

## Aimaras de Puno y la actividad minera: ¿para llegar a la vida hay que pasar por la muerte?

Saúl Bermejo Paredes<sup>a\*</sup> Yanet Amanda Maquera Maquera<sup>b</sup>

<sup>ab</sup>Docentes de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Altiplano. Puno-Perú.

\*Correspondencia e-mail: saulbermejo@gmail.com

### INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO

Art. Recibido 15-01-2016  
Artículo Aceptado 08-03-2016  
Online: 25-03-2016

#### PALABRAS CLAVES:

Epistemología aimara,  
ontología,  
concesión minera,  
conflicto social,  
vida digna,  
respeto,  
armonía,  
madre naturaleza.

### ARTICLE INFO

Article Received 15-01-2016  
Article Accepted 08-03-2016  
Online: 25-03-2016

#### KEY WORDS

Aymara epistemology,  
ontology,  
mining  
concession,  
social conflict,  
dignified life,  
respect,  
harmony,  
mother Nature.

### RESUMEN

El estudio, es una aproximación a la comprensión epistemológica y ontológica aimara a partir de las expresiones de pensamiento y actitudes de los pobladores aimaras asentados en la zona sur de la región de Puno-Perú, que en el año 2011 protagonizaron grandes movimientos sociales y políticos con resonancia mundial, en oposición a las concesiones y actividades mineras en sus territorios. Los resultados ponen de manifiesto la gran polaridad cognitiva entre la racionalidad aimara y el oficial-dominante y que la actividad minera para los aimaras, es peor que la muerte misma. El aimara no es un salvaje que se opone al progreso y al bienestar común, sino para él, el bienestar del ser (disfrute a plenitud), expresado por la armonía inconmensurable entre hombre-universo (relación interdependiente entre sujeto-objeto), es lo esencial, para vivir como ser humano. El bienestar no se alcanza sacrificando el presente, porque el concepto de vida no es lineal y progresivo, lo lógico para los aimaras, es "estar bien" ahora y también en el futuro. Finalmente, las actitudes de protesta de los aimaras se dirigen ante las injusticias sociales-económicas y cognitivas; y, al reconocimiento como nación y restitución de sus derechos y territorios, fundamentalmente.

### ABSTRACT

The study is an approach to the epistemological and ontological understanding aimara from expressions of thought and attitudes of the aimara people settled in the southern region of Puno-Perú, which in 2011 staged large social and political movements with global resonance, as opposed to concessions and mining activities in their territories. The results demonstrate the great cognitive polarity between rationality and the official aimara-dominant and that mining for aimara, it is worse than death itself. The aimara is not a savage who opposes progress and the common good, but for him, the well-being of being (fully enjoy) expressed immeasurable harmony between man-universe (interdependent relationship between subject and object), it is essential to live as human beings. Welfare is not achieved by sacrificing the present, because the concept of life is not linear and progressive, it is logical for the aimara, is "being good" now and in the future. Finally, attitudes of protest are directed to the aimara-economic and cognitive social injustices; and recognition as a nation and restoration of their rights and territories, mainly.

## INTRODUCCIÓN

La concesiones y la actividad minera en la región de Puno, vienen agudizando los conflictos sociales contemporáneos más álgidos que desembocan muchas veces en las muertes de personas, hechos de violencia y la criminalización de la protesta, fundamentalmente. El diario La República (2011) dio cuenta de la muerte de 06 pobladores quechuas por el aeropuerto de Juliaca en protesta contra la minería informal, y el diario El Comercio (2011) al día siguiente de estos hechos funestos informaba que, la ciudad capital de la región Puno es sitiada por los aimaras que se niegan a las operaciones mineras de Santa Ana y las protestan derivaron en saqueo e incendio. La región de Puno, según los reportes de la Defensoría del Pueblo (2015), es la segunda región del país que concentra la mayor cantidad de los conflictos sociales de naturaleza socioambientales vinculados a la minería:

Conflictos sociales según región, por estado, agosto 2015.

REGIÓN	TOTAL	ACTIVO	LATENTE
Apurímac	23	22	1
Puno	21	12	9
Ancash	20	13	7

FUENTE: Defensoría del Pueblo. Reporte Mensual de Conflictos Sociales N° 138, agosto 2015.

