

Desborde digital andino: radio, plataformas e inteligencia artificial

Andean digital overflow: radio, platforms, and artificial intelligence

Félix Rojas Orellana¹

Recibido: 27 de junio de 2026

Aceptado: 12 de septiembre de 2026

Resumen

Este artículo examina cómo la digitalización transforma las relaciones de poder, memoria y pertenencia en la construcción de identidades andinas peruanas, entendida como memoria en acto y decisión práctica. Mediante un enfoque cualitativo, combina memoria comunicacional sobre radio y migración, entrevistas en la UNSCH y observación digital exploratoria. Identifica continuidad entre radio, plataformas digitales e inteligencia artificial, que extienden el ayllu pero generan asimetrías al convertir voces y saberes en datos corporativos. Propone el concepto de "desborde digital andino" y concluye que lo decisivo es quién gobierna esas memorias y datos.

Palabras clave: identidad andina, memoria, ayllu, reciprocidad, plataformas digitales, quechua, soberanía de datos.

Abstract

This article examines how digitalization transforms the dynamics of power, memory, and belonging in the construction of Peruvian Andean identities—understood as memory in action and practical decision-making. Employing a qualitative approach, it combines insights on communicative memory regarding radio and migration with interviews at UNSCH and exploratory digital observation. It identifies a continuity linking radio, digital platforms, and artificial intelligence; while these technologies extend the *ayllu*, they also create asymmetries by transforming voices and forms of knowledge into corporate data. The article proposes the concept of "Andean digital overflow" and concludes that the decisive factor is who governs these memories and data.

Keywords: andean identity, memory, ayllu, reciprocity, digital platforms, Quechua, data sovereignty.

¹ Licenciado en Antropología Social, Maestro en Antropología jurídica, Candidato a doctor en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), <https://orcid.org/0000-0001-8064-978X>, afiliación: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Perú, email: felix.rojas@unsch.edu.pe

Introducción

Mucho antes de que una fiesta patronal pudiera transmitirse en vivo desde un teléfono celular, una voz ya viajaba entre Lima y las provincias. Atravesaba cerros, quebradas y caminos para llegar a una casa donde la familia escuchaba alrededor de un receptor. A veces comunicaba noticias agrícolas o convocatorias. Otras veces llevaba algo aparentemente sencillo y, sin embargo, decisivo: un nombre pronunciado públicamente, un saludo por cumpleaños, una canción dedicada al responsable de la fiesta o el aviso de que los familiares residentes en Lima estaban enviando dinero. Nombrar al ausente era hacerlo presente. La distancia persistía, pero dejaba de ser silencio.

Esa escena permite formular el problema de este artículo como una identidad andina, que se conserva como una pieza intacta dentro de una vitrina cultural. Se produce en las relaciones concretas, como: recordar, regresar, colaborar, hablar, cuidar, aceptar una responsabilidad y responder ante los demás. Hall (1990) sugirió entender la identidad cultural como una posición históricamente construida, vinculada tanto con aquello que se comparte como con las rupturas que atraviesan la experiencia. Esta forma de representación impide reducir “lo andino” a una esencia rural y solo ritual, invariable y enfrentada a la tecnología. Asimismo, obliga a preguntar quién define esa identidad, con qué archivos y bajo qué relaciones de poder.

Brubaker y Cooper (2000) indicaron que el término de identidad puede volverse muy amplio y que termine explicándolo todo y, por ello, no explique a la vez, nada. Para

evitar esa forma de inflación conceptual, en esta parte, se emplea una identidad como un proceso de identificación y como autocomprensión situada: es la forma en que los sujetos y los colectivos reconocen que hay semejanzas, diferencias, obligaciones y horizontes de acción. Por tanto, la identidad importa porque organiza sobre todo la toma de decisiones acerca de las formas de las culturas o formas de vida. En tanto, no actúa como una orden mecánica, pero delimita aquello que una persona considera posible, digno, vergonzoso, obligatorio o negociable. Entonces, ser del pueblo o lugar de nacimiento, puede hacerse visible al regresar para una fiesta patronal, aportar desde el extranjero, asumir un cargo, hablar quechua ante los hijos o negarse a que una ceremonia familiar sea publicada sin permiso.

Por ello, la pregunta central es: ¿cómo intervienen la memoria, el parentesco y las plataformas digitales en las tomas de decisiones, mediante las cuales la identidad andina se afirma, se transforma o queda trastocada? La tesis sostiene que la digitalización ha territorializado el ayllu: ha extendido las relaciones de pertenencia entre la comunidad, Lima, por citar otras ciudades, y el extranjero. Esa extensión de la forma de vida fortalece la comunicación y la gran capacidad de representación propia, personal o grupal, pero también introduce un conjunto de mediaciones corporativas que clasifican los cuerpos; además, jerarquizan las lenguas y convierten la memoria en información aprovechable. Por tanto, el conflicto que pueda surgir ya no solo se limita a la presencia o ausencia de tecnología moderna; se concentra en la capacidad de decidir qué se comparte, por ejemplo, en

las redes sociales; asimismo, quién o quiénes los interpretan, qué queda bajo el control comunal y qué termina subordinado a la economía de la atención de los hechos.

