

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Comunicación

Dentro de la Chakana

Comunicación indígena caso del pueblo Inga de Aponte, Nariño Colombia

María Alejandra Ruano Jojoa

Tutor: Elsy Genith Ortega Eraso

Quito, 2018



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis/monografía

Yo, María Alejandra Ruano Jojoa autora de la tesis intitulada “Dentro de la Chakana: comunicación indígena, caso pueblo Inga de Aponte, Nariño Colombia”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magister en Estudios de la cultura con mención en comunicación en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.

Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha:

Firma:

Resumen

Este trabajo explora la reflexión de la comunicación desde la racionalidad andina presente en la comunidad indígena Inga de Aponte, Nariño, Colombia. En este estudio se pretende dar un acercamiento a una manera *otra* de concebir la comunicación fuera de los paradigmas y modelos tradicionales construidos en la matriz occidental, aportar a la justicia cognitiva que se promueve desde otros focos de conocimiento teniendo en cuenta la necesidad de una diversidad epistémica que contribuya a entender el mundo desde diferentes ópticas, en este caso rescatar algo de lo que queda de la comprensión y práctica de la comunicación precolombina. Esto permite señalar un camino a entender la comunicación propia desde otra matriz cultural y algunas diferencias de esta con la matriz de occidente; entre otras como que la comunicación para la comunidad Inga implica fuertes lazos e interacciones espirituales, todo ello descrito por el símbolo andino de la chakana como puerta a otros mundos y ordenadora de relaciones entre humanos, entre humanos y su entorno físico, y humanos y su entorno espiritual; todo esto leído y entendido desde una racionalidad ritual y práctica ancestral de la comunidad como lo es la ceremonia de Ambi uaska. Por lo tanto, este caso representa una experiencia importante para explorar la traducción intercultural entre diversas perspectivas para construir una visión propia de algo tan vital y constructor de sociedad como lo es la comunicación.

Palabras clave: comunicación indígena, racionalidad andina, diálogo de saberes, traducción intercultural, espiritualidad, chakana.

Esto va al muro de las victorias y es recordatorio de todos los regalos.
Exaltación al Autor y Consumador de la Fe, al Dios Viviente, al Gran Yo Soy.

Agradecimientos

Doy gracias a Dios por todo lo que permitió y por permitirme la vida después de todo y crecer.

A mis Padres Armando y Carmen, y a mi Hermano Iván por su amor, paciencia y esfuerzo.

A Toda mi familia por empelicularse en cada una de mis películas.

Gracias a la familia espiritual, por su apoyo, aliento, cuidado y oración siempre.

Gracias a mi tutora Elsy Ortega por estar en la misma sintonía y comprenderme.

Gracias al Pueblo Inga de Aponte por su calidez, sus saberes, sus visiones que gratamente compartieron conmigo y fueron de mucha enseñanza.

Tabla de Contenido

Introducción	13
Capítulo primero	19
1. Comunicación clásica, modelos y aportes	20
2. Escuelas y corrientes en la comunicación	22
3. Comunicación como campo investigación.	26
Capítulo segundo	31
1. El pueblo Inga de Aponte	32
2. Diálogo de Saberes	36
Capítulo tercero	47
1. Libres del cuerpo	51
2. El modelo comunicativo de la chakana	57
Conclusiones	77
Bibliografía	87

Introducción

En Colombia en los últimos ocho años ha tomado fuerza en el interior de algunas comunidades indígenas el hablar de comunicación propia, pero dentro de esta visión el peso de lo mediático sigue opacando la comunicación en esencia, si se analiza más de cerca la llamada comunicación propia, ésta ha sido entendida como el manejo de medios propios, medios en función de la información de interés para la comunidad.

El pueblo Inga de Aponte, comunidad indígena ubicada en Nariño, que se auto-reconoce como proveniente del Imperio Inca pues sus asentamientos y tradiciones corresponden a ello, mantiene su forma de existencia y cosmovisión correspondiente a lo que desde la academia conocemos como racionalidad andina, según ello, el planteamiento de esta investigación es que la comunicación propia que la comunidad piensa y practica se basa en dicha racionalidad, pues para esta comunidad ‘comunicar’ es *compartir saberes* y ello implica una relación estrecha y un intercambio dialógico entre los niveles: diálogo interior, diálogo persona a persona, diálogo persona-entorno y diálogo persona-espiritualidad.

Si comprendemos la comunicación como una producción de sentido, se puede afirmar que dicha producción es la materialización de un cúmulo de sentidos que constituyen toda una matriz de pensamiento a través de la cual se lee y se construye el mundo. Según esto la comunicación propia debería comprender y estar atravesada por la matriz de pensamiento con la que se la ha concebido, evidenciándose eso en sus prácticas y procesos comunicativos.

Según esta hipótesis ¿Cuáles han sido y son las prácticas y procesos de producción de sentido, que evidencian una matriz propia para comprender la comunicación? ¿Qué diferencias hay entre la comunicación planteada desde la matriz Occidental y esta comunicación propia? ¿Esta lucha de producción de sentidos hace posible el reconocimiento y la afirmación de epistemes ‘otras’?

El presente trabajo busca poner en evidencia, a través del análisis del conjunto de discursos y prácticas, una forma ‘otra’ de comunicación entendida desde la relación hombre-naturaleza y la racionalidad andina presente en el pueblo Inga de Aponte a través

de la experiencia espiritual del Ambi Uaska¹, elemento integrador y afirmador de su identidad cultural.

Para ello se desarrollará en primera instancia un acercamiento a la comunicación clásica entendida desde occidente y a algunos aportes críticos desde Latinoamérica a la comprensión de la comunicación para notar cuanta distancia hay entre las formas de comprender, estudiar y emplear el poder comunicativo dependiendo de cada racionalidad, esto ocupará el primer capítulo.

En el segundo capítulo se hará una introducción a la racionalidad andina y a la autoenunciación del pueblo Inga retomando planeamientos de la colonialidad del ser y el diálogo de saberes, que abren campo a hablar de racionalidades otras y por ende comunicación propia, ésta entendida más allá de la visión mediacéntrica que propone occidente y que no ha tocado la crítica Latinoamericana.

Tras hacer este recorrido se introduce como tal la comunicación propia entendida desde la misma comunidad Inga como Compartir Saberes, se expone ésta desde sus diferentes esferas: diálogo persona a persona, diálogo persona-entorno y diálogo persona-espiritualidad y se presenta también esencia ritual y espiritual, representada en la chakana. Finalmente se describen algunas conclusiones referentes al recorrido investigativo y a la perspectiva de la comunicación hoy en día.

Un Locus de enunciación

En el campo de la comunicación las investigaciones han enfocado sus análisis en los medios y en comunidades como objeto de estudio para fines de producción de contenidos, muchas veces lo étnico es tomado como un componente para mostrar una visión incluyente y diversa pero aún no se ha ido más allá de lo exótico, no ha sido de interés intentar comprender cómo se comunican y qué nos enseñan desde su cosmovisión.

Abriéndonos a las posibilidades otras de comprender el mundo en este caso de comprender la comunicación desde un pensamiento indígena como lo es el del pueblo Inga en Aponte, es necesario tener en cuenta que para abordar de este modo la comunicación no se recurrirá a teorías sustentadas solo en interacciones interpersonales o grupales, ni a teorías aplicadas a través de análisis lingüísticos, ni a perspectivas que planteen la cultura como una estructura fija y medible por estudios de recepción y consumo, más bien se trata

¹ O también conocido ayawasca o yagé.

de comprender en primera instancia que su comunicación está basada en la comprensión del mundo andino como un todo, lo que se conoce también como cosmovisión.

Ante un panorama de conocimiento “nuevo”, el sentir que dirige esta investigación es el de *conocer* estos saberes del pueblo Inga *para aprender, valorar* y en alguna medida abrir un espacio para *reflexionar* en torno a la comunicación, mas no el de conocer para dominar, ni de extraer-explotar. Según esto lo que se busca es visibilizar y apreciar esos saberes otros que por el peso de la ciencia han sido invisibles, subestimados o tomados como superstición y que tal vez a causa de ello pueden estar en peligro de olvidarse.

Por otro lado se busca aportar desde este esfuerzo respetuoso, personal e intelectual, a un principio que han buscado legitimar los estudios culturales y es la capacidad de los pueblos de auto-determinarse y auto-enunciarse, de ser soberanos y de crear sobre sí mismos un discurso propio. Este fue el reto que la comunidad de Aponte asumió, el de re-descubrirse y re-valorarse desde adentro, no desde lo académico o lo político, esta vez desde su propio pensamiento; es decir, desde un lugar de enunciación propio.

Para Albán Achinte el locus de enunciación es un lugar político, ético y epistémico, el le da importancia a estar fuera del lugar de la academia como lugar de enunciación y la acción continua de interrogar y criticar este lugar, desde el cual se piensa y se habla, para evitar caer en el error de creer que tiene total validez por sí mismo. Para él, es necesario revisar lo aprendido, escudriñarlo para eludir sujeciones y capturas del discurso hegemónico legitimado y predominante en la escuela y la universidad por ejemplo (Achinte 2012). Atendiendo a estas sugerencias la idea de este trabajo es situarnos en una perspectiva diferente a la academia y sus formas legítimas de análisis, conocer y valorar la legitimidad de un pensamiento indígena propio que aun hoy lucha por su pervivencia.

En cuanto al locus de enunciación desde donde se realiza la investigación resumo que desde 2010 tuve acercamiento con la comunidad Inga de Aponte de manera personal, y ya en 2012 se realizó un trabajo conjunto con la población de corte investigativo para la formulación del Plan Territorial de Cultura, en donde se plantearon programas y acciones estratégicas para conservar y revitalizar la identidad cultural del pueblo, esto quedó consagrado como documento para la comunidad y tesis de pregrado de administración pública de la presente investigadora. Para el año 2013 se realizó una aproximación a la comunicación propia de esta comunidad, ejercicio en el cual se construyó un mapa sonoro

de la comunidad en conjunto con el cabildo menor de comunicación, a partir del sonido se retomó legados identitarios que permitieron vislumbrar la posibilidad de entender la comunicación misma desde una racionalidad otra, completamente distinta a las propuestas nacidas desde occidente, desde donde nace la presente investigación.

Sobre el método

Entendiendo que la validez de un saber no está necesariamente determinado por los parámetros científicos, sino que éste se legitima y válida conforme a las necesidades pragmáticas de un contexto ya que ello es lo que explica las formas *otras* de construir y vivir el mundo, la investigación es abordada desde la perspectiva de la riqueza de los saberes ancestrales de la comunidad Inga de Aponte, la idea ya no es privilegiar, como la academia suele proceder, al canon eurocéntrico ya que este ha interpuesto una diferencia colonial que minimizan y opacan otras propuestas que son válidas, nos enseñan y ofrecen también a la sociedad occidental/capitalista alternativas y aprendizajes.

La visión del eurocentrismo ha deformado la visión que se tiene con respecto a otras matrices culturales, se subvaloran y se moldean de acuerdo a la coyuntura económica y política, vaciando el significado de muchos saberes y llevando a estas culturas a marcos de asimilación y homogenización. En respuesta a estos procesos que se han repetido por muchos años, la *ecología de saberes* propuesta por Boaventura de Sousa Santos ofrece académicamente la posibilidad de la valoración de los saberes de igual a igual, sin poner uno superior a otro, sino comprendiendo que en cada conglomerado social el sentido es diferente y cobra relevancia según particularidades de cada uno. Ésta metodología de investigación busca un diálogo entre quienes poseen el conocimiento científico y otros sectores sociales que poseen otros tipos de conocimiento, saberes populares, saberes ancestrales o saberes artísticos. La ecología de saberes ofrece a la academia escenarios para replantear la “monocultura del saber científico” como propone de Sousa Santos y para ello es necesario dejar de ocuparnos en las formas, medios, sino más bien en el ser determinado por su modo de “ubicarse”, de existir en el mundo (racionalidad) (Santos 2011).

Desprenderse de las concepciones previas sobre lo válido e investigable nos amplía el horizonte para llegar a conocer más a la especie humana y sus muy diversas formas de existir y habitar el mundo.

Por la naturaleza de la investigación no se puede enmarcar dentro de la metodología de investigación clásica o canónica que es una visión occidental y no permitía establecer contrastes y comparaciones que se plantean en este trabajo.

Lo que se puede establecer claramente es que es una investigación que se enmarca en lo cualitativo ya que no toma datos numéricos ni de tipo estadístico; sino que se fundamenta en un análisis crítico, descriptivo contrastando visiones occidentales de comunicación y los conceptos de la comunicación contruidos desde la racionalidad andina de la comunidad Inga de Aponte.

Dicho contraste se hace en clave de traducción intercultural planteada también por De Sousa Santos (2007), para quien es:

Un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad (80). La traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político. Y es también un trabajo emocional porque presupone inconformismo ante una carencia que surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada (118). El objetivo de la traducción entre saberes es crear justicia cognitiva a partir de la imaginación epistemológica. El objetivo de la traducción entre prácticas y sus agentes implica crear las condiciones para una justicia global a partir de la imaginación democrática. El trabajo de traducción crea las condiciones para emancipaciones sociales concretas de grupos sociales concretos en un presente cuya injusticia es legitimada en base a un masivo desperdicio de la experiencia (127).

Esto se ha desarrollado a partir de textos representativos que abordan la construcción del concepto de comunicación en occidente y también con los diálogos, el trabajo in situ y la lectura de la cotidianidad y la cosmovisión de la comunidad, desde donde se ha desentrañado la construcción de un concepto de comunicación desde una racionalidad otra como lo es la racionalidad andina a partir del diálogo de saberes y la traducción intercultural.

Capítulo primero

Pensar en comunicación en el siglo XXI sigue siendo un blanco de cuestionamiento para investigadores, políticos y profesionales de la comunicación. Ya en 1989 el informe McBride cuestionó los desequilibrios de los sistemas de información y comunicación en países y se calificó los resultados como tan perturbadores e inaceptables como lo pueden ser las disparidades sociales, económicas, culturales y tecnológicas a nivel nacional e internacional (MacBride y otros 1980). También existen cuestionamientos en torno a las visiones tradicionales de la comunicación, ya que muchos conceptos han sido pensados desde países desarrollados que no calan en otras realidades, como las que ocupan a esta investigación, referentes a las comunidades indígenas de Latinoamérica. El mismo Informe recomienda que para abandonar esos desequilibrios no sólo debe promoverse el desarrollo de la comunicación desde los poderes económico, político y académico sino desde todas las esferas sociales y que para ello se debe “superar el pensamiento estereotipado y promover un entendimiento mejor de la diversidad y la pluralidad, con pleno respeto de la dignidad y la igualdad de las personas que viven en condiciones diferentes y actúan en formas diferentes” (MacBride y otros 1980, 210), este llamado se hizo a los gobiernos, organismos internacionales, planificadores en las naciones, a los medios masivos, investigadores, practicantes de la comunicación, a los grupos sociales y al público en general.

A continuación se hace una síntesis de las corrientes, modelos y teorías de la comunicación más destacadas en occidente y en el mundo académico occidental, resumiendo su constructo teórico para identificar en los siguientes esquemas sus alcances y limitaciones, se considera necesario este ejercicio para tener claridades respecto a la gran diferencia que hay de la visión occidental de la comunicación y las prácticas comunicativas desde una racionalidad andina, en este caso el pueblo Inga de Aponte; donde en el desarrollo de los siguientes capítulos se establece cómo esa comunicación está inmersa en una racionalidad ritual, mientras la comunicación occidental está basada en la transmisión de datos a través del uso de la tecnología.

1. Comunicación clásica, modelos y aportes

Remontándonos a la cuna europea y a los padres del pensamiento moderno-ilustrado encontramos a Aristóteles 384 a. C.-322 a. C. Fue Polímata, filósofo, lógico y científico de la Antigua Grecia, pensador de enorme influencia para la historia y fundamento intelectual de Occidente desde su época hasta nuestros días. En medio de todos sus aportes, Aristóteles ofreció el primer acercamiento a la comprensión de la comunicación. Él se refirió a la triada del locutor, el discurso y el oyente, ello dentro del afán de describir o hablar sobre el fenómeno de la persuasión; el locutor, el discurso y el oyente vinieron a ser una manera de encontrar los caminos necesarios para *persuadir* (Aristóteles citado por Beltrán 2007).

Si bien este fue un comienzo al analizar la comunicación, con el paso del tiempo se han nacido planteamientos que nos han ayudado a comprenderla desde diferentes perspectivas. A continuación se revisan algunos de estos planteamientos, modelos y corrientes expuestos y recopilados por Armand y Michelle Matelart, Luis Ramiro Beltrán y Romina Schnaider y Mariano Zarowsky², para trazar un hilo histórico de cómo se ha venido comprendiendo la comunicación y como éstos aportes han delineado también a la sociedad.

Tabla 1:
Modelos comunicativos

MODELO	PROPUESTA	ALCANCES Y LIMITACIONES
Modelo físico	Proceso que incluye Fuente – Codificador – Mensaje – Canal – Decodificador – Receptor – Efecto.	Se estudian los mensajes y el efecto de los mismos. La gran mayoría de estudios se limita a la transmisión.
Modelo psicológico	Se vinculan al análisis los estímulos a la mente y sus respuestas.	Es una visión muy tecnológica de la comunicación.

² Han dedicado bastante de su trabajo a estudiar la historia de la comunicación occidental haciendo recuentos de ello muy detallados y enriquecidos.

Modelo sociológico	La comunicación como un fenómeno social que se da en estructuras sociales.	La decodificación se limita a la comprensión.
Modelo antropológico	La comunicación se refiere a la producción de sentido de un colectivo.	El proceso comunicativo visto como interacciones entre redes. Los actos, tradiciones pueden ser decodificados a razón de una identidad cultural.
Modelo socio-psicológico	Se toman en consideración factores personales de los comunicantes, se toman en cuenta en las relaciones entre dos o mas personas.	La comunicación se resume como el proceso de transmisión de mensajes de emisor a receptor a través de símbolos (códigos comunes) por medio de canales idóneos.
Modelo semiológico	Los niveles sintáctico, semántico y pragmático, en el uso cotidiano, no se separan ni distinguen. No se pierde de vista el significado de elementos ni el efecto estético o emocional que produce un mensaje.	Este paradigma clásico, proponía que el propósito fundamental de la comunicación es el intento del comunicador por producir ciertos efectos sobre la manera de sentir, pensar y actuar del que recibe el mensaje (persuasión). La retroalimentación aún se consideraba instrumental, funcional al aseguramiento del logro de los objetivos de quien comunica.

Fuente: Varios
Elaboración propia

En ellos se observa que las formas de comprender la comunicación aún estaban viciadas por el modelo matemático y más adelante con la aparición de la importancia de los contextos sociales y personales de los presentes en el proceso comunicativo se instrumentalizó dicha información hacia fines de infundir, dirigir, construir opiniones, preferencias etc. En este respecto, hasta aquí encontramos que “la noción de comunicación, centrada en las redes físicas y proyectada en el corazón mismo de la ideología del progreso, ha abarcado al final del siglo la gestión de multitudes humanas” (Mattelart y Mattelart 1997, 13).

2. Escuelas y corrientes en la comunicación

Existieron también, corrientes y escuelas que cuestionaron y se dedicaron a analizar desde diversas perspectivas a la comunicación, sus usos, sus aportes y las apropiaciones que hicieron varios sectores sociales para legitimar intereses particulares o de bien común, esto en diálogo con las nociones de desarrollo que se iban haciendo un espacio en la sociedad.

Tabla 2:
Escuelas y Corrientes que abordaron la comunicación

ESCUELAS Y CORRIENTES	PROPUESTA	ALCANCES	LIMITACIONES
Escuela de Chicago	Se centra en el análisis del papel de la comunicación y los medios en las relaciones entre el individuo y su entorno.	Los medios pueden promover emancipación.	Los medios pueden promover la superficialidad en las relaciones sociales y desintegración.
Mass Communication research	Asumía los medios como instrumentos indispensables para la “gestión gubernamental de las opiniones”.	Propone el sondeo, la gestión de opinión, predicción y encuesta como mecanismos de estudio sistemático de la gente.	Calificada de poner el potencial de los mass media al servicio de visiones instrumentales.
La Escuela de Palo Alto	Planteó que la teoría matemática concebida por ingenieros de telecomunicaciones debería reservarse a estos y que la comunicación debe ser estudiada por las ciencias humanas por un modelo que le sea propio.	Enfatiza la relevancia de estudiar la comunicación desde los contextos propios de los sujetos, analizando la interacción en su conjunto y no solo el análisis de variables en forma individual.	Supone dificultad para analizar las relaciones interculturales y poner especial interés en la comprensión de múltiples lenguajes, códigos característicos de cada cultura (para ese tiempo 1959).
Agenda Setting	Retoma el problema de los efectos	Afirma que los mass media producen efectos a largo plazo pues	El mero hecho de publicar una noticia no implica que ésta se

		terminan organizando la forma en que se percibe al mundo	integrará a los temas de “discusión” del público, así que su preocupación es medir la capacidad de los distintos medios de instalar temas de interés.
Escuela de Frankfurt	Se preocuparon por los símbolos culturales y los medios y técnicas modernos de comunicación.	Se centraron en los autoritarismos, la racionalización y la tecnificación de las sociedades, y la relación entre el conocimiento científico y la crítica social.	La comunicación en la gran mayoría de los estudios se vio como un fenómeno distorsionado por el otro.
Opinión pública re-feudalización de la esfera pública	El espacio público se caracteriza como un espacio de mediación entre el Estado y la sociedad, esto permite la discusión pública en un reconocimiento común del poder de la razón y la riqueza del intercambio de argumentos entre individuos.	Señala que cuando las leyes del mercado se introducen en la “publicidad”, la persuasión reemplaza al intercambio de argumentos.	Observa a los medios sean fábricas de opinión.
Dispositivo de vigilancia	Para Foucault los dispositivos ejercen su vigilancia a través de la interiorización realizada por el individuo por medio de su exposición constante al ojo de control.	Y la <i>disciplina-bloqueo creados por esta vigilancia</i> suspende, prohíbe, jerarquiza e interrumpe los procesos de comunicación de los sujetos.	Baudrillard ante ello menciona que los medios no solo no son revolucionarios por destino, sino que ni siquiera tienen la posibilidad de ser neutros o no ideológicos.
Escuela de Birmingham	Dedicaron especial atención a la tendencia extendida en los estudios en comunicación de sobrevalorar la influencia de los medios.	Junto a aportes del marxismo, la teoría de la ideología y la semiología, buscan explicar la relación entre poder y dominación en los medios.	Se analiza el proceso comunicativo desde los pasos: Producción, circulación, distribución/consumo, reproducción.