En este escenario, los aimaras y los quechuas son percibidos desde las esferas del Estado, compañías transnacionales, los “técnicos-científicos” y otros, como los “salvajes” e “ignorantes” que se oponen al interés colectivo y al desarrollo del país. Y por su parte, en respuesta, los aimaras y los quechuas de Puno han generado expresiones y movimientos sociales-políticos en defensa de la vida y la madre naturaleza, resistiéndose a las concesiones y actividades mineras que conllevan a la mercantilización y la destrucción de territorios ancestrales, así como al cambio irreversible en la dinámica cultural, social y económica de nuestros pueblos, respectivamente.

En la coyuntura actual, el concepto de desarrollo está asociado al crecimiento económico. Los indicadores del crecimiento económico, dependen \_en nuestro país\_, de la venta o concesión de los recursos naturales (principalmente minerales), a las grandes transnacionales o capital extranjero (Bermejo. 2011). La actividad minera ha demostrado ser la más rentable en los últimos años. No obstante, el costo (no económico) social, ambiental, cultural, etc. es

incalculable e irreversible; y es más, a pesar de tantas ganancias retiradas de nuestras tierras, el empobrecimiento sistemático y la exclusión especialmente, de los pueblos indígenas es evidente. Esta situación no puede mantenerse invariable. Definitivamente, requerimos de otro modelo de desarrollo, de otro orden jurídico, de otro tipo de relaciones y enfoques que permitan florecer y no morir. En esa perspectiva, es un imperativo conocer los pensamientos y actitudes de los protagonistas de esta crisis civilizatoria (Bartra. 2013).

El presente trabajo tiene por objetivo aproximarse a la comprensión epistemológica-ontológica de los aimaras de Puno respecto a las concesiones y actividades mineras en sus territorios. La información del que se dispone y se constituye en el referente para la toma de decisiones y el diseño de políticas de desarrollo en el país, se sustentan en una visión positivista y reduccionista, que son diametralmente opuestas al pensamiento y la epistemología aimara. Además, como plantea el epistemólogo Jerry Ravetz, citado por Báez y Sacher (2013), “la pretensión de los científicos de ser independientes o de evitar conflictos de interés no es muy creíble cuando sus investigaciones implican colaborar con instituciones que causan problemas en lugar de resolverlos”. Para los aimaras, ya no es suficiente que otros piensen y digan en lugar de nosotros, hoy estamos en la capacidad de mirar e interpretar el mundo desde nuestro contexto y desde nuestra particular visión y pensamiento.

## MATERIALES Y MÉTODOS

Siendo la investigación de naturaleza cualitativa, recurre a los procedimientos metodológicos de la hermenéutica y la fenomenología, fundamentalmente. El contexto del estudio comprendió a los distritos de Huacullani (H), Kelluyo (K) y Zepita (Z) de la provincia de Chucuito-Juli, de la región de Puno, comprendido entre los años 2011-2013, respectivamente. Estos distritos durante el 2011, se constituyeron en el epicentro de la movilización aimara contra las concesiones y las operaciones mineras en la zona sur de la región de Puno. Las unidades de análisis están comprendidas por los líderes sociales (A) y pobladores (B) aimaras de la región Puno, que participaron activamente en el denominado “aimarazo” de 2011, que remeció las estructuras del Estado peruano, trasladando la lucha desde el extremo Sur del país hasta la capital peruana.

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN.

