

Cosmovisión indígena del paisaje: perspectiva sociocultural de preservación medioambiental

*Indigenous cosmovision of the landscape: sociocultural perspective of
environmental preservation*

MSc. Paulo Carrión-Gualán

paulocesar.carrion@urv.cat

Departamento de Geografía, Grupo de Investigación de Análisis Territorial y Estudios
Turísticos (GRATET), Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España

MSc. Manuel Cabrera-Quezada

mcabrera@uea.edu.ec

Universidad Estatal Amazónica, Ecuador

MSc. Ángela María Caiza-Barahona

Universidad Estatal Amazónica, Ecuador

MSc. Ludmila Heredia-Fuentes

Universidad Estatal Amazónica, Ecuador

Resumen

El deterioro del paisaje y los ecosistemas refleja unos de los impactos significativos de la política neoliberal. En tal sentido, el presente trabajo tiene como objetivo examinar, desde una perspectiva sociocultural, la cosmovisión indígena del paisaje con el fin de favorecer a su reconocimiento y posicionamiento social para el cuidado y protección de los ecosistemas ecuatorianos. Para ello se toma como referente la comunidad indígena Kichwa, quienes bajo su asentamiento ancestral han mantenido un dialogo sustentable y sostenible con la naturaleza que le rodea. Las vertientes metodológicas desde la lógica del análisis-síntesis y ascensión de lo abstracto a lo concreto sirvieron de soporte para la realización del presente estudio.

Palabras clave: cosmovisión indígena, paisaje, enfoque sociocultural de preservación, cartografía sagrada.

Abstract

The deterioration of the landscape and the ecosystems that are represented in its interior reflect some of the significant impacts of the neoliberal policy. In this sense, the present work has as objective to examine from a sociocultural perspective the indigenous cosmovision of the landscape in order to favor its recognition and social positioning for the care and protection of the Ecuadorian ecosystems. For this, the indigenous Kichwa community is taken as a reference, who, under their ancestral settlement, have maintained a sustainable and sustainable dialogue with the nature that surrounds them.

The methodological aspects from the logic of analysis-synthesis and ascension from the abstract to the concrete served as support for the realization of the present study.

Keywords: Indigenous worldview, landscape, sociocultural approach to preservation, sacred cartography.

Introducción

El cuidado y protección del medio ambiente, en la era contemporánea, ha hecho que sea más numerosa la proclamación de áreas protegidas encaminadas a la preservación de estos espacios. Esta realidad revierte no solo un impacto social favorable en los ecosistemas cada vez más devastados por el ser humano, sino una concepción geográfica mayoritariamente humana. La conservación del paisaje corre el reto de superar las barreras neoliberales de la globalización mediante la potenciación de un dialogo socio-ecológico, cultural y sostenible entre el hombre y la naturaleza. En tal sentido, ello supone deconstruir las asimetrías epistemológicas asociadas a los indicadores operacionales que del término se defienden; marcada por el predominio de su dimensión económica, social y, en última instancia, cultural, dada la concepción de mercantilización que en torno al uso de espacial del mismo se hace.

Al respecto, especialistas del tema advierten como en los últimos años el incremento de la explotación maderera, la tala indiscriminada de los grandes árboles vendidos a precios irrisorios, el aumento de la caza y la transformación del bosque en tierras agrícolas y en pastizales para ganado han alterado y destruido ambientes naturales, culturas indígenas y estilos de vida incapaces de recuperar.

A tono con lo anterior, una alternativa diferente es defendida por la comunidad indígena Kichwa del Ecuador. Quienes desde sus asentamientos ancestrales han logrado establecer un dialogo de respeto, preservación y sostenibilidad entre el hombre y la naturaleza. Cosmovisión indígena del paisaje que en su ordenamiento científico-cultural ha sido escasamente visualizada y relegada del epicentro de poder, en el debate medioambiental. En tal sentido, el presente trabajo tiene como objetivo examinar, desde una perspectiva sociocultural, la cosmovisión indígena del paisaje con el fin de favorecer a su reconocimiento y posicionamiento social para el cuidado y protección de los ecosistemas ecuatorianos. Las vertientes metodológicas desde la lógica del análisis-síntesis y ascensión de lo abstracto a concreto servirán de soporte para llevar el presente estudio.

