

CHAKAN THINKERS AND CONTRASTS REGARDING CRITICAL THINKING (FAUSTO REINAGA AND MANUEL QUINTÍN LAME)

Resumen

El presente artículo de investigación pretende ser un aporte a la discusión sobre el pensamiento crítico, sobre sus bordes y pliegues, potencialidades y limitaciones. Para ello retoma, mediante una metodología cualitativa, dos formas que se caracterizarán como pensamientos-otros y las contrasta con las formas académicas usuales del pensar crítico, que se suele teorizar y dinamizar en ámbitos universitarios y sus lugares de influencia. El objetivo es reflexionar sobre por qué de dicho pensamiento crítico se encuentra presente en la obra de Fausto Reinaga y Manuel Quintín Lame y cómo se podría plantear la búsqueda de nuevos tropos o lugares de enunciación aprovechando la riqueza del pensar del “amauta” y del “indio que se educó dentro de las selvas”.

Palabras clave

Pensamiento crítico, chakana, Manuel Quintín Lame, Fausto Reinaga

Abstract

The present research article intends to be a contribution to the discussion about Critical Thinking, about its edges and folds, potentialities and limitations. For this, it takes with a qualitative methodology two forms that will be characterized as thoughts-others and contrasts them with the usual academic forms of critical thinking, which is usually theorized and revitalized in university environments and their places of influence. In a second moment I reflect on what of said critical thinking is present in the work of Fausto Reinaga and Manuel Quintín Lame and how we could consider the search for new tropes or places of enunciation taking advantage of the wealth of thinking of the “amauta” and the “Indian who was educated in the jungles”.

Keywords

Critical thinking, chakana, Manuel Quintín Lame, Fausto Reinaga

Referencia: Púa Mora, F. G. (2020). Pensadores chakanas y contrastes en torno al pensamiento crítico (Fausto Reinaga y Manuel Quintín Lame). *Cultura Latinoamericana*, 31 (1), pp. 146-158. DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2020.31.1.7>

PENSADORES CHAKANAS Y CONTRASTES EN TORNO AL PENSAMIENTO CRÍTICO (FAUSTO REINAGA Y MANUEL QUINTÍN LAME)

*Franklin Giovanni Púa Mora**
Universidad de San Buenaventura

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2020.31.1.7>

1. Los contrastes

Referentes indiscutibles del pensar indígena de la antigua Abya Yala, Fausto Reinaga y Manuel Quintín Lame proponen obras cargadas de retos para quien las aborda. La historia oficial confrontada con la reelaboración de la historia cósmica originaria, la crítica fundamental a la autoafirmada “civilización” blanca, los símbolos del pensar originario alineados en las filas de la reivindicación política y la lucha por el territorio, en fin, una riqueza conceptual que se antoja ajena para los acostumbrados a los referentes de los pensares académicos usuales.

Dentro de dicha riqueza se pretende resaltar acá la potencialidad que irrumpe frente a lo que se asume como la afirmación dominante en términos que, a la vez que cuestionan, proponen rupturas y asumen apuestas en términos un pensamiento que implica de manera explícita un referente activo, en otros términos, una pensación evidente y llena de fuerza.

Se presenta dicha potencialidad con el fin de valorar la propuesta de los autores en los marcos de referencia del pensamiento crítico en términos que podríamos considerar como no establecidos académi-

* Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador; Magister en Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba. Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9214-7741>. Contacto: franklinpua@gmail.com
El presente artículo es producto de la reflexión generada en el programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador.



camente o, por lo menos, usualmente no tratados, incluso dentro de los marcos de referencia de saberes alternativos. Esto irrumpe como contraposición a las visiones establecidas en un sentido respetuoso de los referentes académicos que establecen las directrices epistémicas sobre lo que se debe entender o no como tal.

1.1 Frente al pensamiento dominante eurocéntrico

La organización del conocimiento, como se entiende en el Occidente moderno-colonial, prescindió paulatinamente de visiones más integradoras y se fue configurando alrededor de núcleos de conocimiento alimentados y resguardados por comunidades que se fueron concentrando en los llamados espacios “académicos” y que, si bien tuvieron un origen medieval, se potencializaron de manera relevante en la naciente modernidad (Hernández y López, 2002). Es curioso, por decirlo menos, que se haya adoptado el término *disciplina* para dichas configuraciones, pues el sentido originario de la expresión tiene que ver con un instrumento para auto-infligir castigo.

