

Ensayo

Hacia un enfoque intercultural de las políticas a favor de las mujeres indígenas en Bolivia

Towards an intercultural approach to policies in favor of indigenous women in Bolivia

Rumo a uma abordagem intercultural das políticas voltadas para as mulheres indígenas na Bolívia



Yamila Martha Gutierrez Callisaya¹  

¹ Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

Recibido: 2025-10-05 / **Aceptado:** 2025-11-20 / **Publicado:** 2025-12-08

RESUMEN

El ensayo analiza cómo interculturalizar las políticas dirigidas a mujeres indígenas en Bolivia, partiendo de la identificación de estructuras coloniales, racistas y patriarcales que han configurado las relaciones sociales y políticas en América Latina. El estudio examina enfoques teóricos sobre la interculturalidad —relacional, funcional y crítica— y evalúa sus implicaciones para el diseño de políticas públicas. Asimismo, presenta un recorrido histórico que muestra la persistente subyugación de las mujeres indígenas desde la Colonia hasta el presente, destacando el impacto del patriarcado, la legislación republicana, el sindicalismo y los procesos de nacionalización en la invisibilización de sus roles políticos. El análisis profundiza en la propuesta de “Reconstitución del Ayllu” como un proyecto político indígena que busca revitalizar estructuras propias, recuperar la complementariedad de género y fortalecer identidades culturales como base para horizontes descolonizadores e interculturales. Se expone cómo las mujeres desempeñan funciones esenciales para la reproducción cultural, económica y política de las comunidades andinas, y argumenta que la recuperación de saberes, tecnologías ancestrales y estructuras comunitarias constituye una vía para construir políticas interculturales más equitativas. Finalmente, se plantea que el fortalecimiento de la identidad indígena y la complementariedad de género permiten generar condiciones para diálogos en igualdad de niveles, evitando procesos de cooptación y contribuyendo a la transformación del Estado hacia modelos más inclusivos y descolonizados.

Palabras clave: Aymara; complementariedad; descolonización; interculturalidad; mujeres indígenas; políticas públicas

ABSTRACT

The essay analyzes how to interculturalize policies aimed at Indigenous women in Bolivia, starting from the identification of colonial, racist, and patriarchal structures that have shaped social and political relations in Latin America. The study examines theoretical approaches to interculturality—relational, functional, and critical—and evaluates their implications for public policy design. It also presents a historical overview showing the persistent subjugation of Indigenous women from the Colonial period to the present, highlighting the impact of patriarchy, republican legislation, labor union movements, and nationalization processes on the invisibilization of their political roles. The analysis delves into the proposal of the “Reconstitution of the Ayllu” as an Indigenous political project that seeks to revitalize traditional structures, recover gender complementarity, and strengthen cultural identities as the foundation for decolonizing and intercultural horizons. It outlines how women play essential roles in the cultural, economic, and political reproduction of Andean communities, and argues that the recovery of ancestral knowledge, technologies, and community structures represents a pathway toward building more equitable intercultural policies. Finally, it contends that strengthening Indigenous identity and gender complementarity can create conditions for dialogues on an equal footing, preventing co-optation and contributing to the transformation of the State toward more inclusive and decolonized models.

keywords: Aymara; complementarity; decolonization; interculturality; Indigenous women; public policies

RESUMO

O ensaio analisa como interculturalizar as políticas voltadas para mulheres indígenas na Bolívia, partindo da identificação de estruturas coloniais, racistas e patriarcais que têm configurado as relações sociais e políticas na América Latina. O estudo examina abordagens teóricas da interculturalidade — relacional, funcional e crítica — e avalia suas implicações para o desenho de políticas públicas. Além disso, apresenta um percurso histórico que evidencia a persistente subjugação das mulheres indígenas desde o período colonial até a atualidade, destacando o impacto do patriarcado, da legislação republicana, do sindicalismo e dos processos de nacionalização na invisibilização de seus papéis políticos. A análise aprofunda-se na proposta de “Reconstituição do Ayllu” como um projeto político indígena que busca revitalizar estruturas próprias, recuperar a complementaridade de gênero e fortalecer identidades culturais como base para horizontes descolonizadores e interculturais. Expõe-se como as mulheres desempenham funções essenciais para a reprodução cultural, econômica e política das comunidades andinas e argumenta-se que a recuperação de saberes, tecnologias ancestrais e estruturas comunitárias constitui um caminho para a construção de políticas interculturais mais equitativas. Por fim, propõe-se que o fortalecimento da identidade indígena e da complementaridade de gênero permite gerar condições para diálogos em igualdade de níveis, evitando processos de cooptação e contribuindo para a transformação do Estado rumo a modelos mais inclusivos e descolonizados.