Para comprender este proceso social “moderno”, se propone la noción de desborde digital andino. El concepto se retoma críticamente acerca del trabajo del desborde popular de Matos Mar (1984), pero desplaza la atención desde la transformación digital territorial de Lima y otras ciudades importantes del país hacia la ocupación de las infraestructuras digitales, que tampoco fueron diseñadas desde las propias lenguas o lenguajes en uso, los ritmos y las formas de autoridad de los Andes, o las llaman también provincias. Estas nuevas tecnologías no designan un simple aumento del consumo tecnológico, sino que van mucho más allá de la realidad concreta. Aquí transforma las formas de vida, renombra las acciones de sujetos que ingresan a las plataformas globales, para prolongar parentescos y familias, organizar las fiestas patronales, recaudar fondos y aportes, incluso enseñar el uso de las lenguas, vender productos, denunciar racismo y producir sus propias imágenes desde los hechos reales en su comunidad de origen. No obstante, este desborde, ocurre dentro de los territorios privados: en las calles digitales que poseen un dueño, con reglas opacas y mecanismos de extracción visual, sin mayores contenidos de debate.

Metodología

Esta investigación adopta un enfoque cualitativo e interpretativo; desde la unidad de análisis, que no es el dispositivo aislado, sino las relaciones de memoria, el parentesco, la reciprocidad, las autoridades y la representación que se actualizan mediante su uso. El propósito

no es medir la periodicidad de las prácticas digitales, sino comprender de qué hay obligaciones, qué puede activar una nota de voz, qué recuerdos movilizan un wayno, qué significado tiene mirar una fiesta desde otro país u otra región y quién conserva la autoridad para decidir sobre una imagen comunal, distrital, por citar.

El análisis documental, articula tres ejes de cuerpos de materiales con alcances distintos: una memoria comunicacional situada, la relectura de entrevistas universitarias y una observación digital exploratoria. Esta separación, evita presentar la experiencia del autor, como una evidencia representativa o atribuir al corpus una generalización que metodológicamente no permite.

El primero, es una memoria comunicacional situada: los recuerdos de escucha radial, saludos, dedicatorias musicales, mensajes entre migrantes y familias, programas dirigidos a públicos provincianos y la presencia cotidiana del huayno, huaylas y otros temas vernáculos. Esta memoria, no se presenta como cronología absoluta ni como experiencia representativa de toda la población andina. Funciona esta como una posición de conocimiento que permite identificar preguntas y sentidos sociales; sus afirmaciones históricas son contrastadas con literatura especializada, especialmente con los trabajos de Tucker (2013, 2019) sobre música, medios e imaginarios étnicos en el Perú urbano y ayacuchano.

El segundo cuerpo corresponde a la relectura temática de siete entrevistas realizadas previamente en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga: cuatro docentes —tres vinculados con Antropología y uno con Historia— y tres estudiantes de pregrado y posgrado con experiencia en el uso de inteligencia artificial. Las entrevistas fueron

producidas originalmente para examinar la incorporación de la IA generativa en la educación universitaria. En este artículo no se utilizan para medir aceptación o rechazo ni se las presenta como una muestra del conjunto universitario. Se las relee como un corpus acotado que permite reconocer metáforas de apropiación tecnológica, tensiones entre conocimiento local y respuesta automatizada, y criterios sobre el uso responsable de las herramientas globales.

El tercer cuerpo; es una observación digital exploratoria y no sistemática de contenidos públicos como en Facebook, TikTok, Instagram y YouTube relacionados con fiestas, música, quechua, retorno, convocatorias y representaciones de lo andino. No se imputa a esta observación, el estatuto de una etnografía digital exhaustiva, porque el manuscrito de base no documenta un periodo uniforme, en un universo cerrado ni métricas de muestreo. Su función es heurística: localizar situaciones y contrastarlas con estudios recientes sobre activismo en quechua, la moderación de los contenidos e inclusión digital (Mendoza-Mori, 2023; Mescua Figueroa et al., 2024; Thakur, 2025). WhatsApp solo puede tratarse a partir de experiencias autorizadas; la accesibilidad técnica de un contenido no cancela la obligación ética de proteger a quien lo produjo.

En tanto, la lectura temática se organizó alrededor de cinco relaciones analíticas: memoria e identificación; pertenencia y decisión; presencia translocal; visibilidad y categorización; y autonomía sobre datos y archivos. Se indagaron las continuidades entre la radio y las plataformas, pero también las rupturas en la velocidad, en el alcance, en la autoridad y el control. La interpretación diferencia claramente las afirmaciones documentadas, la memoria

situada y las inferencias conceptuales. Debido al carácter retrospectivo y acotado del corpus, el artículo no pretende representar a toda la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga ni definir una identidad andina única. Tampoco, constituye una etnografía digital sistemática. Las diferencias generacionales, territoriales, lingüísticas, económicas y de género obligan a hablar de identificaciones andinas plurales y situadas.