Desarrollo

Encuentro de dos términos: Cosmovisión y paisaje

Dar pie al debate definir las concepciones epistemológicas en que la comprensión del paisaje en el marco de la cosmovisión se asumirán. Primero, acotar que no existe un consenso entre los estudiosos del tema en torno a la conceptualización operacional de este, ubicados en dos grupos.

Por un lado, destacan las referencias desde las ciencias geográficas con un enfoque netamente territorial reduciéndolo a una expresión espacial desde una perspectiva valorativa de la realidad física (Álvarez, 1999 p.13). Sus indicadores se sitúan a partir de los elementos naturales o antrópicos que lo caracterizan; bases determinantes en los procesos de gestión, conservación, planificación y establecimiento de los marcos de ordenación. Estrategias de acción y gestión delimitadas por su interés económico-como recurso- eximiendo del enfoque evaluador justificaciones imprescindibles de carácter estético, cultural, social, emocional y sentimental.

Otro grupo de autores, a partir de la creación de la Carta del Paisaje o Carta de Sevilla de 1993 (Convenio Europeo del Paisaje, 1997, p. 12) comienza a entenderlo bajo otras narrativas incluyendo aspectos y dimensiones transversales en la relación ser humano–lugar. En tal sentido, el paisaje se sitúa como “cualquier parte del territorio tal como la percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos” (Convenio Europeo del Paisaje, 1997, pág. 15). Dicha visión contempla el lugar–paisaje como espacio corporal y material, así como los rasgos y cualidades que le dan sentido y significado. Resultado de un sistema de relaciones entre las personas y el territorio, marcada por una combinación de aspectos naturales, culturales, históricos, simbólicos, espirituales funcionales y visuales.

En este orden de ideas autores como Cantero (2006, pp.107-108), reconoce que la “perspectiva del paisaje- vertebrada por la cultura moderna–agrupa la configuración científica, explicativa y cultural comprensiva con que se adentra en el mundo de las cualidades, los valores y los significados”. Dimensiones sensitivas que identifican el espacio a partir de una construcción relacional y social de la estructuración de impresiones (individuales o colectivas) determinada o condicionada por una *memoria histórica* que crea constitutivamente su percepción. De esta forma, los símbolos y

significados derivados de la interacción con el paisaje y el espacio que representa son relevantes o no para el sujeto, toda vez que suponen significaciones significantes o relevantes en el marco cultural, funcional, afectivo y estético. Su nivel de construcciones simbólicas incorporadas en diálogo con este supondrá la necesidad de participación en los procesos de estructuración y funcionamiento del paisaje por parte del colectivo social.

En palabras de Heidegger (1985), la condición del *ser* en un lugar no está simplemente marcada por una posición física sino que corresponde a una dinámica de participación mutua y recíproca, por la tanto el *ser-sujeto* y el *ser-paisaje* comulgan para crear interpretaciones que concebirán determinadas experiencias a partir de una conciencia individual o colectiva condicionada por pre-juicios de valor. Experiencia que en su praxis contribuirán a la constitución de identidades individuales y colectivas y al reconocimiento de sí mismos en relación a un contexto (espacio) que, si bien goza de corporalidades, su visibilidad será producto de la continua configuración de valores simbólicos entorno a él.

La mirada fenomenológica que implica esta relación sociocultural y de construcción mutua entre el paisaje y el ser humano, desde la *teoría de Gestalt* (Gabucio, 2005), reafirman cómo las representaciones mentales que se crean en nuestra conciencia construyen unidades de significación que determina una realidad y su interpretación. Modelos de percepción que conjugan la obra de figuras mentales con las formas de representación del mundo, en tanto darán sentido a nuestro entorno y yo personal.