palavras-chave: Aymara; complementaridade; descolonização; interculturalidade; mulheres indígenas; políticas públicas.

Forma sugerida de citar (APA):

Gutierrez Callisaya, Y. M. (2025). Hacia un enfoque intercultural de las políticas a favor de las mujeres indígenas en Bolivia. *Revista Científica Multidisciplinar SAGA*, 2(4), 616-623. <https://doi.org/10.63415/saga.v2i4.310>



Esta obra está bajo una licencia internacional
Creative Commons de Atribución No Comercial 4.0

INTRODUCCIÓN

¿Cómo interculturalizar las políticas a favor de las mujeres indígenas? Esta ha sido la pregunta guía general para el presente texto, probablemente no la más provocativa, pero nos permite explorar aproximaciones teóricas al tema de la interculturalidad y su casi utópica relación con políticas a favor de mujeres indígenas, pero también una mirada indígena propositiva.

Para este análisis, partimos por resituarnos en la comprensión del pensamiento político que, a través del patriarcado y el racismo, rige y nubla la lógica de los sistemas de gobierno latinoamericanos, pasamos por enfoques importantes sobre el tema de la interculturalidad, y presentamos un esbozo histórico del tratamiento de subyugación de la mujer indígena en Bolivia, para arribar en la significancia de la reconstitución de las estructuras indígenas propias como fuente de principios hacia un horizonte intercultural de políticas a favor de las mujeres indígenas, basados en el paradigma descolonizador del “retorno a lo propio”.

DESARROLLO

Iniciamos revisando la hipótesis de Arboleda, que sostiene que “la eugenesia es la doctrina de pensamiento que instauró, institucionalizó como sentido común, como orientación cotidiana, la superioridad de unos seres humanos frente a otros...” (2017). La misma surgió en Grecia, como una manera de seleccionar la población, por la que debían vivir sólo los mejores o los más fuertes. Esta matriz de pensamiento ha construido sinnúmero de diferencias y prácticamente estructura la lógica de la democracia moderna, “pues funciona como economía moral invisible”. Bajo estos principios se ha instalado la idea de blanquitud como supremacía, y “se expresa como racismo radical para seleccionar a unos, o como xenofobia, homofobia, patriarcado”.

Esa teoría se conecta con la colonialidad, pues coinciden en la identificación de problemáticas esenciales de abordar. Para Mignolo, patriarcado y racismo son principios fundamentales del colonialismo: “el patriarcado regula las relaciones sociales de género y también las preferencias sexuales y lo

hace en relación a la autoridad y a la economía, pero también al conocimiento: qué se puede/debe conocer, quiénes pueden y deben saber. Mujeres, Indios y Negros estaban excluidos del acceso a lo que se considera la cúpula del saber” (2008, 10). Desde ahí propone el “postoccidentalismo”, como un proyecto crítico y superador del occidentalismo, propio desde el proceso histórico en Latinoamérica, pero las múltiples exclusiones que expresan la colonialidad del ser, del saber, del poder, de la naturaleza, que actúan de manera invisible, perviven por el fenómeno del “colonialismo interno”.

En términos de Rivera, el colonialismo interno se entiende como “un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (2010, 36). Esto explica como la eugenesia y la colonialidad perviven, de manera que nuestras actuaciones tienden a repetirse miméticamente, habiendo coadyuvado a la consolidación del patriarcado y el racismo, bajo el paraguas del multiculturalismo.

