SOCIOLOGÍAS DEL SUR

Nº 2
2026

Revista de la Carrera de Sociología
Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca

Territorios, identidades y lenguajes



Revista Sociologías del sur

ISSN-L: 3078-7823
Vol. 1 Nº2

UNIVERSIDAD MAYOR REAL Y PONTIFICIA DE SAN FRANCISCO XAVIER DE CHUQUISACA
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CARRERA DE SOCIOLOGÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES - IIS

Dirección: Calle Lemoine esq. Ballivián s/n (Plazuela del Interior)
Ciudad: Sucre-Bolivia
Correo Electrónico: sociologiasdelsur@usfx.bo
Teléfono: (591) (4) 6457874
Sitio web: revistas.usfx.bo

Comité Editorial
Ph.D. Mario Yapu Condo
M.SC. Daniela Carrasco Michel
Ph.D. Adriana Gloria Ruiz Arrieta

Derechos y permisos:
La revista Sociologías del Sur se publica bajo una licencia [Creative Commons Attribution 4.0 internacional (CC BY 4.0) o la que se tenga]. Esto permite a otros compartir, copiar, distribuir y adaptar el material, Siempre y cuando se de crédito adecuado a los autores y se indique si se han realizado cambios.

Responsabilidad editorial:
Las opiniones expresadas en los artículos son responsabilidad exclusiva de sus autores y no necesariamente reflejan la posición del comité editorial ni de la institución responsable de la publicación.

Derechos de autor:
© 2026, Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca – Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales – Carrera de Sociología. Todos los derechos reservados.

Deposito legal: 3-4-143-2026-P0

Contenido

Mario Yapu
Introducción
Territorios, desigualdades, identidades y lenguajes
..... 5

Carlos Antonio Aguirre Rojas
La teoría de la autonomía neozapatista: una autonomía
global, integral y radicalmente antisistémica
..... 11

Damián Paikin
América Latina: Una identidad en construcción
..... 28

Luis Manuel Plaza Escobar
Religión y sexualidad: herencia colonial en la Ilustre Ciudad
..... 40

Vincent Nicolas
Entre el mito amerindio y el exemplum cristiano:
el cuento de los hermanos flojos de Juan de Dios Araca
..... 50

Ibert Freddy Veizaga Moscoso
Infancia trabajadora en los espacios públicos:
Una aproximación a las experiencias de violencia simbólica en la ciudad de Sucre
..... 62

Elvis Víctor Calizaya Diaz
La señalética turística como signo de memoria e
identidad biocultural desde las epistemologías del sur
..... 73

Wilson Tuco Yapu
Influencia de la Inteligencia Artificial Generativa en docentes de investigación científica en
educación superior: revisión exploratoria estructurada y síntesis narrativa
..... 83

Reseñas
..... 92

Introducción

Territorios, desigualdades, identidades y lenguajes

Mario Yapu
USFX

El mundo actual está atravesado por una creciente *cacofonía discursiva y política.* No se trata simplemente de la multiplicación de discursos, opiniones y posiciones acerca de lo que ocurre, sino también de la multiplicidad de acciones, decisiones, políticas y regulaciones que se aplican simultáneamente en diferentes espacios y escalas. Gobiernos, instituciones, organizaciones sociales, medios de comunicación, comunidades y ciudadanos producen discursos y, al mismo tiempo, intervienen sobre la realidad. Y, estas intervenciones, con frecuencia, se superponen, se contradicen o producen consecuencias no previstas en el momento de su formulación. A esta situación alude la cacofonía política donde se cruzan una pluralidad de voces y de acciones. En efecto, nuestras sociedades no solamente analizan y discuten sus problemas, igualmente actúan sobre ellos mediante dispositivos institucionales: políticas públicas, decisiones económicas, tecnologías, generación de datos y regulaciones. La dificultad está en comprender la relación entre los discursos o lenguajes y las acciones, y cómo esta relación está atravesada por diversas lógicas de dominación en contextos mediados por dispositivos digitales, que hoy día vivimos.

Esta introducción a la revista *Sociologías del Sur* # 2, publicada por la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, es una ocasión para destacar algunos *temas estratégicos de estudio* en función de la coyuntura local y global que viven nuestras sociedades. En términos generales, la revista sugiere abordar los problemas sociales y políticos yendo más allá de las instituciones formales y prestar atención a las prácticas sociales concretas: construcción de autonomías e identidades, diversos lenguajes numéricos, escritos y de imágenes, reproducción de las desigualdades infantiles, impactos tecnológicos en la educación y la investigación.

Lenguajes, poder y clasificación

Hablar de lenguajes en el contexto actual supone ampliar el contenido de la noción. No se refiere solamente a las lenguas mediante las cuales las personas se comunican, aunque estas constituyen una dimensión fundamental. También existen lenguajes jurídicos, administrativos, económicos, científicos, políticos, mediáticos y tecnológicos; sobre todo, los lenguajes numéricos y computacionales que intervienen en la descripción, clasificación y regulación de múltiples dimensiones de la vida social actual.

Recogiendo los planteamientos de Bourdieu (1982), la cuestión del lenguaje puede abordarse desde las condiciones sociales de producción y recepción o su uso social. El lenguaje no es simple instrumento de comunicación porque las prácticas lingüísticas se encuentran relacionadas con posiciones sociales, capitales y relaciones de poder. No todos los hablantes poseen la misma capacidad para hacer reconocer como legítima su manera de nombrar las cosas, existen lenguas y léxicos autorizados o sancionados, según contextos sociales y regímenes de poder. La lengua legítima, la competencia lingüística y el poder simbólico forman parte de un mismo problema: *¿quién puede hablar, en qué condiciones, ante quién y con qué efectos?* En Bolivia, esta perspectiva es muy pertinente, pues, por su historia, no ha podido resolver sus problemas de la diversidad y desigualdad lingüística, aparte de lo jurídico y de derechos; *dado que las lenguas indígenas*, por su carácter oral y falto de escritura siempre fueron objeto de exclusión a pesar de las políticas de educación intercultural bilingüe en la que se enfatizó su rol comunicacional, cultural y de identidad territorial. Peor aún, con las migraciones y el uso marginal en contextos urbanos, estas lenguas continúan perdiendo terreno, excepto como códigos formales o señaléticas en las calles, museos u otros lugares públicos como terminales de buses o aeropuertos. Algunas expresiones se incorporan al castellano urbano como marcas de identidad o incluso como recursos humorísticos o sarcásticos. Por ello, habría que preguntarse: ¿dónde son utilizadas, en qué situaciones, ante quiénes, con qué legitimidad, en qué actividades y con qué posibilidades de transmisión intergeneracional?

Ante esta condición de las lenguas indígenas; el *lenguaje de*

los números y de las imágenes se generalizan. En este texto, nos limitaremos a lo numérico porque vivimos rodeado de cifras: medimos el tiempo, la distancia, el dinero, la pobreza, el crecimiento, la inflación, el desempleo, la educación, la productividad, el riesgo, la opinión pública y múltiples aspectos de la vida cotidiana. Pero el universo numérico contemporáneo es más amplio que la estadística tradicional de listas, cifras y gráficos (Goody, 1979; 1986). Incluye indicadores, índices, rankings, métricas, evaluaciones, bases de datos, algoritmos, modelos predictivos y múltiples formas de registro digital. Por ello, es insuficiente definir los lenguajes numéricos simplemente como instrumentos técnicos para representar una realidad previamente existente. En los hechos, como la sociología de la cuantificación ha sugerido, contar implica seleccionar categorías, establecer equivalencias, definir procedimientos y construir convenciones que permiten hacer comparables objetos y poblaciones, los cuales impregnan en nuestras racionalidades o categorías mentales. Alain Desrosières (1993; 2008a; 2008b), mostró la estrecha relación histórica entre estadística, Estado, administración y formas de conocimiento de las poblaciones. Su análisis permite comprender la cuantificación como una operación simultáneamente cognitiva y política. Olivier Martin ([2020] 2026) amplía esta perspectiva al considerar la cuantificación como un fenómeno social mucho más extendido: medir, evaluar, clasificar, puntuar, comparar y producir indicadores forman parte de prácticas mediante las cuales las sociedades coordinan acciones, establecen convenciones, toman decisiones y ejercen poder. Esto profundiza en la nueva edición de *L'empire des chiffres*, publicada en 2026, insistiendo en la extensión del fenómeno de la cuantificación que puede incidir en la producción de la propia realidad estableciendo mecanismos y reglas de conocimiento. Por eso vale la pena preguntarse ¿Qué ocurre cuando los instrumentos destinados a describir la realidad comienzan también a organizar las prácticas mediante las cuales esa realidad es producida y conocida?

Los dispositivos numéricos y territorios

Según nuestro análisis, los *dispositivos numéricos* deben ser estudiados por lo que *dicen, hacen y hacen pensar*. No solo son datos o cifras. Incluyen categorías, instrumentos de medición, bases de datos, procedimientos técnicos, instituciones, expertos, usuarios y decisiones que conectan el número con determinadas acciones y formas de pensar. Una estadística pública, por ejemplo, no existe separada de las instituciones que definen las categorías, recogen la información, procesan los datos y producen el indicador para operar en la sociedad. Del mismo modo, una plataforma digital no solamente acumula datos: establece criterios de clasificación, algoritmos de selección y métricas que organizan la experiencia de los usuarios. De este modo, la noción de dispositivo permite, acercar la sociología de la cuantificación a la problemática foucaultiana del poder, ya que en su libro *Seguridad, territorio, población*, Foucault mostró cómo las poblaciones podían convertirse en objetos de conocimiento y de intervención mediante determinadas tecnologías de seguridad y formas de gobierno. Aquí, el conocimiento estadístico, la gestión del espacio y la producción de regularidades en la población, participan de una racionalidad de gobierno.

Sin embargo, debemos alertar el reduccionismo del matrimonio analítico tecnologías y poder. En este sentido, Dominique Boullier (2016), en su libro *Sociologie du numérique* indicó la necesidad de comprender sociológicamente la transformación de las relaciones sociales producida por la informática, las redes, los medios y las plataformas digitales, atendiendo a sus dimensiones económicas, cognitivas, organizacionales y sociopolíticas. El problema no es solamente que las sociedades produzcan grandes cantidades de datos, sino que ellos intervengan casi en tiempo real sobre las acciones sociales actuales y futuras. Asimismo, cabe interrogarse sobre la naturaleza de realidad que aprehendemos a través de los datos, ellos mismos construidos. Estos problemas e interrogantes adquieren especial importancia cuando se aplican a los territorios, regiones y fronteras porque implican trabajos mediante mapas, censos, estadísticas, imágenes satelitales, indicadores económicos, registros administrativos y sistemas de información geográfica. Estas categorías permiten conocer las dimensiones fundamentales de la realidad territorial, pero también construyen determinadas formas de verla. Por ello, el territorio no es únicamente aquello que la cartografía establece sino también es un espacio vivido, narrado, disputado y significado.

Desigualdades y las IA

Manuel Castells decía que la desigualdad en la sociedad digital no es efecto directo de la tecnología sino de la organización social, la distribución de ingresos y las estructuras de poder que están detrás. Sugería que la brecha digital en términos de acceso a Internet quedará obsoleta debido a la penetración de los teléfonos inteligentes a nivel global. Aunque, la calidad del acceso (ancho de banda, conexiones de fibra óptica y redes actualizadas), seguirá marcando diferencia. Para Castells, el problema está en el capital cultural de las familias, la capacidad intelectual y cognoscitiva o educativa para procesar, seleccionar y transformar la información disponible en conocimiento útil, pero, igualmente sea la base de una cierta *virtud*

(conocimiento, verdad, belleza). Volviendo a Bourdieu, las desigualdades se relacionan con la distribución diferencial de recursos y capitales, pero también con la capacidad de imponer categorías legítimas de percepción y clasificación. Uno de los riesgos en Bolivia, donde más del 80% son trabajadores informales y se benefician de las potencialidades de los medios digitales y la inteligencia artificial, sin requerir de formaciones superiores. Son consumidores de la tecnología, en una sociedad sin virtudes, una suerte de "analfabetos" en cuanto a capitales culturales y humanísticas. Esta presión social y laboral del consumo de la IA ya está presente: capacitarse para para mejorar el uso de la IA para el empleo o la vida cotidiana. Con todo, no se trata de rechazar la tecnología ni de celebrarla. Se trata de hacer visible aquello que la tecnología tiende a volver invisible: las relaciones sociales, las categorías, las instituciones, los intereses, los procedimientos y las decisiones que se encuentran detrás de los datos y de los sistemas que los procesan.

De este modo, las categorías: t*erritorios, desigualdades, identidades y lenguajes*, tratan de discutir las formas mediante las cuales las sociedades nombran, representan, clasifican y gobiernan sus diferencias. La cacofonía discursiva y política que caracteriza nuestro presente nos invita comprender la diversidad y complejidad de los lenguajes y prácticas mediante los cuales los agentes producen significados; y estudiar las infraestructuras, categorías, mediciones y dispositivos que hacen posible que algunas de esas representaciones adquieran capacidad de clasificación, coordinación y gobierno. En este tren, nos daremos cuenta que será necesario superar la oposición entre cuantitativo y cualitativo, entre números y palabras. Probablemente, será mejor estudiar las relaciones sociales que hacen posible que unas palabras se conviertan en categorías, unas categorías se conviertan en números, unos números se conviertan en indicadores y esos indicadores lleguen a intervenir en las prácticas sociales.

Los trabajos de este número

Los trabajos que integran este segundo número se aproximan a este campo de problemas desde objetos, escalas y perspectivas diferentes. El problema de la autonomía constituye uno de los puntos de entrada a esta discusión. En *La teoría de la autonomía neozapatista: una autonomía global, integral y radicalmente antisistémica*, Carlos Antonio Aguirre reconstruye la experiencia del zapatismo desde 1994 hasta la reestructuración organizativa anunciada en 2023. El artículo permite interrogar la autonomía no solamente como categoría jurídica o política, sino como práctica de construcción colectiva de otras formas de organización social, económica, territorial y política. En otra escala, pero relacionada igualmente con los problemas de identidad y territorio, Damián Paikin aborda la idea de América Latina como una identidad en construcción. Su análisis muestra que el nombre de América Latina no constituye una denominación estable, sino una configuración histórica cuyos significados territoriales, simbólicos y políticos se han transformado. La persistencia del concepto aparece vinculada a la manera en que las sociedades latinoamericanas se sitúan frente a las relaciones de poder global y a la tensión entre autonomía y desarrollo. El territorio, en este caso, deja de ser únicamente un espacio geográfico para convertirse en una construcción histórica y política.

La dimensión histórica de las relaciones entre poder, cultura y formas de vida aparece de manera más localizada en el estudio de Manuel Plaza sobre religión y sexualidad en la ciudad de Sucre. A partir del análisis de la influencia de la Iglesia católica y la lectura de *La ilustre ciudad*, de Tristán Marof, el artículo examina las herencias coloniales en la organización de la moral, las relaciones familiares, los roles de género, la educación y las prácticas vinculadas con la sexualidad. Un problema semejante, aunque situado en el ámbito de las formas narrativas y de transmisión cultural, aparece en el trabajo de Vincent Nicolas, *Entre el mito amerindio y el exemplum cristiano: el cuento de los hermanos flojos de Juan de Dios Araca.* El análisis comparativo de distintas versiones del relato, permite explorar la interacción entre tradiciones europeas y amerindias, así como los procesos de evangelización y extirpación de idolatrías en los que determinadas narraciones pudieron ser utilizadas y transformadas.

Las desigualdades actuales adquieren una expresión concreta en el estudio de Ibert Veizaga sobre la infancia trabajadora en los espacios públicos de Sucre. A partir de observaciones y entrevistas con niños y niñas que realizan actividades laborales en plazas, mercados, parques y avenidas, el artículo aborda las formas cotidianas de violencia simbólica que se expresan en las miradas, gestos, comentarios y prácticas cotidianas. El estudio permite desplazar la mirada desde las desigualdades entendidas únicamente como diferencias económicas hacia aquellas formas más sutiles mediante las cuales determinados sujetos son reconocidos, rechazados o convertidos en socialmente invisibles. Se nota igualmente que la experiencia de la desigualdad incluye las formas de adaptación, resistencia y resignificación. Elvis Víctor Calizaya, en su estudio sobre la señalética turística desde las epistemologías del Sur, aborda el problema de territorio como espacio de representación y producción de memoria. El estudio resulta sugerente para discutir los lenguajes porque desplaza la atención hacia formas de

comunicación que suelen considerarse meramente técnicas. Una señal, un nombre de lugar, una lengua originaria o una narrativa inscrita en el espacio pueden participar en la construcción de una determinada representación territorial. Desde esta perspectiva, la señalética puede reproducir estandarizaciones y apropiaciones externas, pero también puede convertirse en un instrumento para fortalecer la memoria biocultural y la capacidad narrativa de las comunidades. El problema del lenguaje se encuentra así vinculado con quién tiene la posibilidad de nombrar, representar y hacer visible un territorio. Finalmente, se incorpora un artículo sobre inteligencia artificial generativa. Wilson Tuco examina su influencia en las prácticas investigativas de docentes universitarios mediante una revisión exploratoria estructurada y una síntesis narrativa. El artículo identifica posibilidades de apoyo en tareas de búsqueda, organización y redacción, pero también plantea problemas relacionados con la dependencia tecnológica, la integridad académica y la necesidad de mediación y verificación humana. Hace referencia a una posible "educación bancaria algorítmica" para llevar la discusión un paso más allá del marco puramente técnico.

Bibliografía

Boullier Dominique (2016).. *Sociologie du numérique* Paris : Aramin Colin.

Bourdieu Pierre (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard.

Castells, Manuel ([1996] 2000). *La sociedad red. La era de la información: economía, sociedad y cultura, vol. 1*. México: Siglo XX.

Castells, Manuel (2001). En *La galaxia Internet*. Madrid: Móstoles.

Desrosieres, Alain (2000). *La politique des grands nombres.* Paris : La découverte.

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población.* Buenos Aires: FCE.

Goody, Jack (1979). *La raison graphique.* Pairs : Minuit.

Ludovic, Lebart, Marie Piron et Jean-François Steiner (2004). *La Sémiométrie. Essai de statistique structurale.* Paris : Dunod.

Olivier, Martin. *L´empire des chiffres*. Armand Colin.

Supiot, Alain (2015): *La gouvernance par les nombres* (Cours au Collège de France 2012-2014). Paris : Fayard.

Sociologías del Sur

ARTÍCULOS

Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

11 - 27

ARTÍCULO

La teoría de la autonomía neozapatista: una autonomía global, integral y radicalmente antisistémica

The Theory of Neo-Zapatista Autonomy: A Global, Comprehensive, and Radically Anti-Systemic Autonomy

Carlos Antonio Aguirre Rojas
Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM

Resumen
En este artículo se reconstruye y sistematiza la teoría neozapatista de la autonomía, tal como ha sido formulada y practicada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde su irrupción pública el 1 de enero de 1994 hasta la reestructuración organizativa anunciada en diciembre de 2023. Partiendo de las reflexiones de Marc Bloch sobre la nomenclatura histórica, el autor sostiene que el concepto de autonomía ha sido objeto de una creciente polisemia que dificulta su comprensión rigurosa, y argumenta que la autonomía neozapatista se distingue radicalmente de las acepciones jurídica, política y cultural-identitaria predominantes, al definirse como una autonomía "global e integral": un proyecto de construcción total de una nueva sociedad y una nueva vida, emprendido por los propios sujetos colectivos, que abarca la totalidad del tejido social —territorio, economía, política, educación, relaciones de género—, así como dimensiones de la existencia humana no estrictamente sociales, entre ellas el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza. El artículo reconstruye las tres etapas históricas de esta lucha por la autonomía —los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, las Juntas de Buen Gobierno y la reciente "inversión de la pirámide" hacia los Gobiernos Autónomos Locales— y analiza sus principales derivaciones teóricas: la autosuficiencia frente a la clase política y el Estado, el rechazo a la vía electoral, la relación horizontal y dialógica con los intelectuales críticos y los movimientos sociales, la vocación planetaria de la lucha antisistémica y su inscripción en una temporalidad de larga duración. Se concluye que la teoría neozapatista de la autonomía —que los propios zapatistas identifican con la noción de libertad colectiva— constituye un aporte paradigmático al pensamiento crítico contemporáneo y a los movimientos antisistémicos actuales, en la medida en que propone el tránsito consciente, aquí y ahora, del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad" formulado por Karl Marx.

Palabras clave: Autonomía global e integral; neozapatismo; Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); movimientos antisistémicos; autogobierno comunitario; anticapitalismo.

Abstract
This article reconstructs and systematizes the neozapatista theory of autonomy as it has been formulated and practiced by the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) from its public uprising on 1 January 1994 to the organizational restructuring announced in December 2023. Drawing on Marc Bloch's reflections on historical nomenclature, the author argues that the concept of autonomy has been subject to a growing polysemy that hinders its rigorous understanding, and contends that Zapatista autonomy is radically distinct from the predominant juridical, political, and cultural-identitarian conceptions insofar as it is defined as a "global and integral" autonomy: a project of total construction of a new society and a new life, undertaken by the collective subjects themselves, encompassing the whole of the social fabric —territory, economy, politics, education, gender relations— as well as dimensions of human existence that are not strictly social, including the metabolism between human beings and nature. The article reconstructs the three historical stages of this struggle for autonomy —the Zapatista Rebel Autonomous Municipalities, the Good Government Councils, and the recent "inversion of the pyramid" toward Local Autonomous Governments— and analyzes its principal theoretical derivations: self-sufficiency vis-à-vis the political class and the state, the rejection of the electoral path, a horizontal and dialogical relationship with critical intellectuals and social movements, the planetary vocation of the anti-systemic struggle, and its inscription within a long-durée temporality. The article concludes that the Zapatista theory of autonomy —which the Zapatistas themselves identify with the notion of collective freedom— constitutes a paradigmatic contribution to contemporary critical thought and to present-day anti-systemic movements, insofar as it proposes the conscious transition, here and now, from the "realm of necessity" to the "realm of freedom" formulated by Karl Marx.

Keywords: Global and integral autonomy; neozapatismo; Zapatista Army of National Liberation (EZLN); anti-systemic movements; communal self-government; anticapitalism.

Introducción.

Intentar hablar de la teoría de la autonomía neozapatista, y de su práctica correlativa, en este año de 2024, implica tropezar de inmediato con una triple dificultad. Primero, el hecho de que el concepto y también el término de "autonomía" ha sido y es utilizado por múltiples grupos, actores y clases sociales diversos, lo mismo que por teóricos y estudiosos de muchos tipos, capacidades e intereses, lo que ha terminado por banalizar este concepto, convirtiéndolo en un término polivalente y anfibológico que pretende significar las más diferentes, y a veces hasta opuestas y antagónicas, realidades.

También y en segundo lugar, hay que considerar que incluso dentro del horizonte de la gente que se asume de izquierda, y que por ende pretende darle a esta palabra o concepto un claro sentido crítico, incluso aquí el término tiene también significados muy distintos, según se ponga el énfasis del contenido de esta autonomía en su exclusivo sentido literal, y por lo tanto en la dimensión *jurídica*, o en cambio, en su estricto sentido *político*, pero también en su sentido más bien *cultural*, es decir, más antropológico e identitario.

En tercer lugar, está la dificultad de que los propios compañeros neozapatistas nos han dicho claramente que "su teoría es su propia práctica",[1] lo que conlleva el hecho de que para poder entonces reconstruir el concepto neozapatista mismo de autonomía, con todas sus implicaciones, y también y más en general la teoría neozapatista de la autonomía, hace falta mirar directamente a la rica y densa práctica neozapatista de la autonomía, para entonces, desde ella, tratar de extraer las lecciones esenciales respecto de dicha teoría neozapatista de la autonomía. Triple dificultad, terminológica, conceptual, y teórico-práctica, cuyo abordaje y esclarecimiento es un ejercicio propedéutico obligado para la adecuada comprensión de lo que es y de lo que implica esa radical y antisistémica autonomía neozapatista.

Autonomía neozapatista que ha estado siempre muy presente, tanto en la práctica como en el discurso del neozapatismo mexicano, lo que sin embargo parecería contradecirse con el hecho de que una específica *demanda* de lucha por la "autonomía", no ha figurado nunca ni figura ahora entre las once y luego trece demandas centrales del movimiento neozapatista. Hecho curioso y llamativo, dado que desde su primera aparición pública el primero de enero de 1994, los neozapatistas le han dado siempre un rol *esencial* al tema de la autonomía, calificando por ejemplo sus municipios de "Municipios Autónomos", o su educación de "Sistema de Educación Autónoma Zapatista", o sus centros de salud como "Centros de Salud Autónomos", y en general a todos sus gobiernos como gobiernos autónomos. Aunque al mismo tiempo, en la lista de las once y luego trece demandas centrales del neozapatismo *no* está presente una demanda de lucha por la autonomía, aunque sí por la tierra, la salud, la cultura o la justicia, entre otras varias.

Curiosa y supuesta contradicción que no es real sino solamente *aparente*, y que puede ser fácilmente descifrada después de comprender de modo adecuado y completo lo que es, en sus trazos esenciales, la lucha práctica del neozapatismo en su búsqueda de la autonomía, y desde ella, la teoría neozapatista de esta misma autonomía.

¿Qué es la autonomía? Algunas lecciones de la nomenclatura histórica.

En un agudo texto, escrito en los últimos años de su vida, March Bloch se refirió al complejo problema de la nomenclatura histórica, es decir, a la relación complicada que existe entre los términos y los conceptos históricos y sociales que utilizan los historiadores y los científicos sociales, y también muchas veces todas las personas, con las diversas realidades que esos conceptos o "nombres" pretenden designar o connotar. Y entonces, profundizando en esta relación, Bloch señalaba el hecho de que un mismo término, por ejemplo, el concepto de "esclavo", podía designar realidades muy diversas, según las distintas épocas en que era utilizado. Pues no es lo mismo el esclavo griego del siglo V antes de nuestra era, que era parte de una esclavitud patriarcal en pequeña escala, siendo considerado y tratado tan sólo como una parte subordinada de la propia familia griega a la que pertenecía, que el esclavo romano del siglo II de nuestra era, el que inmerso en la esclavitud masiva de las plantaciones, era tratado solo como un "instrumento parlante", y por ende, reducido casi a la condición de un cuasi animal o de un extraño objeto o instrumento animado.[2]

De la misma forma, el concepto de autonomía se ha referido a realidades muy diversas en las distintas épocas recientes en las que ha sido utilizado, connotando antes de 1968, y muy de acuerdo a su sentido literal, una autonomía

[1] Sobre esta importante afirmación y sobre sus principales consecuencias, cfr. Subcomandante Insurgente Marcos, "El Mundo: Siete Pensamientos en mayo de 2003", en el libro Escritos sobre la guerra y la economía política, Ed. Pensamiento Crítico Ediciones, México, 2017, en especial el punto "I. Teoría", en las páginas 186-189. Véase también Carlos Antonio Aguirre Rojas, Teoría del Poder. Marx, Foucault, Neozapatismo, Ed. Prohistoria, Rosario, Argentina, 2020, pp. 126-131, en donde se comentan parte de esas consecuencias importantes de esta central tesis neozapatista.

[2] Sobre estas importantes lecciones de la nomenclatura histórica, cfr. Marc Bloch, Apología para la historia u oficio de historiador, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 247-262, y también "Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua", en el libro La transición del esclavismo al feudalismo, Ed. Akal, Madrid, 1980, pp. 159-194, para este ejemplo del término "esclavo" que hemos mencionado. Otro ejemplo brillante en este mismo sentido, de la diversa significación de un mismo término en épocas diferentes, sería el que nos ha dado Michel Foucault en su Historia de la locura en la época clásica, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, en donde Foucault nos ilustra cómo el mismo término de "locura" significa cosas muy distintas en la época medieval, en la época clásica, o en la actualidad.

esencialmente *jurídica*, referida sobre todo a la capacidad de regirse de acuerdo con sus propias leyes, y a veces, muy limitadamente, a un cierto sentido *político* que afirmaba junto al contenido jurídico una ambigua independencia respecto del Estado y el poder político. Más adelante, entre 1968 y 1994, y en parte gracias al nuevo clima social y cultural creado por la revolución cultural mundial de 1968,[3] el mismo término de autonomía adquirió un sentido más amplio, primero al ser concebido como autonomía *política* más abiertamente, y por lo tanto, como la capacidad de elegir sus propias autoridades de gobierno de acuerdo a sus propios criterios (por ejemplo, en los pueblos indígenas, de acuerdo con sus usos y costumbres), y también como autonomía *cultural* o *identitaria*, referida a la facultad de conservar y reproducir su propia lengua, su cultura, sus costumbres ancestrales, sus usos tradicionales, su vestimenta, su *Weltanschauung* o cosmovisión del mundo, y su identidad cultural en general.

Concepción de la autonomía más centrada en las dimensiones políticas y culturales, que será nuevamente superada y enriquecida después del primero de enero de 1994, cuando con la saludable irrupción pública del neozapatismo mexicano, el concepto de autonomía adquiera un sentido mucho más profundo y abarcativo que antes, y sobre todo, cuando esa autonomía sea redefinida por los neozapatistas en un sentido radicalmente anticapitalista y sobre todo radicalmente antisistémico, como lo veremos más adelante.

También, junto al hecho de que un mismo "nombre" podía designar realidades muy diversas según los diferentes momentos históricos considerados, Marc Bloch señaló el hecho de que, en la misma época histórica, es decir contemporáneamente, un mismo término podía referirse igualmente a realidades diversas que coexistían simultáneamente, y que siendo claramente distintas, eran sin embargo nombradas con el mismo concepto o término. Este es el caso del término "Señor" en la Edad Media, el que de un lado y respecto del vínculo de vasallaje, nos remite a la relación entre señor y vasallo, entre dos miembros de la misma clase dominante que han aceptado conectarse jerárquicamente, uno como vasallo y el otro como su señor, y de otra parte, nos refiere al vínculo de la servidumbre establecido entre clases sociales antagónicas, en la que el señor explota al siervo y le extrae una buena parte de los frutos de su trabajo cotidiano.[4]

De un modo similar, el concepto de autonomía hoy designa realidades muy diversas, según sus también muy diferentes defensores. Pues lo mismo la derecha boliviana defendía la "autonomía" de la región sureña de Bolivia, la región de Santa Cruz, frente al tibio y socialdemócrata gobierno de Evo Morales, que el mismo Evo Morales clamaba por la "autonomía" de su gobierno frente a los Estados Unidos de América. Y mientras todos los gobiernos llamados "progresistas", incluidos los de Andrés Manuel López Obrador y muy pronto el de Claudia Sheinbaum en México, aceptan retóricamente la autonomía de los pueblos indígenas, pero interpretándola en términos muy pobres y reducidos, además de encuadrada totalmente dentro de un claro sentido procapitalista, sólo como una muy limitada y regulada autonomía jurídica, política y cultural, en cambio los compañeros mapuches de la Coordinadora Arauco Malleco, o el Movimiento Pachacutic de Bolivia, o los compañeros del Congreso Nacional Indígena de México, luchan todos ellos también por la autonomía, pero en este caso, concebida en un sentido que por múltiples caminos y vías, intenta darle a esta palabra un contenido radicalmente antisistémico. Y también, por ejemplo, la gran mayoría de los catalanes defiende y reivindica la autonomía de Cataluña respecto de España, aunque los contenidos que se otorgan a esa autonomía sean muy diferentes para la derecha, para el centro, o para las diversas izquierdas catalanes.

Entonces hoy, la autonomía puede significar lo mismo la oposición de derecha a un tibio gobierno burgués establecido, que la tibia defensa socialdemócrata de este último frente a otro gobierno imperialista, teniendo en unos casos un limitado y claro contenido procapitalista y prosistémico, y en otros casos, un potencial y creciente sentido antisistémico y anticapitalista, centrándose a veces en la autonomía frente al Estado, o en otra variante frente a los partidos políticos, pero también frente a la justicia establecida, frente a las mafias económicas y/o políticas, frente a las trasnacionales depredadoras, o frente a una cultura invasiva que pretende imponerse por la fuerza.

Sentido múltiple y polivalente del concepto de autonomía en la actualidad, que complejiza y dificulta la comprehensión adecuada de la autonomía neozapatista, la que falsamente y muchas veces, es equiparada a alguno de los múltiples significados ya mencionados, reduciendo así su enorme profundidad, y banalizando también su extraordinario potencial radical y antisistémico, como lo aclararemos ulteriormente.

Además, y para continuar aún con las lecciones de la nomenclatura histórica referida, Marc Bloch señala también en varios de sus textos principales, el hecho de que una misma realidad pueda tener simultáneamente varios nombres diferentes que la connotan, por ejemplo la

[3] Sobre la profunda revolución cultural mundial de 1968, y sobre sus enormes impactos generales, cfr. el libro colectivo La Revolución Cultural Mundial de 1968, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2018, con textos de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein y Carlos Antonio Aguirre Rojas, entre otros.

[4] Sobre este doble significado contemporáneo, del término "Señor" en la Edad Media, cfr. Marc Bloch, La sociedad feudal, Ed.UTEHA, México, 1979.

realidad de una de las instituciones medievales principales, la institución del "señorío", la que siendo esencialmente idéntica en Francia y en Inglaterra en los siglos XI-XIII, en cuanto a lo que se refiere al tipo social que ella encarna, era nombrada en Francia con el término de "Seigneurie", mientras que en Inglaterra era conocida con el término de "Manoir".[5]

Dos nombres distintos para connotar a una misma y única realidad, que nos lleva a especular si acaso entre los neozapatistas no sucederá este mismo fenómeno mencionado, de modo que tal vez lo que ellos conciben y nombran como autonomía, tenga también entre ellos mismos un segundo nombre posible. Lo que entonces, quizá nos podría permitir comprender la contradicción aparente antes evocada, entre la gran centralidad que el tema de la autonomía ha tenido siempre dentro de la práctica y la teoría neozapatistas, y el hecho de que no obstante esta centralidad, no exista una demanda de "autonomía" entre las once/trece demandas fundamentales del movimiento.

Para avanzar entonces en estos esclarecimientos, vale la pena recuperar directamente la definición neozapatista de la autonomía, así como sus principales implicaciones y consecuencias, tanto para las luchas antisistémicas que hoy se despliegan a todo lo largo y ancho del planeta Tierra, como también para los diversos esfuerzos que en varias partes de América Latina y del mundo, se están desarrollando ahora mismo para intentar construir mundos nuevos y muy otros, distintos completamente al terrible y cada vez más destructivo y decadente sistema capitalista mundial.

¿Qué es la autonomía neozapatista?

En un interesante discurso pronunciado el 3 de enero de 2007, en el Seminario "Generando contrapoderes desde abajo y a la izquierda", celebrado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, el entonces Teniente Coronel Insurgente Moisés, y hoy Subcomandante Insurgente Moisés, definió claramente el concepto de autonomía de los neozapatistas, en los siguientes términos: "[Autonomía] quiere decir pues así, que lo que queremos pues formar es una vida, una sociedad, que nosotros mismos vamos a moverla pues, que nosotros mismos vamos a construirla pues".[6]

Precisa y muy clara definición de lo que es la autonomía para el neozapatismo mexicano, que, a pesar de su exactitud y su concisión, parece *no* haber sido todavía bien comprendida y bien aquilatada, en cuanto a su esencia más profunda y en cuanto a sus implicaciones principales, por una gran parte de los estudiosos y los analistas del neozapatismo mexicano. Por eso, pensamos que vale la pena detenernos con más detalle y con cierta amplitud en esa esencia y en esas implicaciones diversas.

Así, lo que el Subcomandante Insurgente Moisés plantea, es que una primera parte de lo que es la autonomía, es el hecho de que abarca, para los propios neozapatistas, el proceso de *construcción total de una nueva sociedad.* Porque el Subcomandante Insurgente Moisés no habla de construir solamente nuevas leyes, o sólo una nueva economía, o únicamente una política nueva y diferente, o exclusivamente una nueva educación, o nuevas relaciones de género, ni tampoco sólo una nueva cultura, o una nueva identidad social o indígena, sino que plantea construir de manera global y omniabarcativa toda una nueva sociedad, que incluye y abarca absolutamente a todos los niveles de la realidad social, desde el plano territorial y de la configuración más elemental del espacio humano hasta las formas nuevas del arte y la ciencia, pasando también naturalmente por una nueva técnica, una nueva economía, un nuevo comercio, lo mismo que nuevas relaciones sociales de todo tipo, nuevas formas de gobierno, una nueva democracia, una nueva cultura en todas sus expresiones, y muy nuevas y diferentes formas de establecer todo el conjunto de los vínculos sociales diversos que conforman lo que llamamos hoy una sociedad.

Amplísima y compleja definición de lo que en principio podríamos llamar una *autonomía global*, que nos muestra entonces claramente por qué todas las definiciones anteriores, e incluso también todas las otras definiciones contemporáneas de lo que es la autonomía, se quedan muy cortas y aparecen como muy limitadas, frente a esta profunda y muy vasta definición de la autonomía global. Porque si esta autonomía global abarca sin excepción a *todos* los niveles existentes del tejido de una sociedad, entonces es claro que incluye y a la vez trasciende por mucho, a todas las antiguas definiciones de la autonomía, sea como autonomía jurídica, o después como autonomía política, sea también como cualquiera de las diversas variantes de la autonomía cultural e identitaria.

Pues el neozapatismo sí reivindica lógicamente el derecho de regirse por sus propias leyes, y también de crear sus propias formas de autogobierno, y de una tan nueva forma de política que prácticamente ya no cabe en el concepto tradicional de la "política", igual que defiende el derecho de definir por sí mismo y de conservar o reproducir ciertos trazos de su propia identidad cultural. Pero al mismo tiempo y avanzando muchísimo más allá de estas formas

5 Cfr. Marc Bloch, Seigneurie française et manoir anglaise, Ed. Librairie Armand Colin, París, 1967.

6 Cfr. Teniente Coronel Insurgente Moisés, "Palabras del Teniente Coronel Insurgente Moisés", en Contrahistorias, núm. 8, México, 2007, pp. 47-54. La frase citada está en la página 47.

aún muy limitadas de la autonomía, (formas que, por lo demás, son totalmente compatibles con la sobrevivencia del capitalismo, y en consecuencia pueden y han podido ser aceptadas y hasta promovidas y recreadas por el mismo sistema capitalista), el neozapatismo mexicano reivindica en cambio un concepto tan global y abarcativo de la autonomía, que incluye también al territorio, a la técnica, a la economía, al comercio, a la educación, a las relaciones de género, y a un larguísimo etcétera, que por esto es imposible de aceptar y de asimilar por parte del capitalismo mundial.

Porque si edificamos otra economía ya no basada en la lógica de la acumulación de capital y de la obtención de ganancia, y otra sociedad donde no existen ni clases sociales ni jerarquías sociales injustificadas e injustas, junto a otra política no separada de lo social y no secuestrada por los políticos profesionales, y una cultura no ideológica y no dividida en alta y baja cultura, sino que sea una cultura racional, científica y realmente universal, entonces en los hechos *eliminamos al sistema capitalista hoy dominante*, el que bajo estos parámetros de la autonomía global, no puede de ningún modo sobrevivir. Lo que de un lado nos demuestra el *sentido profunda y radicalmente anticapitalista y antisistémico* de esta definición neozapatista de la autonomía global, y de otra parte su enorme distancia y diferencia frente a todas las anteriores definiciones de la autonomía.

Autonomía neozapatista que, en primer lugar, es una autonomía global, que no casualmente se asemeja mucho a lo que Marx llamaba en sus textos la construcción de la futura sociedad comunista, basada en el modo de producción del trabajo social libre y asociado, e iniciadora tanto de la verdadera historia humana, como del anhelado y hasta hoy aún no concretado "reino de la libertad".[7]

Primera característica de la autonomía neozapatista, concebida como autonomía *global*, que también nos ilustra el por qué el concepto general que se tenía de la autonomía ha cambiado radicalmente de sentido después del primero de enero de 1994. Pues al inaugurar por vez primera esta radical redefinición de lo que es y lo que debe ser la autonomía, el neozapatismo mexicano ha abierto con ello una *etapa nueva* en la historia de este concepto, y también de su correlativa teoría. Nueva etapa que, superando a las definiciones anteriores de la autonomía jurídica, política, o antropológico-identitaria, abre un espacio conceptual completamente diferente para repensar dentro de él, a todo el conjunto de las actuales luchas antisistémicas y anticapitalistas de todo el planeta.

Ya que confrontadas con este nuevo significado de la autonomía, y con la clara postura de que la conquista y construcción de dicha autonomía debe ser uno de los *objetivos principales* de todo movimiento genuinamente antisistémico, esas luchas radicales actuales se ven obligadas a recordar, precisamente, el sentido global y omniabarcativo de la lucha verdaderamente anticapitalista y antisistémica, el que ha sido siempre reivindicado por todas las corrientes del marxismo crítico, desde Marx y hasta Immanuel Wallerstein, y pasando por Vladimir Illich Lenin, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, la Escuela de Frankfurt, Edward Palmer Thompson, Bolívar Echeverría, etc.

Sin embargo, es importante subrayar que las implicaciones del concepto de autonomía neozapatista no se agotan aquí. Porque el Subcomandante Insurgente Moisés habla de que ellos mismos van a construir una otra y muy nueva sociedad, pero también una muy otra y muy nueva vida. Y la sociedad *no* es idéntica a la vida humana. Porque si la vida humana abarca a todas las esferas de una sociedad, en cambio esta última no agota ni mucho menos todas las dimensiones de la vida humana.

De este modo, la definición de la autonomía neozapatista no es sólo como una autonomía *global*, que incluye a todos los niveles posibles de una determinada sociedad, sino que es también una definición como autonomía *integral*, la que además de todos los vínculos sociales, abarca y comprende también la relación del hombre con la naturaleza, o la creación artística individual, o los desarrollos y descubrimientos científicos igualmente individuales, o el despliegue de los seres humanos en diversas dimensiones de la vida cotidiana, e incluso las formas de relación de esos seres humanos con su propio cuerpo, con su corporeidad en general.

Lo que *no* quiere decir que todas estas relaciones o dimensiones de la vida humana mencionadas no estén muchas veces mediadas por lo social, o determinadas de múltiples maneras por la estructural y congénita condición social de la humanidad en su conjunto, pero sí que los nexos estrictamente sociales no son, en muchos de estos casos, capaces de agotar e incluir a todos los aspectos esenciales de estas otras manifestaciones humanas que trascienden a lo puramente social.

Definición entonces aún más amplia de la autonomía, concebida como *autonomía global integral*, que nos muestra como el neozapatismo mexicano no sólo incluye

[7] Estas radicales y profundas ideas de Marx resultan claras a partir de una lectura atenta de sus obras en general, y más particularmente, del "Capítulo I de La Ideología Alemana", en Obras escogidas de Marx y Engels, tres volúmenes, Ed. Progreso, Moscú, sin fecha de edición, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse, Ed. Siglo XXI, México, 1971-1976, El capital. Crítica de la economía política, Ed. Siglo XXI, México, 1975-1981, y Crítica del Programa de Gotha, Ed. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978. Lamentablemente, no es pertinente desarrollar aquí más ampliamente este complejo y fundamental argumento, el que sin embargo si retomaremos brevemente al final de este mismo artículo.

en su lucha el objetivo de la transformación global de todos y cada uno de los renglones de una sociedad, sino también y simultáneamente, el cambio radical de todas las complejas *dimensiones civilizatorias* de la propia vida humana, que incluyen al metabolismo entre hombre y naturaleza, igual que a ciertos elementos de la vida cotidiana, del arte y de la ciencia.[8]

Propuesta radicalmente antisistémica de la autonomía no solo global sino también integral, que se ejemplifica claramente en la defensa firme y vigorosa de la idea de la naturaleza en general concebida como "madre-tierra", idea que subvierte totalmente a la concepción burguesa cartesiana hoy dominante del hombre concebido como "amo y señor de la naturaleza", para oponerle en cambio la sabia y profunda concepción indígena, que se condensa en la consigna neozapatista que afirma: "La tierra no se compra ni se vende, se ama y se defiende".

Sabia consigna neozapatista, que implica de manera radical no sólo la desmercantificación de la tierra, la que al no poder comprarse ni venderse dejaría totalmente de ser mercancía y por tanto se desmercantificaría, sino que también y al revalorizar profundamente a esa tierra, y al concebirla como algo vivo que debe ser respetado, cuidado, querido y defendido, la desinstrumentaliza, dejando de concebirla como algo inerte, como mero locus standi que está allí sólo para el servicio de la especie humana, para en cambio aprehenderla como una entidad también viva, compleja y dinámica, cuya lógica debe ser conocida y respetada, y cuyo funcionamiento general debe ser no violentado sino más bien asumido y reconocido, para entonces construir un nuevo vínculo otra vez armónico, respetuoso y dialógico, entre la humanidad y la naturaleza.[9]

Lógica profundamente anticapitalista y antisistémica de desmercantificar y desinstrumentalizar a la madre-tierra, que es la que está en la base tanto de la reivindicación permanente del trabajo colectivo dentro de todas las comunidades neozapatistas (reivindicación que ha acompañado su historia entera desde 1983 y sobre todo desde 1994, con la vasta recuperación de tierras posteriores al lanzamiento del primero de enero de ese año), como también de las más recientes propuestas de diciembre de 2023, de destinar parte de los territorios neozapatistas a ser "bienes del común", es decir tierras que no pertenecen a nadie, que no son propiedad de nadie, y que bajo ciertas condiciones y regulaciones pueden ser trabajadas por todo el mundo, por quien desee libre y voluntariamente sembrarlas, trabajarlas, cuidarlas, y luego cosechar para sí mismo el fruto de las mismas.

Verdadera y radical *abolición de la propiedad* de la madre-tierra, que limita la presencia y la actividad humanas en ella, al simple acto de su *posesión* o *apropiación* real y temporal, que además de atacar la raíz misma de la existencia de muchos de los fenómenos contra los que luchan los actuales movimientos antisistémicos, como la existencia de clases sociales, o el patriarcado, o la institución misma del Estado, o la familia monógama, o también el racismo, apoyados todos ellos en el nacimiento de la propiedad privada, es un acto que además de atacar esa raíz, inaugura también, *en los hechos*, el muy probable futuro de las sociedades humanas postcapitalistas, las que seguramente abolirán también esta absurda propiedad de la madre-tierra, para en su lugar recrear nuevas y complejas formas de su efímera, respetuosa y dialógica posesión, por parte de los seres humanos.[10]

De este modo, si desde el origen de su lucha y mediante la reivindicación cotidiana central del trabajo *colectivo*, los neozapatistas comenzaron el claro proceso de *desmercantificación* de la tierra, de su reconversión profundamente *anticapitalista* desde la degradada condición de mercancía que se compra y se vende, hasta su nueva condición como espacio de actividad y convivencia comunitarias, ya no regido por la lógica mercantil ni capitalista del beneficio individual y egoísta, ahora, con la conversión de parte de sus tierras en 'tierras del común', abiertas a cualquier persona que de buena fe quiera cultivarlas y cuidarlas temporalmente, el neozapatismo mexicano avanza un inmenso y nuevo paso adelante.

Un nuevo avance que le muestra al mundo entero que la madre tierra, nuestra madre universal y común, no es propiedad de nadie, o sea que es propiedad de todos, de la humanidad en su conjunto, una suerte de 'patrimonio universal de la humanidad' que no está allí ni existe para

8 Habíamos ya desarrollado este mismo concepto de la autonomía global integral desde el año de 2007, refiriéndolo entonces a sus implicaciones sobre todo políticas. Cfr. al respecto, Carlos Antonio Aguirre Rojas, To Lead by Obeying. The Political Lessons of Mexican Neozapatism, Ed. Peter Lang, Nueva York, 2024.

9 Sobre esta idea importante de la naturaleza concebida como "Madre-tierra", que en el origen de su desarrollo han compartido prácticamente todos los pueblos del mundo, cfr. Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, Ed. Era, México, 2004, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Latin America's Antisystemic Movements and its Struggle for the Land in the 21st. Century", en Review, Vol. XXXIII, núm. 4, 2010, pp. 325-350.

10 Marx ha planteado muy claramente, en varios de sus textos, la diferencia entre la simple posesión o apropiación de la tierra y su ulterior conversión en propiedad de la tierra, primero como propiedad colectiva, y luego bajo la terrible forma de la propiedad privada, con toda su larga estela de nefastas consecuencias negativas. Al respecto, cfr. Karl Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse, ya citado, especialmente la parte de las "Formas que preceden a la producción capitalista", tomo I, pp. 433-477. Sobre el vínculo entre el nacimiento de la propiedad privada, de un lado, y del otro el origen de las clases sociales, del patriarcado, de la familia monógama, y del Estado, (y agregamos nosotros, del complejo fenómeno del racismo), cfr. Federico Engels "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", en Carlos Marx y Federico Engels, Obras escogidas en dos tomos, Ed. Progreso, Moscú, sin fecha de edición, tomo II, pp. 168-325.

servirnos, ni tampoco para que la "usemos" como un instrumento pasivo e inerte, sino por el contrario, que es un riquísimo y complejo ser vivo y cambiante con el que podemos intercambiar y relacionarnos, cuidándolo y respetándolo, para que él, de modo pródigo y generoso, nos proporcione igual que una madre con sus hijos, los distintos elementos de nuestra vida en general y de nuestra reproducción social.

Por eso, los neozapatistas plantean que al indagar el sentido de todos los problemas que han vivido en torno a la tierra, "vimos cómo es que llegó eso y lo vimos que vino con la propiedad privada", lo que los condujo a decidir la implementación de medidas que, en los hechos, son el inicio de la *abolición misma de esa propiedad privada*, y con ella, de la cohorte de los terribles procesos e instituciones que la acompañaron históricamente, como el nacimiento de la institución del Estado, o el origen de la familia monógama, pero también de las relaciones patriarcales, o del desgarramiento de las comunidades y la formación de clases sociales antagónicas, o del fenómeno del racismo. Abolición de la propiedad que posee entonces un sentido radicalmente *antisistémico*, el que además de profundizar en el proyecto neozapatista el sentido anticapitalista del trabajo colectivo, avanza claramente y en los hechos, en la aún incipiente pero firme superación no solo de la sociedad capitalista, sino también de toda la nefasta herencia de la familia entera de todas las sociedades humanas divididas en clases sociales, tal y como Marx lo prefiguró en su momento.[11]

Planteamiento neozapatista radical, de inaugurar aquí y ahora la abolición práctica e inmediata de la propiedad privada, a través de la creación y afirmación de la no propiedad o de los bienes en común para toda la gente, que no casualmente coincide con las tesis de Marx de una crítica frontal al rebajamiento y a la depredación capitalista de la naturaleza, y en consecuencia, a la necesidad de revolucionar a fondo esta figura del metabolismo general entre hombre y naturaleza, en el sentido de recrear nuevamente una relación *armónica* entre ambos. Propuesta radical y antisistémica que, entre muchas otras cosas, podría también ayudar a propagar la mencionada visión subyacente de la naturaleza como madre tierra, y por ende como ser vivo, dinámico y generoso, que imperativamente debe ser cuidado, respetado y protegido por toda la humanidad. Y en este sentido, aumentar en alguna medida la conciencia de que es necesario eliminar totalmente al sistema capitalista mundial, para entonces ser capaces de detener la catástrofe ecológica planetaria que hoy está ya en curso, y cuyas expresiones más obvias y recientes son de un lado la pandemia del COVID-19, y del otro el actual y cada día más catastrófico cambio climático, e intentar así salvaguardar aún, la cada vez menor posibilidad de sobrevivencia real de la humanidad dentro de nuestro pequeño planeta Tierra.

Esta es la definición esencial de la autonomía neozapatista concebida como autonomía global integral, así como algunas de sus implicaciones más generales y fundamentales. Entonces, antes de pasar a revisar algunas otras de sus derivaciones más concretas, veamos lo que respecto de esta definición esencial representan las medidas más recientes, o la llamada nueva etapa o nueva estructura de la autonomía neozapatista, propuesta por ellos mismos en diciembre de 2023.

Las nuevas formas de la autonomía neozapatista.