Resultados

1. La identidad como memoria en acto

La memoria no es un almacén inmóvil del pasado, sino un proceso dinámico que se transforma con cada nueva experiencia. Además, se produce socialmente, selecciona acontecimientos y establece relaciones entre ausentes y presentes, porque la identidad, no radica en conservar datos intactos, sino en la capacidad de reinterpretar lo vivido para definir quienes somos y hacia donde nos dirigimos. Assmann (2008) diferencia la memoria comunicativa, porque es sostenida en el tiempo a partir de intercambios periódicos, de las formas culturales estabilizadas por la comunidad en textos, en los rituales y en sus objetos. Así, en los Andes contemporáneos, ambas dimensiones se entretienen: en el relato familiar, en las fiestas, en el huayno, en las fotografías, en la transmisión de los conocimientos y acontecimientos importantes, y el archivo digital permite que los colectivos se reconozcan a través del tiempo. Ricoeur (2004) recuerda, al mismo tiempo, que toda memoria convive también con el olvido, con la selección y la posibilidad de la manipulación de los hechos, es decir, recordar nunca es reproducir el pasado sin mediaciones.

Entonces, la identidad emerge precisamente en ese trabajo de selección, porque la memoria opera como un relato en constante reescritura. Una familia no siempre recuerda todo; a veces conserva los nombres, los sufrimientos, los retornos de siempre, las deudas pendientes, los trabajos o las faenas, las fiestas y los gestos del cuidado que explican a quién pertenece y por qué. El huayno no es solamente música, sino que opera como archivo afectivo donde permanecen las despedidas a la madre, a la chacra, al camino, al agravio y la esperanza de retorno, entre otros. Cuando una melodía sentimental, romántica, a veces provoca llantos en una habitación de Lima, Madrid o Buenos Aires, por tanto, no estamos ante una nostalgia ornamental, decorativa, sino ante la vida misma. Por eso, el sonido reactiva una relación con un territorio, con las personas y con las obligaciones que no desaparecieron con la migración.

La radio funcionó como una infraestructura temprana de esta memoria en movimiento, al ser uno de los primeros medios masivos en conectar a las comunidades. Con el tiempo, esa red de transmisión de vivencias se consolidó y se intensificó a través del telegrama, la telefonía fija y, más recientemente, la llegada de smartphones y las redes sociales. Tucker (2013) muestra que la producción radial y la circulación del huayno en el Perú urbano estuvieron atravesadas por trabajos mediáticos, jerarquizadas étnicamente, basadas en las aspiraciones de clase y las disputas sobre la originalidad y la autenticidad. Las emisoras y los programas dirigidos a públicos regionales o provincianos no se limitaron a difundir sólo la música, sino que ayudaron a formar públicos situados, ubicaron asociaciones y las articularon con una ciudad atravesada por migrantes. La

ocupación de Lima, ampliamente descrita por Matos Mar (1984), no fue únicamente un fenómeno territorial y demográfico, sino también un acontecimiento profundamente sonoro. El migrante construyó barrios y mercados, pero asimismo hizo circular nombres de pueblos, santos, lenguas y melodías en una capital que durante décadas había pretendido imaginarse separada de los Andes.

A medida que las olas migratorias transformaban la geografía urbana con barriadas y mercados populares, la capital, sobre todo Lima, regiones y capitales de las principales ciudades como Huancayo, Ayacucho, se vieron inundadas por nuevas sonoridades: el bullicioso comercio ambulatorio, el retumbar de los huaynos y chichas en las radios, la chicha como fenómeno musical, las fusiones y con ello, los locales provincianos, y a eso se suma la superposición de las lenguas y los acentos rurales, que en realidad las fisuraron el paisaje acústico criollo y elitista de la gran ciudad.

En consecuencia, el espacio radial otorgó a la memoria una dimensión eminentemente pública. El saludo radial, ratificaba la vigencia del vínculo a la distancia; el anuncio de un aporte transformaba la nostalgia en reciprocidad y responsabilidad comunitaria; y la dedicatoria musical restituía momentáneamente la proximidad perdida. Si bien el cuerpo se mantenía distante, la voz restablecía la presencia, aunque fuera por minutos, la proximidad perdida. Así, lejos de extinguirse con la telefonía digital, la dinámica se reconfiguró con mayor intensidad: las notas de voz, las imágenes y las transmisiones en directo incrementaron el flujo afectivo, pero manteniendo intactos los códigos sociales tradicionales de evaluación, quién

responde, quién aporta, quién acompaña y quién se ausenta a través del silencio.