Kymlicka (2004) apuesta por la integración en una nación-Estado, o sea, por las políticas del multiculturalismo, pues sostiene que “las políticas multiculturales no han socavado la integración sociocultural de los grupos inmigrantes”, para la realidad canadiense. Este tipo de discursos empezaron a migrar a América Latina entre los nuevos contextos postindigenistas. Sin embargo, su trasfondo conceptual no ha pasado de postular una relación asimétrica y hasta de subordinación entre Estado y pueblos indígenas.

Se hace necesario, entonces, un proceso de descolonización teniendo a la interculturalidad como instrumento esencial. En este plan, Grimson (2013) sostiene que es necesario “pensar de modo situado en los lugares y las políticas de la diferencia vinculadas a las construcciones de género, de clase, de etnicidad, de raza, de nación”. Es decir, valorar la “diferencia” o la diversidad de voces de los

subalternizados, que también pueden constituirse en hegemonía, frente a las hegemonías políticas culturales, porque sus acciones son las que “permiten vislumbrar otras formas de relación y organización social” (19-20).

Por su parte, Nivón Bolán asiente que “no hay un camino único para el diseño y aplicación de políticas sobre la diversidad, sino espacios de discusión y debate...” y precisamente a esos contextos deben atender las políticas públicas, porque la diversidad responde “a condiciones contextuales, las cuales determinan que los sujetos decidan qué rutas les son útiles para expresar su diferencia” (2013, 24).

En tiempos de la globalización, la mayor parte de los estudios sobre el proceso de “descolonización”, han intentado hacer una lectura crítica de la “colonialidad” latinoamericana en torno a tres categorías: étnica, económica y de género, bajo los problemas del eurocentrismo, capitalismo y androcentrismo vigentes en el proyecto actual. En ese entendido, no podría existir un “verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de la desigualdad entre los sexos, la discriminación por el género y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia, androcentrismo)” (Estermann 2014, 38).

Siendo que en el contexto poscolonial latinoamericano han predominado las premisas ideológicas nacionalistas y multiculturalistas, las políticas diferenciadas interculturales no fueron diseñadas para atender con una perspectiva amplia que aborde la problemática desde todos los actores de la sociedad y los ponga en condiciones dialógicas.

Walsh (2009) analiza el tema de la interculturalidad en la realidad contemporánea y nos dice que se usa en tres perspectivas: una “relacional”, que hace referencia básicamente al contacto e intercambio entre culturas, “entre personas, saberes, prácticas, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad”. Otra perspectiva es la “funcional”, que tiene que ver con el

multiculturalismo, en la medida que “el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta... al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social” bajo el criterio de la “inclusión”.

Y la perspectiva “crítica”, a la cual Walsh se adscribe, reconoce que las diferencias se construyen a causa del problema estructural-colonial-racial, y por lo mismo, se requiere “re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir”; es decir, un relacionamiento “en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad”. Lo cual generaría las condiciones necesarias para construir diálogos justos, dignos hacia un pluralismo transformador.

En la región andina, el tema de la interculturalidad se introdujo ligado a las prácticas de educación bilingüe. En ese contexto, el movimiento campesino-indígena ecuatoriano empezó a plantearse iniciativas de educación autónoma para superar las relaciones serviles y el racismo, soportadas por la hacienda en los años cuarenta del siglo pasado. Ello se concretó en un modelo de bilingüismo para el que las lenguas indígenas constituían los fundamentos de la propuesta educativa que ha permitido al proceso de reindianización ser base de la identidad y la interculturalidad (Moya 2004).

En Bolivia, la misma situación emergió por los años setenta, con las campañas de alfabetización de los sectores indígenas, entonces transformados por la retórica oficial en campesinos que buscaban reconocimiento y pertenencia estatal. Este proceso hubo de profundizarse con el desarrollo de la educación popular (cfr. Cárdenas 1991, Huanca 1991). Al presente, la interculturalidad, así como la igualdad, la equidad y la protección han sido asumidos desde el Estado, como principios base de la Ley 045, de 2010, contra el racismo y toda forma de discriminación. Si bien una ley significa el reconocimiento de un Estado, de

una problemática que se tiene que combatir, cabe preguntarse sobre su implementación.

