



Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar, Ciudad de México, México.
ISSN 2707-2207 / ISSN 2707-2215 (en línea), julio-agosto 2026,
Volumen 10, Número 4.

https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v10i4

**LA WIPHALA COMO SÍMBOLO
IUSFUNDAMENTAL: LIBERTADES CULTURALES,
AUTODETERMINACIÓN Y EL PUEBLO AIMARA
EN EL CONSTITUCIONALISMO MULTICULTURAL
PERUANO**

**THE WIPHALA AS A FUNDAMENTAL LEGAL SYMBOL:
CULTURAL FREEDOMS, SELF-DETERMINATION, AND THE
AYMARA PEOPLE IN PERUVIAN MULTICULTURAL
CONSTITUTIONALISM**

Willian Rodrigo Lauracio Apaza
Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Hernan Lauracio Ticona
Universidad Peruana Cayetano Heredia, Perú

La Wiphala como símbolo iusfundamental: libertades culturales, autodeterminación y el pueblo aimara en el constitucionalismo multicultural peruano

Willian Rodrigo Lauracio Apaza¹

lauracioa.wr@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-0335-9530>

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Hernan Lauracio Ticona

Hernan.lauracio@upch.pe

<https://orcid.org/0009-0002-4431-651X>

Universidad Peruana Cayetano Heredia
Perú

RESUMEN

El reconocimiento de la diversidad étnico-cultural en el Perú enfrenta severas tensiones estructurales entre un garantismo constitucional formal y prácticas persistentes de exclusión y racismo institucional contra las poblaciones originarias. El presente artículo tiene por objeto analizar la Wiphala como una manifestación jurídica de las libertades culturales y del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, con especial énfasis en el escenario del pueblo aimara. Epistemológicamente, la investigación se adscribe al paradigma cualitativo mediante un diseño integrado de alcance hermenéutico, dogmático y etnográfico que viabiliza una rigurosa triangulación epistémica; el corpus de estudio combinó la literatura científica de alto impacto, la exégesis del bloque de constitucionalidad peruano e interamericano, y una aproximación autoetnográfica basada en la memoria histórica intergeneracional del sur andino. Los resultados demuestran que la Wiphala opera como una matriz epistémica y un dispositivo político de resistencia que trasciende el estandarte iconográfico, cuya subalternización o descalificación por funcionarios públicos reactiva la violencia epistémica secular. El estudio concluye que, frente a los modelos de derecho comparado subregional examinados (Bolivia y Argentina), la institucionalización de la Wiphala en el ordenamiento peruano constituye una acción afirmativa imperativa. Su tutela iusfundamental excede la mera protección de un objeto patrimonial y se erige como una condición sine qua non para subvertir las inercias coloniales y consolidar una auténtica democracia intercultural emancipatoria.

Palabras clave: Wiphala; Libertades Culturales; Autodeterminación; Pueblo Aimara; Bloque de Convencionalidad; Racismo Estructural.

¹ Autor principal

Correspondencia: lauracioa.wr@gmail.com

The Wiphala as a Fundamental Legal Symbol: Cultural Freedoms, Self-Determination, and the Aymara People in Peruvian Multicultural Constitutionalism

ABSTRACT

The recognition of ethnic-cultural diversity in Peru faces severe structural tensions between formal constitutional guarantees and persistent practices of exclusion and institutional racism against indigenous populations. This article aims to analyze the Wiphala as a juridical manifestation of cultural freedoms and the right to self-determination of indigenous peoples, with special emphasis on the Aymara people's scenario. Epistemologically, the research adheres to the qualitative paradigm through an integrated design of hermeneutic, dogmatic, and autoethnographic scope, enabling a rigorous epistemic triangulation. The corpus combined high-impact scientific literature, the exegesis of the Peruvian and Inter-American bloc of constitutionality, and an autoethnographic approach based on intergenerational historical memory in the southern Andes. The results demonstrate that the Wiphala operates as an epistemic matrix and a political device of resistance that transcends mere iconographic banners, and its subalternization or disqualification by public officials reactivates secular epistemic violence. The study concludes that, in light of the subregional comparative law models examined (Bolivia and Argentina), the institutionalization of the Wiphala in the Peruvian legal system constitutes an imperative affirmative action. Its fundamental legal protection exceeds the mere preservation of a heritage object and stands as a *sine qua non* condition to subvert colonial inertias and consolidate an authentic, emancipatory intercultural democracy.

Keywords: Wiphala; Cultural Freedoms; Self-Determination; Aymara People; Bloc of Constitutionality; Structural Racism.

*Artículo recibido 20 mayo 2026
Aceptado para publicación: 20 junio 2026*



INTRODUCCIÓN

La presente investigación se inscribe en el marco del debate contemporáneo relativo al reconocimiento jurídico de la diversidad cultural y étnica en el Perú, el cual ha adquirido particular relevancia, en los últimos años, a partir de las movilizaciones sociales y las reivindicaciones identitarias promovidas por los pueblos indígenas u originarios. Dichas dinámicas han evidenciado las tensiones estructurales existentes entre un Estado constitucional que, en el plano normativo, se autoidentifica como multicultural y pluriétnico, y una realidad fáctica caracterizada por la persistencia de asimetrías socioeconómica, prácticas discriminatorias y mecanismos de exclusión que restringen el ejercicio efectivo de los derechos individuales y colectivos de estas poblaciones.

Si bien la Constitución Política del Perú (artículos 2, inciso 19), así como diversos instrumentos jurídicos de carácter nacional e internacional que integran el bloque de convencionalidad (como el Convenio 169 de la OIT), consagran derechos fundamentales vinculados a la identidad étnica, la autonomía, la participación política y la protección de las comunidades campesinas y nativas, tales declaraciones positivistas resultan insuficientes para garantizar una igualdad sustancial. En particular, pueblos indígenas como el aimara continúan enfrentando barreras históricas y estructurales que limitan el ejercicio de su derecho a la autodeterminación, su participación efectiva en los asuntos públicos y la libre manifestación de sus expresiones culturales e identitarias en condiciones de igualdad y sin discriminación.

En este contexto, la Wiphala adquiere una relevancia jurídica, política, cultural y sociocultural significativa. Más allá de su adscripción iconográfica como emblema de los pueblos andinos, se erige como una manifestación concreta de la identidad étnica, de las libertades culturales y de la justicia reivindicativa de los derechos colectivos. En consecuencia, los actos de hostilidad o descalificación dirigidos contra este símbolo trascienden el agravio estético y comprometen posiciones iusfundamentales estrechamente vinculadas con la dignidad humana, el principio de no discriminación, la libertad de expresión cultural y el derecho de las sociedades originarias a preservar, desarrollar y proyectar públicamente su ontología (Anaya, 2011).