Para aproximarse a la comprensión epistemológica-ontológica de los aimaras de Puno respecto a las concesiones y actividades mineras en sus territorios, se consideran los siguientes ejes de análisis:

### LA EPISTEMOLOGÍA AIMARA.

Aunque negado, no obstante evidente, el conocimiento aimara se ha desarrollado en cientos y miles de años y la humanidad en pleno siglo XXI, no puede darse el lujo de subestimarlos. Es trascendental acercarse a “conocer” el “conocimiento y la realidad aimara”, derrumbando algunos edificios conceptuales y supuestas verdades incontrovertibles. Este acercamiento, puede compararse, con el mito de la caverna de Platón donde, el hombre contemporáneo señala De la Isla (2003: 09), aparece allí encadenado por las prescripciones, las leyes, las normas, las pantallas, los preceptos que le obligan a ver sólo al frente lo que está decidido y rigurosamente pactado para que guarde la misma postura y vea la proyección programada. Sin distracciones, sin permisiones, debe sólo mirar lo proyectado. Además, Llácer (2015) afirma que, al conocer sufrimos una sacudida que altera profundamente nuestra mirada, como si se rompieran para siempre las gafas con las que, a nivel individual y social, estamos acostumbrados a ver(nos). Para Nietzsche (citado por Llácer), el conocimiento es una operación peligrosa de la que uno no sale indemne. No es un frío proceso mental en el que adquirimos informaciones que perfeccionan nuestra visión del mundo y en el que nos afianzamos (nos re-conocemos) en nuestra condición de seres racionales. Al contrario, el auténtico conocimiento está basado en una experiencia tras la cual no volvemos a pensar ni a sentir del mismo modo (Ibid, p.10).

En este sentido, aproximándonos a la epistemología aimara, el concepto de vida digna cobra particular relevancia: “Jakawisa taypinsti, jaqijama jakañawa” (aproximación en el significado: *en nuestro vivir, se debe vivir como ser humano*), K.A-1. Vivir como ser humano o vida digna, puede entenderse desde el paradigma aimara, como el disfrute a plenitud de la armonía entre el mundo interior y exterior de la persona. Esta armonía es inconmensurable entre hombre-universo (sujeto-objeto), que configuran “un solo todo interrelacionado”, “un solo ser que respira y late”. Así, el hombre, las estrellas, los bosques, las rocas, los animales, los espíritus, los dioses, el mundo en general, “es uno solo”. “Ukhamawa, warawaranakasa, jawira

qalanakasa, apunakasa, kunaymanakisa, taqinisa maya sapa janchiktanwa” (así es, las estrellas, las piedras de los ríos, los apus y todos sólo somos un solo cuerpo). Z-B-3- Y cuando se afecta a uno de ellos, se afecta o altera al todo en general, porque todos en su sentido y esencia tienen vida, están conectados y dependen de todos.

Para el mundo aimara “jaqijama jakaña” (vivir como ser humano), antes de ser visto como un principio y derecho fundamental, debe entenderse también como el “floreamiento de la vida”. Al restringirse o negársele el disfrute de la vida digna, el aimara asume que no le tienen “respeto”: “Jiwasanakasti jani yäqata, janisa jaqisna, ukhamwa sarnaqtanxa” (*Nosotros vivimos olvidados y como si no fuéramos seres humanos*) (Z. B-3). El respeto, no se reduce a una norma de convivencia social, va mucho más allá: define la relación entre los hombres, hombre-naturaleza, hombre-dioses, hombre-Estado, ejercicio de poder, etc.

“Taqpachawa, kunjamasa suma sarnaqaña yattanxa: aruntasiñaksa; panichasisina jakañaksa; Kawkirusa, kunapachasa sarnaqaña; kunapachasa kusist'aña, thuqt'asiña; pachamamaru luqt'asiña...ukhamawa jakastanxa”. (Todos sabemos cómo conducirnos, “respetarnos” en el vivir: saludarnos; vivir en pareja; hacia dónde y en qué momento caminar; cuándo alegrarnos, bailar; ofrendar a la pachamama...así vivimos) (H. A-1).

En efecto, el respeto emerge en el sentimiento más íntimo del ser, hace que la vida se viva con emoción y sentido, fructifica el talento individual y social; y, regula la existencia misma y la armonía hombre-universo. Así por ejemplo, entre los aimaras nadie ignora o es indiferente al otro, el saludo es entre todos incluso a los no conocidos; cuando la pareja contrae matrimonio, recibe el consejo de “vivir como gente” (jaqijama sarnaqapxma), que implica vivir con respeto, no como “pampa anu” o “anuqara” (figurativamente como perro del campo o un ser insignificante); respeto por el espacio: saber dónde y en qué momento podemos transitar por los lugares prohibidos-sagrados o permitidos; respeto por los espacios sociales: cuándo alegrarse, bailar o entristecerse; cuándo y cómo retribuirle con ofrendas a la madre tierra, etc. El respeto es permitir que todo y todos sean a plenitud lo que tienen que ser, es permitir y participar en el circuito de la fuerza vital, que anima la buena marcha de la sociedad y la naturaleza. Ese respeto es radical y concierne a todo ser humano, no está supeditado a un estatus económico, político, pertenencia cultural o reconocimiento social.