Por eso proponemos concebir la identidad como una memoria en acto, entendida no como un monumento inmóvil del ayer, sino como un ejercicio cotidiano en continua escritura, donde la voz, la presencia y el compromiso colectivo mantienen viva la historia compartida. Así como la pertenencia no solo reside en lo que una persona declara sobre sí misma, sino en lo que decide hacer con aquello que la recuerda. En ese proceso, la memoria se transforma en identidad cuando se traduce en una conducta ante la comunidad: es la decisión de retornar, brindar ayuda, transmitir saberes, callar cuando corresponde, reparar errores, y elegir qué legados se conservan o se rechazan. Esta memoria en movimiento, sin embargo, no siempre produce cohesión; también genera conflictos por diversas razones. Al orientar la conducta ante los demás, abre espacios de disputa donde conviven el reclamo, el desacuerdo y la confrontación de narrativas sobre el pasado común. Entonces, las generaciones no recuerdan de la misma manera; la historia de una fiesta puede ser orgullo para unos y exclusión para otros; una fotografía puede significar patrimonio para la comunidad y contenido disponible para quien la descarga. La memoria no garantiza el consenso, sino que constituye el territorio simbólico desde el cual se negocia y disputa el sentido de pertenecer.

2. Identidad y decisión como formas de pertenecer y responder

La contribución central de este artículo consiste en vincular la identidad con la capacidad de decidir y de responder ante los vínculos que sostienen la pertenencia a una identidad. Jenkins (2014) opina que la

identificación es como una relación dinámica permanente entre la autodefinición y la categorización externa, desplegadas en los planos individuales, de manera interactiva e institucional. Sen (2006), por su parte, cuestiona la forma de reducir a una persona a una sola afiliación: los sujetos viven identidades múltiples y van negociando constantemente la importancia que va adquiriendo cada una de ellas. En los contextos andinos y translocales concurrentes, estas negociaciones se hacen visibles en las decisiones diarias y significativas: hablar o silenciar, por ejemplo, el quechua, regresar o no al territorio, aportar dinero, aceptar una mayordomía de una fiesta patronal, registrar una ceremonia, migrar, permanecer o educar a los hijos lejos del lugar de origen. Pertenecer a una comunidad, en este sentido, no consiste únicamente en reconocerse como parte de esa comunidad, sino también en responder ante ella mediante acciones concretas o con hechos.

La identidad sí funciona, a la sazón, como una disciplina práctica; esta no se determina mecánicamente por cada acción, pero se proporcionan ciertos criterios compartidos para estimar si una persona lo cumplió, recordó, acompañó o se alejó de la comunidad. Expresiones como “cumplió”, “se acordó”, “se hizo presente” o “se olvidó de su pueblo” condensan las evaluaciones comunitarias más profundas. En ese sentido, una transmisión digital deja de ser una simple operación, por ejemplo, financiera, y puede convertirse en una señal de quien se encuentra lejos mantiene el vínculo, recibiendo con total tranquilidad como Yape u otras formas de recibir dinero, que en estos tiempos ya es común. Así también, en determinadas relaciones familiares o comunales, incluso un

mensaje leído y no respondido puede interpretarse como descuido o distanciamiento; obvio, se presta para interpretaciones diversas. Del mismo modo, una cámara que pueda enfocar, por ejemplo, a un grupo de los danzantes o bailarines, o que pueda extender la celebración hacia quienes están más allá de la fiesta, mientras que algunas pueden sentirse invadidas en su privacidad, en un momento íntimo, estas pueden quebrar la confianza del momento. Las tecnologías modernas nos crean dilemas éticos, pero, estas aceleran la necesidad de decidir en el momento, dejar registro de las acciones y ampliar la audiencia ante la cual se evalúa el comportamiento.

Las fiestas patronales condensan precisamente estas tensiones existenciales, las cuales se negocian o alivian a través de la presencia física o de la mediación virtual. Por un lado, los *carguyoc* o mayordomos organizan reuniones mediante grupos de WhatsApp, difunden el programa por Facebook y coordinan los aportes previamente comprometidos. Por otro lado, los familiares que se encuentran lejos siguen los acontecimientos a través de las redes (como la procesión), donde comentan y piden que la cámara enfoque al santo o a la santa, a los músicos o a algún pariente. Esa presencia virtual despierta el deseo de contribuir económicamente o de retornar físicamente al pueblo en los años siguientes, pues la visualización de la fiesta genera nuevos compromisos. Sin embargo, participar mediante una pantalla no equivale a asumir el trabajo material y afectivo que la sostiene: el emoticón enviado durante un *huayno* expresa cariño y cercanía, pero no sustituye la visita, la cocina, la comida, el baile, la faena, la organización ni el cuidado mutuo. La digitalización reactualiza, así como una pregunta antigua: ¿qué cuenta realmente

como presencia y quién tiene la autoridad para reconocerla como legítima?

Además, la lengua constituye otro ámbito en el que la pertenencia se afirma, se negocia y también se juzga. Hablar quechua públicamente puede expresar continuidad, crear comunidad y desafiar una historia marcada por la discriminación. No hablarlo, en cambio, puede relacionarse con la pérdida intergeneracional, la vergüenza aprendida, las exigencias laborales o una decisión determinada por el contexto. El activismo digital quechua ha multiplicado contenidos pedagógicos, humorísticos, musicales y políticos, mostrando que la lengua no pertenece exclusivamente al pasado ni al ámbito rural (Mendoza-Mori, 2023). Sin embargo, convertir cada uso lingüístico en una prueba de autenticidad terminaría produciendo una nueva forma de violencia. La identidad andina no puede medirse mediante una lista cerrada de rasgos ni por el dominio obligatorio de la lengua. Lo fundamental es examinar las condiciones en las que las personas deciden hablar, callar o reaprender el quechua sin ser sancionadas por ninguna de estas decisiones.