Asimismo, el debate en torno a la identidad cultural y étnica pone de relieve las demandas de los pueblos indígenas orientadas a la adopción de políticas públicas de carácter afirmativo, destinadas a subvertir



las desigualdades históricas y estructurales que condicionan el ejercicio pleno de sus facultades. Desde esta perspectiva, el derecho a la identidad cultural no puede ser concebido únicamente como un reconocimiento formal o programático de la diversidad, sino como una garantía sustantiva que impone al Estado obligaciones de cumplimiento imperativo (Kymlicka, 1996). Ello implica generar condiciones efectivas para asegurar la libertad de autoidentificación, la preservación de las lenguas originarias, la participación efectiva y la consulta previa frente a los procesos de toma de decisiones que afecten sus territorios, y el ejercicio libre de sus símbolos, valores comunitarios y manifestaciones culturales.

Bajo estas consideraciones, el presente artículo tiene por objeto analizar la Wiphala como una manifestación jurídica de las libertades culturales y del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas u originarios, con especial énfasis en el escenario del pueblo aimara en el Perú. Para tal efecto, se examina el proceso histórico de construcción de la ciudadanía, las matrices de exclusión y discriminación que han acompañado la configuración del Estado peruano, así como el desarrollo dogmático del derecho a la identidad cultural a partir del texto constitucional, la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos y la doctrina especializada. Sobre la base de dicho análisis, se sostiene que la protección jurídica de la Wiphala constituye una expresión tangible de los principios del constitucionalismo multicultural y una condición sine qua non para la consolidación de una democracia intercultural fundada en el pluralismo, el reconocimiento y el respeto efectivo de la heterogeneidad étnica y cultural.

METODOLOGÍA

El abordaje de la Wiphala como símbolo cultural y sus implicancias iusfundamentales en el marco de los derechos de los pueblos indígenas u originarios exige un soporte teórico interdisciplinario robusto, especialmente en contextos signados por una densa diversidad cultural y lingüística como el peruano. Este imperativo conceptual demanda articular dialécticamente categorías analíticas provenientes de la antropología cultural, el pluralismo jurídico y la sociología política. Bajo esta premisa, la presente investigación se adscribe al paradigma cualitativo y adopta un diseño hermenéutico, dogmático y autoetnográfico (Hernández-Sampieri y Mendoza, 2018).

Para operacionalizar el estudio, la estrategia metodológica se estructuró a partir de dos niveles complementarios de análisis que configuran una rigurosa triangulación epistémica (Denzin y Lincoln,

2011; Creswell y Poth, 2018). En el primer nivel, correspondiente al análisis crítico de contenido e histórico-social, se delimitó un corpus heurístico integrado por la literatura científica de mayor impacto e indexación en la comunidad académica contemporánea; este examen se complementó analíticamente con un enfoque autoetnográfico basado en la memoria histórica y la experiencia fenoménica e intergeneracional de las comunidades del sur andino (Ellis et al., 2011), lo que permitió recuperar la dimensión cualitativa y vivencial del símbolo. En el segundo nivel, enfocado en la exégesis dogmática y normativa, se realizó un escrutinio detallado del bloque de constitucionalidad peruano, estructurado a partir Constitución Política de 1993, la jurisprudencia vinculante del Tribunal Constitucional, el Convenio N.º 169 de la OIT y los estándares fijados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Esta propuesta metodológica integrada permite esclarecer las profundas tensiones, asimetrías y contradicciones subyacentes entre el garantismo constitucional formal y las prácticas de exclusión fáctica aún vigentes en la región andina. De este modo, el diseño adoptado permite desentrañar con rigor científico y pertinencia académica los avances institucionales, las inercias coloniales y las limitaciones de orden estructural que inciden directamente en el ejercicio efectivo de las libertades culturales, la dignidad colectiva y el derecho a la autodeterminación de los pueblos originarios históricamente postergados.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

1. La Wiphala: memoria, identidad y derecho de los pueblos indígenas

En la contemporaneidad, la Wiphala se erige como una de las expresiones más representativas de la identidad cultural, las libertades fundamentales y la autodeterminación de los pueblos indígenas u originarios, con una arraigada presencia en el pueblo aimara (Chukiwanka, 2001). Más allá de los debates historiográficos en torno a su génesis o evolución cronológica, es necesario examinar el significado jurídico, político y sociocultural que este emblema ha adquirido en la región andina, un espacio donde la consagración formal de la diversidad contrasta con discursos oficiales de exclusión y dinámicas de racismo estructural.

Comprender el significado contemporáneo de este símbolo exige reconocer que la identidad cultural no se construye únicamente a partir de categorías jurídicas o desarrollos doctrinales, sino también desde las experiencias fenoménicas —tanto individuales como colectivas— que configuran el sentido de



pertenencia a una sociedad originaria. Bajos estas premisas epistemológicas, resulta metodológicamente pertinente incorporar una narrativa de memoria histórica de corte autoetnográfico y de naturaleza personal-familiar. Esta vivencia ilustra el valor simbólico, cultural y político que la Wiphala representa en la configuración identitaria de las comunidades indígenas del sur andino peruano:

Kimsaqallqu marañikayatha ukapachaxa akhamanawa. Pirwa suyuna chijnuqäwipa amta urunakanawa. Awkijaxa, Wuliwyaru jilpacha jatxatiri sarasina, utaruwa kutinirina nayanakampi qamarañataki. Sarawirjama, yaqhipa uta jak'ankirinakaxa, utapa pataru pirwa wantira sayarayasipxäna, nayanakaxa janiwa sayxataysipkayäti. Ukhama uñjasaxa, awkijampi uta pataruxa makatapxiritha, ukata, p'arxtasina jiskht'iritha (Tenía 8 años cuando ocurrió. Eran los días previos a las fiestas patrias. Mi padre, que había migrado a Bolivia para continuar con sus estudios, había regresado temporalmente para estar con nosotros. Como era costumbre, algunos vecinos ya habían izado la bandera del Perú en sus casas, pero nosotros aún no lo habíamos hecho. Subí al techo de la casa con mi padre y, con curiosidad, le pregunté).