En fin, todo está marcado por el respeto.

El pensamiento aimara, es el paradigma de la vida y la armonía. En efecto, como remarca Huanacuni (2010), el paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este pensamiento para algunos académicos ha sido etiquetado como el buen vivir; nosotros preferimos, mantenerlo en la versión y pluma indígenas. Así, el buen vivir como dice Acosta (2015) en definitiva, plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora, que deberán repensarse desde posturas sociobiocéntricas. Para otros como Delgado (2014), el buen vivir no se sustenta en una ética del progreso ilimitado, entendido como la acumulación permanente de bienes, y que nos convoca permanentemente a una competencia entre los seres humanos, con la consiguientes devastación social y ambiental. El buen vivir se fundamenta en una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Su preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es vivir bien aquí y ahora, sin poner en riesgo la vida de las próximas generaciones, lo que también implica distribuir y redistribuir la riqueza y los ingresos para empezar a sentar las bases de una sociedad más justa y equitativa, es decir, más libre e igualitaria.

Paradójicamente, para las corrientes de pensamiento supuestamente, más progresistas, como la Escuela de Francfort o la teoría crítica existe una separación y confrontación entre sujeto-objeto, es decir, entre hombre y naturaleza (Briones. 2002: 138). No obstante, existen posiciones más progresistas que vienen reconsiderando estos planteamientos. Solé (2015: 11) afirma que Kant acaba con las tradicionales ilusiones acerca de una armonía o concordancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, y en su lugar pone la idea de que, en la experiencia humana, el objeto está supeditado a la actividad del sujeto.

Por otra parte, en la concepción aimara no existe un concepto lineal de vida sino holístico y cíclico, que establezca un estado anterior y posterior; no es admisible pensar: “estamos mal ahora...estaremos bien después”. Las categorías de tiempo-espacio no transcurren en la misma lógica del pensamiento occidental: para los aimaras, el pasado está “delante” (nayra pacha – nayra son los ojos y pacha es

espacio/tiempo) y el futuro está “detrás” (qhipa – a espaldas, lo que viene. Ejm. “Qhipa mara” que significa el año que viene). Es impensable imaginar el futuro a costa de los sacrificios en el presente, como tampoco es admisible imaginar el presente sacrificando el futuro. Lo lógico en nuestra cultura es: “tenemos que estar bien ahora para estar bien por siempre”. Bajo este pensamiento, no se trata de vivir como sea (con plomo o arsénico en la sangre para arañar migajas de bienestar), sino vivir con dignidad, como seres humanos.

Paradójicamente, la ideología predominante no reconoce estas otras formas de vida, pensamiento y generación de conocimientos y sabiduría desarrollados. La arrogante racionalidad occidental, desmerece e ignora el pensamiento aimara y sentencia que somos un pueblo de ignorantes, trogloditas, salvajes, perros del hortelano (calificativo usado por un expresidente peruano) o mendigos sentados en un banco de oro, que nos oponemos sin que medie razón alguna al supuesto desarrollo y el bienestar colectivo de los peruanos. Boaventura de Sousa (2010: 15) señala que, el conflicto de Bagua para el Perú, como el de “Avatar” para Hollywood, ilustra los efectos políticos de una sociología construida en la monocultura occidental del horizonte del capitalismo y el colonialismo. Esto es, una sociología que descalifica a pueblos y culturas, y su modo de vida y conocimientos, como primitivos, salvajes y retardatarios del desarrollo, sólo porque tienen diversas concepciones de vida buena, otras formas de producir conocimiento y relacionarse con la naturaleza, y que se resisten a mercantilizar toda su vida e hipotecar todo su futuro al capital.

