



Título del trabajo de grado:
RUNAPURA
CARTOGRAFÍA LINGÜÍSTICA Y PLURINACIONALIDAD

Alba Catalina Álvarez Palomeque

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctora en Ciencias Sociales

Director
Daniel Rudas Burgos, Doctor en Antropología y Educación

Universidad Pontificia Bolivariana
Escuela de Ciencias Sociales
Doctorado en Ciencias Sociales
Medellín, Antioquia, Colombia
2025

El Contenido de este documento no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad.

Dedicatoria

A mi papá
in memoriam

Porque él me enseñó a apreciar el arte,
a sentir la tierra
y vivir con emoción.
Su sensibilidad se quedó en mí,
para percibir la belleza de estos dos mapas,
percibirlos como signos;
y a la final, sentir que, la imagen
es un código que hermana.
Con él aprendí la perspectiva
y la consistencia óptica;
él fue el Latour de mi vida.

Agradecimiento

Siempre agradecida con la vida que me ha tocado vivir, agradezco a Dios por haberme puesto en situaciones excepcionales en las que he podido reconocer su grandeza.

Mi especial agradecimiento a mis hijos: David y Belén, compañeros y cómplices; la experiencia de amor más sublime para sostener mi vida se la agradezco a la generosidad de sus corazones.

A Luis Montaluisa, por haberme iniciado y acompañado en este camino de entender la diversidad lingüística y de los mundos distintos del Ecuador, desde hace más de treinta años. El mapa *Runapura* no hubiera sobrevivido sin sus cuidados y el de la CONAIE, probablemente hubiera tenido otra configuración.

A mi familia lejana y cercana, gracias por siempre darme ánimo. A mi hermano Julio por su paciencia y alegría en cada encuentro, a mi hermana Ximena, por su espíritu indomable y a mi dulce hermana Fernanda, por su corazón generoso que me encuentra aún en la distancia.

A mis seres de luz, que, desde otras vidas se hacen presentes para iluminarnos. Agradezco a mis ancestras, en especial a mi madre y a mi querida hermana Ruth, que desde el cielo ilumina y encamina nuestras almas.

Hay dos mujeres excepcionales a quienes se les debe mucho en este caminar de los pueblos indígenas y se les ha reconocido poco y son la inspiración de este trabajo: Consuelo Yánez e Ileana Almeida, a ellas un gracias especial.

También agradezco la oportunidad de estudiar y las experiencias adquiridas a la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín que incrementó mi curiosidad, templó mi espíritu y procuró este final. A la Universidad Politécnica Salesiana, que ha marcado estos 26 años de trabajo intelectual, intercambios e incrementos de saber intercultural y entrega al conocimiento docente.

A todos los amigos que me impulsaron a terminar, especialmente a Tere Carbonell. A Carlos por “venir para quedarse” en los momentos en los que menos fe me tenía.

Y especialmente, a mi tutor, Daniel Rudas Burgos, por arriesgarse a tomarme a su cargo. Sin su visión optimista, su exigencia y sus comentarios, no habría logrado culminar este proceso.

Debo permitirme agradecer también a Mau y Yuyito que ronronearon cerca de mí en mis noches de desvelo, esperando que acabe pronto para dormir y soñar nuevos relatos.

Tabla de contenido

<i>Listado de Entrevistas</i>	10
<i>Resumen</i>	12
1. Introducción	15
1.1. Aents Japa venado persona: puente entre dos mundos	15
1.2. Tinkuy: encuentro y confrontación	16
1.3. Contexto político: territorialidad indígena frente a la hegemonía colonial.....	18
1.4. El nombre Runapura	21
<i>Planteamiento del problema</i>	24
2. Antecedentes	26
3. Objetivos	27
3.1. Objetivo general.....	27
3.2. Objetivos específicos	27
4. Metodología	28
4.1. Análisis visual y lingüístico	29
4.2. Estudio documental.....	35
4.3. Entrevistas con actores clave	35
4.4. Recolección y análisis de datos.....	35
5. Marco teórico	36
5.1. La cartografía como herramienta de poder y su evolución crítica	38
5.2. La cartografía social.....	39
5.3. La cartosemiótica.....	44
5.4. Barthes y el sentido connotado	44
5.5. Miserabilismo y representaciones del indígena, la mujer y los niños	45
5.6. Ontologías Relacionales.....	47
5.7. Glotopolítica	50

6.	<i>Contextualización de los dos mapas</i>	58
6.1.	El proceso de elaboración del mapa Runapura	59
6.2.	El mapa de la CONAIE: De la práctica de resistencia a la reflexión glotopolítica.....	64
6.3.	Primer mapa de la diversidad lingüística del país. CONAIE 1988.....	67
7.	<i>Runapura: mapeando lenguas ancestrales en territorios remotos</i>	70
7.1.	Descripción y significado del Runapura	71
7.2.	Organización espacial e iconográfica	73
7.3.	Implicaciones políticas y pedagógicas del título.....	77
7.4.	Lectura semiótica del runapura.....	80
7.5.	Las lenguas y la definición del territorio	81
7.6.	Ruptura con la cartografía tradicional.....	82
8.	<i>Tinkuy lingüístico. análisis glotopolítico</i>	84
8.1.	El Quichua en el Mapa Runapura	84
8.2.	Aspectos Glotopolíticos del Runapura.....	85
8.3.	Cartografía como herramienta de poder lingüístico.....	86
8.4.	Implicaciones pedagógicas y epistemológicas.....	87
8.5.	El Concepto de Tinkuy en el Contexto del Runapura.....	88
8.6.	El poder del nombrar	90
8.7.	Análisis histórico y lingüístico de los términos	90
8.8.	Fuentes históricas y evolución de los términos.....	90
8.9.	Los Nombres de los Tratados Internacionales	96
8.10	Geografía Natural y Conexión Cultural	96
9.	<i>Las relaciones y agrupamientos para leer el mapa</i>	99
9.1.	La Importancia de la Descripción en Etnografía	99
9.2.	La vida cotidiana: La Dimensión Connotada.....	100
9.3.	Sentidos Connotados de los Elementos Culturales	101
9.4.	La Agencia de la Mujer en la Cerámica: Transformación y Estética.....	104

9.5.	Ontologías Relacionales en el Runapura	105
9.6.	Paisaje Hídrico y Relaciones de Poder: el tinkuy de las Ontologías del agua	110
9.7.	La Centralidad del Estado y las Fronteras en el Runapura	112
9.8.	Representaciones de Género y Generaciones	113
9.9.	Agencia y Protagonismo	113
9.10.	Lo Obtuso en los Objetos y los Cuerpos: Una Introducción Etnográfica.....	121
10.	<i>Secuencias narrativas. el programa narrativo: el no ser al ser</i>	<i>128</i>
10.1.	Cartografía Medieval y Renacentista: Narrativas de Dominación	128
10.2.	El Programa Narrativo en la Cartografía Indígena	129
10.3.	Ruptura con el Discurso Cartográfico Tradicional	130
10.4.	Secuencias Narrativas: Función Transformadora en los Mapas Indígenas	130
10.5.	Programa Narrativo y el Mapa como Relato	132
10.6.	La Dimensión Semiótica de los Mapas	133
10.7.	El Tinkuy como Eje Narrativo.....	133
10.8.	Tinkuy Interno: Reconocimiento y Organización	134
10.9.	La Dimensión Política de la Cartografía Indígena	134
10.10.	Reflexiones Finales	135
11.	<i>Conclusiones</i>	<i>136</i>
11.1.	Recomendaciones	149
12.	<i>Referencias</i>	<i>152</i>
	Anexo 1. Descripción iconográfica, análisis denotativo	165
	Anexo 2. Síntesis gráfica del Mapa Runapura y el de la CONAIE	191
	Anexo 3. Representaciones cartográficas anteriores.....	199