—*Tataku, ¿kunatsa utasa pataru jani pirwa wantira sayxatayasktana? Uka ist'awiruxa akhama arxt'ayiritu:* (Papá, ¿por qué nosotros no izamos la bandera del Perú en nuestra casa? A lo que él me respondió:)

—*Wawa, jumaxa maya yatiñamawa. Janira pirwanukasinxa, aymara jaqitanwa. Awkijaxa, achilamaxa, achilamana awkipaxa, ukhamaraki tunu achachila awichanakasaxa janq'u jaqinakampi jisk'achatawa uñjasipxatayna, ukhamaruwa aka pirwa suyu inuqapxatayna. Nayra pachatpacha, Wiphalawa jiwasa chimpusatayna; ukawa aymara kankaña uñachtaychistu, aymara markasa uñacht'ayi* (Hijo, te voy a contar algo. Antes de ser peruanos, somos aimaras. Mi padre, tu abuelo, tu bisabuelo, y todos nuestros ancestros fueron colonizados por los españoles y, luego, se creó este país. Desde la antigüedad, nuestro símbolo siempre ha sido la Wiphala; el símbolo que nos representa como aimaras, representa a nuestra nación).

Ukhama arunaka ist'asaxa inakiwa muspharayatha, kunattixa janiwa kunasa Wiphalaxa uka yat kayati, ukata jiskht'askakiyatha: —*Tataku, ¿kunjamasa Wiphalaxa?* (Quedé desconcertado por su respuesta, porque no sabía qué era la Wiphala, así que le pregunté: —Papá, ¿cómo es la Wiphala?).



Ukhpachawa, juli markawjaru sarapxiritha ukata Wiphala alaqasinipxiritha. Utaru kutinkasinaxa, awkijaxa qhanañcht'irituwa Wiphala t'aqanakapxata, saminchatanakana yatiyawinakapxata ukhamaraki, sapa jaqinakana ukata aymara qullana markana amtanakapa sarawinakapa yāqañanaxata (Ese mismo instante fuimos a la plaza de armas de Juli y compramos una Wiphala. Al regresar a casa, mi padre me explicó los significados de su forma cuadrangular de la Wiphala, el simbolismo de cada uno de los colores y el valor que debíamos otorgarle en la construcción de nuestras aspiraciones como individuos y como nación). (Lauracio A., 2026)

A partir de la narrativa expuesta, se evidencia que la Wiphala ha acompañado históricamente la vida comunitaria y orgánica de la población aimara, así como de los diversos pueblos indígenas que habitan el espacio andino de América Latina. En la actualidad este emblema constituye una expresión cultural, política e identitaria cuyo significado trasciende la concepción de un mero estandarte iconográfico. Como sostiene Choquehuanca (2022), la Wiphala representa un sistema de pensamiento complejo y una cosmovisión ancestral que articula la relación de los pueblos indígenas con la tierra —Pachamama—, los ancestros, la comunidad y el cosmos (pp. 136–138). Desde esta perspectiva, no solo simboliza una identidad compartida, sino que expresa una matriz epistémica particular para comprender el mundo, estructurar la vida colectiva y proyectar las demandas históricas de los pueblos indígenas.

En consecuencia, la Wiphala se configura como una manifestación de la identidad étnica-cultural que desborda al pueblo aimara y es recuperada por diversas identidades de la región andina. En ella convergen elementos esenciales de sus lenguas, tradiciones, espiritualidades, memorias históricas y formas propias de organización social, consolidándose como un símbolo de pertenencia colectiva y de afirmación de las libertades culturales y los derechos de naturaleza colectiva.

En el ámbito político, este emblema ha adquirido un papel categórico en los procesos de reivindicación de derechos —tanto individuales como colectivos— y en la consolidación de los pueblos indígenas como sujetos políticos. Al respecto, Contreras (2023) sostiene que el rol político de la Wiphala debe entenderse en el marco de la irrupción de los movimientos indígenas como actores sociopolíticos en América Latina, orientados a la búsqueda de reconocimiento y a la ocupación de espacios de deliberación frente a estructuras estatales marcadas por matrices coloniales y dinámicas de exclusión (p.

37). De este modo, la Wiphala condensa la identidad cultural compartida, las demandas de igualdad sustancial y representación de los pueblos indígenas.

En el escenario peruano, las manifestaciones más visibles de esta dimensión política han emergido en las movilizaciones sociales y en los procesos de articulación electoral de las últimas décadas, espacios en los que la Wiphala ha operado como un vector de cohesión comunitaria. Paralelamente, su relevancia ha comenzado a ser integrada por la institucionalidad pública. Un hito de ello es la Ordenanza Regional N.º 006-2022-GRP-CRP, mediante la cual el Gobierno Regional de Puno declara y reconoce oficialmente a la Wiphala como símbolo de los pueblos indígenas u originarios de dicha circunscripción, otorgándole validez jurídica formal dentro de la administración pública regional.

Por su parte, en la Constitución Política del Estado de Bolivia de 2009, la Wiphala está reconocida con el más alto rango al ser consagrada formalmente como uno de los símbolos del Estado (artículo 6, párrafo II). Mediante este blindaje constitucional, el emblema adquiere una función instituyente que constitucionaliza la pluralidad del país y representa la preexistencia de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, así como sus cosmovisiones. En contraste, el ordenamiento jurídico de la República de Argentina ofrece un modelo de reconocimiento descentralizado debido a su estructura federal. En este contexto, estados subnacionales como la Provincia del Chaco y la Provincia de Jujuy, mediante la Ley N.º 1414-E (2005) y Ley N.º 5957 (2016) respectivamente, han reconocido e institucionalizado la Wiphala como emblema de los pueblos originarios, decretando la obligatoriedad de su izado en actos oficiales.

Por tanto, la paulatina reapropiación de los espacios públicos por parte de la Wiphala no solo evidencia su vigencia contemporánea, sino que representa un proceso de resistencia de larga duración frente a las diversas formas de exclusión histórica colonial, republicana y democrática. Como advierte Galindo (2007), la construcción del Estado latinoamericano estuvo estrechamente vinculada a la necesidad política de consolidar una identidad nacional homogénea, capaz de sostener una idea de unidad que invisibilizó la diversidad cultural y étnica preexistente (pp. 26–27). Bajo esta lógica monocultural, numerosos símbolos originarios fueron proscritos del espacio público en la medida en que cuestionaban el proyecto de homogeneización estatal. Desde una perspectiva constitucional contemporánea, dicha concepción monista resulta incompatible con los principios de un Estado democrático y multicultural,

en el cual el reconocimiento de la diversidad constituye un presupuesto indispensable para garantizar la dignidad humana y el derecho de los pueblos indígenas a preservar, expresar y desarrollar libremente su identidad y autodeterminación como sujetos colectivos.