Al lado de lo anterior, vale la pena recordar la otra acepción de disciplina que está relacionada con la observancia de leyes y ordenamientos de una institución. No es gratuito que la Real Academia Española recoja la idea presente en la obra de Max Weber (Hernández y López, 2002, p. 22) en la que se presentan al clero y la milicia como los escenarios fundamentales de lo disciplinar.

Ahora bien, la comunidad que se establece alrededor de un conjunto de conocimientos precisa de un marco regulatorio que se va estableciendo a través de lo que se presenta, usualmente, como un conjunto de conocimientos que se van interrelacionando a medida que se generan a partir de los anteriores, esto es, conocimientos nuevos que los complementan y perfeccionan, es por ello que se establecen los *cánones* dentro de los saberes llamados disciplinares.

No es el momento de actualizar debates epistemológicos que no sobran a la hora de establecer los pretendidos criterios de objetividad de dichos estándares que van generando estos conocimientos asumidos como núcleos fundamentales y configuradores de los saberes, pero vale la pena insistir en un aspecto relevante, pues en la modernidad colonial, entendida como proceso de larga duración instauradora de un nuevo orden hegemónico, la producción de saber aceptado se asumió concentrada en un tronco eurooccidental, en una referencia que no está lejos de la llamada colonialidad del saber (Lander, 2000, pp. 11-37).



1.1.1 *Reinaga*

El boliviano Fausto Reinaga (1969), desde la trinchera de la afirmación de lo ancestral, asume una mordaz crítica al saber eurocentrado, ubicado primero en una militancia que marca la primera etapa de su pensamiento (p. 8) al asumir el marxismo como referente, por lo cual es aún recordado en la tradición del pensamiento de izquierda en el país del altiplano, y deviene en acérrimo crítico del pensar de Occidente en varias de sus acepciones. Una de ellas, ejemplificadora de sus alcances, tiene que ver con su postura frente a las “fieras rubias” y su conocimiento.

En *La revolución india* (1970) plantea, no solo un desmarque de la militancia anterior, sino también el enunciado explícito de las desgracias acaecidas por el avance de esa configuración blanca-occidental que juzga, excluye, discrimina y asesina a lo indio. Con términos propios —ingleses, franceses, españoles, gringos— Reinaga denuncia cómo se apoderan todos física y espiritualmente del indio.

Ahora bien, frente a lo que podríamos entender como esa matriz eurocéntrica, se pueden resaltar dos aspectos como representativos de la crítica de cánones disciplinares que se podrían apreciar como escenarios interesantes de cuestionamiento.

El primero de ellos tiene que ver con la historia. No es un secreto que la escritura de lo histórico se realiza desde los laureles de la victoria y no desde la amargura de la derrota, es algo que el autor nacido en el departamento de Potosí comprende bien. Por eso, frente a la historia de los vencedores, enuncia otras versiones en un trabajo que se antoja precursor de algunos ejercicios propuestos más adelante por Enrique Dussel (1998, pp. 24-66).

Para Reinaga (1969), la revolución india de Túpac Amaru es la causa de la derrota del Imperio Español. Francia e Inglaterra no habrían vencido a su rival si no hubiera sido por el debilitamiento producido por el levantamiento del siglo XVIII en los Andes (p. 34). Más allá de cualquier debate historiográfico al respecto, lo que sí llama la atención como hecho discursivo es el replanteamiento de los cánones de la historia que, más allá de debates documentales, privilegian la explicación eurocéntrica.

El otro componente tiene que ver con la tercera etapa del pensamiento del boliviano y que, de alguna manera, le daría el sello distintivo al conjunto de su obra, esto es el pensamiento amáutico (Reinaga, 1978, p. 7). Allí, el arsenal argumentativo va en contra de la filosofía occidental: “La filosofía de Europa es: mentira, odio y asesinato”.



Acuña la expresión *pensamiento socrático*, aunque articulando discursivamente allí las filosofías modernas que han negado la diferencia y, por ende, lo originario de América, pues en Kant, Hegel, Schopenhauer, entre otros, se ha expresado el desprecio por lo indio, en clara consonancia con los justificadores de la guerra de conquista en el siglo XVI, como Sepúlveda. Vale la pena anotar cómo, en ese tránsito de la naciente modernidad a la Ilustración, Europa conserva su capacidad destructiva, lo que nota el autor cuando recrimina la represión y muerte de los líderes del levantamiento andino del siglo XVIII, cuando ya Europa se ufanaba de ser racional e iluminada.