“Chhaqtayaña munapxchituxa. Jumanakaxa, janiwa markanakama sartayaña munapktati, sasawa sapxi”. Z. (A-3). *(Nos quieren desaparecer. Ustedes se oponen al desarrollo de sus pueblos, nos dicen).*

No sólo es ceguera que pretende acabar invisibilizando a los aimaras o quechuas que constituimos aún en pleno siglo XXI, cultura viva en los Andes del Sur, sino el proceso de neocolonización aspira a la desaparición definitiva de los grupos indígenas, por considerárseles una traba para el desarrollo y la consolidación del Estado-nación. Los medios de mayor eficacia, utilizados para concretar estos propósitos son dos: Un sistema educativo que promueve básicamente la opción monocultural o mononacional y el uso sistemático de los medios de comunicación que difunden campañas de desinformación mediáticas sobre el ser y la vida de las nacionalidades indígenas y grupos excluidos del país.

En cambio, la posición indígena apuesta por el respeto, el mantenimiento y desarrollo de la diversidad cultural. La diversidad no se concibe como un problema o traba que impide el desarrollo del país, sino por el contrario, la diversidad es entendida como una oportunidad, una potencialidad que tiene el país para insertarse plenamente al mundo de la globalización.

**UNA ONTOLOGÍA PREDETERMINADA: PARA LLEGAR A LA VIDA HAY QUE PASAR POR LA MUERTE.**

La racionalidad “civilizatoria” de occidente, hizo consentir a los excluidos y marginados que, el sacrificio/sufrimiento antecede al bienestar: sin sacrificio ni sufrimiento no hay bienestar y que el fin justifica todos los medios posibles. Esto equivale a decir que, primero se pasa por la muerte para alcanzar la vida, inevitablemente. No obstante, como refiere Blaser (2010), una ontología es la forma bajo la cual se entiende e interpreta el mundo, y que se basa en una serie de presupuestos sobre lo que existe o no, sus relaciones, etc. Una ontología sin bien no es una predeterminación, se construye a partir de las prácticas e interacciones tanto con los humanos como con nuestro entorno no humano.

La ontología aimara, siendo un proceso permanente de construcción colectiva y no individual, descansa en la acepción de “floreCIMIENTO” de la vida.

“Miniriyaxa apuswa jwayani. Jwayxasinsti, jiwaskikpawa jwayasxañani” (Aproximación en la traducción: *La minería matará nuestro apu/cerro. Al matarlo, acabaremos matándonos entre nosotros*). (Z.A-1).

Ahora, se percibe que la actividad minera no sólo acabará con la naturaleza; sino también, con el hombre, dejando de lado la permanencia y la perpetuidad de la vida; y, provocando el quiebre de la armonía entre el hombre y la naturaleza que representa finalmente, a la muerte. Metafóricamente, podemos entonces afirmar que, la actividad minera es vista como la muerte y no como la posibilidad de esperanza para vivir dignamente. “Taqiniwa Pachamamatanxa” (Todos sin excepción somos Pachamama). (Z.B-3).

El hombre le pertenece a la madre naturaleza. Para el aimara, la Pachamama (madre naturaleza), es la madre que da sustento y vida, es la que cría al hombre (no es como el dios creador que expulsa del paraíso), y éste le es siempre recíproco al agradecerle y ofrecerle ofrendas;

y por lo tanto, en la concepción aimara, “no se puede vender a quien da la vida y provee de sustento para vivir sólo el ahora, sin importar lo que vendrá después”. La madre naturaleza, no es negociable. Nada se rige por: todo se vende y se compra. El disfrute de la vida digna, no puede ser coyuntural, ni egoísta únicamente para unos cuantos; el sentido del tiempo no finito y los postulados de la vida colectiva, actúan como barreras que no permiten por fortuna, la vida indigna.

“Tukupala, Kuwajuni minanakatsti qhawqha qullqxaya apasxapchi. Kamsnasa... mach'ankiri jakirinakaxa kipkaskakiraki, uraqmayakirakiwa usuchrantata, uñjasi” (Cuánto dinero se habrán llevado de las minas de Toquepala y Cuajone. Qué podemos decir..., la vida de los pobres sigue igual, sólo el suelo se ve muy herido). (K.A-1).