La vertiente constructivista del paisaje defendida requiere entender que la realidad se construye a partir de medios y formas de expresión. De ahí que las grafías lingüísticas (discurso) se condicionen a través de los convencionalismos sociales, intereses ideológicos y otros que se marcan espacio-temporalmente. Esta se presenta cuando resulta del lenguaje con el que se entiendes y transmite la percepción del paisaje. En un entorno histórico y socialmente dado el paisaje se construirá en la relación de lo estructural, lo funcional y lo simbólico. Es decir, el sujeto social nace de una relación con el paisaje, a la vez que el paisaje nace y es definido por él a través de una dimensión comunicativa de acuerdo con un contexto dado.

En correspondencia con lo anterior, para entender la noción de cosmovisión se asume la propuesta de Heidegger, asociada a la misma “al contexto vivo y concreto de

motivación de las posiciones fundamentales de las decisiones y de los mundos de la vida que domina la situación de una vida...” (Heidegger, 1985, p.12) O sea, manera particular de ver e interpretar el mundo y la realidad espacial delimitada por el conjunto de creencias y opiniones que conforman el concepto o imagen que un individuo o *comunidad* tiene del mundo. Así un hecho puede ser observado e interpretado desde la gran diversidad de perspectivas derivadas de los escenarios y estructuras de formación e interacción.

Cosmovisión indígena del paisaje desde la comunidad Kichwa: Retos y asimetrías frente a la cultura occidental

La cosmovisión indígena del paisaje supondrá aquel conjunto de creencias, ideas, representaciones y significados atribuidos al paisaje como entorno social en construcción e interacción mutua con las formas asociativas de la cultura indígena. Realidad que deberá estar en consonancia relacional con todos y cada uno de sus elementos componentes en pos de su cuidado, protección y preservación.

Paradójicamente, las sociedades más “civilizadas” son las que caminan hacia la destrucción del paisaje sobrellevando un discurso de “desarrollismo” que involucra agotamiento y destrucción. Para el pueblo Kichwa, en particular, estas acepciones carecen de sentido en la medida que el territorio no solo es un medio de producción si no el ser que da la vida y al cual hay que retribuir.

En otras palabras, el vínculo que se genera entre el ser humano y el territorio es de tipo circular y de correspondencia mutua; algo vivo y con historia. Base principal para el desarrollo de la organización social y para la regulación de sus conductas respecto al lugar como centro de significados. Estas formas diferentes de entendimiento han sido relegadas a la discriminación y al olvido pues se encuentran marcadas por la existencia de dioses y leyes cósmicas. Nacida de la necesidad de los pueblos nativos por comprender los fenómenos del espacio e interactuar con ellos. Bajo este enfoque requiere suponer que lo que da forma y las cualidades al mundo visible es el mundo no visible o espiritual. Dualidad connotada de sacralidad del espacio y sus elementos; explicativas de la existencia de los diferentes fenómenos de la naturaleza (Sosa 2012, p.12)

Desde una mirada espacio–temporal y cultural de sentidos, los retos a enfrentar con el modelo occidental y la cosmovisión indígena refleja la dicotomía en torno a la concepción de un tiempo lineal. Pilar de un movimiento que da sentido a un sistema y a un modelo, cuyo sustento está determinado por un tipo de consumo de agotamiento de los recursos del entorno. El paisaje con su uso pasa de tener una condición de *ser genuino* a convertirse en un estado de *ser no auténtico* agotado o *no ser*.

A diferencia de esto, el tiempo indígena sugiere una visión holística de interconexión en la cual el pasado, el presente y el futuro son un círculo y la evolución una espiral en la cual el retroceder es fundamental para el continuar, a través de un movimiento ascendente. De tal modo, que es necesario volver al pasado para comprender el sentido del presente y la construcción del futuro. En palabras del pueblo Kichwa, el evolucionar es el avanzar en una relación dinámica del continuar en la permanencia. Sentido de retroceder para seguir siendo y conservando que ha posibilitado asunciones propias en la interpretación del paisaje y su cuidado.