Al respecto, Walsh también advierte sobre un sentido ambiguo que se le podría dar a la interculturalidad, ya que “puede, por un lado, ser proyecto de cambio profundo y, por el otro, ser usado para promover una agenda multiculturalista —a veces hasta nefasta— de carácter neoliberal” (2009, 67). Lo cual tendría que ver con la tensión entre desarrollo neoliberal y libre determinación de los pueblos indígenas, de la que nos habla Sousa (2014), donde los pueblos indígenas se constituyen en obstáculo para el desarrollo.

Por su parte, Schild (2001) reflexiona teóricamente sobre las “dimensiones políticas de lo cultural” resaltando la forma en que las luchas culturales de los movimientos sociales sobre significados y representaciones se entrelazan con las luchas por derechos y poder económico y político institucional. Explorando la “relación dialéctica que existe entre las formas del Estado y los movimientos sociales en la construcción de los nuevos proyectos hegemónicos de la modernización neoliberal”, hace referencia al movimiento de mujeres en el contexto de la configuración Estado-sociedad civil, donde se analizan diferentes situaciones de tensión entre la relación de ONGs que trabajan por derechos de mujeres y organizaciones, y cada cual tiene que ver por sus intereses. Lo cual nos conduce al dilema de cómo avanzar en una relación con el Estado de manera de garantizar los derechos de las mujeres, libres de situaciones de cooptación.

Frente a toda esta situación, sin embargo, especialmente en las coyunturas políticas contemporáneas, de crisis de la colonialidad, “se posicionan cada vez más esfuerzos, propuestas y proyectos que apuntan a una descolonización profunda, abriendo horizontes y rutas de carácter decolonial, en los cuales, y a pesar de la oposición dominante continua, ya no hay vuelta atrás” (Walsh 2009, 70).

De hecho, se debe tener en cuenta que hablar de interculturalidad, más allá de sólo una relación, nos remite necesariamente a la capacidad de “interacción” entre diferentes. Una condición que sólo se puede dar en la

medida en que ambos diferentes se hallen en un mismo nivel. Esto implicaría también superar cualquier tipo de estigmatización reduccionista de la condición de “minoridad”, para más bien establecer condiciones de respeto por las diferencias.

Desde ya, ello requiere de ese proceso de reconceptualización y refundación de las estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que nos refiere Walsh cuando refiere la perspectiva de la interculturalidad crítica. Obviamente, esto implica también pensar la interculturalidad en un sentido amplio que no sólo tenga que ver con lo étnico sino con existencias otras.

Justamente en esta línea se inscribe la propuesta política de “Reconstitución del Ayllu”, gestada por los pueblos indígenas de la región andina de Bolivia (Gutierrez 2015). Para comprender dicha propuesta en nuestro marco de análisis, pasaremos a una rememoración escueta del proceso histórico boliviano, que refleja larga data de subyugación de las mujeres, y con efectos de doble y hasta triple intensidad en el presente para las mujeres indígenas: por su condición de género, por carecer de recursos económicos y por su origen étnico.

En principio, la Colonia impuso la desigualdad de los derechos de propiedad y herencia, y ello fue consolidado por la República a través de la legislación, elaborada y aplicada sin tomar en cuenta a la población indígena y mucho menos a las mujeres. Así, la “patria potestad” (Barragán 1997) fue el principio sobre el cual reposaba el poder y autoridad de la pareja sobre los hijos, pero también sobre los criados/as, y de los hombres sobre las mujeres; como consecuencia, afianzó las estructuras patriarcales y el mayorazgo de la masculinidad, con impacto irreversible sobre los derechos político-económicos de la mujer, que fueron erosionándose paulatinamente a medida que los nuevos mecanismos legales cerraban paso a las costumbres prehispánicas. Se negó a la mujer acceso directo a los espacios de autoridad, herencia y otros, cuando antes de la conquista “tenían acceso a los curacazgos de sus padres”

(Silverblatt 1990, 113), como la encarnación viva de elementos de un derecho arcaico con base religiosa que privilegiaba la supremacía del varón, implícita en los múltiples productos normativos.

Pese a tal represión legal, que no admitía diferencias de género, las comunidades o los ayllus insistieron por el sistema de herencia de tierras matrilineal y patrilineal, lo que en aymara se conoce como *warmi uraqi* o *chacha uraqi* respectivamente. Según Rivera (1997), la mujer se convirtió en parte solidaria de la resistencia anticolonial y de las reivindicaciones aymaras y populares en general, desde la Conquista hasta el presente, llegando a asumir un papel político no visibilizado por la situación de opresión. Desde aquí se estructuraron las relaciones desiguales y se ha internalizado a la mujer como sujeto subalternizado, polarizándose las relaciones de jerarquía entre varón y mujer, entre la participación de la mujer en la esfera pública o externa y el mundo doméstico o esfera interna.

Después de la Revolución Nacional de 1952, la estructura sindical se injertó en las comunidades como terminales estatales, posibilitando a las comunidades indígenas el retorno de sus tierras usurpadas por la oligarquía terrateniente al amparo del Estado nacionalista, pero también como mecanismo de manipulación desde los partidos políticos en el poder. Se empezó a cancelar la idea de continuar con el proceso de autonomía política del ayllu, y del territorio como su fuente de autodeterminación. Pero fue peor en el plano de las relaciones de género, pues el sindicalismo implantó las estructuras patriarcales en las comunidades indígenas y el protagonismo político de la mujer se fue oscureciendo cada vez más, reduciéndose a la esfera doméstica, haciendo más clandestino su papel y participación. Prueba de ello es que en la historia del sindicalismo boliviano no se conoce la figura de mujer alguna en los niveles ejecutivos, siendo relegadas a secretarías simbólicas; de ahí que se creó una organización sindical paralela de mujeres, “Bartolina Sisa”, como un mecanismo para revertir el machismo.

Empero, la experiencia sindical tuvo anclaje en comunidades de tradición de hacienda y no así en aquellas donde se mantuvo o recuperó las estructuras originarias. Es en ese contexto que, a mediados de 1980, se gestó el proceso político ideológico de “Reconstitución del Ayllu”, con la consigna de la revitalización de “lo propio” y que tiene vigencia hasta el presente en distintas comunidades indígenas que supieron conservar o recuperar sus estructuras originarias a nivel político, identitario y de manejo de su territorio, de manera autónoma e independiente del sistema político administrativo estatal (Gutierrez 2015). Parafraseando a Quijano, en el debate sobre la modernidad para América Latina, “implica volver a mirarse desde una nueva mirada, en cuya perspectiva puedan reconstituirse de otro modo, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia” (1991, 28).

El proyecto político de “Reconstitución del Ayllu” tiene la misma equivalencia al sustrato de las luchas anticoloniales de los pueblos indígenas, centradas en la descolonización y la apuesta por una sociedad justa, el retorno de lo propio, el ejercicio de su derecho a la autodeterminación, en los términos de la otrora propuesta de la “República del Qullasuyu”, o la “Renovación de Bolivia”. Pero además, se constituye en un mecanismo privilegiado de restitución de derechos, sobre todo en cuanto al retorno político de la figura femenina en las esferas de autoridad y, con ello, la neutralización de diversos artificios de dominación del “patrón colonial”, que confiere al varón el ámbito de la actividad pública y a la mujer el espacio doméstico, que moldea a la sociedad en los valores diferenciadores, y que se encarga de reeditar la desigualdad, insistiendo en que el hombre es el centro de todo. Como algo natural, en la historia de la humanidad todos los seres humanos están representados por el término “hombre”; el androcentrismo tomó a la figura masculina como medida de todas las cosas.

Este retorno político de la mujer tiene que ver con la mirada indígena de complementariedad de la pareja que concibe que “la gente, la mayoría de los animales, y

hasta ciertas plantas son macho o hembra” (Mamani Bernabé 2000, 36). O sea que con la reconstitución del ayllu, cobra importancia el retorno cosmopolítico de la “complementariedad” entre varón y mujer, lo cual difiere de la postura de la “igualdad” de género, que se desprende de las estructuras del liberalismo y el individualismo, acordes con el horizonte de pensamiento egocentrado europeo, sobre el que también se sustenta el colonialismo y la colonialidad.

En el mundo indígena andino, más concretamente en el ayllu/comunidades aymara, todos los aspectos de la vida tienen un camino y ninguna actividad humana se halla desconectada del conjunto, incluido el mundo animal, de las plantas y de los entes sobrenaturales. Por lo tanto, las mujeres como los hombres, desde que nacen, procesualmente se van enrumbando en un thakhi / camino de complementariedad y reciprocidad, a su vez articulado a las distintas esferas de la comunidad, a través de múltiples acciones, tales como la prestación de servicios de autoridad, pasando fiestas, realizando rituales, en las actividades agrícolas, ganaderas o el arte textil, de estas prácticas emerge una forma de relaciones de género y conocimiento que son transmitidas de generación en generación (Gutierrez 2011).

Así como los hombres tienen su propio thakhi/camino, las mujeres también tienen su camino construido y su campo de dominio al mando de la alimentación y la economía familiar, del cuidado del hogar, de la transmisión de saberes o conocimientos propios, en un proceso colaborativo mutuo, pero que es de vital importancia para el sostenimiento también de la comunidad, pues la familia se constituye en la base de la sociedad y esa base está a cargo de la mujer. Bajo esta praxis incluso se va estructurando otra forma de sistema político: el sistema político del ayllu, en el que las mujeres ejercen roles políticos particulares, donde participan también las personas mayores y las almas de los ancestros o fuerzas sobrenaturales, para un mejor gobierno.

Desde esta perspectiva, cabe notar la gran importancia de los roles que cumplen las mujeres para la pervivencia cultural, por su esencia maternal en la transmisión de conocimientos, y que en otro tiempo tuvieron capacidades de controlar los fenómenos adversos de la naturaleza, a partir del manejo de bioindicadores, la astrología o tecnologías en el ámbito productivo y consiguientemente una economía solvente. O su sistema pedagógico, por el que los conocimientos pasan de generación en generación a través de la lengua, en el sistema oral, que también tiene que ver con los cantos, cuentos y danzas, o las bondades medicinales de las hierbas, y a través de las prácticas, y no así de manera retórica. De ahí también la importancia de la recuperación de las lenguas originarias, como continuación de la identidad, al igual que la producción del conocimiento, la manera de ver el mundo, la interacción recíproca y respetuosa con el cosmos y los otros seres vivientes, a través de las funciones ceremoniales y políticas del sistema de gobierno indígena aymara.

CONCLUSIONES

La reconstitución o revitalización de la identidad de las mujeres indígenas implica coexistencia, paridad, complementariedad y la recuperación de conocimientos y altos niveles de tecnologías que guardan y transmiten desde generaciones ancestrales. Por ejemplo, a través de los textiles circula la memoria y se expresan las particularidades de la ciencia indígena, se sintetizan las relaciones políticas, sociales y la identidad tanto interna como externamente. Todo esto implica que la identidad indígena se mantiene, estando en la comunidad o en el área urbana, y el fortalecimiento de la identidad se constituye en otro eje básico, desde el subalternizado, a la hora de hablar de interacción.

En la medida en que se tenga una identidad indígena fortalecida, también se cuenta con la capacidad para establecer diálogos en igualdad de condiciones y sin riesgos de cooptación o alienación. En el caso de las mujeres, en las comunidades o ayllus se practican y se expresan visiones y vivencias propias, bajo las cuales cambiar o resignificar su papel o rol

tendría que partir de un proceso de empoderamiento de su identidad social y cultural. Es decir, en la medida en que una mujer sea consciente de la importancia de su rol en la sociedad, también podrá asumir otros roles, combinando el dominio entre lo privado y lo público, que si bien son dos ámbitos o espacios diferenciados para los sistemas de gobierno occidentales, en el gobierno del ayllu se tornan en un mismo espacio compartido. Mejor aún, esta autovaloración trascendería en el machismo colonial para enfrentar los cuestionamientos y la requisitoria ético-moral que de ello emana, a pesar de los cambios políticos de las culturas y sociedades, pero bajo el fundamento de la reconstitución de lo propio.