Lista de figuras

Figura 1: Japa venado.....	15
Figura 2: Mapa CIEI	17
Figura 3: Mapa CONAIE	21
Figura 4: Metas y Jerarquía de objetivos CIEI.....	61
Figura 5: Mapa CONAIE	66
Figura 6: Leyendas que integran el mapa Runapura	74
Figura 7: pareja.....	101
Figura 8: Secoya tejiendo.....	103
Figura 9: Iconicidad, aire y viento	107
Figura 10: Ontología	108
Figura 11: Ontologías relacionales en el Runapura	109
Figura 12: Algunas ontologías donde el agua es vida.....	111
Figura 13: Mujeres lavando en la laguna al pie del Tayta Imbabura	112
Figura 14: Casa Wao	117
Figura 15: Vida de los pueblos de la costa: Chachi y Awa.....	125
Figura 16: viviendas de los diferentes grupos de la Amazonía Ecuatoriana.....	126
10. Figura 17: Figura 16: Viviendas de la Sierra ecuatoriana10.....	127
Figura 18: territorios ampliados	141
Figura 19: tejedor achuar y shamán siekopaai	144

Listado de Entrevistas

Consuelo Yáñez Cossío	Fundadora y primera directora del CIEI
José Quimbo	Miembro del equipo del CIEI
Luis Montaluisa	Miembro del equipo del CIEI, primer dirigente de educación de la CONAIE
Alfonso Calderón	Asistente de la presidencia de la República en el gobierno de Rodrigo Borja
Ana Yáñez Cossío	Miembro del equipo del CIEI
Ampam Karakras	Dirigente de la primera organización indígena de la Amazonía. Impulsor de la defensa de los territorios shuar
Jaime Gayes	Subsecretario de Educación Intercultural Bilingüe
Daniel Tocari	Miembro de la nacionalidad wao
Antonio Quinde	Líder del pueblo Cañari. Rector del Instituto intercultural Bilingüe de Cañar

Siglas, acrónimos y abreviaturas

CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
CONACNIE	Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CIEI	Centro de Investigación de la Educación Indígena
DINEIB	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe
ECUARUNARI	Ecuador Runacunapac Riccharimui (El despertar de los pueblos indígenas de Ecuador)
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
PUCE	Pontificia Universidad Católica del Ecuador
UPB	Universidad Pontificia Bolivariana
UPS	Universidad Politécnica Salesiana

Resumen

En esta investigación se analizan dos mapas autorrepresentativos de los pueblos indígenas de Ecuador, de 1982 y 1988, que desafiaron las narrativas coloniales de miserabilismo, dependencia y sumisión. El primero, elaborado en quichua, propuso por primera vez el uso de esta lengua dentro de la educación y como vehículo de conocimiento, a la vez que determinó una visión de los territorios y pueblos indígenas como espacios diversos y comunidades prósperas. Esto permitió a las comunidades conocerse a sí mismas, afirmar su autonomía cultural y validar sus formas de ocupación y tenencia de la tierra, otorgándoles soberanía para reclamar su autodeterminación frente a la lógica capitalista de la propiedad privada y el mercado. El segundo mapa, de 1988, elaborado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), representó un giro hacia una concepción política basada en las nacionalidades y sus territorios, consolidando las lenguas indígenas como ejes de identidad y organización. Ambos mapas evidencian cómo la cartografía lingüística se convirtió en una herramienta clave para fortalecer los procesos organizativos y promover el reconocimiento de la plurinacionalidad en Ecuador.

Palabras clave: cartografía lingüística, auto-representación, quichua, territorialidad, plurinacionalidad.

Abstract

This research analyzes two self-representative maps of Ecuador's Indigenous peoples, from 1982 and 1988, which challenged colonial narratives of poverty, dependence, and submission. The first map, created in Quichua, presented a vision of Indigenous territories and peoples as diverse spaces and prosperous communities. It enabled the communities to understand themselves, affirm their cultural autonomy, and validate their forms of land occupation and tenure, granting them sovereignty to claim self-determination against the capitalist logic of private property and markets. The second map, from 1988, produced by the Confederation of Indigenous Nationalities of Ecuador (CONAIE), marked a shift toward a political representation based on nationalities and their territories, consolidating Indigenous languages as key axes of identity and organization. Both maps demonstrate how linguistic cartography became a crucial tool for strengthening organizational processes and promoting the recognition of plurinationality in Ecuador.

Keywords: Linguistic cartography, self-representation, Quichua, territoriality, plurinationality.

Prefacio

Para exponer esta investigación, pido permiso a los dueños de la selva, los animales, el río, las fuerzas cósmicas, así como a los dueños del sonido, de la palabra, del sentido y del silencio para que mis palabras acompañen lo mejor posible el sentipensar de quienes hablan las catorce lenguas originarias del Ecuador: awapit, a'ingae, achuar chicham, baaikoka, paaikoka, cha'fiki, tsa'fiki, wao tidido, sapara, katsakati, runa shimi o quichua, sia pedee, shiwiar chicham y shuar chicham. Pedir este permiso es un acto de respeto hacia quienes han conservado estas sabidurías y formas de vida frente a siglos de despojo y olvido.

Agradezco las oportunidades de haber compartido con miembros de las nacionalidades indígenas que forman parte de este país y comprender desde esas vivencias algunas de sus prácticas. Su cosmovisión y su manera de entender la vida se reflejan en el convivir diario. Tomar chicha en cada cultura, reviste una ceremonia diferente en cada sitio, pero en todas ellas, la ritualidad tiene lugar solo si el dueño de casa autoriza compartir la chicha con los visitantes. Respetar el espacio de la casa es parte de ese ritual y para entrar, en la Amazonía, por ejemplo, el ingenio va desde construir unos escalones con palos cruzados o tallar un tronco a distancias seguidas, donde apenas cabe un pie, para subir ese corto trecho entre la tierra y la casa. Todos estos elementos son parte de un sistema de vida que armoniza naturaleza y cultura con tal maestría que muchas veces pasa desapercibida.

La convivencia hombre-mujer sostenida en innumerables relatos míticos genera tipos de relaciones de género, que desbordan las concepciones teóricas al respecto.

La hospitalidad supera las condiciones económicas, y se comparte lo poco o lo mucho que haya: la comida, una hamaca, paja de páramo o un pizarrón como cama; una rama humeante para alejar a los mosquitos, y así cualquier objeto, fruta, bebida o espacio.

En una ocasión, cerca de la frontera con Colombia, mientras dormía en el piso de una escuela junto a la puerta sentí, entre sueños, que algo me lamía los pies. A la mañana siguiente, mis compañeros señalaron huellas alrededor de la escuela y dijeron: “La Madre Tigre, estuvo rondando, si le lamió es señal de que ella decidió protegerla”. Desde ese momento, siento que ella también es mi fuerza y mi guía, y que esta tesis, de alguna manera, lleva el impulso de esas vidas que luchan por persistir en un mundo que amenaza con extinguirlas.

1. Introducción

1.1. Aents Japa venado persona: puente entre dos mundos

Aents Japa en shuar chicham, se traduce al castellano como ‘venado persona’. No puede ser sometido y, cuando se lo encuentra en la selva, es señal de que un abuelo quiere comunicarse y enviar un mensaje al mundo de los humanos. “Los Shuar no matan nunca el venado, ni lo comen, pensando que es el alma de los padres o de los abuelos, que velan para que se cuide a los huérfanos” (Pellizzaro, 2005)

Esta presentación, que conecta lo biológico, lo cultural y lo espiritual, me permite fundamentar las dimensiones relacionales y políticas que estructuran esta tesis. Al fusionar referencias científicas con percepciones indígenas, se propone un diálogo intercultural de saberes en el que no hay jerarquías, sino un encuentro enriquecedor entre ambas perspectivas.