En virtud de lo mencionado se podría decir que la historicidad (movimiento sociocultural nacido en un contexto–entorno determinado) del pueblo Kichwa no trata de eventos distantes en tiempos lejanos y no se cuenta en un sentido causal en donde el presente podría representar un efecto, sino más bien el pasado corresponde a un *ahora* presente, para su *continua* duración. El sentido cósmico que representa e interpreta la historicidad dentro de esta cultura se denomina “*Samay*” referido al “alma”. Elemento sustancial que sirve para explicar cómo todos los seres están hechos y se relacionan; principio del surgimiento de un mundo mítico en cualquier tiempo. La *Llaquiina*, reconocida como “amor” (dentro del concepto universal como sentimiento afectivo), no solo produce afectos entre los individuos sino que en armonía *circula* como la presencia efectiva del poder. Este poder está y se mueve en todos los seres vivos. Dar *Llaquiinaes* es pensar bien del otro y es transferirle poder. Bajo este marco llama la atención la forma en que se basan las relaciones de parentesco como lo propone Uzendoski (2006, pp.161-172) en donde la consanguinidad no es una realidad exclusivamente biológica, si no considera una condición creada, más bien simbólica.

Viveros de Castro (1996, pp.115-144) propone que el sentido de parentesco en los indígenas constituye la vinculación de dos elementos: la afinidad como relación y la consanguinidad como intencionalidad humana. La afinidad existe desde dentro y

justifica la intencionalidad; ninguna relación de sangre existe sin que exista una relación de afinidad, por lo que la consanguinidad no es un absoluto sino que se construye y se destruye.

Esta forma de interpretar los parentescos humanos se extienden a los demás seres de la naturaleza. Un árbol, un animal, el cerro, la fuente son considerados familia, involucrándose afectiva y corporalmente. De esta forma, el otro *ser* no se lo asimila desde un enfoque aislado sino que es parte de una misma unidad. Esta visión configuraría el hecho de que para el pueblo Kichwa no existen seres inanimados o inertes, sino solo vivos. Las rocas, los volcanes, el agua son seres de quienes se recibe afectos y a quienes se retribuyen afectos.

La relación circular (ida–vuelta) expuesta se basa en cuatro principios fundamentales que de acuerdo con lo que propone *la Escuela Intercultural de Gobierno del Fondo Indígena* (Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas, 2007). Dentro de una nueva “racionalidad andina” se resume de la siguiente manera:

1- Relación y *relacionalidad*: se fundamenta en que las existencias son a partir de sus relaciones y vínculos. Este principio podría considerarse como la proposición máxima dentro del conocimiento ancestral indígena; así la *relacionalidad* asume una dimensión racional no conceptual, sino más bien afectiva dentro de las interpretaciones de las relaciones mismas. En consecuencia, la relación ser humano y *ser* paisaje estarán de alguna manera adjetivadas por estímulos emocionales generados a partir de una interdependencia mutua y constante donde uno no puede ser sin el otro.

Este es el rasgo más determinante en la cosmovisión del pueblo Kichwa y considera contradicciones epistemológicas respecto a las categorías metafísicas occidentales clásicas en donde la existencia del ser en sí mismo puede ser aun individual y separada de los demás seres.

2- Relación y *correspondencia*: a diferencia del pensamiento binario y dominante en que la correspondencia está determinada por la relación causa y efecto, la correspondencia dentro de la cosmovisión indígena tiene validez en el vínculo que existe entre el microcosmos y el macrocosmos, entre lo bueno y lo malo, la vida y la muerte. Dentro de la relación humano–paisaje la correspondencia se manifiesta en la

forma en como las propiedades, características y recursos de ambos seres se compenetran mutuamente.

3- Relación y complementariedad: presupone las dos dimensiones anteriores dentro de la búsqueda de un equilibrio entre las existencias. Nada existe sin la presencia de su complemento, ningún ser se puede dar por completo si no se corresponde con su complemento. O sea, no hay una lucha entre los opuestos ni se excluyen (pensamiento occidental) sino más bien una completa unidad.

4-Relación y reciprocidad: esta relación percibe que todas las existencias deben darse y retribuirse mutuamente; la reciprocidad como valor intersubjetivo debe practicarse a todos los niveles de la vida. A cada acción le concierne otra recíproca; a todo acto le corresponde una acción complementaria. Dicha reciprocidad está dada por una justicia cósmica cuyos principios aun pasan por delante de un entendimiento humano; sin embargo, visto como un don solidario sugeriría comprender que hay un intercambio necesario y permanente entre los seres para su continua existencia.