En suma, la Wiphala persiste como un nexo de reafirmación étnica y ciudadana. Su amparo iusfundamental no se agota en la mera tutela de un objeto patrimonial, sino que se erige como una garantía indispensable para el ejercicio efectivo de las libertades culturales. En el marco de un Estado constitucional democrático, pluralista e intercultural, la protección de este símbolo opera como una condición sine qua non para subvertir las inercias coloniales y consolidar una democracia fundada en el pluralismo y el respeto efectivo de la heterogeneidad nacional.

2. Promesa incumplida: ciudadanía, identidad y discriminación en el Perú

La construcción de la República peruana estuvo acompañada por la promesa retórica de instaurar un nuevo orden político sustentado en los ideales de libertad, igualdad y ciudadanía. Sin embargo, dichos principios no fueron concebidos desde una perspectiva verdaderamente universal, sino que quedaron condicionados por criterios socioeconómicos y culturales que excluyeron a amplios sectores de la población, particularmente a los pueblos indígenas. Concluido el proceso de emancipación, una de las primeras tareas del naciente Estado fue la aprobación de la Constitución Política de 1823, instrumento que sentó las bases del constitucionalismo republicano y definió las condiciones para el ejercicio de la ciudadanía. No obstante, esta condición jurídica fue reconocida únicamente a determinados estratos sociales. Como señala Del Águila (2013), la única condición para ser ciudadano era “tener una propiedad o trabajar, pero no como sirviente o jornalero, es decir, no estar sujeto a una dependencia directa de otros” (p. 65). En la práctica, estos criterios censitarios excluyeron a miles de indígenas cuya situación material continuaba determinada por relaciones de subordinación heredadas del régimen colonial.

La exclusión de los pueblos indígenas del proyecto republicano respondió también al propósito de construir una identidad nacional homogénea sobre una sociedad caracterizada por una profunda diversidad étnica, lingüística y cultural. Como sostiene Ragas (2007), la naciente República estuvo integrada inicialmente por “una élite de ciudadanos provenientes de la antigua aristocracia colonial” (p. 108), mientras que las poblaciones indígenas, pese haber participado activamente en los procesos de independencia, permanecieron al margen del nuevo pacto político y constitucional. En consecuencia, la

independencia no transformó sustancialmente las estructuras de poder asimétricas, sino que reprodujo mecanismos históricos de subordinación que impidieron a los pueblos indígenas acceder plenamente a la condición ciudadana y al ejercicio efectivo de los derechos proclamados por el discurso republicano. Esta exclusión no fue únicamente jurídica, sino también cultural y política. Como advierte Platt (1988), los Estados republicanos andinos procuraron consolidar su legitimidad mediante la construcción de una hegemonía cultural basada en ideales eurocéntricos de progreso, civilización y homogeneidad nacional, invisibilizando las formas propias de organización política y los sistemas de pensamiento de las comunidades originarias. Bajo esta lógica monista, la identidad nacional fue concebida de manera única y excluyente, mientras que las expresiones culturales indígenas fueron relegadas al ámbito de lo residual o consideradas incompatibles con el proyecto republicano. De esta manera, la diversidad cultural dejó de ser entendida como un elemento constitutivo de la nación para ser catalogada como un obstáculo frente a la consolidación del Estado moderno.

Las consecuencias de esta exclusión estructural se manifestaron con especial intensidad durante el siglo XX. Un episodio paradigmático fue el levantamiento de Huancho Lima, ocurrido en 1923, cuando dirigentes aimaras como Evaristo Corimayhua, Mariano Luque, Pedro Nina Cutipa, Melchor Cutipa, Antonio Francisco Luque, Mariano Mercedes Pacco y Rita Puma encabezaron un movimiento de resistencia frente a un Estado que legitimaba las relaciones de dominación heredadas del periodo colonial (Sejje, 2021). Las demandas formuladas por estos líderes no perseguían privilegios particulares, sino la efectivización de las promesas republicanas de libertad, igualdad jurídica y ciudadanía. A pesar del cambio de régimen, numerosos indígenas continuaban sometidos a relaciones de servidumbre respecto de los hacendados, obligados a prestar trabajo gratuito, privados del acceso efectivo a la justicia y convertidos en colonos de los territorios que ancestralmente habían ocupado sus comunidades.

Esta realidad fue denunciada tempranamente por Manuel González Prada, quien sostuvo que la República había sustituido el dominio colonial por nuevas formas de subordinación política y económica. Como recoge Largo (2016):

Las condiciones morales, políticas y civiles del indio en el Perú de 1880 son peores que las encontradas en la Colonia, ya que la constitución del Estado peruano ha hecho del indio un siervo del gamonal o estanciero (...). En el fondo del planteamiento hay una pregunta por la

libertad del individuo y del indígena (...), que apunta directamente al espíritu de servidumbre e ignorancia que constituye el ser peruano. (p. 46)

La reflexión de González Prada pone de manifiesto que el problema indígena nunca se redujo a la ausencia de reconocimiento legal, sino que respondió a una arquitectura de dominación que negaba a los pueblos indígenas su condición de sujetos políticos y restringía el ejercicio efectivo de la libertad, la igualdad sustancial y la dignidad humana.

El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas fue un proceso gradual. La Constitución de 1920 representó un primer hito al otorgar existencia jurídica de las comunidades indígenas y declarar la protección de sus territorios. Posteriormente, la Constitución de 1979 incorporó un marco mucho más amplio de los derechos colectivos al establecer el sufragio universal, garantizar la personalidad jurídica de las comunidades campesinas y nativas, reconocer la propiedad comunal y proteger las lenguas originarias, así como diversas manifestaciones de autonomía. Finalmente, la Constitución de 1993 consolidó este proceso mediante el reconocimiento de un catálogo de derechos vinculados a la identidad cultural, la educación intercultural bilingüe, la jurisdicción especial indígena, la autonomía comunal y el pluralismo cultural, configurando las bases de un Estado constitucional que reconoce la heterogeneidad étnica como uno de sus principios fundamentales.

No obstante, el reconocimiento formal de estos derechos no ha logrado erradicar las brechas estructurales que históricamente han afectado a las poblaciones originarias. Como sostienen Tubino y Flores (2020), persisten asimetrías derivadas de factores económicos, sociales, culturales y políticos que continúan limitando el ejercicio efectivo de sus facultades constitucionales (p. 15). Entre las manifestaciones más visibles de estas dinámicas se encuentra el racismo estructural, entendido no únicamente como un conjunto de prejuicios individuales, sino como un sistema de relaciones de poder que clasifica y jerarquiza a las personas a partir de marcadores étnicos y culturales. En esa misma línea, Callirgos (2013) sostiene que el racismo expresa "el conflicto entre el valor de la igualdad y la realidad social", así como la tensión permanente entre el ideal igualitario democrático y el deseo de diferenciación y dominación que opera en el tejido social (pp. 96–97).