Definitivamente, la capacidad de decidir no debe confundirse con una libertad individual absoluta: las condiciones para hacerse presente, responder a las demandas comunitarias o intervenir en la representación digital del pueblo están distribuidas de manera profundamente desigual. Mientras una persona con conectividad estable puede participar en reuniones, producir videos y verificar información, otra depende de datos limitados o debe desplazarse varios kilómetros para captar señal.

Según datos oficiales del INEI (2025), aunque el 95,2 % de los hogares peruanos contaba con telefonía móvil en el primer

trimestre de 2025, el acceso a internet en el hogar alcanzaba el 80,3 % en Lima Metropolitana y apenas el 20,5 % en el área rural. La expansión del celular convive, por lo tanto, con capacidades asimétricas para convertir la conectividad en educación, representación y deliberación comunitaria. La brecha digital es, en el fondo, una brecha en la posibilidad real de decidir, responder y ser reconocido. Como confirma un estudio cualitativo en una región altoandina quechuahablante, el acceso técnico resulta insuficiente si persisten una infraestructura débil, una conectividad inestable y necesidades no atendidas de formación digital (Mescua Figueroa et al., 2024).

3. El ayllu translocal como la experiencia de estar sin estar y volver sin regresar

Migrar por trabajo o educación no significó el fin del ayllu, sino su reconfiguración en nuevas escalas, si antes las asociaciones de migrantes, las encomiendas, los viajes de fiesta y la música sostuvieron el lazo entre el campo y la ciudad, hoy las redes familiares, las videollamadas y las billeteras electrónicas extienden esa red a nivel global. Este ayllu translocal no depende de la coresidencia física en un solo lugar, pero tampoco es una comunidad meramente virtual; en realidad se sostiene en la práctica, porque el intercambio digital desencadena efectos materiales concretos: giros que llegan a tiempo, mayordomías coordinadas desde lejos, solidaridad en la enfermedad y compromisos que se traducen en el retorno físico para la fiesta o la faena.

Esta presencia a distancia es real e incompleta; sin embargo, la videollamada permite mirar a la madre, al ser querido, pero quizás no abrazarla. Por otro lado, la transmisión muestra la procesión, por ejemplo, no reproduce el frío de la

madrugada, el calor de la fiesta, el cansancio del danzante ni el encuentro alrededor de la comida. Las redes aproximan los rostros y al mismo tiempo hacen visible la ausencia, es decir; la persona puede vivir lejos durante años y participar en decisiones comunales, pero esa participación abre disputas sobre legitimidad: ¿tiene el mismo derecho a decidir quién financia una obra desde el extranjero o quién permanece y ejecuta el trabajo cotidiano? La plataforma conecta posiciones desiguales; no resuelve por sí sola la relación entre dinero, residencia, cuidado y autoridad.

En ese proceso, el retorno constituye una decisión identitaria particularmente densa, además, volver puede significar descanso, obligación, prestigio, reparación, nostalgia o demostración de éxito. La casa construida y habitada pocos días al año puede ser criticada como ausencia material; también puede funcionar como promesa de continuidad, por tanto; el retorno no siempre restituye una pertenencia perdida: a veces revela que la persona y el pueblo han cambiado. Los migrantes regresan con nuevas prácticas, acentos, parejas, expectativas y recursos; la comunidad los recibe, los clasifica o los cuestiona. La identidad no vuelve intacta, pero se renegocia en cada momento y en cada encuentro.

Las redes modifican esa negociación, porque el regreso empieza antes del viaje; la persona observa videos, participa en discusiones, conoce conflictos y coordina su presencia. La plaza se extiende a la pantalla, pero la pantalla también ingresa en la plaza, es decir; cada participante puede registrar y publicar. Por tanto, el acontecimiento deja de estar dirigido solo a quienes están presentes; se produce pensando en una audiencia ausente y potencialmente ilimitada. La comunidad

adquiere capacidad de autorrepresentación, pero pierde parte del control sobre el contexto en que sus imágenes serán vistas, copiadas o reinterpretadas.

4. Identidad trastocada: del reconocimiento comunal a la métrica algorítmica

La visibilidad digital suele celebrarse como reconocimiento, aunque ser visible no equivale a ser reconocido; además; reconocer supone comprender a un sujeto dentro de una historia y admitir su capacidad de la palabra. La visibilidad algorítmica puede separar una danza de la memoria que le da sentido, convertir una ceremonia en curiosidad o reducir a una mujer andina a vestimenta y paisaje. La identidad se vuelve trastocada cuando la plataforma conserva los signos y vacía las relaciones; cuando el contenido circula, pero la comunidad pierde autoridad sobre su interpretación.