1.1.2 *Quintín Lame*

Otro escenario interesante, aunque distinto de la crítica a la visión eurocéntrica, la presenta Manuel Quintín Lame, el “indiecito” que fue criado en las selvas, que pasó de terrajero a ser uno de los más importantes líderes indígenas y tábano de las élites criollas terratenientes, originalmente del departamento del Cauca y luego del Tolima, en la Colombia de la primera mitad del siglo XX.

Lame destaca la posición del indio frente al intelectual, entendido este último como el sabio de la civilización blanca. En ese sentido, asume la superioridad del indígena por el hecho de ser educado en la selva y no en las academias. Allí, en ese jardín de la ciencia regentado por la Naturaleza, se encuentra el “Libro de la Filosofía”, el “Libro de la Poesía”, el “Libro de la Literatura” (Lame, 2004, p. 148). Aquí, la ruptura dolorosa con esos libros tiene nombre y fecha: Colón y su gente en 1492. El indio pasa de ser ese discípulo de la Naturaleza a ser tratado como bestia de carga (p. 150), partiendo su historia e inaugurando la dominación europea. Interesante la manera como inscribe el autor la imposición moderna colonial sin nombrarla de ese modo, al ser capaz de relativizar ese otro lado de la colonialidad/modernidad en enunciados como los “indios egipcios” o los “indios japoneses” (p. 191) para referirse a otros pueblos sometidos y ensayando enunciados discursivos no muy lejanos de los que contemporáneamente se asumen como interculturales.

1.2 *Frente al pensamiento crítico eurocéntrico*

1.2.1 *Reinaga*

Se encuentran pasajes en la obra del pensador boliviano en los que



el pensamiento amáutico¹ se desprende de lo que sería para él una influencia central, esto es, el marxismo como referente crítico de la visión hegemónica. En plena Guerra Fría, luego de su etapa militante, el pensador del altiplano cuestiona tanto la hegemonía soviética como la teoría marxista ortodoxa:

Nacionalistas y marxistas, niegan por igual al indio su naturaleza y condición de indio; de pueblo indio, de nación india. Y lo encasillan dentro de un esquema social metafísico de Occidente. El indio para nacionalistas y marxistas es “clase campesina”, o simplemente indígena. (Reinaga, 1978, p. 47)

Ahora bien, en justicia se puede apreciar cómo las distancias con visiones ortodoxas y las hegemonías macropolíticas no hacen que se renuncie, en la etapa indianista, a la búsqueda del socialismo originario incaico, cuestión que se ve superada en el pensamiento amáutico por la concepción cósmica: “*Tawantinsuyu* es la presencia y la esencia de la vida cósmica, *Tawantinsuyu* es la vida cósmica. El hombre es el pensamiento amáutico hecho carne” (p. 64).

Se retoma aquí un tema que, si bien presente, puede no haber sido sopesado del todo en las discusiones teóricas del pensamiento crítico, esto es, la subvaloración o dilución frente al concepto de clase de la realidad indígena, tema de profundos alcances cuando se articulan propuestas que, aprendiendo del pensar crítico anterior, también pretenden ir más allá en sus alcances, como es el caso de los Estudios Culturales.

1.2.1 *Quintín Lame*

La praxis política tocó en este sentido a Quintín Lame, en especial en la etapa de la década del 20 del siglo pasado, al tenor de las luchas sociales y el surgimiento de la nueva escena internacional, cuando es llamado por líderes comunistas, llamado que siguió su compañero de lucha José Gonzalo Sánchez. Ante la labor de los partidos, el líder nasa asegura que les presentó “la flor del desprecio” (Lame, 2004, p. 166).

Contrasta el líder indígena esa “flor del desprecio” con lo que parece asumir como un erróneo comportamiento de los partidos políticos, incluyendo a los críticos de los partidos tradicionales reunidos en

1. Retomando la denominación de los sabios o filósofos del incario, el pensamiento amáutico se basa en la experiencia de vida y la praxis política de su propio tiempo (Ticona, 2013, p. 170).



el Partido Comunista. Contrapone a dichas visiones su actitud “natural” aprendida en el jardín de la ciencia, en el que las abejas de oro se pasean y son contempladas por el indiecito que se pasea por allí en soledad (p. 167).