Dada la envergadura excepcional de lo que representa la lucha por la autonomía global integral, sumado al hecho señalado por los propios neozapatistas de que para esa colosal tarea no existen ni manuales ni libros que instruyan como hacerlo, es lógico entonces que el acometer en los hechos dicha encomienda, sólo pueda hacerse poco a poco, avanzando progresivamente y a tientas entre logros y errores, y corrigiendo y enmendando lo que sea necesario, a partir de lo que la propia práctica concreta de la autonomía va dictando, en la medida misma en que se avanza en su propia construcción.

Por eso, y siempre fieles a la esencia de lo que ellos mismos han definido como su "autonomía", es decir, la construcción por sí mismos de una nueva sociedad y una nueva vida, es que los neozapatistas han recorrido ya tres etapas o momentos sucesivos de esa lucha por la autonomía, planteándose ahora mismo, en este año de 2024, la clausura de la tercera etapa y el inicio de una cuarta. Tres o cuatro etapas o momentos que, en su conjunto, constituyen su breve, pero muy rica historia de lucha por la autonomía.

Historia rica y complicada que los compañeros periodizan y caracterizan de la siguiente forma: "Digamos que los primeros diez años de autonomía, es decir, del alzamiento al nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno en 2003, fue de aprendizaje. Los siguientes diez años, hasta el 2013, fueron de aprender la importancia del relevo generacional.

11 La cita incluida en este párrafo, está en el texto del Subcomandante Insurgente Moisés, "Vigésima y última parte: el común y la no-propiedad", en el sitio en internet de Enlace Zapatista, https://www.ezln.org.mx, del 20 de diciembre de 2023. También en ese mismo texto se plantea que ellos van a "… establecer extensiones de la tierra recuperada como del común. Es decir, sin propiedad, ni privada, ni ejidal, ni comunal, ni federal, ni estatal, ni empresarial, ni nada. Una no-propiedad de la tierra", para agregar más adelante que "la base material de producción de esta etapa, va a ser una combinación del trabajo individual-familiar, el colectivo, y este nuevo que llamamos 'trabajo en común' o no-propiedad". La aguda tesis de Marx sobre el hecho de que el fin histórico del capitalismo será también el final necesario de todas las sociedades humanas divididas en clases sociales, e incluso el fin de la prehistoria humana, está en el texto de la Miseria de la filosofía, Ed. Siglo XXI, México, 1979, y en El capital. Crítica de la economía política, ya antes citado. Sobre este punto, y sobre sus implicaciones respecto de la diferencia y la relación entre movimientos anticapitalistas y movimientos antisistémicos, y respecto de sus demandas y objetivos actuales, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, Antimanual del buen rebelde, sexta edición, México, 2015.

Del 2013 a la fecha fue de constatar, criticar y autocriticar errores de funcionamiento, de administración y de ética", para agregar un poco más adelante que ahora se abre "una nueva etapa de aprendizaje y reajuste".[12]

Muy sintética y puntual periodización de la historia de la lucha neozapatista por la autonomía, que vale la pena revisar con más detalle y extensión, para desde ahí, comprender mejor lo que realmente significan las medidas más recientes y las nuevas formas de la autonomía propuestas hace poco tiempo por el neozapatismo. Así, si la primera etapa arranca en 1994, con el levantamiento de enero, es claro que la misma se apoya en el hecho de que, a pesar de los quinientos años de conquista, dominación, opresión y hostigamiento, primero de los españoles y luego de los criollos y mestizos, todos ellos representantes de la civilización burguesa moderna, las comunidades indígenas de Chiapas lograron preservar y mantener, durante medio milenio y modificándolas y modernizándolas por su propia vía original, ciertas estructuras y rasgos sociales propios en los que habrá de apoyarse, después de 1994, su singular camino en la búsqueda y en la construcción de la autonomía.

Rasgos y estructuras que incluyen sobre todo, primero, a la organización aun realmente *comunitaria* de funcionamiento de su vida social en general, y con ella, una forma de democracia directa basada en la primacía de la asamblea *comunitaria*, y segundo, el predominio claro del "nosotros" por encima del "yo", el que da sustento a la presencia casi ubicua de lo colectivo en el trabajo, en las decisiones fundamentales, en la familia, en la justicia, en la vida cotidiana, etc. y por ende en la ausencia real de liderazgos individuales fuertes.[13]

Predominio claro del nosotros sobre el yo, y sobrevivencia fuerte de los nexos comunitarios, que son dos rasgos entremezclados muy estrechamente, aunque sin embargo y bajo las opresivas condiciones anteriores a 1994, sólo podían expresarse y cobrar vigencia y presencia de un modo muy episódico y marginal, al estar sofocados por las estructuras de dominio político, a nivel nacional, estatal y local, de los diversos gobiernos mexicanos, lo mismo que por la explotación económica brutal, y por el racismo campante y desvergonzado de esos años mencionados. Pero con el levantamiento del primero de enero de 1994, y con la vasta recuperación de tierras que lo acompañó, junto al eclipsamiento dentro de los territorios zapatistas de todos los niveles del Estado mexicano, y de todos los partidos políticos existentes, se abre la primera etapa de la historia de la lucha neozapatista por la autonomía, la que en este periodo se concentra en la construcción, defensa y puesta en marcha de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas o MAREZ.

Primera etapa, desplegada entre 1994 y 2003, y focalizada en el trabajo de esos MAREZ, que constituirá como afirman los compañeros neozapatistas, la primera etapa de *aprendizaje*, en la que todas las comunidades neozapatistas, aún asumidas como colectivos vivos y actuantes en general, aprenderán precisamente las virtudes y posibilidades del autogobierno popular, y los retos y beneficios del *proceso inicial* de edificación de su propia sociedad y su propia vida, los que incluyen lo mismo la creación de una nueva economía, de otra educación, de otras relaciones de género, de otro arte y otra ciencia, etc., que el aprendizaje mencionado del manejo, gestión y resolución propios de sus diferentes asuntos comunes, y también la decisión y definición precisamente *autónomas* respecto de los problemas, las encrucijadas y las situaciones diversas que estas mismas comunidades, concebidas como sujetos colectivos globales, enfrentan cotidianamente.

Comunidades y pueblos neozapatistas que, por primera vez en varios siglos, son nuevamente dueños de sus tierras y libres de la explotación y de la opresión del Estado y de la clase política dominante, y que, a través de sus Municipios Autónomos, llevan a cabo su primer aprendizaje de lo que es ese real autogobierno popular, apoyado en la democracia directa y asamblearia, y animado desde la lógica, ahora explícita y reivindicada abiertamente, del "nosotros" colectivo.

Y aunque esta etapa inicial sí fue una formidable escuela del ejercicio de la autonomía para todos los pueblos y comunidades zapatistas, los que en estos diez años aprendieron que sí sabían y podían autogobernarse solos y por sí mismos, sin ayuda de nadie y sin opresión o interferencia externa alguna, comenzando así a crear su nueva vida y su nueva sociedad, subsiste sin embargo el hecho de que al transformarse el EZLN, entre 1983 y 1993, para reconvertirse desde un pequeño núcleo guerrillero hasta un potente movimiento masivo de decenas y luego centenas de miles indígenas rebeldes, existió durante todo ese primer periodo que abarca desde 1994 hasta 2003, una clara *confusión* entre autoridades civiles y autoridades militares neozapatistas, que entremezclaba y combinaba cotidianamente órdenes, iniciativas, funciones y tareas de ambos universos, cumpliendo así bajo estas formas un poco

12 Cfr. Subcomandante Insurgente Moisés, "Vigésima y última parte: El común y la no-propiedad", ya citado.

13 Sobre este punto plantea el Subcomandante Insurgente Marcos: "Nuestra historia (…) es una historia colectiva, una historia donde no cabe el 'yo' (…) nosotros, nosotras, las zapatistas, los zapatistas, no servimos para ser cada uno individualmente (…) porque la palabra que nos hizo y nos hace ser lo que somos y estar donde estamos es la palabra 'nosotros'", Subcomandante Insurgente Marcos, "Discurso del primero de enero de 2007", en Oventic, en el sitio https://www.ezln.org.mx. Cfr. también Carlos Lenkersdorf, Filosofar en clave tojolabal, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, "La muerte (simbólica) del Subcomandante Insurgente Marcos y el nosotros colectivo neozapatista", en Contrahistorias, núm. 24, 2015.

híbridas, dicha implementación práctica de la autonomía en sus primeras formas y construcciones.[14]

Por eso la segunda etapa, que arranca en agosto de 2003 con la fundación de las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, partirá de separar al EZLN de las autoridades civiles, limitando al primero a ser solamente el potente y fundamental instrumento de protección y de defensa de todas las comunidades y de todo el movimiento, y entregando totalmente a las segundas todo el trabajo de construcción general cotidiana de la autonomía global integral. Lo que representa otro enorme paso adelante de las comunidades en su lucha por la autonomía, al hacerlas conscientes de que, para esta lucha y construcción autónomas de una nueva sociedad y una nueva vida, ellas no dependen tampoco del EZLN ni de sus mandos principales, igual que no dependen de los apoyos generales y diversos de la sociedad civil, sea nacional o internacional.

Segunda etapa de construcción de la autonomía, que cubre los años de 2003 a 2013, en la que no sólo se separan las autoridades civiles de las militares, y se regulan y ordenan los vínculos con la sociedad civil nacional e internacional y sus distintos apoyos al movimiento, sino que se crean también las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, los que tendrán un significado importante tanto hacia el interior del movimiento neozapatista como al exterior. Hacia el interior del movimiento, porque estas Juntas de Buen Gobierno van a convertirse en nuevas escuelas de formación general para la práctica y el ejercicio concreto de la autonomía, pero en este caso no sólo para las comunidades y pueblos neozapatistas tomados en su conjunto, como colectivos globales, sino además y de modo universal e indiferenciado, para muchos de los miembros individuales de esas mismas comunidades y pueblos.

Porque el principio general de las Juntas de Buen Gobierno es que cualquiera de los miembros de una comunidad correspondiente a dicha Junta puede y debe ser elegido como miembro de la misma. Y como dichos miembros se rotan continuamente cada tres años, y puesto que esas Juntas pueden crecer voluntariamente en cuanto al número de integrantes que las componen, según su propio criterio, entonces en su desarrollo progresivo este principio permitió, no solamente incorporar continuamente más y más individuos de sus respectivas poblaciones y comunidades, sino también incorporar cada vez más mujeres a las tareas del autogobierno popular cotidiano.

Lo que no se hizo ni mucho menos por una absurda lógica de "empoderamiento" de las mujeres, ni por la búsqueda políticamente correcta de una ridícula "paridad de género" en el número de integrantes de las Juntas, sino más bien por el simple y neto reconocimiento de que las mujeres son, como dijo alguna vez Mao Tse-Tung, "la mitad del cielo", es decir, que desde 1983 y hasta la fecha ellas han sido, y siguen y seguirán siendo siempre, protagonistas centrales y esenciales, junto a los hombres y como compañeras fraternas y solidarias de los mismos, del único y central combate anticapitalista y antisistémico que todo el movimiento neozapatista, hombres y mujeres unidos, ha llevado a cabo desde hace más de cuarenta años.[15]

Con lo cual, y al incorporar a muchos individuos de distintas comunidades y a muchas mujeres neozapatistas al trabajo del autogobierno popular, formándolos mediante la práctica misma de ese autogobierno, dichas Juntas de Buen Gobierno hacen pedazos el mito ampliamente difundido de que gobernar es un "arte difícil", o un asunto de sólo unos pocos, que además son especialistas y políticos profesionales, o que implica tareas arduas que sólo competen a personas con una larga formación académica y una larga experiencia práctica en este campo. En cambio, el trabajo inteligente y bien organizado de estas Juntas, los ha mostrado y demostrado a todos que es bastante fácil la tarea del autogobierno popular, cuando se siguen los siete sabios principios del Buen Gobierno, y cuando se actúa apoyado directamente por las propias comunidades neozapatistas. Una experiencia de autogobierno popular llevada a cabo por el neozapatismo durante ya más de tres décadas, que no casualmente nos recuerda al trabajo de la Comuna de París y a su autogobierno obrero, el que Marx caracterizó como una verdadera "Corporación de trabajo" en su libro *La guerra civil en Francia*, corporación de trabajo que es muy similar a estas Juntas de Buen Gobierno neozapatistas. [16]

Y también hacia el exterior del movimiento es importante la creación de estas Juntas de Buen Gobierno y de sus Caracoles sede, lo que hará más fluidos, constantes y regulados tanto el diálogo como los diversos vínculos con las distintas sociedades civiles de México y del mundo, permitiendo a los neozapatistas mostrar sus avances en la lucha por la autonomía. Como sucedió por ejemplo en los tres Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, y también en los diversos recorridos de La Otra

14 Para un balance global de esta primera etapa de lucha por la autonomía, cfr. Gloria Muñoz Ramírez, 20 y 10. El fuego y la palabra, coedición Revista Rebeldía/La Jornada Ediciones, México, 2003.

15 Sobre el papel de las mujeres en el neozapatismo, y sobre su inteligente feminismo radical y antisistémico, muy lejano del absurdo "empoderamiento", que es siempre empoderamiento de las mujeres frente a los hombres, y también muy distinto de otros feminismos light totalmente procapitalistas y políticamente correctos, cfr. Sylvia Marcos, Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas, Ed. EON, México, 2013.

16 Sobre este punto, cfr. Carlos Marx, La guerra civil en Francia, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Releyendo La guerra civil en Francia desde la América Latina del siglo XXI", en Contrahistorias, núm. 16, 2011.

Campaña. Demostración de los avances neozapatistas, que como contrapartida recibe a su vez la retroalimentación crítica y el apoyo, ahora regulado y organizado, de todos los distintos elementos externos a las comunidades.

Además, se asume consciente y sabiamente en esta etapa segunda, el central problema del relevo generacional dentro del movimiento. Pues si al inicio del movimiento, en 1983, sus miembros podían tener entre 25 y 30 años en promedio, en 2003, veinte años después, esos miembros primeros del movimiento ya tendrían entre 45 y 50 años, lo que planteaba claramente dicho tema de la sucesión de las generaciones. Y esto fue muy sabiamente resuelto por el neozapatismo, en parte mediante el desarrollo y la vasta difusión de la nueva educación autónoma neozapatista, que es una educación muy avanzada, al ser una educación realmente crítica, científica, politizada y muy innovadora, y en parte, precisamente por el trabajo cotidiano de los Municipios Autónomos y de las Juntas de Buen Gobierno, las que además de incorporar más mujeres comenzaron también a incorporar miembros más jóvenes, lo mismo hombres que mujeres.

Habiendo consolidado así entre 2003 y 2013, la formación de una nueva generación neozapatista de hombres y mujeres libres, combativos, conscientes, críticos y dignos, el movimiento pasará a la tercera etapa, la que corre desde 2013 hasta 2023, y en la que además de revisar, criticar y autocriticar todos los importantes logros y avances en la construcción de su autonomía alcanzados hasta 2013, se llevará a cabo también la constatación o comprobación del significado concreto y de la profundidad específica de esos logros de toda la década anterior. Por eso, no es para nada casual que la tercera etapa de lucha por la autonomía, arranque con la importante experiencia de la Escuelita neozapatista.[17]

Escuelita neozapatista en la que el neozapatismo mexicano mostró, primero en los hechos concretos, y segundo en el espacio particular de la vida cotidiana misma de sus diferentes comunidades, sus enormes progresos en cuanto a su modo particular de edificar su propia autonomía, exhibiéndola ante mexicanos y extranjeros venidos de todo el globo terráqueo. Y ello, no solo por exponer y brindarnos generosamente las lecciones de su propia experiencia práctica, sino también para interpelar de modo fraterno a todos los participantes externos a las comunidades, con lo que fue la única pregunta del examen final: "Y tú ¿qué?", es decir: Y tú, ¿cómo luchas para construir tu propia autonomía, en tus calendarios y tus geografías, y de acuerdo a tus propios modos?

Pregunta que se desdobla en múltiples interrogantes: ¿qué tan autónoma es tu propia actividad política, y en general? ¿qué espacios aún autónomos existen en tus calendarios y tus geografías, y cómo luchas tú para preservarlos y ensancharlos? ¿qué grados de real autonomía hay en tus relaciones de pareja, en tu familia, en tu trabajo, en tu barrio, en tus colectivos y organizaciones, y en tus distintos contextos y entornos? ¿qué haces tú para luchar realmente en la búsqueda de la verdadera autonomía global integral?, o sea, nuevamente, y tú ¿qué? Provocadora y sabia pregunta que el neozapatismo dirige a todos sus diversos interlocutores, que condensa y expresa la abierta vocación *dialógica* de este neozapatismo, el que a la vez que intenta mostrar y difundir sus propios aprendizajes en la construcción de la autonomía, de este proceso extremadamente complejo, solicita y demanda de esos interlocutores sus propias lecciones y enseñanzas en este mismo terreno de la lucha por la autonomía.

Lo que explica entonces por qué durante esta tercera etapa, desde 2013 hasta 2023, el neozapatismo multiplicó tanto los Festivales, Seminarios, Encuentros y Comparticiones diversos, como también la convocatoria, mediante todas estas formas de encuentro e interconexión, a los más distintos *actores sociales* de México y del mundo, incluyendo entre otros a las mujeres, a los indígenas, a los artistas, a los científicos, a los luchadores y activistas, a los cineastas, a los intelectuales críticos, pero también a los movimientos, a las organizaciones, a los colectivos y a los individuos anticapitalistas y antisistémicos, siempre dentro de la lógica de escuchar y aprender de los otros sus propias experiencias, logros, derrotas y enseñanzas diversas, a la vez que les transmitía a todos ellos los elementos similares o equivalentes derivados de su propio trabajo cotidiano en la construcción de la autonomía.

Entonces, y a partir de esta breve historia de la lucha neozapatista por la autonomía, ¿qué representan las nuevas medidas y la nueva etapa de esta lucha? Simplemente, una readaptación y un ajuste importantes de las viejas formas organizativas para, llevándolas ahora a ras del suelo, hacer posible su *profundización*, su claro ahondamiento, siempre desde la lógica de la recuperación del mismo espíritu esencial de lo que desde sus orígenes ha sido y es aún su autonomía *global integral.*

Porque como lo dicen ellos mismos, la tercera etapa que abarca desde 2013 hasta 2023, incluyó la crítica y la autocrítica de los errores de funcionamiento, de administración y de ética, que se realizaron respecto del trabajo de los Municipios Autónomos y de las Juntas de Buen Gobierno. Y ¿qué es lo que arrojaron esa crítica y

[17] Sobre los rasgos generales de esta etapa de 2013 a 2023, cfr. Subcomandante Insurgente Marcos, "La Sexta", en el libro Ellos y Nosotros, Ed. Equipo de Apoyo de la Comisión VI del EZLN, México, 2013. Véase también Carlos Antonio Aguirre Rojas, "La nueva etapa del neozapatismo mexicano" y "La 'Escuelita neozapatista': vivir desde adentro la lucha por la autonomía", ambos en la revista Contrahistorias, núm. 21, México, 2013.

autocrítica? La percepción clara de que, a pesar de los inmensos logros y avances que produjeron esos Municipios y esas Juntas, los que ya hemos mencionado antes, sin embargo, y en parte causados por la rutina cotidiana de su actividad, esas estructuras terminaron por reconstruir, una vez más, la viejísima pirámide social en la que los que están en la cúspide proponen, actúan, plantean iniciativas diversas y llevan a cabo planes y programas, mientras que la ancha base de la pirámide termina de una manera más bien pasiva por solo aceptar, observar, escuchar y acatar todas esas propuestas e iniciativas venidas desde la cúspide.

Problema crucial enfrentado por el neozapatismo, que es el mismo problema que han enfrentado todas las grandes revoluciones sociales, y también todas las grandes acciones e insurrecciones revolucionarias, y todos los grandes movimientos del siglo XX, en las que el pueblo y los subalternos son directamente *protagónicos y activos* durante las grandes jornadas del cambio histórico, o también durante los grandes enfrentamientos con el enemigo, o en las grandes y muy grandes acciones de masas, para después abandonar ese protagonismo y constante actividad, y delegar en algún pequeño grupo, o elite, o vanguardia, u organización, la realización de los grandes cambios radicales y las grandes transformaciones históricas, e incluso, hasta la decisión sobre los destinos cotidianos mismos de esas clases y grupos subalternos rebeldes de la sociedad.[18]

Entonces, para resolver esta reproducción no deseada de dicha división, y para devolverle nuevamente el protagonismo cotidiano, permanente, e intensamente activo, a las bases mismas del movimiento neozapatista, es que los compañeros proponen "invertir la pirámide", llevando el proceso de la construcción de la autonomía global integral al ras del suelo, es decir, al espacio cotidiano directo de la vida de cada comunidad neozapatista, la que por eso se convertirá ahora en la base inmediata de un Gobierno Autónomo Local, el que de modo también directo y sin mediaciones, administrará y controlará sus propios recursos autónomos, su Escuela, su Clínica, etcétera, definiendo igualmente su específica relación con otras comunidades, neozapatistas o no, y su participación específica en los Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas, y en sus respectivas nuevas "Juntas de Buen Gobierno".

Encarnando y aterrizando así hasta el extremo, esta forma de la lucha por la autonomía, en todas y cada una de las comunidades o poblados neozapatistas, no sólo se induce y propicia una mayor responsabilidad, participación y protagonismo activo de todos y cada uno de los miembros de cada comunidad, sino que también se eliminan y reducen considerablemente los márgenes de la posible sustitución o suplantación de estas comunidades, y de las bases zapatistas en general que las conforman, por parte de los antiguos Municipios Autónomos o Juntas de Buen Gobierno, lo que a pesar de todos sus efectos positivos llegó a suceder a veces en los años anteriores de la historia del movimiento.[19]

Esta es la nueva forma o estructura de la autonomía neozapatista, la que conservando el mismo espíritu y los mismos trazos esenciales de la autonomía global integral que conocimos públicamente a partir de 1994, y que se mantiene prácticamente intacta, intentará a partir de ahora, volver a reactivar y potenciar el fundamental y muy profundo protagonismo activo de todas las bases neozapatistas. Veamos ahora algunas de las implicaciones más concretas, de la definición general de esta autonomía neozapatista.

Ecos y efectos de la autonomía neozapatista.

El profundo impacto, de dimensiones realmente histórico-universales, que ha tenido el neozapatismo mexicano en el mundo entero, desde su irrupción pública de enero de 1994, ha sido señalado y reconocido por varios teóricos y estudiosos importantes dentro de las ciencias sociales, y entre ellos también por Immanuel Wallerstein. Porque el neozapatismo mexicano no posee solamente la condición de verdadero *pionero* de los nuevos movimientos antisistémicos que hoy existen a todo lo largo y ancho del planeta Tierra, sino que también y en muchas de sus características más esenciales y profundas, él ha adquirido para esos movimientos y luchas antisistémicos diversos, un claro carácter "modélico", o "ejemplar", o "paradigmático", transformándose así en un *referente ineludible* para todos ellos.

Por eso Immanuel Wallerstein afirma contundentemente que, "Desde 1994 la rebelión zapatista en Chiapas ha sido el movimiento social más importante del planeta, a la vez que el barómetro y el detonador de muchos movimientos antisistémicos desarrollados en todo el mundo", agregando también, más adelante, que "De este modo, la importancia de los zapatistas ha ido mucho más allá de los estrechos confines de Chiapas y aún de México. Porque ellos se volvieron el ejemplo de lo que era posible hacer para

18 Ese este crucial problema y la reflexión en torno de él, el que llevó a E. P. Thompson a elaborar su brillante concepto de la "economía moral de la multitud", y también el que condujo a Mao Tse-Tung a proponer la vasta y extraordinaria iniciativa de la Gran Revolución Cultural china de 1966 a 1976. Al respecto, cfr. E. P. Thompson, Costumbres en común, Ed. Crítica, Barcelona, 1995, y K. H. Fan, La revolución cultural china. Documentos, Ed. Era, México, 1975.

19 Sobre todas estas medidas, y sobre esta forma nueva de la autonomía, que sin embargo mantiene intactos la esencia y los contenidos generales de la autonomía global integral, cfr. Subcomandante Insurgente Moisés, "Novena parte: la nueva estructura de la autonomía zapatista", en el sitio https://www.ezln.org.mx, del 12 de noviembre de 2023.

muchos otros y en cualquier parte del mundo". Lo que explica, según el mismo Wallerstein, que sea en enero de 1994 y en las montañas del Sureste mexicano en Chiapas, en donde se inicia el actual y todavía vigente ciclo de protestas mundiales, el que luego de la insurrección neozapatista y del Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, se prolonga en las manifestaciones de Seattle, Génova, Quebec y Praga, y luego en la fundación y las primeras cinco o seis reuniones del Foro Social Mundial, para más adelante continuar con todas las rebeliones del año de 2011, entre otras de sus principales expresiones.[20]

Carácter modélico o paradigmático del neozapatismo, para todos los movimientos antisistémicos actuales de todo el mundo, que igualmente se proyecta en el ámbito específico del tema de la lucha por la autonomía, a partir de la concepción ya explicada de esta última como autonomía global integral.[21] Y esto, a partir de varias de las derivaciones *concretas* de dicha forma de concebir la autonomía, las que vale la pena revisar ahora de un modo más amplio y detallado.

Así, una primera derivación concreta se vincula a la idea expresada por el Subcomandante Insurgente Moisés, de que la construcción de su autonomía, es decir, de su nueva vida y de su nueva sociedad, tiene que ser *obra de ellos mismos.* Porque son ellos mismos los que van a construir y a mover esa sociedad nueva, y también esa vida nueva y radicalmente diferente. Tarea que recordándonos la célebre sentencia de Marx, de que 'la emancipación de la clase obrera debe de ser obra de la clase obrera misma', nos señala que entonces esas construcciones de una nueva vida y una nueva sociedad serán su responsabilidad propia de los neozapatistas, lo que los llevará a plantear una también nueva y distinta forma de relación, primero con los partidos políticos, luego con toda la clase política, y después con el Estado en general, pero también y en otro sentido, con los intelectuales críticos, con los activistas, y con las organizaciones y los diferentes movimientos sociales con los que ellos se confrontan, se vinculan o se relacionan de manera fraterna y solidaria.

Entonces, una consecuencia concreta y directa de la concepción neozapatista de la autonomía, es su claro rechazo a todos los partidos políticos y a todos los políticos profesionales en general, es decir, a *todos* los miembros de la clase política, sean de ultraderecha, de derecha, de supuesto centro y también de la llamada "izquierda oficial", cada vez más domesticada y amaestrada para respetar el juego político burgués, la impostura de las elecciones, y la limitada realpolitik, siempre justificatoria de renuncias, traiciones y reformismos diversos. Por eso dicen los neozapatistas que, "…en 'la política' se ofrecen alternativas y ofertas, a cuál más de falsa (…) la crisis de la política es la crisis de las alternativas al caos. El frenético sucederse en los gobiernos de la derecha, la ultraderecha, el inexistente centro y lo que presuntuosamente se da en llamar 'izquierda', es solo un reflejo de un mercado cambiante: si hay nuevos modelos de celulares, ¿por qué no 'nuevas' opciones políticas?".[22]

Ya que siendo conscientes de que la *esencia profunda* de la actividad política misma, es decir, el manejo de los asuntos colectivos de una comunidad determinada, supuestamente en beneficio de la mayoría de esa misma comunidad, consiste siempre en el secuestro y la manipulación de ese manejo de los asuntos colectivos por parte de una minoría social (los políticos profesionales), es que el neozapatismo ha defendido siempre la necesidad de desarrollar una "Otra Política", tan radicalmente distinta a la política actual que, en verdad, creemos nosotros que ya no debería de llamarse todavía "política".[23]

Crítica radical y antisistémica de la actual política vigente, donde los supuestos representantes solo suplantan y sustituyen a sus representados, y donde la supuesta búsqueda del bien común se vuelve en los hechos la búsqueda del beneficio personal y colectivo de los propios políticos, de los partidos y de los funcionarios del Estado, a la que el neozapatismo contrapone la democracia directa y asamblearia, en donde la mayoría decide en Asamblea libre y realmente deliberativa y crítica, los asuntos de esa misma mayoría, mientras que sus diversos órganos de gobierno, antes las Juntas de Buen Gobierno y los Municipios Autónomos, y hoy los Grupos Autónomos Locales y los

20 Las dos citas incluidas en este párrafo, están en el texto de Immanuel Wallerstein, "The Zapatistas: The Second Stage", Comentario número 165, del 15 de julio de 2005, en el sitio https://iwallerstein.com. Para la idea de las protestas posteriores a 1994 como ecos y efectos de la rebelión neozapatista, cfr. "Cuatro acercamientos al neozapatismo mexicano", en el libro, Immanuel Wallerstein, Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos, Ed. Contrahistorias, México, 2008, pp. 214-245. Cfr. también Carlos Antonio Aguirre Rojas, "The Meaning of Mexican Neozapatismo within the Current Antisystemic Movements", en el volumen 34 del Journal of Research in Political Economy, Ed. Emmerald Publishing, Bingley, 2019, pp. 165-190.

21 Sobre los ecos de la concepción y la teoría neozapatista de la autonomía en toda América Latina, cfr. Raúl Zibechi, "EZLN a treinta años: constructor e inspirador de autonomías", en el sitio de NACLA: https://www.nacla.org, del 22 de diciembre de 2023.

22 Sobre esta definición, cfr. Capitán Insurgente Marcos, "Catorceava parte y segunda alerta de aproximación: la (otra) regla del tercero excluido", en el sitio de Enlace Zapatista, https://www.ezln.org.mx, del 28 de noviembre de 2023. También en otro texto, los neozapatistas afirman: "Vemos también lo que llamamos crimen desorganizado, que son los malos gobiernos de todos los partidos políticos, que se esconden y se pelean por el dinero. Este crimen desorganizado es el principal traficante de drogas y personas", en Capitán Insurgente Marcos, "Tercera parte: Dení", en el sitio https://www.ezln.org.mx, del 2 de noviembre de 2023, lo que es una lapidaria y exacta caracterización del Estado y del gobierno mexicanos actuales.

23 Sobre la tesis neozapatista de la "Otra Política", cfr. el texto de la "Sexta Declaración de la Selva Lacandona", en el sitio https://www.ezln.org.mx, y la entrevista al Subcomandante Insurgente Marcos realizada por Juan Gelman, "Nada que ver con las armas. Entrevista exclusiva con el Subcomandante Marcos", en Chiapas, núm. 3, 1996, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, "La 'Otra Política' de La Otra Campaña", en Contrahistorias, núm. 6, 2006.

Colectivos de Grupos Autónomos Zapatistas, solo ejecutan y operacionalizan en la práctica dichas decisiones de la mayoría.

Democracia asamblearia y directa, que es uno de los mecanismos concretos principales del ejercicio cotidiano de la autonomía neozapatista, en la que no sólo son ellos mismos, los neozapatistas, los que deciden y resuelven sus asuntos colectivos de modo inteligente, sino que también reabsorben en los hechos las funciones tradicionales de la actividad de la "política" dentro del espacio y el funcionamiento de lo "social", concretizando así en la realidad, tanto la idea de Marx de la futura y ya cercana *muerte* de la actividad política, como también la idea de Lenin de que el gobierno sobre los hombres terminará por ser sustituido por la administración de las cosas.

De este modo, si los políticos actuales, junto a los partidos y a los Estados a los que ellos a veces pertenecen, solo suplantan, engañan, reprimen y desprecian a las grandes mayorías de la población que dicen representar, encarnar, defender y abanderar, y si la autonomía neozapatista es la capacidad de construir por sí mismo las nuevas figuras de la vida y de la sociedad, entonces es lógica la postura del neozapatismo, del rechazo radical de todas las clases políticas y de todos los partidos y Estados, así como del camino electoral que ellos proponen para supuestamente cambiar las cosas.[24]

En esta misma lógica de ser autosuficientes en la construcción de su autonomía propia, los neozapatistas han redefinido también su relación con los intelectuales críticos, los activistas, y las organizaciones y movimientos sociales diversos. Pues si de una parte, ellos tienen mucho respeto por los que llaman "cabezas grandes" del abajo, es decir, por los intelectuales de abajo que rechazan venderse al poder y a los grupos dominantes actuales, de otra parte, han dejado muy claro que ellos *no buscan ni reciben* a esos "cabezas grandes" para que les digan qué hacer o cómo organizarse, o por qué luchar y cómo, sino más bien y sencillamente, para *intercambiar* con ellos, en condiciones de igualdad, de horizontalidad total, y de forma claramente dialógica en sentido bajtiniano, los específicos saberes que cada uno de ellos posee, aprendiendo de los saberes y descubrimientos de los intelectuales críticos, y enseñándoles a ellos sus propios descubrimientos, conocimientos, teorías, experiencias, e interpretaciones de la realidad. Por eso, afirman claramente que "no estamos para que nadie nos venga a decir qué vamos a hacer, aunque muy sabedor se presuma".[25]

Relación horizontal y dialógica con los intelectuales o "cabezas grandes", que es similar al vínculo con los activistas, las organizaciones y los movimientos sociales diversos que se han acercado al neozapatismo, o a los que él ha convocado en sus múltiples reuniones, Encuentros o Seminarios. Pues como siempre lo han reivindicado, los neozapatistas lo que quieren es escuchar y aprender sobre las experiencias de lucha y sobre las interpretaciones que han desarrollado esos activistas, movimientos y organizaciones, al mismo tiempo en que ellos transmiten y explican de distintas formas (a veces, mediante la vivencia directa y la inmersión en la vida cotidiana de sus comunidades, como fue el caso de la Escuelita Zapatista, y a veces en Seminarios, Festivales, o Encuentros diversos), sus propias experiencias de lucha, y también sus derrotas, sus errores y sus problemas, junto a sus logros, sus creaciones y sus distintos descubrimientos.

Intercambio dialógico de experiencias de lucha, y también de teorías, explicaciones e interpretaciones de esas mismas luchas, que está en la base de su consigna de "no hegemonizar y no homogeneizar" a dichos activistas, movimientos y organizaciones, sino más bien respetar sus trabajos, y sus experiencias, y sus teorías y prácticas, para entre todos juntos tratar de construir "Un mundo en el que quepan muchos mundos".

Pues si la autonomía es crear por sí mismo su sociedad y su vida, es claro que este principio rige para todo el mundo, y también para esas organizaciones, movimientos y activistas, los que de acuerdo a sus propios modos de ser, y según sus calendarios y sus geografías, pueden y deben crear sus respectivos mundos nuevos y autónomos, sus sociedades y sus vidas particulares ya no capitalistas, las que no pueden coexistir dentro de un mismo mundo, en su enorme pluralidad y diversidad, más que desde esas formas dialógicas, horizontales, respetuosas y fraternas, de convivencia y de colaboración.

24 Nos referimos a la idea de Marx, de que lo político es sólo una forma derivada, deformada y parasitaria de lo social mismo, tesis planteada por ejemplo y muy claramente en su Miseria de la filosofía, Ed. Siglo XXI, México, 1988, y a la tesis de Lenin de la extinción del Estado, en El Estado y la revolución, Ed. Progreso, Moscú, 1981. Para un desarrollo más amplio de las complejas y profundas implicaciones de estas tesis de Marx y de Lenin, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, The Theory of Power. Marx, Foucault, Neozapatismo, Ed. Peter Lang, Nueva York, 2022.

25 Sobre esta cita cfr. Subcomandante Insurgente Moisés (Entrevista realizada por el Subcomandante Insurgente Galeano), "Décima parte: acerca de las pirámides y de sus usos y costumbres. Conclusiones del análisis crítico de MAREZ y JBG", en https://www.ezln.org.mx, del 14 de noviembre de 2023. Esta postura dialógica del neozapatismo frente a los intelectuales, nos recuerdan las agudas y acertadas críticas de Michel Foucault a la idea del "intelectual rey", que se cree omnisciente y por encima de los demás, así como la contrapropuesta foucaultiana frente a este tipo de intelectual, y su defensa de lo que él llama el 'intelectual específico' que posee ciertos saberes específicos y bien delimitados, y que los usa más bien para acompañar y apoyar a los movimientos de modo fraterno y horizontal, tal y como hizo el propio Foucault en el Grupo de Información sobre las Prisiones, en el que durante algunos años participó y militó. Sobre este punto cfr. Michel Foucault, Microfísica del poder, Ed. La Piqueta, Madrid, 1992, y la Arqueología del saber, Ed. Siglo XXI. México, 1970.

Una segunda derivación concreta de la definición general de la autonomía neozapatista, se refiere al hecho de que su carácter radical y antisistémico, vinculados a su naturaleza tanto global como integral, determina directamente, de modo positivo o negativo, a las distintas luchas que en el planeta entero se entablan para conquistar determinados aspectos o dimensiones de dicha autonomía global integral. Porque la presencia o la ausencia del horizonte general de esta autonomía global e integral, influye de manera decisiva en el decurso concreto y en el destino final de esas luchas por autonomías más específicas o particulares.

De este modo, esa idea radical, antisistémica, global, e integral, de lo que debe ser la autonomía, y por ende la lucha en la búsqueda de la misma, puede servirnos entonces para entender la evolución concreta y los problemas que han enfrentado y enfrentan, otras luchas por la autonomía que se despliegan ahora mismo, tanto en México como en otras partes del mundo. Porque muchas de estas luchas han comenzado a partir de la defensa o la reivindicación de ciertos *derechos* importantes de los pueblos o de las comunidades, y a través de acciones masivas y de una participación mayoritaria, han logrado conquistar una verdadera autonomía, aunque solamente en uno o en unos pocos renglones del tejido social.

Sin embargo, en la medida en que esas luchas concretas por sólo *una o algunas* dimensiones de la autonomía, *no* estaban enmarcadas clara y explícitamente dentro del horizonte global de que la verdadera autonomía anticapitalista y antisistémica debe de ser global e integral, entonces, después de ciertos avances importantes o de claras conquistas concretas, estas luchas comenzaban a perder su filo radicalmente antisistémico, o se estancaban en su desarrollo, para luego ser infiltradas y divididas desde el interior, y más adelante cooptadas parcialmente o desfiguradas de su naturaleza original, o también desviadas de sus objetivos antisistémicos hacia otros objetivos más limitados y claramente prosistémicos.

Pues es lógico que la lucha por la autonomía puede comenzar por la defensa y reconquista de un recurso natural invadido y parcialmente despojado, como el recurso del bosque que es el caso de la lucha de Cherán en Michoacán. O también por la reivindicación del derecho de las comunidades a una seguridad pública realmente eficaz, como fue el caso de la Policía Comunitaria de Guerrero. E igualmente por el combate en torno al derecho al trabajo, o a la vivienda, o a la alimentación, o a la educación, como fue el caso de la lucha de los sectores autonomistas del movimiento piquetero de Argentina. A lo que podemos sumar también la existencia del derecho a la tierra, como ha sido el caso de las luchas del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil.[26]

No obstante, si todas estas luchas mencionadas, que bien pueden concebirse como luchas concretas por una autonomía parcial o específica, encerraban en su inicio un claro potencial *antisistémico*, carecían sin embargo de la asunción explícita del horizonte general de la autonomía global integral, es decir, de la clara conciencia de que su lucha era sólo un inicio, y necesariamente sólo un fragmento, del verdadero objetivo general constituido por la conquista de dicha autonomía global integral.

Por eso, algunas de esas luchas aceptaron depender en gran parte del reconocimiento y de los apoyos del Estado, o en otro caso, se conformaron con haber recuperado el recurso natural invadido, y con la bonanza económica que esta recuperación trajo, se olvidaron de la lucha más general, o también, luego de haber logrado la construcción de un sistema propio y realmente autónomo de justicia y de seguridad pública, no tuvieron ya la oportunidad de luchar también por los otros rubros de la autonomía global integral. Con lo cual, todos estos importantes esfuerzos de lucha por la autonomía, terminaron nuevamente atrapados por las lógicas y las relaciones del sistema dominante, estancándose, desvirtuándose, o dejándose infiltrar y dividir por los gobiernos o por los poderes dominantes, para luego decaer e involucionar claramente.

Experiencias diversas de lucha por la autonomía, que al ser evaluadas en su conjunto, parecen confirmar la tesis de que para poder mantener vigente y activo su carácter verdaderamente antisistémico, y por ende, las posibilidades de éxito en el mediano y en el largo plazo, es absolutamente necesario que sean capaces de continuar todo el tiempo, luchando desde las áreas ya conquistadas de las autonomías específicas que han logrado construir, hacia el resto de *todas y cada una* de las dimensiones y esferas que constituyen a la autonomía global integral, es decir hacia el cambio social y civilizatorio total por el que han luchado, desde los tiempos de Marx y hasta hoy, primero los movimientos anticapitalistas, y luego y más recientemente, junto a estos últimos, también los movimientos antisistémicos actuales.

La tercera derivación de la concepción de la autonomía como autonomía global e integral, es que su construcción en el mediano y en el largo plazo no puede reducirse a ser un proyecto puramente local, y ni siquiera tampoco regional

[26] Sobre la lucha de Cherán y sus cambiantes momentos de desarrollo, que alternan posturas antisistémicas con otras claramente prosistémicas, cfr. Salvador Campanur, "Entrevista sobre la lucha por la autonomía del pueblo de Cherán, Michoacán", en la revista Contrahistorias, núm. 21, 2013. Sobre la compleja historia de la lucha de la CRAC-PC, cfr. la Nota informativa "A 27 años de la CRAC-PC: hasta que el respeto a nuestros derechos se haga justicia", en el sitio https://www.tlachinollan.org. Sobre la lucha de los sectores autonomistas argentinos, cfr. Miguel Mazzeo, Piqueteros. Breve historia de un movimiento popular argentino, Ed. Quadrata, 2014, y "Piquetes y construcción nacional alternativa. Entrevista", en Contrahistorias, núm. 18, 2012. Y sobre el MST brasileño, cfr. Joao Pedro Stedile, Brava Gente, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2003, y la "Carta de salida de los 51 militantes del MST de Brasil", en Contrahistorias, núm. 18, 2012. Véase también, Carlos Antonio Aguirre Rojas, L'Amerique Latine en Rebellion, Ed. L'Harmattan, 2008.

o nacional, sino que tiene que adquirir, tarde o temprano, dimensiones realmente planetarias o universales. Porque no se trata de construir Icarias socialistas o falansterios comunistas puramente locales y puntuales, inmersos dentro de universos capitalistas globales destructores y explotadores, ni tampoco de crear excepcionales reinos de utopía, al modo de pequeños islotes liberados, dentro de un mar inmenso aún opresivo, racista, sexista, patriarcal y discriminador, sino más bien de multiplicar sin descanso y por doquier las diversas luchas por la autonomía y el autogobierno autónomo, hasta borrar de la entera faz de la Tierra al terrible sistema capitalista mundial.

Por eso, y muy conscientes de todo esto, los neozapatistas afirman: "Por eso nuestra lucha no es local ni regional, ni siquiera nacional. Es universal. Porque universales son las injusticias, los crímenes, los despojos, los desprecios, las explotaciones. Pero también son universales la rebeldía, la rabia, la dignidad, el afán de ser mejores", para complementar esta idea, en otro momento más reciente, afirmando que: "No existen para nosotros fronteras ni geografías lejanas. Todo lo que pasa en cualquier rincón del planeta nos afecta e incumbe, nos preocupa y duele".[27]

De este modo, los neozapatistas han llegado por su propio camino a la misma conclusión que Marx planteó en su capítulo primero de la *Ideología Alemana*, al afirmar que el comunismo no podía ser nunca un fenómeno puramente local, ni incluso de unas pocas naciones, aun cuando estas fueran las más desarrolladas del mundo en ese momento, sino que tenía que ser un proceso que se desplegara necesariamente en escala universal. Destrucción del capitalismo en escala planetaria, y construcción en su lugar de una sociedad comunista también mundial, que es una tesis central de Marx que luego será recuperada también por Lenin, por Mao Tse Tung o por el Che Guevara, al evaluar cada uno de ellos los destinos de la revolución rusa, la revolución china o la revolución cubana, respectivamente.[28]

Proyecto entonces de verdadera escala planetaria, esta construcción de la autonomía global integral, que es el que explica en parte la gran apertura y la constante convocatoria del neozapatismo hacia todas las restantes luchas antisistémicas del mundo, las que abarcan desde la organización, en el año de 1996, del Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, hasta la reciente 'Travesía por la Vida. Capítulo Europa' de 2021, y pasando entre otros varios, por los tres Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, el Primer Festival de la Digna Rabia, el Festival de las Resistencias y las Rebeldías, el Seminario 'El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista', igual que los varios *CompArte y ConCiencias*, y los Encuentros Internacionales de las Mujeres que Luchan.

Y si la escala universal de la lucha por la autonomía global e integral, ha llevado al neozapatismo a convocar a todos los movimientos antisistémicos del globo terráqueo, también lo ha llevado a convocar a todos los sectores, grupos y clases sociales subalternos de México y del mundo, lo que deriva del hecho de que si la construcción de esa autonomía habrá de abarcar todos y cada uno de los renglones del tejido social, y todas y cada una de las esferas de la vida humana, dicha tarea no puede ser cumplida en esa escala planetaria, más que por parte de todos esos subalternos del mundo que conforman a los distintos "abajos" sociales de las naciones de todo el planeta.

También, una cuarta derivación del concepto neozapatista de la autonomía, tiene que ver con la temporalidad prevista para la lucha por esta autonomía, y para la consecución final del proceso de su compleja construcción general. Pues si de lo que se trata es de modificar totalmente, todas y cada una de las relaciones sociales en su conjunto, y también de las actividades que constituyen a la vida humana, y además, de llevar a cabo esta transformación en una escala mundial, es claro entonces que una tarea de cambio social y civilizatorio de esta magnitud no puede ser llevada a cabo ni en unos cuantos meses o años, e incluso tampoco en varios lustros o en unas pocas décadas, sino que requiere, para ser cumplida cabalmente, de un buen número de décadas, las que en su conjunto rebasan la duración de un siglo.

Lo que ha llevado entonces a estos neozapatistas a plantear que "nuestro caminar no es de un día, un año, un sexenio, nuestro paso es largo y deja huella", para sobre la base de esta idea general, que el neozapatismo ha defendido desde su propio origen, plantear también que el proyecto de su lucha, y dentro de ella de la construcción de su autonomía global integral, deberá durar tal vez seis o siete generaciones más, para ser concretado más adecuadamente dentro de aproximadamente ciento veinte años.[29]

27 La primera cita de este párrafo, es del texto del Subcomandante Insurgente Moisés y el Subcomandante Insurgente Galeano, "Palabras del EZLN en el 22 Aniversario del inicio de la guerra contra el olvido", en https://www.ezln.org.mx, del 1 de enero de 2016, y la segunda cita es de Subcomandante Insurgente Moisés, "Novena parte: la nueva estructura de la autonomía zapatista", en https://www.ezln.org.mx, del 12 de noviembre de 2023. En este mismo sentido, vale la pena revisar también el texto del Subcomandante Insurgente Marcos, "¿Qué tan grande es el mundo?", en https://www.ezln.org.mx, del 17 de febrero de 2006.

28 Plantea claramente Marx: "Sin esto, 1º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; (…) [pero entonces] toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local", para concluir unos renglones después que, "Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico universal…", en Carlos Marx y Federico Engels, La ideología alemana, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, pp. 37-38. Ideas muy similares a ésta, plantearán cada uno en su momento, también Lenin, Mao Tse Tung, y Ernesto Che Guevara.

29 Cfr. Capitán Insurgente Marcos, "Tercera Parte: Deni", ya antes citado. Allí mismo el Subcomandante Insurgente Moisés afirma también: "O sea que tenemos que luchar por alguien que no vamos a conocer, ni nosotros, ni sus hijos, ni los hijos de sus hijos, y así. Y tenemos que hacerlo porque es nuestro deber como zapatistas que somos".

Planteamiento muy novedoso, de una temporalidad distinta para el proyecto general de la lucha, que se separa de las habituales posturas de muchos de los movimientos antisistémicos y anticapitalistas anteriores y actuales, los que de una manera implícita y a veces también explícita, organizan sus combates y tareas desde la perspectiva de que la lucha que emprenden podrá ser victoriosa en unos pocos años, o en pocos lustros o décadas, es decir, durante la propia vida de sus militantes actuales, o máximo durante la vida de sus hijos.

En cambio, y mirando realmente lejos, desde una perspectiva que siguiendo a Fernand Braudel podríamos calificar de verdadera 'mirada de larga duración', los neozapatistas, que llevan luchando ya más de cinco siglos, nos recuerdan y alientan respecto de la verdadera temporalidad de nuestra actual lucha antisistémica, temporalidad derivada claramente de la inmensa magnitud de nuestra tarea principal: construir un mundo nuevo, muy otro al mundo capitalista hoy todavía vigente, mundo diverso en el que 'caben muchos mundos', y en el que la humanidad entera habrá ya conquistado y edificado completamente su verdadera autonomía global e integral.

La autonomía neozapatista: ¿cuál es la medida de su apuesta?

"Solo queda abrir una grieta (…) va a tardar, eso sí. Y va a costar mucho. Pero sí es posible. Aunque no cualquiera. Eso que están pensando, nadie, nunca. Yo mismo no creí que llegaría a escucharlo siquiera…".

Capitán Insurgente Marcos, "Catorceava parte y segunda alerta de aproximación: la (otra) regla del tercero excluido", 28 de noviembre de 2023.

Antes de plantear cual es la magnitud del empeño neozapatista en su proceso de búsqueda de la autonomía global integral, podemos proponer nuestra respuesta a la pregunta que formulamos al inicio de este texto. ¿Por qué la autonomía no figura entre las once/trece demandas centrales del neozapatismo mexicano, a pesar de su indudable protagonismo y centralidad dentro del proyecto global de este mismo movimiento?

Y la respuesta, en nuestra opinión, estriba en la lección de nomenclatura histórica que Marc Bloch nos dio, al afirmar que una misma realidad histórica podía llegar a tener dos nombres distintos para connotarla, como fue el caso de los términos de 'Señorío' y de 'Manoir' en Francia y en Inglaterra. Siguiendo esta pista, debemos ahora recordar que el Curso de la Escuelita Zapatista se llamaba "La libertad según los zapatistas", y que los cuatro Cuadernos de Apoyo para tomar ese Curso se titulaban "Gobierno autónomo I", "Gobierno autónomo II", "Participación de las mujeres en el gobierno autónomo" y "Resistencia autónoma".

Llamativa cercanía y estrecha vinculación explícita de los términos de "libertad" y de "autonomía", que nos lleva a sugerir que tal vez para el neozapatismo mexicano, la libertad y la autonomía son una y la misma cosa. Aunque naturalmente, concibiendo a la libertad *no* bajo la forma limitada y burguesa de imaginar que un individuo puede hacer y deshacer sin límites, según sus deseos y propósitos, sino bajo la figura inteligente de una libertad colectiva, de la libertad del colectivo y del individuo dentro del colectivo para construir su propia sociedad y su propia vida, por parte de ellos mismos y sin que nadie de fuera intervenga, logrando construir así por sí mismos y de manera realmente *libre* su propio destino general.

Identidad de libertad y autonomía que explicaría entonces por qué la última *no* forma parte, con ese nombre, de la lista de las once/trece demandas, aunque sí forma parte claramente bajo el término de *libertad*. Por eso dice el Subcomandante Insurgente Moisés: "Y así fue como empezamos eso que ahora se conoce como autonomía zapatista, pero que nosotros decimos que es la libertad según nosotras, nosotros, zapatistas, que ni amo, ni patrón, ni capataz, ni líder, ni dirigente, ni vanguardia". A lo que el Subcomandante Insurgente Marcos agrega en otro texto: "Porque eso es para nosotros la libertad: ejercer el derecho de construirse uno mismo un destino, sin nadie que nos mande, ni nos diga qué sí y qué no…".[30]

Resuelto entonces este pequeño enigma, podemos retornar a la importante cuestión de cuál es la *medida* de la apuesta neozapatista en su lucha por la autonomía global e integral. Y entonces, debemos recordar la aguda y brillante tesis de Marx, quien al caracterizar a la historia humana que se había vivido hasta el momento de la vida misma de Marx, hasta el siglo XIX, la consideró como el largo desarrollo de lo que en sentido estricto era todavía la *prehistoria* de la humanidad. O también, como lo plantea en el tomo III de *El Capital*, el largo y tortuoso despliegue del 'reino de la necesidad natural' dentro de dicha evolución humana.[31]

[30] La primera cita es del Subcomandante Insurgente Moisés, "Palabras del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1 de enero de 2018. Veinticuatro Aniversario del Inicio de la Guerra Contra el Olvido", en https://www.ezln.org.mx, del 1 de enero de 2018, y la segunda cita del Subcomandante Insurgente Marcos, "Votar II. L@s Guardian@s", en https://www.ezln.org.mx, del 30 de julio de 2013.