En consecuencia, desde la cosmovisión indígena, el paisaje en un sentido de desarrollo comprometería los modos de subjetivación en las relaciones de los seres bajo un tiempo de movimiento espiral. Por ello, la relación paisaje y ser humano podría basarse en tres dimensiones que imbrican entre sí: el *Sumak Kawsay*, *Sumak Allpa* y *el Sumak Yachay*.

Sumak Kawsay: significa *Vida en Plenitud* y en su traducción generalizada *Buen Vivir*. Figuraría un *estar siendo*, lo cual puede interpretarse solo en la armonía de la existencia humana y natural. Este proceso de realización se configura a través de una base ética y moral favorable con el medio ambiente, el desarrollo y la comunidad (Descola, 1996, p.117). Podría decirse que es una concepción que se encuentra fuera de prácticas y significados como el consumismo, el individualismo, la relación costo beneficio y el egoísmo. Incorporar, por lo tanto, una dimensión holística en la relación de los seres humanos con las otras especies supone que el bienestar no corresponde a una acepción como occidentalmente se la interpreta en términos de *estar*, sino a una condición de *ser*; de formar parte de la naturaleza, de ser parte de la comunidad de seres, del entorno y del paisaje. El *Sumak Kawsay*, por lo tanto, “es dentro de lo que está”.

Sumak Allpa– Al interior de la traducción significatierra viva o tierra sin mal. Incluye a todos los elementos tangibles como el agua, el aire, los bosques, los lugares sagrados

y toda la diversidad de vida existente y elementos intangibles como los sonidos y los olores.

Sumak Yachay: es la herencia ancestral, el conocimiento heredado que se basa en el intercambio de saberes cosmogónicos. Se funda en la sacralidad de los elementos de la naturaleza relacionada a seres espirituales que se corresponden con el universo y los seres humanos a través de manifestaciones existenciales (lagunas, ríos, árboles, piedras, animales, entre otros) (Viteri, 1993, p.45)

Tratar de matizar todas estas acepciones sugiere un análisis complejo y trasversa. No obstante, el paisaje dentro de la cosmovisión kichwa posee un sentido integral y basa su razón en una correspondencia tripartita. Así el paisaje, no es un lugar sino un *movimiento* que se basa en la unión del ser (Sumak Kawsay), el *estar* –como lugar– (Sumak Allpa) y el *hacer* –como saber (Sumak Yachay).

Otra de las grandes divergencias de esta cosmovisión deriva del método para la caracterización, ordenación y estudio del paisaje. Las interpretaciones emitidas muestran similitudes y consonancias frente a un concepto *plástico* que *muta* de acuerdo a las necesidades de un discurso político cargado de intereses ideológicos que busca establecer y acentuar dinámicas provistas de un sistema consumista, cuyos vicios se dan por sentados en la forma en como se hace uso de los recursos paisajísticos.

Los componentes físicos y la percepción asumida, como elemento de valoración en la medición de la calidad visual del territorio han configurado –en conjunto o separado, en igualdad jerárquica o no– la caracterización del paisaje y su definición. Este tipo de estructuras conceptuales son las que ha instalado las sensibilidades y formas en como el ser humano se relaciona y relaciona a los demás seres con el paisaje.

A su vez, la inclusión de una percepción unidimensional en el análisis del paisaje ha creado una convergencia conceptual y metodológica dentro de un paradigma objetivista en el que la experiencia humana del paisaje se define únicamente a través de su visibilidad. Marcando por un vínculo a distancia entre el ser sujeto y el ser paisaje y una mera valoración dada por sus componentes físicos –como elementos objetivos– y categorías estéticas –como elementos subjetivos–. Este pensamiento tradicional ha transversalizado la naturaleza de una metodología de investigación cuantitativa que

expone a través de modelos estadísticos y clasificación de datos, *descripciones* de una realidad y no sus *explicaciones*. Metodologías relegadas a los intereses hegemónicos en donde la geopolítica propone y hace uso de aquellas herramientas para describir y calificar el territorio con el interés unívoco de controlarlo (Nogue, 2009, p.10).