Economía política de la comunicación	Se centró la reflexión los flujos de información y productos culturales en los países desarrollados y en vía de desarrollo. También se preguntaron por el salto tecnológico, la privatización, la creciente concentración de los medios de comunicación.	Cuestiona el poner la mirada solo en la dimensión discursiva e ideológica medios, según esto es necesario también examinar el rol económico y efectos de la mercancía cultural de la cual son creadores.	La reflexión reposaba en las industrias culturales.
El informe Mac Bride	En el evento (1973) se denuncia por primera vez y a nivel gubernamental el colonialismo informativo.	Se crítico del monopolio de la información y la tecnología para las comunicaciones. Se reconoce y expone el desequilibrio de los flujos de información.	El reducir esta brecha implicaba transformar las relaciones económicas y culturales entre el centro y la periferia.
Críticas al imperialismo cultural	<p>– Barbero propuso que es imposible estudiar los medios sin conocer las tramas de sentido en las que se inscribe la comunicación.</p> <p>– Canclini afirmó que hay prestamos recíprocos, lo masivo atraviesa lo popular, no termina necesariamente subordinándolo; en el mismo sentido, lo ‘popular’ o lo ‘culto’ tampoco son algo ‘incontaminado’.</p> <p>– McLucjan se refirió a Aldea Global para hablar de transformaciones en la comunicación y los posibles cambios en la producción de sentido.</p> <p>– Castells reflexionó de cara a una transformación en la que el poder, la economía, o la información se organizan en forma de redes globales que escapan a todo control y que carecen de centro.</p>	Estas propuestas promovieron el interés por la investigación en cuanto a los procesos contextuales de las sociedades. Sin desvincular estos contextos a los procesos comunicativos.	Las preocupaciones de estas investigaciones y críticas se centraron en observar los procesos mediáticos y analizar como esos delineaban procesos.

Fuente: Varios
Elaboración propia

En cuanto a estas corrientes y escuelas que abordaron la comunicación, se puede inferir que luego de que se hablara de cuan dominantes podrían llegar a ser los medios se construyó un especial atención en analizar los efectos de dicha influencia y a asociar ello con la dominación promovida.

Algunas críticas latinoamericana

América Latina se ha distinguido por su reflexión sobre el vínculo entre comunicación y organización, pero esto fue el producto de un giro en las críticas, ya que se hizo más prominente el cuestionamiento a las teorías de modernización. Por eso nacieron marcos de reformas agrarias, políticas de planificación familiar, la enseñanza a distancia, con ello y muchas otras propuestas se rompió el modo vertical de la transmisión de la información, de los ideales del desarrollo. Esto lo apoyó Paulo Freire en 1970 en su obra *Pedagogía de los oprimidos*, la cual tuvo mucho influencia y desembocó en estrategias de comunicación popular en respuesta a las necesidades de una comunicación más horizontal y algunas de las preocupaciones de los analistas de la comunicación de la época. Freire también consideró a “los medios de comunicación de masas como propagadores de los mitos, normas y valores de las minorías oligárquicas, usados como instrumentos de comunicación vertical y alienante encargados de ayudar al logro de la subyugación de los oprimidos” (Freire citado por Beltrán, 2007). Básicamente, como se había entendido la comunicación hasta ese tiempo, constituía o sigue constituyendo una amalgama de modelos experienciales de Estados Unidos y Europa occidental que también en Latinoamérica se acuñaron.

Luis Ramiro Beltrán preocupado por el fenómeno de la persuasión se refiere a esta como un instrumento del Status Quo. También criticó que la retroalimentación sea usada como mecanismo para asegurar de que el mensaje emitido sea acorde al receptor y éste lo entienda y este sea el camino a que cumpla con los requerimientos de quien lo envió, como explica a continuación:

Lo que ocurre a menudo bajo el nombre de comunicación es poco más que un monólogo dominante en beneficio del iniciador del proceso. La retroalimentación no se emplea para proporcionar la oportunidad de diálogo genuino [...] Tan vertical, asimétrica y cuasi-autoritaria relación social constituye, a mi modo de ver, una forma antidemocrática de comunicación ... debemos ... ser capaces de construir un nuevo concepto de la comunicación, un modelo humanizado, no elitista, democrático y no mercantilizado (Beltrán 2007, 71).

Desde Lima en 1973, Gerace aportó que era urgente concebir otras teorías de la comunicación “que estén más de acuerdo con esta región y con el Tercer Mundo en general” (Beltrán 2007, 13) y Juan Díaz Bordenave desde Paraguay se expresó que “debemos superar nuestra compulsión mental de percibir nuestra propia realidad a través de conceptos e ideologías foráneos y aprender a ver la comunicación y la adopción desde una nueva perspectiva” (Díaz Bordenave y Carvalho 1978, 73).

Como respuesta a ello uno de los grandes y pocos aportes a ello ha sido el del Grupo Abericom en cabeza de Luis Ramito Beltrán, este equipo se dedicó a indagar y compilar prácticas propias que existían en Mesoamérica y Los Andes antes de la llegada de Cristóbal Colón al ‘Nuevo Continente’, haciendo grandes aportes a aquella comunicación propia de nuestra Latinoamérica. Algunos elementos de esta investigación del grupo Abericom será retomada más adelante.

3. Comunicación como campo investigación.

a. La comunicación como campo de conocimiento.

Como se conoce la comunicación en aras de consolidar su nicho investigativo y ahondar en la reflexión sobre sí misma, ha sido definida, y es la definición más actual dada por AFACOM, como un campo de estudio. Tras derribar las posturas que se referían a ella como una ciencia, una disciplina, un oficio, la conclusión es que hoy en día la comunicación es un campo de estudio (2004). Y si bien ésta se sirve de aportes de la lingüística, la sociología, la semiótica, el psicoanálisis e incluso el arte; no se trata de una mera sumatoria de posturas afines. La comunicación es transversal al universo social y ha buscado centrar sus análisis en la *relación intersubjetiva y mediática*, “si la comunicación tiene algo que decir, lo hace dando cuenta de las actividades (interrelación, expresión, significación) que permiten, a distintos niveles, tanto en una relación intersubjetiva como en los procesos mediatizados o mediáticos, estar en relación con el otro” afirmó José Miguel Pereira, catedrático e investigador colombiano (Pereira 2005, 417).

Para Pereira, la noción de comunicación no se distancia de las ya mencionadas. Para él, el campo de la comunicación es :

Un tejido complejo (complexus: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados donde se presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. En relación a esto, el autor retoma a Edgar Morín (1998) y enfatiza que la complejidad en este tejido se centra en los eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones y azares que constituyen nuestro mundo fenoménico (Pereira 2005, 420).

Esta visión establece una estructura que construye el campo de la comunicación como territorio donde confluyen múltiples relatos y discursos que conllevan posturas determinadas y por lo tanto albergan paradigmas.

b. Investigación sobre comunicación en América Latina.

Luis Ramiro Beltrán también ofreció su punto de vista y se refirió a la investigación comunicacional en 1976 afirmando que:

La investigación sobre comunicación en Latinoamérica ha estado, y todavía lo está, considerablemente dominada por modelos conceptuales foráneos, procedentes más que todo de Estados Unidos de América” y agregó que “...los investigadores de los problemas de comunicación en Latinoamérica (...) no se han comportado autónomamente y, hasta el momento, han fallado en cuanto a formular conceptos enraizados en la experiencia particular de la vida en la región (Beltrán citado por Moragas 1982, 87).

En el área investigativa actual Migdalia Pineda nos muestra un panorama acerca de las tendencias en investigaciones comunicacionales en América Latina, dentro del cual están:

Las posturas críticas y los enfoques que proponen una mirada actual a problemas como la globalización; las tecnologías de la información y la comunicación; las implicaciones sociales y comunicacionales de internet; la recepción crítica y la relación entre comunicación y educación; las revisiones a las teorías de la comunicación y educación; las revisiones a las teorías de comunicación dominantes; los retos para la formación de los profesionales de la comunicación y la información, logrando articular un pensamiento latinoamericano en investigación de la comunicación que al alejarse de las perspectivas asumidas por los países desarrollados está abriendo el camino para nuevas búsquedas teórico-metodológicas en este campo del conocimiento (Pineda 2012, 6).

Este capítulo contiene una sucinta revisión teórica de la comunicación su proceso, visto desde diferentes corrientes y personajes que se dedicaron a este análisis. Después de explicar varios modelos en boga durante las últimas décadas, es recurrente observar que estos modelos están permeados por las lecturas occidentales de la comunicación y no están situados a las realidades en cuanto a economía, política y sociedad de cada contexto. Frente a esto Juan Díaz Bordenave y Carvalho (1978) recalcan lo necesario de entender la comunicación “no solo como un instrumento de interacción social, sino que viene a construir la propia urdimbre de la cultura”(118).

El no ubicar a la comunicación en su papel como emancipadora de los procesos sociales es el fruto de desconocer lo propio y la confianza en pensamientos ‘más

avanzados' de otros lugares. Ha sido más fácil acuñar lo ajeno que indagar y construir desde lo propio, y estos pensadores lo manifiestan de la siguiente manera:

En resumen, una primera señal de dependencia mental es la pereza de conocer nuestra verdadera identidad, nuestra real estructura social y nuestra auténtica génesis nacional. Somos lo que nos dicen que somos los historiadores de una determinada época y clase social...La segunda manifestación importante de nuestra dependencia mental es la aceptación acrítica de doctrinas, ideologías y modelos de pensamiento que nos vienen de fuera. Esta sumisión puede observarse en todos los campos, desde el religioso hasta el tecnológico, pasando por el educacional, el político y el cultural (Díaz Bordenave y Carvalho 1978, 34).

En este recorrido vemos el común denominador de una comunicación al servicio de la provocación hacia determinados fines, por lo general, mercantiles o dominadores. Esta comunicación predominante operada por grandes industrias mediáticas encargadas de fabricar flujos, tendencias, discursos, aceptaciones y rechazos, se ha encargado de privilegiar a la fuente e influenciar a las masas, de ejercer este tipo de poder y control invisible pero real. Aún los análisis latinoamericanos se han dedicado a ello y han existido pocos esfuerzos por estudiar la comunicación desde una perspectiva propia. Si bien en alguna medida existe algo de emancipación social a través de los medios, lo que predomina son los discursos mediáticos que siguen promoviendo/provocando falsas conciencias, necesidades creadas, homogenización de los comportamientos e individualismo. A este punto es importante esta reflexión:

El estado actual de la comunicación y la invención de medios para el intercambio, en el marco de todas las desigualdades habidas y por haber, expresa la paradoja brutal de un despliegue financiero inédito dedicado a depauperar los discursos. Paradoja que pone en evidencia el poderío de un armamento para la gran guerra ideológica incluso contra la clase trabajadora. Despliegue ostentoso que manejado por ejércitos de periodistas, payasos, faranduleros y publicistas hacen pasar por "industria del espectáculo", del "entretenimiento", la táctica y estrategia del capitalismo que hizo de los *mass media* y de la "comunicación" el púlpito desde donde se adoctrina al *enemigo* para que se rinda, de cuerpo y conciencia, haciendo rentable su rendición (Domínguez 2006, 72).

Desde mi punto de vista considero que el momento en el que vivimos es el momento más complejo para la comunicación humana pues nunca habíamos estado tan expuestos a ser moldeados por tantos discursos y sus tendencias. Es un tiempo en donde hay mucha información con diferentes formatos y voces pero casi no hay espacio para el silencio y para escuchar nuestro interior, hay conectividad permanente pero no relaciones sólidas, lo inmediato nos roba el sentir el paso del tiempo. La comunicación global nacida en el pensamiento de occidente (como la mayoría de áreas influenciadas por este pensamiento) nos aleja de nosotros mismos, de nuestros cercanos y de nuestros territorios.

De alguna manera el aporte de este trabajo busca exponer el caso del pueblo Inga de Aponte como un “recordar” y “re-existir” de una comunicación desde nuestras raíces latinoamericanas tomando en cuenta elementos que no podemos olvidar como seres humanos tales como: el estar en diálogo con nosotros mismos, con el entorno, con otras personas en nuestro día a día y con nuestra espiritualidad.

Si no somos capaces de escuchar nuestra voz interior no nos pondremos de acuerdo con otra persona, el dividir al hombre (silencio), pensar que sólo es carne y no un conjunto con su mente, espíritu y alma nos hace olvidar de nuestra propia humanidad, si a la hora de dar un mensaje se nos olvida que se le habla a la mente, espíritu y alma y no solo a sus oídos físicos, terminaremos por pisotear la dignidad de quienes nos oyen y terminaremos acabándonos unos a otros (L. Janamejoy 2012)

Capítulo segundo

El sabio Valentin

Hace muchos años apareció un misterioso hombre de estatura pequeña que era muy sabio, tenía visiones en lo relacionado al cuidado del territorio que los habitantes del territorio, lo bautizaron como taita Valentín, cuando el pueblo Inga estaba en peligro, él por medio de sueños advertía a la comunidad el peligro; ellos lo apreciaban tanto que como homenaje a él hicieron un adobe y le tomaron la huella de los pies para conservarlo como recuerdo.

Contado por: Manuel Antonio Janamejoy Mujanajinsoy

Recopilado y traducido por: Edilma Liliana Jamiroy Janamijoy

1. El pueblo Inga de Aponte³

Cuando la gran nación Inca se dedicó a su expansión se extendió hasta el sur de Colombia, se cree que algunos Incas vinieron desde Selva baja siguiendo la vertiente oriental de la cordillera de los Andes, pasaron por los ríos Saxo, Yaguarico y San Miguel para seguir por el río Putumayo y sus alrededores. Luego se dispersaron algunos hasta llegar al Caquetá y otros al valle de Sibundoy en donde convivieron con los Comenzás. Entre 1650 aproximadamente sucedió lo que a través de la tradición oral se conoció como *la migración*, encabezada por el cacique Carlos Tamabioy y 25 familias hasta el punto conocido como Tamabioy, hoy se conoce como El Páramo. Luego descendieron hasta el sitio denominado inicialmente Santiago de Aponte, el cual hoy en día es el poblado principal del resguardo Inga en Nariño, al sur de Colombia. Por eso estos Ingas son conocidos como el pueblo Inga de Aponte.

Aún hoy Carlos Tamabioy es conocido como un espíritu que se reconoce como “el taita de taitas”, siempre cuida a su pueblo y en honor a él, se celebra el día de la unidad en el mes de febrero, este día se celebra con el baile y cantos tradicionales pero el centro de la celebración es el perdón.

Aponte en la actualidad se encuentra ubicado a 85 km de la ciudad de Pasto, al nororiente del Departamento de Nariño, sobre las estribaciones de la cordillera Centro Oriental de los Andes, en inmediaciones del Volcán Doña Juana y en límites con el Departamento del Putumayo.

El mandato integral de vida de la comunidad describe al pueblo de Aponte y hace referencia a la racionalidad andina. Reglamenta como principios de vida “no robar, no mentir, no ser perezoso, ser digno”, tradición que ha permanecido en las generaciones del pueblo gracias a la oralidad que la ha transmitido. Asimismo este pueblo ancestral ha podido pervivir en el tiempo con autonomía, territorio, usos y costumbres, lengua, espiritualidad mediante el mantenimiento de sus propias normas y procedimientos, todos ellos ligados a la racionalidad andina (Aponte 2009).

La racionalidad andina nos ayuda con varias de sus entradas a hacer una lectura del pensamiento andino y en este caso específico a comprender un poco más de cerca cómo

³ Información extraída del mandato integral de vida del pueblo Inga de Aponte y complementada con datos proporcionados por personas de la comunidad entre los años 2011 y 2013.

habita el pueblo Inga de Aponte y algunas de sus interrelaciones. A continuación se abordarán de manera general algunos planteamientos de esta racionalidad.

Para Joseph Estermann (2006), la racionalidad andina no es un constructo homogéneo, de hecho lo andino se compone por una pluralidad étnica, a esta corresponden los saberes y costumbres del pueblo Inga, con sus rasgos claramente marcados por lo andino pero con su forma propia de existir hoy en día. A lo andino también se refiere Echeverría Orrego unos de sus aportes son:

Lo andino debe ser comprendido, como un fenómeno multicultural, también multiétnico, no limitado meramente, aunque si más evidente en las poblaciones indígenas de América Latina (44). [...] Lo andino, superando cualquier “purismo” antropológico y/o romantización etnológica, así como todo abordaje posmoderno de los estudios culturales, está presente en muchos elementos de la tradición Inca, pero no se reduce a la misma (Orrego Echeverría n.d., 45).

Antes de empezar a hablar directamente del pueblo Inga, es necesario abordar cómo funciona esta racionalidad, no se trata de lo que conocemos como la “razón” desde el punto de vista occidental, sino un conglomerado de sentidos que conforman un sistema de comprensión del mundo. Para Estermann, por un lado, la ‘razón’ viene de Occidente y no es posible adaptarla a otra cultura. La ‘racionalidad’ es un concepto que supera la ‘razón’ y permite el diálogo intercultural posibilitando encuentros que aumenten los ‘conocimientos’. Adentrándose en el sentido de la ‘racionalidad’ se puede decir que tiene que ver con: un marco de pensamiento, un paradigma de representación del mundo, determinadas maneras de concebir la realidad, una manera completa de entender los fenómenos, las maneras de interpretar la experiencia vivencial (Estermann 2006).

Así cada pueblo o cultura, en este caso el pueblo Inga de Aponte, posee en su esencia un saber vital cargado de memoria y experiencia, de cercanía consigo mismo y con su territorio que le permite leerse y leer el mundo. Como lo menciona Estermann: “la ‘racionalidad’ es el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del ser humano para ‘ubicarse’ y orientarse en el mundo que le rodea [...] Más bien, la ‘racionalidad’ es todo este conjunto de manifestaciones, o más precisamente: es el armazón estructurado de ellas” (Estermann 2006, 101).

Para entender las interrelaciones comunicativas del Pueblo Inga de Aponte podríamos hacer una descripción rápida de lo que conoceríamos como ‘espacios comunicativos’ y encontraríamos que, dadas las posibilidades tecnológicas que han

penetrado al pueblo en los últimos años, no se distinguirían mucho de una sociedad rural contemporánea común y corriente. Poseen señal para móvil, acceso a internet, no en cada familia, pero hay establecimientos que permiten la conexión y también existe la emisora indígena Inga Estéreo, en donde se emiten contenidos en lengua propia (Inga). A esto varios grupos indígenas en Colombia lo han llamado comunicación propia, tener medios para crear contenidos propios, en lenguas propias. Esto es válido obviamente, ha sido muy útil en términos de información y alcance de la misma, en términos de visibilización hay en la actualidad más reconocimiento a las comunidades indígenas gracias a los espacios que se han abierto en los medios, sobre todo en los comunitarios. Sin embargo esta apropiación de la tecnología no significa necesariamente que se esté haciendo un ejercicio comunicativo con prácticas, procesos y dinámicas realmente propias. La comunicación en el caso del pueblo Inga todavía se leía en términos mediáticos (una racionalidad ajena) mas no en términos de su propia racionalidad.

Esto puede comprenderse en el contexto de las consecuencias de la colonización y del proyecto civilizatorio. Los saberes ancestrales pasan a ser reducidos e invisibilizados, pierden su validez frente a la idea de modernidad y progreso. Para este caso los espacios comunicativos del pueblo Inga han sido reemplazados por los nuevos espacios que promovieron los artefactos de comunicación, ofreciendo nuevas plataformas, nuevas narrativas y una forma ‘moderna’ de leerse comunicativamente, la del “tener medios = progreso”. Desde la conquista se establecieron nuevos parámetros para el ordenamiento de la vida y la comprensión del mundo, esto se fue profundizando hasta que poco a poco la cultura dominante permeó a la dominada y esto dio paso a la instalación de un proyecto colonial y de homogenización, con ello se logró la asimilación de las culturas descubiertas al proyecto civilizatorio occidental (Noboa Viñán 2011).

Según ello no se puede leer un territorio comunicativo desde una visión media-céntrica propuesta por las ideologías que permearon al territorio, no se puede leer un territorio con una racionalidad ajena a la propia cosmovisión, en este caso es necesario tomar en cuenta a esa comunicación pre-tecnológica que aun habita el territorio. ¿Cómo entender la comunicación en un territorio comunicativo en el cual todavía perviven y resisten intervenciones esenciales como la del Taita Valentín, entre otras?