En ese contexto, las expresiones discriminatorias dirigidas contra la *Wiphala* constituyen una manifestación contemporánea de estas prácticas históricas de exclusión. Un hito sintomático de esta

violencia discursiva institucional se materializó en la declaración formulada por el entonces legislador Juan Carlos Lizarzaburu durante el periodo parlamentario 2021-2026. Específicamente, en la sesión del Pleno del Congreso de la República del 1 de febrero de 2023, el representante afirmó:

“(...) nosotros, los que nacemos en esta tierra, somos originarios del Perú (...). Déjense de hablar de originarios y de la bandera del Tahuantinsuyo (...), ese mantel de chifa fue adoptado por algunos resentidos sociales bolivianos”.

Estas expresiones trascienden el ámbito de la opinión personal y adquieren una gravedad cualificada al haber sido emitidas por un alto funcionario del Estado en ejercicio de funciones de representación nacional. Su discurso reproduce una concepción excluyente de la identidad nacional al trazar una división implícita entre quienes serían los "verdaderos peruanos" y quienes, por reivindicar símbolos culturales indígenas, quedarían situados fuera del imaginario de la nación. En consecuencia, la descalificación de la Wiphala no constituye únicamente una ofensa contra un símbolo cultural, sino una negación del derecho de los pueblos indígenas a expresar libremente su identidad colectiva y a participar, en condiciones de igualdad, en la vida pública.

Desde una perspectiva constitucional, este tipo de discursos resulta incompatible con los principios de dignidad humana, igualdad sustancial, pluralismo cultural e interculturalidad que estructuran el Estado constitucional de derecho. La discriminación dirigida contra la Wiphala no solo desconoce el valor histórico y simbólico de este emblema, sino que reproduce una tradición de exclusión que ha buscado negar la racionalidad, la autonomía y la capacidad política de los pueblos indígenas. En consecuencia, la protección jurídica de la Wiphala no responde únicamente a la tutela de un símbolo cultural, sino a la garantía efectiva del derecho a la identidad, de las libertades culturales y de la autodeterminación de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos. Bajo esta perspectiva, toda manifestación de desprecio o descalificación hacia este símbolo constituye una afectación directa a la dignidad colectiva de los pueblos que en él encuentran una expresión legítima de su historia, memoria e identidad.

En suma, la hostilidad hacia la Wiphala no es una anomalía aislada, sino una continuidad de la matriz colonial arraigada desde la fundación republicana. La evolución constitucional peruana devela una brecha persistente entre la consagración formal de los derechos colectivos y las asimetrías materiales que precarizan a las poblaciones originarias. Por ello, la subalternización de este emblema reactiva la

violencia epistémica que históricamente redujo la diversidad a un residuo incompatible con la unidad nacional. Desde el constitucionalismo transformador, su tutela excede la protección de un objeto iconográfico y se erige como una garantía imperativa para resguardar la dignidad, las libertades culturales y la autodeterminación indígena.

3. Reconocimiento y protección de los pueblos indígenas en la Constitución Peruana

El proceso de constitucionalización de los derechos de los pueblos indígenas ha permitido consolidar progresivamente un Estado Multicultural que instituye la diversidad como uno de sus principios estructurales. En el ordenamiento peruano, este amparo se sustenta en la Constitución Política de 1993, la cual incorpora un conjunto de disposiciones y principios orientadas a garantizar la identidad cultural, la autonomía y los derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios (comunidades campesinas y nativas). Entre estas cláusulas destaca el artículo 2, inciso 19, que reconoce el derecho fundamental a la identidad étnica y cultural, en concordancias con los artículos 88 y 89, que garantizan la existencia jurídica, la autonomía organizativa y la protección de las comunidades campesinas y nativas. Este desarrollo constitucional no constituye una concesión estatal, sino la materialización de un prolongado proceso histórico de reivindicación impulsado por las sociedades originarios para consolidarse como sujetos colectivos de derechos.

La diversidad étnica-cultural del Perú también ha sido refrendada por los datos oficiales del Estado. Los Censos Nacionales de 2017 identificaron la existencia de 6,682 comunidades campesinas y 2,703 comunidades nativas, además de reconocer 55 pueblos indígenas u originarios, de los cuales 51 pertenecen a la Amazonía y 4 a la región andina (Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI, 2018, pp. 13–278). Estas variables demográficas evidencian que la pluralidad étnico-cultural constituye un elemento estructural del tejido social peruano, lo cual confirma que el marco constitucional responde a una realidad histórica y sociocultural de carácter fáctico que el Estado está obligado a tutelar de manera preeminente.

Sobre esta base, el contenido constitucionalmente protegido de la identidad cultural y étnica ha sido desarrollado de manera progresiva por la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, fijando el alcance de las obligaciones estatales derivadas del principio de multiculturalidad. En la sentencia del Expediente N.º 00022-2009-PI/TC, el supremo intérprete de la Constitución sostuvo que el texto fundamental no



solo reconoce una sociedad culturalmente diversa, sino que impone al Estado el deber de proteger las singularidades culturales y proscribir aquellas prácticas homogeneizadoras que diluyan la pluralidad del país. En consecuencia, el principio de multiculturalidad excede la condición de una declaración meramente programática para erigirse como un mandato de optimización constitucional que obliga a todos los poderes públicos a garantizar el respeto y la preservación de las diversas identidades que coexisten en el territorio nacional.

Este desarrollo jurisprudencial fue profundizado en la sentencia del Expediente N.º 02765-2014-PA/TC, en la cual el Tribunal Constitucional sistematizó el contenido de lo que denomina una Constitución multicultural. En dicho pronunciamiento, el colegiado identificó un sistema integral de garantías específicas para los pueblos indígenas, entre los que destacan: el derecho a la identidad étnica y cultural (artículo 2, inciso 19); la obligación estatal de brindar una educación bilingüe e intercultural (artículo 17); la oficialidad de las lenguas indígenas como idiomas oficiales en las zonas donde predominan (artículo 48); la autonomía organizativa, económica y administrativa de las comunidades campesinas y nativas y la libre disposición de sus tierras (artículo 89); el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena (artículo 149); y las cuotas de representación política en los gobiernos regionales y locales (artículo 191, fundamento jurídico 15). Este andamiaje jurídico demuestra que la protección de los pueblos indígenas no constituye un derecho aislado, sino un régimen transversal orientado a asegurar su supervivencia colectiva en una sociedad democrática.