[31] La tesis de la prehistoria humana está en el célebre "Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política" de 1859, en Carlos Marx y Federico Engels, Obras escogidas en dos tomos, Ed. Progreso, Moscú, sin fecha de edición, tomo 1, p. 344, y la idea del reino de la necesidad natural, en contraposición al verdadero reino de la libertad, está en El capital. Crítica de la economía política, Ed. Siglo XXI, México, 1981, tomo III, vol. 8, p. 1044.

En este sentido, vale la pena recordar que el argumento central de Marx para afirmar que aún no había comenzado la 'verdadera historia humana', era que hasta ese momento, y pensamos que es claro que todavía hasta hoy mismo, los hombres habían y han vivido dentro de "condiciones *necesarias e independientes* de su propia voluntad", desarrollando así una historia que no controlaban, de la que no eran claramente conscientes, y cuyos resultados, consecuencias, y productos principales, escapaban a las intenciones y a los deseos de los propios seres humanos. Es decir, una historia predominantemente inconsciente, involuntaria, no deseada ni definida por ellos mismos, que creaba relaciones e instituciones como las del Estado, o también las clases sociales, o el patriarcado, o el racismo, o la explotación económica, elementos todos que eran ajenos completamente a los designios humanos, y que se erigían frente a ellos como poderes ajenos e incomprensibles a los hombres, tal y como Marx lo desarrolla brillantemente en su capítulo primero de la *Ideología Alemana.*

Una historia que Fernand Braudel calificó de ser "una historia más bien sufrida que protagonizada" por esos mismos seres humanos, la que lógicamente se acabaría en el momento en que estos últimos retomaran el control de sus destinos, y de una manera consciente, libre y voluntaria, fuesen capaces de construir una sociedad y una civilización nuevas, de un modo realmente consciente y de acuerdo a sus propios deseos, a su voluntad y a sus intenciones, lo que para Marx pondría fin a la existencia del reino de la necesidad natural, e inauguraría, por vez primera en la historia humana, el verdadero 'reino de la libertad'.

Entonces, si ahora recordamos nuevamente la definición neozapatista de la autonomía global integral, como el proyecto de construir por sí mismos una nueva vida y una nueva sociedad, de acuerdo a sus calendarios, sus geografías y sus modos específicos y particulares, comprenderemos fácilmente que lo que el neozapatismo mexicano está planteando, al luchar por su singular concepción de lo que es la autonomía, o también la libertad, es nada más y nada menos, que la osada idea de intentar, aquí y ahora, y de inmediato, el *inicio* de ese mayúsculo paso que durará tal vez un largo periodo de más de un siglo, y que nos llevará desde la actual prehistoria humana, sufrida hasta hoy mismo, hacia el inicio, concreto, real, inmediato y tangible, de la verdadera historia humana. O lo que es lo mismo, el real comienzo del magno y monumental tránsito, ahora ya real, práctico, y evidente, desde el larguísimo, limitado, y limitante 'reino de la necesidad natural' aún vigente, hacia el tan anhelado y tan deseado 'reino de la libertad'.

Esta es la enormidad del actual empeño zapatista, en su lucha práctica por la construcción de la autonomía, y, en consecuencia, la verdadera y también colosal estatura de su particular teoría de la autonomía. Pues si el colectivo define por sí mismo, de modo consciente, libre, y voluntario, la figura deseada de todas y cada una de las formas de su sociedad, y el modelo elegido de su vida en todos sus rubros constitutivos, las relaciones humanas *dejan de ser* "necesarias" e "independientes" de la voluntad, y de este modo la historia entera deja de ser un proceso inconsciente y automático, ajeno a los seres humanos, y que engendra poderes diversos opuestos a la humanidad, como lo ha sido hasta ahora, para en cambio convertirse en un nuevo proceso libre, voluntario, y consciente.

Salto realmente *inmenso* en el desarrollo histórico humano, esta conquista y construcción de la autonomía o libertad neozapatistas, que es completamente compatible, tanto con la iniciativa de comenzar, también aquí y ahora, la real *abolición de la propiedad privada* y de toda su nefasta estela histórica, como también con la clara consciencia y asunción explícita de que este complejo y magno salto histórico hacia adelante, habrá de tener caídas y retrocesos, lo mismo que avances y constantes recomienzos, durante un largo y complicado periplo de más de cien años de duración. Y también, con el interesante e inteligente esfuerzo de aterrizar en el nivel más al ras del suelo posible, el ejercicio cotidiano de esa misma autonomía global integral.

Esta es precisamente la medida de la apuesta neozapatista en la prosecución de la autonomía global integral. Y a la luz de la historia de los cuarenta años del neozapatismo mexicano, y recordando la reciente frase del Capitán Insurgente Marcos que afirma: "A fe mía que lo vamos a lograr. Solo que vamos a tardar un poco de tiempo, pero no mucho tampoco. Apenas poco más de un siglo", podemos nosotros reiterar que, a fe nuestra, los compañeros neozapatistas y todos los que compartamos su noble y titánico empeño, sí lo vamos a lograr.

Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

28 - 39

ARTÍCULO

América Latina: Una identidad en construcción[1]

Latin America: An Identity Under Construction

Dr. Damián Paikin

ORCID: 0000-0002-7155-1745

Universidad de Buenos Aires

Resumen

La idea de América Latina, como marca identitaria y campo de análisis ha ido mutando a lo largo de la historia construyendo diferentes configuraciones tanto simbólicas como territoriales. En cada momento histórico, distintos estudios reflexionaron sobre su utilidad. En ese marco, la pregunta central de este trabajo es definir qué elementos perduran para que dicho nombre siga siendo de vital trascendencia en la actual configuración global y regional. Como hipótesis se plantea que, en tanto definición política antes que territorial o lingüística, su persistencia continuará mientras los principales ejes de las identidades nacionales se estructuren en el par autonomía-desarrollo, es decir desde una posición periférica frente al poder global.

Palabras clave: Latinoamérica; Autonomía; Desarrollo, Intelectuales; Política.

Abstract

The idea of Latin America, as an identity brand and field of analysis, has been mutating throughout history, constructing different symbolic and territorial configurations. At each historical moment, different studies reflected on its usefulness. In this framework, the central question of this work is to define what elements persist so that this name continues to be of vital importance in the current global and regional configuration. As a hypothesis, it is proposed that, as a political rather than territorial or linguistic definition, its persistence will continue as long as the main axes of national identities are structured in the autonomy-development pair, that is, from a peripheral position in the face of global power.

Keywords: Latinamerica; Autonomy; Development; Intellectuals; Politics.

Introducción

El que domina, nomina, decía Pierre Bourdieu buscando sintetizar el hecho de que aquellos que tienen la capacidad de nombrar y clasificar tienen el poder de influir en cómo se perciben y se valoran las cosas, construyendo una realidad asociada a su propia cosmovisión. Por tanto, los modos de nombrar no son neutrales y encierran una enorme intencionalidad ideológica.

América Latina, como idea, es claramente un ejemplo de lo mencionado anteriormente y expresa tras de sí un sinnúmero de definiciones ideológicas que aparecen subsumidas en el término. En primer lugar, la existencia de más de una América. Si hay una América Latina, habrá otra (u otras) América que no lo son. ¿Qué significa eso? ¿Por qué se construye una alteridad con otras partes del continente?

En segundo lugar, la propia elección de "lo latino" obliga a interrogarse sobre el hecho de que para identificar a una región se haya tomado una idea propia de otras tierras. No es este el único caso. Se puede pensar por ejemplo en el

[1] Una versión previa de este artículo titulado "La idea de América Latina: fundamentos políticos e intelectuales de un concepto en permanente transformación", fue publicado en 2024 en la Revista Aportes para la Integración Latinoamericana N° 50 (30), La Plata, Instituto de Integración Latinoamericana – UNLP, ISSN 2468-9912

Medio Oriente como otra propuesta de una denominación pensada en función de una mirada externa. Sin embargo, la particularidad de América Latina es que es un concepto nacido, más allá de determinadas influencias, desde el seno de la intelectualidad local y apropiado finalmente por sus poblaciones para pensarse en relación con otros colectivos.

Por último, en tercer lugar, se presenta la pregunta sobre construcción del significado de ser latinoamericano, que ha implicado a lo largo del tiempo una idea mucho más amplia que la mera descripción territorial o lingüística.

En este marco, el presente trabajo se propone realizar un recorrido sobre las formas en que se ha presentado la idea de América Latina desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, buscando identificar los significados de su enunciación en cada momento histórico, su uso político y su definición territorial.

Porque si bien es cierto que el término ha tenido diferentes momentos, lo que se ha mantenido inalterable a lo largo del tiempo es su vocación política, de actuar como concepto unificador de una multiplicidad de historias con un objetivo definido, sea este la de poner de relieve la existencia de un colectivo ilustrado en estas tierras aliado del pensamiento europeo, o sea el de marcar un espacio claro de resistencia frente al imperialismo estadounidense.

Latinoamérica, como idea, ha servido en su historia al menos a estos dos objetivos, entre otros. Entender cómo lo ha logrado y por qué se ha convertido en una denominación hegemónica, será entonces nuestro objetivo.

América, Hispanoamérica y las formas previas a la llegada de la latinidad

Pensar América Latina es pensar, ineludiblemente, en primer lugar, a América. O´Gorman (1976) planteaba que para hablar de ella y de la evidente influencia de la conquista europea en su construcción, el mejor término a ser empleado era el de "invención". Lo hacía en varios sentidos, pero principalmente buscando romper con la lógica unilateral asociada al concepto de descubrimiento o conquista.

Lo que había sucedido con la llegada de los europeos a América era efectivamente la invención de este continente como una unidad, que hasta ese momento era desconocida para las civilizaciones originarias. Unidad pensada en términos de la delimitación de sus contornos cartográficos, cosa que ocurriría a principios del siglo XVI cuando el continente fue incluido en los mapas enciclopédicos bajo el nombre de América, en honor al explorador Américo Vespucio (Mapa 1). Pero también unidad bajo el criterio de colonialidad, como un inmenso territorio a explotar y evangelizar.

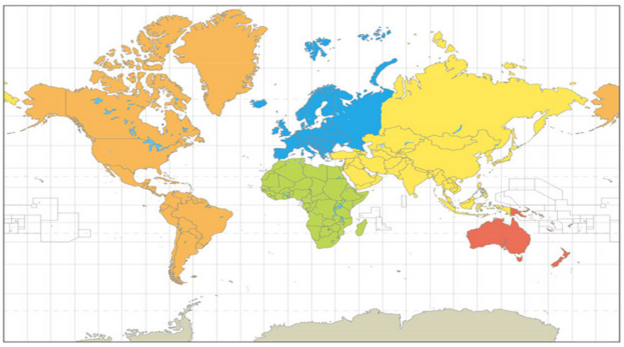
Y será a partir de esta función de proveedora de riquezas, que la invención de América también inventará a Europa como el nuevo centro global. Europa, ese continente atrasado que vivía a la sombra de las riquezas asiáticas y de la espiritualidad de Medio Oriente, lograba quizás como nunca en la historia convertirse efectivamente en el centro del mundo. Fue el oro y la plata, entre otras maravillas que fluyeron de un lado al otro del Atlántico los que permitieron construir las bases para la entrada de Europa en una nueva era, la moderna, que "inventó" una Europa opulenta y revolucionaria en términos científicos y económicos, pasando a ocupar el centro de la escena mundial tanto en el imaginario como en las representaciones geográficas de la humanidad tal como lo ejemplifica el mapa de Mercator (MAPA 2).

MAPA 1: Hojas de Trébol (1587)



Fuente: Heinrich Bünting. 1587. Cornell University Library

MAPA 2: Versión moderna con la proyección de Mercator



Fuente: Instituto Geográfico Nacional

En él, Europa aparece en el centro, imponente, rodeada de otros continentes que han perdido su ventaja en términos de tamaño. Esto, producto principalmente de la dificultad de mantener las escalas al trasladar una esfera a un único plano, sirvió sin embargo como reafirmación gráfica del predominio europeo al punto que sigue siendo hoy en día, pese a la comprobación fáctica de sus distorsiones, el mapa más usado a nivel internacional.

Por tanto, América y Europa en la mirada de O´Gorman (1976), se inventan mutuamente, construyendo la idea del par modernidad/coloniadad. En este contexto, evidentemente será en el marco de esta relación que, al momento de la independencia, los revolucionarios buscarán un primer rótulo que los englobe. Particularmente, en tierras de dominio español, la diferencia será clara. De un lado estarán los realistas o peninsulares. Del otro, los españoles americanos, los nacidos en este continente, los criollos a los que ya el Abate Viscardo y Guzmán (1791) había llamado a la rebelión a fines del siglo XVIII por entender que aquella patria a la que respondían (y muchos no conocían) no había hecho más que atacarlos al negarle sus derechos políticos y hasta comerciales. Así América englobará en términos políticos a todos aquellos que luchen a comienzos del siglo XIX contra el dominio colonial.

El propio José de San Martín en una misiva escrita al general Tomás Guido en 1845 plantea esta pertenencia: "usted sabe que yo no pertenezco a ningún partido; me equivoco, yo soy del Partido Americano, así que no puedo mirar sin el mayor sentimiento los insultos que se hacen a la América". También Simón Bolívar refiere a América cuando invoca su utopía: "Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria" (Carta de Jamaica, 1815).

Es decir, que la primera identidad unificadora de las luchas peninsulares fue la americana. En este marco llama la atención la referencia a Hispanoamérica hecha en el que quizás sea el primer plan de acción integrador: El "Ensayo sobre la necesidad de una federación de Estados Hispanoamericanos y su plan de operaciones" escrito por Bernardo de Monteagudo en 1825, poco antes de su asesinato en Lima. En él, Monteagudo traza los elementos centrales que deben llevar a la unidad continental de las nacientes repúblicas: La independencia, la paz y el comercio. Pero no refiere para esta unidad a América, sino a Hispanoamérica, marcando los límites de la convocatoria al Congreso Anfictiónico de Panamá propuesto para 1826 por Simón Bolívar, a pedido de quien Monteagudo escribió este trabajo.

Con esta definición, Monteagudo deja de lado a los Estados Unidos, con quien de todas formas Bolívar tenía una relación de amistad e incluso de colaboración, pero sobre todo excluye a Brasil, a quien en el propio texto acusa, en su forma imperial, de ser un aliado de la Santa Alianza (acuerdo de monarquías europeas que buscaron evitar el avance liberal en el propio continente y más allá del Atlántico).

Aquí aparece entonces uno de los ejes más interesantes de la discusión sobre Latinoamérica. La situación de Brasil. ¿Es o no es parte de esta definición? Evidentemente una de las cuestiones a la que se remite cuando se piensa en la idea de América Latina, es su historia común en términos de situación colonial, idioma común e incluso luchas comunes, como las independentistas. Sobre todo, en Sudamérica, esto es una realidad inobjetable con la presencia de los Ejércitos de San Martín en el Sur, y Bolívar en el centro y norte del subcontinente.

Pero como pone de relieve con claridad Monteagudo en su escrito, esta no es la situación de un Brasil que no sólo tuvo su período como metrópoli del imperio portugués durante la ocupación napoleónica, sino que en su proceso de "independencia" toma la forma de imperio bajo la figura de Pedro I. Evidentemente entonces no será esa historia común la que incorporará a Brasil en América Latina. Y, de hecho, su incorporación no surgirá junto con el nacimiento del concepto sino prácticamente un siglo después mostrando el cariz flexible del término, tal como se mencionó al inicio.

Como sea, para ver cómo será esa incorporación deberemos primero recorrer la propia constitución del término que se dará a mediados del siglo XIX, una vez que esta primera idea americana planteada por los libertadores comienza a ser cuestionada principalmente por la acción de un Estado que rápidamente comienza a mostrar un interés hegemónico en el continente: Los Estados Unidos.

Los primeros ecos de Latinoamérica: Las elites liberales en búsqueda de su identidad.

Concluida la dominación española en América, las élites triunfantes comienzan a preguntarse sobre su propia identidad. No podían estas repúblicas nacientes ser las herederas del pasado colonial. De hecho, su lucha, al menos en su discurso, no sólo había sido contra la obediencia a los peninsulares, sino también en pos de otra forma de gobierno basadas en los principios del liberalismo político.

Tampoco reclamaban para sí el orden pre-hispánico, generando una reivindicación de esas culturas, aunque esto haya existido en algunos casos, como en la figura de Juan José Castelli, quien denominó a sus cañones con el nombre de Tupac Amaru y planteó terminar con las lógicas de explotación indígena colonial, en su fallida excursión al Alto Perú. Pero los representantes de esta corriente igualitarista, en la que se pueden incluir a Mariano Moreno y Manuel Belgrano, fueron rápidamente derrotados, y las nuevas élites al mando de los gobiernos antes que subvertir el orden colonial en términos de estratificación social, buscaron reproducirlo. Por tanto, no podrían fundar en esas antiguas civilizaciones originarias su identidad.

Ni hijos de españoles, ni hijos de indios. Entonces ¿qué eran? Es allí donde aparece la primera forma de la latinidad. En ese momento, América Latina fue el nombre elegido para denominar la restauración de la civilización de la Europa meridional, católica, en el nuevo continente, y al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y los africanos) del período colonial.

Fue, a la vez el resultado de una acción de geopolítica cultural, si se quiere, por parte de la intelectualidad francesa que buscaba imponerse como el faro cultural sobre los restos de los dominios españoles, combinada con la necesidad de las élites locales de construir su historia enmarcados en un proceso universal que los conectaba simbólicamente con las formas republicanas de la antigua Grecia, que posteriormente recogía los ideales de la revolución francesa y que finalmente los depositaba en el nuevo continente con la misión de reproducir esas formas de gobiernos y pautas culturales en el nuevo mundo.

Tal como afirma Mignolo: "Los intelectuales y funcionarios franceses utilizaron el concepto de «latinidad» para tomar la delantera entre los países latinos que tenían intereses en América (Italia, España, Portugal y la propia Francia) […] En América del Sur y las islas del Caribe español, las élites de criollos blancos y mestizos adoptaron la «latinidad» después de la independencia para crear su identidad poscolonial (2007, p.82).

En este contexto, la imposición del concepto de Latinoamérica contuvo a su interior una faceta racial. Así, mientras que, en Europa, el surgimiento de la burguesía y la entrada a la modernidad tuvo como consecuencia el surgimiento de un nuevo estrato social oprimido, el proletariado, en América, la entrada al mundo moderno continúo por años bajo la matriz colonial racista, separando al componente europeo, del mestizo, el indio y el negro. Con ello, la idea de latinidad contribuyó a disfrazar la diferencia colonial interna con una identidad histórica y cultural que parecía incluir a todos pero que, en realidad, producía un efecto de totalidad silenciando a los excluidos.

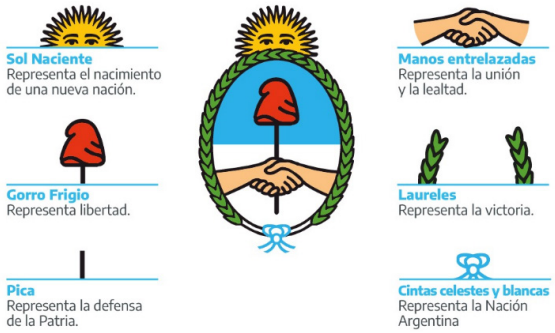
Juan Bautista Alberdi expondrá claramente este concepto al explicar, en su Ensayo sobre el gobierno en Sud-América que "La revolución de América fue hecha por el pueblo europeo de origen y de raza, no el pueblo de nacionalidad indígena y salvaje […] Es en nombre de la Europa que somos hoy mismo dueños de la América salvaje, los americanos independientes de origen español" (1896 p.37). Así, tal como plantea Roig "La expresión "nosotros los latinoamericanos", se reducía en Alberdi a un "nosotros los europeos latinos de América" (1981, p.23)

Esta forma, este determinado "ethos" de la latinidad atrajo la inmigración europea en tiempos de crisis en el viejo continente. La política migratoria fue una de las medidas tomadas para promover el progreso y la civilización, e indirectamente "blanquear" a los nuevos estados.
Por tanto, esta primera acepción de América Latina trae consigo tres componentes principales. El primero, el desplazamiento de España y la voluntad de Francia de convertirse en el eje articulador de la "latinidad" en su disputa con Gran Bretaña. Por ello traslada la cosmovisión europea de la existencia de dos ámbitos de influencia (la raza latina y la teutona o sajona) a su mirada sobre América. Nótese que la presencia francesa prácticamente no incide, al menos en Sudamérica, en términos económicos, donde destaca por supuesto Gran Bretaña. Sin embargo, su peso cultural es tan importante que logra apropiarse del sentido civilizatorio en toda la región.

El segundo elemento es la comunión voluntaria que se establece en esta relación por parte de las élites liberales gobernantes. En ello sin duda influye el peso de su formación en Francia, pero también el lugar que se les ofrece en este nuevo relato, fomentando su rol "civilizatorio" y "modernizador" sobre un continente primitivo. Esta idea condice con su búsqueda de preservar las lógicas estamentarias del mundo colonial donde la estratificación social tenía un claro componente racial que ubicaba a los criollos blancos sólo un escalón por debajo de los peninsulares. Lograda la independencia, lo que se altera en todo caso es la ubicación de los primeros escalafones, pero las élites buscarán sostener inamovible el resto del esquema. En este contexto, la primera construcción de la latinidad marida en forma excelente con esta pretensión.

En tercer y último lugar, aparece el componen asociado a la orfandad histórica de las repúblicas nacientes, que el "ethos" latino viene a resolver. Ni españoles, ni herederas de los imperios originarios, las nuevas repúblicas y sus élites pueden reconocerse entonces como producto de la modernidad y del espíritu de la libertad occidental, superando así su orfandad y su condición de "naciones sin historia". Para observar esta cuestión, sólo hace falta repasar la cantidad de reminiscencias griegas o franceses que se hacen presentes en los símbolos patrios latinoamericanos, como gorros frigios, bustos griegos o frases asociadas a la Revolución Francesa. Solo por poner un ejemplo, el escudo nacional argentino cuenta con dos brazos sosteniendo una pica que en su punta porta un gorro frigio, propio de una realidad que nunca existió en este continente. A su alrededor, una corona de laureles coronada por un sol naciente que expresa, según los expertos, la llegada de una nueva nación. (Imagen 1)

Imagen 1: Escudo Nacional Argentino



Fuente: Ministerio de Educación, República Argentina

La fragmentación de América y el giro antimperialista

Esta primera acepción nació asociada a un cuarto elemento que progresivamente va a ir tornándose central. La idea de la existencia de dos Américas. La geopolítica francesa no sólo debatía con la influencia inglesa a nivel global y buscaba convertirse en líder de los viejos territorios coloniales españoles, sino que también miraba con preocupación la voluntad expansionista de una nueva nación que planteaba para si un futuro de grandeza: Los Estados Unidos de América y su definido Destino Manifiesto.

> En relación a esto, el periodista John O´Sullivan (1845) lo planteaba de la siguiente manera: *"El cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extendernos por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesarios para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino".*[2]

Frente a esta realidad, América Latina como idea también comenzó a pensarse como un espacio de resistencia ante ese avance. De hecho, una de las primeras referencias al término, propuesto por el poeta colombiano José María Torres Caicedo se realizará en su poema denominado, justamente, las Dos Américas. En él, planteaba claramente la existencia de dos entidades a punto de la confrontación y hacía un llamamiento a la unidad:

"Mas aislados, se encuentran desunidos / Esos pueblos nacidos para aliarse: / La unión es su deber, su ley amarse: / Igual origen tienen y misión: / La raza de la América Latina / Al frente tiene la sajona raza /Enemigo mortal que ya amenaza / Su libertad destruir, y su pendón".

Tanto el año como el lugar donde fue escrito este poema son significativos. El lugar es Paris, donde el poeta pasó gran parte de su vida siendo además un francófilo declarado. El año es 1857, momento en que finalmente culmina con derrota la invasión del filibustero William Walker a Centroamérica. Y justamente con relación a esta acción es que Torres Caicedo realizó su poema.

William Walker era un político estadounidense que organizó un grupo de mercenarios con el objetivo de tomar el control territorial de Nicaragua con la intención de construir un canal bioceánico en esas tierras. Tras él, por supuesto, estaba el propio gobierno norteamericano que veía con interés esa posibilidad ante la necesidad de encontrar una forma rápida y segura de conectar sus dos costas tras la incorporación de California y otros territorios a su Estado y de haber descubierto oro en esas tierras.

Esta acción fue vista primero con extrañeza y luego con creciente preocupación por parte de la intelectualidad latinoamericana, entre los que se encontraba Torres Caicedo. Ya no se estaba en presencia del faro de la libertad, de la primera república del continente, aliada de los luchadores de la independencia, refugio de José Martí entre otros, sino de un actor distinto. Los Estados Unidos que emergían en la segunda mitad del siglo XIX comenzaron a proyectar una sombra de duda y temor sobre el resto del continente, hecho que terminó de confirmarse, al menos para algunos sectores intelectuales y políticos con la acción frente a la "independencia" de Cuba, donde intervinieron para poner fin a la lucha contra los españoles en 1898, convirtiendo a la isla en un protectorado.

Este hecho, junto a la promoción del denominado "Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe" o "Teoría del Gran Garrote" de 1904, que legitimaba la intervención militar estadounidense, impulsó el cambio de mirada del término latinoamericano de su primera concepción elitista hacía un vocablo usado por aquellos que pensaban en la necesidad de unirse frente a la agresión del norte. A la vez, para aquellos primeros usuarios del concepto, los sectores liberales, este se fue volviendo incómodo, generando un reacomodamiento y reencontrando en América y el panamericanismo un vocablo mucho más transitado.

La generación del 900

Quienes mejor expresarán este giro hacía el antimperialismo del concepto latinoamericano serán los integrantes de la denominada Generación del 900. Sus miembros, intelectuales y políticos se nutrieron en principio de la visión del escritor uruguayo José Rodó, quien en su texto "El Ariel" configuró el conflicto del nuevo siglo en América entre la raza latina y la raza sajona (definidas no en términos raciales sino culturales).

> Decía Rodó: *"La poderosa federación (EEUU) va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes […] Es así como la visión de una América deslatinizada por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir".* (1900, p. 37)

Ante esta situación, peligrosa en la mirada de Rodó por anular el sentir mismo de la latinidad, vinculado al humanismo frente a una idea del materialismo sajón,

[2] Cita extraída de Miguel Ángel Barrios, El latinoamericanismo en el pensamiento político de Manuel Ugarte, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 32

el autor llamaba a la juventud a resistir este proceso: *"A vuestra generación toca impedirlo; a la juventud que se levanta, sangre y músculo y nervio del porvenir. Quiero considerarla personificada en vosotros. Os hablo ahora figurándome que sois los destinados a guiar a los demás en los combates por la causa del espíritu."* (1900, p. 55)

Sobre esta base entonces se organizará la Generación del 900 que contará con un punto de partida diferente al momento anterior: la resignificación del pasado hispano. Esto se debió no sólo al paso del tiempo entre las guerras independentistas y el nacimiento del nuevo siglo, sino también al giro en la propia identidad que empezó a propagarse desde la ex metrópoli sobre sus antiguas colonias. Finalizado el Imperio Español con la pérdida de sus últimas colonias en América (Cuba y Puerto Rico, en 1898), los intelectuales peninsulares comenzaron a repensar su lugar en la historia, al pasar de ser una de las principales potencias a convertirse en un país marginal y pobre de la Europa en ascenso.

En este tránsito, de imperio a provincia, la mirada sobre las naciones hispanoamericanas también se transformó de una idea de subordinación a una de hermandad, por ejemplo, en las obras de Miguel de Unamuno o Ortega y Gasset. (Barrios, M.A, 2007)

Por ello, a diferencia de la mirada bolivariana, en la generación del 900 se observa una revalorización fuerte del pasado hispánico, al que, si bien no se le niegan crímenes, se los minimiza frente a la obra de otros conquistadores, como los ingleses. Además, otro punto nodal de la colonia, la religión católica, es visualizada como un elemento aglutinador y de fe de los pueblos, oponiéndose fuertemente a las corrientes laicistas y anticlericales. Y finalmente hay una fuerte reivindicación del mestizaje, como una forma de edificación de una nueva "raza cósmica", tal como la define José de Vasconcelos, llamada a construir un porvenir venturoso para la región. (Paikin, Perrotta y Porcelli, 2016).

Así, América Latina se va volviendo morena, perdiendo el tamiz racista ya relatado de la etapa anterior, a la vez que se va definiendo como una entidad opuesta, con un fuerte temor, pero también con admiración, a la América Sajona, que, si bien incluye otros países como Canadá y algunas islas caribeñas, esta principalmente definida por los Estados Unidos.

Entre los miembros de esta generación, el argentino Manuel Ugarte será sin dudas quien más hará por la difusión de esta nueva visión antimperialista de lo latinoamericano. De raíz socialista, Ugarte reformulará su pensamiento hacía un componente más nacionalista y antimperialista impulsado por una fuerte crítica a algunos componentes más "europeístas" que creía observar en el pensamiento de Juan B. Justo (líder del socialismo argentino), a quien asociaba al pensamiento positivista y a un cierto desprecio por los pueblos latinoamericanos.

> Frente a esto Ugarte plantea en su texto "El porvenir de la América Española" una fuerte reivindicación a la figura del mestizo y del originario, tan atacada tanto por el pensamiento liberal como desde ese socialismo iniciático y urbano que expresaba el propio Juan B. Justo. Ugarte escribía entonces: *"Envueltos en su poncho indígena y armados con el cuchillo reluciente, sembrando ya el pavor, ya el entusiasmo, vivificaron los desiertos con una inyección de sangre nueva. Fueron ellos (los mestizos), los que engrosaron los primeros escuadrones de la independencia y los que dieron su sangre con Artigas, Ramírez y Quiroga para tener en jaque la tiranía de los puertos"* (1910, p:14).

En ese contexto, y con estas ideas en mente, Ugarte inicia una gran gira latinoamericana en 1911 para impulsar lo que él definió como "Los Estados Unidos del Sur" y para implantar en cada uno de los países una asociación antimperialista que siguiera sus preceptos. Cuba, México y Nicaragua son algunos de los países donde Ugarte sembrará su mirada, dejando tras de sí grandes propulsores como el cubano Julio Antonio Mella, el mexicano José de Vasconcelos o el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre. Este último, sin dudas, con la conformación de su movimiento – partido, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) se convertirá en la referencia del antimperialismo en la región durante las décadas el '20 y '30 del siglo pasado, identificando la causa nacional con la causa antimperialista y propugnando por la creación de un frente político policlasista para enfrentar a los Estados Unidos.

> Ese componente de resistencia frente a la agresión era, para Haya de la Torre, la principal definición de América Latina y por tanto su programa histórico: *"Nuestra primera tarea política es, consecuentemente, la tarea de defender nuestra soberanía. En esta obra de defensa ningún país aislado puede obtener la victoria. Si el peligro es común, económico, con proyecciones políticas, la defensa tiene que ser también común"* (1936, p:24).[3]

[3] Es interesante notar que Haya de la Torre, junto con Mariátegui en el denominado debate peruano de la década del 30, terminan inclinándose por término Indoamérica para denominar a la región con la intención de construir un concepto más cercano a las mayorías originarias o mestizas del país, partiendo además de una concepción sobre el rol que las comunidades campesinos – originarias tenían que cumplir en una futura emancipación o revolu-ción de carácter socialista. Sin embargo, si bien ha retornado la expresión en numerosas oportunidades, no logró imponerse por sobre el concepto central que estamos tratando. Para más información sobre el tema puede recurrirse a Portocarrero Grados, Ricardo. (2022). El concepto de Indoamérica en Víctor Raúl Haya de la Torre, 1924-1945. Revista Del Archivo General De La Nación, N° 1, Volumen 37, Lima, Archivo General de la Nación.

Así, Latinoamérica se configura como un espacio defensivo de aquellos que, herederos de la colonización española, hoy deben unirse para evitar una nueva agresión. El término, antes propio de las élites liberales, es tomado como suyo por los movimientos de resistencia, dentro del amplio espectro de la izquierda política. Su nueva geografía atravesaba el continente con ejes aglutinantes en Cuba, México y Perú, aunque abarcando al conjunto de Hispanoamérica. Sin embargo, encontraba un muro en la densa selva amazónica, manteniendo a Brasil ajeno a este movimiento.

Las razones para esto son muchas. Más allá de la evidente historia diferenciada colonial, también aparecía el hiato en la mirada sobre el rol que jugaban los Estados Unidos en la región y las formas de asociación con dicha potencia. Particularmente interesante es el hecho que la diplomacia brasileña, de la mano de su organizador, José Maria da Silva Paranhos Júnior, conocido como el Barón de Rio Branco, antes que oponerse a la Doctrina Monroe la avaló completamente en un juego de alianzas frente a la presencia de potencias europeas en el Amazonas (las Guayanas tanto inglesa, como francesa y holandesa). Por ello, el sentido defensivo pensado desde el mundo hispanoamericano no conmovía al pensamiento brasileño más preocupado durante las primeras décadas del siglo XX por lograr definir sus fronteras y lograr la integración de un territorio tan extenso como diverso.

Tal como afirma Bethell (2012) "No sólo se creía – el Barón de Rio Branco - que los Estados Unidos ofrecían la mejor defensa contra el imperialismo europeo (que para el Brasil seguía siendo una amenaza más grande que el imperialismo estadounidense), sino también que proporcionaban orden, paz y estabilidad a América Latina, es decir, a Hispanoamérica" (p.61).

Por tanto, difícilmente Brasil se sentiría convocado a un encuentro de resistencia antinorteamericana. Pero la mirada sobre la idea de América Latina como hemos dicho es dinámica y flexible. Tras la Segunda Guerra Mundial, en un mundo partido entre capitalistas y comunistas, entre el primer y el tercer mundo, Latinoamérica nuevamente se resignificó. Y allí si, Brasil comenzará lentamente a ser parte de esta nueva configuración. A partir de este momento, la palabra clave ya no será la autonomía o la soberanía, sino que se inclinará hacía un nuevo concepto que reconfigurará los límites geográficos y simbólicos: el desarrollo.

Subordinación, subdesarrollo y periferia: Las nuevas caras de América Latina

Como idea política, el concepto de desarrollo reconoce su inició tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Será la escuela modernista, de raíz estadounidense, la que buscará dar una respuesta a un elemento central del nuevo mundo que se alumbraba tras el fin de la contienda militar: las asimetrías entre los países en términos de riqueza.

Tras unos intensos primeros años de lucha para la imposición de la idea desde diferentes esferas académicas y políticas, fue el presidente Harry Truman quien, en el Discurso de la Unión, en 1949, propuso al Congreso y a la sociedad norteamericana *"un nuevo y audaz programa, el del desarrollo, para hacer que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso técnico sirvan para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas"*, llevando así esta idea a ser una de las naves insignias de la política exterior estadounidense y a ganar, por tanto, un gran espacio en la conversación mundial.

Este concepto logró rápidamente una gran aceptación, principalmente por su condición universal. El desarrollo era visto como un camino posible para cada nación, al tiempo que construía una unidad en un mundo de diversas historias y recorridos: el del subdesarrollo. Así como había un único modelo de desarrollo, aunque alcanzable para cualquiera, los distintos procesos y formas de construcción social que existían en el mundo periférico, también se organizaban en una sola categoría analítica definida como "subdesarrollo", transformando experiencias histórico-culturales diversas en una condición a ser superada.

> Tal como plantea Esteva, tras el discurso de Harry Truman, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, *"desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros (...) un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante"* (Esteva, 1996, p. 36).

Desde esta nueva forma de observar el mundo, el continente americano volvió a ser interpelado. Si el desarrollo se encontraba en el norte, el resto, sin mucha diferenciación, se presentaba como subdesarrollado. Y esto incluía en un mismo espacio tanto a Hispanoamérica, como a Brasil.

En este contexto, fueron las Naciones Unidas quienes retomaron la idea de Latinoamérica para hablar de ese territorio atrasado del continente, al crear en 1948 un espacio de reflexión y análisis para trabajar sobre las causas del subdesarrollo en la región y proponer opciones de salida. Denominaron a este espacio como la Comisión Económica para América Latina, la CEPAL.

Rápidamente, orientados por el pensamiento de su primer secretario general, el argentino Raúl Prebisch, los cepalinos o estructuralistas, llamaron la atención sobre un punto ciego del enfoque modernista: Las razones de la existencia de un

polo desarrollado y un polo subdesarrollado. Hasta ese momento el pensamiento modernista, aunque vagamente, parecía responsabilizar a cada sociedad por su nivel de desarrollo. Era, en definitiva, un problema endógeno, por suerte, solucionable.

Contrariamente a esta mirada, los pensadores de la CEPAL teorizaron el problema de las asimetrías a partir de las relaciones existentes en el sistema internacional, y particularmente en el sistema económico internacional, donde la historia y las relaciones de poder entre los Estados habían determinado que lugar ocuparía cada uno de ellos en la escala desarrollo-subdesarrollo.

Tal como planteaban Cardoso y Faletto en su recordado texto Dependencia y Desarrollo en América Latina *"entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas no sólo existe una simple diferencia de etapa o de estado del sistema productivo, sino también de función o posición dentro una misma estructura económica internacional de producción y distribución"* (1977, p. 24). Es decir, que el problema del subdesarrollo tomaba un cariz exógeno a las capacidades y formas organizativas nacionales.

Incluso algunos autores iban más allá asignándole a las asimetrías de desarrollo una lógica estructural en el capitalismo. Por caso, André Gunder Frank (1969) llega a plantear que la propia existencia del desarrollo en algunos territorios no era explicable sin la existencia del subdesarrollo en otros en virtud de la extracción y la transferencia de riquezas.

Como sea, lo cierto es que en esta mirada que definía dos polos -el centro y la periferia-, donde los primeros presentaban economías homogéneas basadas en la producción de manufacturas, y los segundos presentaban estructuras económicas heterogéneas basadas en la extracción de materias primas, tanto Hispanoamérica como Brasil ocupaban el mismo rol y por tanto pasaban, ahora sí, a ser parte de una misma entidad ya no sólo por la denominación impuesta desde el exterior, sino por la propia forma en que sus intelectuales y políticos comenzaban a autopercibirse.

Pensadores como Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, el propio Fernando Henrique Cardoso, Helio Jaguaribe y Darcy Ribeiro, entre otros, serán fundamentales para el reposicionamiento de Brasil como parte de América Latina y propulsores de distintos proyectos de unidad. De hecho, la salida al problema del subdesarrollo propuesto por la CEPAL era la constitución de un Mercado Común Latinoamericano capaz de resolver los cuellos de botella y el déficit crónico de las balanzas de pagos (con el consecuente estrangulamiento externo) a partir de dos elementos: la promoción masiva de exportaciones (tanto en bienes tradicionales como no tradicionales) y el pasaje de una industrialización liviana o fácil a un proceso de industrialización pesado o difícil (Prebisch, 1959).

Este Mercado Común se planteó en 1960 bajo el nombre de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) la cual, sin embargo, sucumbió a sus propias asimetrías entre los países más "desarrollados" y los más "subdesarrollados" de la región dando vida a un nuevo agrupamiento de estos últimos en lo que se conoció como el Pacto Andino (1969).

De todas formas, este no fue el fin de la Latinoamérica desarrollista, que siguió bregando por imponer sus ideas al tiempo que dicha identidad era reclamada tanto por los movimientos revolucionarios, como marca de solidaridad entre las diferentes luchas durante los años '60 y '70, como también por numerosos actores y gobiernos extra regionales que usaron el vocablo para englobar el terror de los diferentes procesos dictatoriales de la región. Así, Latinoamérica también se construyó como un espacio del horror, de la tortura y de la desaparición de personas.

Los años '90 y el retroceso de América Latina

La década del '80, asociada a la recuperación democrática sobre todo en Sudamérica, pareció revivir la idea de Latinoamérica como gesta antimperialista con iniciativas como el grupo de Contadora[4] y el Grupo de Apoyo a Contadora en relación con el conflicto nicaragüense. Sin embargo, este envión duró poco y ya para fines de la década su estrella comenzó apagarse, hecho que terminó de materializarse en los años '90.

En esta disolución latinoamericana como espacio de resistencia influyeron varios fenómenos. El primero fue la hegemonía de procesos neoliberales en la región que no comulgaban en nada con la idea de construir una identidad confrontativa con los Estados Unidos. Por el contrario, tras la caída del muro de Berlín, los gobiernos latinoamericanos buscaban por todos los medios ser calificados como el mejor socio del gigante del norte.

Esto tenía que ver por supuesto con una voluntad de sumarse al carro de los vencedores, pero iba mucho más allá y se vinculaba con la imagen de país que se buscaba construir tanto interna como externamente. Si algo había tenido el momento anterior, era la idea de una Latinoamérica asediada, que debía defenderse de las agresiones (políticas

[4] El Grupo de Contadora (México, Panamá, Colombia y Venezuela) de 1983 y el Grupo de apoyo a Contadora (Brasil, Perú, Argentina y Uruguay) de 1985 son dos nucleamientos que "latinoamericanizaron" el conflicto nicaragüense bajo la premisa de la no intervención (ni de EEUU, ni de la URSS).

y económicas) externas. En ese sentido, el principio rector había sido la construcción de autonomía frente a un mundo peligroso. Por el contrario, la nueva ideología buscaba una integración plena al mundo (por supuesto, al mundo occidental) de donde antes que amenazas, llegaban oportunidades de negocios y modernización. Es una mirada, tal como la describió Amado Cervo (2003), de un "globalismo benigno".[5]

En este marco, la unión con los similares no parecía traer más beneficios que atarse a su destino de atraso y por ello, si bien existieron algunos procesos de integración particulares como el Mercado Común del Sur (MERCOSUR) creado en 1991, la referencia principal para estos gobiernos volvió a ser América como un todo, siendo la Organización de Estados Americanos y las Conferencias Panamericanas el eje central de la década. (Morgenfeld, L., 2016)

Un segundo elemento que transformó el concepto fue la masiva migración de centro y sudamericanos que se volcaron a los Estados Unidos desde mediados de los años '80 y principalmente en la década del '90 (fenómeno que por supuesto continúa) en virtud del declive de las economías de la región. Estos migrantes, más allá de su procedencia nacional, comenzaron a ser denominados como "latinos" en los Estados Unidos, agregando a esto un tono discriminatorio y despectivo. De hecho, autores como Samuel Huntington (2004) hablan de ello como la "amenaza latina" a la forma de ser sajona en una particular inversión del argumento de Rodo de principios del siglo.

Esta mirada comenzó a vincular directamente la identidad latina con la pobreza, la ilegalidad y el narcotráfico, convirtiéndola en una marca a la cual sus portadores deseaban evitar. Y más allá de que siempre habrá sectores que desde la discriminación recuperen esa identidad para resignificarla, hecho que irá in crescendo a partir de los años 2000, en principio hubo una huida de aquellos señalados como latinos, incluso en los países de la región, para evitar la estigmatización y la discriminación racial. Porque tal como plantea Yúdice (2006) la construcción de la identidad latina en EEUU trae además de los patrones culturales, un componente racial que luego se traslada con el concepto a las propias sociedades de los países latinoamericanos.

Finalmente, el tercer elemento que puso en crisis la idea de América Latina en los años '90 fue el cuestionamiento surgido desde los movimientos indigenistas, quienes nucleados en principio en torno al rechazo de las celebraciones de los 500 años del "descubrimiento" de América en 1992 comenzaron a plantear lo inadecuado del término para expresar su pasado, presente y futuro.

Evidentemente los movimientos indigenistas existían con anterioridad a esa fecha, pero será posiblemente su coordinación junto con el surgimiento de la preocupación sobre las cuestiones culturales propia de la Escuela Decolonial y su planteo sobre la forma en que el poder pervive por medio de la colonialidad impresa en los conceptos, lo que llevará a la búsqueda de un reemplazo para la idea latinoamericana.

Tal como planteaba Quijano (1992) "La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones." (pág. 13). Ante esto, proponía cómo primer paso "la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad." (pág.20).

En esa descolonización epistemológica caía la idea de América Latina. Sin embargo, su reemplazo no sería sencillo y, de hecho, la alternativa Abya-Yala, tuvo muchos inconvenientes para su consolidación. De todas maneras, al ser una crítica desde sectores que habían participado históricamente de la fase antimperialista de la idea latinoamericana, generó una gran fractura y puso en jaque a la denominación.

El nuevo siglo y el renacer latinoamericano

Tras la década neoliberal, la llegada del nuevo siglo vino acompañada de la crisis del modelo económico – social propuesto en la región. En este marco, gran parte de los movimientos de resistencia que habían surgido al calor de la lucha contra el neoliberalismo volvieron a construir la vieja utopía latinoamericanista como marca de unidad. En ello confluyó tanto la identidad bolivariana del gobierno de Hugo Chávez, como las tradiciones de izquierda presentes en el Partido de los Trabajadores de Brasil y el Frente Amplio Uruguayo. Estas, sumadas a la recuperación discursiva del cariz antimperialista del peronismo de la resistencia que pusieron de relieve los gobiernos kirchneristas en la Argentina, conformaron una hegemonía discursiva sobre la que luego se montaron, con sus particularidades, tanto el gobierno de Evo Morales, como el de Rafael Correa en Ecuador.

Sin dudas, el punto de mayor expresión de esta propuesta fue la Cumbre Hemisférica de Mar del Plata, del año 2005, donde se los países del MERCOSUR (Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay) más Venezuela negaron su apoyo para

[5] El autor plantea que bajo la premisa del globalismo benigno los intereses nacionales se diluyen en el orden creado por el multilateralismo de las relaciones internacionales, la llamada gobernanza global.

la concreción del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), cuya integración había sido prioritaria para los Estados Unidos desde mediados de la década anterior con la finalidad de construir una iniciativa económica común que, además de beneficios comerciales, dejará en claro su preeminencia política y cultural sobre todo el continente.

En esa cumbre, los discursos de los presidentes de la frontera atlántica de América del Sur, así como la construcción de una contra-cumbre fogoneada por el gobierno argentino, puso en el centro de la escena la recuperación del espíritu político del latinoamericanismo. Allí hablaron, además de Hugo Chávez, Evo Morales, a meses de su consagración presidencial, así como varios dirigentes cubanos, pese a que Cuba, como país, había sido expulsado hace muchos años de la Organización de Estados Americanos y, por tanto, tampoco participaba de la Cumbre oficial de Mar del Plata sobre el ALCA.

Este reverdecer del antimperialismo fue complementado con un nuevo renacer del desarrollismo. Al año siguiente del no al ALCA, en la Cumbre de presidentes del MERCOSUR realizada en la ciudad de Córdoba, se sumó un fuerte componente económico neodesarrollista orientado a la industrialización y a la construcción de cadenas regionales de valor. (Vázquez, M. 2018)

En este contexto, la unión regional volvió a definirse como el vehículo del desarrollo, apalancados en un ciclo muy favorable del precio de las *commodities* y en un marco político de relativa autonomía frente a una potencia continental y mundial volcada a resolver su propia seguridad en torno a la estabilización de Medio Oriente y Asia Central.

Incluso, en Estados Unidos, la dimensión latina comenzó a reconfigurarse tanto por lo que ocurría en la región como así también por el hecho de que la comunidad había crecido tanto que empezaba a ser considerada en decisivo colectivo electoral (Tacher Contreras, D., 2020). Además, por el propio paso del tiempo y las oportunidades brindadas por la economía estadounidense para progresar, la comunidad latina y sus descendientes ya no coaligaban directamente con la pobreza. Comenzaron a florecer médicos, abogados, políticos, deportistas, actores y músicos de origen latino que fueron transformando, aún en un marco de discriminación, la percepción de la sociedad blanca norteamericana sobre la comunidad.

De esta forma la idea de América Latina recuperó su primacía como expresión identitaria de la región, dejando atrás los principales puntos de debate de la década anterior.

Sobre esa base, sin embargo, se empezaron a trazar algunas divergencias. Si bien se mantenía la apelación latinoamericana, Brasil sobre todo comenzó a delimitar una nueva idea geopolítica: La construcción de Sudamérica, hecho que tras los fallidos intentos del año 2000 con la conformación del Área de Libre Comercio Sudamericana (ALCSA) y de 2004, con la creación de la Comunidad Sudamericana de Naciones (CSN), termina haciéndose realidad en 2008 con la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR).

UNASUR condensó durante sus años de esplendor (2008-2016) la acción de la diversidad de expresiones políticas de los países sudamericanos bajo la mirada estratégica de la diplomacia brasileña, la cual constituyó allí un eje para la concreción de al menos tres objetivos: A) Mostrar su marco de hegemonía subregional como respaldo para su proyección global B) Redefinir la disputa con Estados Unidos, de la lógica de confrontación general del antimperialismo hispanoamericano, a una confrontación pactada (Russell y Tokatlian, 2003) y C) favorecer la expansión de sus principales empresas tanto de bienes como de servicios (por ejemplo constructoras) a partir de la instalación de la Iniciativa de Infraestructura Sudamericana (IIRSA), incluida como plan rector en el Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planificación (COSIPLAN).

Aún con esta impronta, como se mencionó, Brasil no logró (y posiblemente tampoco buscó) establecer una nueva identidad. De hecho, con el apoyo a la creación en 2011 de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), de impulso venezolano, buscó cubrir con una institución más de carácter discursivo y cooperativo ese flanco identitario que quedaba desprovisto de carnadura ante la primacía de UNASUR (Paikin, D. y Barros, E., 2014)

Toda esta oleada entró en dudas con la llegada de Jair Bolsonaro al poder en 2019, el cual con su desinterés estratégico sobre el rol de Brasil a escala regional y global profundizó la crisis que ya se había empezado a vislumbrar en UNASUR hasta prácticamente dejarla sin actividad. La CELAC, por su parte, permaneció más activa con la impronta propuesta en primer lugar por Andrés Manuel López Obrador en México y luego por Alberto Fernández, en Argentina.

Como sea, si bien estos movimientos coyunturales, hoy revertidos en parte con el regreso de Lula al poder en Brasil, han generado alteraciones, lo cierto es que no se ha podido construir estos últimos años ni una nueva cara para interpretar América Latina, ni tampoco un significante nuevo para desplazarla.

Desde la pandemia de Covid-19 lo que se ha visto, en todo caso, es una gran fragmentación regional, con la ausencia de un motor intelectual o político que pueda repensar la región de cara a los nuevos desafíos, como por ejemplo los

cambios económicos o políticos producto del cada vez más acelerado ascenso de China. ¿Qué significaría esta América Latina en un mundo organizado desde el gigante asiático? ¿Cómo nos ven desde allí? ¿Qué sentido tienen preceptos como desarrollo y autonomía en el nuevo contexto de la economía global? Estas son sólo algunas preguntas que se pueden hacer y que seguramente volverán a poner en tensión a la propia idea de América Latina de cara a los nuevos tiempos.

Lo cierto es que, mientras los problemas que aquejen a nuestras naciones sean similares, y mientras nuestros pueblos construyan canales de diálogo e intereses comunes, la idea de ser una región diversa, pero en unidad seguirá siendo una realidad,

Conclusiones

La idea de América Latina ha recorrido un largo camino desde que fue acuñada a mediados del siglo XIX. Desde ser una marca identitaria para los europeos en América, hasta plantarse como una bandera antimperialista, como marca de un determinado modelo de desarrollo económico, o describir a un colectivo vulnerado en los EEUU, muchos han sido sus usos. Y para todos ellos ha tenido su utilidad. La pregunta que intentamos responder es el por qué de esta persistencia en el tiempo.

La respuesta sin dudas debe empezar por dejar de considerar a América Latina como un espacio geográfico o lingüístico. Latinoamérica fue y es una construcción política de fronteras variables, tal como hemos visto por ejemplo con relación a la inclusión o no de Brasil. Pero mientras lo que incluye es flexible, lo que excluye es claro: Estados Unidos (y Canadá).

Esta idea de división del continente y, sobre todo, de exclusión de la potencia nos habla de la existencia de un sentido defensivo del concepto y de un eje puesto en la relación con el Gran Otro, hecho que está presente de una u otra manera en todas las historias nacionales de la región. Por ello, la autonomía (o su opuesto, la dependencia sea esta vista en forma negativa o positiva) es un concepto vital para entender tanto la identidad de cada uno de los países como de la región en su conjunto.