Cu'ashan'cco en a'ingae, *taruka* o *chutaruku* en quichua, *aïnts japa* en achuar chicham, shuar chicham y shiwiar chicham. En estas culturas, el venado es un animal de espíritu fuerte, por eso no se lo consume; su hábitat reside en las áreas forestales, por lo que, de expandirse la frontera agrícola, maderera, minera o petrolera, mermaría considerablemente su número, al grado incluso de extinguirlo (Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2016).

Este venado, de pelaje rojizo, grande y ágil, pertenece al orden *Artiodactyla* y la familia *Cervidae* (Vallejo & Boada, 2023) se lo identifica científicamente como *Mazama americana*. En esta tesis, *Aents Japa* [aïnts xapa constituye un ejemplo de categoría simbólica para explorar el encuentro entre la ciencia occidental y las epistemologías indígenas; porque dentro de las cosmovisiones indígenas antes nombradas, trasciende su dimensión biológica para convertirse en un vínculo espiritual y un mensajero que conecta el mundo material con el espiritual, apareciendo en momentos clave para advertir, guiar o proteger. Este símbolo encarna la convergencia entre ciencia y sabiduría ancestral, creando un marco para comprender el tejido relacional de la vida.

Cada lengua indígena es portadora de epistemologías y cosmovisiones que desbordan los marcos tradicionales de la lingüística. En la historia del Ecuador, solo en los últimos 30 años, los estudios de y en lenguas indígenas, realizados por sus propios hablantes, ha surgido de la mano de la organización nacional indígena CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), historia dentro de la cual esta tesis indaga el papel de dos mapas, casi olvidados.



Figura 1: Japa venado (CIEI 1982)

1.2. **Tinkuy: encuentro y confrontación**

La noción de Aents Japa, que propongo aquí, se entrelaza con el concepto quichua de *tinkuy*, una categoría que simboliza el encuentro y la confrontación entre lo que es diferente. Según la concepción del mundo quichua ecuatoriano, tiene algunos significados (Inuca, 2017), *tinkuy* puede representar relaciones de complementariedad, superación de contradicciones o enfrentamiento directo, incluso como una “batalla ritual”. Teresa Valiente (2016) describe la evolución histórica en los diccionarios quichuas, desde su raíz *tinku*, y afirma que en los primeros textos coloniales abarcaba significados diversos como encuentro, lucha o batalla sangrienta, hasta llegar a su uso actual dentro de las comunidades y el Estado peruano, donde *tinkuy* es el término que se ha usado para definir la interculturalidad.

Tinkuy es un término que se usa con el sentido connotado de superación de conflictos o unión para superar las diferencias. Así han nacido algunos centros de aprendizaje de/en quichua, por ejemplo, como Tinkunakuy. Centro de pensamiento y culturas andinas, (2024) que funciona en Quito y junto a la enseñanza de la lengua kichwa se enseña la cultura del *Runa*. Este afán de rescatar el uso del quichua es paralelo a reforzar los aspectos de la cultura quichua para superar las prácticas racistas y discriminatorias que sufrieron estos pueblos; es, de esta manera, un encuentro y superación de relaciones violentas para construir una verdadera sociedad intercultural.

En este sentido se usa el término *Tinkuy* en esta investigación, como el encuentro dinámico de dos diferentes y la confrontación entre ellos, para comprender cómo en un mapa ideográfico de los pueblos indígenas se encuentran y confrontan elementos propios de la ciencia cartográfica, junto al conocimiento (*yachay*) y las representaciones territoriales de 22 pueblos indígenas de Ecuador realizadas en 1982 en quichua. Es un encuentro colectivo para superar la invisibilización, la marginación y exteriorizar lo sublime de la humanidad, de estos *runas*, a pesar de siglos de dominación.

Con este diálogo de saberes, planteo una perspectiva que, desde una lógica particular, reflexione sobre el uso de elementos cartográficos en un mapa de auto-representación de los pueblos indígenas, para comprender las dinámicas de encuentro y confrontación entre saberes, lo que sería un *yachay tinkuy*. *Yachay* en quichua significa ‘saber, conocimiento, sabiduría’ (Academia de la lengua Kichwa, 2024). Como puede apreciarse en la Fig. 2 los elementos que acompañan al mapa corográfico de Ecuador, para explicar su posición dentro del subcontinente o las divisiones territoriales propias, ajenas a las divisiones provinciales establecidas por el Estado,

representan un ejercicio pionero de representación de las relaciones geográficas, de y desde los pueblos indígenas.



Nota: Registro realizado para la investigación el 19 de febrero del 2024.

Figura 2: Mapa CIEI
(CIEI 1982)

Es importante esta reflexión porque dentro de la historia del quehacer cartográfico, los procesos de representación territorial, entre ellos los mapas, determinaron identidades, redefinieron las fronteras geográficas, nombraron los espacios. Pero, sobre todo, en la llamada época del “descubrimiento de América” los mapas evidenciaron las dinámicas de poder y fueron una especie de título de apropiación de los territorios recién descubiertos y de ahí la competencia, entre los reinos de España y Portugal, por ser los primeros en marcar en un mapa la propiedad de las tierras recién descubiertas. La razón cartográfica, dice Pickles, ha permeado las formas de pensamiento en la sociedad, condicionando una única manera de entender la cartografía. (Pickles, 2004). Mignolo, a su vez, sienta la idea de la centralidad del mundo como el síndrome del ombligo, que aqueja a numerosos pueblos que se representan o se miran así mismos como el centro del mundo o como los elegidos de la divinidad para poblar el mundo. (Mignolo, 2009) hablando de la

experiencia de Ricci en China, en donde hubo de cambiar la centralidad de Inglaterra, porque los chinos también se pensaban como el centro del Mundo, le lleva a Mignolo a nombrar como el síndrome del ombligo, por querer establecer ahí la importancia política de que los pueblos indígenas se hayan servido de este instrumento al servicio de sus reivindicaciones.

1.3. Contexto político: territorialidad indígena frente a la hegemonía colonial

Un hecho histórico clave que dio origen a este *tinkuy* fue el llamado “descubrimiento de América” y la inusitada necesidad de contar con representaciones de las tierras a las que llegaron Colón y los demás europeos. Tal era la novedad que se buscó la legitimación de las exploraciones y apropiaciones españolas, a través de la autoridad eclesiástica.

El Tratado de Tordesillas de 1494, a través del cual, el Papa, Alejandro VI otorgó a los Reyes Católicos de España el dominio sobre vastos territorios que superaban cualquier comprensión de la época, cambió la historia del planeta tierra. Este acto de poder reconfiguró los mapas del mundo, instaurando una lógica de representación territorial que segmentó territorios, poblaciones, organización social y cultural de los pueblos originarios del occidente de España. Durante siglos, los mapas reflejaron esta hegemonía colonial, representando el territorio como un espacio de poder, desconectado de las cosmovisiones propias de los pueblos dominados.

En Ecuador, esta lógica persistió durante la época republicana, perpetuando discursos que marginaron a los pueblos indígenas. Representaciones oficiales los calificaron como “miserables”, “incapaces” o “apolíticos” (Rubio, 1954), justificando así su exclusión de los espacios de poder y reforzando su subordinación económica, política y cultural. Estas imposiciones deslegitimaron las formas indígenas de organización y promovieron administraciones territoriales que ignoraba sus lenguas, culturas y vínculos con el territorio.

Sin embargo, desde la década de 1970, emergieron iniciativas educativas y políticas que transformaron estas lógicas, abriendo el camino hacia nuevas identidades colectivas y proyectos como la plurinacionalidad. Chantall Barre (1982) realiza un recorrido por algunos de los encuentros internacionales que marcaron el inicio de organizaciones indígenas en América Latina, citando los más importantes:

- En 1974, el Primer Parlamento Indio de América del Sur, celebrado en Paraguay bajo el nombre “Marandú 10”, consolidó la “conciencia étnica” y la organización de los pueblos indígenas (Barre, 1982). Estableció la importancia de federaciones autónomas, libres de los partidos políticos y del control estatal, para evitar liderazgos impuestos.