En este contexto, la identidad étnica-cultural adquiere una doble dimensión: opera como un derecho fundamental de los sujetos y, simultáneamente, como un principio estructurante del Estado constitucional de derecho. Su salvaguarda no se agota en la mera abstención estatal de actos discriminatorios (eficacia vertical pasiva), sino que exige la adopción de medidas de acción afirmativa destinadas a garantizar que los pueblos indígenas preserven, desarrollen y expresen libremente sus lenguas, instituciones, formas de organización, manifestaciones culturales y símbolos identitarios. Bajo esta perspectiva, la Wiphala constituye una expresión legítima de la identidad étnica y de las libertades culturales amparadas por la Carta Magna, cuya protección encuentra asidero tanto en el texto literal de la Constitución como en la interpretación convencionalizada de la jurisprudencia Constitucional.



En consecuencia, el reconocimiento constitucional de la multiculturalidad impone al Estado obligaciones prestacionales que trascienden el reconocimiento formal de la diversidad. Exige la implementación de políticas públicas y decisiones jurisdiccionales con enfoque intercultural que garanticen la igualdad material de los pueblos indígenas, promuevan su participación efectiva en la deliberación pública y erradiquen el racismo estructural. Solo bajo estas premisas resulta viable consolidar una democracia intercultural en la que la pluralidad étnica-cultural sea asumida como una norma viva y las libertades culturales de los pueblos indígenas encuentren una protección eficaz, extendiéndose tanto a sus instituciones orgánicas como a los símbolos iconográficos que condensan su memoria e identidad colectiva, entre ellos, la Wiphala.

4. El derecho a las libertades culturales de los pueblos indígenas

La progresiva consolidación del constitucionalismo multicultural, en especial en el Perú, ha supuesto un giro paradigmático en la comprensión de la relación ontológica entre Estado, ciudadanía y diversidad étnica-cultural. Mientras que durante la vigencia del modelo de Estado-nación decimonónico la pluralidad étnica-cultural fue catalogada como un obstáculo para la construcción de la nación y del sistema democrático, el desarrollo contemporáneo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha permitido reconocer que la alteridad constituye un presupuesto axiológico indispensable para la concreción de una democracia deliberativa, pluralista e intercultural. En virtud de ello, la tutela de los pueblos indígenas trasciende el mero reconocimiento formal de su existencia fáctica; comporta la garantía efectiva de sus libertades culturales y el aseguramiento de los mecanismos de preservación de su identidad. Desde esta perspectiva, el derecho a la identidad cultural adquiere una centralidad neurálgica al configurarse como una condición sine qua non para el libre desarrollo de la personalidad y para la subsistencia de los pueblos indígenas en condición de sujetos colectivos de derechos. En consecuencia, la identidad no se reduce a un atributo individual, sino que engloba el entramado de valores, prácticas, saberes, instituciones, símbolos y sistemas lingüísticos a través de los cuales una comunidad construye y proyecta su existencia colectiva e histórica.

Al respecto, Del Real Alcalá (2013) sostiene que "el derecho a la identidad cultural [-étnica] encuentra su fundamento moral en la autonomía o independencia moral de la persona, lo que se traduce en la capacidad de elección que tienen las personas, así como en su realización. Pero también en la capacidad



para el reconocimiento del otro" (p. 190). Bajo esta premisa, la identidad cultural califica como una emanación directa del principio-derecho de la dignidad humana, por cuanto salvaguarda la facultad de todo pueblo para reafirmarse conforme a su propia matriz axiológica y desarrollar su proyecto de vida sin injerencia ni asimilaciones forzosas.

Sobre esta base teórica, el citado autor identifica las posiciones iusfundamentales que configuran el núcleo duro de este derecho: la libertad de autoidentificación cultural; la potestad de comprender y explicar la realidad desde categorías culturales propias; la libertad para expresar sentimientos, valores y símbolos adscritos a la cultura de pertenencia; el derecho al uso y transmisión intergeneracional de la lengua materna; y la prohibición absoluta de discriminación en el ejercicio de estas facultades (Del Real Alcalá, 2013, pp. 196–197). En su conjunto, estos elementos confirman la eficacia bidimensional — individual y colectiva— de las libertades culturales, obligando a los Estados a garantizar que los pueblos indígenas puedan conservar, recrear y visibilizar públicamente sus manifestaciones culturales.

En el ordenamiento jurídico peruano, estas libertades se integran en el bloque de constitucionalidad a través del artículo 2, inciso 19, de la Ley Fundamental, el cual reconoce el derecho fundamental a la identidad étnica-cultural, y prescribe el deber estatal de reconocer y proteger la pluralidad de la Nación. Este mandato se complementa con el artículo 89 del texto constitucional, que dispone expresamente el respeto irrestricto de la identidad cultural de las comunidades campesinas y nativas. Tales disposiciones evidencian que la identidad no es una mera directriz programática, sino un principio rector estructurante del Estado constitucional de derecho.

Esta tutela dogmática se encuentra respaldada por el corpus iuris internacional. El artículo 5 del Convenio N.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) estipula que los Estados partes deberán reconocer y proteger los valores, prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propios de los pueblos indígenas, respetando la integridad de sus instituciones, costumbres y formas de organización. Este mandato convencional impone obligaciones positivas de protección que trascienden la mera abstención de interferencias estatales y exigen la adopción de medidas orientadas a garantizar el ejercicio efectivo de las libertades culturales.

Coincidentemente, la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha establecido que la identidad cultural constituye uno de los elementos esenciales para la supervivencia de los pueblos

indígenas. En el caso *Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala*, el tribunal internacional precisó que los pueblos indígenas poseen autoridades tradicionales, formas propias de organización comunitaria y estructuras sociales, económicas y culturales diferenciadas deben ser protegidas (Corte IDH, 2004, párr. 85). Posteriormente, en el caso *Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay*, la Corte determinó que la cultura indígena condensa “una forma particular de ser, ver y actuar en el mundo”, estrechamente vinculada con el territorio, los recursos naturales, la espiritualidad y la cosmovisión de cada pueblo (Corte IDH, 2005, párr. 135). Estas subreglas jurisprudenciales demuestran que el objeto de protección no se limita a los elementos tangibles de una cultura, sino que se extiende a las dimensiones intangibles y simbólicas mediante las cuales los pueblos indígenas estructuran su vida comunitaria.