Todorov nos plantea la comunicación de los pueblos prehispánicos en dos modalidades:

La de la interacción de individuo a individuo, la comunicación que tuvo lugar entre la persona y un grupo social; y la de la relación entre individuo y su mundo natural-religioso, esa comunicación establecida con los dioses y que sirvió asimismo para gobernar y guiar la vida; esta última modalidad fue de preponderancia significativa en el desarrollo cultural precolombino [...] así, la comunicación tenía un carácter público, en la dimensión que fue visible para todos - gobernantes y gobernados- y se hallaba mediada por la concepción religioso-mítica, aquella búsqueda de las causas y los principios de las cosas en poderes divinos, extrahumanos, bajo la predestinación y el inexorable cumplimiento del presagio o de la adivinación previa [...] la mayor habilidad de los jefes de gobierno fue la de hablar, la de comunicarse con el mundo natural-religioso de donde recibían los augurios para encarar al futuro. A partir de ello, el mensaje era comunicado al resto del pueblo (Todorov citado por Equipo Ameribcom 2008, 95-96).

En el año 2013, una vez se había provocado esta discusión entre Ingas habitantes del territorio, principalmente integrantes del cabildo menor de comunicaciones del resguardo, las reflexiones afloraron tras el reconocimiento de una comunicación propia, libre del discurso media-céntrico, una comunicación que comprende las relaciones hombre-hombre, hombre-naturaleza, hombre-espiritualidad. Se reconocieron espacios comunicativos que habían existido desde siempre, estos espacios fueron explorados y descritos desde la visión comunicativa en la investigación realizada en 2013 que tuvo como base el mapa sonoro de la comunidad, en este recorrido fueron re-descubiertos espacios en los que no ha intervenido la modernidad, espacios que ofrecen una comunicación cercana a su cosmovisión y más enriquecedora que la que necesita un artefacto de por medio. A continuación encontramos un esquema de prácticas, procesos y dinámicas que se reconocieron en este proceso.

Tabla 3
Estracto del cuadro Prácticas, procesos y dinámicas

Prácticas	Procesos	Dinámicas
Minga	Preparar alimentos	Piedra iaku (el lenguaje de las piedras) comunicación espacio-monumental
Tejido	Emisora Inga Estéreo	Ambi uaska
Ambi uaska	Ambi uaska	

Fuente y Elaboración: investigación Iuaichi Nucanchipa Alpa Mama, estrategia de comunicación alternativa (Enríquez y Ruano, 2013).

Como podemos ver en el esquema, a excepción del proceso comunicativo de la emisora Inga Estéreo, los otros elementos mencionados como prácticas, procesos y dinámicas no tienen aparentemente relación directa con la comunicación, esto es porque para el pueblo Inga comunicación es *Compartir Saberes* y ello implica relacionarse, las relaciones son las que dan vida al ámbito comunicativo pero van más allá de la relación hombre-hombre, que ha sido la más estudiada o la más común.

2. Diálogo de Saberes

Este compartir saberes como una suerte de concepto es lo que materializa las relaciones al interior del pueblo Inga, van tan profundo como su cosmovisión misma, ya que por supuesto es el compartir saberes es la perspectiva desde la que habitan y se relacionan con el mundo. Antes de adentrarnos en ella a continuación se presenta un breve recuento de reflexiones teóricas que apoyan y suman a la validez otorgada y legitimada por el mismo pueblo a la comprensión de su propia *comunicación*.

El territorio comunicativo, como lo explica Eduardo Gutiérrez se refiere a lo que geográficamente es estático en conjunto con aquello que se mueve con el lenguaje de lo simbólico, de este modo el pueblo Inga de Aponte, posee unas prácticas, procesos y dinámicas comunicativas que se llevan a cabo en lugares físicos y espacios simbólicos que producen *un sentido colectivo* y tienen relevancia por su uso a través del tiempo, por su tradición y por la espiritualidad que guardan (Gutiérrez 2005). El desafío es partir de ese sentido colectivo para vislumbrar una comunicación diferente a como la habíamos entendido desde Occidente, reconociendo su valor y su legitimidad.

En la lucha por reivindicar los saberes propios un tanto desligados de las lógicas dominantes, con otras visiones que nos permiten comprender que desde lo *desconocido* para Occidente también hay validez, que desde lo *incomprensible* para Occidente también hay propuestas; el pensamiento decolonial, las epistemologías del sur y los estudios culturales han hecho visible que el reclamo por el poder cognitivo es evidente por parte de las sociedades a las que el canon dominante determinó vaciar, homogenizar, exotizar y reducir a mera superstición, sin valor o destinando estos saberes al olvido. Por eso fue necesario replantear, al menos desde lo académico, quienes son los dueños y productores

del conocimiento, no solo continuar privilegiando a Occidente, a la visión colonial y a los intereses del capital. Algunos autores se han referido a esto:

La preocupación principal de este proyecto de pensar compartido ha sido la coexistencia de diferentes epistemes o formas de producir conocimientos entre intelectuales, tanto en la academia, como de los movimientos sociales. Pone así en cuestión el diseño colonial e imperial de la geopolítica dominante del conocimiento y la subalternización epistemológica, ontológica y humana que esta geopolítica ha venido promoviendo. Se entiende la geopolítica del conocimiento como una estrategia medular del proyecto de la modernidad; la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaleza –como conocimiento que se crea “universal”, oculta, invisibiliza y silencia otras epistemes. También oculta, invisibiliza y silencia los sujetos que producen ese *otro* conocimiento (Walsh 2005, 17).

Boaventura de Sousa Santos aporta a esta reflexión un cuestionamiento vital y necesario: “¿Por qué es necesario pensar desde nuevas epistemologías del sur? [...] Las epistemologías del sur son un intento para pensar otra historia a partir del leopardo, desde la perspectiva de los que han sufrido las injusticias del capitalismo, del colonialismo, del patriarcado” (Santos 2011). El hambre de poder y de expansionismo llevó a pensar en blanquear la historia, otorgarle un valor “mayor” a lo primitivo pero esto también implicó el dominio sobre aquellos que “necesitaban la modernidad”. Los parámetros de abundancia y escasez fueron colmando todas las esferas sociales y lo deseable y lo deseable fueron claramente establecidos, dando lugar a necesidades creadas y a valores universales que se traducen en superioridad/inferioridad (Todorov 1998).

...el individualismo posesivo [...], las separaciones entre los ámbitos de la vida colectiva (lo político, lo social, lo cultural, lo económico), y una concepción de la riqueza y de la buena vida asociada unilateralmente a la acumulación de bienes materiales propias de la sociedad liberal, se convierten en molde colonial para juzgar las carencias o deficiencias, atrasos o pobreza de los demás pueblos y culturas del planeta (Lander 2000, 2).

Las ideas del deber ser eurocéntrico se establecieron y configuraron una matriz de pensamiento que sería la fuente dotada de las maneras válidas de conocer, comprender y dominar el mundo. Para Novoa esta matriz de poder o ‘matriz colonial’ es una estructura de dominación, una autoridad colectiva de orden global que observa las culturas del mundo de forma homogeneizante y trabaja, mediante la violencia sistemática, en pro de “civilizar” el planeta a la manera Occidental, así lo explica a continuación.

La *Matriz Colonial* es el resultado de la articulación de los siguientes elementos: a) la “europeización” de la subjetividad en tanto construcción y justificación de un modelo referencial de ser humano predominantemente masculino, racialmente blanco y religiosamente cristiano; b) el dominio de la naturaleza y el capitalismo en cuanto modelo universal de producción- distribución y consumo basado en la explotación abusiva de la naturaleza; c) el ejercicio del poder teniendo al

Estado-nación como estructura naturalizada de organización social por excelencia, auto-sustentada en la legalidad de su constitución jurídico-normativa; y d) el eurocentrismo que tiene como referencia el uso instrumental de la razón occidental y su concepto de ciencia como único modo de explicación-comprensión de la vida (Noboa Viñán 2011, 30).

El establecimiento de esta forma de configurar las sociedades bajo un solo constructo trajo consecuencias en cuanto a cómo las comunidades se asumían a sí mismas (ser), cómo eran considerados sus saberes, visiones, si aportan al conocimiento o si su saber es desechable (saber); cómo debían estar ubicados socialmente, poderosos o subyugados, con opciones de opinión o sumisos (poder). Con lo revisado anteriormente se puede aseverar que todo se determinó-ordenó a través de la matriz colonial alimentada por el eurocentrismo apoyado por el capitalismo con pretexto de modernidad. Quijano (2000) nos habla de dos implicaciones decisivas de ejercer el poder desde la perspectiva colonial, por un lado las comunidades “fueron despojadas de sus identidades y singularidades, por otro una nueva identidad racial, colonial y negativa” (221). De este modo las razas inferiores sólo producirían culturas inferiores. Esto también les dio una reubicación en el tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después, según esto su identidad original era cuestión del pasado (Quijano 2000).

No hay que olvidar que también la colonialidad ejerció el control sobre la organización geopolítica y el trabajo, esto último a través del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción y esto incluyó la producción cognitiva. Walter Mignolo plantea que para comprender las relaciones coloniales dentro de la construcción y aprobación del saber es necesario entender que existe una diferencia colonial fundamentada en una clasificación como se explica en una clasificación del mundo de acuerdo al imaginario moderno/colonial (maquinaria, poder, etc.); este ordenamiento también avanza hacia lo epistémico y lingüístico que da como resultado una subalternidad de conocimientos y lenguas (Mignolo citado por Garcés 2007).

Fernando Garcés también describe este panorama a partir de la diferencia colonial que se ha hecho un lugar en las geopolíticas del conocimiento. Dada la diferencia colonial y la colonialidad del poder, el conocimiento generado en las periferias coloniales no tiene carácter de conocimiento. Asimismo “las lenguas habladas en dichas periferias no tienen valía expresiva del conocimiento *objetivo*. La diferencia colonial ha constituido al *otro* como un diferente no válido” (Garcés 2007, 224).

Y por su parte Edgardo Lander explica este fenómeno y atribuye a esta colonización del saber la promoción de una hegemonización de Europa y desde Europa que hace invisibles otras representaciones. “Por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas de conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales de conocimiento” (Lander 2000, 23). De esta manera este dispositivo de poder, ya universalizado y naturalizado, hizo que otras representaciones y saberes fueran relegados y sin tener la misma o la nula posibilidad de autoenunciarse.

Este orden colonial fuertemente respaldado por occidente y la academia configuraron un contexto violento en el que al otro se le despoja material y culturalmente, se le homogeniza y unifica a un proyecto ajeno, negando y excluyendo lo propio, avanzando hasta modificar las maneras propias de ser.

La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (MaldonadoTorres 2007, 129-130).

A lo que Mignolo hace claro en sus reflexiones sobre el tema:

La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser (Mignolo citado por MaldonadoTorres 2007, 130).

La colonialidad del ser propone un ser pre-configurado el cual al estar ya establecido, busca instituirse con características fundamentales que le han de otorgar o quitan valor a las culturas que se asemejen o no a este diseño, se crea esta jerarquía de valores que trata de homogenizar al ser pero a la vez cimienta contundentes diferencias.

Ante un panorama copado por opciones de dominación, surgen cuestionamientos a dicho tamiz bajo el que se entiende el mundo, surgen visiones que proponen a las particularidades, las subjetividades, la justicia cognitiva como caminos viables para pensar un mundo de igual a igual procurando la coexistencia de todo lo particular. Fue necesario pensar en un proyecto que subsanara los estragos de la diferencia colonial y planteara

nuevos lugares de enunciación como legítimos. El descolonizar y más allá de ello la descolonialidad propuso retomar lugares reinstalar saberes con el objetivo de visibilizar y valorar lo que había sido indigno de reconocimiento, poniendo en cuestión la perspectiva eurocéntrica imperante como lo explica Nelson Maldonado Torres:

La des-colonialidad es pues un proceso complejo que envuelve la descolonización del poder y de sus aparatos institucionales (como el Estado y el mercado), la descolonización del ser (del sentido mismo de las cosas, de la identidad, y del deseo de ser), y la descolonización del saber (métodos de investigación, pedagogías, e instituciones educativas) entre otras esferas de la existencia humana que han sido marcadas por la modernidad. (Maldonado Torres 2007, 19).

Para este proyecto de descolonización, la principal preocupación es la coexistencia de diferentes epistemes tanto en el ámbito académico como en los movimientos sociales, esta perspectiva propone una mirada crítica a la comprensión del conocimiento como estrategia medular de la modernidad que valida o invisibiliza experiencias *otras* y considerar luchas subalternas y modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos (Walsh 2005).

Sumado a ello, la ecología de saberes y el pensamiento posabismal de las que nos habla Boaventura de Sousa Santos, proponen la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico legitimado por Occidente (Santos 2011). Y Estermann (1997) habla de la posibilidad y existencia de racionalidades distintas a la razón occidental, racionalidades que pueden estar permeadas hasta por épocas de la humanidad, según ello el mundo se puede entender bajo racionalidades distintas:

Estas ‘racionalidades’ —aunque tengan su *Sitz im Leben* en la filosofía griega— pueden ser aplicadas (*mutatis mutandis*) a distintas épocas y culturas. Es posible hablar de una ‘racionalidad medieval’, de una ‘racionalidad china’, de una ‘racionalidad africana’ e inclusive de una ‘racionalidad postmoderna’. Las ‘racionalidades’ tampoco se limitan al alcance del dominio de la ‘razón’; el mito tiene su propia ‘racionalidad’, el corazón “tiene razones que la razón desconoce” (Pascal), y la fe tiene su ‘racionalidad’ peculiar (Estermann y Peña 1997, 6).

Con la reflexión recogida hasta aquí, a partir de ella se puede reconocer en el pensamiento andino una alternativa para la comprensión del mundo de una manera *otra*, el interés ya no reposa en los conceptos sino en las relaciones humano-entorno, ello implica también la comprensión de la comunicación de una manera *otra* pues esta forma particular es legitimada desde la comprensión que tiene el pensamiento andino de la realidad misma y esto da la posibilidad de construir categorías del pensamiento que nos alejan de la lógica

lineal de Occidente. Para este caso en cuanto a la comprensión de la comunicación desde la comunidad Inga, se trata de una propuesta alternativa que tiene el sustento del conocimiento ancestral, cuya tarea primordial es revalorizar este conocimiento para que la comunidad se “provea” de un sostén académico que rompa los paradigmas de cientificidad y nos acerque más a la comprensión de su realidad.

Al ser la realidad, desde la perspectiva andina, algo que se presenta en forma simbólica, entendemos que al *runa* o ser humano en este contexto lo que le da valor es su relación con su entorno mas no la comprensión de este último. Israel Orrego explica que:

En el caso andino, el *arjé* no es propiamente una sustancia, sino la relación misma, de tal suerte que la relación es –para hablar en forma paradójica– la verdadera ‘sustancia’ Andina [...] Es tal la naturaleza de esta relacionalidad “primordial” que todas las cosas son, en sí mismas, entendidas como relación; no solo están en relación –como un accidente a la sustancia–, sino que son relación (Orrego citado por Echeverría n.d.).

Sumado a ello recordemos el aporte de Estermann referente a la *relación* desde la perspectiva andina:

En el distanciamiento gnoseológico clásico de Occidente se privilegia el sentido de la vista pues esto permite mantener la distancia de lo observado. Pero desde la perspectiva andina se privilegia otras facultades no visuales como el tacto y el olfato [...] “El *runa/jaqui* ‘escucha’ la tierra, el paisaje y el cielo; ‘siente’ la realidad mediante el corazón [...] La sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ‘ver’, y por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar ‘teorética’ (*theorein*), sino más bien emocio-afectiva” (Estermann 2006, 114).

Con ello hay un primer paso que nos acerca a entender el funcionamiento del territorio comunicativo del Pueblo Inga de Aponte y nos acerca a un postulado importante de la racionalidad andina, este postulado es la relacionalidad del todo. Dicho principio asegura que todo se encuentra conectado, todo tiene vínculo con todo, aquí la relación es el fundamento: “la *relación* es la entidad básica no el ‘ente’, para la filosofía andina existe una red de interrelaciones y conexiones, el todo es una estructura relacional, lo principal son las relaciones primordiales de convivencia cósmica” (Estermann 2006, 96).

Para el pueblo Inga, el *runa*, que existe antes de nacer en el mundo material, se encuentra en la fuente de la vida en donde existen saberes que sus mayores (antepasados) y otros espíritus le comparten antes de nacer. Al venir a este mundo el ser humano comparte esta sabiduría anterior con otros que a su vez comparten la de ellos, se establece un compartir de saberes con otros Ingas, con su *Alpa mama*, con esto entendemos que no siempre el interlocutor es alguien o algo palpable, también hay retroalimentación cuando se

regresa a conversar con la sabiduría de sus ancestros (L. Janamejoy 2012). Así que desde siempre el Inga posee un vínculo, una conexión que le permite moverse de una realidad a otra, de una realidad física a una realidad espiritual, y es ésta, su espiritualidad la que protege sus saberes, su pueblo, su existencia. Para el caso del pueblo Inga, esta espiritualidad ha sido resguardada principalmente por su práctica ritual y celebrativa de la toma de ambi uaska.

José Jorge de Carvalho recalca la importancia de eso último pues esta celebración suma fuerza a la cosmovisión y a la pervivencia de los pueblos indígenas frente al mundo globalizado.

Ese grupo (dominante) tiene un horizonte cosmogónico muy pobre a pesar de que en sus manos tiene el poder, tiene poder económico, militar, poder académico, pero no tiene poder filosófico, psicológico, espiritual, ese trabajo interno el grupo dominante casi nunca lo tuvo y los indígenas lo tuvieron todo el tiempo porque nunca dejaron de tomar yagé (Documental: Las Rutas del Yagé 2010).

Es en este escenario en que podemos entender el “moverse de una realidad a otra” pues para ello es necesario cruzar puentes/puertas a otros mundos, esto es logrado en las ceremonias de toma de ambi uaska (Chindoy 2013).

Bueno en primer lugar la Iachai Uasi que significa Casa de la Sabiduría, es muy importante para el pueblo Inga ya que esta es un lugar sagrado para los Ingas porque acá es en donde nosotros vamos a recibir la sabiduría, la fuerza y a conocer más acerca de nuestro territorio, donde se hacen las sagradas ceremonias del ambi uaska. También esta pues seguirá siendo nuestra escuela donde nosotros noche a noche seguiremos aprendiendo guiados por la luz de Dios y de nuestros abuelos (Chindoy 2013).

El ambi uaska es un ‘puente’, un canal importante de ‘conocimiento’. La racionalidad andina que da a luz a una epistemología andina, como ya revisamos “no parte de la concepción occidental en ‘sujeto’ y ‘objeto’, y tampoco limita el ‘conocimiento’ a los aspectos intelectuales” (Estermann 2006, 183). Para esta visión: “En y a través del ritual, se ‘presenta’ el conocimiento que no es un ‘depósito’ de la persona, sino una relación intrínseca del plan cósmico”(183).

Este tipo de contacto y el acceso a este puente entre los mundos se da en la comprensión espiritual, área fundamental en el pueblo Inga, y en general para los pueblos andinos, en los que tienen muy presente la utilización de plantas sagradas que daban apertura a ámbitos espirituales. En el caso del pueblo Inga de Aponte, esta planta es el ambi

uaska, este ritual permite este tránsito, se podría decir que es la chakana que abre tránsito a otros mundos (L. Janamejoy 2012).

La palabra ‘chakana’ viene del verbo quechua *chakay* cuyo significado, para este caso, sería ‘cruzar’. El sufijo añadido al verbo convierte el verbo en un sustantivo, lo que da como resultado la palabra ‘chakana’ de significado: ‘cruce’, ‘transición’ entre dos puntos, ‘puente’ que conecta dos regiones, y/o ‘escalera’ a manera de nexo que une dos espacios. Así, existe el término ‘*tawa chakana*’ que significa cruz escalonada. Éstos últimos significados se refieren a la chakana como un puente cósmico: un puente a lo alto, un cruce a lo superior (Estermann 2006).

Sumado a ello, el pensador Edward F. Morón Tone analizando la obra de Estermann adiciona con respecto a la chakana que:

Ésta es prácticamente el símbolo de la relacionalidad del todo [...], la chakana además de ser símbolo, es realmente lo simbolizado, o sea, ‘puente’, lo que ‘con-centra’ y ‘une’ y, por ende, un canal importante de ‘conocimiento’. En el pensamiento andino, ‘conocer algo’ significa primordialmente realizarlo celebrativa y simbólicamente (2009, 7).

Para los Ingas y en concordancia con la racionalidad andina, la chakana es el puente a otros mundos. La chakana como símbolo es “ordenadora” en el mundo andino, describe no sólo ciclos y gran parte de la cosmovisión, para el pueblo Inga representa y es lo que mejor describe lo que conocemos como comunicación, ya que la chakana representa, es y permite el puente hacia el *compartir de saberes* (Enríquez y Ruano 2013).

El “moverse” de una realidad a otra es posible explicar desde la chakana, ofrece cruces entre el tiempo, tiempo que para la comunidad es infinito, pues el Inga aún después de morir continúa existiendo, guiando y compartiendo sus saberes; y también cruces en el espacio, pues espacios presentes, pasados y futuros son visitados espiritualmente (Enríquez y Ruano 2013).

La chakana como símbolo y como ‘práctica’ permite entender las relaciones Inga-Inga, Inga-entorno y esa transición que existe para la relación Inga-espiritualidad, es en estos niveles en los que se da el *compartir saberes* (L. Janamejoy 2012), así que encontramos aquí un tipo de comunicación más ‘elevada’ pues se relaciona también con lo intangible, más allá del ser humano físico, por eso la chakana también se conoce popularmente en la cultura andina como ‘escalera hacia lo más elevado’. En este cruce relacional de conexión de todo con todo, encontramos que la relaciones no son desordenadas, para ellas existe también un equilibrio, una complementariedad, una correspondencia y una reciprocidad.