- En años posteriores, se creó el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas en Canadá (1975), que promovió derechos culturales, políticos y la conservación de tierras.
- En Ginebra (1977), se reconoció por primera vez el derecho de autodeterminación de las naciones indígenas y la obligación de los estados de velar por las poblaciones indígenas.
- Este proceso culminó en el Congreso de Movimientos Indígenas de América del Sur (1980). Para este momento, se consolidó una identidad india continental y se tradujeron estas demandas en documentos jurídicos y estructuras organizativas.

En Ecuador, estas influencias canalizaron la formación de movimientos indígenas autónomos; pues con anterioridad, las organizaciones obreras y campesinas que surgían al calor de los movimientos sindicalistas de izquierda, incorporaban también a comunidades indígenas.

En 1972 surgió la organización de los pueblos quichua, Ecuador Runacunapac Riccharimuy (ECUARUNARI), con un énfasis en la defensa del quichua como identidad lingüística y cultural. Posteriormente, en 1980, se fundaron la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE); y el Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas (CONACNIE) en 1980, que consolidaron una conciencia lingüística y territorial más amplia, culminando en 1986 con la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), organización nacional que encarnó las demandas de plurinacionalidad y autonomía indígena.

Dentro de este contexto político, los mapas de 1982 y 1988 se convierten en ejemplos representativos de *yachay tinkuy* (encuentro y confrontación de saberes) entre los saberes y conocimientos que vinieron desde Europa y los propios de los pueblos originarios de este territorio amplio, llamado Ecuador.

En los capítulos que siguen, argumentaré que el mapa de 1982, elaborado en quichua y producido por la academia dentro de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE, utiliza una iconografía propia de los mundos indígenas, mostrando las particularidades de cada grupo y la imagen de todos ellos como pobladores legítimos de Ecuador. Las imágenes todas son de prosperidad y abundancia cultural para representar a los pueblos indígenas. Sostendré que refleja una visión autónoma y autosuficiente -frente a la concepción colonial de ser una raza miserable, pobre de naturaleza y apolítica- resaltando, en cambio, su riqueza cultural desde una perspectiva endógena. En contraste, el mapa de 1988, creado por la CONAIE, adopta el castellano y un enfoque técnico, describiendo a los pueblos como “nacionalidades” en un intento por ganar visibilidad política ante el Estado y el público. Me propongo demostrar que hay un cambio de lenguaje y

estrategia que resalta la evolución del movimiento indígena hacia un discurso de autodeterminación y plurinacionalidad.

El punto de partida de esta investigación es que los dos mapas analizados: el primero, concebido como material didáctico y el segundo como parte del manifiesto político de la mayor organización indígena de Ecuador, comparten elementos de la cartografía tradicional, pero, al momento de representar(se) como runacuna (seres humanos) imponen un sello propio que amerita un estudio semiótico y político, porque desafiaron las representaciones coloniales al ofrecer una visión alternativa de los pueblos indígenas como sujetos culturales, sociales y políticos. Aunque surgieron en contextos distintos, ambos comparten un hilo narrativo: representan un proceso de transformación que permitió a los pueblos indígenas pasar de la invisibilización y el sometimiento (el “ser” subordinado), a la agencia colectiva (el “hacer” autónomo), y finalmente, a la articulación de una propuesta política de plurinacionalidad (el “poder), aspectos que se desarrollan en el análisis semionarrativo, al final de este trabajo, en el que se construye el programa narrativo desde la marginalización de los pueblos indígenas hacia el empoderamiento a través de la gran organizacional nacional CONAIE.

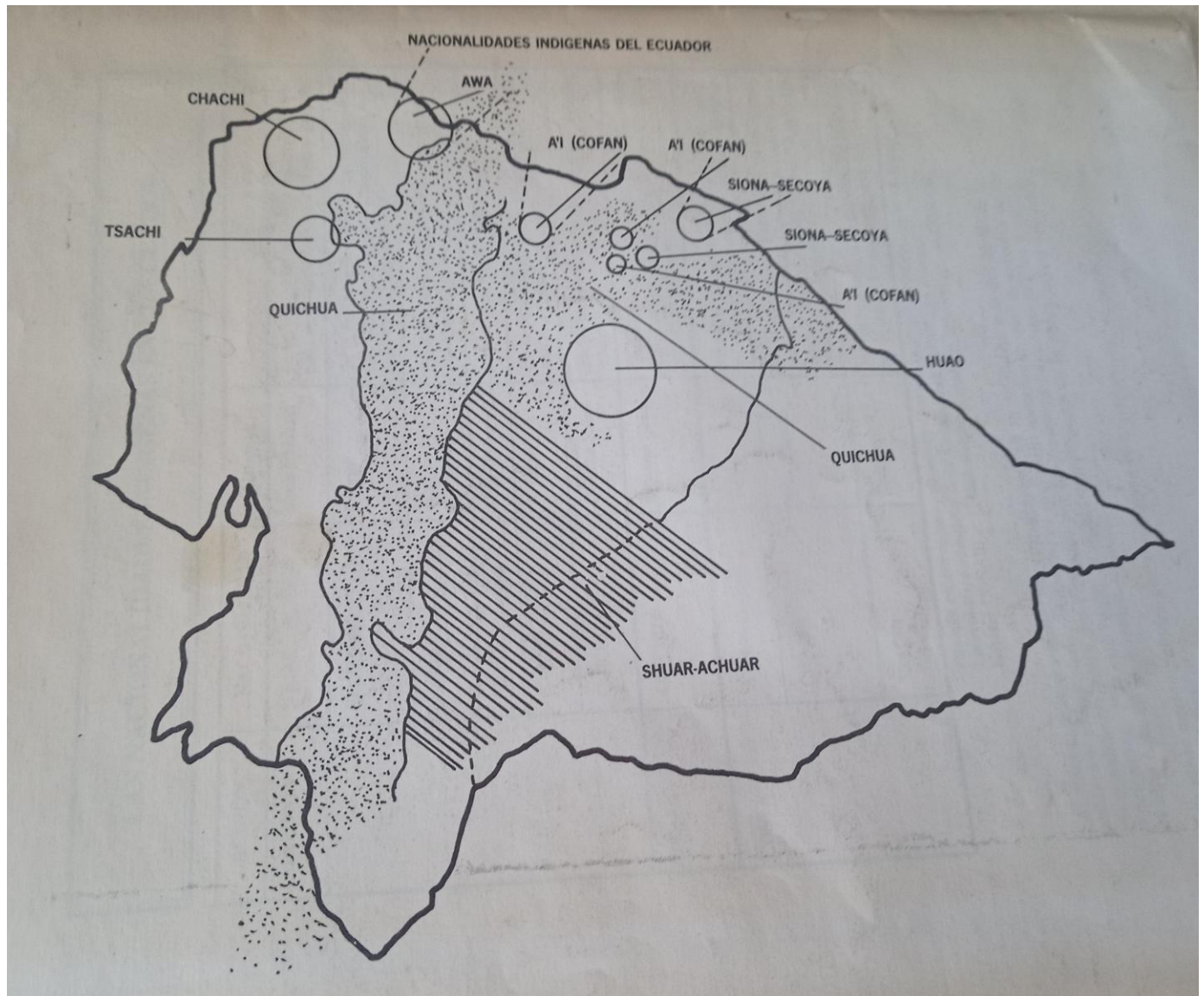


Figura 3: Mapa CONAIE
(CONAIE 1988)

1.4. El nombre Runapura

El mapa del CIEI, de 1982 lleva un título en quichua: *Runacunapac Causaicunata Ricsichic Shuyucuna. Runapura ricsirishunchic* (“Imágenes que hacen conocer la vida de los indígenas. Conociéndonos entre indígenas”). *Runa* en quichua significa ‘persona, ser humano’. Por extensión del trato racista para diferenciar a la población, *runa* se volvió sinónimo de indígena y así se lo tomó en este título, referido a la población indígena, según lo indica Luis Montaluisa (comunicación personal). Explica que Runapura está formada por *runa* y el morfema ‘pura’ que, en quichua tiene un significado exclusivo: ‘solo entre’. En este caso, *Runapura* significa ‘solo entre

indígenas' y es la primera observación al fijarse en las personas que ocupan la mayor parte de la superficie del país.