Es evidente que, la actividad minera no ayuda a resolver la pobreza (a pesar de tanta riqueza retirada de nuestros territorios) ni suprime los impactos en contra de la naturaleza y la vida en sí. Los aimara “ven” desde todo punto de vista que, los impactos negativos generados por la actividad minera en contra de la vida, son irreversibles, comparables al caos y el ocaso que trascienden a la muerte misma. El concepto de la muerte para los aimaras no es catastrófico, no genera miedo, sino es algo que sucede con naturalidad (corresponde al ciclo natural de la vida); así, cuando la persona muere, “no se va definitivamente de este mundo”, sólo pasa a otro estado y todavía se mantiene presente entre nosotros. En este sentido, las consecuencias funestas provocadas por la actividad minera, en la lógica aimara superarían al concepto que se tiene respecto a la muerte; a decir de otro modo, la actividad minera es, peor que la muerte.

El ser indígena, nativo o aimara sigue siendo para la racionalidad y el poder político dominante en este país, un pretexto para la marginación cognitiva y la desigualdad social y económica. Boaventura de Sousa (2010), es categórico en señalar que la injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. Por ahora, no cabe la posibilidad de confrontación y diálogo entre conocimientos y sabidurías distintas. La versión oficial se limita a considerarnos a los aimaras como una etnia (y no como una nacionalidad) de incivilizados-salvajes, como aquellos que no producen arte sino artesanía, los que no desarrollan cultura sino son folclóricos, los que no hablan idiomas sino dialectos (Bermejo. 2011). De este modo, la exclusión en contextos de gran polaridad cognitiva e injusticia económica y social se enquista en

lugar de ceder. No hay desarrollo humano sostenible ni democracia posible si esta situación no cambia. Los aimaras merecemos respeto y consideración por pensar, sentir y actuar diferente. Resultan inadmisibles las metáforas de “perros del hortelano” o “mendigos sentados en un banco de oro”. El respeto es, permitir que todo y todos sean a plenitud lo que tienen que ser, definitivamente.

## CONCLUSIÓN

El siglo XXI no puede ser visto con las mismas concepciones y políticas que caracterizaron a los siglos anteriores, es necesario una apertura hacia el cambio y la reforma, junto al derrumbe de los dogmas y los paradigmas convencionales. Los cambios tanto estructurales como cognitivos o jurídicos, tienen que organizarse y operar desde las mismas condiciones culturales, lingüísticas, económicas, culturales y socio-históricas en el que se encuentran nuestras nacionalidades (como la aimara), e insertarse creativamente en la globalización mundial o el de la era conceptual (Pink.2008). Un desarrollo disociado de su contexto humano, natural y cultural es un crecimiento sin espíritu y la negación de sí mismo. La sordera y la posición escéptica y absurda de las esferas del poder dominante respecto a las formas de vida y concepciones de las nacionalidades indígenas en el Perú, imposibilitan la continuidad de la sociedad misma, que para existir requiere que se alcancen planes de acción, pactos de Estado, acuerdos y consensos de manera participativa, democrática y eficazmente comunicativa. La nacionalidad aimara, es incompatible con el modelo mercantilista-extractivista de los recursos naturales, no busca únicamente el bienestar económico e individual, sino lo más importante para los aimaras es el bienestar colectivo y del ser en sí (hombre-naturaleza), aquí, ahora y por siempre de manera armónica y sin límite alguno, porque se trata del crecimiento interior y no exterior marcado por la acumulación de la riqueza y el dinero. La actividad económica, refiere Quiroga (2009) está al servicio de la felicidad y de la calidad de vida, lo que presupone relaciones armónicas con la naturaleza. Solamente se toma de la naturaleza lo necesario para satisfacer las necesidades de alimentación, hábitat, salud...(op cit:105). Esta otra racionalidad aimara, que no se quiere asumir, se sustenta en otra cosmovisión. Y la cosmovisión como afirma Lenkersdorf (1998), no es sólo un fenómeno mental, sino abarca todas las facetas de la vida. Repercute tanto en la mente como en los sentidos, en la cabeza y en el estómago, en las costumbres y también en las aspiraciones. Por tanto, la