Esta alteración ocurre mediante cuatro desplazamientos: Primero, el reconocimiento se convierte en métrica: seguidores, reproducciones y reacciones sustituyen parcialmente la validación de personas con quienes existe una relación. Segundo, la narración se subordina al formato: historias complejas deben comprimirse para competir por atención. Tercero, la memoria se convierte en dato: voces, imágenes y recorridos alimentan sistemas de clasificación, publicidad y entrenamiento. Cuarto, la autoridad se desplaza: decisiones antes discutidas entre participantes pasan a depender de reglas de moderación y recomendación que rara vez son transparentes.

Por tanto, el problema afecta de modo particular a las lenguas minorizadas, un estudio reciente sobre la moderación del contenido del quechua en Ecuador, Bolivia y Perú, basado en encuestas,

entrevistas y una mesa de diálogo, documenta fallas de comprensión lingüística y contextual que pueden dejar expresiones dañinas sin respuesta o sancionar indebidamente contenidos legítimos (Thakur, 2025). La desigualdad algorítmica no consiste únicamente en que haya menos contenido en quechua, sino en que las plataformas poseen menor capacidad —y en ocasiones menor incentivo— para comprenderlo, moderarlo y responder a sus hablantes en condiciones comparables.

La noción de identidad trastocada no implica que exista una identidad original pura a la cual deberíamos regresar. Toda identidad cambia, traduce y selecciona, por tanto, la palabra “Trastocada” señala una transformación bajo asimetría: el momento en que los sujetos pueden expresarse, pero no controlar las categorías que ordenan su expresión; pueden publicar su memoria, pero no decidir completamente cómo será extraída; pueden denunciar una representación, pero deben hacerlo ante una plataforma que define los términos del reclamo. Couldry y Mejías (2019) describen esta apropiación de la vida humana como materia prima de datos. En contextos indígenas, la cuestión adquiere una profundidad histórica: la extracción digital prolonga prácticas anteriores de tomar territorios, cuerpos y conocimientos sin devolver autoridad.

La identidad trastocada, también puede producirse dentro de la propia comunidad, así, una publicación viral puede imponer una versión única de la costumbre, silenciar desacuerdos o exponer a personas que no eligieron participar. Los jóvenes pueden ser acusados de desnaturalizar la cultura por combinar quechua, hip hop, K-pop o estética digital, mientras las generaciones mayores pueden

ser caricaturizadas como obstáculo. La tecnología no inventa estas tensiones, pero amplifica ciertas voces y congela conflictos en archivos replicables. La posibilidad de narrarse no elimina la responsabilidad de escuchar a quienes quedan fuera del encuadre.

5. Inteligencia artificial: espejo incompleto y nueva frontera de apropiación

La inteligencia artificial intensifica nuevos trabajos y genera nuevos problemas, porque produce textos, genera clasificaciones e imágenes con una gran autoridad y apariencia de realidad, además; este es un sistema que puede responder con precisión sobre acontecimientos ampliamente documentados, pero puede fallar ante una variante del quechua, una autoridad comunal o una práctica ritual de Ayacucho o de los pueblos andinos. El error no es solamente técnico, sino que es de conocimiento, porque están preparados de otra manera, quizás más para otras realidades. En realidad, la IA puede generar en segundos una figura “andina” y repetir el repertorio colonial de polleras, trenzas, llamas, la pobreza y las montañas. Esto indica qué experiencias fueron archivadas en el sistema del motor de IA y cuáles están consideradas suficientemente relevantes para entrenar al sistema.

Las entrevistas universitarias releídas para este artículo, aportan una metáfora productiva: la IA puede ser para el trabajo intelectual lo que la pala, el pico, la chaquitacla o el tractor son para el trabajo agrícola. La comparación rompe la falsa oposición entre la cultura andina y la tecnología; una herramienta amplía capacidades, pero no sustituye el conocimiento situado de quien decide dónde, cuándo y para qué utilizarla. La pregunta antropológica no es si la IA es buena o mala, sino quién formula el

problema, quién verifica la respuesta, qué conocimientos quedan fuera y quién asume el daño cuando la máquina se equivoca.

La soberanía sobre datos indígenas o simplemente andinos, ofrece un criterio más exigente que la mera inclusión del momento. No basta con incorporar palabras quechuas o imágenes andinas a un modelo de trabajo desarrollado por la IA, allí es necesario discutir el consentimiento, control, acceso, atribución, beneficio colectivo y derecho a retirar información. La UNESCO (2023) ha insistido en la participación efectiva de los pueblos indígenas en el desarrollo de la IA en América Latina y el Caribe, que están expuestos, pero no están incluidos en el proceso, pero sí en el uso. Experiencias comparativas sobre la soberanía algorítmica maorí, muestran que, una tecnología culturalmente responsable requiere principios de gobernanza y no solo conjuntos de datos más diversos (Brown et al., 2024). La inclusión sin poder de decisión puede perfeccionar la extracción de conocimientos porque las tecnologías que involucran los datos con la IA están volviéndose omnipresentes porque se venden como soluciones momentáneas, pero sesgadas para el desarrollo personal y del progreso y la prosperidad; sin embargo, puede reducir costos laborales, pero ampliar las injusticias laborales.