En función de esto vale cuestionarse la intencionalidad de la investigación científica y su relación con el conocimiento y la verdad. A partir del hecho de que la ciencia en su estado excluyente ha interpretado la racionalidad numérica como la única forma de llegar a hipótesis y tesis, discriminando otras formas de conocimiento e investigación como la cualitativa que en el caso de la espacialidad y el territorio se acerca a lo minúsculo; a aquello invisible que sostiene el paisaje; al significado dentro de la representación física del significante. La misma adquiere sentido no desde grafías y cualidades espaciales sino desde los movimientos relacionales de los seres que componen el paisaje; es conectar lo material y lo simbólico desde una acción que corresponda a la construcción y aplicación de procesos metodológicos participativos con la expresa finalidad no únicamente de conocer una realidad sino de transformarla desde una propuesta colectiva.

En esta dirección, en el *Foro Internacional sobre el Mapeo para la Defensa indígena y el Empoderamiento Territorial*, Warren (2004), en su conferencia “Mapeo para la promoción y el empoderamiento indígena” mencionaba que: “los mapas son más que papeles, son [...] conversaciones, vidas y canciones vividas en un lugar y son inseparables de los contextos políticos y culturales es bajo este sentido en que la cartografía indígena” se proyecta como sistema de representación alternativa del territorio que se funda en principios metodológicos de acción participativa (IAP) como el conocer y el de actuar implicando en ambos a la población cuya realidad es abordada. Con ello, la cartografía indígena, como proceso participativo, detecta el objetivo de representar las lecturas del paisaje en función de las construcciones y perspectivas culturales y sociales dadas en determinados periodos históricos. Este proceso participativo influye, por lo tanto, en las dinámicas internas de la comunidad y se convierte en un instrumento eficaz a la hora de establecer estrategias de cohesión para la toma de decisiones y de estimulación para el empoderamiento de las comunidades sobre su territorio.

Niagara Region (2010), identifica a la cartografía participativa –y extendiendo su radio a la esfera indígena– bajo dos dimensiones: por un lado la dimensión tangible, que en término espacial se considerarían lo geográfico del entorno; mientras que, por el otra, la dimensión intangible que representa los recursos culturales. Ambas se interconectadas para crear una propuesta de *descripción y explicación del territorio* acorde con su expresión de cotidianidad. (Niagara Region, 2010, p.10)

A la Cartografía participativa se le ha atribuido algunas denominaciones: cartografía social, contra cartografía, cartografía comunitaria, mapa comunitario entre algunas más. La diferencia en su denominación denota ciertas características en las metodologías y en los procesos aplicativos. Podría sumarse a estas proposiciones terminológicas un adjetivo que denota aspectos singulares y valores particulares de los elementos que se pretende cartografiar. A esta se la ha permitido denominarla *Cartografía Sagrada* –sin necesidad de profundizar por cuanto ya se ha expuesto sobre la sacralidad de los entornos indígenas– que por el grado con el que se interpretan los fenómenos puede agruparse en tres criterios de reconocimiento.

- **Criterio de sacralidad:** denota aquellos elementos significativos del paisaje que son considerados santificados para las comunidades indígenas y en los cuales se representa sus relaciones y conocimientos ancestrales.
- **Criterio de cohesión:** corresponde a la unanimidad de los miembros de una comunidad con la cual se diseñan la cartografía. Esta unanimidad tiene que basarse en la comunión de necesidades, objetivos y proyecciones. Una *cartografía sagrada* como producto social no puede ser tratada de manera individualizada.
- **Criterio de conservación:** marcada por la promoción de bienes y servicios que proviene del uso sostenible de la biodiversidad.