Se suma a esta dimensión, un segundo elemento que es la incorporación subordinada de las economías latinoamericanas al capitalismo global, lugar del que, aún con diversas estrategias, ningún país ha podido migrar. Ni siquiera Brasil, siendo la octava economía del mundo por tamaño logró dejar atrás la historia de pobreza que acompaña a amplios sectores de las poblaciones de la región. Este elemento, con su carga cultural de angustia, migración y también resiliencia frente a la adversidad, es otro rasgo común.

Son entonces estas matrices permanentes (del par autonomía y desarrollo) las que han construido la historia de cada uno de los países de América Latina y los que le dan unidad. Quien repase cada una de las sociedades nacionales, encontrará sus matices, pero también sabrá que podrá interpretarlas a la luz de estos conflictos inherentes a toda la región: Su relación con los Estados Unidos y su relación con el sub-desarrollo.

Mientras estos conflictos estructuren la política regional, la vigencia del concepto perdurará inalterable más allá de momentos de mayor o menor hegemonía. Sólo un cambio estructural, como el mencionado ascenso de China, podría cambiar la dinámica histórica, así como sucedió con la caída de España.

Pero eso, aún es un interrogante a futuro. Por ahora, este nombre tan contradicho, el de los latinos de América, nos sigue interpelando como marco analítico, por las matrices comunes que nos atraviesan y como programa político, como propuesta de acción de unidad para superar la situación de subordinación en que nos encontramos.

Bibliografía

Alberdi, Juan Bautista (1896) “El gobierno de Sud-América” en *Escritos Póstumos Tomo IV.* Editado por la Universidad Nacional de Quilmes (2016), Quilmes, UNQ

Ardao, Arturo (1980), El origen de la idea y el nombre de América Latina, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos

Barrios, Miguel Ángel (2007) El latinoamericanismo en el pensamiento político de Manuel Ugarte, Buenos Aires, Biblos

Bethel, Leslie (2012) “Brasil y América Latina”, en *Prismas, Revista de historia intelectual*, Nº 16, Quilmes, UNQ

Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo (1977) Dependencia y Desarrollo en América Latina, Buenos Aires, Siglo XXI Editores

Cervo, Amado Luiz. 2003. “Política exterior e relações internacionais do Brasil: enfoque paradigmático” en *Revista Brasileña de Política Internacional* N° 23, Brasilia, Instituto Brasileño de Relaciones Internacionales

Esteva, Gustavo (1996) “Desarrollo”. En Sachs, William (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima, PRATEC

Gobat, Michael (2013) “The Invention of Latin America:

A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race". En: *American Historical Review, Volume 118, Issue* 5, Oxford, American Historical Association

Gunder Frank, André (1969) América Latina: Subdesarrollo o Revolución, CDMX, Editorial Era

Haya de la Torre, Víctor Raúl (1936) El antiimperialismo y el APRA, Santiago, Ediciones Nuestramérica

Hogde Dupré, Eduardo (2011) "La defensa continental de América Latina en el pensamiento de Manuel Ugarte y Víctor R. Haya de la Torre (1900-1945" en *Revista de Estudios Latinoamericanos, núm*. 52, CDMX, Universidad Nacional Autónoma de México

Huntington, Samuel (2004): ¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense, Paidós, Barcelona,
Mignolo, Walter (2007). La idea de América Latina, Barcelona, Gedisa

Morgenfeld, Leando (2016) "Estados Unidos y sus vecinos del sur en las Cumbres de las Américas. De la subordinación al desafío", en *Gandásegui, Marco (coord.) Estados Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional*, Buenos Aires, Clacso

O´Gorman, Edmundo (1976) La invención de América, CDMX, Fondo de Cultura Económica

Paikin, Damián; Perrotta, Daniela y Porcelli, Emanuel (2016) "Pensamiento latinoamericano para la integración". En Revista *Crítica y Emancipación* N° 15, *primer semestre*, Buenos Aires, Clacso

Paikin, Damian y Barros, Eduardo (2014) Miradas sobre la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús y Honorable Senado de la Nación

Portocarrero Grados, Ricardo. (2022). "El concepto de Indoamérica en Víctor Raúl Haya de la Torre, 1924-1945". *Revista Del Archivo General De La Nación*, N° 1, *Volumen* 37, Lima, Archivo General de la Nación

Prebisch, Raúl (1959) El Mercado Común Latinoamericano, CDMX, CEPAL

Quijano, Aníbal (1992): "Colonialidad y modernidad/ racionalidad", en R*evista Perú Indígena, vol.* 13, no. 29, *Lima*, Instituto Indigenista Peruano

Rodó, José (1900) El Ariel, Edición de 1967, Barcelona, Lozada

Roig, Arturo (1981) Teoría y Crítica del pensamiento Latinoamericano, CDMX, Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica

Russell, Roberto y Tokatlian, Juan Gabriel (2003) El lugar de Brasil en la política exterior argentina. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

Tacher Contreras, Daniel (2020) "Voto Latino y su influencia electoral en Estados Unidos" en Revista Norteamérica, Año 15, N° 2, CDMX, CISAN-UNAM

Ugarte, Manuel (1910). El porvenir de la América Española. Madrid, Prometeo Editor

Vázquez, Mariana (2018) "Mercosur, una geografía en disputa", en *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea, Segunda Época*, N° 8, Córdoba, UNC.

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo (1791) Carta dirigida a los Españoles Americanos, en Archivo General de las Indias. Reproducido en (2012) Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante,

Yúdice, George (2006) "¿Una o varias identidades? Cultura, globalización y migraciones", en *Cultura Latina en Estados Unidos, Revista Nueva Sociedad* N° 201, Buenos Aires, FES.

Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

40 - 49

ARTÍCULO

Religión y sexualidad: herencia colonial en la Ilustre Ciudad[1]

Religion and Sexuality: Colonial Heritage in the Illustrious City

Luis Manuel Plaza Escobar

ORCID: 0000-0002-2575-6384

Universidad San Francisco Xavier

Resumen

Este artículo analiza la influencia de la Iglesia católica en la configuración de la moral, la sexualidad y las formas de sociabilidad de la sociedad sucrense durante la primera mitad del siglo XX. A partir de una perspectiva histórica, se examinan los antecedentes coloniales que permitieron consolidar la religión como un mecanismo de organización social y de legitimación de jerarquías, cuyos efectos se prolongaron durante la República. El estudio utiliza como eje de análisis la novela La ilustre ciudad de Tristán Marof, contrastando la representación literaria con la historiografía especializada para identificar las permanencias de la herencia colonial en la vida cotidiana de Sucre. El análisis muestra que la Iglesia no solo ejerció influencia en el ámbito espiritual, sino que también reguló las relaciones familiares, los roles de género, la educación, la política y las prácticas vinculadas con la sexualidad, configurando una moral diferenciada según la posición social y el género. Finalmente, se concluye que la obra de Marof constituye una valiosa fuente para comprender las tensiones entre tradición y modernidad, así como la persistencia de imaginarios sociales que continuaron modelando la cultura sucrense más allá del periodo colonial.

Palabras clave: Religión; Iglesia católica; Sexualidad; Sucre; Tristán Marof; Historia cultural.

Abstract

This article analyzes the influence of the Catholic Church in shaping morality, sexuality, and forms of sociability in Sucre's society during the first half of the 20th century. From a historical perspective, it examines the colonial background that allowed religion to consolidate as a mechanism of social organization and legitimation of hierarchies, whose effects persisted during the Republic. The study uses Tristán Marof's novel La ilustre ciudad as its analytical axis, contrasting literary representation with specialized historiography to identify the continuities of colonial heritage in Sucre's daily life. The analysis shows that the Church not only exerted influence in the spiritual realm, but also regulated family relationships, gender roles, education, politics, and practices linked to sexuality, configuring a differentiated morality based on social status and gender. Finally, it concludes that Marof's work constitutes a valuable source for understanding the tensions between tradition and modernity, as well as the persistence of social imaginaries that continued to shape Sucre's culture beyond the colonial period.

Keywords: Religion; Catholic Church; Sexuality; Sucre, Tristán Marof; Cultural history.

Introducción

Cuando concluye la guerra de independencia, los criollos asumen el control de los territorios liberados del dominio español. Esta gente se sentía llamada a continuar la labor que había llevado adelante la administración española y, como no tenía un proyecto propio, imitó lo anterior y se esforzó por adjudicarse la condición de heredera a través de la búsqueda de sus raíces ancestrales europeas. En la ciudad de Sucre, si durante el siglo XIX esta situación estuvo latente, se vio reforzada cuando, como consecuencia de la guerra civil, el poder político se trasladó a la ciudad de La Paz. Aquel acontecimiento tocó el orgullo de la sociedad, que vio en su linaje el argumento diferenciador que acentuó aún más ese sentimiento.

[1] Una primera versión de este artículo ha sido publicada en francés en el Boletín 54 (1) del Instituto Francés de estudios Andinos, número especial dedicado a las tradiciones orales andinas, dirigido por Cesar Itier. DOI : 10.4000/14rj1

En la primera mitad del siglo XX, Gustavo Adolfo Navarro bajo el seudónimo de Tristán Marof escribió *La Ilustre Ciudad.* La trama de la obra se sitúa en aquel periodo. El texto es una radiografía de la sociedad sucrense; sus personajes están caracterizados de manera que cada uno de ellos muestra ciertas particularidades: doña Hipólita Trajines es una dama de alta sociedad en cuya cabeza habitan ideas extravagantes y supersticiosas; la "Torera" es una chola de lenguaje florido y fecunda imaginación; doña Celestina es una mujer profundamente religiosa, a quien ningún argumento le parece bueno a no ser que fuese bendecido por la Iglesia; Federico es un joven bohemio y admirador de la cultura francesa; don Manuel Lanas es el clásico señor, defensor de las costumbres conservadoras dictadas por sus antepasados; Agamenón del Espacio y Mario Tijerilla son diputados elegidos de manera fraudulenta y representan a esa categoría de personajes ambiguos y subterráneos.

Si bien *La Ilustre Ciudad* es una novela, es evidente también que toda obra literaria es un constructo mental producido a partir de una realidad social; en este caso, la sociedad sucrense de la primera mitad del siglo XX. En el aspecto político, en este periodo se manifiestan los gobiernos liberales, los barones del estaño y la relativamente reciente derrota en la guerra civil, que dejó a Sucre sin la sede de gobierno. En aquel momento, Sucre era una ciudad pequeña, habitada por familias tradicionales que hacían gala de su abolengo.

Este trabajo toma como guía la novela de Marof. Algunos relatos y personajes son utilizados para establecer una secuencia en la que veremos a la Iglesia católica como soberana de la pequeña ciudad. Para arribar a este objetivo, se consultaron algunas obras clásicas, como las de Ramírez del Águila y Ramos Gavilán; se utilizaron también obras generales de lectura crítica, como las de Jorge Ramos y la *Historia de Bolivia* escrita para el Bicentenario. El análisis está realizado en afinidad con los trabajos de César Ríos, Ximena Soruco y Pablo Barriga. La investigación se propone provocar un escenario de reflexión que permita entender los mecanismos internos de la ciudad de Sucre con la intención de preguntarnos: ¿estas estructuras siguen vigentes todavía? ¿La Iglesia mantiene su poder moral sobre los habitantes de Sucre? Reflexionar sobre estos puntos nos permitirá comprender mejor las dinámicas internas de nuestra ciudad.

La investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo de carácter histórico-interpretativo. Metodológicamente, se recurrió al análisis documental y a la revisión crítica de fuentes secundarias relacionadas con la historia de Chuquisaca, la Iglesia católica, el periodo republicano y la sociedad boliviana de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Como eje analítico se empleó la novela *La ilustre ciudad* de Tristán Marof, entendida no como un registro factual de los acontecimientos, sino como una representación cultural que permite identificar imaginarios, prácticas sociales y formas de sociabilidad propias de la sociedad sucrense de la época. La información obtenida fue contrastada con la producción historiográfica especializada mediante un análisis hermenéutico y contextual, con el propósito de establecer correspondencias entre la representación literaria y los procesos históricos documentados. Esta estrategia permitió interpretar la novela como una fuente para el estudio de la cultura, la moral y las relaciones de poder, evitando una lectura exclusivamente literaria o meramente descriptiva.

1. Religión y sexualidad: antecedentes

En las sociedades ancestrales americanas, la religión y la sexualidad estaban establecidas como normas sociales implícitas que regulaban la convivencia humana. Estas pautas se transmitían de forma oral y su incumplimiento era sancionado socialmente. Las expresiones religiosas eran múltiples; cada pueblo contaba con una diversidad de creencias, en gran medida relacionadas con la naturaleza. El Sol y la Luna constituían cultos compartidos; asimismo, existían otros de carácter local, algunos de ellos con un nivel de abstracción que denota una relación con el más allá. La Pachamama o Tanta Tanga guardan este tipo de analogía. La situación cambió con la llegada de los europeos, para quienes la religión católica fue el instrumento utilizado «para justificar el dominio tutelar sobre los territorios a los que habían llegado y sobre sus pobladores» (Revilla & Quisbert, 2026, p. 158).

El proceso de invasión y su consolidación implicaron la desestructuración de las formas de vida ancestrales y el decaimiento de sus creencias. La imposición de la religión católica, mediante bautizos masivos y cuasi obligatorios, otorgó a cada persona un nombre obtenido del santoral católico, dejando de lado el nombre nativo original, cuya vinculación y significado respondían a una cosmovisión propia. La población mestiza se sometió a la religión católica y a sus normas sociales porque ese era el mejor camino para alcanzar una posición social expectable (Revilla & Quisbert, 2026).

Recuérdese que, en 1493, el papa Alejandro VI había reconocido a Isabel de Castilla y Fernando de Aragón autoridad sobre los territorios a los que llegaron los españoles, bajo la condición de introducir la religión católica en ellos: «…la consolidación del régimen colonial debe entenderse a través de la conjunción del poder secular y religioso dentro de la Monarquía Católica…» (Revilla & Quisbert, 2026, p. 202).

La Iglesia instauró instituciones sociales; una de las más importantes fue el matrimonio, y determinó normas dentro

de las cuales la monogamia fue un principio fundamental. Con estas medidas controló las formas de convivencia, señalando como «demoníacas» las expresiones religiosas o sociales que no empatizaban con las trasladadas desde Europa. El control simbólico produjo nuevas reglas que se internalizaron en las sociedades ancestrales de América. ¿Cuánto de aquello fue convicción y cuánto respondió a la necesidad o al instinto de supervivencia?

La Villa de La Plata

«En 1602, Felipe III consideró conveniente elevar la Iglesia de La Plata a la categoría de metropolitana, lo que tuvo eco en el breve de 1609 emitido por Paulo V, constituyéndose como arzobispado y cabeza religiosa de la zona, con diócesis sufragáneas en La Paz, Santa Cruz, el Río de la Plata y Tucumán» (Revilla & Quisbert, 2026, p. 202). Se siguió el modelo español de administración eclesial, y esto fue dando resultados, no solo debido al hecho de que los indígenas hubiesen abrazado la fe, sino también a la búsqueda de protección frente a la situación que atravesaban. En cambio, las parroquias asumieron la tarea de implantar y profundizar la fe católica en la comunidad criolla (Barnadas, 1990), educar a la población y hacer de las ciudades espacios adscritos a la Corona y a la Iglesia.

En 1700, luego de la muerte del rey Carlos II y al no haber heredero para la Corona, los Borbones llegaron al trono de España. Las reformas que llevaron a cabo en América tuvieron como objetivo mejorar sus ingresos; para ello, controlaron de forma más precisa el cobro de tributos y, ligada a esta política, buscaron administrar el nombramiento de las autoridades originarias para, de esta manera, contar con personas afines a sus políticas comerciales. Durante esta última etapa colonial, la Iglesia se replegó hacia sus propios espacios. La expulsión de los jesuitas en 1767 marcó un nuevo escenario en la relación entre el Estado y la Iglesia; sin embargo, el poder eclesiástico no se debilitó y persistió el control sobre la población (Amurrio & Salinas, 2026).

Cuando se produjeron los acontecimientos de 1809, el arzobispo de La Plata, Benito Moxó, mediante sus prédicas dominicales logró implantar la consigna: «religión, rey y patria», con la que sembró entre los fieles citadinos el principio de lealtad a Fernando VII, «postura que luego jugará en contra de sus intereses» (Amurrio & Salinas, 2026, p. 297), debido a que, más adelante, los oidores y doctores de La Plata señalaron que Pizarro, Moxó y Goyeneche eran cómplices de las ambiciones portuguesas. Esta ruptura estimuló el levantamiento criollo.

Hacia el final del periodo colonial, la ciudad contaba con una sólida institucionalidad. El Arzobispado tenía jurisdicción sobre extensos territorios que comprendían lo que hoy es Bolivia, Buenos Aires, parte de Chile y el Bajo Perú (Pentland, 1826). Era una institución con gran poder y enorme prestigio debido al papel que desempeñaba la Iglesia católica. La Real Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca recibía a la juventud del Virreinato del Río de la Plata, del Perú y de Chile para instruirse y, posteriormente, incorporarse a la burocracia estatal (Abecia, 1939). Asimismo, la Real Audiencia de Charcas administraba un vasto territorio. La ciudad concentraba prestigio y poder mediante una burocracia eclesiástica, jurídica y académica, que fue configurando una élite social.

Sucre y las ideas conservadoras

Las ideas conservadoras y liberales estuvieron presentes en el imaginario social desde las primeras décadas del siglo XIX. Estas ideas fueron articulándose y, finalmente, se convirtieron en propuestas políticas en función de los caudillos de turno. La mayoría de los gobiernos fueron conservadores, aunque desarrollaron políticas librecambistas; se hicieron llamar velasquistas, linaristas, septembristas y, posteriormente, rojos, en función del caudillo de turno. Las últimas décadas del siglo corresponden a gobiernos conservadores, y este periodo fue seguido por la etapa liberal boliviana, iniciada con el gobierno de Pando (1899–1904), luego de la guerra civil (1898–1899). El liberalismo, como proyecto político, tuvo vigencia hasta la Revolución Nacional de 1952; sin embargo, desde la finalización de la Guerra del Chaco (1935) ingresó en su fase terminal, marcada por la inestabilidad y la emergencia del nacionalismo como nueva doctrina política, acompañada por una naciente intelectualidad cuyas figuras más notorias fueron Carlos Montenegro y Augusto Céspedes.

Este fue el panorama político y social del periodo iniciado con la guerra civil, que tuvo su punto de inflexión en la Guerra del Chaco y que experimentó su desintegración y crisis durante los diecisiete años que separan dicho conflicto de la Revolución Nacional de 1952 (Puente, 2011).

Desde inicios del siglo XX, a medida que fue desapareciendo el caudillismo, comenzó a cobrar importancia la dimensión programática de la política. Tanto liberales como conservadores y, posteriormente, republicanos, en su condición de partidos políticos oligárquicos dominantes, recurrieron a sus propuestas y programas en la medida en que las circunstancias lo permitieron; la aplicación de políticas librecambistas o proteccionistas respondió a las coyunturas de cada momento. En realidad, quienes establecían el rumbo del Estado eran los empresarios mineros conocidos como los «barones del estaño», principalmente Simón I. Patiño, quien definía la orientación política, validaba o revocaba gobiernos y subordinaba al Estado boliviano a la condición de productor de materias primas. Los gobiernos fueron débiles e incapaces de generar una sintonía entre el Estado y la sociedad; por ello, la Bolivia liberal fue un Estado aparente (Zavaleta, 1985).

La ciudad de Sucre era el bastión de la política conservadora y, como tal, estuvo estrechamente ligada al poder que la Iglesia ejercía sobre sus pobladores. Luego de la guerra civil, la sociedad sucrense quedó inmersa en sus recuerdos y en su herencia colonial; era una sociedad dominada por la Iglesia, que establecía aquello que era socialmente correcto (Plaza & Peñaranda, 2026).

El periodo comprendido entre la guerra civil y la Guerra del Chaco se caracterizó por la mirada pesimista de Arguedas, heredera del darwinismo social y de la idea de una pureza racial amenazada por la presencia de los indígenas. Esta perspectiva fortaleció el discurso anti mestizaje; el encholamiento era visto como algo denigrante y ofensivo para la pureza racial, y la chola fue estigmatizada como prostituta por la sociedad criolla (Soruco, 2011). Sin embargo, existían sectores populares emergentes, «cuyas posibilidades de movilidad social y de definición de lo político y lo público amenazaban las tradicionales relaciones de poder» (Irurozqui, 1995, pp. 357–358). En este contexto se inscribe el libro de Marof, quien muestra la configuración de una sociedad castrante, pero que presenta brechas que permiten evasiones a la norma impuesta por una moralidad cuasi medieval.

2. La ilustre ciudad de Marof

La ilustre ciudad. Historia de badulaques es un libro controversial por la crítica social y el tono sarcástico con que fue escrito. La narrativa se enfoca en los habitantes de la Ciudad Blanca. Marof busca resaltar que, cuatrocientos años después de la llegada de los españoles y de la implantación de la religión católica, sus valores, costumbres y normas permanecían vigentes, revestidos de una apariencia y una falsa moral. El carácter fingido y astuto había sido atribuido a Casimiro Olañeta, personaje que mejor representa a la sociedad de los inicios de la República y que quedó como un estigma del carácter ambiguo de parte de la sociedad sucrense:

> Olañeta era un sinvergüenza locuaz, un maniático de la intriga. Había ocupado puestos públicos secundarios durante el gobierno español, pero cuando la suerte militar de su amado tío se volvió incierta, lo traicionó, pasándose al bando patriota… Este Olañeta era el característico abogaducho colonial que describe Gonzalo Bulnes: "sofístico, intrigante, subterráneo", producido por la ciudad universitaria y aristocrática de Chuquisaca… (Ramos, 2012, p. 204).

Don Ventura Estrella, uno de los personajes de la novela, señala: «El más famoso de todos los chuquisaqueños, don Casimiro Olañeta, (es el) padre espiritual de Bolivia…» (Marof, como se citó en Ramos, 2012, p. 117). Se trata de un símbolo de la sociedad, incluso cien años después del nacimiento de la República.

Durante el periodo republicano, la relación estamental entre criollos e indígenas se había fortalecido. La población indígena continuó siendo maltratada y su situación no cambió con los gobiernos conservadores, liberales y republicanos. En realidad, la oligarquía, reunida en torno a los partidos políticos, estaba ansiosa por poseer tierras y, para ello, debía despojar a las comunidades indígenas. Este proceso se efectivizó mediante una serie de leyes que, de manera progresiva, sirvieron de sustento legal para el despojo de las tierras comunales.

> La lógica de construcción de la identidad nacional decimonónica se realizó con base en lógicas homogeneizantes: mismo idioma, misma religión, mismas prácticas culturales de la sociedad, lo cual produjo un alto sentido discriminatorio y segregador de las demás culturas presentes en el territorio boliviano… (Amurrio & Salinas, 2026, p. 349).

Marof muestra que las estructuras sociales y religiosas impuestas al inicio del periodo colonial permanecían vigentes durante las primeras décadas del siglo XX. Sucre estaba regida por valores católicos que acompañaban al poder político liberal asentado en la ciudad de La Paz y a la oposición conservadora arraigada en la ciudad de Sucre. El pongueaje era una práctica corriente y muchos gamonales vivían de la renta agrícola. Los signos de alcurnia que caracterizaban a las élites eran las costumbres afrancesadas, la posesión de una amplia servidumbre y la propiedad de haciendas y pongos. Francia constituía el horizonte de vida y civilización de la sociedad que presenció el centenario de la República.

En las primeras décadas del siglo XX, Sucre era bastión del Partido Conservador y, aun cuando la guerra civil había trasladado el centro político a la ciudad de La Paz, la Iglesia establecía los criterios sobre los cuales se definía la auténtica forma de vida decente; por tanto, los liberales eran vistos como personas de comportamientos erráticos. En este contexto, Benjamín Fernández fue el máximo exponente del liberalismo en Bolivia y sostuvo una interesante disputa ideológica con monseñor Miguel de los Santos Taborga, quien consideraba al liberalismo como una doctrina demoníaca cuyo fin era destruir la sociedad.

> En la época en que Fernández comenzó a actuar, Sucre tenía vigorosamente estructuradas sus fuerzas conservadoras. La clase dirigente, llena de preocupaciones antañonas, era rica, devota y aristocrática. La Iglesia, apoyada plenamente por esa clase, tenía una influencia incontestada. El Arzobispo de La Plata mantenía incólume el prestigio y la autoridad que tuvo desde los tiempos coloniales y, en torno suyo, hombres de indiscutible talento defendían la doctrina católica, considerada como la base inconmovible y absoluta sobre la que debía asentarse la vida de la sociedad y del Estado. El pueblo, francamente fanático, se hallaba bajo la influencia del clero (Francovich, 2006, p. 86).

Damas y cholas

Los personajes de Marof representan rasgos sobresalientes de aquella sociedad y expresan sus costumbres y comportamientos. En este sentido, las señoras pertenecientes a la aristocracia están caracterizadas por «doña Hipólita Trajines de Lanas, dama ilustre chuquisaqueña, con varios escudos heráldicos en su prosapia» (Marof, 2001, p. 3). Ella reproduce las costumbres propias de una digna y refinada señora que cuenta, como era habitual, con un extenso séquito de sirvientes. Doña Hipólita ocupa su día en dar órdenes a los pongos y a las sirvientas de su servicio para mantener la casa ordenada y limpia, así como para disponer las comidas en horarios precisos. Durante el trajín diario no descuida su arreglo personal y se mira en el espejo «para agradar a su esposo y a Dios» (Marof, 2001, p. 3). Una dama de sociedad estaba expuesta a las murmuraciones debido a su condición elitista y era susceptible de comentarios y censuras, incluso por parte de los integrantes de su propio grupo social.

Doña Hipólita refleja la represión sexual debido a las condiciones que reúne: es mujer dentro de una sociedad eminentemente machista y forma parte de una élite social castrante que asienta su poder en la capacidad económica y el prestigio social. Uno de los indicadores sociales más visibles de ese prestigio era su cercanía a la Iglesia católica, dentro de la cual las opiniones de sus representantes, los sacerdotes, constituían un termómetro social suficiente para determinar lo bueno y lo malo, lo virtuoso y lo pecaminoso. Por ello, las apariencias adquirían una importancia fundamental. Las mujeres respetables debían comportarse tal como lo mandaban el Evangelio y, sobre todo, el cura.

En cambio, las mujeres consideradas menos respetables podían darse el lujo del concubinato y de cierto tipo de promiscuidad, cambiando sus encantos por el deseo de una vida más holgada o por un amor que pagaba poco. Estas mujeres se ganaban la vida como cualquier buen artesano perteneciente a los sectores medios. Este personaje era la chola, que tenía permitidas ciertas libertades, siempre y cuando no llamara demasiado la atención de los guardianes de las buenas costumbres. La chola era el refugio de badulaques, señoritos y caballeros respetables que buscaban un amor fugaz en una cantina, lejos de sus pudorosas esposas.

La chola representa al vulgo y, si bien las normas de la religión católica están presentes en su forma de actuar, goza de una mayor permisividad y su vida sexual es menos restringida, aunque no debe hacerse explícita. La sociedad está al corriente de sus andanzas; en tal sentido, para esta mujer el matrimonio no constituye una exigencia. Una chola de «casa grande» guarda las apariencias y la dama de la casa mira hacia otro lado para no darse por enterada de lo que acontece en su propio hogar:

> Anastacia la "alamano", con lomos de veinte años, morena y de piernas robustas, sabía la manera de ganarse unos billetes "extras" brindando sus gracias y regateándolas a algunos badulaques del barrio y a un magistrado solterón. No obstante, aparentaba una severa religiosidad y comulgaba con frecuencia… (Marof, 2001, p. 17).

La juventud liberal

En *La ilustre ciudad*, las personas supuestamente vinculadas a la ideología liberal muestran comportamientos desafiantes frente a las costumbres conservadoras inspiradas en la moral católica. Los buenos hábitos que la sociedad proclamaba contrastan con la vida bohemia de estos jóvenes, quienes vivían alejados de la Iglesia, organizaban tertulias dionisíacas y leían a Verlaine o Baudelaire.

Una noche, el grupo de «literatos comefrailes», embriagados de fiebre anticlerical, resolvió trasladar la Cruz de Popayán de un barrio a otro (Marof, 2001, p. 127). La cruz apareció en una pampa alejada, con un letrero que advertía a las gentes que, «cansada de la corrupción y de los escándalos frecuentes de una mal casada con cierto cura, había decidido huir de la ciudad» (Marof, 2001, p. 128).

Al día siguiente, la consternación fue general. Se señalaba que «un grupo de badulaques, con mofa de la religión, habían organizado la noche anterior un satánico recorrido, fuera de toda moral y con menosprecio de las santas costumbres» (Marof, 2001, p. 129). La moralidad de la Iglesia no fue cuestionada; el supuesto amorío del sacerdote tampoco constituyó motivo de controversia. Lo que se censuró fue el accionar de los rebeldes que, desafiando la moral dominante, decidieron llevar adelante una acción que lastimó los sentimientos religiosos profundamente arraigados entre las personas de «buen vivir».

Los señores y señoritos, en una sociedad marcadamente machista, gozaban de una vida sexual mucho menos juzgada. Incluso se veía con buenos ojos al joven galán y astuto en el trato con las mujeres; del mismo modo, se esperaba que el hombre adulto tuviera la habilidad de ocultar sus amoríos. Los extranjeros eran tratados con especial estima y, si eran europeos, sobre todo franceses, toda la ciudad les rendía pleitesía. Incluso un joven sucrense que regresaba de Europa se convertía en objeto de admiración.

> Llegó a la ciudad de los cuatro nombres un joven de París, antiguo diletante de Sucre, que el azar había llevado a Francia a estudiar bellas artes (Marof, 2001, p. 184) … (Federico) buscaba amoríos y aventuras… Se puso, pues, a conquistar a Balbina Morales… raptó a la menor (p. 186) … Hallábase divertida y regocijada Balbina en su nueva vida cuando uno de esos días recibió la visita de un delegado de la Iglesia, el cual, tomándola por sorpresa, le hizo serias amonestaciones sobre su conducta (p. 187) … Por unanimidad resolvieron dirigirse al vedado lugar, clausurarlo personalmente y, de paso, capturar a la delincuente amorosa… Una vez que Balbina estuvo vestida y humillada, la metieron en un coche y la llevaron al convento de las Recogidas (p. 190) … En cuanto a Federico, poco o nada le importó el asunto (p. 191).

Federico de Ofir representa al típico conquistador que, luego de encandilar mediante diversos recursos a las tías de Balbina, la

llevó a vivir con él. Una vez concluida la aventura, Gertrudis de Vientos, una reconocida dama de la ciudad, señala: «…me han dicho que el tal Federico no solo se jacta de su insolencia, sino que se burla de la virginidad y de sus desviaciones delante del mismo diablo…» (Marof, 2001, p. 188).

La cantina y los días de fiesta

La cantina era el espacio donde todo estaba permitido. Allí, los señoritos y señores de alcurnia podían codearse con las cholas; allí olvidaban sus maneras afrancesadas al son de la cueca y la chicha. La vida en las cantinas es relatada de manera recurrente en la obra de Marof y, más allá de una simple narración de amoríos y borracheras, la cantina representa el carnaval de los personajes de sociedad. Es el lugar donde no son juzgados ni observados por los ojos inquisidores de la sociedad y pueden comportarse conforme a sus instintos; entablan relaciones amorosas con alguna chola y dan rienda suelta a sus deseos. En la cantina, la aristocracia se mezcla con el vulgo y ambos pueden olvidar las maneras y las buenas costumbres que se les exige mantener en la ciudad.

> Lo más sorprendente era el espectáculo social. En medio de artesanos librepensadores y políticos de toda laya, alternaba juventud de alta sociedad que por la mañana daba lustre a la plaza y por la noche se divertía con cholas, abrazando tal vez a sus propias criadas en un ambiente promiscuo y libre (Marof, 2001, p. 40).

La fiesta no podía estar completa sin ese toque especial dado por el sucrense. Sociedad católica, pero no por ello ajena a las tentaciones terrenales, como afirma Marof, el sucrense estaba «dispuesto a corromperse a la menor flaqueza» (Marof, 2001, p. 19), debilidad que incluso se manifiesta dentro de las actividades religiosas, las cuales, por otra parte, son abundantes y variadas:

> No obstante, detrás de los altares y de las efigies de santos, se hacían invitaciones y se cruzaban miradas ardientes. Pasada la procesión y reventando el último cohete, todavía las calles con olor a mirra, las tiendas de diversión se abrían, los armonios desgranaban sus bailecitos locales, y las voces hombrunas de los tunantes pedían en alta voz, chica y "cortos" (Marof, 2001, p. 70).

Las relaciones empiezan sutilmente, con miradas esquivas, para luego pasar a hechos concretos. Todo debe hacerse con cautela, debido a que las pasiones mundanas son mal vistas y deben vivirse a escondidas. En las fiestas populares existe una suerte de dispensa para continuar el festejo en honor al santo o a la virgen, otorgando cierta libertad a las pasiones. Así, prolongar la celebración en chicherías o bares, acompañada de música y alcohol, no llegaba a constituir un pecado y, de alguna manera, este tipo de desliz era tolerado por la sociedad.

En realidad, la Iglesia católica permitía este tipo de comportamientos desde la época colonial. Ramos Gavilán señala que a los indígenas se les consentía determinado tipo de cánticos y bailes, mientras que otros les eran prohibidos. Las fiestas, los cantos y los bailes eran autorizados en la medida en que guardaban cierta analogía con la festividad católica, lo que hacía que la población asociara unas prácticas con otras y que la evangelización fuese más eficiente (Ramos Gavilán, 1976). La solemnidad quedaba de lado y la fiesta popular se convertía en uno de los principales atractivos de la celebración. Si bien esta forma de evangelizar fue eficaz durante la Colonia, porque permitió crear un sincretismo religioso mediante el cual se atrajo a la población indígena y criolla, con el paso del tiempo derivó en una suerte de doble moral en favor de las clases altas, las cuales podían gozar de ciertas licencias, siempre y cuando permanecieran alineadas con la Iglesia.

La religiosidad del pueblo

La influencia de la Iglesia se manifiesta en varios pasajes de la obra. Uno de ellos se produce cuando, una vez rescatada la Cruz de Popayán, que había sido retirada de su lugar, «los canónigos, vestidos con todos sus atributos y sobrepellices, quemaron azufre y cantaron misereres, en tanto las campanas, severamente, anunciaban el infierno para los herejes…» (Marof, 2001, p. 129). Este acto de desagravio estuvo acompañado por el pueblo creyente, que solicitaba el linchamiento de los culpables.

Pero la expresión más difundida de la religiosidad en la ciudad de Sucre fue, y continúa siendo, la Virgen de Guadalupe. La devoción a la «Mamita Gualala» constituye un elemento inherente a la espiritualidad y a la vida del pueblo chuquisaqueño. Esta imagen, traída desde Extremadura (España), fue la elegida por Cortés y por Pizarro para proteger sus gestas. En la ciudad de La Plata, fueron los jerónimos quienes establecieron y cuidaron la imagen gracias a los donativos realizados por devotos extremeños. Alonso Ramírez de Vergara, obispo de Charcas, fue el principal impulsor de la devoción a la Virgen; él mismo encargó la pintura a Diego de Ocaña, y la aceptación de la imagen fue inmediata, al punto que en la primera colecta se reunieron 40 000 pesos en joyas, oro, perlas y piedras preciosas. La alegría y la fiesta no tuvieron parangón, constituyéndose en uno de los acontecimientos religiosos más importantes del calendario católico sucrense, incluso por encima de la festividad de Corpus Christi (Querejazu, 1987).

La procesión dedicada a la Virgen muestra, por una parte, la importancia de la imagen dentro de la sociedad chuquisaqueña y, por otra, la solemnidad del acto religioso. Ambos aspectos constituyen también un legado de las costumbres y normas coloniales.

> …En esos días se festejaba una de las tantas fiestas religiosas, y se había sacado a la Virgen en andas, con séquito de canónigos, monaguillos y cirios. Detrás de la imagen iba el arzobispo con mitra, báculo y su casulla llena de pedrerías, perdido en nubes de incienso y mirra. Campanas al vuelo de todas las iglesias y cánticos de docenas de monaguillos anunciaban la procesión… (Marof, 2001, p. 69).

La descripción pinta un cuadro lleno de símbolos. El incienso y la mirra poseen una connotación religiosa muy fuerte para el catolicismo, al formar parte de los presentes ofrecidos a Jesús en el pesebre. La descripción de la casulla evidencia el poder económico y social de la Iglesia, al aparecer cargada de pedrería. El sonido de las campanas y los cánticos constituye un llamado a todos los habitantes de la ciudad para participar de la celebración. La ceremonia se desarrolla respetando una jerarquía social que impide la mezcla entre los distintos grupos: primero va la imagen de la Virgen; luego el arzobispo; después las autoridades, la élite y, finalmente, el pueblo, representado por los cholos y las cholas.

A inicios del siglo XIX, la sociedad construía sus crónicas mediante pasquines que circulaban de manera semiclandestina. En el contexto de la guerra, se evidencia un lenguaje barroco que se manifiesta en la escritura de estos textos, en los cuales se reitera la presencia de Dios como actor de los acontecimientos. Durante el siglo XIX fue la prensa la encargada de transmitir las noticias y de consolidarse como «…la prensa y su importancia en la construcción de la opinión pública que sirvió como espacio de validación y participación política» (Amurrio & Salinas, 2026, p. 337). Asimismo, contribuyó a conformar «un modelo letrado de la nación, y participó en la formulación de sus estrategias discursivas de subordinación y prácticas de explotación» (Unzueta, 2000, p. 45).

Desde las Bulas Alejandrinas de 1493, la situación del Nuevo Mundo fue clara: debía supeditarse al poder castellano, por un lado, y a la Iglesia, por el otro. En este sentido, la mayoría de los juristas y teólogos del siglo XV defendían que el papa tenía derecho a intervenir en los asuntos temporales de los pueblos. De esta manera, la Iglesia salvaguardó la doctrina y el pontífice, como cabeza de la institución, ejerció jurisdicción sobre todo aquello considerado pagano, infiel, ignorante o peligroso para el Evangelio. En algunos casos, incluso pudo disponer de bienes en favor de un príncipe cristiano bajo la obligación de evangelizar. El peso y la presencia de la Iglesia católica en la empresa europea desempeñaron un papel fundamental.

El virrey Toledo fue una figura decisiva en Charcas. La Visita General realizada entre 1570 y 1575 supuso cambios drásticos en la organización y administración política, social, económica y religiosa, tanto del Virreinato del Perú como de la Audiencia de Charcas. La Plata sentó sus bases jurídicas, políticas, administrativas y sociales a partir de las leyes toledanas. Aquella normativa contribuyó a crear una sociedad jerarquizada, en la cual la religión constituyó una forma más de demostrar estatus. Las donaciones y herencias en favor de conventos e iglesias, así como el pago de dotes para que las niñas de la élite ingresaran a la vida conventual, no solo permitían comprar un lugar en el cielo, sino también realzaban el prestigio de la familia ante la sociedad.

Esta situación no cambió durante la República, aunque en la primera mitad del siglo XIX la Iglesia tuvo que reinventar su discurso y adaptarse a la nueva realidad política. Ello propició un acercamiento a la política y favoreció la formación de la doctrina conservadora. De hecho, el programa político del Partido Conservador reconocía como base moral del gobierno los mandatos de las enseñanzas bíblicas (Anaya, 1966). Hacia finales del siglo XIX, la Iglesia había recuperado su importancia social y, aun cuando existían grupos disconformes, la sociedad permanecía ampliamente sometida a sus preceptos.

La educación

El origen de la Universidad San Francisco Xavier se remonta al Colegio San Juan Bautista, fundado en 1621 por miembros de la Compañía de Jesús. La Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca nació en 1624 y, a lo largo del tiempo, acumuló un enorme bagaje cultural, político, histórico, económico y social. Los jesuitas estuvieron a cargo de la institución hasta 1767, año en que fueron expulsados por los reyes borbones. Al ser una universidad de categoría real, gozaba de todas las gracias, facultades, preeminencias y privilegios. Los jesuitas contaban con un breve apostólico de Gregorio XV, el cual les permitía conferir los grados de bachiller, licenciado, maestro y doctor en aquellos lugares donde no existiera una universidad, lo que equivalía a otorgar a los colegios de la Compañía de Jesús la categoría de centros de educación superior (Querejazu, 1987). Por ello, el paso del Colegio San Juan Bautista a la Universidad San Francisco Xavier constituyó un proceso natural.

En la Universidad se enseñaban teología y derecho canónico. En realidad, la sociedad fue moldeada de acuerdo con los principios y criterios de la Iglesia católica, que animalizó a los caballeros al separar el cuerpo del alma y apagó el fuego sexual de las señoras en el agua bendita de la pureza. El sexo fue sinónimo de pecado y el pecador representaba la encarnación de Lucifer. La Iglesia católica, al elevar la pureza como ideal supremo, confiscó la intimidad bajo la mirada inquisitorial del confesionario. Los pilares que sustentaban la santidad fueron la religión, el colegio y la familia apostólica, católica y romana (Rojas Ríos, 1999). Todo ello bajo la venia oficial de un Estado monoteísta y de una sociedad patriarcal que concebía la educación como un espacio destinado a los varones y el hogar como el ámbito propio de las mujeres, quienes debían permanecer puras, buenas, nobles y libres de cualquier pecado que pudiera manchar no solo su nombre, sino también el de su familia.

«El Partido Liberal propició la educación como una prioridad nacional, aunque no fue capaz de crear un modelo acorde con la realidad nacional. Las ideas de modernización y progreso se constituyeron en los fundamentos filosóficos de su accionar» (Plaza & Peñaranda, 2026, p. 431), tanto que «los liberales enarbolaron la bandera del positivismo en su apasionada lucha contra los conservadores y la Iglesia» (Lora, 1967, t. 1, p. 69). A pesar de estos intentos, en Sucre la educación permanecía en manos de la Iglesia y de algunos tutores ideológicamente vinculados con la

religión católica; era natural, por tanto, que la enseñanza fuese ortodoxa, elitista y sexista, en la medida en que el acceso a ella estaba negado para gran parte de la población femenina e indígena. Esta estructura pervivió hasta bien entrado el siglo XX, y la sociedad asumió la moralidad y el sometimiento impuestos por la Iglesia católica como parte de la vida de la gente «decente».

Cuando Mario Tijerilla, hombre de clase media, fue nombrado profesor del Colegio Junín, «su corazón se llenó de gozo y de euforia incontenibles» (Marof, 2001, p. 87). Para acceder a esa posición tuvo que rendir examen ante experimentadas personalidades, como el señor Barómetro Romero, don Aristóteles Sotés y doña Andrea Mirasol. Tijerilla, que era un hombre bohemio, cambió su forma de vestir y modificó sus hábitos de vida; «ahora se paseaba con sombrero y corbata, daba los buenos días con afectación y saludaba a los hombres prominentes del Club de la Sabiduría con gran respeto…» (Marof, 2001, p. 88). El estatus social adquirido por Tijerilla lo convierte en un miembro de la élite social de su tiempo.

La política

Las ideas de don Manuel Lanas del Céfiro eran las del clásico señor de Chuquisaca del siglo pasado: «Propietario de grandes haciendas, rentista, abonado al comentario del Club en la histórica plaza 25 de Mayo, accionista de compañías mineras de plata y devoto de la Virgen María…» (Marof, 2001, p. 30). Había visitado al Santo Padre y obtenido su perdón, además de unos documentos que lo bendecían por cuatro generaciones, incluyendo a todos los Lanas del Céfiro (Marof, 2001, p. 33).

En conversación con el doctor Peinado, don Manuel señala: «Bolivia se salvará cuando a la cabeza se encuentre un hombre honrado que no robe ni un solo centavo…». Ante la objeción planteada por el doctor Peinado: «¿Ud. mantiene el pensamiento del tiempo de Linares?», don Manuel responde: «Son ideas de nuestros mayores…» (Marof, 2001, p. 31). Esta conversación es propia del ámbito masculino; las mujeres, en ningún caso, se ocupan de cuestiones políticas.

En *La ilustre ciudad*, personajes femeninos como la Torera, doña Celestina, la señora de Lanas o la misma princesa de La Glorieta no se involucran en la política ni expresan opiniones sobre la realidad social. El principal punto de encuentro entre la formación del hombre y de la mujer en la sociedad chuquisaqueña de comienzos del siglo XX era la religión. Sin embargo, la religiosidad se expresaba de manera diferente según el género. Mientras que en el hombre el compromiso con la Iglesia católica se evidenciaba mediante la devoción a la Virgen María, las peregrinaciones o las visitas al Papa, en la mujer la experiencia religiosa se encontraba más ligada a la ritualidad cotidiana.

Marof muestra que hombres y mujeres compartían un mismo universo religioso, aunque este imponía obligaciones distintas a unos y otras. Para los varones, la religión reforzaba el prestigio y la respetabilidad pública; para las mujeres, regulaba la vida cotidiana mediante la confesión, la asistencia a misa y el control de la sexualidad. En el hombre de sociedad, el compromiso con la Iglesia católica se expresa mediante las visitas al Vaticano, en la mujer la religiosidad se entremezcla con la ritualidad, reflejada en la asistencia a misa, la confesión y el temor a las prácticas de brujería.

La familia

Los roles dentro de la familia y de la sociedad están claramente establecidos. El hombre es quien dirige la vida económica por el solo hecho de ser «letrado» y «tener ideas», aspectos que, según el imaginario de la época, las mujeres no compartían. Ellas debían ser bellas, sociables y respaldar las ideas del marido. La religión constituye el marco que explica la vida cotidiana dentro de la sociedad chuquisaqueña. Los milagros forman parte de la experiencia diaria y, a través de ellos, no solo se revela la religiosidad, sino también la certeza de que Dios interviene en el acontecer cotidiano de la élite.

Tampoco están ausentes otros aspectos, como el chisme, la ausencia de explicaciones científicas y la facilidad con que las personas podían sucumbir ante la menor tentación. Así, un acontecimiento inusual era interpretado como un milagro y, si el hecho resultaba extraordinario, se vinculaba con supersticiones que, en la mayoría de los casos, eran consideradas de mal agüero. De esta manera, dejaba de ser un acto atribuido al bien, es decir, a Dios, para convertirse en una manifestación del mal o del demonio.

> Una vieja que bizqueaba y tenía en la mano un rosario… (le) informaron del milagro y ella sin conmoverse relató de muchos que habían sucedido debidos al mismo santo, que era algo así como especialista o protector de partos furtivos y amores tardíos, con la venia de las mujeres. Luego añadió en tono burlón:
>
> —Estos casos son muy raros, algo va a pasar en la ciudad, debe estar próximo un cataclismo. ¡Hay que fijarse si el chico ha nacido con dientes!
> Las beatas se santiguaron y levantaron las manos…
> —Todo lo puede el cielo y cuando se descuida el ángel se mezcla el diablo que, como se sabe, no es corto de alcances… (Marof, 2001, pp. 36–37).

La religión, la educación y la familia se encuentran estrechamente vinculadas. Si un hombre cometía un error, podía ser temporalmente marginado del círculo social, lo cual ya representaba una sanción importante. Sin embargo, cuando era una mujer quien incurría en un desliz, cargaba con el estigma de la condena social durante toda su vida. En una sociedad profundamente católica, y paradójicamente sustentada en el discurso del perdón, el castigo se convertía

en el mandato de mayor obediencia. La sociedad sucrense, mediante esta religiosidad puritana y culpabilizadora, no permitía que hombres y mujeres fueran plenamente ellos mismos (Rojas Ríos, 1999). De acuerdo con el imaginario social, los responsables de estos comportamientos eran los padres, quienes habrían fracasado en la transmisión de los valores cristianos.

> Mario Tijerilla era hijo natural de don Ladislao Tijerilla, respetable caballero de Chuquisaca. No conoció a su padre sino mucho tiempo después, cuando le pintaban el bozo y eso por casualidad, educándose merced a los esfuerzos infinitos de su madre, una buena señora de la clase media que, infringiendo las santas costumbres de la ciudad, cometió un desliz inevitable de la juventud como muchas otras. Su familia la alejó de su seno, proscribiéndola socialmente, y ella para resarcirse del alejamiento tuvo tres hijos más para diferentes padres, todos ilustres caballeros de prosapia, pero de una débil escrupulosidad en sus andanzas sexuales (Marof, 2001, p. 54).

Siempre existieron madres solteras, matrimonios celebrados a temprana edad como consecuencia de embarazos no planificados y altos índices de abortos clandestinos. Estas situaciones fueron motivo de condena social en la medida en que la sociedad permanecía inmersa en un fuerte fundamentalismo religioso. En este sentido, la religión y la familia funcionaban como mecanismos de dominación mediante la transmisión de comportamientos considerados socialmente correctos y la condena de aquellas conductas contrarias a las buenas costumbres. Como señala Wilde (2012), «El miedo a la sociedad, que es la base de la moral; el miedo a Dios, que es el secreto de la religión: ésas son las dos cosas que nos gobiernan…» (p. 21). La mujer que transgredía la norma social era estigmatizada, mal vista e incluso repudiada. La Iglesia interpretaba esa falta como una ofensa simultánea a Dios y a la familia; se trataba de un pecado cometido ante la mirada de la sociedad y de un Dios que todo lo conoce.

Conclusiones

En la ciudad de La Plata, posteriormente denominada Sucre, se evidencia la profunda influencia que alcanzó la Iglesia católica dentro de una sociedad de fuerte tradición conservadora. Los orígenes de esta condición se encuentran en la sólida institucionalidad colonial, representada por el Arzobispado, la Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca y la Real Audiencia de Charcas, instituciones que otorgaron prestigio y legitimidad a la ciudad y contribuyeron a formar una élite orgullosa de su linaje y de su herencia colonial.

En este contexto, *La ilustre ciudad* de Tristán Marof constituye una valiosa representación de la sociedad sucrense de la primera mitad del siglo XX. Si bien se trata de una obra literaria, sus personajes permiten comprender las estructuras sociales, culturales y morales que caracterizaron a la ciudad. La novela no sustituye a la documentación histórica, pero sí ofrece una representación crítica que, contrastada con la historiografía, permite interpretar las formas de sociabilidad, los mecanismos de prestigio y las relaciones de poder que se desarrollaban en el seno de la sociedad chuquisaqueña.

El análisis realizado permite concluir que la Iglesia católica no actuó únicamente como una institución religiosa, sino como uno de los principales mecanismos de organización del orden social. Su influencia trascendía el ámbito de la fe para proyectarse sobre la educación, la política, la familia, la sexualidad, las festividades religiosas y las relaciones cotidianas entre los distintos grupos sociales. A través de estas instituciones y prácticas, la religión definía comportamientos considerados legítimos, establecía jerarquías sociales y diferenciaba los roles asignados a hombres y mujeres, a las élites y a los sectores populares.

En este sentido, la investigación pone de manifiesto que la moral religiosa no operaba de manera uniforme sobre toda la sociedad. Mientras determinados sectores de la élite masculina gozaban de márgenes de tolerancia siempre que mantuvieran la discreción y preservaran las apariencias, las mujeres eran sometidas a un control mucho más estricto sobre su conducta pública y privada. La sociedad descrita por Marof evidencia, de esta manera, la existencia de una doble moral que legitimaba comportamientos distintos según el género, la posición social y el prestigio familiar.
Desde el punto de vista político, esta estructura social acompañó la configuración de una ciudad identificada con el conservadurismo. Aunque el periodo corresponde al predominio del Partido Liberal en el gobierno nacional, Sucre continuó siendo el principal bastión de la tradición conservadora, alimentada por el peso de la Iglesia, la memoria de la guerra civil y el prestigio de sus antiguas instituciones. Paralelamente, el poder efectivo del Estado se encontraba condicionado por la oligarquía minera, cuyos intereses económicos limitaron la construcción de un proyecto nacional capaz de articular al conjunto de la sociedad boliviana.