Bajo este marco constitucional y convencional, resulta jurídicamente insostenible restringir la identidad cultural a una concepción estática y homogénea. Por el contrario, el contenido constitucionalmente protegido de las libertades culturales debe interpretarse bajo el principio de evolución progresiva, abarcando todas aquellas manifestaciones que facultan a los pueblos indígenas para preservar, recrear y proyectar su memoria colectiva. Dentro de estas manifestaciones adquieren un rol preferente los símbolos culturales, los cuales operan como vehículos de transmisión epistémica.

En este contexto, la Wiphala constituye una manifestación legítima y protegida de las libertades culturales y del derecho a la identidad étnica de diversos pueblos indígenas u originarios del espacio andino, con un arraigo histórico particular en la población aimara. Su empleo en la esfera pública no representa un simple acto de libertad de expresión, sino también la exteriorización de una identidad colectiva, de una memoria histórica de larga duración y de una cosmovisión propia amparada por el bloque de constitucionalidad y el control de convencionalidad. En consecuencia, cualquier acto de discriminación, restricción o descalificación discursiva dirigido contra este símbolo trasciende el agravio iconográfico: configura una afectación directa al contenido esencial del derecho a la identidad cultural, una vulneración de las libertades culturales y un desacato al mandato de autodeterminación de los pueblos indígenas como sujetos políticos.

5. Medidas afirmativas: alternativa para superar las asimetrías estructurales

El reconocimiento constitucional de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas u originarios constituye un hito significativo en la configuración del Estado constitucional multicultural;



sin embargo, dicho amparo formal deviene en insuficiente cuando persisten estructuras sistémicas de desigualdad que impiden el ejercicio efectivo de tales prerrogativas. En contextos sociales como el peruano, fracturados por profundas brechas socioeconómicas, políticas y culturales, la igualdad ante la ley no asegura por sí sola el disfrute material de los derechos fundamentales. En consecuencia, el Estado se encuentra compelido a adoptar medidas de acción afirmativa destinadas a remover los obstáculos históricos que postergan a los pueblos indígenas y restringen el ejercicio de su libertad, igualdad y autonomía.

Desde esta perspectiva, las acciones afirmativas no constituyen privilegios corporativos ni tratamientos diferenciados arbitrarios, sino que operan como dispositivos jurídicos orientados a materializar la igualdad sustancial. Su finalidad consiste en revertir las dinámicas de discriminación estructural y generar condiciones fácticas para que los colectivos históricamente excluidos ejerzan sus derechos en condiciones reales de igualdad. En el escenario de los pueblos indígenas, estas medidas adquieren una relevancia neurálgica, por cuanto la discriminación no solo ha afectado el acceso a derechos individuales, sino que ha amenazado la preservación de su identidad colectiva, sus instituciones tradicionales, sus territorios ancestrales y sus matrices culturales. Al respecto, Arlettaz (2013) sostiene que "la protección de las minorías se asienta en dos pilares: por un lado, la protección contra la discriminación; por otro lado, la protección de las minorías en sentido estricto" (pp. 904–905). Mientras el primer pilar exige salvaguardar tanto la igualdad formal como la igualdad sustantiva de las personas pertenecientes a grupos minorizados, el segundo imperativo supone preservar los elementos definitorios de su identidad específica mediante el reconocimiento de derechos diferenciados y la articulación de mecanismos de tutela reforzada. Bajo esta premisa, la adopción de medidas afirmativas constituye un corolario del principio de igualdad material, idóneo para proteger las particularidades culturales que distinguen a los pueblos indígenas.

En una línea de argumentación coincidente, Resurrección (2017) advierte que las políticas estatales dirigidas a los pueblos indígenas no pueden constreñirse a una neutralidad normativa aparente ni a una aplicación formalista del ordenamiento (pp. 261–262). En contextos cruzados por exclusión histórica, la neutralidad jurídica abstracta suele mutar en un vector de reproducción y perpetuación de las desigualdades al invisibilizar las asimetrías de partida. Por ello, el principio de igualdad exige que la

actuación del Estado incorpore transversalmente el enfoque intercultural y adopte medidas específicas que permitan superar las barreras que restringen el ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos indígenas.

La urgencia de estas medidas se justifica plenamente por el escenario de vulnerabilidad sistemática que continúan experimentando las comunidades campesinas y nativas en el Perú. Como señala Aylwin (2004), "muchos factores impiden que los pueblos indígenas puedan participar en la toma de decisiones sobre asuntos que afectan sus tierras, su cultura, sus tradiciones y la forma en que se utilizan los recursos naturales. La discriminación intensifica los sentimientos de inferioridad y la sensación de ser ciudadanos de segunda categoría" (p. 89). Estas condiciones no solo restringen el acceso a los canales de deliberación pública, sino que erosionan de forma directa la construcción de la identidad cultural y obstaculizan el despliegue de los proyectos de vida colectiva.

Desde la dogmática constitucional contemporánea, las acciones afirmativas destinadas a los pueblos indígenas deben desplegarse en un doble eje: por un lado, garantizar su participación política efectiva y fortalecer sus instituciones orgánicas; por otro, proteger la intangibilidad de sus territorios, institucionalizar la educación intercultural bilingüe, asegurar la preservación de las lenguas aborígenes y proscribir el racismo estructural. Asimismo, esta obligación estatal comprende el deber de reconocer, respetar y otorgar visibilidad a los símbolos identitarios que condensan la memoria colectiva de estos pueblos, vedando cualquier práctica discursiva u oficial que promueva su estigmatización o menoscabo. En este marco, la tutela y el reconocimiento de la Wiphala se configura como una concreción material de las acciones afirmativas que el Estado debe desplegar para dotar de eficacia integradora al derecho a la identidad cultural y a las libertades culturales. Su institucionalización y amparo jurídico no supone la concesión de prerrogativas excepcionales ni la configuración de un sistema de símbolos alternativos al orden constitucional sino la ejecución de un mandato de optimización orientado a revertir el prejuicio histórico que ha recluso la identidad indígena a la marginalidad. En consecuencia, otorgar protección iusfundamental a la Wiphala implica garantizar el derecho de los pueblos originarios a exteriorizar su devenir histórico, su memoria y su cosmovisión en condiciones de estricta igualdad, consolidando con ello una democracia que transite de la interculturalidad formal hacia una interculturalidad emancipatoria y plural.



