escuela de Posgrado - UNA*, v. 8, n. 1, p. 915-930, 2019. <https://doi.org/10.26788/riepg.v8i1.607>
- DE LA CADENA, M. Chamanismo andino in the third millennium: Multiculturalism meets earth-beings. *In: Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, p. 179-208. 2015. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smtkx.9>
- ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: La ontología política de los "derechos al territorio". *In: Sentipensar con la tierra*: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, p. 94-110. 2014. <https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43540>
- QUIJANO, A. Arguedas: La sonora banda de la sociedad. *In: Cuestiones y horizontes*: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Lima: CLACSO; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 771-776. 2020a. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.25>
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *In: Cuestiones y horizontes*: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Lima: CLACSO; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 325-367. 2020b. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.12>
- QUIJANO, A. El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *In: Cuestiones y horizontes*: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Lima: CLACSO; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 707-737. 2020c. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.23>
- QUIJANO, A. "Bien vivir": Entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. *In: Cuestiones y horizontes*: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Lima: CLACSO; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 937-950. 2020d. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.33>
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Ch'ixinakax utxiwa**: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- SÁNCHEZ, M. Espiritualidad indígena y participación femenina. *Lectora: Revista de Dones i Textualitat*, n. 22, p. 59-65, 2016. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/Lectora2016.22.5>. Consultado el: mayo 28, 2026.
- TORRES PATANA, E. **Importancia de la comunicación en el cambio social y para el fortalecimiento de las organizaciones sociales**: Caso Frente de Organizaciones Populares (FOP) de Puno. 2008. Examen de suficiencia profesional, Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Repositorio Institucional UNA-PUNO. 2008. Disponible en: <https://repositorio.unap.edu.pe/handle/20.500.14082/11480>. Consultado el: mayo 28, 2026.
- VERA VERA, E. Estallido social en Puno: Entre la crisis política y el reconocimiento etnocultural. *Discursos del Sur: Revista de Teoría Crítica en Ciencias Sociales*, n. 12, p. 43-64, 2023. <https://doi.org/10.15381/dds.n12.27094>
- VILCHIS CEDILLO, A. Churata, guía libertario en el periodismo boliviano. *América Crítica*, v. 7, n. 2, p. 45-54, 2023. <https://doi.org/10.13125/ameriacritica/5905>
- ZAGA BUSTINZA, P. **Mi ciego, mi gallo y tú**. Puno: Editorial Hijos de la Lluvia, 2003.

CONTRIBUCIONES DE LOS AUTORES

Fernando A. Ramos-Zaga: conceptualización, curación de datos, análisis formal, obtención de financiación, investigación, metodología, administración del proyecto, recursos, software, supervisión, validación, visualización, redacción - borrador original, redacción - revisión y edición.

EDITOR ASOCIADO: Silvio Carlos Rodrigues. 

DISPONIBILIDAD DE DATOS: Los datos que sustentan los resultados de este estudio podrán ser puestos a disposición por el autor de correspondencia, previa solicitud debidamente justificada. [Fernando A. Ramos-Zaga].



Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia de Atribución Creative Commons, que permite el uso ilimitado, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada.