

Saberes de protección ambiental y discriminación en las comunidades de aymaras de Ilave

Knowledge of environmental protection and discrimination in the Aymara communities of Ilave

Vicente Alanoca¹, Jorge Apaza

Facultad de Ciencias Sociales - Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno Perú; ¹autor para correspondencia: valanoca2002@yahoo.es

ARTÍCULO ORIGINAL

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO

Recibido 24-07-2017
Aceptado 24-11-2017
On line: 08-01-2018

PALABRAS CLAVES:

crisis ambiental,
crianza,
campesino,
historia,
racismo,
pachamama

ORIGINAL ARTICLE

ARTICLE INFORMATION

Received 24-07-2017
Accepted 24-11-2017
On line: 08-01-2018

KEY WORDS:

environmental crisis,
upbringing,
peasant,
history,
racism,
pachamama

RESUMEN

La crisis ambiental es un problema que interesa a todos los pueblos del planeta. Sin embargo, existen pueblos y culturas que vienen afrontando este tema desde sus formas de organización. El objetivo de esta investigación fue identificar y describir los saberes y prácticas de protección ambiental en las comunidades aymaras del distrito de Ilave, provincia de El Collao (Puno-Perú). Se ha utilizado el método etnográfico y hermenéutico, acudiendo a la técnica de observación-participante, entrevistándose a líderes comunales, ancianos y expertos en las tres zonas del distrito durante el periodo 2016-2017. Asimismo, se ha analizado el proceso histórico y la contextualización de los espacios habituales de discriminación. Los resultados del estudio muestran el uso de las diversas estrategias de protección ambiental aún vigentes, a pesar de los esfuerzos de homogeneización de las prácticas culturales de protección ambiental por parte de los diferentes programas de desarrollo y de la academia. Estos saberes están lastrados por la crianza de la "madre tierra", ya que sobre ella se fundan las formas de vivencia aymara. Estos saberes constituyen una fortaleza y sustento del poder de las organizaciones locales, se activan cuando son afectadas o atentadas. Estas se han convertido en alternativas y esperanzas frente al colapso social y ambiental que padece la sociedad.

ABSTRACT

The environmental crisis is a problem that interests all the peoples of the planet. However, there are peoples and cultures that are facing this issue from their organizational forms. The objective of this research was to identify and describe the knowledge and practices of environmental protection in the Aymara communities of the district of Ilave, province of El Collao (Puno-Peru). The ethnographic and hermeneutic method has been used, resorting to the participant-observation technique, interviewing community leaders, elders and experts in the three zones of the district during the 2016-2017 period. Likewise, the historical process and the contextualisation of the habitual spaces of discrimination have been analyzed. The results of the study show the use of the different strategies of environmental protection still in force, in spite of the homogenization efforts of the cultural practices of environmental protection by the different development programs and the academy. This knowledge is weighted in the raising of the "mother earth", since the forms of Aymara experience are founded on it. This knowledge constitutes a strength and sustains the power of local organizations, they are activated when they are affected or attacked. These have become alternatives and hopes in the face of the social and environmental collapse that society suffers.

INTRODUCCIÓN

Los procesos de colonización y homogenización cada vez más son cuestionados por la visibilidad de la vigencia y resistencia de los pueblos indígenas. Según las Organización de la Naciones Unidas (ONU), hay por lo menos 5.000 grupos indígenas compuestos de unos 370 millones de personas que viven en más de 70 países de cinco continentes. Excluidos de los procesos de toma de decisiones, muchos han sido marginados, explotados, asimilados por la fuerza y sometidos a represión, tortura y asesinato al levantar la voz en defensa de sus derechos (ONU, 2014).

En la misma línea, en América Latina existen actualmente 522 pueblos indígenas que van desde la Patagonia y la Isla de Pascua y Patagonia, hasta Oasisamérica en el norte de México, pasando por distintas áreas geográficas como Chaco Ampliado, Amazonía, Orinoquia, Andes, Llanura Costera del Pacífico, Caribe Continental, Baja Centroamérica y Mesoamérica (UNICEF, 2015). Negar la existencia de estos pueblos y no considerarlos como sujetos de derechos, es negar la dignidad de esa población, que histórica y sistemáticamente fue denegada y mutilada. En el caso de los aymaras hay que precisar que estaban asentados en un territorio ubicado entre los países actuales de Bolivia, Perú, Chile y Argentina. Ésta situación se interrumpió con la invasión.

El mundo aymara, que es parte del mundo andino, ha sido uno de los pueblos testigos de los procesos coloniales que mejor ha conservado su vitalidad. Pese a los procesos de desestructuración y desaculturización que, como todos, ha sufrido, el pueblo aymara y su cultura sigue vivo (Albó, 1988). Sobre este contexto histórico se han fundado los Estados-nación, fragmentando el pueblo aymara hoy separado por fronteras entre tres países.

A pesar de la fragmentación fronteriza, aún persiste la unidad y vinculación entre los aymaras. Aunque el

Estado peruano y boliviano buscó sustituir el componente étnico aymara, por la nacionalidad (Letamendía, 2011a), no hay que olvidar, que después de la Independencia, los criollos disponían, en principio, de los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos. Constituían a la vez una comunidad colonial y una clase privilegiada (Anderson, 1997). El proceso de homogenización como consecuencia trajo la exclusión y discriminación sistemática de los pueblos “indígenas” “originarios”, “étnicos”, en este caso el “aymara”. De forma estratégica, la “recreación” americana creó estas realidades imaginadas: estados nacionales, instituciones republicanas, ciudadanía comunes, soberanía popular, banderas e himnos nacionales, etc. (Anderson, 1997). Por consiguiente, heredamos estas formas prácticas de exclusión y discriminación vigentes en la actualidad.

La historia destaca dos rebeliones que han marcado la lucha por la emancipación de los pueblos andinos. La rebelión de Tupac Katari fue el movimiento anticolonial más poderoso en la historia del dominio español en las Américas que tuvo lugar los Andes del Sur (Thomson, 2006). La otra rebelión fue la de Tupac Amaru, rebelión que cambió el Perú para siempre y tuvo importantes repercusiones en América del Sur (Walker, 2015).

A parte de otros movimientos, estas luchas fueron cruentas, crueles y sumamente duras. Las jornadas de la “sublevaciones” indias tuvieron lugar en los años 1780, 1781 y 1782, cuando el poder colonial se hizo sumamente inhumano y explotador de los nativos en toda la vasta región de lo que fue el Tahuantinsuyo antes de la conquista (Valencia, 1977).

Las repúblicas fueron creadas bajo Estados criollos, la independencia de Perú declarada por San Martín el 28 de julio 1821. Bolivia fue creada el 6 de agosto de 1825 mediante la Asamblea Nacional, reunida en Chuquisaca, que aprobó la proposición de conformar un país libre y soberano, suscribiendo el acta consecutiva de la independencia del Alto Perú; en el

caso de Chile, el territorio aymara se redefinió con la victoria chilena en la Guerra del Pacífico de 1897, expandiéndose hasta Tarapacá, Arica, Tacna y Antofagasta. De este modo, el pueblo aymara se fragmentaba por la ambición imperialista de las potencias anglosajonas, primero, y después por el gigante del norte, los Estados Unidos. Factor de primer orden en la generación de conflictos armados entre los Estados latinoamericanos, así como en la modificación de las fronteras (Letamendía, 2011b).

En suma, la historia de los pueblos de la periferia está cargada de odio y exclusión sistemática desde la constitución de Estados uninacionales homogéneos hasta la guerra, donde la presencia del pueblo es anónima, heroica y valiente. Muchos nombres olvidados de humildes artesanos, de obreros, de trabajadores, y de indios, yacen sepultados en los inmensos arenales del sur, en El Alto de la Alianza en Arica, en Tarapacá, en las líneas de defensa de San Juan de Miraflores y en todos los lugares por donde pasó la guerra (Quiroz, 1977). En este caso, en el Perú, existen historias aún por deshilar.

Es necesario emplear y analizar la categoría del “surandino” (Flores, 1977) que implica no sólo la cuestión geográfica, sino también significa afirmar que “no somos iguales” (Bolton, 2011), y nos permite constatar la vigencia sistemática de exclusión (Ayala 2005; Ayala 2011; Cabala 1981; Mariátegui 1928; Frisancho 1946). Aunque es imposible negar este proceso de invisibilización, hoy por hoy se blinda bajo ciertas miradas “ortodoxas” academicistas culturalistas positivistas mediante la expresión “choque de civilizaciones” (Huntington, 1997), o se interpreta a partir de significaciones (Geertz, 1990), miradas y acciones que no ayudan al diálogo.

Por esta razón, el mundo está dominado por una tecnología revolucionaria que avanza sin cesar, basada en los progresos de la ciencia natural que, aunque ya se preveían en 1914, empezaron a alcanzarse mucho más tarde (Hobsbawm, 1999). Esta situación es el resultado de la revolución de los

sistemas de transporte y comunicaciones, que prácticamente han eliminado el tiempo y la distancia. Situación a la que estamos asistiendo, aunque hay que destacar que existen diferentes perspectivas desde los pueblos originarios.

En este marco, el presente estudio aborda la identificación de la vigencia de saberes y prácticas de protección ambiental empleadas por las comunidades aymaras en el distrito de Ilave, sabiendo que, en todos los países que comparten territorios con pueblos indígenas, existe una violación histórica y continuada del derecho a la tierra que los miembros de estos pueblos poseen innatamente, tal y como se puede apreciar de las continuas y antiguas reclamaciones, a nivel nacional e internacional, que diversos pueblos indígenas han presentado ante los organismos internacionales de protección de los derechos humanos (Gaona, 2013).

Del mismo modo responden a la reflexión sobre la crisis ambiental que emerge como una crisis del conocimiento, lo que problematiza la lógica de las ciencias y el estatus teórico de las Ciencias Sociales, desvinculadas de las condiciones ecológicas de sustentabilidad de la sociedad (Leff, 2017). El modelo capitalista, desde las diversas disciplinas, introduce el debate sobre las necesidades humanas, generando una sensibilidad progresiva acerca de los límites que impone un mundo biofísico, nuestras prioridades y nos hacen perder autonomía sobre nuestras propias vidas (cuidados, trabajo, relaciones, tiempos, valores, etc.) (Barba, Morán, & Meira, 2017).

A pesar de esos cambios, son evidentes las prácticas de protección de saberes que recrearon las comunidades aymaras de Ilave, en las diferentes actividades como la agricultura, ganadería, artesanía, comercio y productivas. Prácticas que vienen innovando los pobladores. En el proceso de la convivencia e interacción de estas comunidades, existe todo un bagaje de sabidurías que se recrearon acorde a los avances de la tecnología, que vienen a constituir una alternativa y una esperanza frente al

colapso social y ambiental al que asiste el mundo, los pueblos y culturas ancestrales.

El objetivo de la investigación consiste en identificar y describir los saberes y prácticas de protección ambiental en las comunidades aymaras del distrito de Ilave, a pesar de la discriminación histórica colonial, trastocada por la globalización por las lógicas de consumo y homogenización, persisten en la interacción con la *pachamana*, desde sus concepciones de tiempo, centradas en sus diferentes actividades, desde su organización supieron recrear prácticas alternativas de lucha por la dignidad en todo los aspectos, los resultados podrán ser tomadas en consideración en las políticas de desarrollo, sobre todo en las políticas de conservación y protección ambiental desde los gobiernos locales, regionales y nacional.

MATERIALES Y MÉTODOS

La metodología aplicada es de tipo etnográfico y hermenéutico, que consistió en la descripción e interpretación de los datos a partir del trabajo de campo y revisión de documentos de información y el análisis de las referencias bibliográficas. Se ha elegido el área y el contexto de estudio por ser un espacio estigmatizado por los sucesos del 2004. A pesar de grandes cambios por el fenómeno de la globalización, se ha reconfigurado de manera interesante el sistema de organización territorial muy pertinente y adecuada por sus peculiaridades, del mismo modo se optó por identificar informantes más representativos que han marcado cierto protagonismo en las zonas, alta, media y lago. La técnica de observación-participante nos permitió la recogida de testimonios, entrevistas, experiencias personales, historias de vida, observaciones, textos históricos, a partir de un trabajo de campo de un año.

Se ha sistematizado los datos bajo los siguientes pasos: conceptualización, categorización, organización y estructuración de las categorías y subcategorías. De este modo, se han podido describir las formas de saberes ancestrales vigentes de

protección ambiental en las comunidades aymaras del distrito de Ilave, durante el año 2016-2017. Del mismo modo interpretamos algunos datos desde una perspectiva crítica, que sirven como fuente para la revaloración y recuperación de los saberes aymaras de protección ambiental que fueron silenciados a lo largo de la historia.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La sabiduría de las comunidades aymaras frente al proceso histórico de colonización.

Existen pueblos y culturas indígenas vivas y vigentes en pleno siglo XXI, con sabiduría y prácticas de protección ambiental. Las comunidades indígenas han utilizado los conocimientos tradicionales durante siglos, bajo sus leyes locales, sus costumbres y sus tradiciones. Conocimientos que han sido transmitidos y han ido evolucionando de generación en generación (Rengifo, Ríos, Sandra, Fachín, & Vargas, 2017). A pesar de la “hibridación” cultural (García, 1989), esas formas de concepción y vivencia siguen vigentes.

Por otro lado, existe un interés propio de organizaciones supranacionales, en reconocer y proteger las formas de saberes y prácticas de salvaguardia de la *pachamama*. Los tratados internacionales han reconocido la independencia estrecha y tradicional de muchas comunidades indígenas y locales con respecto a los recursos biológicos, en particular, (Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2010), porque los objetivos de conservar la vida en la Tierra son fundamentales según las perspectivas éticas, ecológicas, socioculturales, económicas y para el bienestar de la sociedad. Por lo tanto, en sentido amplio, su relevancia involucra la vida en el planeta, nuestro futuro, la herencia natural que hemos recibido y que debemos dejar a futuras generaciones (Vásquez, 2017). En ese marco se inscriben las prácticas de respetar, preservar y mantener los conocimientos, las innovaciones de las comunidades aymaras de Ilave.

Aun cuesta admitir que vivimos un proceso de colonización (Quijano, 2000) (Portocarrero, 2015), sobre todo cuando constatamos que el pueblo aymara estaba unido por vínculos culturales, sociales, políticos, económicos, no solamente por cuestiones geográficas. Un contexto que ha sido fracturado y fragmentado en el proceso de fundación de los estados (Bonfil, 2001) (Ayala, 2006), quienes emprendieron un proceso de colonización atroz, en todo el proceso histórico de los pueblos asentados alrededor del Lago Titicaca. Pese a esto, hoy siguen vigentes. Según el Banco Mundial, en el Perú se han identificado 52 pueblos originarios y 47 lenguas; en Bolivia 114 pueblos y 33 lenguas; en Chile 9 pueblos y 6 lenguas (Banco Mundial, 2015). El pueblo aymara viene a ser uno de los pueblos más importante en este escenario. Según los datos oficiales de los censos, en Bolivia existen 1 191 352 población aymara hablantes (INE 2012); en Perú 443 248 (INEI 2007); en Chile 128 201 (INE 2012), y en Argentina 20 822 personas que se autoreconocen como aymaras (INDEC 2010), aunque estos son relativos, porque como referencia identitaria se tiene en cuenta solamente a la lengua (Branca 2014).

En el Perú, en términos lingüísticos, los aymaras representan el 11%, ocupando el segundo pueblo más numeroso del país; Puno, es el departamento que concentra las tres cuartas partes de la población de lengua aymara. Mientras tanto, en las otras regiones, tenemos Tacna con el 10 %, Lima y el Callao 7%, Arequipa, 4% y Moquegua el 4%” (Ministerio de Cultura, 2014). Este conglomerado de población no participa desde su sentido de pertinencia cultural, sobre todo desde la cuestión lingüística, en los espacios de estructuras o de decisión de poder del Estado peruano.

Aunque se pretende justificar la representación política con gente de procedencia aymara, quechua y amazónica, se trata más bien de una lucha más individual que colectiva. En el caso de Bolivia el censo del 2012 revela mayor cantidad de población aymara boliviana, pues los quechuas suman

1'281.116, mientras que los aymaras. 1'191.352. Esta población está asentada en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba (INE 2012). En Chile los aymaras están ubicados en las regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta, y asciende a 120.621 personas, lo que equivale al 7,7% del total de la población indígena del país (Greene, 2015).

Ahora bien Ilave, la capital de la provincia de El Collao, es conocida por los sucesos del 26 de abril del 2004, donde fue linchado su alcalde. A partir de ello muchos estudiosos han puesto atención sobre lo acaecido. Del mismo modo, se ha estructurado una organización territorial llamada zonas, las cuales funcionan de manera muy orgánica. Por ello, el presente trabajo transita por esas tres zonas, donde pudimos constatar la vigencia de los principales saberes de protección ambiental durante los años 2016 y 2017. No es que sean comunidades intactas, sino que están siendo trastocadas profundamente sus formas de vida colectiva e individual. Existen diversos trabajos en los que se sostiene que las poblaciones indígenas del área Centro Sur de los Andes, han reproducido a lo largo del tiempo una contundente diversidad de expresiones culturales a través de rituales asociados al nacimiento, matrimonio y la muerte. Además, existen ritos para la siembra, viajes, corte de pelo o enfermedad, entre otras ceremonias (Choque & Díaz, 2017).

a) Dos ciclos de tiempo definidos vigentes

Para las comunidades aymaras existen dos estaciones de tiempo muy marcados, a pesar del cambio climático: *awti pacha* y *jallupacha*, que se traducirían como 'tiempo seco' y tiempo 'lluvioso'. Esta cuestión climática relativa al tiempo es propia del ciclo agropecuario en las tres zonas de Ilave, alta, media y lago, ya que existen ciertas diferencias climatológicas que originan la presencia de microclimas, resultantes también de la altura, del tipo de paisaje y de otros factores ecológicos (Berg, 2005), aunque estos varían según las actividades propias de cada comunidad. Éstas son gestionadas por los

tenientes gobernadores, que inician su gestión cada 01 de enero con un acto ritual, llamado 'aytu', que viene a ser la ofrenda a la pachamama para el ejercicio y pedido de la producción, en todo sentido, aunque en algunas comunidades algunos grupos religiosos contradicen estas prácticas. No se trata de sacralizar estas sabidurías como cuestiones “folclóricas” o sarcásticas; al contrario, en las comunidades es entendida como elementos fundantes que determinan las formas de comportamiento frente a la pachamama.

Los tenientes gobernadores son secundados por los '*campos*' '*p'iqiñas*' o '*rematos*', que son los responsables de la protección de la chacra. La designación es en base a criterios éticos y morales que no afecten la reacción de la pachamama a los '*achachilas*' o '*awcihas*', que son '*uywiris*'. El proceso de cuidado de la chacra, no sólo depende del factor climático, sino también en gran parte está determinado por el comportamiento y la relación que tienen estas autoridades comunales con el entorno y entre ellos, el cual exige normas más peculiares de sus integrantes plenos en la comunidad. Por consiguiente, es el espacio sublime de la convivencia colectiva de los pobladores con el entorno que pudimos identificar en las diferentes comunidades.

No está demás sostener que la estructura de la cultura andina presenta un complejo sistema de organización de la vida cotidiana cuyo objetivo primordial es obtener el máximo control de los recursos en la diversidad de pisos ecológicos que se producen en la abrupta geografía del territorio. El sistema de control influye en todo el espacio habitable del territorio que ocupan las comunidades andinas, involucrando el área de vivienda como también el área productiva y ceremonial, siempre desde una visión comunitaria (Chandía, 2013).

Existen diversas sabidurías prácticas relativas al tiempo, todo está enraizado en la ritualidad. En periodos de lluvia a veces se presentan heladas, para ello utilizan diversas estrategias para 'sofocarla'. Para muchos pobladores, la helada está relacionada con la

mujer, para ello, a parte del ritual, muchas comunidades hacen fogatas alrededor del *aynuqa* de la papa, porque es la más propensa a la helada. Se participa tanto de manera colectiva, haciendo ruido, pero también utilizan cohetes. Cada comunidad se organiza de manera sistemática. Del mismo modo se organizan para sofocar la granizada, evento relacionado a un personaje llamado *achachila*. En el ritual se hacen fogata, y también se revientan cohetes. Aquí se usan de manera muy racional y bajo un control estricto de las autoridades comunales, generalmente administrado por los tenientes gobernadores.

Estas y otras formas de prácticas de protección ambiental aún son vigentes en las comunidades de Ilave, a pesar de que el pueblo aymara (Bourricaud, 1967) vivió un periodo sistemático de colonización en cada uno de los países. En el caso peruano existió la Dirección de Inmigración, Colonización y Terrenos de Montaña como parte del Ministerio de Fomento en el año 1928. Diversos programas de desarrollo no han sabido sintonizar estas prácticas de protección ambiental, porque, fueron cómplices de la extinción diferentes variedades de cultivos. Durante los años de inclemencias de la naturaleza, como la sequía y las inundaciones, supieron resistir, supieron recrear las formas de crianza de la chacra y la ganadería.

b) La discriminación sistemática hacia las comunidades aymaras

La sabiduría implica conocimiento para las comunidades aymaras, las cuales han sido sistemáticamente discriminadas y aniquiladas. Sin embargo, en la actualidad frente al proceso de colonización (Restrepo, 2010) se han realizado diferentes estudios desde diversos calibres. El abordaje hacia los pueblos indígenas siempre han tenido una carga peyorativa y fue tarea de los científicos sociales, esta situación se fue superando y se viene debatiendo en otros contextos (Wallerstein, 2005).

En el Surandino sigue vigente con ciertos matices y elementos estigmatizantes, sobre ello la clase política

y algunos medios de comunicación sacan lustre para la legitimación de estas actitudes y percepciones racistas, como el estructurar el Estado como el “todo”, la “totalidad”, como una realidad verdadera en el que nada existe “fuera del Estado”, es metodológicamente perturbador (Olmedo, 2006), porque existen problemas irresueltos donde el Estado aún no puede resolver, como la democratización del poder donde los pueblos ancestrales no participan de los espacios de decisión política nacional (Kymlicka, 1996), sólo sirven para elegir, sobre todo en el Perú. Esta misma situación se reproduce en otros ámbitos regionales, porque el Estado-nación es un invento reciente en la historia de occidente (Villoro, 1999), es decir, se constituyen “comunidades imaginarias” (Anderson, 1997).

En ese escenario, la génesis y la permanencia de la discriminación obedecen a razones profundas y complejas que estructuran, ordenan y norman a la sociedad (Escalante 2009, 20). Es trascendental el aporte en relación al medio ambiente. El saber ambiental emergente problematiza los paradigmas “normales” de las ciencias y promueve su transformación para generar ramas ambientales del conocimiento (Leff, 2009). Esas formas están entre los saberes de los pueblos indígenas que sistemática e históricamente fueron discriminadas y mutiladas, pero hoy vigentes.

Hemos rastreado diversos espacios de la cotidianidad y hemos podido identificar una infinidad de categorías peyorativas hacia los aymaras, como: “indio”, “salvaje”, “radical”, “fundamentalista”, “revoltoso”, “racista”, “apestoso”, “jaqi”, “campechano”, entre otras categorías. Esta gama de categorías estigmatizantes vienen de gente de procedencia mestiza, aunque algunos casos, de gente de procedencia aymara, que se han desconectado de sus raíces y que se han coludido con las prácticas de racismo, discriminación y odio hacia sus raíces, y que en síntesis legitimación de la colonización, al que se tiene que afrontar con coraje desde la misma cotidianidad.

Es evidente la vigencia de la colonización de los espacios locales, presente en discursos vanos y en fanatismos o en clichés utilizados por los expresidentes regionales de la región Puno, como: reconstruir la nación quechua aymara, el buen vivir u honesto y productivo, la gran transformación, etc. Estos son fachadas o velos que no sólo esconden la mediocridad, sino que son asumidos con una mínima actitud de servicio, ya que no han sido elaborados por los actores sociales y políticos como son los pueblos aymaras, quechuas y amazónicos (Alanoca, 2014).

El poder judicial es un espacio discriminatorio por excelencia, porque en el caso aymara sólo el 15 de marzo del 2015, se dio la primera sentencia en aymara en el Juzgado de la Provincia de El Collao-Ilave(Perú), que en fondo fue una traducción de la sentencia. Existen diversos testimonios sobre las formas discriminatorias desde el sistema judicial, por ello, ha perdido credibilidad en la población en esta instancia de poder, porque está marcada por una tradición monista de fuerte influjo kelseniano, ordenada en un sistema lógico formal, de raíz liberal-burguesa cuya traducción transforma el Derecho y la justicia, en manifestaciones estatales exclusivas (Wolkmer, 2006). Para las comunidades aymaras la justicia consuetudinaria, tiene todo un proceso que se enmarca en la dignidad humana y no simplemente en la cuestión dogmática de normas ancladas en el derecho fundamental.

A estos problemas podemos sumar las esterilizaciones forzadas durante el gobierno de Alberto Fujimori, o las negligencias médicas, la mortalidad infantil, la desnutrición, por ejemplo, a nivel nacional el 43.5% de niños menores de 3 años en el país padecen de anemia, estos índices los lidera Puno con el 76%, según la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (ENDES 2015). A pesar de ciertos esfuerzos, es un problema pendiente por resolver, porque la población de las comunidades rurales desconoce las causas, ya que no se tiene acceso a la información.

El estigma y el insulto del personal de salud hacia los pacientes de las comunidades son de lo más inhumano, con algunas excepciones. Un caso insólito en Ilave (Puno-Perú) sucedió el año 2012 en el hospital, cuando una madre preguntó después de un parto “cómo era su hijo” y un médico le respondió que “su hijo tenía cola y cuernos”. De este episodio aprovecharon los medios de comunicación para vender información, luego fue desmentido y aclarado. En suma, en los pasillos y consultorios de los hospitales transita una infinidad de categorías y estigmas discriminatorios y excluyentes hacia los pueblos aymaras.

El acceso a los servicios de salud sigue siendo limitado, o se ha vuelto en una mercancía, ya no es un derecho. Existen testimonios de familias que salieron de su comunidad hacia un centro hospitalario y nunca más regresaron, o si regresaban, muchos regresaban cadáver. Los motivos y las causas son diversos, como la negligencia médica, pero siempre se trata de una falta de recursos económicos, como alternativa se sigue practicando y usando la medicina ancestral mediante yerbas, uso que cada vez es más vigente. Se sabe que, las enfermedades respiratorias, el asma y las alergias están asociadas con la contaminación del aire externo e interno. Los agentes ambientales implicados son los óxidos de nitrógeno y azufre, las partículas en suspensión, ozono, metales, compuestos orgánicos volátiles (COV) y los hidrocarburos. En ambientes interiores el humo del tabaco (HT) es el más frecuente (Zolezzi, 2017).

El sector educativo, tiene una larga historia en el aspecto discriminatorio, las luchas emprendidas por Manuel Z. Camacho, José Antonio Encinas, frente al *epistemicidio cognitivo* que asistimos, tiene cómplices regados en las universidades e instituciones y otros centros de la llamada *intelligentia* que doparon la sabiduría de los pueblos, hablan de interculturalidad sin ser interculturales, se encarrilan bajo la lógica de la incoherencia que al final es una forma de legitimación de la colonización desde sus formas de ser hasta sus

producciones intelectuales tiene una carga peyorativa hacia los aymaras. Nos educamos en una escuela sin sentido de pertinencia y excluyente (Encinas, 2007). Estas aristas como la academia y la vivencia cotidiana, nos proporcionan elementos para encarar y poner sobre la mesa la praxis política en el contexto regional, local, y con incidencia de la cuestión nacional, que hemos identificado en nuestro recorrido, y nos hace militantes y compañeros dolientes de la cultura aymara en el Surandino.

El tema de los colegios de alto rendimiento instalados, es una forma de expresión de discriminación, donde los estudiantes de las comunidades rurales más alejadas siempre tendrá limitaciones para el acceso, a pesar de que se diga es para todos, sin duda, el obstáculo geográfico debe entenderse tanto por su acción directa, a través de los costos de comercialización y de acceso a la información, como por su acción indirecta, cuando contribuye a las diferencias de educación, salud, tecnología, fuerza política infraestructura, capital social y otros elementos que limitan la capacidad productiva (Webb, 2013).

El contexto de la participación democrática es un espacio sistemático de discriminación, donde no existe una representación legítima de los pueblos, en este caso de los aymaras, quechuas y amazónicos, sobre ello existe toda una catacumba de estrategias que opacan la demanda de los pueblos. Es necesario asumir que, todo conocimiento de la realidad cultural, siempre es un conocimiento que parte desde puntos de vista específicamente particulares (Weber, 2012). En la actualidad se han elaborado discursos de todo calibre para engatusar a los electores. No es casual esta avalancha de discursos trasnochados de emociones banales, sino que existen otros problemas más macros en el quehacer político en el mundo, en la discusión política empezaron a dejarse de lado las preguntas clásicas sobre la legitimidad de la democracia, para dar entrada a conceptos como buen gobierno, gobernabilidad democrática, gobernanza y buena gobernanza, que sitúan en un segundo plano la

cuestión del poder, los desmanes cometidos bajo el paraguas ideológico liberal y la ruptura del consenso social. En esos discursos, el *para qué* de la política se veía reducido al cómo de la dirección social (Monedero, 2011).

El discurso de la izquierda lavada con agua de la colonia eurocéntrica fue construido sobre el lastre de la miseria y despojo de la riqueza a los pueblos del Perú profundo como diría Arguedas. Existen posturas con ciertos elementos de juicio y sapiencia, nos induce a mirar los procesos históricos y cambios, ocurre siempre en estos tipos, si reconocemos este desplazamiento de los escenarios donde se ejerce la ciudadanía (del pueblo a la sociedad civil) y esta reestructuración del peso de lo local, lo nacional y lo global, algo tendrá que pasarle a la forma en que las políticas representan las identidades. Deberá surgir otro modo cultural de hacer política, y otro tipo de políticas culturales (García 2002, 55).

Sin embargo, no podemos ser ingenuos al aporte que hicieron muchos mestizos, por liderar el desarrollo de los pueblos, seguramente con sus propios intereses y estigma al “indio” pero se ganaron el aprecio de los aymaras, quechuas y amazónicos y de los propios mestizos, sobre todo en los espacios de la academia como la escuela, el colegio, la universidad, y ahora en las diversas instituciones de la administración pública. En estos espacios fueron cobijados muchos jóvenes procedentes de las diversas localidades de la región, que muchos de ellos brillaron con luz propia, otros vienen conquistando otros espacios económicos, políticos, sociales y culturales. Mientras algunos van asumiendo ciertos liderazgos locales, regionales y nacionales. A pesar de todo tenemos que leer, estudiar, conocer, imitar lo que hicieron por la educación y la “cultura” sobre todo en la región, porque abrieron la esperanza para los pueblos quechuas, aymaras y amazónicos en medio de tantas tragedias que vivieron estos pueblos.

En el país tenemos alrededor de 30 mil normas, sobre las cuales los pueblos quechuas, aymaras y

amazónicos nunca tuvieron una participación directa ni legítima en toda la historia, recién estamos hablando en el país de la consulta previa que ya muchas normas atentaron contra la vida de esos pueblos. Por tanto, si estos pueblos son sujetos de derecho están siendo vulnerados sus derechos colectivos por más de 200 años. Si queremos que en el país realmente el diálogo sea una acción cotidiana y permanente; algunos dirán que las representaciones de los pueblos son por partidos, si eso es verdad, pero es verdad también que sólo se cobijan a algunos representantes de estos pueblos vía grupo o clanes de poder; entonces allí hay una tarea fundamental que resolver, en las formas de representación. Mientras los quechuas, aymaras y amazónicos no sean actores y sujetos de la praxis política del Perú, seguiremos afrontado los problemas tal vez mayores a lo que afrontamos hoy en el país. Esta asignatura pendiente debemos asumir todos los peruanos, sin resentimientos ni chauvinismos, desde una perspectiva intercultural emancipatoria (Santos, 2010).

Vigencia de la crianza de la ganadería y la agricultura en las comunidades aymaras de Ilave.

Es pertinente admitir, que el saber ambiental emerge de una reflexión sobre la construcción social del mundo actual donde hoy convergen y se precipitan los tiempos históricos. Esto ya no son tiempos cósmicos de evolución biológica y de trascendencia histórica. Es la confluencia de varios procesos (Leff, 1998), en ese marco en las comunidades de Ilave predominan la actividad agropecuaria, la zonificación territorial actual se ha estructurado después del 2004 en Ilave, hoy se identifica y se caracteriza en tres zonas muy marcadas por sus diferentes formas de práctica de crianza en pleno siglo XXI, obviamente varía en cada sub zona.

Se sigue utilizando la palabra *uywaña*, el cual se traduce como 'criar' no sólo está referida a la crianza del ganado, sino también se refiere a los diferentes cultivos o plantas (Alanoca, 2012), por ejemplo en las

tres zonas pudimos escuchar, cuando preguntábamos de una semilla de papa, como las “chikilla” las respuestas eran:

Nayraxa uywapxiritwa 'antes sabíamos criar'

Se constata que el hecho de sembrar las diversas variedades de papa, isaño, oca, ulluco, entre productos, no sólo significaba sembrar, sino 'criar' desde la lógica capitalista productiva sería un error o ignorancia. Pero, desde las prácticas de saberes de las comunidades aymaras tiene un significado pragmático de interacción con el entorno. La pachamama o el entorno cría al ser humano, por eso existe los cerros tutelares, de la zona como el *Illimani*, *Qhaphiya*, *Wenqasi*, *Qinariri*, *Anu Anuni*, *Chiqa Awicha*, entre otros, que son protectores y criadores, en cada rito se invoca para que ellos protejan y le dé buena cosecha, evite la granizada, helada, inundaciones y las conflictos familiares y comunales.

Las comunidades se caracterizan por criar mejores ganados en este caso vacunos, los cuales son comercializados en las ferias de Ilave y Pilcuyo, luego son llevados a Arequipa, Tacna, Ilo y Lima. Cada domingo, más o menos salen unos 30 a 50 camiones cargados de ganado vacuno, otros cargados de carne de res, que son sacrificados en el Camal Municipal, el cual se ha vuelto en una práctica ya cotidiana. Entre tanto, cada familia mínimamente cría un par de toros, a parte de una vaca que generalmente produce leche y queso. Esta actividad está supeditado al forraje, se ha optado por el sembrío de la alfa alfa, que se ha tornado en una alternativa frente a la escasez de piso forrajero, por eso, es fundamental la actitud y asumir una conciencia ambiental que implica un sistema de vivencias, conocimientos y experiencias que regulan la interacción con el medio ambiente (Cuadra, Véliz, Sandoval, & Castro, 2017), al año 2018 las zonas tienen las siguientes características:

Zona Alta: El centro de reuniones está ubicado en dos lugares, tanto el Jallamilla y Tiwtiri. Existen dos centros poblados más importantes como es Villa Lopez, se realiza todo los días viernes la feria de

ganado vacuno. La población ha denominado como “Lopez qhatu” que muchos acuden a comercializar principalmente ganado y otros productos de la zona. El otro centro poblado más importante es Chijichaya, donde la población generalmente se dedica a la transformación de la papa al chuño blanco llamado “tunta”. Este producto es comercializado en diferentes mercados regionales, nacionales e internacionales.

Zona Media: El centro de reuniones es la comunidad de San Miguel de Alpacollo, en el lugar Collpa. El centro poblado más importante es Chucaraya, porque fue donde la población había asumido y comprendido la educación rural como instrumento de emancipación. El tema del territorio es un problema serio que aqueja a esta zona, porque cada vez más se viene parcelando el terreno, por ello ha disminuido considerablemente la crianza de animales y agricultura.

Zona Lago: El centro de reuniones es Chilimamanini. El problema del territorio en esta zona es más compleja. Cada vez más se reduce el terreno para para la agricultura, peor aún para la ganadería. Esto ha determinado considerablemente la migración de los jóvenes a otras ciudades. Los centros poblados más importantes son Camichachi y Pharata, La mayoría de la población se dedica a la ganadería y agricultura a pesar de las limitaciones como es la escasez del territorio (Alanoca, 2017).