Según el pensamiento andino ‘estar en relación’ es existir, “sin ella (relación) no existe nada” (Estermann y Peña 1997) y nada de lo que existe en el mundo está exento de relación (o vínculo). Así que el runa andino existe en tanto está ‘en relación con’; de modo que el existir implica inseparablemente la relación Inga-Inga, Inga-entorno e Inga-espiritualidad, el Inga con solo estar en relación ya está compartiendo y no solo en estos niveles sino también en términos de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

Es así que lo de arriba se conecta con lo de abajo, verticalidad que representa la conexión entre lo grande y lo pequeño (correspondencia). Izquierdo y derecho, horizontalidad que representan la oposición (complementariedad). A su vez lo vertical y horizontal crean una zona de transición que tiene por tarea relacionar, dicha relación también es recíproca, ello significa que hay una interacción en la que se da y se recibe de manera armónica (reciprocidad). Todo esto enmarcado en la ineludible relacionalidad. Esto es afirmado por la comunidad y se vive cotidianamente pues según ellos estas interacciones describen la actividad y territorio comunicativo del Inga a partir de su concepción/cosmovisión, ésta centrada en sus interrelaciones con su entorno físico y en el entorno espiritual (L. Janamejoy 2012). Esto nos explica como un territorio comunicativo no es estático, sino que es dinámico y todo en él está relacionado entre sí, física y espiritualmente.

De todo esto podríamos concluir:

- Por medio del ambi uaska se obtiene conocimiento de la chakana,
- El ambi uaska es una chakana, que ofrece abrir otras chakanas a otros tiempos y espacios.
- Por medio del símbolo de la chakana se entiende como el cosmos esta ordenado, ciclos, equilibrios, espacios, actores.
- Por medio del símbolo de la chakana entendemos el compartir saberes pues en ella se encuentran los tiempos, espacios, actores en relación, y dichas relaciones se dan inga-inga, inga-entorno e inga-espiritualidad y se dan basadas en correspondencia, complementariedad, reciprocidad y por supuesto relacionalidad.

Lo que se describe anteriormente y tendrá mayor desarrollo en el capítulo siguiente, deja ver que los modelos occidentales además de estar incompletos al olvidar el escenario espiritual, ha tomado el poder comunicativo del ser humano y los recursos económicos para fines inmediatos, que no conectan al ser humano con su esencia al contrario lo alejan de ella, obligándolo a poner los ojos en lo finito. El compartir saberes del pueblo Inga de Aponte nos abre el panorama a entender un poco mejor, no solo nuestras interrelaciones sino también el paso nuestro por esta Tierra.

Capítulo tercero

Estábamos ahí porque después de más de un año de largas conversaciones, por fin se había descubierto un eslabón en la comprensión de ese, su universo comunicativo. Según la hipótesis la chakana representaba el proceso comunicativo de su pueblo. Eso lo sabríamos durante noches de ceremonia y demás encuentros. Pero no siempre fue así, se había pensado en un animal sagrado, en el loro, quizá el colibrí para englobar todo lo que la comunicación Inga implicaba. El detalle era que nuestro 'nivel' espiritual permeado por nuestra 'mente occidental' no nos permitiría soportar este conocimiento. Estábamos frente a 'saber en demasía' y tendríamos que esperar a que quienes sí lo soportaban (autoridades espirituales) lo comprobaran tras ceremonias y demás mingas de pensamiento. Pero no fue así. Fue la chakana, y la chakana por naturaleza se abriría ante nosotros. Pero además, habíamos hecho todo para que ella y el pueblo Inga se abrieran para nosotros. Había un aire diferente pero nadie hablaba de ello. Así que yo tampoco hice mención de nada. Empezamos como se tenía la costumbre, las autoridades hablaron y desearon a todos una suma pinta (buena pinta). Procedieron a desarrollar la ceremonia, cantaron en su Siona y en Inga, repartieron la espumosa bebida y luego todo quedó en silencio (Ruano 2013)

Como se venía mencionando en el capítulo anterior, desde lo andino existe esta forma especial de entender el universo y la existencia, la comprensión del mundo es ordenada a través de esta visión. El presente capítulo fue contruido a partir de la observación directa en la comunidad entre los años 2011 y 2014 y las múltiples conversaciones con autoridades espirituales del pueblo Inga, con el cabildo menor de comunicaciones, entre otros participantes de la comunidad que se sumaron a esta reflexión en torno a la comunicación. Esto junto a aportes de autores que se han dedicado a construir reflexiones desde lo espiritual y desde perspectivas otras. En este apartado se desarrollará la función comunicativa de los principios de la racionalidad andina y como la chakana, que aporta al proceso comunicativo, entendido este desde el pensamiento Inga como *compartir de saberes*.

El pueblo Inga de Aponte ha cultivado sus herencias del pensamiento andino, y por ello comprenden y practican su identidad, un ejemplo de ello para la comprensión de este diálogo entre mundos, es que dicho diálogo no fuera posible sin la apropiación de su espiritualidad, el transitar estos mundos no es posible sin la concepción de uno de los vínculos de comunicación que marca una guía en el pensamiento más sagrado de los andes, esta guía fue y es la chakana.

La cruz escalonada que marca sendero entre lo bajo, lo alto, la tierra y lo superior, esta forma geométrica de astronomía sintetiza y representa el universo, contiene en sí la

cosmogonía del mundo andino, el sol y la luna, el hombre, la mujer, el ciclo de existencia humano, el tiempo y el espacio, las cuatro direcciones; es el elemento que brinda el cruce, el puente a otros mundos (KontraInfo 2015). Esto nos ofrece una guía que ayuda a identificar interlocutores, espacios, tiempos, canales, códigos, contenidos, que están presentes en el compartir de saberes Inga.

En la cosmovisión andina la chakana simboliza la relación entre el mundo terrenal (kay pacha) el mundo cósmico de los dioses (hanan pacha) y el mundo de los muertos (uku pacha). Estos traslados dentro de la chakana o cruz escalonada permiten ascender o descender dentro de estos tres mundos (Pinto 2012).

La chakana marca tiempos sagrados de siembra y cosecha, resguarda el territorio, propicia reunión con los seres espirituales (Zamudio 2016). La relación estrecha –vínculo comunicativo-dialógico con los dioses y demás seres espirituales les permitió tener en cuenta la existencia de sus tres mundos, mundo de arriba, mundo de aquí y mundo de abajo; entablar conversación con las montañas, volcanes, ríos, cascadas, lagunas, entre otros centros de energía (ambientes sagrados) y conexión con seres sagrados desconocidos. (Estermann 2006)

Este tipo de contacto y el acceso a este puente entre los mundos se da en la comprensión espiritual, en general para los pueblos andinos se tienen muy presente la utilización de plantas sagradas que daban apertura a ámbitos espirituales. Como ya se había mencionado, en el caso del pueblo Inga de Aponte, esta planta es el ambi uaska, este ritual permite este tránsito, se podría decir que es la chakana que abre tránsito a otros mundos.

La ceremonia implica seguir patrones determinados para la realización de la misma, en el caso de la ceremonia de ambi uaska, esta tiene una ‘guía’ a seguir aunque no siempre se sujeta a un orden rígido. Lo que sí sucede, según Leandro Janamejoy, médico ancestral de la comunidad, es la apertura de la conciencia humana a la realidad espiritual por lo cual debe dirigirse por un Mayor de amplia experiencia en esta práctica (L. Janamejoy 2012), se puede decir que en dicha apertura se da lugar al intercambio de informaciones entre el mundo físico y el mundo espiritual. Luis Ramiro Beltrán se refiere al ritual como “viene a ser la intención comunicativa de las fiestas y ceremonias, como un momento donde se entabla la relación hombres-seres divinos y/o hombres-naturaleza de acuerdo a un orden específico de entendimiento del mundo” (Equipo Ameribcom 2008, 221).

El *ambi uaska* es una planta sagrada que tiene *poder, voluntad y conocimiento* (Lozano y Romero 1994). Es la base espiritual para la apertura de caminos, desde miradas interiores, individuales y colectivas, que a manera de espejo refleja lo vivido como ideal a alcanzar, cohesiona y prepara para andar espiritual y físicamente los *iachai ñambikuna* o caminos de conocimiento. Mediante la ceremonia de *ambi uaska* se tienen la capacidad de escuchar a la *nukanchipa alpa mama*⁴, y esto ofrece la palabra y la sabiduría para anticipar y dar continuidad a estos caminos que dentro de su cultura y propuesta son caminos de investigación, construcción de conocimiento, afectos y solidaridades. A partir de esto entendemos la crucial importancia de esta planta sagrada como “camino a las profundidades y bases de la identidad cultural de esta comunidad pues es una práctica milenaria” (L. Janamejoy 2012).

En términos de Mircea Eliade encontramos que: “el árbol sagrado o las plantas sagradas revelan, una estructura que no es evidente en las diversas especies vegetales concretas. Como ya habíamos observado, es la sacralidad la que desvela las estructuras más profundas del Mundo” (Eliade 1981).

La ceremonia del *ambi uaska* es un encuentro con los mundos espirituales propios y del entorno, esto significa que este encuentro trasciende la barrera entre lo físico y lo espiritual. Basados en el principio de relacionalidad, esto permite comprender como la limpieza individual implica una purificación en el territorio también (L. Janamejoy 2012). Si se cura el cuerpo se cura el territorio, si se cura el alma se cura el cuerpo espiritual de la comunidad y gradualmente las cosas se van componiendo, esta ceremonia ayuda a alinearse con lo espiritual y ello requiere de una conciencia espiritual. Boaventura de Sousa Santos describe este fenómeno andino que expresa comunidad por encima de individualidad: “Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en estas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra. Estamos ante cosmovisiones que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas” (De Sousa Santos 2010, 29).

Las ceremonias de *ambi uaska* son dirigidas por sanadores como mediadores, que llaman-convocan a los seres de la naturaleza, espíritus, animales de poder; esto a través de cánticos y movimientos de *uaira* (planta en forma de abanico presente en las ceremonias de

⁴ Nuestra Madre Tierra

ambi uaska). Al ser este tipo de práctica un momento en que hay transiciones entre mundos y transacciones de energía y sentido, lo cual no es simple y al contrario se trata de algo delicado y peligroso, por ello cabe anotar que la ceremonia debe ser dirigida por un líder idóneo ya que estas transiciones cósmicas necesitan de un guía fuerte, sabio, ético y con mucha experiencia para guiar no solo al individuo sino también a nivel colectivo.

A continuación se caracteriza la actividad de los ‘chamanes’ y sus funciones según estudio de Mircea Eliade:

Tienen la capacidad de trasladarse al mundo de los espíritus, interactuar con ellos, luchar, pacificar o negociar sobre males y curas. Observan el mundo espiritual y al regresar al plano terrenal lo relatan en palabras comprensibles a los demás [...] Son traductores espirituales. Tienen la capacidad de hablar de temas espirituales en un lenguaje “terrenal”. Al regresar del “viaje” hacen representaciones en un lenguaje adecuado para facilitar la interpretación del mundo espiritual y explicar sus intervenciones en el plano físico [...] La labor del ‘chamán’ es ser intermediario para traer de lo espiritual elementos a lo terrenal, es descifrar, interpretar, traducir y describir los elementos de ese mundo desconocido, estableciendo relaciones en una tentativa de reconstrucción de sentidos que no pasa por buscar –a lo occidental- un discurso coherente internamente (Carneiro da Cunha citado por Noboa Viñán 2011).

Leandro Janamejoy afirma que para los Ingas, el ambi uaska ha sido la guía que heredaron de los mayores, es un camino de sabiduría, camino de medicina para el cuerpo y el alma. Por medio de él hallan dirección, protección, es un camino que busca la justicia, resguardar la moral y el pensamiento propios necesarios para la pervivencia de su pueblo. Sin esto ellos son conscientes de que se avanza a la destrucción de sus vidas y su pueblo, por eso esta medicina brinda reflexión, consejo, introspección y exige disciplina a la hora de, como personas, ser canalizadores de las acciones a tomar brindadas por el mundo espiritual para mantener una armonía y pervivencia del Inga (L. Janamejoy 2012). Lo más importante según el mandato integral de vida de los Ingas de Aponte, es que este camino revela la ley de origen, la cual se busca conocer, interpretar y aplicar para el buen vivir de la comunidad y el “orden” del mundo (Aponte 2009).

El pueblo Inga de manera comunitaria participa de las ceremonias de ambi uaska, esto ha hecho que como comunidad sean unidos, visionando un mismo pensamiento. Según las autoridades y la comunidad participante de las ceremonias de ambi uaska, la búsqueda del consenso vino a la comunidad gracias a estas ceremonias. Ello delineó y sigue delineando desde hace más de 10 años un ordenamiento, un organizar el pensamiento, para habitar el mundo de una manera armoniosa. Ello en términos del investigador Schultes es

descrito de la siguiente manera “...un bejuco continuo que se extiende hasta el principio de los tiempos... y se lo compara con un cordón umbilical que vincula a los seres humanos... con el pasado mítico” (Schultes y Raffauf 2004, 33).

Los mayores sostienen que aproximadamente en el año 1990 con el inicio de cultivos de uso ilícito (amapola) empezó un grave debilitamiento de la identidad cultural. En este contexto los jóvenes del territorio se apropiaron de estereotipos, modelos y prácticas ajenas a su ser indígena, algunos ejemplos de ello se vieron en el cambio del vestido propio por la ropa de marca comercial, en la pérdida de su lengua, en el desprestigio de la medicina tradicional y en la desvalorización del pensamiento de los mayores. Sin embargo algunas personas de la comunidad ante esta problemática plantearon una propuesta participativa para fortalecer un proceso de recuperación fortalecimiento de la cultura Inga y en este proceso ha sido crucial el fortalecer la espiritualidad participando de las ceremonias de ambi uaska en donde se han derrotado enemigos de la comunidad como los cultivos de uso ilícito, la tala indiscriminada de arboles y ambiciones personales que buscan desarticular a la comunidad de camino a la unidad y el bien común (L. Janamejoy 2012).

1. Libres del cuerpo

“ANTES que cualquier medicina, fe religiosa, que el derecho romano, de la colonización, que se inventaran la democracia, de la república, del Plan Colombia...Tomábamos Yagé (ufa, caapi, ambihuasca, ayawasca, remedio)” (Documental: Las Rutas del Yagé 2010)

Para el antropólogo Jeremy Narby en su obra la Serpiente Cósmica (1997), refiriéndose al ambi uaska, el contacto con los espíritus permite tal vez conocer las propiedades medicinales de plantas y de curar pero esto también se presta para hacer el mal. También afirma que este lenguaje del ambi uaska puede describir en un lenguaje racional para un público racional cosas no racionales como que las plantas comunican ya que esta visión está oculta de la visión ‘normal’. A continuación una descripción muy breve de una ceremonia de ambi uaska construida a partir de la observación directa y el diálogo con autoridades espirituales del pueblo Inga⁵, en este breve recuento se mira en cada fase el Compartir de Saberes del pueblo Inga.

⁵ Leandro Janamajoy, Julio Chindoy, Jeison Chindoy.

0- preparación del ambi uaska y de la persona

Cuenta con una preparación minuciosa ya que es necesario que la preparación se cocine durante varias horas o incluso días. Esta se hace al interior de las selvas o montes. La planta o mejor conocida como ambi uaska es una liana gruesa, dura, se enrosca como serpiente en árboles. Esta se prepara junto con otra planta que la conocen como pinta, esta es precisamente la que causa visiones y el ambi uaska purga. La combinación de estas en proporciones exactas da como resultado el brebaje a compartir. Ofrece limpieza y visión. La persona que prepara también debe cumplir unos requerimientos, pues quien brinda el yagé, brinda de sí mismo a quienes lo toman. Esta persona por lo general procura caminar en integridad, defiende el territorio y se dispone a entablar la mediación en el ritual. Su mente y su cuerpo limpios son importantes.

1- Apertura de la primera puerta

Lo primero que debe prepararse es el ambiente que ha de ser el escenario de este ritual, esto es muy importante pues la interacción con la planta dependerá también de ese lugar. Por ello es necesario limpiar el ambiente, para ello se enciende el fuego, el cual deberá ser custodiado durante todo el ritual, este ofrece luz, calor y para algunas personas se convierte en una compañía durante este viaje.

El ambiente se limpia con el fuego y con la quema de esencias naturales, existen varias pero cada una de ellas se usa dependiendo de los propósitos con los que se lleva a cabo el ritual. Estas esencias humeantes son llevadas por todo el lugar especialmente en las esquinas y alrededor de todo el sitio.

El lugar a realizarse no sólo tiene que corresponder al lugar apropiado, sino sobre todo al momento oportuno, no cualquier lugar y momento son ideales para una ceremonia de ambi uaska. La noche (símbolo de lo femenino) es el tiempo predilecto ya que el ambiente se encuentra en quietud, libre de ocupaciones, distracciones, y también porque se necesitan varias horas para desarrollarse cada fase del encuentro.

Las personas toman un lugar cómodo y en algunos casos algunos mayores que imparten la ceremonia piden que se ubiquen mujeres y hombres en lugares distintos.

El taita inicia con movimientos de uaira a cantar al ambi uaska, ícaros y sonidos de animales, inicia una convocatoria de seres espirituales que acompañaran y dinamizarán el

ritual. Esto sucede antes de repartir la bebida a mujeres y después a hombres. Una vez todos han recibido su porción la cual depende de cada persona.

2- Silencio

Una vez el *ambi uaska* está dentro de los cuerpos viene un periodo de silencio, un reposo, una paz que está a punto de ser agitada pues es el previo a un volcán de sensaciones, es en este punto en el que empiezan a desdibujarse los límites entre el mundo físico y un mundo invisible empieza a manifestarse. Se hacen presentes estadios otros, niveles a los que usualmente no se accede y hay una contacto de la planta a nuestro cerebro. Cada acontecimiento a partir de ello tiene un topos especial, lugares del pasado, del presente, del futuro. Lugares que existen y que “no existen”. Este es el tránsito que se da a un supramundo, el mundo que conocemos o espacio de vida o el inframundo- muertos.

Se inicia un tránsito en el que los sentidos espirituales se abren, se hacen sensibles al contexto espiritual, una vez ahí se inician las interacciones, interlocuciones, diálogos entre las partes y estos no tienen una forma definida, pues se dan a través de pintas, símbolos, visiones, audiciones y demás formas sensibles en las que el mundo espiritual se quiera manifestar. Todo enseña, todo tiene algo para decir para construir algo colectivo.

3- Purga

También conocida como *limpia*, tiene unos efectos y síntomas dentro de los cuales están náuseas, vómito y a veces diarrea, llanto o descontrol. Esta fase es importante pues se cree que a través de ella la persona se despoja de cosas que le son carga para su desarrollo óptimo como persona. Esta fase es de las más temidas por las personas pues implica en alguna medida la pérdida del control, eso es lo que confronta a cualquiera, pues estamos acostumbrados a controlar nuestro cuerpo, impulsos, pensamientos y el no tener esto bajo control altera el ego humano, pues en este momento el cuerpo se disuelve, la personalidad se disuelve y las fronteras de nuestro ser desaparecen. En ese tiempo la persona está desprovista de todo, de bienes, seguridades, materialidades, hasta de sí misma. La existencia simplemente flota e interactúa con la escena espiritual que está viviendo que es presentada por el *ambi uaska* dependiendo de cada persona. Es por eso necesario tener en cuenta que “cada ‘transición’ tiene su propio riesgo, y por tanto, requiere de un acompañamiento ritual específico” (Estermann 2006, 171).

4- Visión:

Después de la limpia viene una etapa menos “agresiva” pero no menos compleja, pues en este momento es donde más se desarrollan los diálogos, se perciben presencias, entidades inteligentes pero que carecen de corporalidad. Schultes y Raffauf citando a Bauderaire se refieren a esta sensibilidad, “Los sentidos se vuelven extraordinariamente agudos y finos. Los ojos penetran el infinito. El oído percibe el sonido más imperceptible en medio de los ruidos más agudos. Comienzan las alucinaciones. Los objetos externos asumen apariencias monstruosas [...] los sonidos tienen color y los colores son musicales” (Bauderaire citando a Schultes y Raffauf 2004, 33).

Aquí pueden llevarse a cabo aprendizajes, recibir consejos, pasar pruebas, resolver problemas inconscientes de la psiquis, abandonar miedos, pactos, ataduras, bloqueos mentales, fobias y traumas. A muchos ayuda para recuperar el control de sus propios cuerpos, mentes y vidas. Hernando Chindoy líder de la comunidad y exgobernador del resguardo afirma que el caso de una comunidad indígena el ambi uaska brinda la forma de resolver conflictos y escuchar estrategias para procurar la armonía comunitaria, así como también el fortalecimiento espiritual como pueblo y la preservación de esta tradición (H. Chindoy 2013)

Cada uno de estos sucesos se desarrolla en un escenario específico que se presenta a cada uno dependiendo de su situación particular. Sea que la visión se desarrolle en el espacio de la vida (o el mundo que conocemos), en la región de abajo o el mundo de los muertos o en la región del supramundo. Los escenarios no son estáticos y cambian constantemente, se presentan en un orden que va dando forma al mensaje que la persona necesita captar. El ambi uaska produce efectos alucinógenos y con estos pueden aparecer alteraciones en la percepción del tiempo, del espacio, de sí mismos o de los demás; así como generar alucinaciones principalmente en el campo visual, aunque también se pueden presentar en cualquier otro campo perceptual, es decir, a nivel auditivo, táctil y algunas veces en el gusto y el olfato. Entre las alucinaciones que suelen presentar los consumidores de yagé se encuentran las figuras geométricas, las imágenes selváticas, místicas o religiosas y siempre de colores muy fuertes y brillantes (Vélez y Pérez 2004).