Da a entender el pensador nacido en la Hacienda San Isidro que las posturas críticas de izquierda en términos partidistas no se encuentran lejanas de las cuestionables visiones que ofrecían los partidos políticos de siempre, que también lo buscaron para que se les uniera.

2. Pensamiento crítico latinoamericano y autores *chakanas*²

A la hora de estudiar los lugares de enunciación se despliegan complejidades siempre presentes. Es el caso de pretender, abierta o implícitamente, cobijar bajo el manto del alcance propositivo del pensar crítico latinoamericano a los conjuntos de ideas que se emanan de estas figuras puente – *chakanas*, que son los llamados de manera académica, intelectuales indígenas. Denominación esta no carente de debates en la que se conjuga la labor del letrado con la afirmación del compromiso con la comunidad y los sentidos de origen. No sobra recordar que dicha denominación obedece, en términos mucho más contemporáneos, a indígenas que vienen accediendo de manera progresiva a la educación superior en los distintos países del subcontinente latinoamericano (Zapata, 2007).

Frente a ello, cuando se hacen las aproximaciones pertinentes a los corpus de ideas que se han asumido como componentes de dichas expresiones, se da una ausencia de autores que encarnen el compromiso comunitario antes mencionado. En la compilación biográfica de *Forjadores del pensamiento crítico latinoamericano* (Gueerra y Rodas, 2011) se aprecia que una de las características de las figuras allí mencionadas es, justamente, la de visibilizar el pensamiento a través de la estrategia letrada, con la excepción posible de Emiliano Zapata.

Sin duda, la caracterización letrada ha sido central a la hora de plantear las interesantes discusiones que emanan de lo que se ha venido a considerar el canon del pensamiento crítico latinoamericano. De alguna manera, el trabajo de difusión de ideas por medio de la escritura y desde ciertos lugares de enunciación —enseñanza, partidos políticos, prensa, ensayo— se asume predominante a la hora de realizar

2. En quechua inca puente es *chaka* y *chakana*, palo que sirve para trancar una entrada o acceso.



balances sobre las ideas que cuestionan los órdenes establecidos, ya sean políticos, sociales, epistémicos y culturales.

No sobra mencionar que hablar de cánones dentro de los marcos de referencia críticos podría parecer un contrasentido, y desde cierto punto de vista lo es, es decir, la existencia de disciplinas organizadas a la manera de los estándares moderno-occidentales, y los conjuntos de ideas, problemas, autores y escuelas que esto conlleva, es uno de los asuntos que justamente podría ser objeto de una postura crítica desde diversas ópticas y lugares de enunciación. Ahora bien, esto sería más fácil de comprender si no se tuvieran que recordar las condiciones impuestas por la “colonialidad del saber” desde el alcance del proyecto de larga duración llamado modernidad.

Por esto, causa menos extrañeza de lo pensado que, dentro de los corpus de ideas y problematizaciones que se pudieran caracterizar como críticas, se den circunstancias que permitan la sedimentación de prácticas que puedan explicar la constitución de cánones. La preeminencia de la labor de los letrados en América Latina puede ser una de esas circunstancias explicativas.

Otras circunstancias explicativas también son susceptibles de ser previstas por las condiciones usuales de la generación de conocimiento a través de ciertas centralidades que se aprecian en las herencias coloniales. Además de la cuestión de la escritura, la raza es un factor nada despreciable dentro de las reflexiones que ameritan estas temáticas y, dentro de ello, la afirmación mestiza en sus diferentes acepciones, algunas más y otras menos desconocedoras de la diferencia. En últimas: desde el arcoíris complejo de opciones de la teorización sobre el mestizaje latinoamericano, esto es, de las más críticas a las prácticamente acríticas —pues no es lo mismo el mestizaje a la manera del criollismo de Glissant (2006) — al mestizaje enunciado como herramienta política excluyente de Laureano Gómez (Urrego, 2002, p. 124).

Ahora bien, en medio de dicho arcoíris, se da un contraste con las posibles opciones mencionadas anteriormente, es decir, con la posibilidad de enunciar pensamiento crítico desde posturas que se alimentan, no solo de referencias escritas, sino de prácticas mucho más cercanas a la generación grupal del pensamiento, en otros términos, a aquello que se podría enunciar como pensamientos-otros, en plural, pues es más coherente con las complejidades de donde proviene (Walsh, 2005, p. 22-24).

En los autores que se asumen aquí provisionalmente como *chakanas* por sugerencia de la postura intercultural, se precisan actitudes



que polemizan con el canon del pensamiento crítico latinoamericano.