Este título, ubicado en el recuadro inferior del mapa, anuncia desde mi punto de vista el contenido visual y temático del mapa: un espacio dedicado a las prácticas y formas de vida, únicamente, de la población indígena que refleja un acto simbólico de autorepresentación y autoafirmación dentro de un territorio que se siente propio.

Podría denominarse como el “mapa del CIEI”, en referencia a su origen institucional y su propósito educativo. Sin embargo, al llamarlo así, se corre el riesgo de reducir su dimensión política; por esta razón, en esta investigación, el mapa será denominado *Runapura*, que significa “solo entre indígenas” en quichua. Este término no solo refuerza su contenido visual centrado en la población indígena, sino que también reivindica su dimensión simbólica como un acto de apropiación del espacio de representación, solo y exclusivamente entre indígenas. Y es este sentido colectivo de todos los grupos conocidos en ese momento, lo que también genera una dimensión política no conocida hasta entonces. Nombrarlo *Runapura* equivale a “tomarse la plaza” es decir, ocupar un espacio históricamente negado y transformarlo en un lugar de enunciación y visibilización política.

La exploración y análisis del mapa *Runapura*, demuestra un paralelo con los “mapas parlantes” desarrollados en Colombia, desde 1977 por (V. D. Bonilla, 1977) y los “solidarios”. De tal manera que, hay una correlación importante entre el despertar de los pueblos indígenas en estos dos países a través de la cartografía propia, que concibe los territorios, no desde los imaginarios, como los mapas de la época del descubrimiento, sino desde la memoria y la vivencia cotidiana. Considero que éste es un argumento de poder todavía poco trabajado, porque en términos jurídicos sería el ícono del *utti possidetis de facto*, para la defensa de los territorios indígenas, que continúan siendo catalogados como tierras baldías, sobre las que los estados pueden disponer. Las imágenes dentro de este mapa se analizan desde la perspectiva de las ontologías relacionales porque permiten comprender las interrelaciones entre territorio, sociedad (humana y no humana) y poder. Para ello, es esencial comprender tanto los principios fundamentales de las ontologías relacionales, como el concepto clave de reterritorialización.

Este mapa *Runapura* llama la atención también porque está escrito en quichua, una lengua indígena, marginada de la educación y señalada como signo de retraso. En este mapa se usan términos quichuas como “*llacta*” (pueblo) y “*allpa*” (tierra). En el de 1988 se da un cambio a “nacionalidades”, que coincide con la consolidación de la CONAIE y la construcción de una nueva conciencia política que aboga por el reconocimiento de la plurinacionalidad en Ecuador. Esta

transición terminológica señala un cambio desde una pertenencia comunal hacia una identidad nacional orientada a la reivindicación política, en sintonía con los movimientos indígenas que, a nivel continental, buscaban autonomía y reconocimiento.

Sostengo que los mapas de 1982 y 1988 son símbolos de esta transición conceptual. El primero, creado en un espacio académico universitario, surgió en un contexto de reflexión teórica y estremecido por la presencia de dictaduras militares en muchos países de la región. El segundo, publicado por los dirigentes de la CONAIE, después de seis años del Runapura, adopta una estructura cartográfica más técnica y un lenguaje en castellano, evidenciando una estrategia para interactuar políticamente con el Estado y el público en general. Ambos documentos reflejan diferentes facetas de una lucha constante por la visibilidad cultural y política, revelando la tensión entre autonomía cultural y la exigencia de reconocimiento estatal y respeto por sus territorios.

En los procesos de autodeterminación indígena, las representaciones de ellos mismos implican una constante mediación entre la conservación de su identidad y la necesidad de integrarse en marcos estatales. El mapa de 1988 representa esta adaptación al adoptar el lenguaje del Estado para alcanzar legitimidad, aunque a costa de abandonar algunos elementos culturales presentes en el mapa de 1982.

Planteamiento del problema

El problema central de esta investigación consiste en comprender cómo estos dos mapas, nacidos en contextos distintos —uno académico y otro organizativo—, confrontan las narrativas coloniales y estatales desde perspectivas complementarias. La investigación se inscribe en un análisis interdisciplinario que entrelaza perspectivas semióticas, glotopolíticas y ontológicas para interpretar las imágenes del *Runapura* (1982) y su transformación en el mapa de la CONAIE (1988).

Este análisis busca desentrañar cómo estas representaciones visuales, lingüísticas y culturales se configuran y configuran sujetos colectivos, reconfiguran las relaciones de poder entre los pueblos indígenas y el Estado, y contribuyen a la construcción identitaria y política de estos pueblos.

El impacto de estos mapas en la construcción identitaria y política de los pueblos indígenas ha sido poco explorado. Del mapa de 1982 no se ha encontrado estudios interpretativos. Tan solo una breve referencia al carácter de su producción, que se abordará en el contexto del mapa.

Posiblemente, esta falta de análisis, podría explicarse por estar redactado, íntegramente en quichua, lo cual pudo haber incidido en que los académicos tuvieron dificultades para comprender su contenido y significado. También al ser parte de un material didáctico elaborado para la alfabetización en kichwa y la educación intercultural bilingüe, fue ampliamente difundido en las comunidades, no así en los medios académicos. Por el tamaño, el mapa fue impreso en cuatro partes y así se envió a los centros educativos indígenas, en donde se integraban sus partes.

Del mapa de la CONAIE, que, después de analizarlo y estudiar sus implicaciones demarcando los territorios de las nacionalidades sí sorprende que la única referencia al mismo, provenga de un autor boliviano, De ahí que, Pajuelo (2015), en su libro “Reinventando comunidades imaginadas”, donde habla sobre un nuevo mapa del Ecuador, considera al de 1988 de la CONAIE como el primer mapa relacionado con las nacionalidades indígenas del Ecuador.

De otro lado, es necesario abordar de manera integral cómo las representaciones visuales, lingüísticas y culturales de estos mapas reflejan prácticas, cosmovisiones y dinámicas políticas de la época.

Teniendo en cuenta lo anterior, las preguntas de investigación son las siguientes:

¿Cómo las imágenes del mapa *Runapura* (1982) representan las prácticas, agencias y cosmovisiones de los pueblos indígenas del Ecuador en relación con el paisaje, las lenguas y las dinámicas políticas de la época, y cómo estas formas de representación evolucionan en el

mapa de la CONAIE (1988) hacia una reivindicación de la plurinacionalidad y la organización política indígena?

A su vez, las siguientes subpreguntas desarrollan los aspectos que implica la pregunta de investigación:

- ¿Qué elementos visuales y simbólicos utiliza el mapa Runapura (1982) para representar las prácticas, cosmovisiones y agencias de los pueblos indígenas del Ecuador?
- ¿Cómo refleja este mapa la relación entre los pueblos indígenas y su territorio en términos de paisaje, cultura y lengua?
- ¿Cómo el análisis semiótico revela las tensiones entre las narrativas dominantes y las epistemologías indígenas?

¿Hasta qué punto el mapa de 1988 refleja una renuncia a ciertos elementos culturales en pos de una legitimación política?