actividad minera entre los aimaras sólo será factible en otros modelos civilizatorios. Tenemos que contribuir a la gestación de un nuevo contrato social, que permita romper la visión hegemónica de pensamiento y de desarrollo económico-humano, para responder a la multiplicidad de formas de ser, actuar y pensar que caracterizan a nuestra sociedad, considerando a las nacionalidades indígenas, como sujetos políticos colectivos con derecho a intervenir en las decisiones de Estado y poder decidir sobre su vida, territorio y derechos que le corresponden.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Acosta, Alberto. 2015. “Algunas reflexiones económicas y no tan económicas”. En: *Revista Política y Sociedad*. Vol. 52. Núm. 2. Universidad Complutense de Madrid. España.
- Baéz Michelle y Sacher William. 2013. Los discursos del buen vivir y el sumak kawsay, y la minería metálica a gran escala en Ecuador: rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo. En: Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad. Delgado Gian (coordinador) Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM. México.
- Bartra Armando. 2013. Crisis Civilizatoria. En: Crisis civilizatoria y superación del capitalismo. Raúl Ornelas (Coordinador) Armando Bartra, Ana Esther Ceceña, Gustavo Esteva y John Holloway. Instituto de Investigaciones Económicas UNAM. México..
- Bermejo, Saúl. 2011. Concesiones mineras para el buen vivir? [www.servindi.org/actualidad/42077](http://www.servindi.org/actualidad/42077)
- Blaser, Mario. 2007. Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica. En: Reinventando la nación en Bolivia. Estado, movimientos sociales y poscolonialidad. Karin Monasterios, Pablo Estefanoni, Hervé Do Alto (editores). Clacso libros. Plural editores. La Paz-Bolivia.

- Briones, Guillermo. 2002. Epistemología y teorías de las ciencias sociales y de la educación. Editorial Trillas, S.A. de C.V. México.
- Defensoría del Pueblo (Reporte N° 138. 2015), Reporte Mensual de Conflictos Sociales N° 138, agosto 2015.
- De la Isla, Carlos. 2003. De las sombras a la luz o el mito de la caverna. En: Estudios. Filosofía, Historia. Letras. N° 66. ITAM Instituto Tecnológico Autónomo de México. México.
- Delgado Ramos, Gian Carlo. 2014. Metabolismo social y el bien común de la humanidad: ecología, economía y política. En: Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad. Delgado Gian C. (Coordinador). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. México.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. Refundación del estado en américa latina. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad IIDS/Programa Democracia y Transformación Global. Lima-Perú.
- Diario El Comercio. 2011. Protestas en Puno derivan en incendio y saqueo en local de aduanas. Sección noticias nacionales. Lima-Perú. <http://elcomercio.pe/peru/lima/protestas-puno-derivando-incendio-saqueo-local-aduanas-noticia-763723>.
- Diario La República. 2011. Juliaca: seis muertos tras violenta jornada de protesta. Sección noticias nacionales. Lima-Perú. <http://larepublica.pe/25-06-2011/juliaca-seis-muertos-tras-violenta-jornada-de-protesta>.
- Huanacuni, Fernando. 2010. Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. CAOI Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. Lima. Perú.
- Lenkersdorf, Carlos. 1988. *Cosmovisiones*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. México.
- Llácer, Toni. 2015. Nietzsche el superhombre y la voluntad de poder. Bonallettera Alcompas, S.L. España.
- Pink, Daniel H. 2008. Una nueva mente. Una fórmula infalible para triunfar en el mundo que se avecina. Editorial ILUSTRAR. Barcelona. España.
- Quiroga, Dania. (2009) "Sumak kawsai, Hacia un nuevo pacto social en armonía con la Naturaleza. En: El buen vivir una vía para el desarrollo. 1ra edición. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador.
- Solé Joan. 2015. Kant el giro copernicano en la filosofía. Bastiscafo, S.L., España.