A pesar de la falta de un ordenamiento territorial en los centros poblados, comunidades, parcialidades y el medio urbano existe una forma peculiar de prácticas innovadoras, que en estos últimos años se ha emprendido con mucha intensidad, y van conquistando otros espacios geográficos, pero es evidente esa innovación y emprendimiento en las comunidades aymaras de Ilave, ello se puede percibir en los diferentes centros comerciales locales y regionales (Alanoca & Escobar, 2017), aunque algunos proyectos tuvieron una presencia coyuntural de corte asistencialista (Alanoca & Alanoca, 2016).

enfrentan a los avatares de la modernidad, aunque muchos caen ingenuamente en su trampa del consumismo, pero siguen conscientes de la importancia de la tierra, que cuestiona desde sus prácticas, los medios utilizados para la expansión ilícita de las operaciones extractivas van desde la intimidación hasta las amenazas y los asesinatos, pasando por la cooptación de líderes locales y el reemplazo de gente local por trabajadores de otras regiones. Los efectos son devastadores para las comunidades y ecosistemas locales (Escobar, 2015).

En el caso de la agricultura, es importante destacar el movimiento comercial los días domingos, por lo menos sale de 15 a 20 camiones cargados de chuño, tunta, papa y quinua con destino a la ciudad de Arequipa, Ilo, Moquegua y Tacna, donde son comercializados para el consumo de la población. Estos productos son producidos en las diversas comunidades aymaras del distrito de Ilave y de otras localidades. Esto es una clara evidencia de la capacidad y potencialidad productiva que poseen las comunidades, aunque muchos sostienen que su producción es de autoconsumo, pero es evidente el movimiento comercial los días domingos y los días festivos del año, aunque esto ha bajado considerablemente como el caso de la fiesta patronal de 29 de setiembre. La globalización vía tecnología del mercado fue moldeando este segmento social (Portocarrero, 2013), tal vez cuesta aceptar, porque es producto cultural, en nuestros días y en nuestros pueblos es inevitable. Son quienes reciclaron de alguna forma las demandas y necesidades de sus pueblos, muchos de ellos con mucha astucia.

Por consiguiente, es vigente la práctica de saberes de protección de la pachamama, en la realización de las actividades de agricultura, por ello podemos identificar en cada comunidad la práctica de sistema de aynocas, a pesar de la fuerte parcialización de sus territorios, la papa sigue siendo el producto de mayor importancia en cada comunidad, sigue la quinua, obviamente algunas de estas variedades se han extinguido.

CONCLUSIONES

Existen aún una gama de saberes de crianza y protección de la pachamama vigentes en las comunidades aymaras del distrito de Ilave, que están siendo recreados desde las prácticas cotidianas, inspiradas en la sabiduría ancestral lastrado sobre las actividades de la agricultura y ganadería, por ello, sigue siendo proveedores de productos de la zona como: papa, chuño, quinua y granos, del mismo modo proveen de carne de res a la zona sur del Perú, inclusive a nivel de la ciudad de Lima. Los cuales se producen en el marco de su convivencia e interacción con la pachamama, asumiendo desde las prácticas rituales según el ciclo de tiempo concebido y aprendido desde las comunidades aymaras.

Asistimos a constatar una crisis del modelo civilizatorio donde vienen colapsando el mundo, al cual el Perú no es ajeno, en lo político, económico, cultural sobre todo en lo social y ambiental, en ese contexto urge comprender la historia denegada y fragmentado de la población aymara hoy asentados territorialmente en tres países, como Bolivia, Perú y Chile, y en vías de extinción en Argentina, donde siguen vigente sus formas de sabiduría de protección ambiental, a pesar del proceso de discriminación y homogenización al que fueron sometidos, estos saberes se perciben en las diferentes comunidades de las tres zonas del distrito de Ilave,

La discriminación y racismo son productos del proceso de colonización vigentes en la actualidad, que deben ser rechazadas y eliminadas si se quiere el desarrollo de los pueblos, estos espacios de colonización han creado espacios y contextos donde se reproducen estas formas de exclusión sistemática, como en el proceso de la representación política en los diversos espacios de poder, donde no participan los aymaras, más bien son copados por otros actores que no tienen ninguna legitimidad del pueblo aymara, y es una asignatura pendiente por afrontar.

A pesar de todo, estas comunidades aymaras, han

sabido recrear las formas de sabiduría ancestral de protección ambiental, los cuales en este contexto de la crisis social y ambiental se convierten en la actualidad como una de las alternativas y esperanzas de interacción con la naturaleza, hoy viva y vigente para la humanidad. En ese sentido, es posible proponer políticas públicas de conservación y protección ambiental, donde tome en cuenta estas formas y prácticas de protección ambiental, caso contrario en el futuro las consecuencias serán funestas tanto para las mismas comunidades como para los pueblos que aún no han sintonizado la voz de la madre tierra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alanoca, V. (2012). El buen vivir en la cultura aymara. Recreando esperanzas y alternativas desde las heridas y cicatrices. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Alanoca, V. (2014). Retos en la praxis política, a pesar de las tramas de grindios en pleno siglo XXI. En M. 13, Puno, 11 miradas en la segunda década del siglo XXI (págs. 61-70). Puno: Altiplano.
- Alanoca, V. (2017). Los aymaras de Ilave (Perú). Su configuración como nuevos actores y sujetos históricos en la larga lucha de emancipación indígena. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Alanoca, V., & Alanoca, J. H. (2016). Apuntes sobre el proyecto sierra sur en El Collao-Ilave. Puno: Emer Impresores.
- Alanoca, V., & Escobar, F. (2017). Plan de desarrollo tecnológico, innovación y competitividad con responsabilidad socio ambiental de la provincia de El Collao Ilave al 2025. Puno: Altiplano.
- Albó, X. (1988). Raíces de América. Madrid: Alianza.
- Anderson, B. (1997). Comunidades imaginadas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ayala, J. L. (2006). El presidente Carlos Condorena Yujara. Lima: San Marcos.
- Barba, M., Morán, C., & Meira, P. (2017). La educación ambiental en tiempos de crisis. ¿Dónde está cuando más se necesita? Ambiente & Sociedade, XX(3), 139-158. Recuperado el 05 de 01 de 2018, de http://www.scielo.br/pdf/asoc/v20n3/es_1809-4422-asoc-20-03-00135.pdf
- Berg, H. v. (2005). Las actividades agrícolas y sus posibilidades. Revista ciencia y cultura, 21-37. Recuperado el 28 de setiembre de 2017, de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232005000100002
- Bolton, R. (2011). No somos iguales. Agresión, autoridad y conflicto en el altiplano peruano. Lima: Horizonte.
- Bonfil, G. (2001). México profundo. México: Conaculta. .
- Bourricaud, F. (1967). Cambios en Puno. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Chandía, R. (2013). Estrategias de gestión sostenible del territorio: cultura de riego Alto-Andino del desierto de Atacama. Revistas Aus, 13(2), 5-10. Recuperado el 05 de 01 de 2018, de http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-72622013000100002&script=sci_arttext&tlng=es
- Choque, C., & Díaz, A. (2017). ¡Ahora sí que es Pachallampe! simbolismo, tecnología y memoria en la siembra de papa en Socoroma, norte de Chile. Chungará, 49(3), 411-426. Recuperado el 05 de 01 de 2018, de <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000024>
- Cuadra, D., Véliz, D., Sandoval, J., & Castro, P. (2017). Aportes a la economía ecológica: Una revisión de estudios latinoamericanos sobre subjetividades medio ambientales. Psicoperspectivas, 16(2), 156-169. Recuperado el 05 de 01 de 2018, de <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-970>