Para el caso de la ceremonia comunitaria, en estos contextos se libra una batalla que busca desarraigar del pueblo los intereses contraproducentes al bienestar general, esto no es

violento como lo conocemos, es mas bien una lucha por transformar pensamientos individuales en pensamientos colectivos. El diálogo se hace muy presente en este momento pues hace muy posible llegar a consensos. Efectivamente, las autoridades y la comunidad programan este tipo de ceremonias para ponerse en diálogo y armonizarse o ponerse de acuerdo para tomar las decisiones más convenientes para el interes general.

5- Medianoche. Repartición, diálogos, consejo

Este tránsito de un día a otro mueve el escenario espiritual, a la media noche este cambio. Después de ello las personas que deseen pueden acercarse a tomar la bebida una o varias veces más. En las comunidades se aprovecha la noche para dialogar con la sabiduría recibida con respecto a los asuntos que estén aconteciendo y también para aconsejar a personas o a la comunidad en general.

Según Luna, el ambi uaska es una fuente proveedora de especialidades que brindan al hombre un nuevo panorama para entender cuestiones de su existencia. “A ella acuden en demanda de sabiduría, sea por aliviar el dolor de sus semejantes o descubrir lo desconocido y alcanzar la esencia de las cosas” (Luna 1986, 9).

Encontramos entonces que hay unos contenidos que se transmiten desde el plano espiritual y estos pueden servir de guía para el plano comunitario. Dichos contenidos son símbolos, figuras, lenguajes y lenguas de seres espirituales que entablan contacto. Esta comunicación permite no solo ver las situaciones con ojos espirituales, sino también resolver problemas de forma espiritual, fortalecer sus raíces culturales, fortalecer su memoria colectiva y ordenar el territorio según la dirección espiritual dada, guardando el equilibrio y la armonía.

6. Limpieza

Los taitas mayores que comparten en ambi uaska hacen una limpieza a las personas, con movimientos de uaira, ícaros, soplos, esencias y tabaco, expulsan las malas energías e incluso enfermedades con que se cargue. Este momento va acompañado muchas veces de música, sonidos de instrumentos como ocarinas, diggeredu, maracas hechas con semillas de los territorios. Aquí se finaliza la ceremonia y se celebra el nuevo día y el tránsito de oscuridad (noche, mal) a luz (día, bien). Abandonar nuestras oscuridades para encontrarnos con una nueva luz.

Los instrumentos musicales permiten pronunciar, hacer audible un lenguaje con la naturaleza, espíritus cuidadores, viajeros, etc. Esta música guarda y vivifica tradición y lenguajes sagrados para la comunidad. La música comunica y además estos sonidos, percusiones, vientos, cantos, susurros logran la función de conexión esencial y simbólica, lo que permite la transferencia y fluidez de los diálogos espirituales/ancestrales.

Para comprender el sentido profundo de la reunión de sonido y ritmo es necesario acudir de nuevo al pensamiento ancestral. Allí, el pensamiento se concibe como un hilo invisible que viaja a través de la energía (la fuerza que recrea la esencia de cada ser de acuerdo a su misión en el universo); recorre todos los espacios recogiendo y plasmando memoria (información que queda grabada en el universo); y es tejida por la conciencia (el espejo en el que La Música nos podemos ver, es decir, la contemplación que permite el acceso a esa memoria) (Briceño 2014, 175).

La música busca la materialización de lo sublime y conecta lo terrenal o físico con lo divino o espiritual, la música y el canto fortalecen identidad y la unión como pueblo, gracias a ellos es posible a través de la música, equilibrar la salud psíquica y física del ser humano (Castillo 2015).

Sobre los taitas

Los sinchis⁶ desempeñan un papel muy importante en la identidad cultural del pueblo Inga, no son solo autoridades espirituales sino también mediadores de la espiritualidad. Para la comunidad ellos son sus guías y fuentes de conocimiento, a ello se refiere Leandro Janamejoy, líder de la comunidad y médico ancestral.

Ellos son nuestros libros, poseen saberes que occidente apenas ahora intenta entender, y todo porque nunca se desconectaron de la espiritualidad, del conocimiento de las plantas sagradas, el respeto al territorio...esta ha sido la mayor lucha de resistencia. Por eso es vital trabajar el interior del ser humano, el pensamiento, el alma y luego armonizar lo comunitario, primero especializarse en lo interno para ordenar lo más amplio (L. Janamejoy 2012).

Para Eliade el chamán es una persona que tiene la capacidad de abrir un portal entre el mundo físico y espiritual, y a su antojo puede entrar en el mundo espiritual para realizar negociaciones, pactos con espíritus y así obtener poder para utilizarlo en el plano terrenal. Cabe resaltar que dichos acuerdos espirituales para obtener poder no hacen diferenciación entre el bien o el mal, así cualquier expresión espiritual en el plano físico puede provenir de una fuente maligna o una benigna (Eliade 1976).

⁶ Sanadores o sabios de la medicina tradicional Inga.

También según Eliade (1976) entre las actitudes o paradigmas perceptuales de los chamanes que utilizan plantas o brebajes visionarios se incluyen los siguientes:

1. Las plantas se consideran sagradas (por ejemplo la coca, tabaco, yopo, peyote y yajé). 2. Son utilizadas en ceremonias o rituales específicos que sostienen y renuevan la cosmovisión del grupo cultural. 3. Existe un mundo distinto a éste al cual se tiene acceso por medio de las plantas, en ese ámbito secreto de la existencia tienen lugar experiencias provechosas y se adquieren valiosos conocimientos. 4. El empleo de estas sustancias forma parte reconocida de la membrecía del grupo, o algún subgrupo significativo. 5. Estas plantas pueden ser utilizadas por quienes tienen la habilidad para curar y para producir cambios en el mundo ordinario mediante su aplicación (Eliade 1976).

2. El modelo comunicativo de la chakana

El equipo de estudios de comunicación Ameribcom en su investigación *La comunicación antes de Colón* (Equipo Ameribcom 2008), hace un recorrido que describe como se ha abordado la comunicación desde América Latina y la necesidad de entenderla desde el propio contexto. En este compendio investigativo se manifiesta que el estudio de la comunicación empezó en el siglo XIX bajo un enfoque histórico, en 1920 surgieron escasos estudios en periodismo. Hasta 1960 y 1970 surgió un aumento en la investigación en comunicación con mayor destreza cualitativa y perspectiva crítica. En medio de este auge en 1959 con la creación del centro internacional de estudios superiores en periodismo para América Latina CIESPAL en Ecuador se logró promover estudios con el enfoque funcionalista comunicacional estadounidense pero más tarde esto se fue cuestionando para concretar una investigación acorde al escenario latinoamericano. Sin embargo eran muy pocos los escenarios en los que la comunicación era objeto de estudio. Leonardo Ferreira, con la misma inquietud de Luis Ramiro Beltrán⁷ en torno a la comunicación precolombina y reflexionó sobre esto en el año 2000:

De 28.000 estudios publicados en los últimos 20 años, según la revista *Communications Abstracts*, solo 58 de ellos (el 0.21) discutieron el tema de la comunicación en México. Un solo artículo *Rebellion in Chiapas: Insurrection by Internet and Public Relations* del latinoamericanista Jerry W. Knudson (1988:82), se refiere al uso de medios en el antiguo centro comunicacional del Mesoamérica. Imaginémoslos por un momento cual puede ser la atención prestada por esta ciencia a otros países y regiones históricamente relevantes como la de los andes y sus notables sistemas de información incas (Equipo Ameribcom 2008, 18).

⁷ Miembro principal del grupo Ameribcom, quien desde los años 70's expresó su inquietudes por darle la importancia debida al abordaje de la comunicación desde un modelo y perspectiva propia, refiriéndose a nuestra realidad Latinoamericana.

Algunas conclusiones de esta parte del estudio que describe muy bien un panorama preliminar a la investigación de la comunicación precolombina por parte del equipo Ameribcom (2008), afirma que:

“No se tomó como objeto de estudio la comunicación antes de la llegada de Cristóbal Colón. Muestra de ello es que los estudios de carácter histórico-comunicacional de la región comienzan casi indefectiblemente con la introducción de la imprenta, no antes” (17).

“La comunicación antes de la llegada europea sigue siendo un mosaico aún no reconstruido de pocas piezas que aisladamente han sido trabajadas, por antropólogos, historiadores, lingüistas, arqueólogos, etnólogos, entre otros. Extraña que, en la literatura producida sobre comunicación en la región, la que corresponde a la fase precolombina no haya sido materia de estudio en libros que se hayan dedicado a ella de modo exclusivo” (18).

“El saber documentad sobre los pueblos precolombinos conlleva así un doble desconocimiento: el de la dimensión comunicacional de las prácticas culturales de América, por la vía de su subsunción en otras de otra índole y el de las capacidades, recursos y aun sistemas de comunicación que preexistieron a los que fueron traídos por los conquistadores y colonizadores” (19).

Esto fue lo que impulsó a Beltrán y su equipo a llevar a cabo un amplio recorrido por esta fase de la comunicación que aún es desconocida y plasmarlo en su investigación, en la que recoge comunicación oral, comunicación gesto-espacial-sonora, comunicación escrita, comunicación iconográfica, comunicación espacio-monumental de dos áreas que definió como sus “áreas geográficas” para trabajar, estas son Mesoamérica y los Andes.

No se puede juzgar ni conocer enteramente las razones por las que existe esta laguna en el conocimiento de la cultura precolombina, pueden ser muchas, pero en vista de los paradigmas que delinear lo investigable o de valor investigativo, hemos visto que los saberes de los pueblos indígenas han permanecido subvalorados y sistemáticamente borrados de la educación e incluso de la práctica cultural y como se mencionaba anteriormente otros enfoques han prevalecido. Con esto se observa que el objeto de la comunicación ha sido definido por intereses de la modernidad, el capitalismo y el pensamiento de Occidente.

¿Existe una consideración o preocupación dentro de los campos de estudio humano, sobre el problema de la “humanidad” aun presente en los “sures” del Sur: la sobre - humanidad de algunos y algunas, la sub-humanidad de otros y otros, y las practicas de deshumanización que, a la vez, subordinan ciertos grupos humanos y sus culturas, literaturas y conocimientos? ¿Cómo y por qué pensar con estas literaturas y conocimientos y con las condiciones, luchas y contribuciones socio-culturales humanas que revelan? ¿Y de qué manera tal apuesta –de hecho pedagógica-metodológica- investigativa- podría tender puentes, interrumpiendo y transgrediendo fronteras

disciplinarios y los poderíos de “la cultura” desde Sur(es), hacia humanidad(es) radicalmente distinta(s)? (Walsh 2013, 2).

El poder para autoenunciarse y autodeterminarse es algo que se procura a la hora de dar paso en el mundo académico a conocimientos-saberes-experiencias que nacen en una matriz cultural otra. Este pensamiento flotante que se hace real en la cotidianidad Inga corresponde a la riqueza de su tradición oral que ha sido un canal importante para dar identidad a las nuevas generaciones compartiendo formas de vida, costumbres, rituales que vivifican su identidad espiritual (O. Janamejoy 2013). Todo esto se convierte en una fuente para investigar. Esterman nos indica que las fuentes de donde se absorbe el conocimiento no son las mismas que se usan en occidente, no se recurre a libros físicos, sino libros espirituales, palabras de mayores, de antepasados, sabidurías que brotan de cada ámbito del mundo andino (Estermann 2006). A esto también se refieren Gloria Garay y Ernesto Pinzón “se bebía incansablemente de las fuentes de otra historia: las lagunas sagradas, el espacio ecológico, el sol, la luna, sus energías, constituyéndose todo esto en un universo escondido, pero vivo” (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 75).

En el pueblo Inga hay diversas fuentes de este tipo que ofrecen conocimiento, de saber y experiencia. Mediante tradición, oral, costumbres, rituales se conocen formas de comunicación oral y gesto-espacial-sonoro, como el canto, la poesía y los relatos o cuentos, también música, ruido, grito, u otros sonidos ambientes (vientos, animales, etc.), palabras antiguas, símbolos, interpretación de sueños (Enríquez y Ruano 2013). Esto muestra como el estar en contacto con los espíritus y ancestros es vital para la comunidad ya que estos “dan” guía a la comunidad, y esto no se trata de una trasmisión llana de información sino que el “contenido” trae una gran carga de sentido y significación que se transmite del mundo espiritual al mundo físico y ya en el mundo físico se trasmite de generación en generación⁸.

De Sousa Santos para explicar la necesidad de descolonizar el conocimiento y darle el espacio que se merece el saber de las periferias, otredades o invisibles ya que ahí encontraríamos visiones que aporten al mundo moderno formas diferentes y no

⁸ Esto no quiere decir que esta transmisión espiritual se da una vez cada tantos años o que hay se dio hace muchos años, este es un diálogo permanente pero el mensaje puede ser propicio para el presente, el mediano o largo plazo. Así encontramos que por ejemplo, hay mensajes para dentro de un tiempo corto como también para dentro de muchos años.

contempladas de vivir mejor, atenuando la línea que divide y diferencia el pensamiento ‘legítimo’ del que ni siquiera es contemplado, el autor se refiere a ello como el pensamiento abismal.

Ello implica que las experiencias nacidas en otros contextos y bajo otras matrices culturales fuera de la occidental no reúnen lo suficiente para ser tomadas en cuenta, o al menos no como lugares productores de conocimiento o lugares de enunciación, hasta lo máximo que se podría lograr es que sean analizadas desde el estatus sujeto-objeto, pues estas maneras *otras* no se ajustan a los parámetros de la visión occidental-científica-filosófica, están más bien bajo conceptos como creencia, opinión, intuición, subjetividad.

Este panorama exige en especial al mundo académico un cambio de perspectiva, pues a lo largo de la historia ésta ha sido contada por quienes han tenido acceso al conocimiento y lo han sabido ordenar de la manera que desde su punto de vista era la mejor. Sin embargo encontramos hoy en día perspectivas que a pensar de que la visión imperante se impuso siguen latiendo en las comunidades de todo el mundo. Perspectivas que ofrecen otras soluciones a la crisis humana y que por encima del capital que es lo que mueve la visión moderna, buscan existir, revitalizarse y prolongarse. De Sousa Santos propone para ello una sociología de la emergencias, “ésta consiste en la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo” (2009, 180).

Esto significa que debe haber un desapego, una ruptura con los modos occidentales-modernos de pensar el mundo y analizarlo, pues hay otros modos que se han sostenido hasta ahora que demuestran que hay más, que no conocíamos, que no valorábamos pero que siempre han existido pues no derivan de otra fuente sino de su propia raíz. Es necesario entonces reconocer la pluralidad de conocimientos más allá de lo que conocemos como ‘conocimiento legítimo’ esto supone que la epistemología general conocida queda en cuestión pues no cobija todo lo conocido y tampoco puede analizar ni dar explicación a aquello que ha dejado por fuera, que no conoce.

De Sousa menciona que es necesario proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista (2009). Y esto implica dar visibilidad a sociedades

de la periferia del sistema mundo moderno donde otras formas de conocimiento no-científico y no-occidental prevalecen en las prácticas cotidianas.

El modo de comprensión de la comunicación del pueblo Inga de Aponte es muestra de ello. Representa una visión contra-hegemónica de la comunicación entendida desde occidente. Es un intento necesario de comprender algo inherente al ser humano como la comunicación desde una posición periférica que sobrevive a la ciencia moderna y a la inyección de información y modernización.

La traducción intercultural implica respetar el lenguaje matriz y reconocer que no se puede ser completamente transparente o exacto a la hora de expresar el sentido de algo que se traslada de una matriz cultural a otra, pues no se trata de “lograr equivalencias”. Sin embargo esta traducción busca respetuosamente dar acercamientos a la comprensión de mundos otros que tienen mucho por enseñar y compartir y que a la sociedad moderna-occidental le hacen grandes cuestionamientos y aportes. La traducción intercultural busca dar herramientas a una lucha por el poder cognitivo, en este caso la comunicación entendida desde la experiencia cognitiva del pueblo inga intenta comprender las otras maneras de “comunicar-se” y a su vez poder establecer diferencias con la comunicación desde occidente. Para esto es necesario saber que en el pueblo Inga no se habla de *comunicación*, sino de *compartir saberes*.

¿Con quién comparte saberes el hombre Inga? ¿cómo funciona el proceso de compartir saberes? ¿desde qué momento inicia el proceso de compartir?, ¿Qué se comparte? ¿Cómo se comparte? ¿Quiénes comparten y con quienes comparten? ¿En qué momentos comparte? ¿en qué espacios se comparte? ¿cuáles son sus códigos? ¿Dónde están los saberes? ¿Qué saberes se comparten?

Para el pueblo Inga la chakana es el puente que simboliza: el tiempo infinito, la espiritualidad, la traslación a otros espacios y cómo el Inga comparte sus saberes. El modelo comunicativo del pueblo inga se desarrolla en el espacio físico pero también en un espacio sin lugar geográfico, este es un espacio espiritual. Según ello existen relaciones:

De Inga a Inga

De Inga y entorno

De Inga y el entorno espiritual

La chakana o puerta a otros mundos permite conocer lo anterior y comprender que en el mundo inga el compartir saberes (comunicación) puede darse en lugares no físicos (espirituales) con interlocutores no humanos (espirituales).

Tomando en cuenta el esquema cosmográfico general, podemos distinguir ‘fenómenos de transición’ o *chakanas* en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia). Las *chakanas* en dirección vertical ‘relacionan’ o ‘conectan’ el espacio de *banaq/alaxpacha* con el de *kay/akapacha*, las *chakanas* en dirección horizontal tienden un ‘puente’ entre el ámbito izquierdo o ‘femenino’ y el derecho o ‘masculino’. Evidentemente, el cruce de estas dos ‘zonas de transición’, con la forma de una cruz, es una *chakana* muy especial y tiene la función primordial de ‘relacionar’ (Estermann 2006, 181).

El *principio de relacionalidad* se puede describir de dos maneras:

- “No puede haber un ente carente de relaciones por completo. Para el pensamiento andino no hay entes absolutos (*.absolvere*: ‘soltar’, ‘des-conectar’) o sea sueltos o desconectados” (Estermann 2006, 127)
- “Cada ‘ente’, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La ‘realidad’ (como un ‘todo’ holístico) recién ‘es’ (existe) como conjunto de ‘seres’ y acontecimientos interrelacionados” (Estermann 2006, 128).

Comunicativamente este principio manifiesta la interacción, el diálogo permanente de unos interlocutores con otros, y estas relaciones pueden ser inga-inga, inga-naturaleza o inga-espiritualidad. Este principio recoge vínculos afectivos, ecológicos, éticos, espirituales. Este principio implica el diálogo permanente del ser humano con su entorno, el “todo comunica” desde la perspectiva andina se hace efectivo cuando se comprende la existencia a partir de la relación; algo existe en tanto está vinculado con un todo. Así el ser inga no es un sujeto aislado sino que está sumido en un diálogo permanente con su espiritualidad, con su territorio y con otros humanos.

El *principio de correspondencia*

Se trata de una correlación simbólico-(re-)representativa entre dos ‘campos’ de la ‘realidad’. Incluyendo nexos cualitativos, simbólicos, celebrativos, de rituales y afectivos. Para el pensamiento andino esta correlación se percibe desde muchos ángulos, como por ejemplo la relación entre macro-y micro-cosmos, entre lo cósmico y humano, lo humano y no-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y muerte, lo bueno y malo, lo divino y humano, etc. Así, la ‘realidad’ cósmica de las esferas celestes (*hanaq* o *alaxpacha*) podría establecerse como la ‘realidad’ terrenal (*kay* o *aka pacha*) hasta los espacios infra-terrenales (*ukhu* o *manqha pacha*). Para el *runa/jaqi*, el principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto

en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no es el 'extremo', uno de dos 'opuestos', sino la integración armoniosa de los dos (Estermann 1998, 125).

Expresa vínculos comunicativos, interacciones entre lo macro y lo micro, existen diálogos en cada ámbito de la relación desde lo más grande como el universo, hasta por ejemplo, un ser humano que puede representar una pequeña unidad. Esto se da de manera cotidiana pues el principal motor de estos vínculos es salvaguardar el equilibrio universal. Cabe resaltar que el inga ha pervivido gracias a la atención que ha puesto a los mensajes dados por el territorio y los antepasados para la búsqueda y consecución de ese equilibrio.

En la relación Inga-naturaleza, inga-espiritualidad e inga-inga, sus diversas expresiones, se convierten en símbolos y lenguajes que se interrelacionan con el mundo de los espíritus y el mundo terrenal, esto quiere decir que su comunicación está transversalizada por códigos, signos, geografías de su sacralidad.

El principio de complementariedad refiere a:

En los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún 'ente' y ninguna acción existe aisladamente sino siempre se existe en co-existencia con un complemento específico. Ningún 'ente o acontecimiento particular es una entidad completa, eso significa que para el *runa/jaqi* andino, el 'individuo' autónomo y separado, es 'vano'... e 'incompleto'(un ente a medias). Recién en conjunto con su 'complemento', la entidad particular se convierte en *plenum* (Estermann 1998, 135).

La filosofía andina insiste en el significado literal de lo "particular": se trata de una 'parte' necesaria y complementaria, que se integra, junto a otra 'parte', a una entidad 'completa' o 'complementada' (Estermann 1998). El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los 'opuestos' complementarios en un 'ente' completo e integral. Las partes tampoco son antagónicas e irreconciliables, estas se requieren mutuamente, no para elevarse a otro nivel, sino para completarse en el mismo nivel.