La pregunta planteada al inicio de esta investigación conduce inevitablemente a reflexionar sobre la ciudad contemporánea. ¿En qué medida la Sucre actual conserva aquellas estructuras? La ciudad ha experimentado profundas transformaciones demográficas, económicas y culturales. El crecimiento poblacional, la migración proveniente de otras regiones del país y el proceso de mestizaje han diversificado notablemente la composición social y cultural de la urbe. No obstante, aún persisten pequeños núcleos sociales que conservan formas de comportamiento, valores y representaciones heredadas del periodo colonial, situación descrita también por Pablo Barriga al analizar la permanencia de determinadas estructuras sociales.

Sin embargo, la existencia de grupos conservadores no constituye una particularidad exclusiva de Sucre, pues

todas las ciudades poseen sectores sociales que preservan tradiciones e identidades propias. Lo que distingue a Sucre es que esas formas de sociabilidad hunden sus raíces en una prolongada tradición colonial y, especialmente, en el papel histórico desempeñado por la Iglesia católica en la configuración del imaginario colectivo. Más que una institución dedicada exclusivamente al ámbito espiritual, la Iglesia contribuyó durante siglos a organizar la vida social, establecer jerarquías y definir modelos de comportamiento cuya influencia, aunque transformada por los cambios históricos, continúa siendo perceptible en determinados sectores de la sociedad sucrense.

En este sentido, el trabajo muestra que la literatura constituye una fuente privilegiada para comprender la historia cultural de las sociedades, en la medida en que permite identificar representaciones, imaginarios y formas de ejercicio del poder que difícilmente pueden apreciarse a través de la documentación oficial.

Bibliografía

Abecia, V. (1939). *Historia de Chuquisaca*. ABNB.

Amurrio, A., & Salinas, G. (2026). Historia de Bolivia para el Bicentenario (Eje 3). Ministerio de Culturas.

Anaya, M. R. (1966). Política y partidos en Bolivia. Librería Editorial Juventud.

Barriga, P. (2016). *Nos reservamos el derecho de admisión.* Edición Pirata.

Barnadas, J. (1990). La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. En Historia de América Latina (Vol. 2). Crítica/Grijalbo Mondadori.

Calancha, A. de la. (1639). *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Librería de Pedro Lacavallería.

Francovich, G. (2006). *La filosofía en Bolivia.* Edición electrónica Rolando Diez de Medina.

Irurozqui, M. (1995). La amenaza chola. La participación popular en las elecciones bolivianas, 1900-1930. Revista Andina, 13(2), 357–388.

Just, E. (1994). *Comienzo de la independencia en el Alto* Perú. Editorial Judicial.

Laviana, M. L. (1983). Perú y Charcas. *En Historia General de España y América*. Ediciones Rialp.

Lora, G. (1967). *Historia del movimiento obrero boliviano* (Tomo 1). Ediciones MASAS.

Marof, T. (2001). *La ilustre ciudad* (2.ª ed.). Editora Universo.

Meléndez, J. (1681). *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú, de la Orden de Predicadores* (Tomo 1). Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio.

Pentland, J. (1972). *Informe sobre Bolivia*, 1826. ABNB.

Plaza, L. M., & Peñaranda, L. (2026). H*istoria de Bolivia para el Bicentenario* (Eje 4). Ministerio de Culturas.

Puente, R. (2011) *Recuperando la memoria, una historia crítica de Bolivia*. UPS editorial.

Querejazu Calvo, R. (1987). *Chuquisaca*, 1535–1825. Editorial Universitaria.

Ramírez del Águila, P. (2017). *Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas* (1693) (N. Torres et al., Eds.). Ciencia Editores.

Ramos, J. A. (2012). *Historia de la nación latinoamericana*. Peña Lillo.

Ramos Gavilán, A. (1976). *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, escrita en 1621. Academia Boliviana de la Historia.

Revilla, P., & Quisbert, P. (2026). *Historia de Bolivia para el Bicentenario* (Eje 2). Ministerio de Culturas.

Rojas Ríos, C. (1999). La sexualidad en Sucre a finales del siglo XIX. *Historias bajo la lupa*, La Razón.

Soruco, X. (2011). *La ciudad de los cholos*. Instituto Francés de Estudios Andinos.

Unzueta, F. (2000). Periódicos y formación nacional: Bolivia entre sus primeros años. L*atin American Research Review*, 35(2).

Wilde, O. (2012). *El retrato de Dorian Gray*. Imprenta Nacional.

Zavaleta, R. (1985). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI Editores.

Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

50 - 61

ARTÍCULO

Entre el mito amerindio y el exemplum cristiano: el cuento de los hermanos flojos de Juan de Dios Araca[1]

Between Amerindian Myth and the Christian Exemplum: Juan de Dios Araca's Tale of the Lazy Brothers

Vincent Nicolas

ORCID: 0000-0002-3435-4478

Miembro de Número de la Academia Boliviana de Historia

Resumen

¿Es el cuento de "los hermanos flojos" un mito amerindio o un cuento europeo o, acaso, una fusión de ambos? Esta es la cuestión que examina este estudio mediante un análisis comparativo de varias versiones, unas contemporáneas y otras históricas, del cuento. El estudio rastrea los orígenes europeos del cuento, su presencia en los sermonarios, pero también sus raíces americanas y propone una serie de pistas sobre su uso en el contexto de la evangelización y de la extirpación de idolatría.

Palabras clave: cuento folklórico hispánico, literatura oral quechua, exempla, sermonarios, extirpación de idolatría.

Abstract

Is the tale of the "lazy brothers" an Amerindian myth or a European tale or, perhaps, a fusion of both? This is the question this study examines through a comparative analysis of several contemporary and historical versions of the tale. The study traces the European origins of the tale, its presence in sermonaries, but also its American roots, and proposes a few clues about its use in the context of evangelisation and the extirpation of idolatry.

Keywords: Hispanic folktales, Quechua oral literature, exempla, sermonaries, extirpation of idolatry.

Qhilla machus! (¡Viejos flojos!) Es con esta reprimenda en lengua quechua que Juan de Dios Araca, originario de Utacalla (Tinguipaya, Potosí, Bolivia), solía amonestar a los jóvenes flojos de su comunidad. A lo largo de sus casi cien años de vida, Juan de Dios Araca, nacido en 1927, ha visto desfilar numerosas generaciones de *lluqallas* (chicos entre los 12 y los 18 años) y, antes que se vuelva ciego, cada vez que los veía jugar o vaguear en vez de trabajar, él los interpelaba de esta manera, con el inevitable resultado de hacerles agachar la cabeza de vergüenza. Ciertamente, la flojera es algo mal visto en el mundo quechua y semejante regaño no podía ser acogido de otra manera. Todos conocemos, incluido Juan de Dios Araca, el famoso lema atribuido a los Incas (*Ama suwa, ama llulla, ama qhilla*) que puede traducirse como "No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo". Sin embargo, Juan de Dios no sólo los trataba de flojos sino de "viejos flojos". ¿Cómo entenderlo? Y sobre todo ¿cómo percibían esos jóvenes la insinuación aún más oprobiosa que estaba oculta detrás del apodo de *qhilla machu*?

[1] Una primera versión de este artículo ha sido publicada en francés en el Boletín 54 (1) del Instituto Francés de estudios Andinos, número especial dedicado a las tradiciones orales andinas, dirigido por Cesar Itier. DOI : 10.4000/14rj1

Si la denominación *qhilla machu* es hiriente, es porque hace alusión a una historia bien conocida de todos los miembros de la comunidad. Durante las faenas agrícolas que reúnen a menudo a varias familias en un *mink'a* (trabajo colectivo), su pronunciación bastaba sola para amonestar a los flojos y mandarles de regreso al trabajo. El insulto podía venir acompañado de otro aún más ultrajante: *Mama mikhus*! (¡come-madres!). Pero en las noches, cuando el tiempo se hacía más largo, se podía contar entonces el cuento en toda su amplitud, a la luz de un mechero o de una vela, para que su sentido y su enseñanza sean comprendidos de todos. Juan de Dios Araca que era conocido en su comunidad como un cuentista excepcional solía recibir en la noche la visita de gente de toda edad que venían a su casa con el único propósito de escuchar sus relatos.

En este artículo, voy a referirme al cuento de los *Qhilla machus* para proponer una genealogía de este. Intentaré develar sus orígenes, mostrar cómo ha llegado a los Andes y las transformaciones que ha sufrido en el curso de historia y cómo ha llegado a ser reapropiado por las poblaciones quechua hablantes. Para ello, recurriré a un análisis interno del cuento, pero también a un análisis comparativo con otras versiones recopiladas en la región andina y con versiones españolas del mismo cuento. En anexo presentaré una transcripción y una traducción al español del cuento tal como me ha sido contado por Juan de Dios Araca.

Un rápido examen del campo semántico de la palabra *machu* muestra que, en el quechua contemporáneo y en la variante dialectal que corresponde a la región de Potosí, el término designa a un hombre de edad avanzada. *Machituña kasan*, por ejemplo, se traduce como «ya está viejo». Este término se aplica sólo a los hombres y no tiene equivalente femenino. En cambio, *lluqalla* significa «hombre joven (entre 12 y 18 años)» y su equivalente femenino es *imilla*, «mujer joven (entre 12 y 18 años)». Aunque *machu* significa «viejo» en quechua, la palabra parece haberse teñido de otros significados debido a su proximidad fonética con la palabra macho en español. De hecho, en al menos dos circunstancias, la palabra machu puede entenderse como equivalente de macho, por oposición a hembra. Cuando decimos de un hombre que es machu machu, entendemos que es un hombre (*qhari,* en quechua) bruto, provocador, pendenciero, pero en ningún caso un viejo. Y cuando se describe a una mujer (warmi, en quechua) como qharimachu (literalmente 'hombre viejo'), se entiende que es una mujer viril, posiblemente lesbiana. Pero machu parece haber tenido otro significado en el siglo XVI: el de antepasado. En este sentido lo emplearon los jesuitas encargados de traducir los textos doctrinales aprobados tras el Tercer Concilio de Lima en 1584 (Tercer Concilio de Lima, 1985). Este último punto debe tenerse en cuenta al examinar la genealogía del cuento. En la actualidad, la palabra machu sólo puede entenderse como «antepasado» si va precedida del calificativo ñawpa, como en la expresión ñawpa machus («hombres viejos de tiempos pasados»).

El Cuento de los Viejos flojos me fue contado por Juan de Dios Araca una noche de mayo de 2007 en su casa de Utacalla, mientras él, su esposa Florentina Mamani, su hija Máxima Araca Mamani y sus dos visitantes, Waldo Arismendi y yo, nos preparábamos para dormir. El relato de Juan de Dios Araca tiene la particularidad de contener dos historias independientes, a menudo contadas por separado por otros narradores.

La primera parte trata de unos hermanos que, aunque sólo se dedican a jugar, no dejan de pedir comida a su madre. Su madre, al no tener ya nada que darles, decide cortar un trozo de su propia carne para alimentarlos. Cuando descubren que han cometido un acto de canibalismo, los hermanos se avergüenzan y deciden huir de casa y desaparecer, convirtiéndose en estrellas. Esta primera parte (que es un cuento en sí misma) no corresponde a ninguno de los tipos enumerados en la clasificación internacional de Aarne y Thompson (Aarne & Thompson, 1961). Sin embargo, sí aparece en el Motiv-Index of Folk-literature compilado por el mismo Stith Thompson en 1955 (Thompson, 1955). El motivo mitológico en cuestión (A. 773) se refiere al origen antropomórfico de las Pléyades. Stith Thompson también incluyó una versión onondaga de esta historia en su antología *Tales of the North American Indians* (Cuentos de los indios norteamericanos), publicada ya en 1929, según la cual jóvenes niños bailarines y hambrientos se convertían en estrellas, en este caso las Pléyades (Thompson, 2012: 66-6). Este mito está muy extendido por todo el continente americano, y Claude Lévi-Strauss siguió su rastro desde Alaska hasta el Chaco (Lévi-Strauss, 1964: 248). Este relato también está muy difundido en los Andes.

Se puede encontrar en la recopilación de cuentos *Moromoro jawariykuna* de Porcel y Quispe (2010), contada por la narradora Silveriana Choque de Chimpa Rodeo (Ravelo, Bolivia), y en la recopilación *Karu ñankunapi* de César Itier (2004), contada por Santos Pacco de la comunidad Usi (Cuzco, Perú) (Pórcel & Quispe, 2010; Itier, 2004). La versión de Silveriana Choque cuenta que los dos hermanos flojos se convirtieron en estrellas, uno en la estrella de la mañana (*sut'iyay machu*) y el otro en la estrella de la tarde (*ch'isiyay machu*). La versión de Santos Pacco, en cambio, sostiene que hubo tres hermanos flojos que se convirtieron en trueno, rayo y granizo.

Sin embargo, la segunda parte de la historia, en la versión de Juan de Dios Araca, da un giro completamente inesperado, deslizándose hacia un tipo de cuento de origen europeo, clasificado por Aarne y Thompson AT 613, llamado *Los dos viajeros* (*la verdad y la falsedad*).

En la versión de Juan de Dios Araca, uno de los hermanos flojos, antes de convertirse en estrella, decide ofrecer su cuerpo como alimento a los cóndores. Cuando está a punto de ser devorado por las aves carroñeras, los escucha contar secretos que más tarde le permitirán salvar a ciertas personas de sus desgracias. Esta historia aparece, con algunas diferencias, en *El libro de los gatos*, manuscrito de mediados del siglo XIV que contiene una traducción parcial al español de las *Fabulae* de Odo de Chériton, sacerdote y predicador inglés del siglo XIII que estudió en la Universidad de París y dedicó su vida a la predicación. Escribió varios sermones y, hacia 1225, esta famosa colección de fábulas. El manuscrito español conservado en la Biblioteca Nacional de España (manuscrito 1182), en su estado actual, contiene 66 de las 119 fábulas recopiladas originalmente por Odo de Chériton (Darbord, 2017: 119). El cuento *Los dos compañeros, el verídico y el mentiroso* corresponde al ejemplar 28 del Libro de los gatos: contiene una primera parte correspondiente a la traducción de la fábula de Odo de *Chériton De duobus sociis uno verace, alio mendace. Contra adulatores* (De dos compañeros, el uno veraz, el otro mentiroso. Contra los aduladores) y una segunda parte que es un apéndice que sólo aparece en la traducción española.

La fábula de Odo de Chériton trata de dos compañeros que se encuentran en el camino con una manada de simios. Los dos compañeros hacen una apuesta: ¿A cuál de los dos le irá mejor? ¿Al que siempre dice la verdad o al que miente? Interrogados por el rey de los simios, el mentiroso lo adula y sale recompensado; en cambio el que le dice sus verdades al simio y lo desconoce como el emperador que finge ser, es perseguido por los monos que le sacan los ojos. Siendo ésta una fábula clásica que encontramos en Fedro, la moraleja sería que toda verdad no es siempre conveniente decir. Pero Odo de Chériton ya le añadió en su recopilación un mensaje cristiano: aunque venga Cristo, San Juan Bautista y los apóstoles, la verdad pena siempre en ser reconocida y, aunque el camino de la mentira y de la adulación sea más lucrativo, el cristiano es aquel que acepta ser perseguido por decir la verdad.

Para ahondar en el significado cristiano de la fábula, el traductor español (anónimo) le añade una segunda parte en la que el compañero que dice la verdad, después de ser castigado por los monos con la pérdida de sus ojos, encontrará su recompensa y recuperará la vista. En este caso, la moraleja es que él que se mantiene en la verdad puede padecer sufrimientos en esta vida, pero tarde o temprano, en esta vida o en la otra, encontrará su recompensa. Esta segunda parte es la que desarrolla Juan de Dios Araca, en el cuento, y no la primera.

La historia tal como la cuenta *El libro de los gatos*, dice así: después de perder los ojos, el compañero de la Buena Verdad se sube a un árbol para escapar de las fieras del monte. Los animales se reúnen debajo del árbol para contarse novedades: el zorro comenta cómo, cerca de ahí, hay un rey ciego que no puede curarse cuando bastaría mover la piedra que está en el fondo de su jardín para que brotase el agua de la vida que le curaría la vista y que su hija permanece sordomuda porque el zorro, cada domingo, sustrae el pan que la gente da en ofrenda a los muertos, cuando bastaría que ella comiera este primer bocado de pan para recuperar el habla. El compañero Buena verdad, sabedor de estos secretos, se va a buscar al rey; le revela la verdad, recupera la vista y la del rey gracias al agua de la fuente y libera a la princesa de su sordomudez quitando al zorro el bocado que estaba a punto de englutir. Se trata, pues, de un relato alegórico en el que la sordera y la ceguera representan las enfermedades del alma contaminada por el pecado original, mientras que el agua de vida y el pan se refieren a la redención de los pecados y a la promesa de la vida eterna. La imagen del pueblo enfermo, sordo y ciego al mensaje divino procede de Isaías (6:10) y se retoma en el Evangelio de Mateo (13:13-14).

En su desarrollo, el cuento de Juan de Dios Araca se parece mucho al cuento 28 del Libro de los gatos. Las principales diferencias son las siguientes: 1) la reunión de animales del bosque se sustituye por una asamblea de cóndores; 2) el episodio del rey ciego curado por el agua que brota de debajo de una piedra se sustituye por un pueblo sediento salvado por el agua que brota de un árbol; 3) el episodio de la princesa sordomuda se sustituye por una mujer enferma por culpa de una serpiente que anida en el tejado de su casa. Al matar a la serpiente, el héroe cura a la mujer de su enfermedad.

Pero el elemento invariable es que el héroe sabe, gracias a las historias contadas por los animales, cómo hacer brotar el agua y curar a la enferma. No cabe duda de que el cuento de Juan de Dios Araca se inspira en los *exempla* que sustentaban la predicación dominical y, en particular, en este *exemplum* del Libro de los gatos.

Al respecto, Gerald Taylor señala que, en muchas regiones del Perú, la palabra utilizada para designar un cuento es "ejemplo", lo que demuestra la considerable influencia de este género en la tradición oral andina. Para ilustrar su punto de vista, Gerald Taylor utiliza un "ejemplo" de Chachapoyas, que es precisamente el del cóndor que cuenta historias mientras espera la muerte de su presa.

> La prueba más evidente de la importancia de los exempla en la evolución de la traducción oral es que todavía, en muchas partes del Perú, la palabra ejemplo es el término normal para referirse a un cuento. En un relato de la Jalca, Chachapoyas, el cóndor, al ver que su víctima aún no ha muerto, dice al gallinazo: "*Wañnan gaman riba sux ejemplot parleba!*" "Mientras esperamos que muera, vamos a contar unos ejemplos" y empieza a narrarle la historia de la hija de un rey de Babilonia (Taylor, 2002: 17).

La historia que el cóndor se dispone a contar al gallinazo, en la versión de Chachapoyas, es similar en todo a la de Juan de Dios Araca: revela la presencia de una fuente de agua en un pueblo seco y el remedio que puede devolver la salud a un rey enfermo. El joven perezoso, que lo ha escuchado todo, realizará las hazañas que ha estado esperando y finalmente se casará con la hija del rey (Taylor, 1993: 55-64). La presencia de unos cóndores narradores, del manantial seco y de la enfermedad incurable del rey permiten confirmar la persistencia, desde La Jalca (Perú) hasta Utacalla (Bolivia), de un *exemplum* que probablemente se difundió por todo el virreinato del Perú.

En efecto, las variaciones identificadas entre el cuento de Juan de Dios Araca y el *exemplum* "Los dos compañeros", tomado del Libro de los gatos, no son aisladas; se encuentran de manera idéntica en otras versiones recogidas en los Andes. En la compilación *Karu ñankunapi*, de César Itier, al menos tres de los 40 cuentos contienen versiones diferentes del exemplum. Se trata de los cuentos *El portador de papeles, Los dos hermanos y El sonso milagroso* (Itier, 2004). En *El portador de papeles*, son zorrillos, y no cóndores, los que se detienen para contar secretos que luego serán aprovechados por el oyente. Salvo esta pequeña diferencia, el resto de la historia es similar en todo: el secreto es la existencia de un hombre muy enfermo por culpa de una serpiente que crece en la pared de su casa. El *ch'aski* (el portador de carta) se hace pasar por curandero y libera al enfermo matando a la serpiente. El enfermo se recupera a los tres días (como Juan Osito después de ser despedazado). En la versión de Santos Pacco, como en la de Juan de Dios Araca, el enemigo es la culebra en el techo de la casa, como representación del diablo, y la salvación viene de la «revelación» del remedio, no de los falsos remedios de los curanderos. En estas dos versiones andinas del cuento, hay una crítica apenas velada a los curanderos (propagadores de la idolatría, según la doctrina católica). El héroe dice ser curandero y saber leer las hojas de coca, pero en realidad sólo cura porque conoce la «verdad revelada». Estos detalles sobre la falsa lectura de las hojas de coca, presentes en las versiones de Santos Pacco y Juan de Dios Araca, proceden de la misma intención, explícita en la predicación de finales del siglo XVI, de denunciar a los curanderos como vendedores de ilusiones e incitadores de creencias erróneas.

El *exemplum* del *Libro de los gatos* terminaba con la Buena Verdad premiada y la mentira castigada. El mentiroso, ávido por saber qué hizo su compañero para recuperar la vista después de perder sus ojos, interroga a su compañero Buena Verdad que, sin dudarlo, le cuenta lo que le pasó. Enterrado de todo, el mentiroso se va al bosque, sube al árbol, espera a que comience la reunión de los animales, pero llega el zorro contrariado por lo que le han quitado su comida y asegura que alguno de los animales presentes en la anterior reunión lo ha traicionado revelando a los humanos lo que él les había contado. Todos se niegan, pero, mirando hacia arriba, descubren al compañero mentiroso. El oso sube al árbol y lo mata.

La rivalidad entre los dos compañeros, esencial en *El libro de los gatos*, desaparece en la versión de Juan de Dios Araca, pero permanece visible en la de Santos Pacco, donde el hermano pobre es recompensado y el rico castigado por envidioso. Juan de Dios Araca transforma el *exemplum* en una historia de tres hermanos (en lugar de dos): los tres parecen actuar de común acuerdo y todos se benefician del hecho de que uno de ellos se haya ofrecido como cebo para los cóndores.

En muchas versiones andinas del cuento, los dos hermanos se convierten en estrellas: el lucero de la tarde y el lucero de la mañana. Silveriana Choque cuenta que, tras escapar de la casa, los dos hermanos se preguntan qué van a hacer, porque no quieren trabajar. Habiendo eliminado todas las demás opciones, deciden convertirse en estrellas.

> *- Kunan imata ruwasunchik ? Waka kasunman, llank'aykuchiwasunman, wurru kasunman cargaykuwasunman, usha kasunman, ñak'aykuwasunman, llant'a kasunman, inqhaykuwasunman, kunanqa imata ruwasunchik – nispa t'ukusqanku nin.*
>
> *Chay tukuspari nisqanku:*
> *- Imata ruwasun kunan, juk kanachik sut'iyay ch'aska, juktaq kanachik ch'isiyay ch'aska. Chaymantaqa jukninku ch'isinirayta ripusqa, juknintaq sut'iyayta ripusqa – nin.*
>
> - Si nos convirtiéramos en vacas, nos harían trabajar, si fuéramos burros, nos cargarían, si fuéramos ovejas, nos matarían y si fuéramos leña nos atizarían ¿Qué vamos a hacer? Y el otro le dijo:
>
> - Uno de nosotros va a ser la estrella de la noche y el otro la de la mañana- diciendo esto se convirtieron en estrellas de la noche y el otro en estrella de la mañana. (S. Pórcel & R. Quispe, 2010: 143)

Juan de Dios Araca, al comenzar su relato, afirma también que los hermanos flojos serían el *sut'iyay machu* (lucero de la tarde) y el *ch'isiyay machu* (lucero de la mañana), aunque esto vendría a contradecir la presencia de tres hermanos en lugar de dos. Pero, en definitiva, eso no es lo importante para él. Lo importante, según Juan de Dios, es castigar a los flojos. En este sentido, el relato evoca una moraleja general, principio rector de la vida comunitaria: el valor de una persona (runa) se mide por lo útil que sea a la comunidad. Así, varios de los personajes de los cuentos de Araca (Juan Oso, Sansón, los viejos flojos) tienen en común que son seres atípicos que no encajan en el ethos de la vida comunitaria y que, de un modo u otro, deben encontrar, a través de las pruebas que se les imponen, los medios para llegar a ser útiles a la comunidad o desaparecer.

La intención con la que Juan de Dios Araca cuenta esta historia es distinta a la de *El libro de los gatos*. Su intención es de fustigar la flojera y la falta de solidaridad de los hijos con su madre. La intención de *El libro de los gatos* era de fustigar la mentira y promover la constancia en la verdad a pesar de las dificultades que esto pueda acarrear en esta vida.

El cuento, tal como lo cuenta Juan de Dios Araca, da la impresión de contener dos historias que se hubieran encontrado y que no acaban de encajar completamente. Juan de Dios está convencido de que la historia está motivada por el comportamiento inaceptable de los niños, pero aunque el narrador no escatima críticas contra ellos, hay que reconocer que, al final de la historia, no se menciona ningún castigo para ellos. El narrador querría preservar el carácter edificante del relato, pero omite el antagonismo entre los dos compañeros, esencial para una conclusión moralizante en la que se premia el buen comportamiento y se castiga el malo. Además, el final de la historia es incierto: ¿se convirtieron los niños en estrellas o se quedaron en la casa que les dieron los aldeanos? En estos dos finales alternativos, entre los que el narrador no se decide realmente, hay que ver la huella de dos historias que muy a menudo se cuentan de forma independiente y que, en Juan de Dios Araca, hacen una sola.

El mito amerindio sobre el origen de las estrellas (las Pléyades o Venus, según la versión) no contenía necesariamente un mensaje moralizante; su objetivo principal era explicar el origen de las cosas. La cuestión es, pues, por qué se asoció este mito al *exemplum* de los dos compañeros, y cómo y cuándo se produjo esta fusión. No podemos descartar que fuera fruto de un lapsus de memoria de Juan de Dios Araca, aunque no lo veo muy probable. También es posible que la combinación de estas dos historias (una de origen amerindio y otra de origen europeo) se produjera por casualidad como resultado de transmisiones intergeneracionales, sin ninguna intención particular. Pero también cabe la posibilidad de que esta asociación no sea fruto del azar y que, en algún momento de la historia, los predicadores hayan buscado desviar el mito del origen de las estrellas subrayando su origen abominable y moralmente reprobable. ¿Hubo una intención extirpadora detrás de la fusión de estas dos historias?

Conocemos bien el afán de los predicadores de los siglos XVI y XVII por degradar a los dioses antiguos y condenar a sus adoradores. El catecismo aprobado por el Tercer Concilio limense en 1583 prohíbe claramente el culto a los astros en su sermón decimoctavo:

> *Ama intikta killakta chaska quyllurta, ama qullqa quyllurkunakta wakinnin qulllurkunaqtapas muchankichu" ñinmi.*
>
> No debes adorar el sol, la luna, el lucero, las Pléyades ni demás estrellas
>
> (Tercer Concilio de Lima, 1985 : 554).

En este sermón, escrito en español y traducido al quechua y al aymara, el Tercer Concilio Limense condena formalmente el culto al sol, la luna y las estrellas y menciona específicamente al lucero (*ch'aska quyllur*, en la traducción quechua del sermón y *ururi* en la traducción aymara). Lo que el Concilio denomina lucero corresponde al planeta Venus, también conocido como lucero de la tarde y lucero de la mañana. Sin embargo, en el quechua boliviano actual, la expresión *ch'aska quyllur* mencionada por el Tercer Concilio Limense ya no está en uso, ni tampoco las palabras «*pachahuárac*» o «*coyahuárac*» a las que se refiere el jesuita Pablo Joseph de Arriaga en su tratado sobre la extirpación de la idolatría (Arriaga, 1920 [1621]: 198). El lucero se denomina actualmente en quechua s*ut'iyay machu* (anciano del alba) y *ch'isiyay machu* (anciano de la tarde).

¿Puede atribuirse este cambio de denominación al deseo de los extirpadores de imputar a las estrellas un origen detestable vinculado a hijos antinaturales? No podemos asegurarlo.

En cualquier caso, el relato andino añade al *exemplum* medieval cuyo mensaje era inequívoco (sean firmes en su apego a la Verdad y en su aborrecimiento de la mentira) nuevos mensajes aportados por la predicación adaptada a los indios que, tras el Tercer Concilio de Lima, se propuso desmitificar las divinidades andinas («el sol, la luna y las estrellas no son dioses») y denunciar a los maestros de la idolatría que eran los hechiceros.

Francisco de Ávila utilizó la alegoría de los niños ingratos en su Tratado de los Evangelios (1646), en un sermón sobre la Epifanía, para fustigar a quienes persistían en adorar al sol y a las estrellas en lugar del Dios verdadero.

> *Mana hina chiqan Diosta much'aqri millaypunim pantarqanku. Manachu yachankichik imanam? Imanam kunanpas huk qampa yumasqayki uywasqayki churiyki, qampa qarasqayki, p'achallichisqayki hampisqayki, ima hayk'akta qusqaykikunawan qhapaqman qispichisqayki, qamta chikakunarayku yupaychanan much'aykunan kaqtin mana ruramanchu, yallinraq qamta haqispa millaspa hukman rinman, chayta much'anman yupaychanman qam yayantari yanqa runakta hina rikusunkiman mana p'inqakuspa. Manachu kay millaypuni hucha kanman? Manachu ancha pantanman? Muchuchiypaq kanman? Hinapunim.*
>
> *Chayhinataqmi, chaykunamantapas aswan millayraqmi ruranku intikta killakta pachakta chay chaykunakta much'aq kamaqinta haqispa.*
>
> Y haciendo esto los que no adoraban y reconocían a Dios, todos ellos erraban grandemente. ¿No sabéis cómo? Como si ahora un hijo vuestro, a quien vos engendrasteis, criasteis, le disteis la comida y

el vestido y, en sus enfermedades, lo curasteis y que, dándole cuánto hubiese menester, lo hicieses poderoso, habiéndoos de respetar por tantos títulos y obedeceros en todo, no lo hiciese; antes, dejándoos a vos, que sois su padre, os perdiese el respeto y la vergüenza y os aborreciese. ¿No fuera grandísimo desatino? ¿Y fuera digno de grandísimo castigo? No tiene duda.

De la misma manera, y aún peor, lo hacen los que adoran al sol, luna, estrellas, a la tierra y lo demás, dejando a su criador y Dios, que los ha alimentado. (Fr. Ávila, 1646:10)

No se le habrá escapado al lector que Ávila atribuye el carácter condenable del *qhilla machus* a los adoradores de los astros y no a los astros mismos, que, como criaturas de Dios, son seres admirables. Pero estas sutilezas argumentales quizá no siempre fueron bien comprendidas o correctamente expuestas por los predicadores. En su vehemencia al condenar la idolatría, los predicadores negaban toda dignidad no sólo a los mochadores (adoradores) de las divinidades andinas, sino también al objeto de su culto (el sol, la luna, las estrellas, etc.).

La palabra machu, como ya he mencionado, designa a un antepasado en el quechua del Tercer Concilio Limense: puede aplicarse tanto a los antepasados de los indios como a los padres del cristianismo, como Noé o Moisés. En cuanto a la predicación, las falsas creencias eran atribuidas sistemáticamente a los antepasados de los indios. De este modo, a los curas doctrinarios les resultaba más fácil exigir a sus feligreses que se apartaran de sus antiguas creencias, en nombre del bautismo en la fe, pero al hacerlo el término machu llegó a adquirir una connotación negativa. Una expresión muy repetida en la doctrina cristiana del Tercer Concilio Limense es: llapa imaymana machuyquichiccunap muchascan (todo lo que adoraron tus antepasados) (Tercer Concilio Limense, 1985: 81). El argumento de los machus idólatras se repitió con tanta frecuencia que aparece como una característica de los sermones, en la representación que de él hace Guaman Poma de Ayala:

Euangeliota sagrada escritura uillascayque, churicona. Uaca uilcataca manam sermoyquicho. Chaytaca naupa machoyquechi yacharca. Camca bautisacca nam canque, churi.

Hijos míos, les voy a anunciar el evangelio, la sagrada escritura. No deben servir a las divinidades locales. Antes, sus antepasados vivieron así, pero ustedes ahora ya están bautizados, hijos. (Guaman Poma de Ayala, 1980: 576)

Representación de un sermón-tipo de los curas doctrineros según Guaman Poma de Ayala.



Source: Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno.* https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/623/es/image/?open=idm721

En mi opinión, la palabra *machu* habría adquirido un significado peyorativo al ser asociada recurrentemente con las creencias erróneas de los antepasados paganos y, como resultado de la misma prédica anti-idolatría, la palabra también habría sido asociada con el lucero. Esta interpretación es compatible con la tesis de Pierre Duviols y César Itier sobre el dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Según Duviols e Itier, toda la crónica de Pachacuti se inspira en la lucha contra la idolatría, con la novedad, introducida por el autor, de que el primer extirpador fue el inca Mayta Capac, partidario del monoteísmo. El dibujo de Pachacuti es, por tanto, un cuadro de la Creación, en el que se representan precisamente las cosas creadas a las que estaba prohibido rendir culto: el rayo, las estrellas, el sol, la luna, etc. En este dibujo, el lucero se representa dos veces: una, en la parte izquierda del cuadro, con las palabras «*chazca coyllor achachi ururi*, este es el lucero de la mañana» y otra, en la parte derecha, con las palabras «*choque chinchay o apachi orori*, este es de la tarde».

En la edición facsímil del manuscrito, queda claro que las inscripciones en quechua y aymara sobre el lucero corresponden a un escriba y que las inscripciones en español («este es el lucero de la mañana» y «este es de la tarde») corresponden a otro escriba. Además, el catecismo de 1584 traduce lucero al aymara simplemente como ururi y la palabra antepasado como achachi. El diccionario aymara de Ludovico Bertonio de 1612 traduce ururi como lucero, achachi como abuelo y apachi como abuela. Joan de Santa Cruz Pachacuti conserva la designación quechua chazca coyllor, pero añade a la palabra aymara ururi las palabras achachi (abuelo) y apachi (abuela), introduciendo así (a través del aymara) la noción de ancestro asociada a lucero.

Por último, cabe preguntarse por qué el exemplum de los dos viajeros pudo ser elegido por los extirpadores de la idolatría para atacar el culto prehispánico a los astros, y si este nuevo mensaje se aparta o no del sentido original del exemplum. Es evidente que los predicadores coloniales no debieron considerar que estaban desviando el exemplum de su sentido original, sino que lo estaban profundizando y aplicando a los errores de fe cometidos por los indios y sus antepasados. Hay que recordar que el subtítulo del exemplum de Odo de Chériton era «Contra los aduladores», dirigido a los que adulaban o adoraban a un falso rey (un mono). Por tanto, el exemplum estaba perfectamente adaptado para combatir a quienes, como los supuestos curanderos del cuento, seguían adorando a falsos dioses.

Así, al apropiarse del mito original del lucero y cambiar la terminología con la que los nativos se referían a las estrellas, los curas doctrineros bien pudieron pueden haber marcado un hito en su batalla ideológica contra el paganismo. Sin embargo, carecemos de pruebas históricas que respalden esta hipótesis. Lo que sí podemos afirmar es que el carácter alegórico del exemplum de los hijos flojos perdió claramente su legibilidad con el paso del tiempo y pasó a entenderse literalmente como la historia de unos hijos que no ayudaban a su madre y que, en lugar de trabajar, se entregaban a la ociosidad. Así lo entendió Juan de Dios Araca y así me lo contó.

Bibliografía

AARNE, A. & THOMPSON, S., 1961 – *The types of folktales. A clasification and Bibliography*, 588 p.; Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

ARRIAGA, Pablo Joseph de, 1920 [1621] – *La extirpación de idolatría del Perú*, xxxii + 211 p.; Lima: Imprenta y Librería San Martí y Cª.

DARBORD, B. (ed.), 2017 – El libro de los gatos. *In: La fábula en la prosa castellana del siglo XIV: libro del caballero Zifar, Conde Lucanor, Libro de los gatos. Una antología* (Luzdivina et al., éds.): 119-248 p.; Murcia: Universidad de Murcia.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (edición crítica de J. Murra y R. Adorno; traducciones y análisis textual del quechua por J. L. Urioste), 3 vols., 1224 p.; México, D. F.: Siglo Veintiuno.

ITIER, C., 2004 – *Karu ñankunapi. 40 cuentos en quechua y castellano de la comunidad de Usi (Quispicanchi-Cuzco)*, 251 p., Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

LÉVI-STRAUSS, C., 1964 – *Le cru et le cuit*, 422 p. ; Paris : Plon.

PÓRCEL GIRA, S. & QUISPE FLORES, R. (comp.), 2010 – *Moro Moro jawariykuna. Cuentos de Moro Moro - Ravelo*, 146 p.; Sucre: Asur.

TAYLOR, G., 1993 – *Relatos quechuas de La Jalca (Chachapoyas)*, 72 p. ; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

TAYLOR, G., 2002 – *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua.* Siglo XVII, 213 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lluvia Editores.

TERCER CONCILIO DE LIMA, 1985 [1584-1585] – *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de Indios*, 785 pp.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

THOMPSON, S., 1955 – *Motif-index of folk-literature*, vol. I, Bloomington: Indiana University Press.

THOMPSON, S., 2012 – C*ontes des Indiens d'Amérique du Nord*, 402 pp.; Paris: José Corti.

Anexo

Qhilla machus

Chaytapis yachallanitaq. Qhilla lluqallas, mama mikhus chay. Chayrayku qhilla machus ninku. Sut'iyay machus lluqsimun chay, qhilla machus. Chay kinsantin qhilla machusqa mamankuta mikhurqanku, nin, chaykuna. Chaykuna qhilla machus. Entonces chay mama mikhus kasqanku. Entonces mana llank'aqchu kanku lluqallasqa, mikhuqllacha, mamankuqa maymantachus qarasan ma yachakuqchu kanku; mikhullaq kanku. Chaypaq, ultimoqa, mamankuqa chakisninta ñak'aykusqa chay mikhuykusqanku, nin. Chaymantaqa imachus obran chay obrananpaqqa.

- *Bweno, kunanqa, kusallachu aycha kasqa wawitasniy? – nisqa.*
- *Ari sumaq kasqa.*
- *Chayqa mikhuykuwankichis kunanqa. Qhawariy! Mana aychay kanchu.*

Aaa, mama mikhus! Ma imaynapita kayta atisqankuchu. Lluqsisqanku nin a, ripusqanku kinsantin, ripusqanku nin.

- *Maymantaq kunan? Mamanchis mikhuykunchis! Mayman kunan risun? – nispa.*

Qhilla machusqa chay lluqsipusqanku. Jinamantaqa:

- *Bweno, karaju, maypitaq llank'asunmanri? Karaju, maypitaq llank'asunman? – nisqanku.*

Nisqa lluqalla ajina:

- *Bueno ñuqaqa aysarpakusaq, karaju, kayman. Imapis kachun! Kondoripis mikhuwachun, atuqpis mikhuwan. Imapis mikhurpapuwanman! Q'alarpakusaq kaypi, aysapakusaq karaju! – nispa aysarpakusqa, nin, chayman.*
- *Condoripis mikhuwan, karaju! Qankunataq jatariychis! Mikhuwanqachus imanawanqachus? A ver, karaju, Condori!*

Aysarpakusqa, nin. Jira jinasaqtinqa - chiuuw ! - kondori qumusqapacha, nin. Chamun. P'araj! Chaymantaqa uq chamullasqataq, nin. Ya está, karaju! Paytaq chuqarayasan chaypi, wañusqajina. Karaju, uqtaq chinpaykamusqa.

- *Mikhuwanqachá kunanqa? – nispa.*

Jira chaymantaqa, jina kasallan, condoris kallasqanku, nin, unaytaña. Jira lluqallapis chuqarayasan, «Karaju, chinpamuwankichu?» nispa lluqalla kasan, ma kuyunchu, nin a.

Jina condorisqa:

- *Aaa, hermano, no. Aaa q'ala wawaqa, ch'ipij ch'ipij – ajinata nisqanku.*
- *Ch'ipij ch'ipij?*
- *Sí pues, ch'ipij, ch'ipij, a ver, mira – nimun, jinata nisqanku, nin. Jira chaypaq, kawsasan» nispa nisqanku, ch'ipij, ch'ipij.*
- *Cuentota contaremos – nisqanku, nin, a ver.*[1]
- *Bueno, uq lugarpi, uq llaqtapi, mana yaku kasanchu. Phutiy yakumanta purisanku, pero manapuni yaku tomanapaq chay llaqtapi kanchu. Uq sach'a kasan, chay jatun unay ñawpa, unay sach'a. Chaytachus k'utuykunkuman, chaypi yakuqa uuqqqta lluqsirimunman. Manchay karisan – nispa nisqa ari.*
- *Qanpatarí, hermano, imayna cuentoyki?*
- *Nuqaypata kasan, uq lugarpi campopi, uq warmi unqusan. Ni pi thanichiq. Qhasi aysiris, qhasi tukuy imas, nada, nada. Unqusqa kasan. Chaypi ima kasan? Serpiente patanpi kasan, techopi kasan. Chay serpienteta wañuykuchinkuman.*
- *Imapi wañuchinkuman?*
- *Aaa, paylaman wirata jich'aykunkuman. Chayman yaykunman, karaju, chaypi wañuchinkuman ari.*

Jinata ninakunku nin. Chay kasan. Chayta naytawan,

- *Adiós.*

Chinkaripunku condoris uq ladoman uq ladoman. Chaypi lluqallaqa uyarimusarqa, nin, karumantachá. Jatariytawan uqta apurayta p'achan churaykuspa, carrera risqa, nin a, lluqallaqa, chay uqkunas taripaq.

- *Ma mikhuwanchu, karaju! Cuentota cuentanarikunku. Lindo cuento karaju! Jaku rina chay llaqtaman, karaju! Jaku, jaku rinachis! Ma yaku chay llaqtapi kanchu, nin, karaju. Jaku rina, karaj! Chaypi yaku. Ñuqanchis qulqita taripasunchis chaypi karaju, qulqi ganarimusunchis. Yakú urqhusunchis, karaju. Chay sach'ata k'utukuwajchis, nin chay Condori.*

[1] Le condor est associé aux montagnes sacrées et à l'autorité (mallku). Or les autorités coloniales parlaient espagnol ; d'où les expressions en espagnol dans le langage des condors.

úhay sach'ata k'utumuna, nin. Jaku rina karaju! Kuturimusunchis chayta karaju, chaypi yaku uuqta! Cuestarinqa chay llaqtantinpaq – nispa nin.

- *Ya!*

Kinsantin waqtasqanku nin a.

- *Uq, chaymanta, uq campopi kasallantaq. Uq warmi unqusqa nin. Chaypiqa ni pi thanichillantaqchu nin. Chayta jampimunallasuntaq. Kunanqa chay patapi kasan katari, nin, chay techopi kasan. Chay llawarninta nipuni ni pi thanichipunkumanchu. Chay katari, imapichus ruwan? Wirata tankiman, karaju, q'uñichimusunchis, chayman yaykumunqa, chay runasllataq wañuchinqa. Llant'ata apamuna tiyan, chaywan inqhasunchis, karaju, nin. Sanitu chay warmiqa! Thaniqapunqa, nin. Jinata ruwamunachis karaju, askha ganallasuntaq chaypi – nispa lluqallas cuentanakusqanku, nin.*
- *Ya, jaku rina!*

Risqanku, nin, chay llaqtaman, primero yaku urqhuqman. Uqta chay llaqtaman chayasqanku nin. Yaku ma kanchu nin. Phutiy yakumanta. Ma kanchu. Achakista yachaq tukusqanku, nin, karajus.

- *Bueno nuqayku yachaq kayku, yakuta nuqayku urqhuykuman nisqanku nin.*
- *Yachankichiqchu? Ojalá urqhuwaqchis.*
- *Pagamuwaykumanchu tanto ajina.*
- *Ari.*
- *Pero yakuta entregaykuman nuqayku. Ya, bueno, singaní apamuychis. Latapi vinos, singani latapi. Media docenakama vino, singani. Cigarro, koka.*

Yasta, jaywasqanku chay rato.

- *Maypichus kasan chayta nuqayku risaqku.*

Achakista kokata qhawaq tukusqanku, maypichus sach'a kasan, chayta. "karaju, chaypi, nin, kaychá chaypi", nispa, yasta, chayman risqanku, nin, chay chaykama.

- *Nuqallayku urqhusaqku kinsantiyku. Mana pi qhawasaqkuchu nuqayku, mana ni pi jamunkichiqchu, nuqallayku urqusaqku – nisqanku lluqallas karajus.*

Chayta vino, singani chaykama jich'aykusqanku, coca akullisqanku, nin. Uqta hachata iskay runasta consiguisqanku, nin, kinsata ninchus. Chaywan k'utuchisqanku, nin, chaykunalla nin, uqta k'utusanku, paykuna qallariykullanku, k'utusanku, k'utusanku, uqllata patanpi Qhajj! P'iyuuw! yakuqa jisp'amusqa uq imajina. Apasqa runastaqa, nin, karaju! Lluqallas ñaká librakusqanku, nin. Manchay yaku qumusqa, nin a. Uqta yakuman jisp'arimusqa chay sach'amanta uq imajina. Manchay, nin a. Uqta q'ayantin runas jamusqankuqa.

- *Kayqa yakuqa!*

Jina tumanankupaq yakuqa, nin a. Imata? Ni llaqtantinpis tukukunmanchu, yakuqa. Manchay qurimusqa, nin a, nipuni ch'akisqachu, nin. Ganasqanku lluqallasqa. Chay tukuy imata autoridades lluqallasmanqa qunan, autoridades obligakusqanku wasi tukuy ima qunankupaq. Allin lluqallas chaypi rikhurisqanku, qullqisniyuq, wasisniyuq rikhurisqanku, nin. Tukuy imata qusqanku, nin. Yakuqa nipuni ch'akisqachu, nin; sigue llaqtatapis atipan, manchaypuni qusqa, nin, yakuqa. Jina ruwasqanku, nin. Chayta ruwaqtin chayta qunku autoridades, nin, tukuy imata qunku.

Chaymantaqa chay warmi jampiqñataq rillasqankutaq, nin, maypichus kan, chaytañataq mask'aspa rillasqankutaq, nin.

- *Kunan kaypi gananchis, karaju, chaypi ganamullasuntaq – nispa, rillasqankutaq, nin.*

Jira chaypiqa, taripasqanku nin.

- *Unqusqa kani – nispa nin.*
- *Imaykitaq nanan? – nisqa.*
- *Jinan.*
- *Jampichikunayki!*
- *Jampichikunipis, qhasi, nipuni.*
- *Nipuni? Tukuywanchu jampichikunki?*
- *Tukuywanña.*
- *Nipuni nipi thanin?*
- *Nipuni.*
- *Ni sayariy atinkichu?*
- *Ma atinichu, nipuni sayariy atinichu.*
- *Bueno koká apamuychis, a ver! Qhawasunchis imachus kasan. Ya, mana kusachu, mana allinchu kasanki – nispa nisqa –. Ari, a ver, qantaq, hermano, qhawariy.*

Qhawasallantaq uqpis.

- *Kinsantiyku yachaq kayku nuqayku. Allin yachayku – nispa nisqanku nin –. Bueno kunanqa wirata apamunaykichis tiyan, uq tankita apamuychis, llant'ata tantamuychis kayman. Imachus kaypi kasan, urqusunchis. Bweno, jamuy, vecinosniykita waqyakuy! Ima animalchus kaypi kasan, kay jallp'api, maypichus kasan? – nisqa. Ya, chaywan kutichisun. Sanitu kanki chaymanta.*

Chayman chulluykuchisqa, nin, wirata apamusqanku. Chaypi churaykunku tankiman wirata; inqhachisqa nin ari. Usuritataq chay k'uchuman cuidasanku, nin a.

- *Bueno kayman ima animalchus jamunqa? Kaypi hachaswan suyankichis, ma iskapachinkichischu. Chamunqa pero, ya. Chaymantaqa uqta sonarimunqa kay pampamantachus,*

patamantachus. Usurita wakin cuidankichis, tapankichis, mana qhawamunqachu – nisqa.

Ya wiraqa ch'allaykurisanchá, uqta q'aparinchá. Wiramanqa katariqa manchaytapuni nakun a. Kunanpis jinanpuni wiramanqa, jinapuni, karaju, wirata maypi asnarichinchis, chay ratu rikhurinpacha, karaju, katariqa wiramantaqa. Chantaqa «q'uj, q'uj» nisqa. Chay usuri maypichus kan chay patapiqa nin a: «Q'uj q'uj! Chhaka ,chhaka, chhaka!» uyan t'akamusqa, nin. Uqta qhawasanku, nin, paykuna.

- *Ya, paqtataq!*

Hachawan, yaykumunku kayman, cuchillowan. Jatuchaq cuchillowan suyasanku, nin, runastaq, hachawan. Uqta qaran - q'apuj! - qhawarisaqtin jinan jaywarqamusqapacha nin, katari, uqta karaju. Uuta chaypi, siwuj! Ch'iuuww! tukuy k'uchuta wirata ch'allpachisqa, nin. Paqtasqankupacha runaqa chaypi. Jina rakhu, nin, katariqa, yawarniyuq. Chaypaq chay yawarnintaqa chay warmiqa tumarisarqa, nin a. Entonces chaymanta ñak'ay wañuchisqanku chaypi. Wañuchispaqa warmitataq wakin cuidaspa, yasta, chayta urqhusqanku jawaman. Kachiswan jich'asqanku. Llant'a nina wakin runastaq inqhasqankupacha. Yasta chayman.

- *Usurita wakintaq velaychis. Jampita quychis!*

Jampista imatachá chayta qusqanku, nin, wakin.

- *Maytaq, pitaq chay runa jampichisurqa? Kaypichu kasan?*
- *Kaypi kasan.*
- *Jampitaq imata quy yachanki, tumachiy chay usuriman.*

Yasta q'ayantin paqarinpaq, sanitu usuriqa. Sayarispa puririn, parlarikusqa, nin. Uuuta comunidadnintaq pagallasqankutaq chayman, nin a. Qhilla machus kinsantin guapu, nin a. Chaymanta:

- *Maypitaq wasiykichis?*
- *Chay llaqtapi wasiykuqa. Nesitaspaqa mask'allawasaqku – nispa.*

Wasi, maypichus autoridades qunku, chayman ripusqanku nin. Chay bandidos chaypi ganallasankutaq. Wasiyuq rikhurinku, tukuy qullqisniyuq, tukuy imayuq rikhurinku.

Ajina qhilla machusqa, nin, chay cuentituta yachani. Kusallachu? Gustallasunkichu chay cuento? Kaypi lluqallasqa wakin qhilla lluqallas, kunan tiempo kasanku manachu; ni imatapis mamankuta aynikunku. Jina mana kasunkuchu, i? Jaqay lluqallas qhilla machus, mama mikhus jaqaykunaqa, nuqa nini ajinata. Chay cuento yachaspa, nini nuqallataq. Qhilla machus, llank'amuyman! Imatataq mamankuta mana kasunqankuchu paykuna? Mamankuta mikhuykuyñatacha munasanku kay qhilla machusqa » nini. Lluqallas k'umuykacharinku.

Los viejos flojos

Conozco también este cuento de unos chicos flojos que se comieron a su mamá. Por eso les dicen "viejos flojos". A la estrella que sale en la mañana, a esa le dicen "viejo flojo". Los tres chicos flojos comieron a su mamá. Entonces "come-madres" habían sido. Estos chicos no trabajaban, sólo comían sin preguntarse de dónde su madre conseguía el alimento para darles de comer. Ellos no sabían, comían nomás. Al último, su mamá se cortó los pies y eso comieron, dice.

- *Bueno, ahora ¿la carne estaba bien nomás, mis hijitos? -preguntó.*
- *Sí, exquisito.*
- *¡Ahí está pues! Ahora me han comido. Miren, yo ya no tengo carne.*
- *¡Ahhh, los come-madres! No pudieron soportarlo. Se salieron y se fueron. Los tres se fueron.*
- *¿Adónde iremos ahora? A nuestra mamá, le hemos comido. Ahora ¿adónde nos vamos a ir?*
- *Los chicos flojos de esa manera se habían salido.*
- *Bueno, carajo. ¿Dónde trabajaríamos? ¿Dónde trabajamos? –dijeron.*

Así habló el más chico:

- *Bueno, yo me voy a estirar aquí ¡carajo! ¡Que sea lo que sea! ¡Que me coma el cóndor o el zorro, lo que sea que me coma! Aquí voy a desnudarme y echarme aquí ¡carajo! –dijo echándose en el suelo.*
- *El cóndor que me coma ¡carajo! Ustedes ¡aléjense! ¿Me comerá el cóndor o qué me hará? ¡A ver, carajo!*

Apenas estaba estirándose -¡chiuuw!- el cóndor apareció. Aterrizó. ¡P'araj! Después, otro ya también llegó. ¡Ya está carajo! Él está botado como un muerto. Uno de los cóndores se acercó.