En conclusión, la cartografía indígena se convierte en una herramienta cualitativa, útil y testimonial para el registro de los conocimientos de sus pueblos y la valoración de paisaje desde una mirada contextualizada de los hechos. Es un instrumento mediante el cual, las comunidades indígenas pueden representarse a sí mismas en su relación con su entorno sagrado. Entorno que se desarrolla de forma sustentable y en constatación de preservación de sus ecosistemas paisajísticos.

En tal sentido, asume un papel de promoción, búsqueda activa del reconocimiento y mecanismo de derecho mediante la identificación y demarcación del territorio, y los recursos tradicionales. Desde su nombre hasta los correspondientes criterios metodológicos, la cartografía sagrada pretende desempeñar un papel preponderante en la reivindicación de los grupos y comunidades indígenas que por antonomasia han sido relegadas y dotarlas de una herramienta clave para el empoderamiento y gestión sostenible de su paisaje contribuyendo así, a que las futuras generaciones puedan recocerse en ellas y que su conciencia histórica sea el principal fundamento de una ordenación responsable del paisaje.

Conclusiones

Constituye un reto por parte de las Ciencias sociales, económicas, políticas y medioambientales posicionar una noción de paisaje que logre representar desde la dimensión sociocultural, la relación entre el ser humano y el espacio-lugar. Los aportes derivados de esta constituyen epicentros de contención ante el deterioro del medio ambiente, resultante de la cultura occidental y su política neoliberal.

En el marco del contexto ecuatoriano convoca una mirada a las contribuciones derivadas de la experiencia práctica de la comunidad indígena Kichwa. Su relación con el paisaje en una condición de iguales, en donde este, es el lugar y el movimiento del *saber ser en el estar* y el *saber estar en el ser*, suplen los vacíos de preservación que caracterizan la contemporaneidad. Realidad que en el ordenamiento, la planificación territorial y la gestión del paisaje diseñada e implementada desde enfoques estandarizados son insuficientes al no incorporar circuitos simbólicos y socioculturales que estructuran y le dan el sentido del paisaje.

La cartografía indígena, por su parte, se convierte en una estrategia fundamental de soberanía y un instrumento político a la hora de tomar conciencia sobre la realidad de las comunidades tanto desde las internalidades como de las externalidades. No solo se trata de generar únicamente mapas sino resultados a través de los cuales se pueda prever y reducir los conflictos en torno al cuidado y gestión del entorno-paisaje mediante el diálogo entre los agentes implicados.

Referencias bibliográficas

1. Álvarez, G. (1999). La Percepción de lo geográfico y la geografía de la percepción. *Volumen 1*, 13.
2. Cantero, N. O. (2006). Entre la explicación y la comprensión: el concepto del paisaje en la geografía moderna. Madrid: Abada Editores.
3. Castro, V. D. (1996). Os pronomes cosmologicose o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2), pp.115-144.
4. Consejo de Europa (1997). Convenio Europeo del Paisaje.
5. Descola, P. (1996). *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University.
6. Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas. (2007). Módulo de historia y cosmovisión-guía de aprendizaje colectivo para organizaciones y comunidades. La Paz, Bolivia: Fondo Indígena/bid.
7. Gabucio, F. (2005). *Psicología del Pensamiento*. España: Editorial UOC.
8. Heidegger, M. (1985). *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
9. Niagara Culture Plan. (2010). Appendix I: Cultural Mapping Summary Report. Recuperado de <https://www.niagararegion.ca/.../culture.../App1-CulturePlan.pdf>
10. Nogue, J. (2009). *Entre Paisajes*. España, Girona: S.A. Ambit Serveis Editorials.
11. Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: Cara Parens.
12. Torrea, D. I. (2008). Experiencias de conservación del ambiente y la cultura Secoya, una minoría étnica del Ecuador. *Amazonia del Ecuador: cultura, ambiente y conservación*, 15-16.
13. Uzendoski, M. A. (2006). El regreso de Jumandy. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*(26), 161-172.
14. Viteri, C. (1993). *Mundos míticos. Runa*. Quito: Sinchi Sacha.
15. Warren, S. (2004). Mapeo para la promoción y el empoderamiento indígena. *Foro Internacional sobre el mapeo indígena y el empoderamiento territorial*. Vancouver.