Ya que todo se encuentra relacionado, todo constituye una parte de un todo general, cada elemento es complemento de otras partes para conformar el todo. Por ejemplo el día y la noche, el hombre y la mujer. El Inga es observador y participante de su realidad física y espiritual, por eso puede moverse en ámbitos comunicativos de esas dos dimensiones (física y espiritual). Otro ejemplo de ello es lo que nos amplía Estermann: "Día y noche son complementarios como lo son varón y mujer; Para el *runa/jaqi*, vida y muerte son realidades complementarias y no opuestas o antagónicas: donde hay 'muerte'(el fin de algo viejo), ahí mismo también hay 'nacimiento' (el inicio de algo nuevo)" (Estermann 2006, 176).

El *principio de reciprocidad* describe como a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino que está presente en cada tipo de interacción, ya sea intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o también entre ser humano y lo divino (136).

El principio de reciprocidad “es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas” (Zaruma 2006, 387). La reciprocidad se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte (Estermann 1998), encarna el dar para que te den en la medida que has dado.

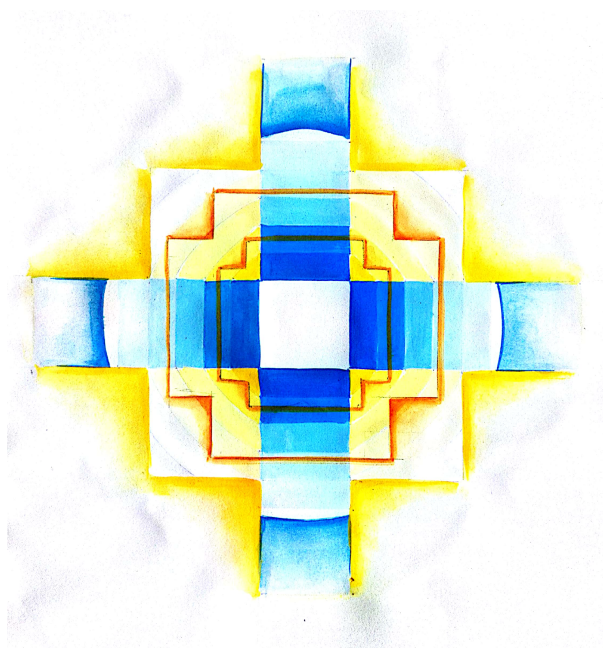
Este principio es el materializador de una ‘justicia cósmica’ en las relaciones entre actores/as (humanos, naturales, divinos), esto constituye una normatividad profunda en dichas relaciones. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones. Esto significa que el equilibrio cósmico (armonía) requiere de la reciprocidad de las acciones y la complementariedad de las y los actores/as. Cabe anotar “que este principio impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean ‘jerárquicas’. En el pensamiento andino, no existen jerarquías, sino correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso” (CHIRAPAQ 2012, 46).

Para los Ingas, la reciprocidad se debe practicar en todos los niveles de la vida, en el trabajo, los afectos, hacia el territorio, en lo económico e incluso se cree que en lo espiritual también opera este principio, el cual implica retroalimentación. Comunicativamente esto se traduciría como el intercambio dialógico o el feedback necesario para que la comunicación se desarrolle en doble vía. Hay representación de dominios espirituales entre lo terrenal y lo humano, cada vínculo tiene una correspondencia con el universo, con la tierra y promueve formas de comunicación y lógicas propias de un pensamiento-territorio esto viene a ser su propio lenguaje del ser y existir. Esto desarrollado en sus interacciones cotidianas como también en ceremonias y costumbres que personifican y celebran a los antepasados, a los dioses y seres espirituales en sus sitios de poder.

Los Ingas en reciprocidad con los espíritus se conectan con el supramundo, submundo e incluso con este mundo terrenal a localidades distantes. Los tres mundos

constituyeron un todo como representación del universo en correspondencia con todas las fuerzas y puentes transicionales, móviles, de control del equilibrio propiciado en los rituales y celebraciones sagradas. Se evidencia aquí que en contraste con la visión Inga, la visión occidental de comunicación queda incompleta puesto que no toma en cuenta la intervención de otros actores, de otros espacios y de las relaciones que podrían llevarse a cabo en estos contextos “invisibles”, al dejar de lado todos estos elementos, mientras que en occidente una conversación se da en muchas ocasiones para obtener un fin, es decir, estratégica e instrumental; mientras para los Ingas una sola interacción puede convertirse en la apertura y descubrimiento de una porción de universo real, vivo y entrelazado, con sujetos que operan acciones e influjos que en esa íntima comunicación brindan secretos de pervivencia, equilibrio, fortalecimiento de su identidad.

Figura 1.
Niveles y Tránsitos, Ascender y Descender.

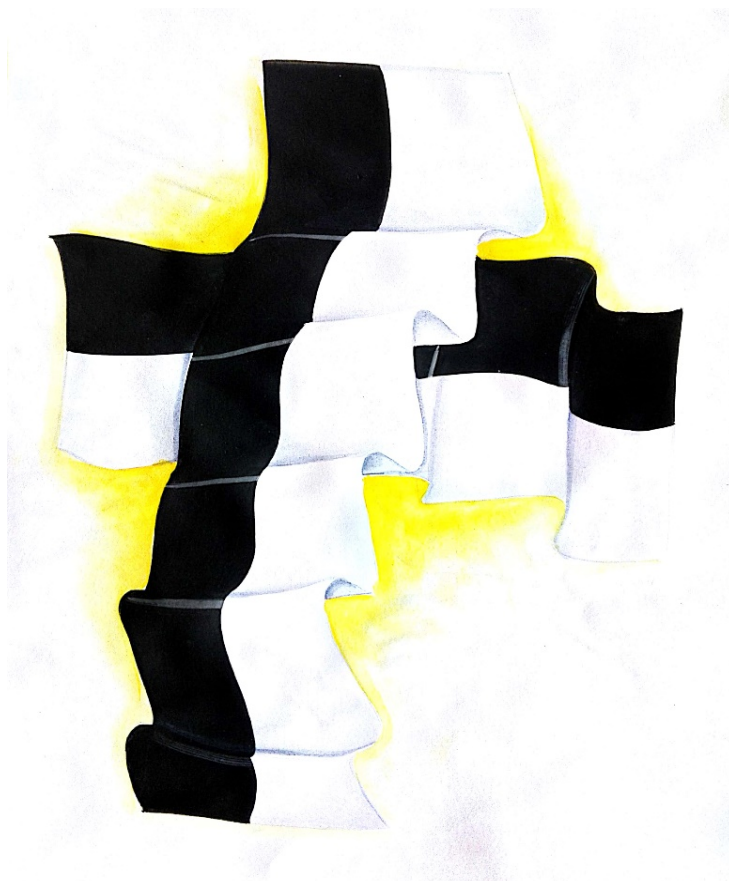


Técnica: Vinilo. Pintura inédita realizada para esta investigación.
Elaborado por Tomás Naspírán⁹.

⁹ Artista Nariñense, maestro en artes visuales.

Estas conexiones de complementariedad y correspondencia nos muestran que en este universo Inga no existen divisiones tajantes que vuelven inaccesible al opuesto. Por el contrario el punto de intersección implica relación, encuentro. Un ejemplo de ello es el compartir saberes entre hombre y mujer, mientras en occidente se tiende cada vez más a enfatizar en las diferencias entre ambos volviéndolos irreconciliables, según esta perspectiva hay unidad armoniosa en el complemento a pesar de la diferencia. Según esto en el compartir saberes entre hombre y mujer se toman el uno al otro como iguales y valiosos para estar completos. La palabra de abuelos y abuelas es valorado por igual y respetado por sus opuesto pues ambos armonizan el equilibrio.

Figura 2.
Bandera del Pueblo Inga, luz y sombra, noche y día.



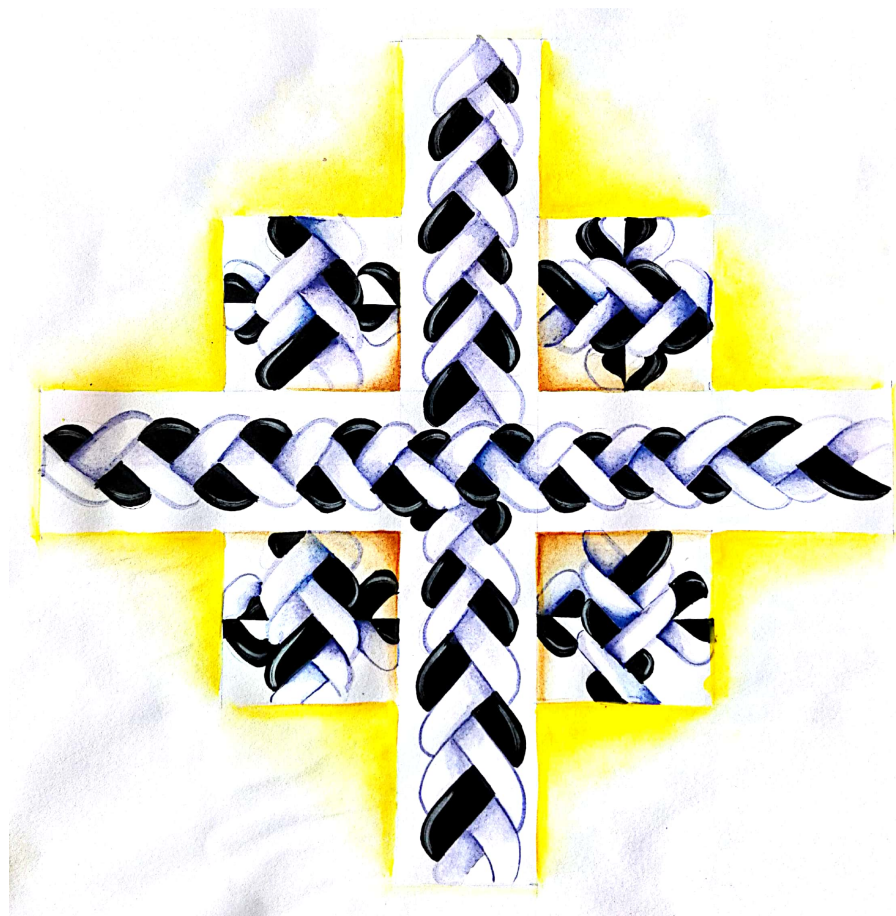
Técnica: Vinilo. Pintura inédita realizada para esta investigación.
Elaborado por Tomás Naspirán.

El camino del Inga está determinado por cuatro momentos en su vida, dos son ordenados por lo divino y otros dos son decididos por él pero con la guía de lo divino también. Así el hombre inga es copartícipe del equilibrio con sus acciones, pensamientos y también con rituales que lo ayudan a ordenar-se y atravesar su paso por esta tierra, ese atravesar está definido como una chakana, así que el tránsito por este mundo es una chakana que se abre con su nacimiento y termina con su muerte, estos son los momentos que el Inga no decide.

Para los momentos en que el inga toma decisión con guía divina esta viene también a través de rituales sagrados que lo fundamentan a él, a su pueblo, a su cultura. Estos momentos son su unión al ser amado (matrimonio) y tener hijos, esta es la razón por la cual ambos acontecimientos tienen gran importancia ritual. Para que una pareja se una como compañeros de vida, deben hacerse ceremonias de *ambi uaska* en noches seguidas y las necesarias para que ambos se hayan auto-evaluado y desnudado espiritualmente el uno al otro y decidir si después de conocerse a ese nivel de profundidad pueden y quieren convivir por el resto de sus vidas. Si su decisión es sí, el mayor que dirige las ceremonias procede en una última ceremonia a tejer las vidas de ambos y juntos conforman una sola pieza.

Cuando se prolonga la descendencia desde el vientre los futuros hijos y herederos son llamados a defender el territorio, una vez nacen se tiene la costumbre, aunque ya no muy popular, de enterrar en junto a la tulpá o fogón de la casa la placenta del recién nacido para que si algún día sale del territorio no se olvide de él y vuelva.

Figura 3
Matrimonio, donde se tejen dos existencias.



Técnica: Vinilo. Pintura inédita realizada para esta investigación.
Elaborado por Tomás Naspirán.

Sin embargo el humano no puede ni debe intervenir como quiera, con sus pensamientos finitos, menos atribuirse el papel de ‘dominador’ en el equilibrio cósmico, de ser así lo siguiente será que se desequilibre, no porque el humano sea tan poderoso sino porque todo obedece a un orden establecido, un ritmo, un plan que procura el fluir no el destruir ni autodestruir, al alterar este orden el desequilibrio se manifiesta en enfermedad física o del alma, enfermedad en la comunidad como corrupción, mentira, individualismo, miedo. A nivel de territorio esto se manifiesta a través de desastres naturales y entre otras

demostraciones de vulneración del orden y los ciclos. Es crucial que el ser humano respete y se ciña a los tiempos, ritmos, estaciones; tiempo de nacimiento, ritmos de crecimiento, tiempo de reproducción, tiempos de siembra y cosecha según ciclos de la luna, del sol y todo lo que regula el orden y esto sin olvidar el cuidado y compromiso con otros seres vivientes como los vegetales y los animales los cuales son acompañantes y copartícipes del equilibrio, “el individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (u-tópico), sin fundamento (anárquico) y sin centro (ex-céntrico)” (Estermann y Peña 1997, 10).

El ciclo vital del hombre está relacionado con el ciclo ritual agrícola este depende del ciclo estacional y se divide en cuatro temporadas:

- Temporada de germinación: comienza en el equinoccio de septiembre
- Los rituales de compromiso de una pareja se relacionan con las prácticas agrícolas de la siembra.
- Temporada de crecimiento con las lluvias y la irrigación: del solsticio de diciembre hasta el equinoccio de marzo.
- Los rituales del nacimiento que se relacionan con la cosecha
- Temporada de maduración: del equinoccio de marzo hasta el solsticio de junio.
- Los rituales de la pubertad que van a la par con los rituales agrícolas que marcan el crecimiento de las plantas.
- Temporada de descanso de la tierra: del solsticio de junio hasta la nueva cosecha. Los rituales de muerte que asemejan a los ritos que marcan la temporada de maduración de las plantas.

Figura 4
Tránsito a través de la chakana.



Técnica: Vinilo. Pintura inédita realizada para esta investigación.
Elaborado por Tomás Naspirán.

Sobre la mediación

En contraposición a las visiones mediáticas de la comunicación planteadas por el modelo de pensamiento occidental, para el pueblo Inga no solamente prevalece la relacionalidad del todo, que indica que hay conexiones entre actores, fenómenos y acontecimientos existentes en el universo o pacha; sino que dichas conexiones son posibles por puentes o chakanas que hacen posible la comprensión del mundo desde esta racionalidad. La mediación se lleva a cabo entonces por un sinnúmero de chakanas que transportan información espiritual que en el momento idóneo se manifiesta también en el

plano material. Según esto para el pueblo Inga la mediación va mas allá del canal o medio físico por el cual se transmite algo, la mediación es producto de la relacionalidad del todo y del equilibrio del cosmos que permite acceder a la información espiritual a través de las chakanas. Cabe resaltar que estas transiciones entre puentes y lugares espirituales no son ni pueden llevarse a cabo por cualquier persona, es necesario que la persona sea entrenada y aprobada para ello.

El tiempo

Para el pueblo Inga existe la eternidad, no hay un fin como tal sino mas bien momentos, tiempos de, épocas que traen cambios o también periodos de tránsito. Para el pensamiento Inga no existe el futuro sino ‘el presente de un mañana’ lo que hace alusión al eterno hoy que es preámbulo de un después. Al respecto también ‘el hoy es el resultado de la lucha de ayer’ es así como el pasado nunca muere ni se va, pues los ancestros siguen habitando el territorio y siguen interviniendo, mediando e influyendo al pueblo. En el tiempo ceremonial, como por ejemplo en la ceremonia del ambi uaska pueden confluir el presente, el pasado y el futuro de manera simbólica pues en el inconsciente colectivo existe la noción de que en un futuro habría una vuelta a la libertad que se perdió en el pasado.

El tiempo desde esta perspectiva no es de posesión del hombre es algo que fluye como fluyen los acontecimientos y se llena de ellos. El tiempo es algo para vivir en un acto y un espacio, es así como se llena. Es el fluir de hechos en espacios que deben guardar un orden por ejemplo tiempos para cultivo, tiempos para cortar madera, tiempos para establecer un hogar, etc. De esta manera encontramos que hay tiempo que corresponde a ciclos (que se repiten, como el lunar) y otro a etapas (procesos en el orden cósmico, como la vida y la muerte).

Por otro lado en occidente hay una noción distinta del tiempo. Además de ser lineal y progresivo se lo ha visto también como algo que el hombre posee y de lo cual debe tomar ventaja. Desde la comunicación y más específicamente desde lo mediático es tiempo es dinero, el tiempo al aire es muy valioso, el tiempo de estar conectado a la web está sobrevalorado pues hoy en día en la sociedad moderna casi nadie puede dejar de estarlo. Esterman lo explica de la siguiente manera:

El tiempo es ‘medible’ y monetarizable: ‘el tiempo es dinero’. Uno puede ‘perder’ o ‘ganar’ tiempo; el tiempo se nos puede ‘ir’; ‘tiempo’ es una posesión (lo tenemos o no lo tenemos) y una obsesión (‘carrera contra el tiempo’). El instrumento preferencial y el modo de expresión más

elocuente es el reloj; es el dictador moderno de nuestra vida, el ordenador de todo lo que hacemos, una vez desvirtualizado el calendario 'natural' (por la luz eléctrica, la 'realidad virtual' informática, la vida espacial) (Estermann 2006, 197).

Sobre la relación hombre-hombre

El hombre existe en torno está puesto en relación con otros, en este caso en relación con otros de su comunidad. no solo porque habiten el mismo territorio sino porque tienen lazos de hermandad, la comunidad es de mucha valía para el pueblo y esto hace parte de su forma de habitar. Juntos viven una cosmovisión, una cultura y esto hace que se hable en los mismos códigos, no solo en cuanto a la lengua propia Inga, sino en cuanto a prioridades comunitarias, esto ha desarrollado un alto grado de conciencia a nivel espiritual y social. Según esto se comprende que el hombre desde el pensamiento Inga valore su territorio pero también no se sienta completo sin sus iguales, sin su comunidad. pues aquí es donde se construyen unos a otros. El valor de la lucha está en que puedan pervivir en el tiempo y en el espacio con todo lo que son.

Desde la comunicación esta relación hombre-hombre, hombre que reconoce a su semejante como su igual y como parte de sí mismo y de su comunidad, permite establecer intercambios dialógicos en donde la información es compartida, es transmitida de unos a otros y de generación en generación para pervivir, la sabiduría ancestral y demás conocimientos son colectivos para lograr fortalecer sus legados culturales y su unión. Pues no se puede pervivir con divisiones internas. En estos términos el conocer y el conocimiento no se limitan a algunos individuos o algunas esferas pues ante todo se busca el fortalecer a la comunidad y eso se hace a través del compartir de saberes y experiencias. En occidente el acceso al conocimiento y el poseer conocimiento muchas veces es sinónimo de poder o de ventaja sobre otros.

Sobre la relación hombre-entorno

Para el pueblo Inga y como lo indica la racionalidad andina el hombre y la naturaleza o entorno están estrechamente ligados, no se considera que haya una separación o una relación de jerarquía en la que el humano esté por encima de otras especies. Al contrario existe un aprecio contundente a la naturaleza pues se considera madre y a muchas especies se las honra por su sabiduría y las cosas que enseñan a la humanidad.

El pensamiento Inga no considera el término 'naturaleza', para referirse a ello usan el término Alpa Mama que es donde se desarrolla su realidad, un espacio, un regalo para

vivir, cuidar, disfrutar, heredar, un hogar, algo sagrado que es invaluable. Se la concibe como un organismo o sistema ordenado que posee vida y que se afecta por completo si se afecta una de sus partes. Esterman describe estas relaciones del hombre con la ‘naturaleza’:

El *runa/jaqi* andino no tiene una relación de ‘oposición’ con la naturaleza; no se trata de un ‘adversario’ que hay que vencer. El ‘abismo’ abierto entre el ser humano y la naturaleza no-humana en Occidente, empezado en la filosofía griega,- pero agudizado y llevado a un extremo por la bifurcación cartesiana, no existe en la filosofía andina. El *runa/jaqi*, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sin número de nexos vitales con el conjunto de fenómenos ‘naturales’, sean éstos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico (Estermann 2006, 190).

A esto también ya se había referido Quintin Lame y es algo que han tenido claro las comunidades indígenas:

“el espacio no es un ente físico, un accidente, pues seres humanos y espacio se compenetran con la experiencia de lo sagrado (121); La relación entre el indio y la naturaleza es una relación simétrica; no existen seres superiores ni inferiores, pues todos comparten un mismo destino, un mismo espacio y un mismo designio” (Lame citado por Romero 2004, 125)

La relación del hombre Inga con la Alpa Mama no necesita de mediación, es un contacto comunicativo vital, la alpa mama es un ser vivo que se comunica, que corresponde, no es un ente inconsciente, es un escenario de existencia. El Inga está en permanente comunicación con la alpa mama, no solo cuando anda por ella sino cuando interactúa con ella, por ejemplo cuando le pide permiso para pasar a ciertos lugares, permiso cuando se va a sembrar agradecer por lo que brinda en la cosecha. Esto denota un vínculo que hace que no se vea al hombre y a la naturaleza como entes separados. Esta separación si se hace presente en el pensamiento occidental, (al menos en el lenguaje esto se hace visible).