Esta discusión obliga a reconocer los límites del desarrollo y del uso de la IA; determinados relatos, las canciones, las imágenes de todo nivel, los conocimientos medicinales o los registros rituales deben o no deben considerarse para el uso, porque existen datos abiertos por el hecho de ser técnicamente accesibles, porque algunas memorias poseen custodios, temporalidades y restricciones. Por tanto,

digitalizar puede proteger frente a la pérdida, pero también separar el conocimiento de las relaciones que autorizan su uso; allí, la gran pregunta no es únicamente qué puede aprender una inteligencia artificial de los Andes, sino si tiene o no derecho a tomarlo y difundirlo.

Discusión

Del desborde popular a la autodeterminación digital

El desborde digital andino permite leer como una continuidad histórica sin suponer repetición; la radio hizo audible al migrante y ayudó a construir públicos andinos urbanos; las redes redujeron la dependencia respecto de la cabina y multiplicaron la capacidad de emitir. Tucker (2019) muestra que la música indígena, por ejemplo, en Ayacucho, no permanece fuera de los medios ni del mercado: se produce en relaciones históricas donde la autenticidad, el trabajo y representación están en permanente disputa. El teléfono en la actualidad ha evolucionado de un mero canal de comunicación auditiva, a una plataforma convergente que, además, integra fotografía, archivo digital y distribución de contenidos, expandiendo exponencialmente sus funciones y su público. Esa concentración facilita la apropiación cotidiana, pero incorpora al usuario a infraestructuras de vigilancia y a una rentabilidad social y comunicativa.

La modernidad andina no consiste en escoger entre la plaza y la pantalla, la chaquita y la inteligencia artificial, el huayno y el algoritmo. Esa oposición reproduce la idea de que los pobladores de los Andes pertenecen al pasado y de que las tecnologías llegan desde fuera para reemplazarlos. En verdad, tal no es tan cierto, porque los pueblos andinos han ido incorporando las tecnologías durante

años, pero nunca las han hecho en condiciones de poder ponerlas como equivalentes. El punto crítico es la traducción: qué relaciones se conservan, cuáles cambian, qué desigualdades se introducen y quién puede rechazar una tecnología sin quedar excluido de la educación, del trabajo, de la cotidianidad o de la propia ciudadanía.

El análisis permite precisar tres aportes. Primero, la identidad es la memoria en acto: se actualiza cuando el recuerdo orienta a una práctica permanente. Segundo, la identidad es una cuestión de decisión: organiza evaluaciones sobre la presencia, obligación, uso de la lengua, el retorno y la autoridad sin determinar automáticamente la conducta. Tercero, la identidad puede ser trastocada por mediaciones que separan signos de relaciones y desplazan la capacidad de decidir hacia plataformas. Estas tres dimensiones, evitan dos errores simétricos: romantizar una comunidad inmutable o celebrar toda apropiación digital como una cuestión emancipadora. La verdadera medida del desborde, no será la cantidad de teléfonos en uso ni de seguidores que existan, será el grado de autodeterminación alcanzado: la capacidad de usar las tecnologías sin entregar la memoria, la lengua y los archivos como precio inevitable de la conexión. Esto exige conectividad e infraestructura, pero también alfabetización crítica, la moderación adecuada en quechua o castellano, los protocolos comunales para las imágenes y datos, formación universitaria capaz de verificar la IA y participación indígena en el diseño y gobierno de los sistemas digitales. La inclusión en esta situación es insuficiente si los sujetos ingresan únicamente como usuarios, informantes o proveedores de datos.

Horizontes de acción del acceso a la capacidad de decidir

El análisis no permite predecir el futuro ni construir escenarios representativos; sin embargo, sí permite formular los criterios de la acción derivados del problema estudiado. El primero, es reconocer que, una mayor conectividad no garantiza por sí misma el reconocimiento ni participación. Cuando las fiestas, las lenguas y los cuerpos ganan visibilidad, pero pierden su contexto, la cultura corre el riesgo de convertirse en una superficie consumible: reconocible en la imagen, aunque separada de las relaciones que le dan sentido.

El segundo criterio es trasladar la discusión desde el acceso hacia la gobernanza, es decir, que las universidades, comunidades, creadores e instituciones públicas y privadas pueden establecer reglas de consentimiento, la atribución, el acceso y el retiro; es decir, desarrollar recursos lingüísticos con la participación de los propios hablantes; y exigir mecanismos más eficaces de moderación y reclamo, por ejemplo, en quechua. En ese contexto, la tecnología deja de ser únicamente un servicio recibido y se convierte en un campo de decisión colectiva.

El tercer criterio concierne a la transmisión intergeneracional, porque un archivo digital puede reunir relatos, hechos sociales, canciones, vivencias, fiestas, etc.; pero su valor no depende únicamente de cuánto se guarda, sino de cómo fue producido, en qué momento histórico, quién lo custodia y a quién debe devolverse a sus destinatarios. El futuro, no se construye almacenándolo todo, sino decidiendo colectivamente. Qué puede circular, qué exige cuidado y qué debe permanecer protegido.