CONCLUSIONES

El análisis sistemático en torno al significado iusfundamental de la Wiphala, la génesis de la República peruana y sus promesas inconclusas, el régimen de reconocimiento y tutela de los derechos pueblos indígenas, así como la imperatividad de implementar acciones afirmativas para revertir las asimetrías estructurales, permite arribar a las siguientes conclusiones:

Primera. El examen histórico-jurídico del ordenamiento peruano corrobora que la construcción de la República en 1823 fundó un modelo de ciudadanía censitaria y monista que invisibilizó deliberadamente la diversidad preexistente. Si bien las reformas constitucionales de 1920, 1979 y 1993 consolidaron formalmente un Estado multicultural y un andamiaje tuitivo integrado al bloque de convencionalidad (Convenio N.º 169 de la OIT y jurisprudencia de la Corte IDH), la investigación devela una brecha indeleble entre el garantismo dogmático y las asimetrías fácticas coloniales. La persistencia del racismo estructural e institucional demuestra que la neutralidad jurídica abstracta opera a menudo como un vector que perpetúa la exclusión material de los pueblos indígenas u originarios.

Segunda. Las libertades culturales constituyen el núcleo duro y el presupuesto ontológico del derecho fundamental a la identidad étnica. Estas libertades poseen una eficacia bidimensional que ampara la facultad de los pueblos indígenas u originarios para autoidentificarse, interpretar la realidad desde categorías epistemológicas propias y proyectar sus símbolos colectivos en la esfera pública. A través del enfoque metodológico autoetnográfico y la narrativa personal-familiar contextualizada en el sur andino (Juli - Puno), se demuestra que la identidad cultural no se edifica únicamente desde el positivismo normativo o la doctrina legal, sino desde la experiencia fenoménica e intergeneracional. El tránsito lingüístico y conceptual del idioma aimara al castellano devela que la adscripción identitaria preexiste y desafía las lógicas de homogeneización del Estado-nación.

Tercera. La Wiphala trasciende la naturaleza jurídica de un mero objeto patrimonial o estandarte iconográfico; se constituye en una matriz epistémica y un dispositivo político de memoria histórica, resistencia y autodeterminación de los pueblos indígenas u originarios, con un enraizamiento primigenio en el pueblo aimara. En consecuencia, las descalificaciones institucionales o expresiones peyorativas proferidas contra este emblema no constituyen agravios simbólicos insulares ni excesos tolerables de la libertad de opinión. Tales discursos configuran una infracción constitucional directa al contenido



protegido de las libertades culturales y reactivan la violencia epistémica secular que cataloga la diversidad como un obstáculo residual e incompatible con la unidad nacional.

Cuarta. El análisis de derecho comparado subregional revela dos modelos de reconocimiento: el boliviano, que otorga a la Wiphala un blindaje constitucional de máxima jerarquía igualado a la bandera tricolor, y el argentino, que mediante un federalismo descentralizado delega su oficialización a estados subnacionales como Chaco y Jujuy. Frente a estos escenarios, la institucionalización de la Wiphala en el Perú (cuyo hito regional se materializa en la Ordenanza N.º 006-2022-GRP-CRP de Puno) debe ser catalogada teóricamente como una medida de acción afirmativa imperativa. Para consolidar una democracia intercultural emancipatoria, el Estado peruano está compelido a asumir el pluralismo étnico-cultural no como una cláusula programática inerte, sino como un principio operativo que remueva las barreras estructurales y valide los símbolos originarios como componentes co-constitutivos de la soberanía nacional, garantizando así una ciudadanía intercultural fundada en el respeto, la igualdad y la plena vigencia de los derechos humanos de los pueblos indígenas u originarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anaya, J. (2011). *Los derechos de los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Editorial Trotta.
- Arlettaz, F. (2013). *Derechos de las minorías en el pacto internacional de derechos civiles y políticos: consideraciones conceptuales*. Universidad de Zaragoza, Jurisprudence 20, 3 (DOI: 10.13165/JUR-13-20-3-04), España.
- Aylwin, J. (2004). *Derechos humanos y pueblos indígenas. Tendencias internacionales y contexto chileno*. Instituto de Estudios Indígenas/ Universidad de la Frontera. Temuco.
- Callirgos, J. (2014). *El Racismo en el Perú*. Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco Subdirección de Interculturalidad, Lima.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). SAGE Publications.
- Contreras, A. (2023). *Wiphala: comunicación fluyendo con el viento*. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación (ISSN 1807- 3026), São Paulo.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2004, 19 noviembre). *Caso Masacre Plan de Sánchez Vs. Guatemala (Reparaciones)*.



- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2005, 17 junio). *Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay*. Fondo, Reparaciones y Costas.
- Choquehuanca, D. (2022). *Geopolítica del vivir bien*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz.
- Chukiwanka, I. W. (2001). *Origen y constitución de la Wiphala*. Fondo Editorial del Estado Real del Tawantinsuyu.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2011). *The SAGE handbook of qualitative research* (4th ed.). SAGE Publications.
- Del Real Alcalá, J. (2013). *El derecho a la identidad cultural: criterios de fundamentación*. DERECHOS Y LIBERTADES ISSN: 1133-0937 Número 29, Época II, España.
- Del Águila, A. (2013). *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. IEP Instituto de Estudios Peruano, Lima.
- Galindo, M. (2007). *Visiones aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del Estado nacional*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, La Paz.
- Hernández-Sampieri, R., & Mendoza, C. (2018). *Metodología de la investigación: Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. McGraw-Hill Education.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). *Autoethnography: An overview*. Historical Social Research / Historische Sozialforschung, 36(4), 273–290.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- Largo, V. (2016). *El problema del indígena en Manuel González Prada*. OGIGIA 19 ISSN: 1887-3731 Revista electrónica 42 de estudios hispánicos. Colombia.
- Platt, T. (1988). *Pensamiento político aymara*. Raíces de América: El mundo Aymara. HISBOL, España.
- Ragas, J. (2007). *Leer, escribir, votar. Literacidad y cultura política en el Perú (1810-1900)*. Histórica XXXI.1 / ISSN 0252-889. Lima.

- Resurrección, L. (2017). *La discriminación y algunos de sus calificativos: directa, indirecta, por indiferenciación, interseccional (o múltiple) y estructural*. Pensamiento Constitucional N° 22. Lima.
- Sejje, L. (2021). *Los 98 años de la sublevación campesina de Huancho Lima*. Diario El Peruano, Lima.
- Tubino, F. & Flores, A. (2020). *La interculturalidad crítica como política de reconocimiento. Teoría y praxis*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Tribunal Constitucional del Perú. (2010, 9 junio). *Sentencia del Expediente N.º 0022-2009-PI/TC*, Lima.
- Tribunal Constitucional del Perú. (2017, 6 junio). *Sentencia del Expediente N° 02765-2014-PA/TC*, Lima.