Yves Guilleriot se refiere a lo anterior al afirmar que la idea de separación en Occidente genera ciertas *aparentes* oposiciones excluyentes, por ejemplo: lo vivo y lo muerto, lo animado y lo inanimado, la naturaleza y el hombre. Propone usar el concepto de ‘Paqarina’ con el cual se evita usar las muy occidentales separaciones excluyentes. Ante esto, se hace muy necesario desarrollar una “filología” de las lenguas ancestrales andinas pero desde los paradigmas indígenas (Guilleriot 2006).

Uno de los principales choques de la cosmovisión Inga con el pensamiento occidental es que este último asume que la alpa mama <no habla>, <no comparte saberes> en términos occidentales <no se comunica>, <no tiene nada para decir>, <no siente>, <no

piensa>. Todo esto producto del antropocentrismo que ciega al hombre en su trono y lo vuelve sordo a su entorno, su familia, su comunidad, al espacio geográfico en el que vive, incluso a sí mismo, a su propio espíritu. Estas ceguera y sordera han constituido en el peor sabotaje que se ha hecho el ser humano. Que al hacerse dios y dueño, sabio y poderoso se ha destruido a sí mismo y a su casa la Tierra que le ofrece un hogar, sustento y medicina. Ante este aspecto Esterman explica:

La *pachamama* es un ‘sujeto’ (para hablar en términos occidentales) que actúa y reacciona. El ser humano tiene que ‘escuchar’ la relacionalidad ordenada en la ‘naturaleza’, en el doble sentido: ‘escuchar’ (*audire*) para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y ‘escuchar’ en el sentido- de ‘obedecer’ (*ob-audire, ge-horchen*), de dar respuesta adecuada y correlativa (‘responder’) a través de su actitud y comportamiento. En este sentido, el *runa/jaqi* es *Hórer des Seins* (Heidegger), ‘escuchador/obedeciente del ser’, pero no de un: ‘ser’ anónimo y abstracto, sino de la *pacha*, la estructura relacional cósmica subyacente. Si el ser humano no ‘escucha’ y cambia la topografía pachasófica a su gusto, la reacción correlativa trae un trastorno también para él (desastres, cambio de clima, sequías, inundaciones) (Estermann 2006, 194).

Sobre la relación hombre-espíritu

Según el pensamiento Inga, el ser humano está conformado por cuerpo, mente, espíritu y alma siendo esta última la más elevada y profunda, quien direcciona las otras partes y comparte esencia con el universo. Es lo que no muere, es eterno, lo que da vida al cuerpo, inspiración al intelecto y dirección al espíritu. El alma no tiene una figura física pero si tiene una representación ‘corporea’ similar a nuestro cuerpo físico en el plano espiritual.

El plano espiritual es más real que el plano físico, de hecho el plano físico es un reflejo vago del plano espiritual, es en este último donde se gesta todo, lo que vemos con ojos físicos es la materialización de muchas obras espirituales.

El plano espiritual también tiene muchos lugares o mundos

El lugar más alto le corresponde a Dios, creador y a cargo del equilibrio, la fuente originaria, original y sustentadora de todo cuanto existe. Un tanto más abajo está el polvo de estrellas, unas detrás de otras, en la profundidad del universo reposan los que tuvieron vida y cuerpo en la tierra seres que por milenios y milenios han permanecido allí por tanto están llenos de sabiduría, son seres que desde su perspectiva ven mejor que los humanos y enseñan-aconsejan según este conocimiento.

Sobre la tierra existe diversidad de mundos que tienen su propia ‘gente’. Gente del agua, gente de la tierra, sabios animales sagrados, espíritus guías (muchas veces toman forma de personas que existieron en la tierra), espíritus cuidadores, espíritus mensajeros, espíritus que nutren a otros, todos tienen más o menos jerarquía según su función y su radio de acción.

Debajo de la tierra también existen otras criaturas, algunos pueden salir y otros no, pues aún no lo pueden hacer y están a la espera de ese tiempo. Viven en lo que se puede conocer como el inframundo. Mucho más profundo está la bestia, encadenada y esperando ser soltada también en su tiempo. Ruge con fuego y calienta la tierra, la azota y busca propagar maldad para que la misma humanidad se destruya. Usa capitalismo, vanagloria, división, egocentrismo, individualismo, indolencia, destrucción e irrespeto por el entorno y muchas otras estrategias ejecutadas por las criaturas que pueden salir desde allá a la tierra, estas estrategias son empleadas para que el ser humano se pierda. El gran engaño es hacer pensar al hombre que en el mundo pasa sólo lo que podemos ver con los ojos físicos. Todo esto lo permite Dios pues él lo creó todo y lo permite porque es parte de un plan cósmico que un día termina en la restauración del equilibrio. Pero a ello se llega una vez en este tránsito el hombre haya reconocido que necesita tal equilibrio y lucha por alcanzarlo.

El Inga desde mucho antes de nacer se encuentra en la fuente de la vida, junto a los saberes que Dios y sus mayores le han dejado, son estos los que al nacer inicia a compartir con otros Ingas, con su Cosmos, con todo lo que se encuentra a su alrededor visible y no, palpable y no. La “retroalimentación” inicia cuando los otros a su vez comparten sus saberes y estos regresan a conversar con la sabiduría de sus ancestros. Desde el mundo espiritual el Inga tiene un lazo, vínculo, una conexión con otros espíritus y Dios, es la espiritualidad misma la que protege el compartir de saberes necesario para preservar su existencia. Según esta visión Dios puso en el hombre un espacio para ser llenado con espiritualidad para conectarse con algo superior a él pues la humanidad no proviene de sí misma sino de una potente inspiración que además de materializar todo cuanto existe aun lo sigue sosteniendo. Vivir sin esta conciencia para el pueblo Inga es vivir a ciegas y con miedo a la muerte.

Pinto considera que para los pueblos ancestrales el conocimiento es cultural. Generado por los antepasados el conocimiento viene a ser una corriente constante de ideas

que fluyen en el espacio/tiempo renovándose siempre sin perecer. El conocimiento es fluido, mana desde los espíritus de los ancestros, desde la tierra, hacia las nuevas generaciones. Por esto los pueblos ancestrales luchan por la tierra, el territorio el autogobierno y la autonomía, porque allí esta su arraigo para construir el futuro (Pinto 2012).

La cosmovisión del Pueblo Inga invita a despertar, a reconocer, a compartir, ese puente de la vida y la vida en sí, las acciones del hoy movilizan lo que pasará en el mas allá, invita a tener en cuenta que el tiempo es eterno e infinito, y que incluso hasta después de la muerte física continúa la existencia. Esto es algo que la visión occidental ha borrado de las sociedades, ha obviado el hecho de que antes que humanos-ciudadanos-sujetos de derecho somos seres espirituales y que al olvidarnos de ello perdemos nuestro equilibrio y hacemos que se pierda el equilibrio en nuestro entorno. La cosmovisión Inga nos da conciencia del espíritu y enseña que lo cultural tiene mucho que ver con lo espiritual pues esto da base a nuestra relación frente a lo que nos rodea y a nivel individual da identidad. La relación personal con el entorno nos hace saber quien somos en este todo que pretende ordenarse, nos otorga un propósito, mientras que la relación personal que prima en occidente es de transacciones y flujos de capital. Lo más personal que conoce el sistema es nuestra cuenta bancaria y nuestro patrón de consumo para sugerir oferta.

El modelo de comunicación Inga/ compartir saberes corresponde a una búsqueda por el fortalecimiento no sólo en el ámbito comunicativo, sino también a la identidad cultural del pueblo. Este modelo del pueblo Inga expresa la necesidad de darle otras voces al conocimiento, rescatando el saber ancestral que no es producido por la academia pero se alimenta de la legitimidad que las comunidades le otorgan a través de sus propias formas de vida, es una experiencia que busca dar la lucha por el poder cognitivo.

Este compartir de saberes se hace con otros Ingas, Los Mayores, El Cosmos, La Madre tierra, Los Seres cósmicos, La luna, El sol, Las estrellas, Seres espirituales de otros mundos.

Conclusiones

Lugares de enunciación

Esto evidencia que el contexto, en este caso el territorio del pueblo Inga de Aponte, también determina la comprensión del mundo. Más allá del lugar físico también el espacio social (en incluso político) se lee a través de un código cultural propio que deriva de una forma propia de relacionarse con su entorno. Esto por supuesto también será reflejado en la producción del conocimiento por parte de la comunidad.

La memoria, el territorio y lo sagrado atraviesan esta comprensión y posteriormente producción de conocimientos, a partir de ello se determinan dinámicas al interior del pueblo para salvaguardar su legado, su cultura, sus apuestas sociales y políticas de tal manera que se materialice y dé frutos la lucha por su pervivencia en el tiempo y en el espacio.

Esto, muy contrario a lo que la modernización plantea en cuanto a recibir la guía e ilustración desde afuera, desde ‘lo avanzado’, permite que la comunidad se apropie de su legado, su lucha, se autoanuncie y se autodetermine; contrarestando la desvalorización del conocimiento propio y el olvido del mismo. Quien mejor que ellos para plantear soluciones a sus problemáticas y retos a partir de su conocimiento local que difiere tanto de los indicadores impuestos por las apuestas gubernamentales. Por lo cual la experiencia del pueblo Inga de Aponte al ‘conceptualizar su comunicación’ cimienta una posición epistemológica y política que interpela a lo científico, hace visible, fortalece el poder popular y logra ser una ‘reflexión desde otro lado’ como han buscado reivindicar los estudios decoloniales.

Este esfuerzo de la comunidad por hablar de sí mismos y hacer conciencia de su conocimiento propio y legitimarlo en este caso en el ámbito comunicativo es un paso para construir su apuesta epistemológica, fortalecer su apuesta política y deconstruir lo que habían asumido como comunicación para valorar su ‘compartir de saberes’ que es aún más completo que los modelos occidentales; esto como un camino a la revitalización de su pensamiento propio y como un aporte más a sus sueños de pervivencia y por que no a la descolonización del saber que la comunidad ha buscado desde otros espacios como el educativo, el de la medicina y el administrativo.

Sobre las políticas públicas

En Colombia se cuenta con experiencias que buscan enriquecer el diálogo, que afirman lo comunitario, pero encontramos que estas experiencias si bien emiten contenidos desde su propio contexto (comunidad indígena) y hacen visibles sus problemáticas y en algunos casos sus procesos comunicativos ayudan a la resolución de estas, no hay una comunidad o un proceso en torno a la comunicación que parta de un modelo propio de concebir la comunicación. Hoy en día se conoce como comunicación alternativa o comunicación popular a procesos que emplean espacios y medios comunicativos para visibilizar a las comunidades, sus problemáticas y sus apuestas, pero el modelo como tal es el mismo occidental.

El Estado ya ha reconocido la Comunicación Propia y hoy en día existe una política pública de comunicación propia que ha buscado dar un poco más de participación y recursos económicos a las comunidades, sin embargo no existe una reflexión comunicativa profunda, aun prevalece la visión mediática y hay poco en cuanto a producción de conocimiento y pensamiento propio en torno a la comunicación, ni lecturas de la comunicación desde las cosmovisiones.

Esto ha hecho que en el devenir de la tecnología, las estéticas y los discursos, las comunidades indígenas sea hayan acoplado (de manera forzada o no) a estas narrativas. Por su parte los grandes medios han dado más visibilidad a las comunidades pero desde visiones exotizadoras o mercantilistas y desde el Estado su aporte ha sido entregar emisoras, licencias, tablets y kioscos digitales sin comprender las dinámicas comunicativas de las comunidades, que con el caso del pueblo Inga de Aponte se evidencia que son diferentes según cada cosmovisión. Por ejemplo en Colombia, se propuso la utilización de la Tablet multilingüe para alfabetizar a una comunidad indígena de Guainía¹⁰. Esta es al parecer la herramienta predilecta para tener una comunicación fluida y global, propagando severas contradicciones con las cosmovisiones y las apuestas propias de los pueblos indígenas.¹¹ Este se ha constituido como el panorama de política pública en cuanto a la comunicación en Colombia.

¹⁰ Ver noticia en: <https://www.elespectador.com/noticias/educacion/de-canoa-tableta-articulo-444994>

¹¹ Ver Informe de esta iniciativa en: <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/investigacion/article/viewArticle/6791/8922>

La comunicación ha sido permeada por artefactos y dispositivos del lenguaje que aparecen ya en el círculo familiar, escolar y en general el ámbito social, delineando y haciendo suponer que el universo comunicativo es así de pequeño¹², esto crea la ilusión de que las problemáticas comunicativas se solucionan con estrategias tremendamente previsibles que buscan resolver todo tipo de problema comunicativo con tecnología. Martín Barbero se ha referido a estas situaciones y ha encontrado que en Colombia aún es muy escasa la reflexión e investigación para el derecho a la comunicación o un marco legal que defienda a las comunidades, afirma que es precaria aun la participación del y en el conocimiento pues el reclamo es que el derecho de la ciudadanía no es solo el acceso a la información sino también a la producción de contenidos a partir de si mismos (Martín Barbero 2002).

Sobre la investigación

Racionalidad andina, no hay objeto de conocimiento como en occidente o la lógica científica. Es un sujeto que interactuar para nutriste y darse no para saquear y dominar.

En cuanto a las tendencias de investigación desde la academia tampoco se ha dado la suficiente importancia a la comprensión de la comunicación desde otras racionalidades. Este era el reclamo de Luis Ramiro Beltrán que en varias de sus obras no habló de pensar la comunicación desde lo latinoamericano y sus fervientes raíces (Equipo Ameribcom 2008).

Esto es producto de dos situaciones, la primera es que el paradigma modernizador tiende a determinar que lo investigable, lo novedoso, lo que va a la par con los avances tecnológicos, tic's y demás plataformas que hoy en día mueven al mundo desde lo digital.

Gran parte de las investigaciones se destinan a acoplar procesos comunicativos, reflexivos, narrativos a la vanguardia tecnológica. Por esta misma línea los portales académicos han promovido este tipo de investigaciones que ponen sus ojos en el potencial movilizador de lo mediático y las maneras de optimización de esto para instrumentales, pero en poca medida, emancipatorios. La academia se ha enfocado en la producción intelectual y no en los procesos de acompañamiento a las necesidades las comunidades fuera del ámbito digital. Y en cuanto a las racionalidades otras, la solución no es insertarlos,

¹² Al no ser esto el foco de esta investigación, no se profundiza en este aspecto pero puede revisarse algo más detallado en la investigación previa realizada en 2013, citada en la presente titulada Iuaichi Nucanchipa Alpa Mama, estrategia de comunicación alternativa (Enríquez y Ruano,).

es entender y fortalecer sus formas propias para que ante esta era digital su saber y cultura no perezcan.

La segunda situación es que la academia no ha dejado de asumir un papel de distancia con la realidad comunitaria, ciudadana, de construcción social. La academia analiza todo y aun le cuesta articularse con los procesos sociales, sienta posiciones políticas, pero no se involucra para movilizar el accionar social. La academia aun es dueña del conocimiento, en el caso de jóvenes indígenas, son ellos quienes van a aprender a la universidad y la universidad aprende poco o nada de ellos y sus comunidades, en el mejor de los casos reconocerán sus saberes y reconocerán ello como una buena experiencia o como un material exhibible por un tiempo pero aún falta un gran recorrido para que sus conocimientos sean replicables y enseñables de una manera más general. En resumidas cuentas la academia es analista pero aun no es emancipadora. A esto De Sousa Santos se refiere diciendo que la universidad debe hacer “extencion al revés, no llevar la universidad para afuera sino traer el conocimiento popular para dentro de la universidad...pensamos que el conocimiento científico es el unico que es válido, este es muy importante, el problema es cosiderar que es el unico que es valido” (De Sousa Santos 2014).

Según esto es necesario seguir cuestionando bajo qué tipo de racionalidad se expande y difunde el conocimiento y no olvidar que lo que se requiere es que haya justicia social a través de la justicia cognitiva, como lo reclama Boaventura de Sousa Santos, esto como algo vital para la democracia (De Sousa Santos 2009). Es preciso reconocer que en el mundo y su diversidad aun no existe una diversidad epistemológica adecuada para leer contextos desde otras racionalidades. De Sousa Santos se refiere a ello como que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir (De Sousa Santos 2009)

En esa diversidad en construcción encontramos la experiencia del pueblo Inga de aponte hablando de su propia forma de construirse y relacionarse, su compartir de saberes lejos de los planteamientos occidentales que son operativos se asemeja mas a un ejercicio de conocimientos práctico, fáctico, no técnico, no científico, es en definitiva una praxis vital, esta entendida como se explica a continuación:

Aquellas prácticas que se gestan desde la y por la subjetividad del sujeto humano y que encuentran vínculo en su desarrollo con la red que comprende el contexto intersubjetivo inmediato, mediato y lejano. Dicha praxis vital entreteje la complejidad del mismo sujeto humano, en su

cuerpo-sentidos y pensamiento, en un plano temporal y espacial que le son propios, esto es, su cotidianidad vital, y que se ve continuamente reestructurada con su entorno intersubjetivo y físico. Las acciones que surgen desde el sujeto humano, son concebidas por una intencionalidad que es conciente o inconciente de sí, generada desde el conjunto de su estructura como persona; es decir, desde su biografía propia, su experiencia vital en cada presente, y sus reflexiones en un espacio que no es estático y un tiempo no lineal (Muelas, Julio y Echeverri 2012) .

Intereses capitalistas que permean el proceso comunicativo

Las lógicas que dominan la interacción de los procesos comunicativos hoy en día están permeadas por los intereses económicos que dominan medios, estéticas y discursos. Estas lógicas encaminan el consumo a partir de promoción de mercancías que terminan por determinar cultural e ideológicamente la estructura social, esto desembocó en la mercantilización de casi todo. A ello se refiere Graham Murdock y retoma el planteamiento que al respecto ya había hecho Marx:

La ruptura definitiva con el pasado feudal viene marcada por la llegada de “un tiempo [...] en el que las mismas cosas que hasta entonces habían sido comunicadas, pero nunca intercambiadas; dadas, pero nunca vendidas; adquiridas, pero nunca compradas —la virtud, el amor, la convicción, el conocimiento, la conciencia, etc.— llegarán finalmente al comercio [...] cuando todo, moral o físico [...] sea llevado al mercado” (Marx, 1976: 113).

Esta instrumentalización de la comunicación nos ha llevado a estar en contacto con el otro pero con una comprensión pobre y una intolerancia abismal. Aunque hoy en día la internet y las redes sociales han abierto espacio a la promoción de acciones y propuestas alternativas desde las comunidades y desde otros focos diferentes a los grandes medios, los mass media siguen funcionando como una maquinaria que promueve el consumismo como una plataforma a la libertad, expresión y realización. Este es el tiempo en que vemos frente a nosotros lo que Graham Murdock sugiere como la mercantilización de casi todo (Murdock 2006) lo que constituye para nuestra sociedad la destrucción de lo auténtico, el desplazamiento de lo vital. Y no se puede construir bienestar si nos olvidamos de ello, la invisibilización de lo espiritual, de la conciencia hace que en lo material la vida no tenga un sentido ni un desarrollo ni individual ni social y si lo que vemos hoy es que todo tiene un valor monetario luego somos o seremos insensibles a ver como se compra y vende la conciencia y esto es un mal síntoma para la humanidad.

Lo Eterno del espíritu o la descapitalización

Enfrentarnos a nuestro yo, que en esencia según los Ingas, la mente, el espíritu y el alma nos ubica en un plano en el que como todos afirman, no nos llevamos nada después de

morir. El enfrentamiento a la muerte no solo física sino del ego antropocéntrico es una experiencia que deja desprovisto de todo a cualquiera, no solo en cuanto a lo material sino en cuanto a las ideas preconcebidas que se enquistan en nuestras vidas en la cotidianidad y en el afán de la vida. La experiencia espiritual nos devuelve humanidad, perspectiva y hermandad, frutos deleitosos, así conseguirlos no sea un camino de rosas pues hallarnos desprovistos de todo y perder el control sobre nosotros mismos provoca un terror que no todos soportan o quieren soportar.

Para tener una idea de lo que sucede, Bruno Mazzoldi describe de su experiencia con el Yagé como una experiencia de descapitalización así:

Este vértigo de la inminencia del vómito, verse viéndose a uno mismo y desdoblarse como en una galería de espejos infinita y no aguantar la inmensidad de esta visión (...) te sale el exceso de ti por todas partes, vomitas por la punta de los dedos, por la nariz, por las orejas, por la coronilla, entonces te vuelves un erizo de chisguetes (...) una fuente obscena, y te cagas eventualmente, te ensucias de ti mismo y claro te reconoces en tu vómito, en tus eses, es el reverso del capital (...) descapitalización ciertamente, la experiencia del yagé es una experiencia de descapitalización (Mazzoldi en López Guevara 2010).

Ambi uaska es una experiencia de descapitalización, debilita el ego, cuestiona lo que conocemos como verdadero, cuestiona incluso quienes creemos que somos, nos pone frente a frente con lo que somos, sobre todo con lo que ocultamos o no aceptamos. Con el ambi uaska se puede ser disminuido, se puede ser destruido, se puede ser vaciado. Es por esto que las modificaciones perceptivas neurológicas implican grandes riesgos y es un espacio y ocasión que no debe tomarse a la ligera. Este enfrentamiento con uno mismo construye una facilidad para la acción colectiva de un pueblo, pues entenderse como parte de un todo y desprovisto de ambiciones personales se es más fácil llegar a consensos y procurar el bien común. Puede ser que la misma cosmovisión se construya en esos espacios y que ese sea el escenario en donde se teja la estructura una conciencia colectiva que dé ordenamiento a la comprensión del mundo y a su vez ésta sea puesta en común, comunicada, compartida a los participantes y a la comunidad en general.