Asunto central en esta consideración es la apreciación del mestizaje como respuesta válida a la pregunta por la identidad y la complejidad cultural de América Latina.

Para el pensar amáutico, el mestizaje se presenta como continuidad perversa de la cultura de la “fiera blanca”. Según Esteban Ticona (2013), Reinaga ve en el mestizaje el modelo del nuevo nacionalismo, instaurado en Bolivia a partir de la Revolución de 1952, modelo que trató de abolir la dicotomía entre indios y blancos alrededor de la afirmación del mestizaje general y del sector campesino (p. 330).

En este orden de ideas, Reinaga (1978) apunta sus dardos en contra de la concepción misma del mestizo, de aquel que “quiere ser un colono lacayo de Europa” (p. 51), además de enjuiciar los referentes, no solo políticos, sino también epistémicos relacionados con el entorno conceptual de lo mestizo:

Habla de “filosofía latinoamericana”, de “literatura latinoamericana” de “novela latinoamericana”, de “arte latinoamericano”, y otras estupideces... Cuando en puridad de verdad, el mestizo no tiene pensamiento, no tiene arte, no tiene nada, nada. ¡Todo lo que de pensamiento hay, todo lo que de arte hay en esta América es pensamiento indio, arte indio! (p. 51)

La América instaurada por estos nuevos “lacayos” es fiel reflejo de su condición, según el autor boliviano, pues:

El mestizo es tan infeliz, que no tiene valor ni dignidad para llamar a “su” América: América mestiza. Tiene vergüenza de sí mismo. Siente asco de sí mismo. Se desprecia a sí mismo, por eso no tiene el valor de llamar a su América: América mestiza, la llama América Latina. (p. 51)

El duro cuestionamiento del saber amáutico, entonces, se enfila contra importantes aspectos del pensamiento crítico latinoamericano: la afirmación de una identidad mestiza, la concepción diferenciada de una América Latina, el afianzamiento de unos lugares de enunciación que se visibilizan a través de escenarios creadores como la literatura latinoamericana, todas ellas cuestiones que dificultan sobremedida la relación de un saber cómo el amáutico con lo que hasta ahora se ha cobijado dentro de dicha pretensión crítica.

Para Quintín Lame, en términos generales, su concepción de la aristocracia blanca terrateniente podría tener lugares de semejanza a lo que sería una crítica a los sentidos del mestizaje, cuestión que



una reflexión sobre las intelectualidades en Colombia está en mora de tratar más a fondo, esto es, la correspondencia entre lo blanco y lo mestizo en distintos escenarios históricos.

No obstante, es claro el líder cuando, como parte de lo que se puede entender como su mensaje para los indios, les dice: “Hermanos indígenas ¡no te vais a creer en el amigo blanco o mestizo” (Lame, 2004, p. 230), haciendo énfasis en los engaños que suelen esbozar los “zánganos ociosos” frente a las “abejas trabajadoras”, como lo expresaba en su poético texto.

3. Discusión

Más a la manera de puntadas que permitan seguir entretejiendo, se propone la posibilidad de continuar con el propósito de visibilizar formas de pensamiento que, siguiendo una sugerencia de la visión intercultural, se pueden comprender como *chakanas*³, puentes entre distintas tradiciones que se encuentran de manera compleja en el escenario latinoamericano. Con ese fin, no solo se planteó un ejercicio inicial de lectura de lo que se considera parte de la obra representativa de Reinaga y Quintín Lame, sino que, de manera medular, se tanteó la posibilidad de contraponer dos formas de pensamiento que se encuentran por fuera de los cánones académicos establecidos para desde allí, tal vez, contribuir a la discusión sobre distintos tropos que complementen los debates apenas aquí propuestos.

En primer lugar, tanto para Reinaga como para Quintín Lame el blanco se presenta como el enemigo del indígena, fuente de todos los males que azotan a pueblos heroicos que se han visto degradados y diezmados a nombre de la civilización. Es la herencia de la “fiera rubia”, la imposición diabólica de aquellos que no saben interpretar el “Espíritu que tiene o que encierran las lagunas indígenas” (p. 191).

El rechazo sistemático de lo que se comprende como lo “blanco” dominante puede ser un factor para tener en cuenta cuando se hace el contraste sugerido con el pensamiento crítico latinoamericano, en especial cuando la recurrencia a la fórmula del mestizaje queda cuestionada también por estos autores *chakana*. Pareciera ser que, dentro de la constitución de los cánones, la idea de raza juega mucho más de lo que se está usualmente dispuesto a aceptar.