- *Ahora me comerá, pues –dijo.*

Sin embargo, los cóndores permanecieron quietos mucho. El chico también seguía botado diciendo: "carajo ¿te vas a acercar o no?".

El chico está ahí; no se mueve dice. Y los cóndores:

- *Ehhh hermano, no el niño. Aah, el niño está desnudo, ch'ipij ch'ipij.*

Así dijeron:

- *Ch'ipij, ch'ipij. Sí pues ch'ipij ch'ipij, a ver mira: está vivo –dijeron- ch'ipij ch'ipij. Contaremos un cuentito.*
- *A ver, bueno, en un lugar, en un pueblo, dice que no hay agua. Una pena, están caminando por agua. Pero no hay siempre agua para tomar. En ese pueblo, hay un árbol. Es un árbol grande, muy antiguo. Si lo cortarían, ahí el agua saldría abundante esta, diciendo había dicho.*
- *Sí, y, vos, hermano ¿cuál es tu cuento?*
- *De mí, mi cuento va así. Hay en un lugar, en el campo, una mujer que está enferma. Nadie le puede curar. En vano han acudido los curanderos, en vano todo. Sigue enferma. Ahí ¿qué cosa está? Una serpiente está en su encima de la casa, en el techo Si la matarían la serpiente… Pero ¿cómo la matarían?*
- *Aahh, le echarían grasa al sartén. Ahí entraría y la matarían.*

Así han dicho. Después de decir eso:

- *Adiós.*

Los cóndores se han perdido. Se fueron volando en distintas direcciones. Ahí, el chico se levantó. Él había escuchado de lejos los cuentos de los cóndores. Se colocó su ropa rápidamente y corrió a reunirse con sus hermanos.

- *No me han comido, carajo. Se han contado cuentos nomás. Lindo cuento ¡carajo!, Vamos a ese pueblo. Vamos, vamos. No hay nada de agua en ese pueblo. Vamos, carajo. Ahí vamos a encontrar agua y vamos a ganar dinero. El cóndor ha dicho que podemos cortar ese árbol. Ese árbol, lo cortaremos ¡carajo! Lo vamos a cortar y el agua ahí les va costar a todo el pueblo -dijo.*

Los tres hermanos se fueron.

- *Hay también una mujer en el campo que está enferma dice. Nadie le puede sanar. Nosotros le vamos a sanar. Ahí arriba, en el techo, hay una serpiente. Nadie le puede sanar. ¿Qué le hará la serpiente? Haremos calentar grasa en un tanque. Ahí va entrar la serpiente y la gente le va matar. Hay que traer leña y, con eso, la vamos a quemar y esa mujer, se va sanar por completo. Así vamos a hacer. En eso también, vamos a ganar, harta plata –dijo.*

Los chicos están contándose esas historias.

- *Bueno ¡vamos!*

Fueron primero a ese pueblo a sacar el agua. Llegaron al pueblo ya no había nada de agua. ¡Una pena! de agua, no hay agua. Con disimulo se hicieron pasar por sabios.

- *Bueno, nosotros somos sabios. Nosotros podemos sacar el agua- dijeron.*
- *¿Saben? Ojalá sacarían.*
- *¿Nos pagarían tanto?*
- *Sí*
- *Bueno, nosotros les entregaremos el agua. ¡Traigan singani en lata! Vinos, singani en lata. Media docena de vino y singani, cigarro, coca.*

Ya está, al ratito les habían entregado lo que pedían.

- *Nosotros vamos a ir a dónde está el agua.*

Con disimulo fingieron ver en la coca donde está el árbol.

- *Nosotros nomás vamos a sacar entre los tres. Nadie nos puede ver. Nadie va a venir Nosotros nomás vamos a sacar –dijeron los chicos.*

Echaron el vino y el singani. Mascaron las hojas de coca. Consiguieron a dos o tres peones y les hicieron cortar el árbol. Estaban cortando, cortando, cuando, de pronto, -¡Qhajj! P'iyuuw! - el agua reventó arrastrando a los peones. Los chicos apenas se salvaron. De golpe, el agua había salido expulsada del árbol. Mucha agua. Al día siguiente, vino la gente.

- *Aquí está el agua.*

Había harta agua para tomar. No se hubiese agotado el agua aunque consuma todo el pueblo. El agua había brotado y no se secaría nunca más. Los chicos habían ganado su dinero. Las autoridades se habían obligado a darles todo, incluso casas. De la noche a la mañana los chicos habían aparecido ricos, con dinero y con casas. Todo les habían dado, dice. El agua no se había secado siempre dice. Muchísima agua estaba brotando más de la que el pueblo necesitaba. Por hacer eso, las autoridades todo les han dado dice. Después se fueron a buscar a la mujer para sanarle, ¿Dónde será?

- *Allí vamos a ganar también. Aquí ya hemos ganado. Ahora, allí, vamos a ir y vamos a ganar igualmente.*

Entonces encontraron a la enferma.

- *Estoy enferma -dijo.*
- *¿Qué te duele? –preguntó - .*
- *Así duele.*

- *¡Debes hacerte curar!*
- *Me hago curar también, pero en vano. Nada siempre.*
- *¿Nada siempre? ¿con todos te has hecho curar?*
- *Con todos.*
- *¿Nadie no te ha podido sanar?*
- *Nadie siempre.*
- *¿No puedes pararte?*
- *No puedo pararme para nada.*
- *Bueno ¡traigan coca! ¡Vamos a ver qué es lo que pasa! No estás bien, no estás bien de salud -dijo. A ver, tú ya también hermano, mira.*

El otro ya también se puso a mirar la coca.

- *Los tres sabemos ver en coca. Bien sabemos – dijeron. Bueno ahora, grasa tienen que traer, traigan un tanque traigan, reúnan leña aquí, Lo que sea que haya aquí, lo vamos a extirpar. Bueno, ven, llama a tus vecinos, ¿Qué animal estará aquí? ¿Estará en la tierra? ¿Dónde estará?*
- *dijo. Con eso te vas a recuperar. Sanita vas a estar después.*

Ahí hicieron derretir la grasa que habían traído. Pusieron la grasa en el tanque y la quemaron. Estaban cuidando a la mujer en un rincón.

- *Bueno, aquí ¿Qué animal vendrá? Aquí, con hachas, le van a esperar. No le van a dejar escapar. Ya va a llegar. Va a empezar a sonar o desde el suelo o desde arriba. Algunos cuídenle a la enferma; le van a tapar la cara para que no vea nada.*

La grasa ya estaba hirviendo y estaba desprendiendo su olor. La serpiente se acerca siempre a la grasa la serpiente. Es así siempre: cuando hacemos trascender el olor de la grasa, ese ratito aparece ña serpiente. Después ¡q'uj! ¡quj! Sonó encima de donde estaba la mujer ¡q'uj! ¡qúj! ¡chhaka, chhaka, chhaka! Su cara está golpeando. Ellos estaban viendo.

- *Cuidado.*

Estaban esperando con hachas y con cuchillos grandes. ¡q'apuj! Atacaron su cuero. ¡Q'apuj! Vieron a la serpiente retorciéndose. Uuta, ¡carajo! Siwuj, chiuuw. Hizo salpicar la grasa a todos los rincones. Al instante la gente ahí la golpeó. Así de gruesa era la serpiente, tenía sangre, la sangre que había chupado la sangre de esta mujer. A duras penas lograron matarla. Otros cuidaban a la mujer. Finalmente la sacaron afuera. Le echaron sal y, haciendo fuego con la leña, otros la quemaron al instante.

- *Ya está, ustedes cuídenle a la mujer. Denle medicina.*

Le dieron medicina.

- *¿Dónde está la persona que te estaba curando?*
- *Aquí está.*
- *¿Qué medicina sabes darle? Dale, hazle tomar a la mujer.*

Ya está. Para la mañana siguiente, la mujer se había levantado sanita. Estaba caminando, está hablando. ¡Uuta! Toda la comunidad les pagó también. Los tres chicos flojos estaban bien farsantes. Después:

- *¿Dónde es su casa?*
- *Ahí, en ese pueblo, es nuestra casa.*
- *Si necesitan, nos van a buscar nomás.*

Se fueron los chicos a la casa que les habían dado las autoridades. Los bandidos ahí ganaron también. Habían aparecido con casa, con dinero con todo. Así es el cuento de los chicos flojos. Hasta ahí, sé este cuento. ¿Está bien? ¿Les ha gustado ese cuento? Aquí, en estos tiempos, hay algunos chicos que no ayudan a su mamá, que no hacen caso. A aquellos chicos yo les digo viejos flojos, come-madres. Como sé este cuento. Así les digo. ¡Viejos flojos, vayan a trabajar! ¿Por qué no hacen caso ellos, a su mamá? Ya le estarán queriendo comer, viejos flojos, les digo. Los chicos se agachan nomás.

Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

62 - 72

ARTÍCULO

Infancia trabajadora en los espacios públicos: Una aproximación a las experiencias de violencia simbólica en la ciudad de Sucre

Working children in public spaces: An approach to the experiences of symbolic violence in the city of Sucre

Ibert Freddy Veizaga Moscoso

ORCID: 0009-0005-0440-0233

Universidad San Francisco Xavier

Resumen

El presente artículo analiza las manifestaciones de violencia simbólica que experimentan la niñez trabajadora en los espacios públicos de la ciudad de Sucre, así como las estrategias que desarrollan para afrontar estas experiencias. La investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo, sustentado en el paradigma interpretativo. Para la recolección de información se emplearon la observación no participante y la entrevista semiestructurada, mediante veinte observaciones y quince entrevistas aplicadas a niños y niñas de entre 9 y 14 años que realizan actividades laborales en plazas, parques, mercados y avenidas de la ciudad. Los resultados evidencian que la violencia simbólica se manifiesta mediante la indiferencia, el rechazo expresado a través de gestos y miradas, los comentarios despectivos y prácticas de invisibilización que afectan su reconocimiento social. Estas experiencias generan tristeza, vergüenza, enojo, impotencia y resignación; sin embargo, los niños desarrollan estrategias de resistencia, como ignorar los comentarios, cambiar de ubicación, apoyarse en pares o familiares y resignificar el trabajo como un aporte al sustento del hogar. Se concluye que la violencia simbólica es una forma de exclusión cotidiana que condiciona la experiencia de la niñez trabajadora y fomenta su adaptación y resistencia ante la discriminación pública.

Palabras clave: Violencia simbólica; Niñez trabajadora; Espacio público; Resistencia; Exclusión social.

Abstract

This article analyzes the manifestations of symbolic violence experienced by working children in public spaces in the city of Sucre, as well as the strategies they develop to cope with these experiences. The study adopted a qualitative approach based on the interpretive paradigm. Data were collected through non-participant observation and semi-structured interviews, including twenty observations and fifteen interviews conducted with children aged 9 to 14 who engage in work activities in squares, parks, markets, and avenues throughout the city. The findings reveal that symbolic violence is expressed through indifference, rejection conveyed by gestures and looks, derogatory comments, and practices of invisibilization that affect their social recognition. These experiences generate feelings of sadness, shame, anger, helplessness, and resignation. However, children also develop resistance strategies, such as ignoring negative comments, changing their work location, relying on peers or family members, and redefining work as a contribution to household support. It is concluded that symbolic violence constitutes a form of everyday exclusion that shapes the experiences of working children and fosters their adaptation and resistance to discrimination in public spaces.

Keywords: Symbolic violence; Working children; Public space; Resistance; Social exclusion.

1. Introducción

El trabajo infantil constituye una de las expresiones más persistentes de la desigualdad social en América Latina y establece un fenómeno complejo que trasciende las dimensiones económicas asociadas a la pobreza. A pesar de esfuerzos institucionales que han abordado el problema desde enfoques orientados a la erradicación y protección de la infancia, la presencia cotidiana de niños y niñas que desarrollan actividades laborales en calles, plazas, mercados y otros espacios

públicos evidencia que esta realidad vienen acompañada de procesos de exclusión social, relaciones de poder y formas de reconocimiento que condicionan su experiencia cotidiana. En este sentido, comprender el trabajo infantil únicamente como un problema económico resulta ser insuficiente para explicar las dinámicas sociales que configuran la vida de quienes trabajan en el espacio urbano.

Desde la sociología de la infancia, el periodo comprendido como niñez ha dejado de concebirse exclusivamente como una etapa biológica del desarrollo para entenderse como una construcción social e histórica, cuyos significados varían según los contextos culturales y las relaciones sociales en las que se desarrolla (Gaitán, 2006). Esta perspectiva reconoce a los niños y niñas como actores sociales capaces de interpretar, negociar y transformar las condiciones de su entorno, lo cual cuestiona las visiones tradicionales que los representan únicamente como sujetos pasivos de protección. Bajo este enfoque, la niñez trabajadora no puede comprenderse exclusivamente desde su condición de vulnerabilidad, sino también desde las formas en que construye sentidos sobre el trabajo, la familia y la vida cotidiana.

En concordancia con esta perspectiva, Liebel (2007) sostiene que los niños y niñas trabajadores desarrollan formas propias de organización, participación y resistencia frente a las condiciones de exclusión que enfrentan, otorgando significados particulares a su experiencia laboral. Desde esta visión, el trabajo no constituye exclusivamente una estrategia de subsistencia familiar, sino que se convierte en un espacio donde los niños construyen identidad, fortalecen vínculos sociales y despliegan mecanismos para afrontar situaciones de discriminación.

Las investigaciones desarrolladas en diversos contextos urbanos latinoamericanos respaldan esta perspectiva al evidenciar que los espacios públicos urbanos constituyen escenarios donde convergen relaciones de cooperación, conflicto y desigualdad. Estudios realizados por Hecht (2002) y Vergara (2010) muestran que los niños y niñas trabajadores enfrentan prácticas recurrentes de exclusión manifestadas mediante actitudes de rechazo, indiferencia y desvalorización social. De igual manera, dichos estudios documentan que la niñez trabajadora desarrolla diversas estrategias para afrontar estas experiencias, entre ellas la conformación de redes de apoyo entre pares, la construcción de relaciones solidarias y la resignificación del trabajo como un elemento asociado a la responsabilidad familiar y al reconocimiento personal. Estos hallazgos permiten comprender que en la experiencia de la niñez trabajadora convergen simultáneamente procesos de dominación y formas de resistencia construidas desde la cotidianidad.

Bajo esta realidad, la teoría de la violencia simbólica propuesta por Pierre Bourdieu brinda un marco analítico pertinente para comprender aquellas formas de dominación que operan de manera cotidiana y, con frecuencia, pasan inadvertidas tanto para quienes las ejercen como para quienes las llegan a padecer. A diferencia de la violencia física, la violencia simbólica se manifiesta mediante prácticas de desvalorización social, indiferencia, gestos, miradas, silencios y discursos que representan relaciones de poder y jerarquías sociales sin recurrir a la coerción explícita. Estas formas de interacción contribuyen a legitimar y validar procesos de exclusión que terminan siendo percibidos como naturales dentro del orden social, afectando la manera en que determinados grupos construyen su identidad y su lugar en la sociedad. Desde esta perspectiva, la experiencia cotidiana de la niñez trabajadora en los espacios públicos puede comprenderse como el resultado de relaciones sociales atravesadas por componentes simbólicos de dominación que condicionan sus formas de reconocimiento e interacción.

En Bolivia, los diferentes estudios sobre niñez trabajadora se han concentrado principalmente en el análisis de las condiciones socioeconómicas que originan el trabajo infantil, las características familiares de esta población y las implicaciones jurídicas derivadas de la protección de los derechos de la infancia (Alarcón, 2015). Estos trabajos han permitido conocer y caracterizar las principales actividades laborales desempeñadas por niños y adolescentes, así como analizar la evolución normativa derivada del Código Niña, Niño y Adolescente y de los convenios internacionales suscritos por el Estado boliviano en lo referido al trabajo infantil. No obstante, la mayor parte de estas investigaciones privilegia indicadores cuantitativos relacionados con la incidencia del trabajo infantil, las condiciones socioeconómicas de los hogares y el acceso a la educación, existiendo un número reducido de estudios cualitativos que se hayan orientado a comprender las experiencias subjetivas de la niñez trabajadora, fundamentalmente aquellas relacionadas con las formas simbólicas de discriminación, exclusión y desvalorización que se presentan en los espacios públicos.

Esta situación evidencia la necesidad de ampliar las investigaciones desde enfoques interpretativos que permitan recuperar las voces y el sentir de los propios niños y niñas trabajadores. En este sentido, comprender la violencia simbólica como una dimensión constitutiva de sus experiencias cotidianas representa un aporte relevante para la producción científica nacional, al incorporar categorías analíticas poco exploradas en el contexto boliviano.

Esta situación adquiere particular relevancia en el centro urbano de Sucre, donde plazas, parques, mercados y avenidas constituyen espacios de intensa interacción social. Además de cumplir funciones de encuentro y convivencia ciudadana, estos espacios también reproducen mecanismos de clasificación, vigilancia y diferenciación social que influyen en la manera en que determinados grupos son percibidos y tratados. Como señala Martín Barbero (2003), el espacio urbano no representa únicamente un soporte físico para las relaciones sociales, sino un ámbito donde

se producen y reproducen significados culturales, formas de reconocimiento y donde se establecen relaciones de poder. En este contexto, la presencia cotidiana de los niños y niñas trabajadores suele estar acompañada por prácticas de invisibilización, indiferencia o rechazo que afectan su reconocimiento como sujetos sociales.

Esta realidad coloca de manifiesto una tensión significativa entre los discursos institucionales orientados a la protección integral de la infancia y las prácticas sociales que experimentan diariamente quienes trabajan en el espacio público. Mientras el marco normativo promueve el reconocimiento de los derechos de niños y niñas, las interacciones cotidianas reflejan que continúan enfrentando expresiones de exclusión que trascienden la dimensión económica del trabajo infantil. En consecuencia, comprender estas manifestaciones de violencia simbólica resulta fundamental no solo para ampliar el conocimiento sobre la niñez trabajadora desde las ciencias sociales, sino también para aportar evidencia que contribuya a fortalecer políticas públicas y estrategias de intervención más sensibles a las experiencias y percepciones de esta población.

A pesar de los avances registrados en la investigación sobre trabajo infantil, persiste una limitada producción de estudios cualitativos centrados en las experiencias cotidianas de la niñez trabajadora desde la perspectiva de los propios actores sociales. En particular, son escasas las investigaciones que analizan cómo se manifiesta la violencia simbólica en los espacios públicos de ciudades bolivianas y cuáles son las estrategias que los niños y niñas desarrollan para enfrentar estas situaciones. Esta brecha de conocimiento limita la comprensión de un fenómeno que no solo involucra condiciones materiales de trabajo, sino también procesos de construcción de identidad, reconocimiento social y resistencia cotidiana. En este sentido, el presente estudio busca contribuir al conocimiento de estas dinámicas mediante el análisis de las experiencias de la niñez trabajadora en los espacios públicos de la ciudad de Sucre.

A partir de este contexto, el estudio se orientó a responder la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo se manifiesta la violencia simbólica hacia la niñez trabajadora en los espacios públicos de la ciudad de Sucre y qué estrategias desarrollan los niños y niñas para afrontar estas experiencias en su vida cotidiana? Esta interrogante surge de la necesidad de comprender el fenómeno desde las voces y experiencias de sus protagonistas, privilegiando una aproximación cualitativa que permita identificar las formas de interacción, los significados atribuidos a dichas experiencias y las respuestas que construyen frente a los procesos cotidianos de exclusión.

En correspondencia con esta pregunta, el objetivo del estudio fue analizar las manifestaciones de violencia simbólica experimentadas por la niñez trabajadora en los espacios públicos de la ciudad de Sucre, así como las estrategias desarrolladas para afrontar dichas experiencias. Desde esta perspectiva, el interés del estudio no radicó únicamente en identificar las expresiones de violencia presentes en las interacciones cotidianas, sino también en comprender cómo los propios niños y niñas interpretan estas situaciones y construyen mecanismos de adaptación y resistencia que les permiten desenvolverse en un entorno caracterizado por relaciones de desigualdad y reconocimiento diferenciado.

Los resultados que se presentan constituyen un aporte al estudio de la niñez trabajadora desde una perspectiva sociológica, al incorporar el análisis de la violencia simbólica como una dimensión poco explorada en el contexto boliviano. Asimismo, contribuyen a ampliar la comprensión de las experiencias infantiles en el espacio público, visibilizando las formas en que las relaciones de poder se expresan en la vida cotidiana y las respuestas que desarrollan los propios niños y niñas frente a estas dinámicas. De esta manera, el estudio busca enriquecer el debate académico sobre la infancia trabajadora y aportar evidencia empírica que favorezca el diseño de políticas e intervenciones orientadas al reconocimiento efectivo de sus derechos y de su condición como actores sociales.

El artículo se organiza en cuatro apartados. Después de esta introducción se describe la metodología empleada en la investigación, especificando el enfoque, las técnicas de recolección y el procedimiento de análisis de la información. Posteriormente se presentan los resultados obtenidos durante el trabajo de campo y, finalmente, se desarrollan la discusión y las conclusiones, en las que se interpretan los principales hallazgos a la luz de la literatura especializada y se exponen las implicaciones del estudio para futuras investigaciones.

2. Metodología

La investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo, sustentado en el paradigma interpretativo, debido a que este permite comprender los significados, percepciones y experiencias construidas por la niñez trabajadora en torno a las manifestaciones de violencia simbólica presentes en los espacios públicos. De acuerdo con Hurtado de Barrera (2005), este enfoque posibilita comprender las realidades sociales desde la perspectiva de los propios actores, favoreciendo el análisis de fenómenos cuyo significado se construye mediante la interacción social.
La elección de este enfoque resultó pertinente porque la violencia simbólica constituye un fenómeno complejo que se expresa a través de prácticas cotidianas, representaciones sociales, gestos, miradas, actitudes de indiferencia y otras formas de interacción que difícilmente pueden comprenderse mediante procedimientos cuantitativos. En consecuencia, la investigación privilegió la comprensión de las experiencias vividas por los participantes, las interpretaciones que atribuyen a dichas experiencias y las dinámicas sociales en las que estas se producen.

Se trató de una investigación básica, orientada a generar

conocimiento sobre las manifestaciones de violencia simbólica que experimenta la niñez trabajadora en espacios públicos y las estrategias que desarrolla para afrontar dichas experiencias. Desde esta perspectiva, el estudio aportó evidencia empírica para ampliar la comprensión de la exclusión simbólica y de la construcción social de la infancia trabajadora en contextos urbanos.

2.1. Participantes y ámbito de estudio

El estudio se realizó en la ciudad de Sucre, Bolivia, durante la gestión 2025. El trabajo de campo se desarrolló en los principales espacios públicos donde existe una presencia constante de niñez trabajadora, específicamente en la Plaza 25 de Mayo y sus alrededores (calles Batalla de Junín, Destacamento 111, Arenales y Ravelo hasta el Mercado Central), el Parque Simón Bolívar y la zona del Estadio Patria (avenidas Jaime Mendoza, Germán Mendoza y Del Maestro). La selección de estos escenarios respondió a la concentración de actividades laborales infantiles y a la diversidad de interacciones sociales que se producen cotidianamente en dichos espacios.

Participaron 15 niños y niñas trabajadores, cuyas edades oscilaron entre los 9 y 14 años. La información obtenida mediante las entrevistas se complementó con 20 sesiones de observación no participante, realizadas durante el desarrollo de las actividades laborales. Los participantes desempeñaban diferentes ocupaciones, entre ellas la venta de dulces, golosinas y gelatinas, la limpieza de parabrisas, la interpretación de música con instrumentos de viento y la realización de malabares en semáforos. Aunque la mayoría desarrollaba su actividad en lugares específicos, algunos vendedores recorrían distintos espacios públicos de la ciudad.

La selección de los participantes se efectuó mediante un muestreo no probabilístico por conveniencia, criterio habitual en investigaciones cualitativas que priorizan la riqueza y profundidad de la información sobre la representatividad estadística. Este procedimiento permitió acceder a participantes cuyas experiencias resultaban pertinentes para responder la pregunta de investigación y alcanzar el objetivo del estudio.

2.2. Métodos, técnicas e instrumentos de recolección de información

La información se obtuvo mediante la combinación de observación no participante y entrevistas semiestructuradas, técnicas que permitieron comprender las manifestaciones de violencia simbólica y las experiencias cotidianas de la niñez trabajadora desde la perspectiva de los propios participantes. La utilización conjunta de ambas técnicas favoreció la triangulación de la información, posibilitando contrastar los registros obtenidos mediante la observación directa con los relatos proporcionados durante las entrevistas.

La observación no participante se desarrolló en los espacios públicos seleccionados para el estudio mediante 20 sesiones sistemáticas. Durante el trabajo de campo se registraron las características de las actividades laborales desempeñadas por los niños y niñas, los horarios de trabajo, los materiales utilizados y las formas de interacción establecidas con peatones, conductores, comerciantes y otros actores presentes en el espacio urbano. Asimismo, se documentaron comportamientos, gestos, expresiones de indiferencia, rechazo y otras manifestaciones asociadas a la violencia simbólica observadas durante las jornadas de campo. Para ello se empleó una guía de observación estructurada complementada con un diario de campo, en el que se consignaron descripciones detalladas de las situaciones observadas y las condiciones en las que estas ocurrieron.

Las entrevistas semiestructuradas se aplicaron a 15 niños y niñas trabajadores, permitiendo profundizar en los significados que atribuyen a sus experiencias laborales y a las diferentes formas de violencia simbólica presentes en su interacción cotidiana con la ciudadanía. La flexibilidad propia de esta técnica favoreció que los participantes expresaran libremente sus percepciones, emociones y experiencias, posibilitando además la identificación de situaciones que no fueron observables durante el trabajo de campo.

A través de las entrevistas también se exploraron las estrategias que los participantes desarrollan para afrontar las experiencias de exclusión y discriminación, considerando aspectos relacionados con el apoyo familiar, las redes de pares, los mecanismos de adaptación y las formas de resignificación del trabajo infantil. Como instrumento se utilizó una guía de entrevista semiestructurada, organizada en función de las categorías de análisis previamente definidas y diseñada para facilitar el desarrollo de relatos espontáneos sin restringir la profundidad de las respuestas.

La aplicación complementaria de ambas técnicas permitió obtener información desde diferentes perspectivas y fortalecer la consistencia de los hallazgos mediante la contrastación entre las observaciones realizadas en los espacios públicos y los testimonios proporcionados por los propios participantes.

2.3. Criterios de selección de la muestra y justificación de la exclusión

La investigación se centró en la niñez trabajadora que desarrolla actividades laborales en espacios públicos abiertos, específicamente plazas, parques, avenidas y áreas de alta circulación peatonal de la ciudad de Sucre. Esta delimitación respondió a la naturaleza del objeto de estudio, ya que las manifestaciones de violencia simbólica se producen principalmente en escenarios de interacción cotidiana entre los niños y niñas trabajadores y la ciudadanía.

Los participantes fueron seleccionados mediante un muestreo no probabilístico por conveniencia, criterio ampliamente

utilizado en investigaciones cualitativas cuando se busca acceder a actores sociales cuyas experiencias resultan relevantes para comprender el fenómeno estudiado. La selección consideró la disposición voluntaria para participar en el estudio, la continuidad en el desarrollo de actividades laborales en los espacios públicos seleccionados y la posibilidad de obtener información suficientemente rica para responder la pregunta de investigación.

No se incluyeron niños y niñas que desarrollaban actividades laborales en talleres mecánicos, domicilios particulares, comercios cerrados o puestos permanentes de mercados. La exclusión de estos contextos obedeció a criterios metodológicos, debido a que las relaciones sociales, las formas de interacción y las dinámicas de poder presentes en espacios privados o semiprivados difieren sustancialmente de aquellas que se producen en espacios públicos abiertos. En consecuencia, mantener esta delimitación permitió preservar la coherencia entre el objeto de estudio, la pregunta de investigación y el contexto empírico en el que se manifiestan las formas de violencia simbólica analizadas.

Asimismo, durante todo el proceso investigativo se resguardó la identidad de los participantes mediante la asignación de códigos alfanuméricos (E1–E15), garantizando la confidencialidad de la información obtenida y el anonimato de los niños y niñas entrevistados.

2.4. Procesamiento y Análisis de Datos

Una vez concluido el trabajo de campo, la información obtenida mediante las entrevistas y las observaciones fue organizada y sistematizada para su análisis. Las entrevistas fueron transcritas íntegramente, mientras que los registros del diario de campo se ordenaron cronológicamente con el propósito de facilitar la comparación entre las diferentes fuentes de información.
El análisis se desarrolló mediante un análisis temático, procedimiento que permitió identificar patrones recurrentes, regularidades y relaciones entre los testimonios de los participantes y las observaciones realizadas durante el trabajo de campo. Inicialmente se efectuó una lectura exhaustiva del material recopilado, seguida por un proceso de codificación orientado a identificar unidades de significado relacionadas con las manifestaciones de violencia simbólica, las respuestas emocionales y las estrategias de resistencia desarrolladas por la niñez trabajadora.

Posteriormente, los códigos obtenidos fueron agrupados en categorías temáticas construidas de manera inductiva a partir de la información empírica y contrastadas con las categorías conceptuales que orientaron la investigación. Este procedimiento facilitó la identificación de coincidencias, diferencias y patrones de comportamiento presentes en los discursos y en las situaciones observadas.

Con el propósito de fortalecer la consistencia de los hallazgos, se realizó una triangulación de la información obtenida mediante las entrevistas y la observación no participante, contrastando los testimonios de los participantes con los registros consignados en el diario de campo.

3. Resultados

Los resultados que se presentan a continuación se obtuvieron a partir de 20 observaciones no participantes realizadas en plazas, parques, avenidas principales y otros espacios públicos de la ciudad de Sucre, así como de 15 entrevistas semiestructuradas aplicadas a niños y niñas trabajadores de entre 9 y 14 años. En concordancia con el enfoque cualitativo de la investigación, los hallazgos se organizan en categorías temáticas construidas a partir del análisis de la información empírica y se complementan con tablas y figuras que facilitan la visualización de las principales tendencias identificadas durante el trabajo de campo.

3.1. Actividades laborales de la niñez trabajadora

Las observaciones realizadas permitieron identificar diversas actividades laborales desarrolladas por la niñez trabajadora en los espacios públicos de la ciudad de Sucre. Estas actividades se distribuyen en diferentes sectores urbanos y presentan características particulares en función del tipo de ocupación, la edad de los participantes y las dinámicas de interacción establecidas con la ciudadanía.

La limpieza de parabrisas en semáforos fue la actividad registrada con mayor frecuencia, con 12 casos identificados entre las observaciones y las entrevistas (Figura 1). Esta labor fue desarrollada principalmente por niños de entre 10 y 14 años, quienes permanecían en intersecciones de alto flujo vehicular. Durante las jornadas de observación se registró que esta actividad se realizaba habitualmente en pares o pequeños grupos, permitiendo la distribución de los espacios de trabajo y la interacción permanente entre los participantes.

La venta de golosinas y dulces constituyó la segunda actividad con mayor presencia, alcanzando 9 casos. La mayor parte de las participantes correspondió a niñas de entre 11 y 13 años, quienes recorrían plazas, parques y calles del centro de la ciudad ofreciendo productos de bajo costo a peatones y visitantes. El trabajo implicaba desplazamientos continuos y una interacción constante con potenciales compradores.

Las actividades de malabares y presentaciones artísticas registraron 5 casos, desarrolladas principalmente por niños y adolescentes de entre 12 y 14 años. Estas actividades se realizaron en semáforos e ingresos a plazas, donde los participantes ejecutaban breves demostraciones de destreza antes de solicitar una contribución voluntaria de conductores y transeúntes.
Con una frecuencia similar (5 casos), se identificó la venta de gelatinas y frutillas con chocolate, desempeñada principalmente por niñas de entre 10 y 12 años. Durante las

observaciones se registró que esta actividad se desarrollaba tanto en plazas como en parques y, en algunos casos, era realizada conjuntamente con hermanos u otros familiares, lo cual evidencia dinámicas familiares de colaboración laboral en el espacio público.

La interpretación musical, particularmente mediante el uso de instrumentos de viento como la zampoña y la quena, registró 4 casos. Esta actividad fue desarrollada de forma individual o en pequeños grupos que recorrían distintos sectores de la Plaza 25 de Mayo, el mercado Central y el parque Simón Bolívar, ofreciendo interpretaciones musicales a cambio de aportes voluntarios de las personas presentes.

Figura 1. Distribución de actividades laborales



Fuente: Elaboración propia

En conjunto, las actividades identificadas corresponden a ocupaciones desarrolladas en espacios públicos caracterizados por una elevada circulación de personas y una interacción permanente con la ciudadanía. Las observaciones muestran que todas ellas implican un contacto directo con peatones y conductores, condición que sitúa a los niños y niñas en escenarios donde las relaciones cotidianas favorecen la aparición de diversas formas de interacción social, aspecto que se desarrolla en los apartados siguientes.

3.2. Manifestaciones de violencia simbólica en el espacio público

El análisis de las observaciones y entrevistas permitió identificar diversas manifestaciones de violencia simbólica experimentadas por la niñez trabajadora durante el desarrollo de sus actividades laborales en los espacios públicos de la ciudad de Sucre. Estas manifestaciones se expresaron mediante actitudes, gestos, expresiones verbales y acciones cotidianas observadas en la interacción con peatones, conductores y otros usuarios del espacio urbano.

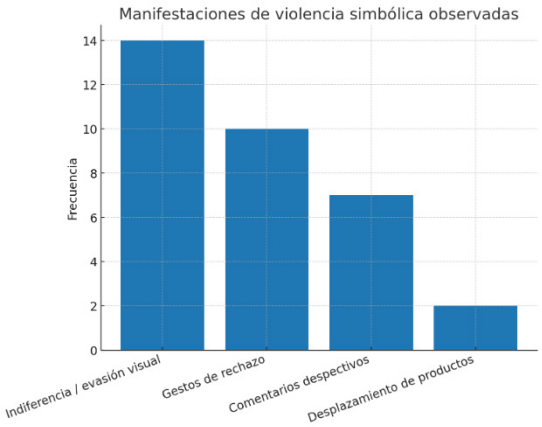
La manifestación registrada con mayor frecuencia fue la indiferencia o evasión visual, presente en 14 de las 20 situaciones observadas (Figura 2). Durante el trabajo de campo se registró que numerosos peatones y conductores evitaban establecer contacto visual con los niños y niñas mientras estos ofrecían sus productos o servicios. Esta situación fue observada de manera recurrente en distintos espacios públicos y se evidenció, por ejemplo, en el Parque Simón Bolívar, donde una niña dedicada a la venta de dulces fue ignorada repetidamente por los transeúntes que continuaban su recorrido sin responder a sus intentos de interacción.

La segunda manifestación correspondió a los gestos de rechazo, identificados en 10 casos. Entre las acciones observadas destacaron el cierre de las ventanas de los vehículos, movimientos con las manos para impedir el acercamiento de los niños y la activación de los limpiaparabrisas antes de que estos ofrecieran el servicio. Estas situaciones fueron registradas principalmente en semáforos e intersecciones con elevada circulación vehicular.

Los comentarios despectivos constituyeron otra forma recurrente de violencia simbólica, con siete registros durante el trabajo de campo. Entre las expresiones mencionadas por los participantes destacaron frases como “anda a estudiar” y “no deberías estar aquí”. En este sentido, uno de los entrevistados manifestó: “Yo no robo, solo vendo” (E2), mientras que otro expresó: “No soy vago, trabajo para mi mamá” (E1).

Finalmente, en 2 situaciones se registraron acciones dirigidas contra los productos que comercializaban los niños. Uno de los casos correspondió a un participante que relató cómo una persona arrojó al suelo los chicles que ofrecía para la venta, ocasionando la pérdida de la mercancía y la interrupción temporal de su actividad laboral.

Figura 2. Manifestaciones de violencia simbólica



Fuente: Elaboración propia

En conjunto, las observaciones y entrevistas registraron manifestaciones de violencia simbólica que se presentaron de manera recurrente en los distintos espacios públicos incluidos en el estudio. La frecuencia con la que estas situaciones fueron descritas por los participantes y registradas durante el trabajo de campo muestra su presencia en las interacciones cotidianas que acompañan el desarrollo de las actividades laborales de la niñez trabajadora.

3.3. Impactos emocionales y reacciones de los niños

Las entrevistas permitieron identificar diversas respuestas emocionales asociadas a las experiencias de violencia simbólica descritas por los participantes. Los testimonios evidenciaron diferencias en la manera en que los niños y niñas expresan y afrontan estas situaciones, registrándose emociones que variaron desde la tristeza hasta la indiferencia frente a las experiencias de rechazo.

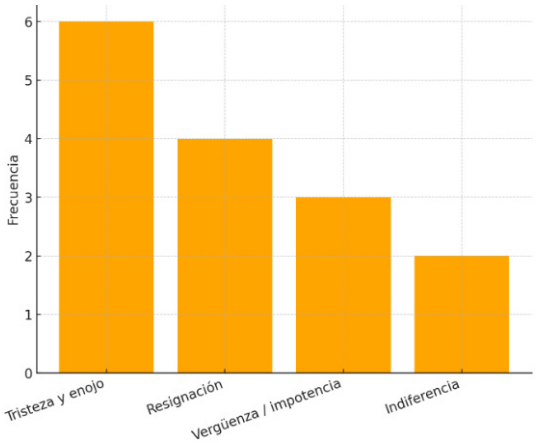
La respuesta emocional más frecuente correspondió a la tristeza y el enojo, identificada en 6 participantes (Figura 3). Los niños manifestaron sentirse afectados por las actitudes de rechazo experimentadas durante el trabajo cotidiano, aunque algunos señalaron que con el tiempo aprendieron a controlar o no exteriorizar dichas emociones. Uno de los participantes expresó: “Me entristece, pero no me importa” (E6). Uno de los participantes señaló: “Me entristece, pero no me importa” (E6), mientras que otra participante expresó: “Me dicen que no debería estar aquí; a veces me da vergüenza” (E5).

La resignación se registró en 4 entrevistas, principalmente entre niñas dedicadas a la venta de golosinas. Las participantes señalaron que las actitudes de indiferencia o los comentarios que recibían por parte de algunas personas formaban parte de su actividad cotidiana. Expresiones como “es parte del trabajo” reflejaron la forma en que describieron estas experiencias durante las entrevistas.

La vergüenza y la impotencia estuvieron presentes en 3 casos, especialmente entre los participantes de menor edad. Los testimonios indicaron que estas emociones surgían cuando recibían comentarios relacionados con su permanencia en el espacio público o con la asistencia a la escuela. Una de las participantes manifestó: “Me dicen que no debería estar aquí; a veces me da vergüenza” (E5).

Por otra parte, 2 participantes señalaron que las situaciones de rechazo ya no les generaban una respuesta emocional significativa y que les eran indiferentes. En sus relatos indicaron que habían dejado de prestar atención a este tipo de experiencias durante el desarrollo de sus actividades laborales. Este mecanismo puede interpretarse como una estrategia de protección emocional.

Figura 3. Impactos emocionales reportados



Fuente: Elaboración propia

Además de las respuestas emocionales, durante el trabajo de campo se registraron distintas reacciones frente a las situaciones de violencia simbólica. La más frecuente fue la continuidad de la actividad laboral pese a las experiencias de rechazo, identificada en 13 casos. En los 7 casos restantes, los participantes señalaron que optaban por cambiar de lugar de trabajo, modificar su recorrido o evitar el contacto con determinadas personas cuando percibían actitudes de rechazo.

Los testimonios y las observaciones muestran que las respuestas conductuales variaron entre los participantes; sin embargo, en todos los casos las actividades laborales continuaron desarrollándose en los espacios públicos observados. Estas manifestaciones muestran que, aun cuando los impactos emocionales son significativos, los niños continúan en la búsqueda de recursos económicos para sostener sus necesidades y las de sus familias.

3.4. Estrategias de resistencia y afrontamiento

Las entrevistas y las observaciones permitieron identificar diversas estrategias desarrolladas por la niñez trabajadora para afrontar las experiencias de violencia simbólica registradas durante el desarrollo de sus actividades laborales. Estas respuestas se manifestaron tanto a nivel individual como mediante el apoyo de otras personas que comparten el espacio de trabajo.

La estrategia reportada con mayor frecuencia fue ignorar los comentarios o gestos de rechazo, identificada en 5 participantes (Figura 4). Los niños y niñas señalaron que, aunque estas situaciones les generaban malestar, optaban por no responder y continuar con sus actividades laborales. Durante las observaciones también se registró que, tras recibir expresiones de rechazo o indiferencia, los participantes retomaban inmediatamente su trabajo sin establecer confrontaciones con quienes emitían dichas conductas.

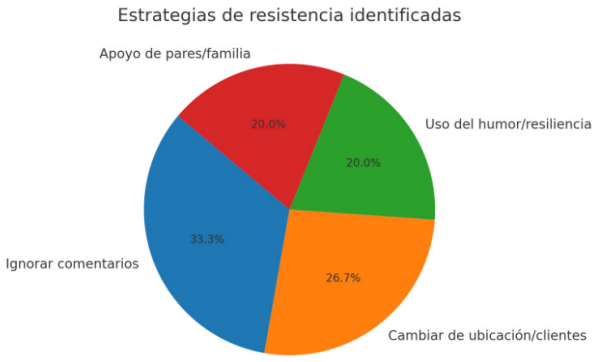
Otra estrategia correspondió al cambio de ubicación o búsqueda de nuevos clientes, mencionada en 4 entrevistas. Los participantes indicaron que, después de experimentar situaciones de rechazo, preferían desplazarse hacia otra esquina, recorrer un nuevo sector o dirigirse a personas que mostraban una actitud más receptiva. Este comportamiento también fue observado durante el trabajo de campo en diferentes espacios públicos de la ciudad.

En 3 entrevistas se registró el uso del humor y la resignificación del trabajo como formas de afrontar las experiencias de discriminación. Algunos participantes señalaron que acostumbraban bromear con sus compañeros después de episodios de rechazo, mientras que otros describieron sus actividades como presentaciones artísticas o formas de trabajo que les permitían contribuir al sostenimiento de sus familias.

Algunos participantes describieron su actividad laboral como una forma de contribuir al bienestar familiar. Un entrevistado afirmó: “Ahorro para que mi mamá compre comida” (E6), mientras que otro expresó: “Llevaré pollito a mi mamá esta noche” (E4).

El apoyo de familiares y pares constituyó otra estrategia identificada en 3 casos. Los entrevistados manifestaron que hermanos, primos, amigos u otros niños trabajadores les brindaban acompañamiento durante la jornada laboral, compartían experiencias similares y permanecían juntos en los momentos posteriores a situaciones de conflicto o rechazo.

Figura 4. Estrategias de resistencia identificadas



Fuente: Elaboración propia

Las observaciones y los testimonios muestran que los participantes recurrieron a diferentes formas de afrontamiento frente a las experiencias de violencia simbólica registradas durante el estudio. Estas estrategias se expresaron mediante conductas individuales y colectivas que acompañaron el desarrollo cotidiano de sus actividades laborales.

3.5. Apoyo de pares y resignificación

Otro de los hallazgos identificados durante el trabajo de campo fue la presencia de redes de apoyo entre la niñez trabajadora. De las 15 entrevistas realizadas, 8 participantes hicieron referencia al respaldo recibido por parte de familiares, principalmente hermanos y madres, quienes acompañaban o apoyaban indirectamente el desarrollo de sus actividades laborales. Asimismo, 6 entrevistados destacaron la solidaridad existente entre otros niños trabajadores, con quienes compartían experiencias, espacios de descanso y apoyo mutuo durante la jornada.

Las observaciones permitieron registrar situaciones que ilustran estas formas de acompañamiento. En la Plaza 25 de Mayo, por ejemplo, se observó a tres niños, dos dedicados a la limpieza de parabrisas y uno a la interpretación musical con zampoña que, al finalizar parte de su jornada laboral, permanecieron juntos conversando y compartiendo alimentos antes de retomar sus actividades.

Las entrevistas también evidenciaron que los participantes atribuían diferentes significados a su trabajo cotidiano. Diversos testimonios señalaron que la actividad laboral era entendida como una forma de contribuir a la economía familiar o de cubrir necesidades personales. Un participante expresó: “No soy vago, trabajo para mi mamá” (E1), mientras que otro indicó: “Lo que gano es para mi recreo y mi ropa” (E7). De manera similar, una participante manifestó que debía trabajar para adquirir sus útiles escolares, relacionando directamente la actividad laboral con su permanencia en el sistema educativo.

En conjunto, los relatos muestran que los niños y niñas describieron su trabajo como una actividad vinculada al apoyo familiar, al sostenimiento de sus necesidades cotidianas y a la obtención de recursos destinados a la alimentación, la educación o el vestuario.

3.6. Testimonios representativos

Las entrevistas permitieron recoger expresiones que sintetizan las experiencias y percepciones de la niñez trabajadora respecto a su actividad laboral, las situaciones de violencia simbólica y sus expectativas personales. Los siguientes testimonios corresponden a algunas de las expresiones más representativas registradas durante el trabajo de campo:

- “No soy vago, trabajo para mi mamá.” (E1)
- “Yo no robo, solo vendo.” (E2)
- “Llevaré pollito a mi mamá esta noche.” (E4)
- “Ahorro para que mi mamá compre comida.” (E6)
- “Me gustaría dejar de trabajar o trabajar en otra cosa.” (E8)
- “Quisiera que nos ayuden dándonos comida.” (E9)
- “Me gustaría tocar en un grupo cuando sea grande.” (E10)

Los testimonios presentan referencias al trabajo como fuente de apoyo económico para el hogar, a las experiencias de rechazo vividas durante la actividad laboral y a las expectativas que los participantes expresaron sobre su futuro. Asimismo, reflejan diferentes formas en que los niños y niñas describen su participación en el trabajo y el significado que atribuyen a esta experiencia en su vida cotidiana.

4. Discusión

Los hallazgos de esta investigación permiten comprender que la violencia simbólica constituye una dimensión central de la experiencia cotidiana de la niñez trabajadora en los espacios públicos de la ciudad de Sucre. A diferencia de las formas de violencia física o explícita, las prácticas identificadas durante el trabajo de campo se expresan mediante actos aparentemente cotidianos como la indiferencia, la evasión visual, los gestos de rechazo y los comentarios despectivos que, por su recurrencia,

terminan configurando mecanismos de exclusión social. Esta forma de interacción confirma el planteamiento de Bourdieu (2000), quien sostiene que la violencia simbólica opera precisamente porque se encuentra incorporada en las relaciones sociales y es percibida como parte del orden cotidiano, tanto por quienes la ejercen como por quienes la experimentan. En este sentido, las conductas registradas en los espacios públicos de Sucre muestran cómo determinadas prácticas de interacción reproducen relaciones de dominación sin recurrir a la coerción física, legitimando posiciones diferenciadas dentro del espacio social.

Desde la perspectiva de la sociología de la infancia, los resultados permiten ampliar la comprensión de la niñez trabajadora como un actor social cuya experiencia desafía las representaciones tradicionales sobre la infancia. Como plantea Gaitán (2006), la infancia no constituye una categoría homogénea ni exclusivamente biológica, sino una construcción social e histórica atravesada por relaciones de poder. En el caso analizado, la presencia de niños y niñas desempeñando actividades laborales en plazas, parques y avenidas confronta el modelo dominante de infancia asociado exclusivamente a la escolarización y al cuidado familiar. Esta situación favorece procesos de estigmatización mediante los cuales la ciudadanía interpreta la presencia de estos niños como una transgresión del orden social esperado. Los testimonios recogidos durante la investigación, especialmente aquellos en los que los participantes afirman que trabajan para contribuir al sostenimiento de sus hogares, muestran que ellos mismos elaboran narrativas orientadas a legitimar su actividad frente a dichas representaciones sociales. Este resultado coincide con los planteamientos de Ramírez (2015), quien identificó procesos similares de resignificación del trabajo infantil en contextos urbanos peruanos.

Un aporte relevante del estudio consiste en evidenciar que la niñez trabajadora no responde de manera pasiva a las experiencias de violencia simbólica. Las estrategias de afrontamiento identificadas, como ignorar los comentarios, modificar los espacios de trabajo, recurrir al humor o apoyarse en otros niños trabajadores muestran la existencia de formas de agencia que permiten enfrentar las condiciones de exclusión presentes en el espacio urbano. Estos hallazgos respaldan lo señalado por Díaz (2013) respecto a la capacidad de la niñez trabajadora para desarrollar estrategias creativas de adaptación en contextos de vulnerabilidad. Del mismo modo, coinciden con la propuesta de Chávez (2014), quien sostiene que los niños trabajadores participan activamente en la construcción de significados sobre su realidad cotidiana, cuestionando las perspectivas que los presentan únicamente como sujetos pasivos de protección. No obstante, los resultados obtenidos permiten ampliar esta discusión al mostrar que dichas estrategias no eliminan las relaciones de dominación, sino que facilitan la continuidad de la actividad laboral en escenarios donde la exclusión permanece presente.

Los resultados también muestran que la violencia simbólica trasciende las relaciones interpersonales y se encuentra vinculada con procesos sociales más amplios de invisibilización. En este sentido, la investigación coincide con Fundación Tierra (2019) al señalar que las respuestas institucionales frente al trabajo infantil han privilegiado históricamente las dimensiones económicas y normativas, relegando el análisis de las experiencias subjetivas de exclusión. Mientras las políticas públicas se concentran en la erradicación del trabajo infantil, las formas cotidianas de discriminación documentadas durante esta investigación continúan reproduciéndose en los espacios públicos sin recibir una atención equivalente. Esta situación coincide con los planteamientos de Wacquant (2010), quien sostiene que la desigualdad urbana no se limita a las condiciones materiales de vida, sino que también se reproduce mediante procesos de estigmatización y desvalorización simbólica que afectan con mayor intensidad a los grupos socialmente vulnerables. Desde esta perspectiva, la exclusión cotidiana que experimentan los niños y niñas trabajadores trasciende el ámbito económico y se expresa en prácticas de rechazo, indiferencia e invisibilización presentes en el espacio público.

Otro aspecto que adquiere especial relevancia es la relación entre espacio urbano y exclusión social. Las observaciones realizadas muestran que plazas, parques, avenidas y semáforos no constituyen únicamente escenarios físicos donde se desarrollan actividades laborales, sino espacios donde se producen relaciones de poder, mecanismos de control y prácticas de exclusión. Estos resultados guardan correspondencia con lo planteado por Jupp Kina y van Blerk (2023), quienes evidencian que los niños que desarrollan actividades en espacios públicos suelen enfrentar hostilidad, estrategias de expulsión y procesos de estigmatización que restringen su permanencia y reconocimiento en la ciudad. En Sucre, estas formas de exclusión se expresan principalmente mediante la indiferencia, el rechazo y la invisibilización cotidiana, al evidenciar que el cuerpo de la niñez trabajadora se convierte en objeto permanente de vigilancia, cuestionamiento y control social. La frecuencia con la que los participantes describieron experiencias de rechazo asociadas únicamente a su presencia en el espacio público permite comprender cómo determinados lugares urbanos funcionan como escenarios de clasificación social, donde ciertas formas de ocupación infantil son percibidas como legítimas y otras como indeseables.

Las redes de apoyo identificadas durante las entrevistas constituyen otro hallazgo significativo. El acompañamiento brindado por hermanos, familiares y otros niños trabajadores representa un recurso cotidiano para afrontar las experiencias de exclusión registradas durante el trabajo de campo. Este resultado coincide con Rosales (2016), quien sostiene que la subjetividad de la niñez trabajadora se construye en la interacción con otros actores que comparten condiciones similares de vida, y con Piñeros (2019), quien destaca la importancia de las relaciones colectivas en la

apropiación del espacio urbano. En el contexto de Sucre, estas redes no solo favorecen el apoyo emocional, sino que también contribuyen a la organización de las actividades laborales y al intercambio de experiencias entre los propios participantes.