2. Antecedentes

Desde la colonia y bien entrada la época republicana, prevaleció la percepción de que la población indígena carecía de horizonte político y era considerada una “raza abyecta y miserable”, incapaz para gobernarse por sí sola, de pensarse, o de mostrarse (Constitución de la República del Ecuador, 1830). Las imágenes de los pueblos indígenas en el país, y, en general, en América Latina, era difusa, desdibujada, entre índices de pobreza idolatría, exotismo (Rivera, 2015)

En el estado ecuatoriano, nacido en 1830, luego de separarse de la Gran Colombia y la sociedad civil, se conocía poco sobre la población indígena. Entre los distintos pueblos, tampoco había mucho conocimiento uno del otro, a no ser por la coexistencia en territorios aledaños o continuos.

En cuanto a los mapas oficiales del Ecuador hay cuatro versiones que han marcado la historia como República. El primer mapa es de 1858, de Manuel Villavicencio y Montúfar, el siguiente es el de Teodoro Wolf (1892), quien consideró que el mapa de Villavicencio estaba mal elaborado y plagado de nacionalismos; el tercero fue elaborada por Enrique Vacas Galindo en 1906 (Sevilla, 2012) y el cuarto es el de 1950 fue elaborado ya por el Instituto Geográfico Militar que luego se transformó en la única institución oficial que elabora los mapas del país. Éste fue parte del primer censo de población del Ecuador como estado independiente. En estos mapas, los territorios indígenas eran considerados tierras sin explotar o deshabitadas.

La existencia de algunas lenguas indígenas dentro del territorio ecuatoriano, por parte del mundo académico fue a partir del censo de 1950. En éste, se incluyó una pregunta sobre la lengua que hablaba. Sin embargo, los censadores pudieron hacer el trabajo solo a medias, debido a la falta de vías de comunicación, a la reticencia de muchas personas a ser censadas, y otros enredos.

En 1974, el ILV¹ (Instituto Lingüístico de Verano) publicó un pequeño mapa con los nombres de los grupos étnicos con quienes había hecho contacto. El gobierno nacional de Galo Plaza Lasso le había entregado la tarea de alfabetizar a estos grupos, evangelizarlos en la doctrina cristiana y traducir los textos bíblicos a sus lenguas. Bajo su gobierno se forjó el imaginario de que “el oriente es un mito” (Ponce, 2003), y bajo esa consideración se dio carta libre a las misiones (católicas, evangélicas), para ocuparse de las poblaciones indígenas.

¹ El ILV (Instituto Lingüístico de Verano) es una organización evangélica estadounidense dedicada a estudiar lenguas indígenas y traducir la Biblia. En Ecuador, trabajó desde 1952 con comunidades amazónicas, promoviendo la alfabetización en lenguas nativas, pero fue acusado de afectar culturas ancestrales y de tener vínculos con intereses extranjeros. El gobierno ecuatoriano lo expulsó en 1980 bajo sospechas de actividades etnocidas y de espionaje. (*Instituto Lingüístico de Verano [ILV], 1952-1980, citado en Stoll, 1982, p. 215*).

Como el interés de este instituto fue de tipo religioso, ese mapa tuvo una escasa difusión. Unas pocas personas a quienes ellos dieron una incipiente formación para educadores en algunas comunidades y unos pocos académicos cercanos a ellos tuvieron acceso, el resto de la población indígena y mestiza no llegó a conocer este mapa. Actualmente, ese mapa solo se lo ha podido encontrar en un libro apologético sobre el ILV, escrito por Franklin Barriga (1992).

3. Objetivos

3.1. Objetivo general

Este estudio busca contribuir a los debates en cartografía crítica y en los estudios de representación indígena al mostrar cómo las expresiones cartográficas no son neutrales, sino que implican decisiones sobre identidad, visibilidad, representación y poder.

3.2. Objetivos específicos

Para alcanzar el objetivo general, se plantean tres objetivos específicos que abordan las dimensiones semióticas y políticas de las representaciones indígenas en los mapas:

1.- Examinar las características visuales y simbólicas del mapa de 1982, identificando cómo las imágenes y el uso del quichua reflejan estrategias de resistencia cultural y visibilización de los pueblos indígenas.

2.- Interpretar las imágenes del mapa de 1982 desde la perspectiva de las ontologías relacionales, analizando cómo las representaciones de los cuerpos, los territorios y sus interrelaciones construyen una narrativa de autonomía y pertenencia indígena.

3.- Analizar las estrategias de representación utilizadas en el mapa de 1988, enfocándose en la transición hacia una representación política que introduce la noción de “nacionalidades” y el uso de nombres en lenguas indígenas como afirmación de autonomía.

4. Metodología

Para llegar a este producto final, primero hube de recorrer una serie de temas; pero siempre estuvo en mente la relación lengua-territorio. Como lingüista que ha incursionado en el estudio de las lenguas indígenas del Ecuador, consideraba que las lenguas no pueden vivir sin el territorio donde residen sus hablantes. El hecho de conocer en vivo lo que significa vivir junto a una torre donde se queman los residuos de gas luego de la explotación petrolera o de sentir cómo un territorio sitiado por tanques militares explotaba en la madrugada para desalojar a sus pobladores shuar, lo lleva a una a pensar de qué manera, la defensa de las lenguas necesariamente se asocia a la defensa territorial.

El camino se abrió cuando intentaba un nuevo tema para trabajar con mi tutor Daniel Rudas y le hablé del mapa de la CONAIE como el elemento visible de esta relación y al contarle los antecedentes, pude rescatar el gran mapa del CIEI, de 1982. Y, al indagar sobre él, fue importante contar con los recuerdos de Luis Montalucía, quien había sido parte del equipo del CIEI y luego el primer dirigente de educación de la CONAIE. Es decir, en su trayectoria estaba la relación entre estos dos mapas y el proceso organizativo indígena. En este transitar metodológico, siempre fue de ayuda contar con su criterio y sus conocimientos de los hechos, de forma directa. Por ejemplo, saber que personajes de la talla de Paulo Freire, Louis Jean Calvet y otros pasaron por el CIEI e hicieron comentarios favorables, por lo novedoso de implementar un proceso de educación intercultural bilingüe, en quichua, en todo el país, permitió rescatar información que de otro modo no hubiera conocido.

Fue de suma importancia también, saber que entre los ilustres visitantes extranjeros, estuvo el mismo Daniel Bonilla, co-creador de los “mapas parlantes” en Colombia con los paeces, mientras se elaboraba el *Runapura*. Esta información me llevó a estudiar este proceso con los Paeces, cuyo nombre sorprendió a mi tutor quien tuvo la precaución de indicarme que ya no se los puede nombrar así, sino como Wayú, de tal manera que hay dos ediciones que cuentan este proceso: “Historia política de los paeces”, la primera y luego la “Historia política de los Wayu”. Una lectura muy enriquecedora del mismo Bonilla, de Vasco, Findji y Barragán. Estas lecturas permitieron ubicar el análisis y la interpretación de las imágenes. Es decir, en este camino, al principio indescifrable y borroso, fueron surgiendo las herramientas para despejarlo y configurarlo en este resultado final.

Desde ahí nació el apego al mapa Runapura, a lo que significa la imagen, su poder de visibilización y una serie de lecturas sobre mapas, rutas marítimas, portulanos, las historias sobre

espionaje y robo de mapas entre españoles y portugueses y la importancia del papel de la Casa de Contratación española, como custodio de estos tesoros cartográficos. También el recorrido incluyó lecturas muy interesantes sobre la imagen, la antropología visual, la descripción de imágenes que a la final dieron las herramientas teóricas y metodológicas para abordar el análisis que ahora se presenta.

Esta investigación adoptó un enfoque interdisciplinario basado en el análisis cualitativo, con énfasis en la semiótica aplicada, para examinar y comparar las representaciones visuales, simbólicas y lingüísticas en los mapas Runapura (1982) y el mapa de la CONAIE (1988).