3. En ese sentido, es relevante la propuesta del filósofo y teólogo Josef Estermann dese la orilla teórica de la filosofía intercultural y con un valioso y detallado trabajo de campo en los Andes suramericanos.



En segundo término, se debe resaltar la diferencia de estrategias de los dos autores en medio de una semejanza de propósitos. La defensa del indio frente a las “fieras blancas” o los “enemigos de los indígenas” se rebasa para afirmar la superioridad del indígena. Dicha superioridad se sustenta en la grandeza del incario y en el aprendizaje que se realiza en el paisaje que se aprecia desde el cedro de Líbano, el lugar de los libros del conocimiento, esto es, la Naturaleza.

Un tercer punto se antoja interesante. Si bien en Reinaga se asume el indianismo y el saber amáutico como referentes, para Lame se trata más de hacer un pensamiento que, centrado en la Naturaleza, retoma del neotomismo sus componentes epistémicos y crea un sincretismo de pensamiento reivindicador. Se pueden pensar en desvíos interesantes o tropos que dinamicen la discusión frente a las visiones canónicas cuando se trata de pensamientos-otros que poseen una base comunitaria fuerte y el realce de características no asumidas, como la relación con la oralidad y la construcción colectiva de pensamientos que se articulan en figuras puente, que hacen el nexo problemático entre dichas visiones comunitarias y la labor del intelectual letrado pero enraizado en su saber originario.

Quintín Lame plantea uno de esos tropos en su obra cuando se refiere a la América ancestral como Guananí, cuestión interesante que toma en cuenta su afirmación de lo indígena presente tanto en su mensaje como en su disciplina, al asumir la fecha simbólica del 12 de octubre de 1492 como referente de ruptura entre la prehistoria indígena y la etapa de la opresión europea. Interesante estrategia de tomar el reverso del hecho fundante de la expedición de Colón y puntal decolonizador.

De otra parte, se aprecia en los autores que el pensar crítico de tinte eurocéntrico no sedujo, al menos en las acepciones aquí mencionadas, a los autores en cuestión. Su propuesta sin duda va más allá del escenario de emancipación que se promovió en el siglo XX bajo la oposición entre el mundo capitalista y la llamada esfera socialista o socialismo real. Se ve entonces la necesidad de ir más allá de la concientización del indio (no llamado indígena) como sujeto de saber y sujeto político. Por ello, dos componentes fundamentales para una visión que, mucho más amplia, solidifica las pretensiones de autodeterminación y afirmación identitaria: el pasado glorioso del incario y la naturaleza andina como sustento telúrico del pensar y vivir ancestral.



Finalmente, frente a las opciones existentes y sin demeritar ninguna, es decir, sin socavar la importancia que ha tenido el pensamiento crítico latinoamericano como factor dinamizador de las alternativas a las visiones hegemónicas, conviene recordar la apuesta que se viene dialogando alrededor de la resignificación de la América originaria en el término Abya Yala. Como término generado en una construcción colectiva, dentro de los Kuna o Tule de Panamá y Colombia, pero como significativo del continente entero, se podría asumir que, en un sentido más abarcador, más allá de etnocentrismos parciales, una buena utilización del término podría pensarse alrededor de un pensamiento abyayalense como referente enunciativo y tropo dinamizador, dentro de lo que se incluye la alternativa cuestionadora del eurocentrismo y las posibilidades actualizables de lo latinoamericano.

Referencias

- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Glissant, E. (2006). *Tratado del Todo-mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Guerra, S. y Rodas G. (2011). *Forjadores del pensamiento crítico latinoamericano*. Quito: Ediciones La Tierra.
- Hernández, C. y López, J. (2002). *Disciplinas*. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior.
- Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial Universidad del Cauca – Universidad del Valle.
- Lander, E. (Comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Reinaga, F. (1969). *La revolución india*. La Paz: Ediciones PIB.
- Reinaga, F. (1978). *El pensamiento amáutico*. La Paz: Ediciones PIB.
- Urrego, M.A. (2002). *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. De la guerra de los mil días a la constitución de 1991*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores- Universidad Central.



- Ticona, E. (2013). *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* (tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- Walsh, C. (Ed.). (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Ediciones Abya-Yala.
- Zapata, C. (Comp.). (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Ediciones Abya-Yala.