Uno de los principales aportes de esta investigación radica en mostrar que el trabajo es resignificado por los propios niños y niñas como una actividad asociada a la responsabilidad, el apoyo familiar y las expectativas de futuro. Si bien investigaciones como las de Ramírez (2015) y Cárdenas (2018) ya habían documentado procesos de resignificación del trabajo infantil, el presente estudio aporta evidencia empírica procedente de un contexto urbano boliviano poco explorado en la literatura científica. Los testimonios analizados muestran que la actividad laboral es interpretada por los participantes como una forma de contribuir al bienestar familiar, acceder a materiales escolares o proyectar aspiraciones personales, elementos que enriquecen la comprensión de las experiencias subjetivas de la niñez trabajadora en el contexto de Sucre.
No obstante, estos resultados deben interpretarse considerando las limitaciones que acompañan a las trayectorias laborales tempranas. Como advierte UNICEF Bolivia (2020), el trabajo infantil puede afectar el acceso, la permanencia y el rendimiento educativo, aun cuando los propios niños atribuyan al trabajo un significado positivo. Esta tensión entre la valoración subjetiva del trabajo y los riesgos asociados a su realización constituye un aspecto que merece ser profundizado en futuras investigaciones, particularmente mediante estudios longitudinales que permitan analizar las trayectorias educativas y laborales de esta población.

En suma, la investigación aporta evidencia empírica sobre una dimensión escasamente explorada del trabajo infantil en Bolivia: las formas de violencia simbólica presentes en la interacción cotidiana con la ciudadanía. Los resultados muestran que estas prácticas de exclusión coexisten con estrategias de agencia, apoyo mutuo y resignificación desarrolladas por la propia niñez trabajadora, ampliando la comprensión del fenómeno desde una perspectiva sociológica e interpretativa. Asimismo, el estudio contribuye a la discusión académica sobre la construcción social de la infancia y plantea la necesidad de incorporar la dimensión simbólica de la exclusión en el diseño de investigaciones y políticas públicas dirigidas a la protección integral de la niñez trabajadora.

Finalmente, esta investigación presenta algunas limitaciones. El estudio se desarrolló con 15 entrevistas y 20 observaciones realizadas en espacios públicos específicos de la ciudad de Sucre, por lo que los resultados corresponden al contexto analizado y no buscan establecer generalizaciones estadísticas. Futuras investigaciones podrían ampliar el número de participantes, incorporar otros escenarios urbanos de Bolivia y considerar las percepciones de peatones, conductores, comerciantes, autoridades municipales y otros actores sociales, con el propósito de comprender de manera más amplia los procesos mediante los cuales se reproduce la violencia simbólica hacia la niñez trabajadora. Asimismo, resulta pertinente profundizar en la relación entre trabajo infantil, trayectoria escolar y exclusión simbólica, así como explorar metodologías cualitativas que integren observaciones prolongadas, relatos de vida y análisis del discurso para ampliar la comprensión del fenómeno.

5. Conclusiones

La presente investigación permitió concluir que la violencia simbólica constituye una dimensión estructural de la experiencia cotidiana de la niñez trabajadora en los espacios públicos de la ciudad de Sucre. Las manifestaciones registradas durante el trabajo de campo, expresadas mediante la indiferencia, la evasión visual, los gestos de rechazo y los comentarios despectivos, evidencian que las formas de exclusión no se limitan al ámbito material del trabajo infantil, sino que también afectan el reconocimiento social de los niños y niñas que desarrollan actividades laborales en el espacio urbano.

Los resultados muestran que la violencia simbólica produce efectos que trascienden el plano económico, al incidir en las experiencias emocionales y en la construcción de la identidad de la niñez trabajadora. No obstante, el estudio también permitió identificar que los participantes despliegan diversas estrategias de afrontamiento y resistencia, entre ellas el apoyo mutuo, la movilidad dentro del espacio urbano, el humor y la resignificación del trabajo como una actividad vinculada al sostenimiento familiar y a sus proyectos personales. La evidencia confirma que la niñez trabajadora no constituye un sujeto pasivo frente a la exclusión, sino un actor social que desarrolla respuestas propias para enfrentar las condiciones de vulnerabilidad presentes en su vida cotidiana.

Desde el punto de vista académico, la investigación aporta evidencia empírica sobre una dimensión poco explorada del trabajo infantil en Bolivia: las manifestaciones de violencia simbólica en los espacios públicos urbanos. De esta manera, amplía la discusión desarrollada por la sociología de la infancia y por los estudios sobre violencia simbólica, incorporando las voces y experiencias de la niñez trabajadora como elemento central para comprender las dinámicas de exclusión y reconocimiento que se producen en la ciudad de Sucre.

Finalmente, los resultados ponen de manifiesto la necesidad de fortalecer futuras investigaciones que amplíen el análisis hacia otros contextos urbanos y rurales del país, incorporen la perspectiva de distintos actores sociales y profundicen en la relación entre violencia simbólica, trayectorias educativas y construcción de proyectos de vida. Estos hallazgos aportan evidencia para comprender que la violencia simbólica constituye una dimensión central en la

experiencia cotidiana de la niñez trabajadora y ponen de manifiesto la necesidad de incorporar esta problemática en las políticas públicas dirigidas a la protección integral de la infancia.

Bibliografía

Alarcón, R. (2015). *Infancia trabajadora y exclusión social en Bolivia.* Plural.

Bourdieu, P. (2000). *El poder simbólico* (3.ª ed.). Siglo XXI.

Cárdenas, D. (2018). *Niños, trabajo y ciudad: Experiencias y percepciones de la infancia trabajadora en La Paz* [Tesis de maestría, Universidad Mayor de San Andrés].

Chávez, J. L. (2014). *Memorias de la calle: Niñez trabajadora y exclusión simbólica.* Editorial Académica.

Díaz, S. (2013). Resistencias infantiles: Agencia y creatividad en el trabajo callejero. *Revista Científica de Estudios Sociales*, 45(2), 77–95.

Fundación Tierra. (2019). *La niñez invisible: Trabajo infantil en el espacio público.* Fundación Tierra.

Gaitán, L. (2006). *Infancia y sociedad: La construcción social del niño.* Síntesis.

Hecht, T. (2002). *At home in the street: Street children of northeast Brazil.* Cambridge University Press.

Hurtado de Barrera, J. (2005). *Metodología de la investigación holística.* Fundación Sypal.

Jupp Kina, D., & van Blerk, L. (2023). Using public space to escape violence and social exclusion in São Paulo, Brazil. En K. A. Franck & T.-S. Huang (Eds.), *Routledge handbook of urban public space: Use, design, and management* (pp. 339–350). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003104421-24

Liebel, M. (2007). *Infancia y trabajo: Perspectivas desde América Latina.* Universidad de los Andes.

Martín-Barbero, J. (2003). *Oficio de cartógrafo: Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura.* Fondo de Cultura Económica.

Piñeros, N. (2019). *Estrategias de visibilidad: Niños trabajadores y performance urbana* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia].

Ramírez, C. (2015). *Niñez trabajadora en espacios urbanos: Representaciones sociales y resistencias cotidianas.* CLACSO.

Rosales, M. F. (2016). *Infancia trabajadora y subjetividad urbana* [Tesis doctoral, Universidad de los Andes].

UNICEF Bolivia. (2020). *Trabajo infantil y exclusión educativa en Bolivia*. UNICEF Bolivia.

Vergara, A. (2010). *Niñez y vida urbana en América Latina: Experiencias de exclusión y resistencia.* LOM Ediciones.

Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: El gobierno neoliberal de la inseguridad social.* Gedisa.

Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

73 - 82

ARTÍCULO

La señalética turística como signo de memoria e identidad biocultural desde las epistemologías del sur

Tourist Signage as an Expression of Biocultural Memory and Identity from the Perspective of the Epistemologies of the South

Elvis Víctor Calizaya Diaz

ORCID: 0009-0000-3396-5659

Universidad San Francisco Xavier

Resumen

La señalética turística suele estudiarse como un sistema técnico destinado a orientar recorridos, identificar lugares y comunicar normas. Sin embargo, en territorios caracterizados por la diversidad cultural y biológica también puede actuar como un dispositivo de interpretación, memoria y representación territorial. El objetivo de este artículo es analizar las condiciones bajo las cuales la señalética turística puede constituirse en signo de memoria e identidad biocultural desde las epistemologías del Sur. Se desarrolló una investigación cualitativa de tipo documental, con alcance interpretativo y comparativo. El corpus intencional estuvo conformado por doce fuentes académicas y normativas sobre orientación espacial, interpretación patrimonial, turismo comunitario, imaginarios turísticos, memoria biocultural, patrimonio inmaterial y ecología de saberes. La información fue organizada mediante una matriz analítica y examinada en cuatro dimensiones: funcional, interpretativa, participativa y biocultural-epistémica. Los resultados muestran que la señalética adquiere valor biocultural cuando combina legibilidad, seguridad y accesibilidad con nombres locales, lenguas originarias, narrativas comunitarias, conocimientos ecológicos y referentes territoriales. También se identificaron tensiones vinculadas con la estandarización, la folclorización, la participación superficial, el mantenimiento y la apropiación externa de saberes. Se concluye que una señalética biocultural no depende únicamente de su apariencia gráfica, sino de un proceso de codiseño, validación intercultural, atribución de autoría y gestión sostenida. Desde la ecología de saberes, el diseño puede articular conocimientos técnicos y comunitarios sin subordinar unos a otros, orientando al visitante y fortaleciendo, al mismo tiempo, la memoria y la capacidad narrativa de las comunidades.

Palabras clave: Señalética turística; Identidad biocultural; Memoria colectiva; Turismo comunitario; Epistemologías del Sur.

Abstract

Tourist signage is commonly studied as a technical system for guiding routes, identifying places, and communicating rules. In culturally and biologically diverse territories, however, it may also operate as a device for interpretation, memory, and territorial representation. This article analyzes the conditions under which tourist signage can become a sign of biocultural memory and identity from the perspective of the epistemologies of the South. A qualitative documentary study with an interpretive and comparative scope was conducted. The purposive corpus comprised twelve academic and normative sources on spatial orientation, heritage interpretation, community-based tourism, tourism imaginaries, biocultural memory, intangible heritage, and the ecology of knowledges. The information was organized through an analytical matrix and examined across four dimensions: functional, interpretive, participatory, and biocultural-epistemic. The findings show that signage acquires biocultural value when it combines legibility, safety, and accessibility with local place names, Indigenous languages, community narratives, ecological knowledge, and territorial references. Tensions were also identified regarding standardization, folklorization, superficial participation, maintenance, and the external appropriation of knowledge. The article concludes that biocultural signage does not depend solely on graphic appearance, but on a process of co-design, intercultural validation, attribution of authorship, and sustained management. From the ecology of knowledges perspective, design can articulate technical and community knowledge without subordinating one to the other, guiding visitors while strengthening community memory and narrative capacity.

Keywords: Tourist signage; Biocultural identity; Collective memory; Community-based tourism; Epistemologies of the South.

1. Introducción

La señalética turística forma parte de la infraestructura comunicacional de los destinos. Su función inmediata consiste en orientar desplazamientos, identificar lugares, advertir riesgos, regular comportamientos y facilitar el acceso a servicios o atractivos. En esta perspectiva, una señal eficaz debe ubicarse en el momento de decisión, ofrecer información jerarquizada y emplear códigos comprensibles para públicos diversos. La legibilidad tipográfica, el contraste, la consistencia de los pictogramas, la resistencia de los materiales y la continuidad del recorrido son condiciones básicas. Sin ellas, el visitante puede desorientarse, omitir recursos relevantes o exponerse a situaciones de riesgo.

Esta función técnica es indispensable, pero no agota el significado de la señalética en espacios turísticos vinculados con comunidades, paisajes culturales, áreas protegidas, centros históricos, rutas ancestrales o sitios patrimoniales. En estos territorios, cada señal selecciona una denominación, una imagen, un idioma, un relato y una jerarquía de información. Por tanto, no constituye un soporte neutral. Puede presentar el destino como un conjunto de objetos disponibles para el consumo o puede ayudar a comprenderlo como un espacio habitado, construido históricamente y sostenido por relaciones entre personas, prácticas culturales y naturaleza.

El problema aparece cuando los sistemas de señalización se diseñan exclusivamente desde manuales generales y decisiones externas. Los estándares comunes son necesarios para garantizar seguridad y reconocimiento rápido, especialmente cuando el destino recibe visitantes de procedencias distintas. No obstante, su aplicación mecánica puede producir señales genéricas, intercambiables entre territorios y desconectadas de las formas locales de nombrar el espacio. Una iconografía aparentemente cultural tampoco resuelve el problema si se limita a reproducir motivos decorativos, imágenes estereotipadas o relatos seleccionados sin participación comunitaria.

En América Latina esta tensión adquiere especial importancia por la coexistencia de lenguas, memorias, sistemas productivos, prácticas rituales y conocimientos ecológicos que han sido históricamente subordinados. La actividad turística puede contribuir a su reconocimiento, pero también puede simplificarlos para construir una imagen atractiva del destino. Salazar (2012) advierte que los imaginarios turísticos circulan mediante representaciones que condicionan la manera en que los lugares y sus habitantes son vistos. La señalética participa en esa producción simbólica porque decide qué se hace visible, quién tiene autoridad para narrar y qué elementos permanecen ausentes.

La noción de identidad biocultural permite analizar esta relación sin separar cultura y naturaleza. Toledo y Barrera-Bassols (2008) explican que las comunidades conservan una memoria formada por conocimientos, prácticas, clasificaciones, nombres y experiencias acumuladas en su interacción con los ecosistemas. Desde esta perspectiva, la señalética puede convertirse en soporte de memoria cuando relaciona especies, paisajes, actividades productivas, historias locales, sitios significativos y normas comunitarias de cuidado. Su valor no se encuentra solo en informar que un elemento existe, sino en comunicar por qué es importante y cómo se vincula con la vida colectiva.

Las epistemologías del Sur proporcionan una perspectiva crítica para examinar quién produce ese conocimiento y bajo qué condiciones se incorpora al diseño. Santos (2009) cuestiona la monocultura del saber que reconoce como legítimo únicamente el conocimiento científico o técnico, y propone una ecología de saberes basada en el diálogo entre formas distintas de conocer. Aplicada a la señalética, esta propuesta no supone rechazar los criterios profesionales de diseño, accesibilidad y seguridad. Exige que estos dialoguen con los saberes territoriales, sin convertir a la comunidad en simple fuente de datos ni reducir su participación a la aprobación final de un producto ya definido.

2. Estado del arte

2.1. Señalética y orientación espacial

La señalética puede entenderse como un sistema planificado de señales que responde a las características de un espacio y a las necesidades de sus usuarios. La señal es la unidad material; la señalética es el conjunto organizado que establece relaciones entre recorridos, puntos de decisión, destinos, normas y servicios. Esta diferencia es relevante porque la eficacia no depende de la calidad aislada de un letrero. Un panel bien diseñado puede fracasar cuando aparece demasiado tarde, compite con estímulos visuales, contradice otras indicaciones o no se integra con la estructura del lugar.

Arthur y Passini (1992) vinculan el wayfinding con el proceso mediante el cual las personas conocen su posición, formulan un plan de desplazamiento y ejecutan decisiones dentro del ambiente. La orientación no se produce únicamente por medio de flechas. Intervienen la arquitectura, los hitos, las rutas, los mapas, la iluminación, el lenguaje verbal y la experiencia previa. Por eso, un proyecto de señalética turística debe partir del análisis del espacio y de los comportamientos de los usuarios antes de definir formas, colores o soportes.

Desde el punto de vista funcional, un sistema requiere continuidad. El visitante necesita confirmar que sigue la ruta correcta y reconocer el momento en que debe cambiar de dirección. También debe distinguir entre señales direccionales, identificativas, informativas, interpretativas, normativas y de emergencia. La mezcla desordenada de estas funciones incrementa la carga de lectura y reduce la confianza. La accesibilidad amplía este criterio al

considerar altura, contraste, tamaño tipográfico, lenguaje claro, movilidad reducida y alternativas para personas con discapacidades sensoriales.

La orientación espacial posee además una dimensión social. Una señal puede facilitar o restringir el acceso, priorizar determinados recorridos, invisibilizar sectores y distribuir la atención de los visitantes. En un destino comunitario, la elección de la ruta puede favorecer ciertos servicios o concentrar el tránsito en áreas frágiles. En consecuencia, la señalética no solo describe el espacio: también organiza su uso. Esta capacidad exige coordinar el diseño con la planificación turística, la conservación y los acuerdos comunitarios sobre lugares permitidos, sensibles o reservados.

2.2. De la información a la interpretación patrimonial

La interpretación patrimonial busca establecer conexiones entre el visitante y los significados del lugar. Moscardo (1996) sostiene que una interpretación adecuada puede promover visitantes atentos, capaces de procesar la información y relacionarla con su experiencia. La diferencia entre informar e interpretar no depende de la cantidad de datos. Un texto puede contener fechas, nombres y medidas, pero continuar siendo poco significativo. La interpretación selecciona un tema, organiza una narrativa y propone relaciones que ayudan a comprender por qué el recurso merece atención y cuidado.

La Carta del ICOMOS para la Interpretación y Presentación de Sitios de Patrimonio Cultural establece principios de acceso y comprensión, fuentes de información, atención al contexto, autenticidad, sostenibilidad, inclusión, participación, investigación y evaluación (ICOMOS, 2008). Estos principios permiten evaluar la señalética más allá de su apariencia. Un panel interpretativo debe apoyarse en información documentada, diferenciar hechos de hipótesis, respetar los valores tangibles e intangibles del sitio y evitar instalaciones que compitan de manera intrusiva con el patrimonio.

El estudio de Ababneh (2017) sobre el sitio arqueológico de Umm Qais muestra que la presencia de señales no garantiza una experiencia comprensible. El autor identificó problemas de ubicación, inconsistencia gráfica, temas poco articulados y escasa relación con la diversidad cultural y natural del lugar. Su aporte es importante porque vincula tres variables: dónde se instala la señal, cómo se presenta y qué relato comunica. Una falla en cualquiera de ellas debilita la función interpretativa.

Deri, Chiti y Ciuffoletti (2023) incorporan la sostenibilidad al análisis de la señalética en rutas patrimoniales. Su propuesta considera el contexto ambiental, la vocación turística, la participación comunitaria y el ciclo de vida de los soportes. Esta perspectiva advierte que la señalización puede producir contaminación visual, costos de mantenimiento o impactos físicos cuando se instala sin diagnóstico. Las tecnologías digitales, como los códigos QR, pueden ampliar contenidos, pero no sustituyen la señal física ni resuelven por sí mismas la accesibilidad, la conectividad o la autoría de la información.

En este artículo, la expresión signo se emplea en sentido operativo para designar una configuración material que relaciona una forma visible con un referente territorial y con los significados que construyen sus intérpretes. Una señal que nombra una montaña no solo remite a una localización. Puede activar relatos históricos, prácticas productivas, memorias familiares, conocimientos climáticos o sentidos rituales. El significado no reside únicamente en el objeto gráfico, sino en la relación entre contenido, contexto, experiencia y comunidad interpretante.

Esta definición permite distinguir entre una señal temática y una señal biocultural. La primera incorpora información sobre cultura o naturaleza. La segunda explica sus relaciones, reconoce la procedencia de los saberes y se integra en un proceso participativo de representación. Un dibujo de una planta acompañado por su nombre científico ofrece información; la explicación de sus nombres locales, usos, restricciones de recolección, temporalidades y valor cultural introduce una dimensión biocultural. La diferencia no es ornamental, sino narrativa y epistémica.

2.3. Turismo comunitario, participación e imaginarios

El turismo comunitario propone que la población local participe en la toma de decisiones, la organización de servicios, la distribución de beneficios y el control de los recursos vinculados con la actividad. Cabanilla (2018) señala que se trata de un concepto en construcción, formado por experiencias y enfoques diversos. Por ello, no basta con que un proyecto se ubique en una comunidad o utilice su imagen. Debe examinarse el grado real de intervención local y la capacidad de la población para definir qué se ofrece, cómo se comunica y cuáles son los límites de la actividad.

En la señalética, la participación puede adoptar niveles muy distintos. En el nivel más bajo, la comunidad es informada cuando el diseño ya está concluido. En un nivel consultivo, aporta nombres o relatos, pero no decide sobre su selección. El codiseño implica que habitantes, autoridades locales, portadores de memoria, diseñadores y gestores definen conjuntamente objetivos, contenidos, lenguas, soportes, ubicaciones y criterios de mantenimiento. La participación vinculante reconoce que ciertos contenidos no pueden difundirse sin consentimiento y que algunos lugares requieren reserva o tratamiento diferenciado.

La investigación de Moreno-Quispe, Apaza-Panca, Ramírez-Altamirano y Yauris-Polo (2023), realizada en Narihuala, Perú, evidencia que la población relaciona la señalización turística con identidad cultural, interpretación,

orientación y participación ciudadana. Este antecedente demuestra que las comunidades pueden percibir la señalética como parte de un sendero interpretativo y no solo como equipamiento. También sugiere que el diseño debe partir de la percepción local sobre los problemas de acceso, las historias relevantes y las oportunidades de valorización patrimonial.

La participación no elimina automáticamente las desigualdades. Dentro de una comunidad existen diferencias de edad, género, lengua, ocupación, autoridad y acceso a espacios de decisión. Un taller abierto puede reproducir exclusiones si solo intervienen los actores con mayor reconocimiento institucional. La construcción de una señalética representativa requiere identificar quiénes poseen saberes específicos, quiénes serán afectados por los recorridos y quiénes suelen quedar fuera de la planificación. Mujeres, jóvenes, artesanos, agricultores, guías locales y hablantes de lenguas originarias pueden aportar perspectivas distintas sobre el territorio.

Salazar (2012) permite comprender otro riesgo: los imaginarios turísticos no se producen únicamente en el destino, sino que circulan mediante agencias, medios, políticas y expectativas globales. Para responder a esas expectativas, la señalética puede seleccionar versiones simplificadas de la cultura, enfatizar lo exótico o presentar a la comunidad como una realidad detenida en el tiempo. La participación local es necesaria para cuestionar estas representaciones, aunque también debe acompañarse de reflexión crítica, porque los propios actores pueden adoptar imágenes comerciales dominantes como estrategia económica.

El desafío consiste en evitar dos extremos. El primero es la imposición externa de una identidad diseñada para el visitante. El segundo es asumir que existe una sola voz comunitaria, estable y sin conflictos. La señalética biocultural debe reconocer que la identidad es histórica, plural y dinámica. Puede presentar varias denominaciones, explicar cambios en el uso del paisaje o señalar que existen interpretaciones diferentes. Esta complejidad no impide comunicar con claridad; exige seleccionar temas comprensibles sin convertirlos en verdades únicas.

2.4. Memoria e identidad biocultural

La memoria colectiva se construye mediante prácticas, relatos, objetos, lugares y formas compartidas de recordar. En los territorios turísticos, esa memoria se encuentra en caminos, nombres geográficos, técnicas de cultivo, festividades, relatos orales, arquitecturas, sitios sagrados y experiencias de transformación ambiental. La señalética puede contribuir a su transmisión cuando vincula el recorrido actual con esas capas históricas. También puede debilitarla cuando sustituye las denominaciones locales por nombres comerciales o cuando presenta los elementos patrimoniales sin relación con las personas que los mantienen.

Toledo y Barrera-Bassols (2008) desarrollan la noción de memoria biocultural para explicar la acumulación histórica de conocimientos ecológicos en pueblos y comunidades tradicionales. Esta memoria articula el saber sobre especies, ciclos, suelos, clima, alimentación, medicina, producción y simbolismo. No es un archivo inmóvil. Se actualiza mediante la práctica y la transmisión entre generaciones. Su pérdida está relacionada con la erosión lingüística, la transformación productiva, el desplazamiento territorial y la desvalorización de los conocimientos locales.

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial reconoce prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades identifican como parte de su patrimonio (UNESCO, 2003). Este principio es relevante para la señalética porque desplaza la autoridad exclusiva de las instituciones. No todo elemento seleccionado por un gestor externo posee el mismo valor para la comunidad, y no todo conocimiento comunitario debe convertirse en contenido turístico. La identificación, documentación y difusión deben respetar la participación y el consentimiento de los portadores.

La identidad biocultural se expresa en relaciones. Una especie puede ser alimento, medicina, indicador climático, material artesanal y referente ritual. Un río puede funcionar como ruta, fuente de agua, límite, lugar de memoria y componente de un relato de origen. Cuando la señalética separa cada dimensión, pierde la lógica territorial. El enfoque biocultural propone mostrar conexiones sin sobrecargar el mensaje: una idea central, una imagen pertinente, una denominación local y una invitación a observar pueden comunicar más que un inventario extenso. La lengua ocupa un lugar decisivo. Los nombres locales condensan clasificaciones y experiencias que no siempre tienen equivalencia exacta en idiomas dominantes. Incluir una lengua originaria no debe limitarse a traducir literalmente un texto escrito desde otra lógica. Requiere revisar el orden de la información, las formas de nombrar, la oralidad y la adecuación del contenido. En determinados contextos, los recursos sonoros o digitales pueden complementar la señal física y permitir que las voces de los portadores aparezcan sin ser reemplazadas por una redacción institucional.

La señalética se convierte así en un soporte limitado pero estratégico de memoria. No puede contener toda la complejidad cultural ni sustituir la transmisión comunitaria. Su función es abrir una relación: orientar la atención, reconocer la existencia de saberes y dirigir al visitante hacia experiencias, personas o espacios de interpretación más amplios. Cuando pretende resumir una cultura completa en un panel, produce simplificación. Cuando reconoce su carácter parcial y sitúa las fuentes, puede fortalecer la curiosidad y el respeto.

2.5. Epistemologías del Sur y ecología de saberes

Las epistemologías del Sur parten de la constatación de que la producción de conocimiento se encuentra atravesada por relaciones de poder. Santos (2009) denomina pensamiento abismal a la división que reconoce ciertos saberes como válidos y relega otros a la inexistencia o la inferioridad. Esta crítica resulta pertinente para el turismo, donde los conocimientos técnicos, administrativos y mercantiles suelen decidir cómo debe representarse el territorio, mientras los saberes comunitarios aparecen como información complementaria o recurso de ambientación.

La ecología de saberes propone relacionar conocimientos diferentes según los problemas que pueden ayudar a comprender y resolver. No establece que todos sean equivalentes ni elimina la evaluación crítica. Reconoce que ningún saber responde por sí solo a todas las dimensiones de una realidad. En el diseño de señalética, el especialista conoce principios de legibilidad, accesibilidad, materiales y organización de información; la comunidad conoce nombres, historias, restricciones, usos y significados del territorio. La calidad del sistema depende de la traducción entre ambos campos.

La justicia cognitiva implica que los portadores de conocimientos puedan participar en las decisiones sobre su representación, uso y circulación. Extraer un relato, reformularlo sin atribución y convertirlo en atractivo turístico reproduce una relación desigual, aunque el resultado parezca culturalmente sensible. Una práctica responsable debe registrar procedencias, acordar niveles de difusión, reconocer autorías colectivas y prever mecanismos para corregir contenidos. También debe considerar los beneficios y riesgos que la visibilización puede producir.
La traducción intercultural constituye un proceso de construcción de entendimientos parciales entre lenguajes y experiencias que no se reducen entre sí. En la señalética, esta traducción se expresa en decisiones concretas: combinar pictogramas universales con nombres propios del lugar; presentar una norma de conservación junto con su fundamento comunitario; utilizar mapas técnicos y recorridos narrados; o diferenciar una explicación científica de una interpretación cultural sin establecer jerarquías automáticas.

Desde esta perspectiva, el valor de la señalética no se mide solamente por la transmisión de información. También se evalúa por las ausencias que corrige y por las voces que habilita. Un sistema puede contribuir a la justicia cognitiva cuando hace visibles conocimientos ignorados, siempre que no los descontextualice ni los convierta en propiedad institucional. La señalética biocultural se define, por tanto, como un sistema de orientación e interpretación construido mediante diálogo, capaz de relacionar funcionalidad, memoria, territorio y pluralidad epistémica.

2.6. Dimensiones de una señalética turística biocultural

La revisión teórica permite proponer cuatro dimensiones complementarias. La dimensión funcional comprende orientación, identificación, seguridad, legibilidad, accesibilidad y continuidad del sistema. La dimensión interpretativa se refiere a la capacidad de comunicar temas, relaciones y significados patrimoniales. La dimensión participativa examina quién define los contenidos, cómo se toman las decisiones y qué actores son incluidos. La dimensión biocultural-epistémica analiza la articulación entre cultura y naturaleza, la presencia de lenguas y conocimientos locales, la autoría y las relaciones de poder en la representación.

Estas dimensiones no funcionan de manera independiente. Una señalética participativa puede ser ineficaz si no orienta adecuadamente; una señalética técnicamente correcta puede ser culturalmente ajena; una propuesta interpretativa puede folclorizar si utiliza relatos sin consentimiento; y una señal con abundante contenido biocultural puede excluir a visitantes cuando carece de jerarquía y accesibilidad. La calidad surge del equilibrio entre las cuatro dimensiones y de su adecuación a cada territorio.

3. Metodología

La investigación adoptó un enfoque cualitativo, con diseño documental y alcance interpretativo-comparativo. El análisis documental permite examinar textos como fuentes de datos, identificar conceptos, reconocer patrones y construir interpretaciones contextualizadas (Bowen, 2009). El propósito no fue medir la eficacia de un sistema de señalética particular, sino integrar aportes procedentes de campos distintos para formular un marco de comprensión sobre su función biocultural.

Se realizó una revisión narrativa. Este tipo de revisión fue elegido porque el problema reúne literatura de diseño, turismo, patrimonio, antropología y sociología del conocimiento, con objetos y métodos heterogéneos. No se buscó estimar efectos mediante procedimientos estadísticos ni afirmar que el corpus representa toda la producción disponible. La intención fue seleccionar fuentes con capacidad explicativa y contrastarlas según categorías comunes.

La búsqueda documental se desarrolló en repositorios académicos, portales editoriales y sitios institucionales que ofrecen datos bibliográficos. Se utilizaron términos en español e inglés: señalética turística, señalización interpretativa, orientación espacial, wayfinding, heritage interpretation, community-based tourism, tourism imaginaries, memoria biocultural, patrimonio inmaterial, epistemologías del Sur, ecología de saberes y participación comunitaria. Se revisaron títulos, resúmenes, palabras clave y, cuando estuvieron disponibles, textos completos.
Los criterios de inclusión fueron: a) relación directa con

una de las dimensiones analíticas; b) autoría y datos de publicación identificables; c) aporte conceptual, empírico o normativo aplicable a la señalética turística; y d) procedencia académica, editorial o institucional reconocible. Se excluyeron documentos promocionales, entradas sin autoría, propuestas centradas únicamente en publicidad comercial y estudios de señalización industrial o vial sin relación con la experiencia turística y patrimonial.

El corpus intencional quedó conformado por doce fuentes principales: Arthur y Passini (1992), Moscardo (1996), UNESCO (2003), ICOMOS (2008), Toledo y Barrera-Bassols (2008), Santos (2009), Salazar (2012), Ababneh (2017), Cabanilla (2018), Moreno-Quispe et al. (2023), Deri et al. (2023) y Bowen (2009). Las fuentes no cumplen la misma función. Bowen sustenta el método; UNESCO e ICOMOS aportan principios normativos; y los demás trabajos proporcionan conceptos o evidencia sobre orientación, interpretación, comunidad, imaginarios y memoria.

El procedimiento se desarrolló en cuatro etapas. Primero, se registraron los datos bibliográficos, objetivos y principales aportes de cada documento. Segundo, se realizó una lectura temática y se extrajeron unidades relacionadas con funciones, actores, contenidos, riesgos y criterios de diseño. Tercero, las unidades fueron agrupadas en cuatro dimensiones: funcional, interpretativa, participativa y biocultural-epistémica. Cuarto, se compararon convergencias, tensiones y vacíos para construir los resultados.

La interpretación siguió un criterio de contraste. Una idea se consideró convergente cuando aparecía respaldada desde campos diferentes, como la necesidad de vincular señalética, contexto y experiencia. Se consideró tensión cuando los principios funcionales podían entrar en conflicto con la particularidad cultural o cuando la visibilización turística podía producir apropiación. Los vacíos se identificaron en aspectos poco desarrollados de manera conjunta, especialmente la relación entre accesibilidad, autoría comunitaria, mantenimiento y justicia cognitiva.

La investigación no involucró participantes humanos ni utilizó información privada. Se respetó la atribución de las fuentes y se evitó presentar la revisión como evidencia empírica sobre una comunidad específica. La principal limitación metodológica es el carácter intencional y narrativo del corpus. Los resultados deben entenderse como una propuesta conceptual que requiere validación mediante estudios de caso, observación de recorridos, entrevistas, talleres de codiseño y evaluación con usuarios.

4. Resultados

Tabla 1. Corpus documental y aporte analítico

Fuente	Eje principal	Aporte al análisis
Arthur y Passini (1992)	Orientación espacial	Relación entre decisiones de recorrido, ambiente y comunicación gráfica.
Moscardo (1996)	Interpretación patrimonial	Aprendizaje informal y construcción de visitantes atentos.
UNESCO (2003)	Patrimonio inmaterial	Reconocimiento de prácticas, conocimientos y participación comunitaria.
ICOMOS (2008)	Interpretación de sitios	Principios de contexto, autenticidad, sostenibilidad, inclusión y evaluación.
Toledo y Barrera-Bassols (2008)	Memoria biocultural	Relación entre conocimientos tradicionales, lenguas, prácticas y biodiversidad.
Santos (2009)	Epistemologías del Sur	Ecología de saberes, justicia cognitiva y traducción intercultural.
Salazar (2012)	Imaginarios turísticos	Producción y circulación de representaciones sobre lugares y culturas.
Ababneh (2017)	Señalética interpretativa	Importancia de ubicación, diseño, tema y experiencia del visitante.
Cabanilla (2018)	Turismo comunitario	Participación, organización local y control de la actividad turística.
Moreno-Quispe et al. (2023)	Señalización comunitaria	Percepción local de la señalización como identidad e interpretación.
Deri et al. (2023)	Sostenibilidad	Contexto ambiental, gobernanza y ciclo de vida de la señalética.
Bowen (2009)	Análisis documental	Fundamento metodológico para el examen cualitativo de documentos.

Nota. Elaboración propia a partir de las fuentes seleccionadas.

4.1. Integración de funciones

El primer resultado es que la señalética turística biocultural no constituye una categoría definida por un estilo visual específico. Su carácter biocultural depende de la integración de funciones. La orientación mantiene su importancia porque permite recorrer el territorio de manera segura y autónoma. La interpretación añade significado al relacionar el visitante con el patrimonio. La participación establece legitimidad en la selección de contenidos. La dimensión epistémica determina si los saberes locales son reconocidos como conocimiento o utilizados únicamente como recurso decorativo.

Las fuentes revisadas coinciden en que la señalética debe responder al contexto. Arthur y Passini (1992) destacan la relación entre decisiones y ambiente; ICOMOS (2008) exige considerar el entorno y la autenticidad; Ababneh (2017) muestra los efectos de la inconsistencia entre ubicación, diseño y tema; y Deri et al. (2023) incorporan los impactos ambientales y

la gobernanza. Esta convergencia indica que la señalética no debe iniciarse con la elección de una plantilla gráfica, sino con el diagnóstico de recorridos, públicos, recursos, narrativas y condiciones de gestión.

El análisis también muestra que orientar e interpretar pueden integrarse sin confundir funciones. Las señales direccionales deben ofrecer lectura inmediata, mientras los paneles interpretativos pueden desarrollar temas más amplios. El problema surge cuando una señal acumula mapas, normas, historia, publicidad y datos institucionales. La organización por niveles permite conservar claridad: una capa básica de orientación, una capa de identificación territorial y una capa interpretativa complementaria. Los recursos digitales pueden ampliar información, pero deben considerarse opcionales y no una condición para comprender el recorrido.

4.2. Aportes y beneficios

El principal beneficio para el visitante es una experiencia espacial más comprensible. La continuidad, la jerarquía y la ubicación adecuada reducen la incertidumbre. Cuando la orientación se relaciona con temas interpretativos, el recorrido deja de ser una sucesión de puntos y adquiere una secuencia narrativa. Los visitantes pueden reconocer cambios en el paisaje, identificar prácticas locales y comprender normas de respeto. Esta experiencia no depende de textos extensos, sino de mensajes relevantes, situados en el lugar donde pueden observarse los referentes.

Para las comunidades, la señalética puede fortalecer el reconocimiento de nombres, memorias y saberes que suelen quedar fuera de la comunicación oficial. La presencia de una lengua originaria en condiciones de equivalencia, la atribución de relatos y la explicación de prácticas territoriales contribuyen a la visibilidad pública. El efecto identitario no es automático: depende de que la comunidad se reconozca en el sistema y haya participado en sus decisiones. Cuando esto ocurre, la señalética puede convertirse en un recurso de apropiación y transmisión intergeneracional.

En el ámbito educativo, la señalética ofrece oportunidades para relacionar patrimonio cultural y natural. Los contenidos sobre especies, agua, producción, arquitectura, ritualidad o historia pueden promover observación y cuidado. Moscardo (1996) relaciona la interpretación con visitantes atentos, mientras Ababneh (2017) destaca la necesidad de temas claros y vinculados con la experiencia. La educación ambiental es más significativa cuando explica prácticas locales y no se limita a prohibiciones generales.
En términos epistémicos, la señalética puede actuar como una forma pública de reconocimiento. La ecología de saberes permite presentar explicaciones técnicas y comunitarias como aportes complementarios. Por ejemplo, una señal sobre un humedal puede indicar su función ecológica y, al mismo tiempo, explicar los nombres, usos y reglas locales relacionadas con el agua. La coexistencia de perspectivas no debe producir una lista fragmentada, sino una narrativa que muestre sus relaciones y sus distintos ámbitos de validez.

4.3. Tensiones y desafíos

El desafío más recurrente es equilibrar estandarización e identidad. Los códigos comunes facilitan la comprensión, pero su uso exclusivo produce homogeneidad. Los símbolos locales aportan pertinencia, aunque pueden resultar ambiguos para visitantes externos. La respuesta no consiste en elegir uno de los extremos, sino en construir sistemas híbridos: pictogramas reconocibles para las funciones inmediatas y recursos territoriales para la identificación e interpretación. Esta combinación debe probarse con usuarios antes de la instalación.

La segunda tensión es la folclorización. Incorporar patrones, colores o imágenes tradicionales puede generar una apariencia local sin representar conocimientos ni memorias. Salazar (2012) ayuda a comprender que la imagen turística puede simplificar la diferencia cultural. Desde la memoria biocultural, el problema se corrige cuando los elementos visuales se vinculan con relatos, prácticas y relaciones ecológicas concretas. También es necesario revisar si ciertos símbolos pueden utilizarse públicamente o si poseen restricciones comunitarias.

La tercera dificultad es la participación superficial. La consulta final no equivale a codiseño. Cuando las decisiones centrales ya fueron tomadas, la comunidad solo puede corregir detalles. Además, la participación puede concentrarse en autoridades o prestadores turísticos y excluir a otros grupos. La revisión indica que deben definirse mecanismos de representación, documentación de acuerdos, consentimiento para contenidos sensibles y devolución de los resultados. El proceso necesita tiempo y recursos; no puede tratarse como una etapa protocolar.

El cuarto desafío corresponde al mantenimiento. Los proyectos suelen concentrarse en la instalación y no en el ciclo de vida. Una señal deteriorada, ilegible o desactualizada afecta la seguridad y la credibilidad del destino. Los contenidos bioculturales también requieren revisión porque los nombres, recorridos y acuerdos pueden cambiar. Deri et al. (2023) destacan la necesidad de considerar sostenibilidad material y ambiental. Esto supone seleccionar soportes reparables, prever reposición y asignar responsabilidades entre comunidad e instituciones.
El quinto desafío es la apropiación de saberes. Hacer visible un conocimiento puede favorecer su valoración, pero también facilitar usos no autorizados, comercialización o exposición de lugares sensibles. La justicia cognitiva exige preguntar qué puede comunicarse, con qué nivel de detalle, quién aparece como fuente y cómo se distribuyen los beneficios. En ciertos casos, la decisión responsable será no señalizar o presentar información general sin revelar ubicaciones, procedimientos o significados reservados.

Finalmente, existen limitaciones institucionales y financieras. La señalética biocultural requiere equipos interdisciplinarios, trabajo participativo, traducción, prototipado y evaluación. Cuando el presupuesto solo cubre producción e instalación, las etapas de investigación y mantenimiento se reducen. También pueden surgir contradicciones entre normas nacionales de señalización y criterios locales. Estas restricciones muestran que la calidad no depende únicamente del diseñador, sino de políticas, capacidades y acuerdos de gobernanza.

Tabla 2. Desafíos y respuestas para la señalética turística biocultural

Desafío	Consecuencia	Respuesta recomendada
Estandarización sin contexto	Señales genéricas o ajenas al territorio.	Combinar códigos universales con recursos locales validados.
Folclorización	Reducción de saberes y símbolos a decoración.	Relacionar elementos visuales con prácticas, relatos y autorías.
Participación superficial	Baja legitimidad y apropiación externa de contenidos.	Codiseño, representación diversa y decisiones vinculantes.
Apropiación de saberes	Difusión no autorizada o uso comercial de conocimientos.	Consentimiento, atribución y niveles diferenciados de acceso.
Falta de mantenimiento	Deterioro, desactualización y pérdida de confianza.	Presupuesto de ciclo de vida, responsables y archivo local.
Barreras de accesibilidad	Exclusión de usuarios y errores de comprensión.	Prototipado, pruebas con usuarios y alternativas de acceso.

Nota. Elaboración propia a partir del análisis documental.

4.4. Buenas prácticas

La primera buena práctica es desarrollar un diagnóstico previo. Debe incluir recorridos existentes, puntos de decisión, características de los visitantes, accesibilidad, recursos patrimoniales, riesgos, actores y soportes disponibles. El inventario no debe limitarse a atractivos. También debe registrar nombres locales, prácticas, temporalidades, normas comunitarias y zonas que no deben exponerse. El diagnóstico permite definir qué necesita una señal y qué requiere otros medios de interpretación.

La segunda práctica es conformar un equipo de codiseño. Deben participar especialistas técnicos y actores comunitarios con conocimientos diferentes. Es conveniente establecer desde el inicio quién toma decisiones, cómo se validan los contenidos y cómo se resolverán desacuerdos. Los talleres pueden utilizar mapas, recorridos comentados, fotografías y prototipos de baja complejidad. La participación debe producir decisiones observables, no solo actas de asistencia.

La tercera práctica es construir un guion interpretativo antes del diseño gráfico. El guion define el tema central del recorrido, los mensajes de cada punto, las relaciones entre naturaleza y cultura, las fuentes y el tono. Esta etapa evita que el panel se convierta en una acumulación de información. Cada señal debe responder a una pregunta clara y relacionarse con algo que el visitante pueda observar, escuchar o experimentar en el lugar.

La cuarta práctica es trabajar con niveles de lectura y lenguas pertinentes. Los títulos, frases principales, mapas e imágenes deben facilitar una lectura rápida. Los textos complementarios pueden ampliar la información. La inclusión de lenguas originarias debe acordarse con hablantes competentes y considerar formas locales de expresión. Cuando se empleen audios, videos o códigos QR, debe mantenerse una alternativa básica accesible sin conexión.

En conjunto, las buenas prácticas muestran que la señalética biocultural es un proceso y no un producto aislado. La instalación constituye una etapa dentro de un ciclo que comprende investigación, acuerdo, diseño, prueba, implementación, mantenimiento y evaluación. Esta perspectiva reduce la posibilidad de que los saberes locales se utilicen como decoración y fortalece la capacidad comunitaria para gestionar su propia representación.

5. Discusión

Los resultados permiten sostener que la señalética turística ocupa una posición intermedia entre infraestructura de orientación y dispositivo de representación cultural. El enfoque funcional de Arthur y Passini (1992) explica cómo las personas toman decisiones en el espacio, pero resulta insuficiente para determinar qué territorio se comunica. La interpretación patrimonial aporta la construcción de significado, mientras el turismo comunitario y las epistemologías del Sur incorporan las preguntas por la participación, la autoría y la legitimidad del conocimiento.
La principal contribución del análisis es la articulación de cuatro dimensiones. Esta integración evita evaluar la señalética con un único criterio. Un sistema puede ser legible y, al mismo tiempo, reproducir una narrativa externa; puede incluir símbolos locales y ser inaccesible; puede construirse participativamente y carecer de continuidad; o puede ofrecer información abundante sin un tema comprensible. La evaluación debe considerar simultáneamente eficacia espacial, capacidad interpretativa, legitimidad participativa y pertinencia biocultural.

La relación entre universalidad y particularidad no debe resolverse mediante la eliminación de los estándares. La seguridad, la accesibilidad y la comprensión rápida son derechos de los usuarios. Desde las epistemologías del Sur, el problema no se encuentra en el conocimiento técnico, sino en su pretensión de decidir de manera exclusiva. La ecología de saberes propone una articulación en la que las normas se adapten al contexto y los conocimientos comunitarios participen en la definición del sistema. El resultado es una estandarización flexible, capaz de mantener consistencia sin borrar diferencias.

La noción de memoria biocultural permite diferenciar identidad y decoración. Toledo y Barrera-Bassols (2008) muestran que los saberes tradicionales se forman en relaciones históricas con la naturaleza. En consecuencia, una señal no adquiere valor biocultural por utilizar un patrón gráfico, sino por comunicar relaciones entre nombres, prácticas, lugares, especies y memorias. Este criterio cuestiona los imaginarios turísticos analizados por Salazar (2012), especialmente cuando convierten la cultura en una imagen fija y fácilmente consumible.

La participación aparece como condición de legitimidad, aunque no debe idealizarse. Cabanilla (2018) advierte la diversidad del turismo comunitario, y Moreno-Quispe et al. (2023) muestran la relevancia de la percepción local para la señalización. La discusión sugiere que el codiseño debe reconocer conflictos y desigualdades internas. No existe una representación comunitaria automática. Es necesario definir quién participa, qué conocimientos aporta, cómo se resuelven desacuerdos y qué contenidos no deben difundirse.

Los principios de UNESCO (2003) e ICOMOS (2008) refuerzan esta posición al reconocer la participación de comunidades y la atención al contexto, la autenticidad y la sostenibilidad. La señalética debe ser compatible con la conservación y no transformar el patrimonio en una superficie de exposición ilimitada. La posibilidad de no instalar una señal, reducir su escala o utilizar medios reversibles también forma parte de un diseño responsable. La visibilidad no siempre equivale a protección.

6. Conclusiones

La señalética turística puede constituirse en signo de memoria e identidad biocultural cuando integra orientación, interpretación, participación y reconocimiento de saberes. Su función no se limita a dirigir desplazamientos. También selecciona nombres, relatos, lenguas e imágenes que influyen en la manera en que un territorio es comprendido por visitantes y habitantes. Por esta razón, el diseño debe tratarse como una práctica cultural y política, además de técnica.

El análisis muestra que la claridad funcional continúa siendo una condición indispensable. La incorporación de contenidos culturales no justifica señales confusas, inaccesibles o inseguras. Sin embargo, la estandarización tampoco debe eliminar la particularidad territorial. La alternativa es un sistema híbrido que combine códigos de reconocimiento amplio con denominaciones, narrativas y referentes locales, organizados mediante niveles de lectura y validados con usuarios.

La identidad biocultural no se expresa mediante ornamentación. Se construye al comunicar relaciones históricas entre comunidades, conocimientos y naturaleza. Una señal adquiere profundidad cuando explica esas relaciones, reconoce la procedencia de la información y evita convertir los saberes en espectáculo. La participación comunitaria es necesaria para seleccionar contenidos, definir límites de difusión y reconocer autorías, pero debe incluir actores diversos y producir decisiones vinculantes.
Desde las epistemologías del Sur, la señalética puede entenderse como un espacio de traducción intercultural. Los conocimientos profesionales aportan criterios de accesibilidad, legibilidad, seguridad, materiales y planificación; los saberes comunitarios aportan memoria, lenguaje, significados, normas y comprensión territorial. La ecología de saberes permite articularlos sin sustituir unos por otros. Esta articulación constituye la base de la justicia cognitiva aplicada al diseño turístico.

7. Bibliografía

Cabanilla, E. (2018). *Turismo comunitario en América Latina, un concepto en construcción. Siembra*, 5(1), 121-131. https://doi.org/10.29166/siembra.v5i1.1433.

International Council on Monuments and Sites. (2008). *Carta ICOMOS para interpretación y presentación de sitios de patrimonio cultural.* ICOMOS.

Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI Editores; CLACSO.

Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales.* Icaria Editorial.

Ababneh, A. (2017). *Heritage interpretation: Analysis study of the signage system used at the archaeological site of Umm Qais in Northern Jordan. Tourism Planning & Development*, 14(3), 297-317. https://doi.org/10.1080/21568316.2016.1204361

Arthur, P., & Passini, R. (1992). W*ayfinding: People, signs, and architecture.* McGraw-Hill.

Bowen, G. A. (2009). *Document analysis as a qualitative research method.* Qualitative Research Journal, 9(2), 27-40. https://doi.org/10.3316/QRJ0902027

Deri, M. G., Chiti, L., & Ciuffoletti, A. (2023). *A sustainable approach to tourist signage on heritage trails.* Sustainability, 15(23), 16251. https://doi.org/10.3390/su152316251

Moreno-Quispe, L. A., Apaza-Panca, C. M., Ramirez-Altamirano, E.-B., & Yauris-Polo, W.-C. (2023). *Señalización turística como sendero interpretativo desde la percepción de la comunidad en Perú.* Revista de Ciencias Sociales, 29(3), 412-423. https://doi.org/10.31876/rcs.v29i3.40723

Moscardo, G. (1996). *Mindful visitors: Heritage and tourism.* Annals of Tourism Research, 23(2), 376-397. https://doi.org/10.1016/0160-7383(95)00068-2

Salazar, N. B. (2012). *Tourism imaginaries: A conceptual approach.* Annals of Tourism Research, 39(2), 863-882. https://doi.org/10.1016/j.annals.2011.10.004

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.* UNESCO.

Revista Sociologías del SUR

ISSN-L: 3078-7823

83 - 91

ARTÍCULO

Influencia de la Inteligencia Artificial Generativa en docentes de investigación científica en educación superior: revisión exploratoria estructurada y síntesis narrativa

Influence of Generative Artificial Intelligence on Scientific Research Teachers in Higher Education: A Systematic Review and Narrative Synthesis

Wilson Tuco Yapu

ORCID: 0009-0000-5650-1021

Investigador y consultor independiente

Resumen

La llegada de la inteligencia artificial generativa (IAG) ha alterado las dinámicas de enseñanza, escritura y producción académica en la universidad. Este artículo examina cómo se relaciona la IAG con las prácticas investigativas de docentes universitarios mediante una revisión exploratoria estructurada y una síntesis narrativa. Bajo el marco de la pedagogía crítica y las epistemologías del Sur, se examina el riesgo de instaurar una "educación bancaria algorítmica" que silencie la voz autoral del investigador. La búsqueda final se realizó en SciELO y ERIC, y el flujo de selección se reconstruyó a partir de los registros documentados para el periodo 2022–2026. Los hallazgos muestran posibilidades de apoyo en redacción, búsqueda y organización de información, pero también preocupaciones persistentes sobre dependencia, integridad académica y necesidad de mediación docente. Solo un estudio aportó datos suficientes para calcular un efecto individual; por ello, no se realizó un metaanálisis agrupado. La síntesis muestra que la mediación pedagógica y la verificación humana aparecen como condiciones recurrentes para un uso responsable de la IAG. Debido a la heterogeneidad de los diseños y a la existencia de un solo estudio con datos comparables, estos hallazgos se interpretan de forma narrativa y no como una estimación causal general.

Palabras clave: Inteligencia artificial generativa; Docentes universitarios; Competencias investigativas; Redacción científica; Pedagogía crítica; Revisión sistemática.