Para cumplir con los objetivos planteados, se recurrió a las siguientes estrategias metodológicas:

4.1. Análisis visual y lingüístico

Se identificaron los elementos visuales y simbólicos en los mapas, con especial atención a las 150 imágenes del mapa Runapura (1982). Este análisis incluyó patrones de representación, uso del quichua y las relaciones entre texto e imagen. En el mapa de 1988, se examinó la introducción de términos como “nacionalidades” y nombres en lenguas indígenas, enfocándose en cómo estas decisiones reflejan un cambio hacia una representación política.

Gltopolítica y el Uso del Quichua en la Cartografía: El abordaje gltopolítico piensa el lenguaje como acción social, como un eje desde el cual se incide en aspectos políticos como la identidad y la relación del poder, según se miren y se traten las lenguas. Los seres humanos tienen en el lenguaje un elemento que posiciona a los individuos en la sociedad. Se controlan los eventos lingüísticos al tenor de ideologías lingüísticas, las cuales inciden en las políticas lingüísticas sobre las lenguas y sus hablantes. Las políticas lingüísticas dirigen, no solo la planificación de estatus y de uso de las lenguas, sino que también definen la distribución de subjetividades y el ejercicio de derechos humanos. Cuando se impide hablar a alguien, se le arrebató la palabra, el discurso, la voz y de esta manera hay un despojo del sujeto lingüístico.

El análisis gltopolítico de esta obra se centra en las frases escritas en quichua, presentes en el título, las leyendas y los nombres geográficos. Estas intervenciones no solo visibilizan una lengua relegada, sino que también desafían las concepciones monolingües y monoculturales del Estado ecuatoriano en los años 80. Mignolo (1995) conceptualiza este tipo de prácticas como “ontologías fuertes de frontera”, es decir, actos de resistencia que buscan descolonizar el conocimiento y las estructuras de poder. En este sentido, el quichua se convierte en un recurso

poiético, una herramienta para imaginar y construir una representación territorial desde las epistemes propias del colonizado. En “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”, Mignolo insta a pensar en los sujetos y actos dicentes en “comunidades ajenas a la historia, a la escritura y al pensamiento regional de Europa. Deberíamos pensar en algo así como “teorías poscoloniales de la enunciación”(Mignolo, 2013 p.99) y este mapa es un claro ejemplo de estas posibilidades dicentes.

Además, la inclusión del quichua en el mapa tiene implicaciones educativas y políticas. Cerrón-Palomino (2008) argumenta que la revitalización de lenguas indígenas en contextos educativos fortalece la identidad cultural y promueve la equidad lingüística. Este enfoque permite interpretar el mapa del CIEI no solo como una herramienta cartográfica, sino como el primer recurso glotopolítico para el movimiento indígena ecuatoriano.

Antropología visual. La antropología visual se enfoca en cómo las imágenes y representaciones visuales comunican significados culturales. En el análisis de los mapas ideográficos, esta metodología permite entender cómo las imágenes reflejan y construyen las cosmovisiones y relaciones sociales de las comunidades indígenas. A través de la observación y el análisis detallado de las imágenes, se identificaron patrones, símbolos y narrativas que revelan aspectos profundos de la cultura indígena.

Semiótica. La semiótica, el estudio de los signos y símbolos, es otra herramienta clave para el análisis de los mapas ideográficos. Esta metodología permite descomponer las imágenes en sus componentes básicos y analizar cómo los signos visuales (comocuerpos, viviendas, naturaleza) comunican significados específicos. En el contexto de las ontologías relacionales, la semiótica ayuda a revelar cómo las representaciones visuales de agua, animales y personas están cargadas de significados simbólicos que reflejan la interdependencia y la co-creación.

Análisis Semiótico y Semionarrativo

Al tratarse de un mapa ideográfico, el *Runapura*, sale del modelo del mapa geográfico físico que tiene tratados completos sobre su construcción, análisis e interpretación de la realidad geográfica o física de los territorios.

Algunos de los autores que han trabajado la cartosemiótica o el análisis semiótico de las imágenes, (Wood y Fels, Ljungberg, Rivera Cusicanqui), siguen a Barthes, de quien tomo el análisis sígnico denotativo y connotativo y en la interpretación ha sido importante contraponer la categoría del miserabilismo de Silvia Rivera, a la lectura de imágenes auto representativas; así

también, se toman los aportes de la cartografía social, (Oslander, Ospina, Montoya, Chapin, Piazzini), el análisis de los mapas parlantes. (Bonilla, Findji, Barragán).

Con Tim Ingold encontré la ruta para despertar las sensaciones kinésicas con la descripción y proponer un avance hacia la cinestésica, para “vivir la realidad” de las escenas observadas.

Contribuyeron también las reflexiones en torno a la imagen, la representación, la tarea de la vista y la imagen como descripción para el conocimiento los aportes de Magariños de Morentin, Eco, Latour y Alpers. La categoría de la miserabilidad de Rivera Cusicanqui es el contrapunto para mirar el otro lado de la representación indígena del continente. Porque, aunque este trabajo versa sobre un mapa de los pueblos indígenas de Ecuador, lo mismo aplica para los otros pueblos indígenas de Abya-Yala. Luego de esta descripción denotativa y connotativa, se juntan las imágenes para “leer” la profundidad de los dibujos asociándolos según las temáticas ontológicas diversas, como la acuática, la selvática, la del páramo andino, la cacería, y unas propuestas para comprender el cuerpo humano y su dibujo del desnudo.

La semiótica, entendida como la ciencia de los signos, proporciona las herramientas necesarias para desentrañar las capas de significado presentes en el mapa ideográfico del CIEI. Peirce, a través de su modelo triádico, ofrece un marco conceptual para analizar los signos visuales: los íconos elementos geográficos y culturales; los índices establecidos relaciones espaciales; y los símbolos comunican conceptos abstractos vinculados a la identidad

Barthes (1994) complementa este enfoque con su análisis de la denotación y la connotación en los lenguajes visuales. En el caso del mapa, las imágenes denotan elementos geográficos específicos, pero también connotan significados culturales y políticos que articulan narrativas de resistencia. Pero es sobre todo, el sentido obtuso, es decir, más allá de la connotación, hay elementos que, leídos en relación con el poder, marcan las inferencias del texto, y proveen una lectura profunda sobre lo que realmente el signo, -en este caso, el mapa y sus 150 imágenes-comunican. Este enfoque permite interpretar las 150 figuras del mapa no solo como elementos decorativos, sino como componentes de una narrativa visual que comunica la lucha política por la plurinacionalidad y la autodeterminación, a través de un texto que deja fuera las literacidades y la rigurosidad alfabética

El análisis semionarrativo, basado en las propuestas de Greimas (1987), descompone estas narrativas visuales en estructuras significativas. Este enfoque revela cómo las imágenes del mapa funcionan como textos narrativos que articulan discursos de resistencia, identidad y pertenencia

territorial. Por último, los aportes de Eco (1994) permiten integrar las perspectivas de Peirce, Barthes y Greimas en un marco analítico coherente.

Desde el punto de vista semiótico, es preciso destacar que los mapas constituyen un tipo de escritura prácticamente universal, en relación a las escrituras fonéticas sean silábicas o alfabéticas. Se puede leer las imágenes independientemente de la lengua que hablan los pueblos. En el caso ecuatoriano, los miembros de todas las nacionalidades involucradas en el proceso de alfabetización, incluidas las personas analfabetas, pudieron leer e interpretar las imágenes de los mapas. El tamaño grande y el tipo de ilustraciones, contribuyó al proceso y el objetivo del mapa que fue *runapura riksirishunchik*, ‘conozcámonos entre los indígenas’.