La reconstitución de toda la sabiduría ancestral que encierra el ayllu, no solo beneficia o podría favorecer a comunidades indígenas. De hecho, bien direccionada, hoy por hoy podría constituirse en fundamento de procesos interculturales, a la manera de un awayu/textil andino, que guarda plena armonía y particular equilibrio y contrastes en su gradación de colores y diseños, demarcando identidad en la diferencia.

Con estas características, el proceso político de reconstitución del ayllu, que implica la política de reconstitución de lo propio, brinda suficientes elementos para incidir en la transformación del Estado y las distintas esferas de la sociedad, hacia su interculturalización y la superación de legados eugenésicos y coloniales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilera Durán, J. (2025). *Una visión interseccional en la defensa de los derechos humanos de mujeres indígenas en México*. <https://www.cienciajuridica.ugto.mx/index.php/CJ/article/view/509/708#toc>
- Alibhai-Brown, Y. (2000). *After multiculturalism*. Foreign Policy Centre.
- Arboleda, S. (2017). *Sesiones de clase: Interculturalidad, políticas y derechos de la cultura en América Latina*. UASB.
- Barragán, R. (1997). Miradas indiscretas a la patria potestad: Articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII–XIX. En *Más allá del silencio: Las fronteras*

- de género en los Andes (Vol. 1, pp. 407–454). Ciase.
- Canales Bautista, G. (2023). *La interseccionalidad como un instrumento para superar la pobreza y vulnerabilidad en los pueblos indígenas del Estado de Hidalgo*. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i6.8928
- Estermann, J. (2014, septiembre 8). *Colonialidad, descolonización e interculturalidad*. <https://polis.revues.org/10164>
- Grimson, A. (2013). Introducción. En A. Grimson & K. Bidasca (Eds.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 9–20). CLACSO.
- Gutierrez Callisaya, Y. (2015). *La reconstitución del ayllu como política de descolonización* (Tesis de licenciatura). Universidad Mayor de San Andrés.
- Gutierrez Callisaya, Y. (2023). *Mujeres aymaras: Ejercicio político y roles sociales* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Kymlicka, W. (2004). Segunda conferencia: Ciudadanía multicultural. En W. Kymlicka (Ed.), *Estados, naciones y culturas* (pp. 327–364). Almuzara.
- Mignolo, W. (2008). ¿Cuáles son los temas de género y descolonialidad? En W. Mignolo et al., *Género y descolonialidad* (pp. 9–12). Del Signo.
- Moya, R. (2004). *Derivas de la interculturalidad: Proceso y desafíos en América Latina*. CAFOLIS; FUNADES.
- Nivón Bolán, E. (2013). Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad. En A. Grimson & K. Bidasca (Eds.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 23–46). CLACSO.
- Quijano, A. (1991). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. En E. Lander (Ed.), *Modernidad y universalismo* (pp. 27–42). Nueva Sociedad.
- Rivera Cusicanqui, S. (1993). Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo. En X. Albó & R. Barrios (Eds.), *Violencias encubiertas en Bolivia* (pp. 55–96). CIPCA.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Santos, B. de S. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DEJUSTICIA).
- Schild, V. (2001). ¿Nuevos sujetos de derecho? Los movimientos sociales de mujeres y la construcción de las ciudadanías en las nuevas democracias. En A. Escobar, S. E. Álvarez & E. Dagnino (Eds.), *Política cultural & cultura política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 119–146). Taurus – ICANH.
- Villasante Meso, R. (2017). El multiculturalismo en Kymlicka. *Proyección*, 64, 267–284.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. UASB/Abya Yala.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflictos de intereses.



DERECHOS DE AUTOR

Gutierrez Callisaya, Y. M. (2025)



Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo la licencia Creative Commons de Atribución No Comercial 4.0, que permite su uso sin restricciones, su distribución y reproducción por cualquier medio, siempre que no se haga con fines comerciales y el trabajo original sea fielmente citado.



El texto final, datos, expresiones, opiniones y apreciaciones contenidas en esta publicación es de exclusiva responsabilidad de los autores y no necesariamente reflejan el pensamiento de la revista.