Conclusiones

La digitalización no ha abolido el ayllu ni lo ha conservado intacto; sin embargo; ha extendido sus relaciones y alterado las condiciones bajo las cuales se demuestra la pertenencia. Una voz radial, una nota de WhatsApp, una transferencia monetaria, una transmisión en vivo y una consulta a la IA, pertenecen a momentos tecnológicos diferentes, pero pueden participar de la misma pregunta moral: ¿quién recuerda?, ¿quién responde y quién tiene derecho a decidir?

El artículo, ha sostenido que la identidad andina opera como una memoria en acto, el pasado adquiere fuerza identitaria, cuando orienta las acciones presentes. También, funciona como forma de decisión: ofrece criterios para regresar, para aportar, hablar de los hechos, enseñar, representar o simplemente proteger. Esta idea obviamente, no es homogénea ni obligatoria; se disputan la identidad y las decisiones entre generaciones, territorios y posiciones sociales. Por lo que, la tecnología amplía el repertorio de decisiones, pero distribuye de manera desigual la posibilidad de ejercerlas.

La identidad en ese contexto, se vuelve trastocada cuando la conexión desplaza el reconocimiento hacia la métrica, fragmentando la memoria para adaptarla al formato y transfiriendo la autoridad a sistemas que clasifican sin comprender plenamente. El daño no consiste solo en representar mal a una persona andina, sino en quitarle capacidad para corregir, retirar, contextualizar y gobernar la circulación de aquello que la representa. Frente a ello, la respuesta no es abandonar la tecnología, sino disputar sus reglas y construir la soberanía sobre lenguas, archivos y datos archivados.

Antes, una voz atravesaba la noche por la radio para decir que alguien desde Lima o de cualquier parte del mundo, no había olvidado a su pueblo. Hoy, una transmisión en vivo cruza océanos y permite mirar la fiesta mientras ocurre; mañana, una inteligencia artificial podría conversar con mayor fluidez en quechua o ayudar a conservar las historias comunales. En esa lógica, ningún avance tecnológico será suficiente, si la comunidad pierde la capacidad de decidir, qué historia cuenta, quién la escucha y para qué será utilizada. Se puede estar conectado con todos y, no acompañar a nadie; se puede mirar el pueblo cada día y no regresar; se puede almacenar una memoria entera y perder el derecho a interpretarla. El futuro del mundo andino ya está dentro de la tecnología y está conectado al mundo. Lo que permanece abierto —y debe permanecer en disputa— es quién conduce ese futuro y con qué memoria decide el camino de vuelta.

Referencias

- Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. En A. Erll y A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (pp. 109–118). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110207262.2.109>
- Brown, P. T., Wilson, D., West, K., Escott, K.-R., Basabas, K., Ritchie, B., Lucas, D., Taia, I., Kusabs, N., & Keegan, T. T. (2024). Māori algorithmic sovereignty: Idea, principles, and use. *Data Science Journal*, 23, Article 15. <https://doi.org/10.5334/dsj-2024-015>
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond “identity”. *Theory and Society*, 29(1), 1–47. <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>
- Couldry, N., & Mejias, U. A. (2019). *The costs of connection: How data is colonizing human life and appropriating it for capitalism*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503609754>
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. En J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222–237). Lawrence & Wishart.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2025). *Estadísticas de las tecnologías de información y comunicación en los hogares: Trimestre enero-febrero-marzo 2025*. <https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/informe-tecnico-tecnologiasdelainformacion-ene-feb-mar2025.pdf>
- Jenkins, R. (2014). *Social identity* (4.^a ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315887104>
- Matos Mar, J. (1984). *Desborde popular y crisis del Estado: El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Mendoza-Mori, A. (2023). Quechuactivism in social media: Digital content and Indigenous language awareness. *ReVista: Harvard Review of Latin America*. <https://revista.drclas.harvard.edu/quechuactivism-in-social-media-digital-content-and-indigenous-language-awareness/>
- Mescua Figueroa, A. C., Vértiz-Osores, R. I., Mendoza Torres, C. P., & Peceros Mescua, K. E. (2024).

- Digital inclusion policies in a high Andean Quechua region of Peru. *Ciencia Ergo-Sum*, 31, e225. <https://doi.org/10.30878/ces.v31n0a10>
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226713465.001.0001>
- Sen, A. (2006). *Identity and violence: The illusion of destiny*. W. W. Norton.
- Thakur, D. (2025). *Moderating Quechua content on social media*. Center for Democracy & Technology. <https://cdt.org/insights/moderating-quechua-content-on-social-media/>
- Tucker, J. (2013). *Gentleman troubadours and Andean pop stars: Huayno music, media work, and ethnic imaginaries in urban Peru*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226923970.001.0001>
- Tucker, J. (2019). *Making music Indigenous: Popular music in the Peruvian Andes*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226607474.001.0001>
- UNESCO. (2023, 11 de diciembre). *New report and guidelines for Indigenous data sovereignty in artificial intelligence developments*. <https://www.unesco.org/ethics-ai/en/articles/new-report-and-guidelines-indigenous-data-sovereignty-artificial-intelligence-developments>