- Edgar, M. (1999). Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. Paris: UNESCO.
- Encinas, J. (2007). Un ensayo de escuela nueva en el Perú. Puno: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad Nacional del Altiplano.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". Cuadernos de Antropología social, 15(41), 25-38. Recuperado el 05 de 01 de 2018, de <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n41/n41a02.pdf>
- Flores, G. (1977). Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional (siglos XVIII-XX). Lima: Horizonte.
- Gaona, G. (2013). El derecho a la tierra y protección del medio ambiente por los pueblos indígenas. Nueva antropología, 141-161. Recuperado el 30 de 12 de 2017, de <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15256/13596>
- García, N. (1989). Culturas híbridas. México: Grijalbo.
- Geertz, C. (1990). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Greene, F. (2015). Los aymaras de la Región de Arica y Parinacota. Santiago: Biblioteca del Congreso Nacional. Recuperado el 02 de 02 de 2017, de <https://www.camara.cl/pdf.aspx?prmTIPO=DOCUMENTOCOMUNICACIONCUENTA&prmID=6408>
- Hobsbawm, E. (1999). La historia del siglo XX. Buenos Aires: Crítica Grijalbo. Buenos Aires: Crítica Grijalbo.
- Huntington, S. (1997). El choque de civilizaciones. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). Ciudadanía multicultural. Barcelona: Paidós.
- Leff, E. (1998). Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder. Madrid: Siglo XXI.
- Leff, E. (2009). Pensamiento Ambiental Latinoamericano: ISEE Publicación Ocasional(6), 1-15. Recuperado el 2 de 11 de 2017, de https://drive.google.com/file/d/1SV7CzBrR-yTbdPWMS-gjvgufOXJtsx_W/view
- Leff, E. (2017). Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia 'otro' programa de sociología ambiental. Politai, 128-154. Recuperado el 31 de 12 de 2017, de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/politai/article/viewFile/14118/14734>
- Letamendía, F. (2011a). Pueblos y fronteras en los Pirineos y el Altiplano andino. Madrid: Fundamentos.
- Letamendía, F. (2011b). El indigenismo en Suramérica: los aymaras del altiplano. Madrid: Fundamentos.
- Medio, P. d. (2010). Convenio sobre la Diversidad Biológica. Montreal Quebec: PNUMA. Recuperado el 02 de 01 de 2018, de <https://www.cbd.int/undb/media/factsheets/undb-factsheets-es-web.pdf>
- Monedero, J. C. (2011). Gobiernos de las palabras: Política para tiempos de confusión. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Mundial, B. (2015). Pueblos indígenas. New York: BM. Recuperado el 2017 de 01 de 01, de <http://www.bancomundial.org/es/topic/indigenouspeoples>
- Olmedo, O. (2006). Paranoiaimara. La Paz: Plural.
- Portocarrero, G. (2013). Sombras coloniales y globalización en el Perú de hoy. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Portocarrero, G. (2015). La urgencia por decir "nosotros". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quiroz, E. (1977). Cien años después 1879-1979. Arequipa: Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.

- Rengifo, E., Ríos, Sandra, Fachín, F., & Vargas, G. (2017). Saberes ancestrales sobre el uso de flora y fauna en la comunidad indígena Tikuna de Cushillo Cocha, zona fronteriza Perú-Colombia-Brasil. *Revista Peruana de Biología*, 67-78. Recuperado el 05 de 01 de 2018, de <http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/rpb/article/view/13108>
- Restrepo, E. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca. Colombia. Cauca: Universidad del Cauca.
- Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Thomson, S. (2006). *Cuando sólo reinasen los indios*. La Paz: Muela del Diablo.
- Valencia, A. (1977). *Julian Tupaj Katari*. La Paz: Juventud.
- Vásquez, M. Á. (2017). Conservación de la naturaleza y áreas naturales protegidas en territorios de los pueblos originarios de la frontera sur de México. *Sociedad y Ambiente*, 15, 117-130. Recuperado el 30 de 12 de 2017, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455753347006>
- Villoro, L. (1999). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- Walker, C. (2015). *La rebelión de Tupac Amaru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de Sistemas-Mundo*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Webb, R. (2013). *Conexión y despegue rural*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Weber, M. (2012). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrutu editores. Buenos Aires: Amorrutu editores.
- Wolkmer, A. (2006). *Pluralismo jurídico*. Sevilla: Mad. Sevilla: Mad.
- Zolezzi, A. (2017). *Salud y medio ambiente en el Perú actual (Vol. 34)*. Lima. Recuperado el 05 de 01 de 2018, de <http://www.scielo.org.pe/pdf/amp/v34n2/a01v34n2.pdf>