Re existencia

Esto de volver a lo propio no debe entenderse desde una mirada esencialista, si bien a lo largo de esta investigación no me refiero a intersecciones e interacciones entre el modelo Inga y los modelos tradicionales occidentales con no mencionarlas no afirmo que no existen, claro que las hay, sería imposible que no; sin embargo por cuestiones de

delimitación investigativa y para efectuar mayores aportes a temas que no han sido tocados a profundidad desde la comunicación, consideré importante remitirme a aquellas esferas¹³ que no han sido tan permeadas por la conquista y colonia modernizadora. No que hayan permanecido intactas sino que existen y son vitales porque en ellas ha recaído la existencia y hoy en día la reexistencia¹⁴ de estos pueblos que entienden el mundo como humanidad, planeta y espiritualidad en conjunto, en este caso el Pueblo Inga de Aponte.

Tampoco se trata de tomar el modelo indígena como el camino correcto y abandonar todo lo que ya conocemos por retomar lo ancestral. Frente a esto es necesario desertar del cliché de ‘volverse nativo’ y mas bien aunar esfuerzos para que sea posible el reconocimiento, respeto y valoración de saberes otros y construir en medio de la diferencia. No poner una visión sobre otra de manera universalizante sino abrir espacios a otros lugares de enunciación fuera de lo occidental y/o académico.

Saberes

Para el Inga y quizá para nosotros también, lo real es lo espiritual. Lo real es lo inmortal o sea el alma y el espíritu ya que el cuerpo es finito, se deteriora y muere. Bajo esta racionalidad vive el pueblo Inga, nos comparten esta visión de pervivencia, permanencia en el tiempo, en el espacio (no necesariamente físico), nos ubica en una realidad más allá de lo material y más allá de los espacios geográficos. Su confianza y sus decisiones no se basan en lo que ven con sus ojos físicos, sino en lo que ven con ojos espirituales, en lo que oyen de su alpa mama y de sus ancestros, es así como construyen su mundo y sus conocimientos. Es así que la naturaleza no tiene oposición con el ser humano más bien lo natural se opone a la visión unífrica de la razón pues esta es solo una versión de lo que muchos otros (no cobijados por esa razón) conocen como realidad.

Así que mientras el pensamiento occidental en el que el conocimiento se obtiene a través de métodos y de abordajes guiados por su perspectiva del mundo determinando qué

¹³ Estas esferas fueron comunicación hombre-hombre, comunicación hombre-entorno, comunicación hombre-mundo espiritual.

¹⁴ Es importante considerar que tanto los pueblos indígenas como los pueblos africanos esclavizados no sólo resistieron al poder dominante, sino que, por el contrario, desarrollaron formas altamente creativas para continuar inventándose la existencia, incluso por fuera de los marcos legales, pero también jugando con el sistema establecido. Tanto en el pasado como en el presente estos pueblos y comunidades mantienen y desarrollan esas formas de producción de existencia cotidianamente. A este acto lo he denominado re-existencia. Adolfo Albán Achinte. Comida y colonialidad tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. Artículo de investigación. 2010

es o no estudiable o digno de ser considerado como algo replicable, enseñable a otros las visiones del mundo indígenas, por ejemplo, son negadas o invisibles, sobreponiéndose sobre ellas unas formas hegemónicas de cultura y producción de conocimiento. Esto da como resultado un sistema rígido de comprensión del mundo, además de logo-céntrico, impersonal y lejano al lugar de vivencia.

Muchas veces o por lo general este conocimiento no se conecta con la sabiduría ni con el discernimiento, cuando esto pasa el resultado es el conocimiento que autodestruye al ser humano. Pues el conocimiento que viene de afuera acalla el diálogo interno, ensordece e impide que se escuche lo que el entorno quiere decir. Por eso gran parte de tiempo de una ceremonia de *ambi uaska* permanece en silencio, el sentido que privilegia la racionalidad andina es el oído, porque el *runa andino oye* la realidad (Estermann 2006). Durante una ceremonia de *ambi uaska* se deja de oír el mundo terrenal para en ese silencio oír la realidad espiritual.

A lo largo de la historia se observa que el sistema moderno establecido por la colonización-modernización ha instituido la validez y sus criterios para considerar lo admitido como conocimiento y lo que no alcanza a ser conocimiento y es más bien subjetividad o superstición; frente a esto es importante y necesario replantear el hecho de que sea un solo, el locus de enunciación que legitime y/o sea la fuente del conocimiento.

Como ejemplo de ello tenemos el modelo comunicativo del pueblo Inga de Aponte que corresponde a un recorrido por su territorio, su cosmovisión y la implicación que tienen estos con sus prácticas, procesos y dinámicas comunicativas que recogen su esencia como pueblo y sus maneras de habitar y construir el mundo, las cuales están basadas en la premisa de que para ellos la comunicación es “compartir saberes” y esto se halla representado en el símbolo de la *chakana*.

Para los Ingas de Aponte la permanente relación es vital, es el eje del compartir saberes que les permite estar alineados a un propósito mayor y pasar de ser individuos a ser parte de un todo que se relaciona y equilibra. El estar alineado a su cosmovisión ha permitido su pervivencia, esto es el resultado de que nunca perdieron su relación/conexión estrecha con su espiritualidad, para la comunidad esto es posible gracias a esta puerta a otros mundos y la cual es atravesada en las ceremonias de *ambi uaska*.

De este modelo se evidencia una relación permanente con esferas espirituales a las cuales los modelos occidentales y tradicionales no han contemplado. Por tanto para comprender la ‘comunicación’ para ellos Compartir Saberes fue necesario pensar en un modelo propio que constituye la esencia y la pervivencia del pueblo.

El compartir saberes posee/ofrece unas virtudes que hacen que lo que nosotros conocemos como procesos comunicativos, fluyan con mayor naturalidad, que el ponerse en relación y/o diálogo con otros humanos, con el territorio o con el mundo espiritual no sea *complejo*.

Es importante valorar que siempre han habido estos contactos que alimentan y siguen fundamentando su cosmovisión, su identidad y sus procesos sociales, culturales e incluso políticos como pueblo. Sin embargo si bien estos canales están abiertos y pueden ser efectivos para la consecución de resultados benéficos y del bien común como el equilibrio de la relacionalidad del todo lo ordena, el libre albedrío del ser humano puede jugar en contra. La ancestralidad y los espíritus guías pueden pronunciarse sin embargo el pueblo habitante de este tiempo puede obviar advertencias, tomar otras decisiones y hacer caso omiso del orden natural y traer desequilibrios y consecuencias no deseables.

Al observar los modelos tradicionales que buscan explicar y describir la comunicación, vemos que el compartir saberes del pueblo Inga va mas allá de emitir, recibir un mensaje o medir el impacto de este. Implica tener sentidos (canales) alineados a una realidad espiritual que direcciona sus propósitos como pueblo. Implica ser conscientes de que los mensajes no vienen solo de otros semejantes sino que los mensajes pueden provenir del entorno (tierras, vientos, truenos, animales) o del plano espiritual (espíritus guías, ancestros, y demás seres que habitan en el espacio, esta tierra y debajo de la tierra). Todos estos elementos tienen que tomarse en cuenta pues en esta cosmovisión y después de este recorrido se puede afirmar que la comunicación está atravesada y definida por la matriz cultural. De hecho el indagar/entender una cosmovisión y ver cómo ésta conduce el pensamiento es un paso ineludible para comprender todo lo demás en una comunidad.

Bibliografía

- Achinte, Adolfo Albán. «Epistemes “otras”: ¿epistemes disruptivas?» Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales. Abril de 2012. www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/.../KULA6_2_ALBAN_ACHINTE.pdf (último acceso: 27 de Junio de 2015).
- «Interaccionismo simbólico». Universidad Javeriana <http://cmap.javeriana.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1K6XH9QJQ-1HB851T-2M6>.
- Abad Montesinos, Jaime. «Guy Debord: el espectáculo, la mercancía y la inversión De la realidad.» Cuaderno de Materiales, 2012: 5-25.
- AFACOM. Marco de fundamentación y especificaciones de la prueba – ECAES – ICFES. Exámenes de a calidad de educación superior ECAES en comunicación e información, Bogotá: AFACOM, 2004.
- Aponte, Comunidad Inga de. Mandato Integral de vida para la pervivencia del pueblo Inga de Aponte. Territorio ancestral de Aponte, 2009.
- Beltrán, Luis Ramiro. «Adiós a Aristóteles: la comunicación "horizontal".» Revista Latinoamericana de ciencias de la comunicación ALAIC. 2007. <http://www.alaic.org/revistaalaic/index.php/alaic/article/view/749/396> (último acceso: 17 de 02 de 2016).
- . La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica. Ponencia en III Congreso Panamericano de la Comunicación, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2005.
- Bourdieu, Pierre. Sobre la televisión. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Briceño, M. Las coordenadas del cielo. Músicas en las ceremonias de yajé del taita Orlando Gaitán. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia , 2014.
- Castillo, Jorge. La dimensión espiritual y política del canto de Enrique Males. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Repositorio, 2015.
- Chindoy, Jeyson, entrevista de Maria Ruano. Conversaciones sobre Ambi Uska y Medicina Inga (13 de 04 de 2013).
- CHIRAPAQ, Centro de Culturas Indígenas del Perú. Interculturalidad y derechos de los pueblos indígenas. Lima: CHIRAPAQ Centro de Culturas Indígenas del Perú, 2012.

- Dance, Frank E. X. *Human Communication Theory*. New York: Holt Rinehart and Winston, 1967.
- De Sousa Santos, Boaventura, entrevista de Miguel Chavarría & Fernando García. «Otra globalización es posible Diálogo con Boaventura de Sousa Santos.» *ÍCONOS. Revista de Ciencias Sociales* No.19, editado por Flacso Ecuador. Quito, (2004): 103.
- . *Conocer desde el Sur Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO, CIDES - UMSA, Plural editores , 2007.
- . *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación*. México: Siglo XXI:CLACSO, 2009.
- . *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. La Paz: Plural Editores, 2010.
- . «Formas-Otras: saber, narrar, hacer.» En *Formas-Otras Saber, nombrar, narrar, hacer*, de CIDOB edicions, 116-119. Barcelona: CIDOB edicions, 2011.
- . «La universidad pública del siglo XXI.» *Conversatorio “Epistemologías del sur y la utopía”*. Quito, 16 de Abril de 2014.
- Díaz Bordenave, Juan, y Horacio Martins de Carvalho. *Planificación y comunicación*. Quito: Editorial Don Bosco, 1978.
- Documental: *Las Rutas del Yagé*. Dirigido por Alex Andrés López Guevara. 2010. <https://vimeo.com/48574556>. (último acceso: 20 de agosto de 2016).
- Domínguez, Fernando Buen Abad. *Filosofía de la Comunicación*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información, 2006.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica México , 1976.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega, 1981.
- Enríquez, Leidy, and María Ruano. *Iuaichi Nucanchipa Alpa Mama, estrategia de comunicación alternativa*. Pasto: Universidad Mariana, 2013.
- Equipo Ameribcom. *La comunicación antes de Colón tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La paz: Centro interdisciplinario Boliviano de estudios de la comunicación, 2008.
- Estermann, Josef, y Antonio Peña. *Filosofía Andina*. Iquique: IECTA-IQUIQUE & CIDSA - PUNO, 1997.

- Estermann, Josef. *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya – Yala, 1998.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz: Instituto superior ecumenico andino de teología (ISEAT), 2006.
- Foucault, Michel. «Vigilar y Castigar Nacimiento de la Prisión.» FFM Educación. 1975. http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Foucault_VigilaryCastigar.pdf (último acceso: 16 de 8 de 2016).
- Garcés, Fernando. «Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica.» En *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, 217. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana Instituto Pensar., 2007.
- Guazmayán Ruíz, Carlos. *Internet y la investigación científica: el uso de los medios y las nuevas tecnologías de la educación*. Bogotá: Cooperativa editorial Magisterio, 2004.
- Guillemot, Yves. «Para leer el qhapaq kuna: ¿un nuevo paradigma?» En *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría*, de Javier Lajo, 39. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2006.
- Gutiérrez, Eduardo. «Comunicar: Revista científica iberoamericana de comunicación y educación.» <https://dialnet.unirioja.es/>. 2005. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2927814.pdf> (último acceso: 20 de 05 de 2015).
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Editorial Trotta, 2010.
- Hall, Edward T. *The silent language*. New York: Doubleday & Company, 1959.
- Hernandez, Abigail Parra. *Modelos de Comunicación, la comunicación según la fuente funcionalista*. 11 de 08 de 2011. <http://teoriascomunicacion0005.blogspot.com.co/2011/08/modelos-de-comunicacionabigail-parra.html> (último acceso: 10 de 02 de 2017).
- Janamejoy, Leandro, entrevista de María Ruano. *Conversaciones sobre ambi uaska y espiritualidad Inga* (27 de 03 de 2012).
- Janamejoy, Oscar, entrevista de Maria Ruano. *Conversaciones sobre Lengua Inga* (13 de Abril de 2013).

- KontraInfo. KontraInfo.com. 03 de 05 de 2015. <http://kontrainfo.com/el-significado-de-la-chakana-andina/> (último acceso: 12 de 12 de 2016).
- Lander, Edgardo. «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.» En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.*, de Edgardo Lander (comp.), 246. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- . «Diálogos a través del Atlántico Sur: saberes hegemónicos y saberes alternativos.» Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO. 2000. bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/lander.rtf (último acceso: 08 de 10 de 2015).
- Lasswell, Harold D. «Estructura y función de la comunicación en la la sociedad.» Universidad de Chile Instituto de la Comunicación e Imagen. 1985. <http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/lasswell.pdf> (último acceso: 26 de 05 de 2016).
- Levi-Strauss. *Antropologie structurale*. París: Plon, 1958.
- Lozano, Nicolás, y Maria Eugenia Romero. «Senderos de la memoria: un viaje por la tierra de los mayores.» Banco de la república actividad cultural. 1994. <http://babel.banrepcultural.org/cdm/singleitem/collection/p17054coll10/id/2315> (accessed 20 de 01 de 2017).
- Luna, Luis Eduardo. *Vegetalismo. Shamanism among the Meztizo. Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- MacBride, Sean, y otros. *Un solo mundo múltiples voces, comunicación e información en nuestro tiempo. Informe de la comisión internacional para el estudio de los problemas de la comunicación*, México: Fondo de cultura economica, 1980.
- Maldonado Torres, Nelson. «Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer.» CEAPEDI Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Nelson Maldonado Torres. 2007. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/71.pdf> (último acceso: 23 de 02 de 2016).
- . «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.» En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*,

- de Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.), 127. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana Instituto Pensar., 2007.
- Martín Barbero, Jesus. «La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana.» 2002 BOGUES GLOBALISME ET PLURALISME Colloque international Montreal 22-27 de abril, 2002. Guadalajara: ITESO, 2002.
- Mattelart, Armand, y Michele Mattelart. Historia de las teorías de comunicación. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1997.
- Mattelart, Armand. Criticas a la Communication Research. Cuadernos de la realidad nacional, 1970.
- . La invención de la comunicación. Mexico: Siglo XXI Editores, 1995.
- Mead, George H. The Philosophy of the Present. London: Open Court Publishing, 1932.
- Muelas, Edgar, Ramírez Julio, y Andrés Echeverri. Mirada desde una praxis vital de la decolonialidad y la investigación-acción participativa hacia la coexistencia. Tesis, Cali: Universidad del Valle, 2012.
- Murdock, Graham. «Bajo la playa, los adoquines: Mercancías, Consumismo, Contradicciones.» CIC Cuadernos de Información y Comunicación , 2006: 31-46.
- Narby, Jeremy. La serpiente cósmica el ADN y los orígenes del saber. Takiwasi/Racimo de Ungurahui, 1997.
- Noboa Viñán, Patricio. Lucha de sentidos en torno a la naturaleza y la cultura: representaciones desde el turismo comunitario. Quito: Repositorio Universidad Andina Simón Bolívar, 2011.
- Ogden, C. K., y I. A. Richards. The meaning of meaning A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism. New York: A Harvest Book, 1923.
- Orrego Echeverría, Israel Arturo. «Decolonización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalense a la filosofía.» Cuadernos de Filosofía latinoamericana 45-60.
- Orrego, Israel Arturo. «Decolonización epistémica aportes del pensar andino abyayalense a la filosofía.» Cuadernos de Filosofía latinoamericana, 2015: 45-60.
- Osgood, Charles E. Some Terms and Associated Measures for Talking About Communication. Urbana, Illinois: Institute for Communication Research, 1961.
- Pascuali, Antonio. Sociología e comunicação. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

- Pereira, José Miguel. «la comunicación: un campo de conocimiento en construcción. Reflexiones sobre la comunicación social en Colombia .» Investigación y desarrollo , 2005: 412-442.
- Pérez, Teresa Ayala. «Marshall McLuhan, las redes sociales y la Aldea Global .» Revista Educación y Tecnología, 2012: 8 – 20.
- Pineda, Migdalia. «¿Qué investigar hoy sobre comunicación en América Latina?» Diálogos de la comunicación, 2012: 76-83.
- Pinto, Victor M. Gavilán. El pensamiento en espiral, el para digma de los pueblos indigenas. Santiago: Ñuke Mapuförlaget, 2012.
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez, y Gloria Garay. Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Unilibros, 2004.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas., de Edgardo Lander (comp.), 246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000.
- Requejo, Antonio. «Poesía Indígena de tradición oral.» Razón y palabra . 08 de 1999. <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n15/torequejo15.html> (último acceso: 21 de 01 de 2017).
- Riley, John, y M. White Riley. «Mass Communication and the social System.» En Sociology Today, de T Merton, cap 24. New York: Bassic Books,, 1961.
- Rojas, Carlos del Valle. «Genealogía crítica de la comunicación intercultural:mediocentrismo e invisibilización de lo étnico enlos estudios interculturales.» <http://www.redalyc.org/>. 2004. <http://www.redalyc.org/html/297/29700411/> (último acceso: 18 de 12 de 2015).
- Romero, Fernando. “Aspectos pedagógicos y filosóficos en Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame”, en Cristóbal Gnecco (editor), Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2004, pp. 111-138.
- Ruano, María. «Abre la chakana.» Nota de investigación, Aponte, 2013.
- Schnaider, Romina, y Mariano Zarowsky. Comunicacion para principiantes. Buenos Aires: Era Naciente, 2005.
- Schultes, Richard, y Robert F. Raffauf. El bejuco del alma. Bogotá: El áncora editores, 2004.

- Shannon, C., y W. Weaver. Teoría matemática de la comunicación. Madrid: Forja, 1981.
- Sierra Caballero, Francisco. «Teoría Crítica y Comunicología. El legado de la Escuela de Frankfurt.» Costelaciones-Revista de teoría Crítica, 2011: 349-356.
- Teoría crítica de la Información, la comunicación, los medios y la tecnología. «GlossariumBITri.» Christian Fuchs. 2009. <http://glossarium.bitrum.unileon.es/Home/teoria-critica-de-la-informacion> (último acceso: 07 de 05 de 2017).
- Todorov, Tzvetan. La conquista de America el problema del otro. Mexico: Siglo XXI editores, s.a de c.v., 1998.
- Tone, Edward F. Morón. «Universidad Javeriana cuadrantephi.» Identidad latinoamericana como chakana en el marco de la filosofía intercultural desde Josef Estermann. 2009. <http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/pdfs/N.18/4.%20chakana.pdf> (último acceso: 27 de 05 de 2016).
- Torrico, Eric. «Luis Ramiro Beltrán: Por una "Comunicología de liberación".» Chasqui, 2009: 8-13.
- UAGRM123, Blog. Filosofía Latinoamericana. 30 de 01 de 2015. <http://download227.blogspot.com.co/> (último acceso: 26 de 02 de 2016).
- Vattimo, G. La sociedad transparente. Barcelona: Paidós/UAB, 1990.
- . «Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?» En En torno a la posmodernidad, de Gianni y otros Vattimo, 9-20. Barcelona: Anthropos, 2000.
- Velásquez, Oliver. Chamanismo y política. La práctica médica con yagé como articulador político y social entre las comunidades indígenas del Putumayo. Quito: Flacso Andes, 2015.
- Vélez, Andrea, y Augusto Pérez. «Consumo urbano de yagé (ayahuasca) en Colombia.» Adicciones, 2004: 3.
- Verón, Eliseo. Ideología, Estructura, Comunicación. Sao Paulo: Cultrix, 1960.
- Walsh, Catherine. «Humanidades desde el sur, reflexiones en torno a culturas, literaturas y conocimientos.» Boletín Informativo Spondylus (Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador), 2013.

- . «Introducción: Pensamiento crítico y matriz (de) colonial.» En *Pensamiento Crítico y matriz (de) colonial, Reflexiones Latinoamericanas*, de Catherine (ed) Walsh, 13-35. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar; Abya Yala, 2005.
- Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* . Boston: Houghton Mifflin Co, 1950.
- Zambrano Lavado, Diego. *Lenguaje y comunicación no verbal* . Sevilla: Punto Rojo Libros, S.L., 2014.
- Zamudio, Teodora. *Derecho de los pueblos indigenas*. 2016. <http://indigenas.bioetica.org/base/chakana.htm> (último acceso: 23 de 11 de 2016).
- Zaruma, Vicente. *Wakanmay, Aliento Sagrado: Perspectivas de Teología India: Una Propuesta desde la cultura Canari*. Quito: Ediciones Abya-Yala.