Abstract

The irruption of Generative Artificial Intelligence (GAI) has altered traditional dynamics in higher education. This study examines the relationship between GAI and university teachers' research practices through a structured exploratory review and narrative synthesis. Under the framework of Critical Pedagogy and the Epistemologies of the South, this study examines the risk of establishing an "algorithmic banking education" that silences the researcher's authorial voice. The final search was conducted in SciELO and ERIC for the period 2022–2026. The findings show potential support for academic writing, information searching, and organization, alongside persistent concerns about dependence, academic integrity, and the need for teacher mediation. Only one study provided sufficient data to calculate an individual effect; therefore, no pooled meta-analysis was conducted. The synthesis shows that pedagogical mediation and human verification repeatedly appear as conditions for responsible use of GAI. Because the designs were heterogeneous and only one study provided comparable quantitative data, these findings are interpreted narratively rather than as a general causal estimate.

Keywords: Generative artificial intelligence; University teachers; Research competencies; Scientific writing; Critical pedagogy; Systematic review.

Introducción

Detrás de cada proyecto de investigación existe una biografía intelectual, marcada por el esfuerzo y el deseo del estudiante por comprender y transformar su entorno. En las aulas universitarias contemporáneas, esa identidad ha llegado a un momento decisivo de su historia. La irrupción de la inteligencia artificial generativa (IAG) no se ha presentado como una transición pacífica, sino como un quiebre que desafía la esencia misma del pensamiento original (Kasneci et al., 2023).

Estas tecnologías logran imitar la redacción científica con notable similitud y claridad expresiva. Dicha capacidad sitúa a la educación superior frente a un dilema ético ineludible: permitir que las máquinas asuman el ejercicio de pensar, o transformar el aula en un espacio donde la tecnología actúe como un catalizador del pensamiento crítico en lugar de adormecerlo (Freire, 1970). Es en ese sentido que, para las universidades de América Latina, este fenómeno adquiere un carácter prioritario y requiere una atención inmediata debido a su evolución y repercusión social constante.

Las corrientes de las epistemologías del sur recuerdan que el conocimiento no está exento de influencia. La geopolítica de dominación atraviesa el conocimiento (De Sousa Santos, 2014). Adoptar la IAG sin intervención y sin regulación produce la aparición de un colonialismo de datos invisible (Couldry & Mejias, 2019). Los modelos de lenguaje actuales, entrenados con las cosmovisiones y los intereses del Norte Global, tienden a imponer estructuras discursivas homogéneas que silencian la riqueza y las problemáticas de los contextos locales (Cotton et al., 2024).

De este modo, el surgimiento tecnológico amenaza con instaurar lo que podemos conceptualizar como una educación bancaria algorítmica, donde el estudiante ya no investiga para problematizar su realidad, sino que se convierte en un receptor dócil de síntesis automatizadas por un software.

En este complejo escenario, el docente de investigación científica se erige como un guardián de la autenticidad. Su labor metodológica va mucho más allá de enseñar fórmulas mecánicas; consiste en acompañar y descubrir la importancia de la coherencia, el rigor en la definición de las variables y el valor de la evidencia (Snyder, 2019). No obstante, la aparente perfección con la que los modelos de lenguaje redactan perfiles puede encubrir vacíos lógicos profundos o alucinaciones documentales severas (Ji et al., 2023). Autores como Selwyn (2022) y Lodge et al. (2023) advierten que al eliminar la guía en esos entornos se debilita el compromiso del estudiante y se le priva de la autoría. La tecnología solo tiene sentido cuando la guía la arquitectura de un método, ordenando y revisando el rendimiento de la máquina (Chafloque-Capuñay et al., 2026; Sharples, 2022).

A pesar del valor de las reflexiones pedagógicas, el debate actual carece de datos empíricos robustos. Los ensayos cualitativos y las opiniones descriptivas abundan, pero los estudios meta-analíticos que apliquen pruebas estadísticas paramétricas para medir cuantitativamente cómo afecta el fenómeno al trabajo del docente investigador son escasos. Sin este respaldo, el riesgo es legislar la pedagogía desde el miedo o la fascinación ciega, ignorando la evidencia matemática del problema.

Por tales motivos, este artículo examina la influencia de la IAG en las prácticas de investigación científica de docentes universitarios mediante una revisión exploratoria estructurada, reportada con referencia a los principios de PRISMA (Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses) y una síntesis narrativa. El análisis articula la evidencia empírica con la teoría del habitus de Bourdieu (2001) y la pedagogía freireana para discutir las condiciones bajo las cuales la tecnología puede apoyar, o debilitar, la autonomía intelectual. En este marco, el método ACHRON (acrónimo de Auditar, Capturar, Homologar, Rastrear, Organizar y Narrar) se propone como un andamiaje metodológico humano, no como una intervención experimental validada por esta revisión.

Estado del Arte y Aspectos Teóricos

La Inteligencia Artificial Generativa y la Necesidad de Mediación Metodológica

La literatura reciente describe a la IAG como una tecnología con usos potenciales y riesgos relevantes en la educación superior, aunque los estudios difieren en población, diseño y desenlace.

Sin embargo, el riesgo pedagógico radica en confundir la fluidez gramatical con la comprensión conceptual. Investigadores como Lodge et al. (2023) y Bearman et al. (2023) sostienen que la IAG genera una ilusión de competencia que induce al estudiante a omitir la lectura crítica. Ante esto, Sharples (2022) advierte que la IA jamás debe ser tratada como un sustituto del pensamiento; su uso solo alcanza rigurosidad científica cuando se inserta dentro de un andamiaje didáctico diseñado por el ser humano, donde cada consulta (prompt) sea el resultado de una delimitación categorial previa. La investigación futura deberá producir estudios comparables que permitan diferenciar empíricamente los efectos de un uso mediado frente a uno desregulado.

Pedagogía Crítica, Educación Bancaria Algorítmica y Epistemologías del Sur

Para entender el fenómeno, es necesario acudir a la Pedagogía Crítica. Freire (1970) definió la "educación bancaria" como aquella práctica alienante donde el educando asume un rol pasivo, limitándose a almacenar los contenidos que el educador deposita en él.

En la era digital, la educación bancaria se vuelve algorítmica y el proceso se automatiza: el estudiante ya no lee, duda ni se asombra; simplemente acepta sin cuestionar los marcos teóricos que el software genera. Esta alienación se torna aún más compleja al entretejerse con el "colonialismo de datos" (Couldry & Mejias, 2019), dado que las herramientas de IAG tienden a reproducir visiones del mundo centralizadas en el Norte Global. Las herramientas de IAG ocultan las realidades locales de la periferia (De Sousa Santos, 2014; Selwyn, 2022). Entregar la ciencia a un algoritmo sin intervención humana es una decisión que implica perder la soberanía de pensar en el territorio propio.

Praxis Emancipadora: El Rigor Metodológico como Resistencia

Desde la sociología del conocimiento, la adopción acrítica de la tecnología tiende a instaurar un "habitus algorítmico" (Bourdieu, 2001), una forma que se repite sin pensar para buscar comodidad mental, debilitando el pensamiento crítico del docente y del estudiante. Frente a este panorama, la alternativa es convertir la forma de investigar en una praxis emancipadora.

El método ACHRON ofrece una arquitectura didáctico-operativa que demanda control documental humano, trazabilidad rigurosa y verificación de metadatos (Chafloque-Capuñay et al., 2026). De acuerdo con la información proporcionada por los autores, su intervención ya cuenta con validación; por ello, el manuscrito debe describir con precisión el diseño de esa validación, la población participante, el grupo de comparación, los instrumentos, los resultados y sus límites. La presente revisión no debe atribuir a ACHRON resultados que no hayan sido extraídos y evaluados formalmente en el estudio de validación.

Metodología

La investigación se desarrolló como una revisión exploratoria estructurada y una síntesis narrativa. El protocolo inicial contemplaba un metaanálisis; sin embargo, la búsqueda final no identificó estudios independientes con datos estadísticos suficientemente comparables para realizar una síntesis cuantitativa agrupada. Por ello, los resultados se presentan diferenciando la evidencia directa, la evidencia contextual y el marco conceptual. El reporte toma como referencia los principios de transparencia de PRISMA 2020, sin presentar el flujo como un PRISMA completo cuando los conteos históricos no pudieron ser verificados.

Estrategia de Búsqueda y Corpus Documental

Las búsquedas finales se realizaron el 26 de julio de 2026 en SciELO y ERIC. Se utilizaron combinaciones de "inteligencia artificial", "inteligencia artificial generativa", "ChatGPT", "docentes universitarios", "competencias investigativas", "investigación científica" y "redacción científica". En la versión definitiva se incorporará, como material suplementario, la cadena completa empleada en cada base, los campos consultados, los filtros, la fecha y el número de registros recuperados. Cuando un conteo no pueda demostrarse a partir del expediente de búsqueda, se informará como no verificable y no se reconstruirá por memoria.

Criterios de Elegibilidad e Instrumentos de Extracción

Se incluyeron estudios empíricos, publicados en español, inglés o portugués, cuya población principal fueran docentes o investigadores vinculados a instituciones de educación superior y que analizaran el uso, la capacitación o la integración de herramientas de inteligencia artificial generativa en tareas de investigación: búsqueda y evaluación de información, redacción académica, gestión bibliográfica, análisis de datos o desarrollo de competencias investigativas. Se excluyeron estudios centrados exclusivamente en estudiantes, revisiones utilizadas solo para rastreo, duplicados y trabajos sin relación con los desenlaces definidos. Los estudios sobre estudiantes, adopción general de ChatGPT, evaluación o escritura académica se conservaron únicamente como evidencia contextual y se identificaron de forma separada.

Tratamiento y Análisis de los Datos

La extracción incluyó autores, año, país, población, diseño, instrumento, intervención o exposición, desenlaces, resultados y estadísticos disponibles. Cada registro se clasificó según su función en la síntesis: evidencia directa, evidencia contextual, marco conceptual o propuesta ACHRON. Cuando un estudio no reportó medias, desviaciones estándar, intervalos de confianza u otros datos comparables, se conservó para la síntesis narrativa, pero no se utilizó para calcular un efecto agrupado. La síntesis narrativa organizó los hallazgos por tarea investigativa, tipo de evidencia, condiciones de mediación y limitaciones metodológicas; no se trataron los estudios como observaciones independientes.

El flujo de selección que se presenta en la Figura 1 corresponde a los registros directamente documentados en el expediente disponible. No fue posible demostrar retrospectivamente el total exhaustivo de resultados devueltos por cada consulta ni todos los duplicados y exclusiones de título y resumen. Por esa razón, la figura se denomina "flujo reconstruido de registros observables" y no se presenta como un diagrama PRISMA 2020 completo. La matriz de extracción y, cuando sea posible, una tabla de exclusiones en texto completo deberá incorporarse como material suplementario.

Nota de transparencia sobre el flujo de selección

La evaluación metodológica se realizó considerando el diseño de cada estudio. En los estudios de intervención se examinaron la asignación, el comparador, las pérdidas, la adherencia y la medición de resultados; en los estudios transversales, el muestreo, la validez de los instrumentos, la representatividad y la gestión de datos faltantes; y en los estudios cualitativos, la congruencia entre pregunta y método, el muestreo, la reflexividad y la trazabilidad del análisis. Esta evaluación se utilizó para graduar la confianza en los hallazgos y no para excluir automáticamente estudios cualitativos.

El estudio de Castagnola Rossini et al. (2025) es un artículo de investigación publicado en Horizontes Revista de Investigación en Ciencias de la Educación, volumen 9, número 37, con DOI 10.33996/revistahorizontes.v9i37.965. Se trata de una investigación aplicada de enfoque mixto, con un componente cuantitativo cuasiexperimental y un componente cualitativo fenomenológico. Participaron 62

docentes universitarios, distribuidos equitativamente entre un grupo control y uno experimental; el grupo experimental recibió una capacitación de 11 sesiones sobre herramientas de inteligencia artificial aplicadas a la investigación. La valoración metodológica debe reconocer que se trata de un estudio primario pertinente, pero también considerar el muestreo por conveniencia, la ausencia de asignación aleatoria y la información disponible sobre pérdidas, adherencia y medición.

Limitaciones de la síntesis estadística

En Castagnola et al. (2025), el pretest no mostró diferencias significativas entre los grupos ($U = 446.000$; $p = 0.627$), mientras que el postest informó una diferencia significativa ($p < 0.05$). El artículo reporta rangos promedio de 47.00 para el grupo experimental y 16.00 para el control, junto con $Z = -6.770$ en el resultado global. La estimación derivada de estos datos se conserva como resultado de un estudio individual, no como efecto global. Si se emplea $r = Z/\sqrt{N}$, debe indicarse que se trata de un tamaño de efecto basado en Z, explicar la dirección del signo y verificar que la convención sea compatible con la estadística reportada. La prueba no paramétrica no es por sí misma una limitación causal; la inferencia depende principalmente del diseño, la asignación, la medición y el control de sesgos.

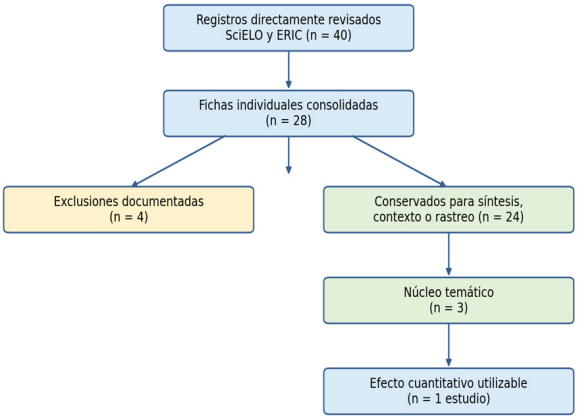
No se calcularon un forest plot metaanalítico, Q de Cochran, I^2, τ^2, gráfico de embudo, prueba de Egger ni prueba de Begg. Con un solo estudio cuantitativo comparable no existe base para una síntesis agrupada ni para evaluar heterogeneidad entre estudios. Esta decisión no refleja una preferencia por la estadística no paramétrica o paramétrica: refleja la falta de estudios independientes y datos comparables.

Síntesis cuantitativa individual

Tres estudios se relacionaron directamente con la pregunta central: Castagnola et al. (2025), Calderón Carrero (2025) y Durán-Llaro y Santa-Cruz (2025). Castagnola et al. constituye un estudio primario real e indexado y aporta el único resultado cuantitativo utilizado para una estimación individual. Los tres estudios se describen por separado según población, diseño, instrumento, desenlace y limitaciones. La imposibilidad de realizar un metaanálisis no deriva de la falta de existencia o legitimidad del estudio de Castagnola, sino de que un solo estudio cuantitativo no permite estimar heterogeneidad ni un efecto agrupado.

En la búsqueda final se revisaron directamente 40 registros obtenidos mediante las consultas documentadas en SciELO y ERIC. De ellos, 28 quedaron documentados individualmente en la matriz. Las cifras de exclusión y conservación deben leerse junto con la Figura 1 y la matriz suplementaria; si no constituyen una partición exhaustiva del universo recuperado, no se presentarán como tal. Los estudios se organizaron en evidencia directa, evidencia contextual, marco conceptual y propuesta ACHRON.

Figura 1. Diagrama PRISMA reconstruido de la búsqueda final.



Nota. Flujo reconstruido con registros trazables; no sustituye un PRISMA 2020 completo.

Resultados

Selección y características de los estudios

A partir de la estrategia de búsqueda documentada en la Figura 1, se consolidó el corpus documental. La Tabla 1 distingue la evidencia directamente relacionada con la pregunta de revisión de los antecedentes contextuales. Es fundamental precisar que los estudios incluidos no son estadísticamente intercambiables, evidenciando una notable heterogeneidad metodológica. Mientras algunos estudios analizan intervenciones concretas con docentes, otros se limitan a describir percepciones, experiencias o necesidades de capacitación. Esta diferenciación es pedagógicamente crítica, ya que demostrar que una intervención produce un cambio empírico difiere sustancialmente de explorar cómo los docentes interpretan una herramienta. Por esta razón, los estudios se organizaron estructuralmente en un núcleo cuantitativo, un núcleo cualitativo y un marco de antecedentes contextuales.

Tabla 1. Corpus documental y aporte analítico

Estudio	Población/diseño	Resultado principal	Uso en esta revisión
Castagnola et al. (2025)	62 docentes; cuasiexperimental mixto	Diferencia postest significativa; U=0, p<.001	Único efecto cuantitativo individual
Calderón Carrero (2025)	5 profesores; investigación-acción	Categorías sobre IA, competencias investigativas y ética	Síntesis temática
Durán-Llaro y Santa-Cruz (2025)	Docentes latinoamericanos; fenomenológico	Experiencias de IA generativa en redacción científica	Síntesis temática
Vimos-Buenaño et al. (2024)	219 docentes; encuesta transversal	Uso, percepción y demanda de capacitación	Contexto empírico

Como se puede observar en la Tabla 2, la síntesis narrativa por componentes revela que la IAG no llega a un campo académico neutral. Estas tecnologías se incorporan a instituciones marcadas por la desigualdad en el acceso a infraestructura, formación continua y capital científico. En consecuencia, la competencia para utilizar estas herramientas no depende únicamente de la voluntad individual del docente investigador, sino que está fuertemente condicionada por las reglas institucionales, los recursos disponibles y la posibilidad de verificar críticamente el conocimiento producido por sistemas desarrollados fuera de su contexto local. La siguiente tabla integra los estudios del núcleo y los antecedentes contextuales sin tratarlos como observaciones independientes.

Tabla 2. Síntesis narrativa por componente de la práctica investigativa

Desafío	Consecuencia	Respuesta recomendada
Redacción científica	La IA puede apoyar organización, revisión lingüística y productividad percibida.	No equivale a demostrar mejor calidad científica.
Búsqueda y gestión de información	Se reconoce utilidad para localizar, resumir y organizar materiales.	Toda referencia debe verificarse en la fuente original.
Análisis y diseño metodológico	La mediación docente aparece como condición de uso responsable.	No se identificaron suficientes intervenciones docentes comparables.
Ética e integridad	Persisten preocupaciones por plagio, dependencia y errores no detectados.	Los estudios disponibles son principalmente descriptivos o cualitativos.

Para determinar el grado de confianza de la evidencia recolectada, se realizó una evaluación del riesgo de sesgo (Tabla 3). Esta evaluación se utiliza estrictamente para graduar la fiabilidad de la evidencia y no para excluir de manera automática los estudios de corte cualitativo.

Tabla 3. Evaluación resumida del riesgo de sesgo

Estudio	Dominios críticos	Valoración global	Implicación
Castagnola et al. (2025)	Conveniencia, sin aleatorización, autoinforme y reporte estadístico incompleto	Alto/serio	Efecto preliminar; interpretar con cautela
Calderón Carrero (2025)	Muestra pequeña y evidencia cualitativa	Moderado	Aporta categorías, no efecto causal
Durán-Llaro y Santa-Cruz (2025)	Verificar tamaño muestral y detalle del procedimiento	Moderado/provisional	Aporta experiencia y significado, no estimación cuantitativa

En términos descriptivos, los estudios muestran que la Inteligencia Artificial generativa se utiliza para apoyar tareas de redacción, búsqueda y organización de información. Desde una perspectiva pedagógica, estos usos solo adquieren valor formativo cuando el docente conserva la responsabilidad de orientar, preguntar y verificar; y además en términos sociológicos, la cuestión no se reduce al dominio individual de una herramienta, también involucra las condiciones contextuales y las desigualdades de acceso que configuran la producción del conocimiento en el campo universitario de la educación superior (Bourdieu, 2001; De Sousa Santos, 2014).

La Tabla 4 resume los estudios más informativos del corpus, estableciendo la función metodológica de cada registro dentro del marco general de la síntesis.

Tabla 4. Matriz resumida de revisión sistemática y función de cada estudio

Estudio y año	País / contexto	Población	Diseño	Hallazgo utilizable	Decisión
Castagnola et al. (2025)	Perú	62 docentes	Mixto; cuasiexperimental	Postest U=0; p<.001; r derivado = −.86	Núcleo cuantitativo
Calderón Carrero (2025)	Venezuela	5 profesores	Investigación-acción cualitativa	Categorías sobre empoderamiento y ética	Núcleo cualitativo
Durán-Llaro y Santa-Cruz (2025)	Latinoamérica	Docentes universitarios	Fenomenológico	Experiencias y cautelas en escritura académica	Núcleo cualitativo
Vimos-Buenaño et al. (2024)	Ecuador	219 docentes	Descriptivo transversal	Uso y necesidad de capacitación	Contexto empírico
Sumba y Segarra (2026)	Ecuador	345 docentes posgrado	Cuantitativo transversal	Asociaciones entre conocimiento y uso	Contexto empírico

Discusión

Los hallazgos de esta revisión deben leerse con una cautela proporcional al tamaño y a la heterogeneidad del corpus. La evidencia directa es pequeña y combina intervenciones, percepciones y experiencias; por eso permite describir usos, preocupaciones y condiciones de mediación, pero no estimar un efecto causal general de la IAG sobre las competencias investigativas de docentes universitarios.

El Habitus Algorítmico como Fase Superior de la Educación Bancaria

La evidencia disponible no permite afirmar una correlación estadística entre el uso desregulado de la IAG y los errores metodológicos. Sin embargo, varios estudios describen preocupaciones coincidentes sobre dependencia, integridad académica, confiabilidad de las respuestas y necesidad de mediación docente. Esa convergencia cualitativa permite comprender el riesgo de lo que aquí denominamos "educación bancaria algorítmica", sin convertir una interpretación crítica en un resultado causal no demostrado.

Cuando el docente valida sin reservas la comodidad de la generación automatizada, cuando llega a asumir que lo rápido y lo bien armado es equivalente a lo bien pensado, no está solo eligiendo una herramienta de trabajo. Está permitiendo que se instale de forma paulatina y casi invisible, un habitus académico nuevo en los estudiantes.

Recurrir al concepto de habitus (Bourdieu, 2001) permite comprender la raíz del problema: no se trata de una costumbre aislada, sino de una forma estructurada de incorporar el mundo y de actuar sin detenerse a reflexionar. El habitus se convierte en la posición desde la cual el sujeto asume su trabajo, enfrenta una interrogante y construye el conocimiento. Al consolidarse este habitus algorítmico, la reflexividad queda relegada. En la práctica, el estudiante prioriza la fluidez sintáctica que el texto avance sin interrupciones y suene académico, mientras que esa pulcritud aparente va sustituyendo, de manera silenciosa, el verdadero rigor analítico.

La convergencia de preocupaciones sobre dependencia, integridad académica, confiabilidad de las respuestas y necesidad de mediación docente permite proponer la idea de "educación bancaria algorítmica" como una categoría interpretativa. No obstante, esta expresión no constituye un resultado causal demostrado por la revisión. Debe entenderse como una hipótesis pedagógica sobre lo que puede ocurrir cuando una respuesta automatizada sustituye la lectura, la comparación de fuentes y la argumentación propia.

La Matriz Metodológica como Praxis Emancipadora: El Método ACHRON

La propuesta ACHRON cuenta con una evaluación preliminar publicada como estudio didáctico sobre escritura académica con IAG. Ese estudio utilizó un diseño cuasiexperimental pretest–postest de un solo grupo, con 87 estudiantes de un curso virtual de tesis; los productos fueron valorados mediante una rúbrica de siete dimensiones y el puntaje promedio aumentó de 13.74 a 21.95. El propio artículo califica la evidencia como preliminar, porque no incluyó grupo control ni confiabilidad interevaluador. Por ello, ACHRON puede describirse como un método con validación inicial reportada, así aún como una intervención cuya eficacia causal esté establecida para docentes universitarios o para cualquier contexto institucional.

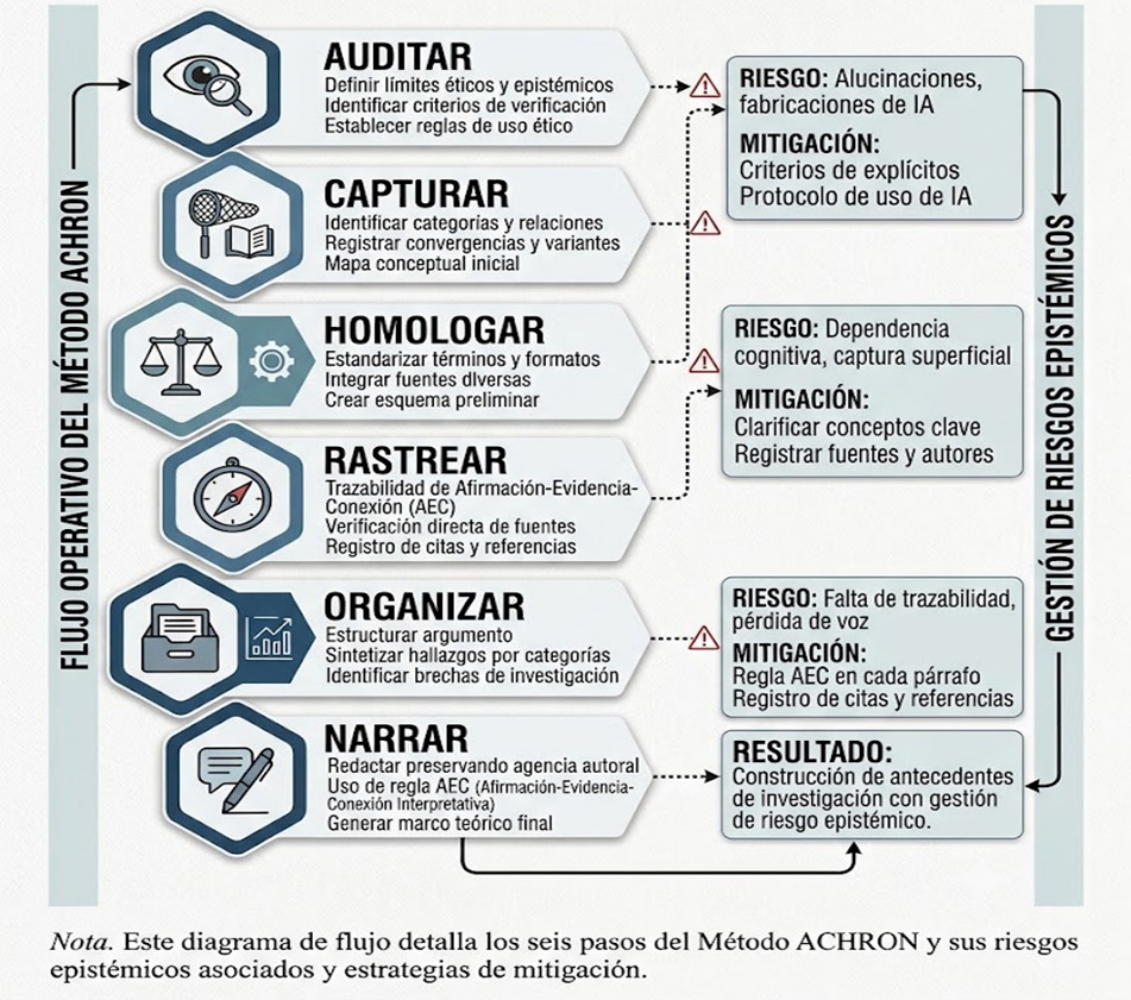
Más que una simple secuencia de pasos, ACHRON opera como un andamiaje epistemológico que exterioriza y documenta las decisiones cognitivas del estudiante. Convierte la interacción con la máquina en un diálogo reflexivo, donde el algoritmo asiste, pero jamás reemplaza el latido del pensamiento humano. Su funcionamiento, acompañado de flujos de interacción estratégica, se estructura en seis fases interdependientes:

1. **Auditar (El pacto de soberanía):** Antes de interactuar con el algoritmo, el estudiante debe delimitar los riesgos éticos. El investigador traza la cancha y decide qué delegará y qué es intransferible. Flujo de interacción: En lugar de abrir el chat a ciegas, el estudiante inicia con un prompt de encuadre: "Actúa como un asistente de redacción académica. Tu objetivo será ayudarme a organizar mis ideas, pero bajo ninguna circunstancia debes inventar autores, alterar mi postura epistemológica, ni redactar conclusiones por mí". Esto frena de raíz la adopción pasiva.
2. **Capturar (La brújula conceptual):** En lugar de pedirle a la máquina que redacte el marco teórico, el estudiante extrae y categoriza las variables de su problema, evitando la "captura superficial" de síntesis prefabricadas. Flujo de interacción: El investigador dirige la búsqueda: "A partir de mi variable 'Educación Bancaria', sugiere cinco subcategorías de análisis, pero hazlo basándote únicamente en las perspectivas de Paulo Freire y Boaventura de Sousa Santos".
3. **Homologar (El tamiz semántico):** Los modelos de lenguaje tienden a generar inconsistencias terminológicas, mezclando corrientes opuestas. En esta fase, el humano compara, filtra y unifica las definiciones. Flujo de interacción: El estudiante exige precisión analítica: "Te proporcionaré dos fragmentos, uno de Bourdieu y otro de un autor contemporáneo. Construye una tabla comparativa destacando sus diferencias sobre el concepto de 'habitus', para que yo pueda decidir qué definición usaré en mi investigación". El humano siempre elige.

4. **Rastrear (El cable a tierra):** Para erradicar el riesgo crítico de las alucinaciones documentales (referencias inventadas), se exige una búsqueda trazable. Flujo de interacción: La IAG no se usa como buscador mágico, sino como procesador de textos validados. El estudiante ingresa el texto real: "Analiza este fragmento que he extraído del artículo con DOI [insertar DOI real] y resume su argumento central en un párrafo. Solo utiliza la información de este texto".
5. **Organizar (El esqueleto argumentativo):** Consiste en estructurar el armazón lógico de la disertación. El estudiante diseña la jerarquía de los títulos antes de redactar una sola línea. Flujo de interacción: El estudiante somete su propia estructura a prueba: "Revisa este índice temático que he creado para mi tesis. Evalúa si el orden lógico fluye deductivamente de lo general a lo particular y sugiere si hay algún salto abrupto, pero no redactes el contenido de los capítulos".
6. **La intervención ACHRON** cuenta con una evaluación preliminar publicada y debe describirse con sus condiciones reales de validación: un grupo único de 87 estudiantes, evaluación pretest–postest, rúbrica analítica y encuesta de percepción. El aumento de la puntuación media y el tamaño de efecto alto respaldan una señal inicial de utilidad formativa, pero la ausencia de grupo control y de confiabilidad interevaluador limita las inferencias causales y la generalización.

Para sistematizar estas seis fases y visibilizar la gestión de los riesgos epistémicos asociados, se presenta la Figura 2. Este diagrama de flujo detalla el andamiaje operativo del Método ACHRON y las estrategias de mitigación correspondientes a cada etapa del proceso de construcción académica. Exigir matrices conceptuales bajo este método rompe la pasividad del sujeto; la metodología se convierte así en un acto de resistencia pedagógica, asegurando que la disertación y la defensa del conocimiento científico correspondan a una maduración intelectual real, y devolviéndole al aula su dignidad.

Figura 2. Flujo Operativo del Método ACHRON y Gestión de Riesgos Epistémicos



Nota. Este diagrama de flujo detalla los seis pasos del Método ACHRON y sus riesgos epistémicos asociados y estrategias de mitigación

Conclusiones

La inteligencia artificial generativa puede apoyar algunas tareas de búsqueda, redacción y organización de información, pero la evidencia reunida no permite afirmar que produzca por sí sola una mejor formación investigativa. En el corpus directo, los estudios describen usos, percepciones y preocupaciones; no ofrecen una base suficiente para establecer un efecto causal general. La mediación docente aparece como una condición plausible y recurrente, pero aún debe evaluarse con diseños comparables, mediciones observables e instrumentos validados.

La tarea del docente no consiste únicamente en enseñar el manejo de una plataforma. Consiste en acompañar la formulación del problema, revisar la evidencia, discutir las decisiones metodológicas y conservar la responsabilidad sobre el texto final. En esa dirección, ACHRON cuenta con una evaluación preliminar publicada que ofrece una señal inicial de utilidad formativa en estudiantes de un curso de tesis; sus resultados no deben trasladarse automáticamente a docentes universitarios. La revisión debe conservar esta diferencia entre validación inicial del método y evidencia de efectividad en la población principal.

Las nociones de educación bancaria algorítmica, habitus algorítmico y colonialismo de datos se utilizan aquí como marcos interpretativos e hipótesis de trabajo. La revisión no incluyó una auditoría de sesgo por idioma, región o tipo de conocimiento, por lo que no puede afirmar que los modelos silencien sistemáticamente las realidades locales. Sí permite señalar un riesgo que merece investigación específica: la dependencia de sistemas opacos puede favorecer la homogeneización discursiva, omitir conocimientos situados o profundizar desigualdades cuando las instituciones no cuentan con infraestructura y formación suficientes.

Por lo tanto, no es posible establecer una conclusión causal general. Solo un estudio aportó datos cuantitativos potencialmente compatibles con una estimación individual y los demás fueron cualitativos, descriptivos o contextuales. La agenda futura debería definir con precisión la tarea investigativa, distinguir uso asistido de sustitución, documentar la intervención, incluir grupos de comparación cuando corresponda y medir cómo la formación docente, el idioma, la infraestructura y el contexto regional modifican los resultados.

Por lo tanto, aún no se puede establecer una conclusión causal general sobre la influencia de la IAG en las competencias investigativas de docentes universitarios. Castagnola et al. (2025) es un estudio primario publicado e indexado que aporta datos cuantitativos para una estimación individual: 62 docentes, grupos control y experimental y una intervención de 11 sesiones. ACHRON cuenta con una evaluación preliminar publicada en 87 estudiantes, con mejora pretest–postest, pero sin grupo control ni confiabilidad interevaluador; por tanto, su validación inicial no equivale a evidencia causal generalizable a docentes. Los demás estudios fueron cualitativos, descriptivos o contextuales. La agenda futura debería comparar ACHRON con condiciones alternativas y medir cómo la formación docente, el idioma, la infraestructura y el contexto regional modifican sus resultados.

Bibliografía

Asociación Americana de Psicología. (2020). *Manual de publicación de la Asociación Americana de Psicología* (7.ª ed.). https://doi.org/10.1037/0000165-000

Bearman, M., Ryan, J., & Ajjawi, R. (2023). D*iscursos sobre inteligencia artificial en la educación superior: Una revisión crítica de la literatura.* Higher Education, 86 , 369–385. https://doi.org/10.1007/s10734-022-00937-2

Bourdieu, P. (2001). *El oficio de científico: Ciencia de la ciencia y reflexividad.* Anagrama.

Calderón Carrero, M. (2025). *Empoderamiento de la inteligencia artificial para el desarrollo de las competencias investigativas del profesor universitario.* Revista Ixaya, 15 (29). https://doi.org/10.48043/ixa.2025.15.29.7841

Castagnola Rossini, G., Urbano Gutiérrez, LP, & Pérez Azahuanche, MA (2025). *La inteligencia artificial para desarrollar las habilidades investigativas en docentes universitarios.* Horizontes Revista de Investigación en Ciencias de la Educación, 9 (37), 1009–1026. https://doi.org/10.33996/revistahorizontes.v9i37.965

Chafloque-Capuñay, JE, Juárez-Jiménez, P. de L., Quintana del Solar, CI, Hurtado-Yugcha, J. del P., & Avalos-Marquez, MH (2026). *Evaluación preliminar del método ACHRON como modelo didáctico para escritura académica con inteligencia artificial generativa.* Prohominum, 8 (1), 271–288. https://doi.org/10.47606/ACVEN/PH0441

Chafloque-Capuñay, JE, Orbegoso Leiva, FCL, Juárez Jiménez, VB, Quintana del Solar, C., Guevara Ruiz, GM, Tuco Yapu, W., Hernández García, ED, Zamora Talaverano, NS, Reséndiz Cedillo, A., Segura Nolasco, IR, & Ibarra Pop, MO (2026). ACHRON: *Método didáctico-operativo para la construcción de antecedentes de investigación: Búsqueda, análisis, síntesis, redacción académica, verificación bibliográfica y uso crítico de inteligencia artificial.* Arco Editores. https://doi.org/10.48209/978-65-5417-709-2

Cohen, J. (1988). *Análisis de potencia estadística para las ciencias del comportamiento* (2.ª ed.). Lawrence Erlbaum Associates.

Cotton, DRE, Cotton, PA y Shipway, JR (2024). *Chatear y hacer trampa: Garantizar la integridad académica en la era de ChatGPT.* Innovations in Education and Teaching International, 61 (2), 228–239. https://doi.org/10.1080/14703297.2023.2190148

Couldry, N., & Mejias, UA (2019). *Colonialismo de datos: Repensando la relación de los macrodatos con el sujeto contemporáneo.* Television & New Media, 20 (4), 336–349. https://doi.org/10.1177/1527476418796632

De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologías del Sur: Perspectivas.* Ediciones Akal.

Durán-Llaro, K., & Santa-Cruz, FF (2025). *Redacción científica asistida por la inteligencia artificial: Un análisis fenomenológico de docentes universitarios de Latinoamérica.* Revista europea de innovación pública y social, 11 , 1-17. https://doi.org/10.31637/epsir-2026-1932

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido.* Siglo XXI Editores.

Gonzales, JD, Tomanguilla Reyna, J., Vereau Amaya, EA, & Vásquez Luján, IG (2025). *Análisis de las influencias demográficas y del modelo TPACK en la adopción de ChatGPT por parte del profesorado en la educación superior latinoamericana.* International Journal of Learning, Teaching and Educational Research . https://ijlter.org/index.php/ijlter/article/view/13736

Ji, Z., Lee, N., Frieske, R., Yu, T., Su, D., Xu, Y., Ishii, E., Bang, Y., Madotto, A., & Fung, P. (2023). *Estudio sobre la alucinación en la generación de lenguaje natural.* ACM Computing Surveys, 55 (12), 1–38. https://doi.org/10.1145/3571730

Kasneci, E., Sessler, K., Küchemann, S., Bannert, M., Dementieva, D., Fischer, F., Gasser, U., Groh, G., Günnemann, S., Hüllermeier, E., Krusche, S., Kutyniok, G., Michaeli, T., Nerdel, C., Pfeffer, J., Poquet, O., Rost, M., Seidel, T., & Kasneci, G. (2023). ¿ChatGPT para el bien? Sobre las oportunidades y los desafíos de los grandes modelos lingüísticos para la educación. *Learning and Individual Differences*, 103 , 102274. https://doi.org/10.1016/j.lindif.2023.102274

Lodge, JM, de Barba, P., & Broadbent, J. (2023). Evaluación en la era de la inteligencia artificial. *Computers and Education: Artificial Intelligence*, 4 , 100135. https://doi.org/10.1016/j.caeai.2023.100135

Page, MJ, McKenzie, JE, Bossuyt, PM, Boutron, I., Hoffmann, TC, Mulrow, CD, Shamseer, L., Tetzlaff, JM, Akl, EA, Brennan, SE, Chou, R., Glanville, J., Grimshaw, JM, Hróbjartsson, A., Lalu, MM, Li, T., Loder, E., Mayo-Wilson, E., McDonald, S., & Moher, D. (2021). *La declaración PRISMA 2020: una guía actualizada para la presentación de informes de revisiones sistemáticas.* BMJ, 372 , n71. https://doi.org/10.1136/bmj.n71

Sanz-Tejeda, J., López-Pellisa, T., & Magallanes, A. (2026). *Lectura y escritura académica asistidas por inteligencia artificial: Revisión de la literatura.* Revista de Educación Superior, 55 (1), 45–67.

Selwyn, N. (2022). ¿Deberían los robots reemplazar a los profesores? *La IA y el futuro de la educación.* Polity Press.

Sharples, M. (2022). Redacción automatizada de ensayos: una opinión de AIED. *International Journal of Artificial Intelligence in Education*, 32 (4), 1119–1126. https://doi.org/10.1007/s40593-022-00300-7

Snyder, H. (2019). *La revisión de la literatura como metodología de investigación: una visión general y directrices.* Journal of Business Research, 104 , 333–339. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039

Sumba Arévalo, VM y Segarra Figueroa, OP (2026). *Competencias digitales e inteligencia artificial en docentes que cursan un posgrado en educación–Ecuador.* Revista europea de innovación pública y social, 11 , 1–19. https://doi.org/10.31637/epsir-2026-2439

Vimos-Buenaño, KE, Viteri-Ojeda, JC, Naranjo-Sánchez, MJ y Novillo-Heredia, KH (2024). *Uso de la inteligencia artificial en los procesos de investigación científica por parte de los docentes universitarios.* Revista de investigación en ciencias económicas y sociales, 4 (4), 215–236. https://doi.org/10.55813/gaea/jessr/v4/n4/143

Yapu, Mario (Coord.). (2025). *Aportes de la Sociología y las Ciencias Sociales al Bicentenario de Bolivia. Temas y problemas metodológicos.* Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País. 663 págs

Daniela Carrasco Michel
ORCID: 0009-0007-0295-809
Universidad de San Francisco Xavier

1. Introducción

El bicentenario de Bolivia, significó para la institucionalidad nacional y para algunxs ciudadanos, una fiesta patria cargada celebración litúrgica de la memoria oficial: discursos grandilocuentes, vestimentas de gala y más. Lejos de esta escenografía festiva, la Bolivia del bicentenario se presentó atravesada por agudas contradicciones, fisuras y desaciertos políticos, desesperanza económica, ambiental y una profunda interrogante sobre el propio devenir social. Frente a este panorama convulsivo, desde la sociología boliviana la pregunta urgente y constante no ha sido cómo conmemorar la patria sino, quiénes, cómo y desde dónde se habita y disputa hoy esta compleja trama plurinacional.

Es precisamente en esa grieta entre el relato oficial y la materialidad fragmentada donde se emplaza ***Aportes de la Sociología y las Ciencias Sociales al Bicentenario de Bolivia. Temas y problemas metodológicos.*** Este libro coordinado (con hazaña) por Mario Yapu, reúne, a través de una arquitectura articulada en seis partes, una radiografía empírica y la problematización conceptual de la Bolivia contemporánea. Este volumen colectivo se posiciona como un ejercicio de auditoría crítica sobre el estado del arte de la sociología boliviana actual. Lejos de pretender imponer una narrativa unificada, la publicación ofrece, lo que puedo denominar, una sociología caleidoscópica: un prisma reflexivo que advierte las fracturas, desplazamientos, arreglos institucionales, balances académicos y agencias colectivas que modelan la Bolivia del presente.

2. Mapa temático

El libro reúne a 21 investigadores e investigadoras a lo largo de 20 artículos que despliegan una notable complejidad analítica sobre diversas temáticas, transitando con fluidez desde las fronteras extraterritoriales de la movilidad humana hasta discusiones de orden estrictamente metodológico y disciplinar. A continuación, se presenta un abordaje reflexivo de las seis partes que componen la obra.

a. Desplazamientos, territorialidades extendidas y dinámicas de género-generación

La primera parte (Trayectos sociales de migración, trabajo y género) desarticula la noción estática del espacio nacional al conceptualizar a Bolivia como una formación social transnacional. Se abre el horizonte sociológico al analizar las rutas migratorias, especialmente hacia Chile y Argentina, exponiendo cómo el tránsito fronterizo construye economías de movilidad y redes de supervivencia que desafían los controles biopolíticos de los Estados vecinos.

Esta dimensión laboral inscrita en la migración para el trabajo predominantemente hortícola y agrícola, tensiona las lecturas bucólicas sobre la unidad productiva familiar para visibilizar los conflictos generacionales y las transformaciones en la formación del trabajo juvenil. De igual manera, los tránsitos laborales, migratorios, permiten rastrear las continuidades y rupturas en las relaciones intergeneracionales y de género, demostrando cómo la movilidad no es solo un fenómeno espacial, sino un eje estructurante de la subjetividad y del parentesco contemporáneo.

b. El campo plurinacional en disputa

La segunda parte *(Indígenas, derechos y trabajo)* penetra en el núcleo de las contradicciones del Estado Plurinacional. Se examina la efectivización del derecho comunal y el pluralismo jurídico en la amazonía boliviana, dando cuenta de las resistencias institucionales y los vacíos normativos que subordinan la justicia indígena frente a los poderes locales y estatistas.

Asimismo, los autores advierten sobre la promulgación de leyes y prácticas estatales en alianza con sectores del agro extractivo que generan impactos ecocidas severos. Dichos arreglos operan como un dispositivo de vulneración sistemática de los derechos de los pueblos indígenas, develando el choque ineludible entre el enunciado gubernamental del *Vivir Bien* y el imperativo económico exportador-extractivista. Por otra parte, al analizar la producción

minera, se demuestra que las nacionalizaciones contemporáneas no erradicaron la lógica del capital, sino que reconfiguraron las identidades laborales en una coexistencia tensionada entre la memoria sindical revolucionaria y el corporativismo rentista de los sectores cooperativistas. Cierra este bloque la visibilización de la agencia de las mujeres indígenas en la gobernanza y sostenibilidad comunal, destacando el liderazgo femenino como un pilar decisivo de resistencia frente a las presiones estructurales externas e internas.

c. Poder, disputas y subjetividades

En *Estado, regiones y organizaciones sociales*, la parte tres del libro, se aborda la arquitectura de la gobernabilidad contemporánea. Se reconoce el valor histórico de las distintas formas de organización de los sectores sociales, trabajadores, indígenas y campesinos para el establecimiento de procesos democratizadores y se formula un diagnóstico severo al definir a Bolivia como un país prisionero por el corporativismo, donde la captura del aparato estatal por parte de algunos sectores sociales privilegiados asfixia la institucionalidad democrática e inhabilita la construcción del bien común.

En las escalas regionales, se advierte que las relaciones con el nivel central oscilan entre la confrontación discursiva identitaria y la negociación pragmática por la distribución del excedente fiscal. A su vez, se problematiza la dimensión generacional de la política: las juventudes actuales se distancian de los moldes partidarios tradicionales para adoptar lenguajes estéticos fluidos, hiperterritorializados y con una marcada inserción en la esfera digital. Finalmente, el apartado incorpora valiosos contrapuntos analíticos mediante el análisis de la trayectoria democrática ecuatoriana y sobre los cambios en la arquitectura urbana y estética en la ciudad de El Alto, donde se entretejen los efectos de demostración de una burguesía chola que vive el milagro del capitalismo global y la exaltación de imágenes nativos.

d. Desigualdades socioespaciales y dinámicas de resguardo

La cuarta sección (Temas y problemas urbanos) señala a Bolivia como una sociedad que se extiende en su configuración urbana, atravesada por profundas brechas de equidad. En este apartado se reconocen estudios con alta densidad empírica sobre la segregación socioespacial tomando como variable crítica el acceso y disponibilidad de agua potable, recurso que opera como un potente estratificador social en Cochabamba.

Complementando este análisis de la brecha urbana, se examina la imbricación entre violencias urbanas y agencias ciudadanas en la reconfiguración del espacio público. Su aporte revela cómo las respuestas colectivas ante la inseguridad oscilan entre la autoorganización comunitaria y el repliegue punitivo, modelando nuevas formas de ciudadanía urbana en el escenario boliviano reciente.

e. Instituciones culturales, educación y brecha tecnológica

El quinto bloque *(Cultura, educación y efectos de la digitalización)* explora la relación entre política y religión, iglesia y Estado, en el marco de la instauración del Estado Plurinacional laico, se advierte que éste abre el espacio religioso pero al mismo tiempo lo normal lo regula y lo encierra para el control, se institucionalizan las prácticas rituales (de los sectores indígenas y populares) y se establecen revanchas con las iglesias católicas y evangélicas en procesos de crisis políticas.

En el ámbito de la educación superior, se somete a un examen sociológico los sistemas de evaluación de la investigación universitaria particularmente de la UMSS de Cochabamba, evidenciando cómo la prevalencia de un modelo globalizante en la educación, marcado por la medición de la productividad académica, decanta en instrumentos evaluativos que refuerzan la lógica administrativa y la burocracia académica sofocando la producción científica de impacto social. En esta perspectiva crítica también se abordan las políticas educativas en distintos contextos históricos de Bolivia, a las que se las puede calificar como espejismos de cambio, pues se trata de construcciones discursivas emancipatorias que quedan inconclusas por la falta de un correlato empírico.

Cierra este bloque la reflexión sobre los efectos de la pandemia en torno a la brecha digital, demostrando que la desigualdad tecnológica significa una grave inequidad en el acceso a aparatos tecnológicos, a acceso a conexiones de alta velocidad, agudizando las brechas en el acceso, permanencia y calidad en la educación de ciertos grupos específicos particularmente vulnerables.

f. Aspectos metodológicos de investigación

La sección final otorga el soporte analítico-epistemológico importante pues realiza una clarificación metodológica sobre el uso de los estudios de caso y el método comparativo en ciencias sociales, precisando las condiciones de validez y representatividad para la construcción teórica cualitativa.

El libro concluye con una reflexión crítica sobre las tensiones contemporáneas de la investigación social. Se aboga por superar las dicotomías tradicionales (micro/macro, subjetivo/objetivo, rural/urbano) en favor de un abordaje relacional, ampliado de la realidad, haciendo uso múltiple de los enfoques, métodos y técnicas de investigación. Asimismo, se problematizan los desafíos emergentes: el impacto del Big Data, la irrupción de la inteligencia artificial en la construcción de conocimiento y el riesgo de la sobreproducción académica digital, exigiendo a las ciencias sociales criterios renovados de ética, confiabilidad y rigor epistemológico.

3. Balance teórico y metodológico de los Aportes sociológicos

El principal valor de la compilación coordinada por Mario Yapu no reside únicamente en la cobertura temática descrita, sino en su capacidad para ofrecer un balance teórico y metodológico integral sobre el estado de la sociología en Bolivia. En términos teóricos, la obra realiza una saludable operación de desmitificación: aleja a las ciencias sociales locales de la mera apología del proceso político o del pesimismo paralizante, restituyendo la función sociológica de la sospecha analítica y la contrastación empírica.

A lo largo de los capítulos se evidencia un descentramiento decisivo de las nociones tradicionales de soberanía, clase y territorio. La sociología expuesta en este volumen no aborda el Estado como una estructura monolítica o unívoca, sino como un campo de condensación de fuerzas, atravesado por lógicas corporativas, presiones transnacionales y negociaciones prebendales. La conceptualización de las espacialidades extendidas y la transnacionalidad desmonta el sesgo metodológico nacionalista, permitiendo comprender que lo boliviano no empieza ni termina en sus fronteras, sino que se recrea en las dinámicas migratorias de la región.

Desde la perspectiva metodológica, el libro consolida una apuesta por el pluralismo riguroso. Frente al repliegue en esquemas dogmáticos, los trabajos demuestran que la investigación social contemporánea exige una articulación creativa entre lo micro-meso y macro estructural. La sección metodológica final no opera como un apéndice formal, sino como una llamada de atención frente a la aceleración digital y la mercantilización del dato, recordando que la calidad del conocimiento sociológico depende de su capacidad para fundamentar teórica y éticamente sus evidencias, haciendo uso de sus múltiples enfoques.

4. Reflexiones finales

En el horizonte del Bicentenario, el mayor acierto de la obra coordinada por Mario Yapu radica en articular un compilado que respira al ritmo de los debates apremiantes de la sociología del sur global. La compilación logra situar al pensamiento boliviano en la bisagra de las discusiones contemporáneas sobre la interseccionalidad de género, generación y etnicidad, la asfixiante crisis socioambiental y energética impuesta por el modelo extractivista, y los complejos fenómenos de captura o toma del Estado por determinados sectores sociales, la efervescencia de actores y reorganizaciones populares-juveniles logrando rastrear el modo en que el tejido social se reinventa.

Ciertamente, la arquitectura del libro deja traslucir una inevitable asimetría: existe una marcada predominancia de ciertas territorialidades y focos temáticos - localizados mayoritariamente en los ejes urbanos- en detrimento de otras geografías y dinámicas locales. Lejos de clausurar el campo de estudio, este sesgo invita a desplazar la mirada hacia aquellas regiones y grietas analíticas aún no estudiadas, desafiando a las ciencias sociales a gestar nuevas intuiciones conceptuales y germinar interpretaciones sobre las tramas sociales emergentes.

De este modo este volumen entrega a la sociología boliviana un mapa de ruta interesante para descifrar las encrucijadas del siglo XXI. Mirar la obra en su conjunto es, en última instancia, comprobar que la sociología producida en el marco del bicentenario va en busca de la autonomía epistemológica y el aliento creador para desmantelar las certezas oficiales e iluminar las incertidumbres de nuestro tiempo.

Universidad Mayor San Francisco Xavier de Chuquisaca
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Carrera de Sociología
Instituto de Investigaciones Sociales - IIS