Toda esa literatura sobre leer, interpretar, construir, deconstruir, analizar las imágenes cartográficas, el mapa, la cartografía, los elementos del mapa, la clasificación de los mapas y otros temas, han servido para enriquecer el espíritu semiótico con que al final he configurado este análisis. Porque ha sido importante, por ejemplo, contraponer la representación geoespacial de los europeos, con la de los árabes y la incásica, para llegar a determinaciones de tipo epistémicas, tales como la concepción astronómica de los ceques incas, que los llevaron a determinar el trazado de vías para los cuatro suyus en forma de líneas rectas.

La investigación reclama la construcción de una semiopolítica, así como hay una glotopolítica. La semiótica es una ciencia que ha indagado en casi todos los aspectos de la vida humana desentrañando las relaciones de poder en los discursos y narrativas con todo tipo de lenguajes. (Bremond, Barthes, Eco, Hall, Greimas, Peirce, entre los autores europeos y Quezada, Blanco, Bueno, Zeccheto, y otros autores latinoamericanos). En el mundo semiótico lo que ha interesado han sido los procesos de significación. Podría deducirse por estas relaciones, que la semiótica es política, pero haría falta también pensar en un campo específico donde el trabajo sígnico encuentre las dimensiones políticas, a la manera que la glotopolítica trabaja los horizontes políticos en el uso y manejo de las lenguas.

Por ejemplo, un análisis semiopolítico que estudie la iconografía del espacio público, como estatuas, banderas, monumentos, como signos que refuerzan las narrativas históricas específicas que un estado espera que se recuerden y veneren y así legitimar ciertos valores y estructuras de poder, fijados desde la colonia, por ejemplo. Basta recorrer América Latina y en todas las ciudades se van a encontrar calles y monumentos a Cristóbal Colón, a la reina Isabel de Castilla, por ejemplo, que refuerzan la idea de reconocer y venerar la ‘civilización’ europea y el poder monárquico, gracias al cual Abya-Yala pudo salir de su barbarie. Mientras la ausencia de días festivos o

monumentos a héroes indígenas como Tupak Amaru, Tupak Katari, Bartolina Sisa, Jumandi, Kiruba, Daquilema, Dolores Cacuango, por ejemplo, ni siquiera se consideran dentro de la onomástica oficial. La semiopolítica podría regular cómo se representan las identidades y los grupos sociales en la cultura visual, en la onomástica, en los calendarios, y analizar también lo que significa su ausencia o los silenciamientos históricos.

Un campo amplio también podría ser cómo funcionan, se relacionan y se distribuyen los medios visuales y digitales, para marcar relaciones de igualdad o jerarquías; la regulación de contenido en plataformas de redes sociales y publicidad, asegurando que no se perpetúen estereotipos violentos, dañinos o que impere la desinformación, sobre todo, para desviar la atención de los problemas que tienen que ver con la política.

En especial se realiza la descripción detallada de las imágenes, sus expresiones y relaciones, a la par que se hacen análisis glotopolíticos, cartosemióticos y de ontologías relacionales (ontopolíticas). Al mapa ideográfico del CIEI se le dedica la mayor parte de este trabajo, así como el énfasis por el desciframiento de sus 150 imágenes y sus leyendas. Sin embargo, todo este empeño es necesario para comprender tanto la trascendencia del mismo, como sus correlaciones con el segundo; es decir, el mapa de la CONAIE, tiene elementos cartográficos, glotopolíticos y semiopolíticos, que se explican como si convergieran simbólicamente, en una propuesta política nacional, desde los pueblos indígenas, ya desde 1982.

La composición del mapa CIEI alberga una complejidad, tal vez no pensada, en el momento de su realización (aspecto que se analizará en el contexto del cartógrafo). Con sus siete leyendas y las 150 figuras del mapa corográfico central, sugiere un verdadero tratado ontológico que, en base a imágenes derriba los principios de la cartografía tradicional, con representaciones propias de los otros, los excluidos, los no civilizados.

Amén de esta iniciativa semiótica, el mapa es también un ejercicio de insurgencia, al ser la primera vez que se usa una lengua indígena, como recurso cartográfico para la educación de población indígena adulta: en el título, en las leyendas para la localización de los pueblos que hablan lenguas diferentes, en los nombres y otros datos propios de la cartografía para un mapa territorial, el quichua irrumpe con fuerza poiética. El análisis glotopolítico, de esta obra colectiva, en una lengua dominada, enriquece este análisis a la vez que muestra las potencialidades de una lengua, considerada ancestral, es decir, anquilosada en el tiempo. Por lo expuesto, este trabajo también analizará el uso del quichua en el mapa, desde una perspectiva glotopolítica, mostrando cómo una lengua relegada irrumpe con potencia poética y poiética. Se examinarán las frases

utilizadas, todas escritas en quichua, y su significado en el contexto de la representación visual del territorio.

Etnografía. La etnografía proporciona una perspectiva contextual que sitúa las imágenes dentro de las prácticas y creencias cotidianas de las comunidades indígenas. A través de la observación participante y la interacción directa con los miembros de la comunidad, la etnografía permite captar las sutilezas y matices de las representaciones visuales.

La metodología incluye un análisis visual y simbólico que incorpora la categoría *miserabilismo*, definida como la representación de los pueblos indígenas en condiciones de pobreza extrema o subordinación que refuerzan su deshumanización. Este enfoque permite analizar cómo las imágenes del mapa Runapura (1982) ofrecen una narrativa alternativa, representando a los indígenas como sujetos plenos y dignos, en oposición a las visualidades miserabilistas que históricamente han dominado las narrativas estatales y coloniales.

Ontologías Relacionales y Ontopolíticas. La elaboración del mapa ideográfico del CIEI puede ser interpretada desde el concepto de ontologías relacionales, que destacan las interconexiones entre los seres humanos, los elementos de la naturaleza y las entidades simbólicas. En el marco de las ontologías relacionales, la representación visual de los territorios indígenas no es simplemente una descripción geográfica, sino una expresión de las cosmovisiones andinas y de la

Mignolo (1995) introduce el término “ontopolítica” para referirse a las prácticas de representación visual y discursiva que desestabilizan las categorías epistémicas impuestas por la modernidad colonial. El mapa del CIEI, con sus figuras, leyendas y uso del quichua, constituye un ejemplo paradigmático de ontopolítica, al reconfigurar la identidad espacial y lingüística desde las perspectivas indígenas. Esta práctica es una respuesta directa a lo que Mignolo denomina la “geopolítica del conocimiento”, que privilegia las lenguas y cosmovisiones europeas.

La relación entre ontopolítica y cartografía social es evidente en este caso. La representación de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y agentes históricos es una forma de insurgencia visual que cuestiona las narrativas homogéneas del Estado nación. Este análisis se enriquece con los aportes de Rivera (2015), quien subraya la importancia de las imágenes como herramientas para la resistencia cultural y la construcción de memoria.

4.2. Estudio documental

Se revisaron fuentes históricas y publicaciones relacionadas con la creación de los mapas, incluyendo documentos sobre el programa educativo del CIEI y los primeros informes de la CONAIE. Este análisis documental permitió contextualizar los mapas dentro de los procesos políticos y sociales de la época.

El mapa se estudió en su contexto histórico, social y político. Las 150 imágenes del mapa Runapura (1982) fueron analizadas individualmente para identificar patrones visuales y narrativos. Estas imágenes se estudiaron en relación con su contexto lingüístico y geográfico, considerando los debates sobre representación indígena, autonomía y plurinacionalidad en Ecuador durante las décadas de 1980. Se estableció vínculos entre las prácticas culturales representadas y las cosmovisiones indígenas.

Es también importante señalar que, entre la recolección de datos bibliográficos y de las entrevistas, hubo necesidad de relacionar el mapa de 1982 con los “mapas parlantes” desarrollados en Colombia por Bonilla (1977) en conjunto con los paeces. Aunque se evidencian diferencias en la realización, concepción, uso del idioma y otras consideraciones, sin embargo, son más los elementos de fondo que los hacen similares, sobre todo por las concepciones de territorio y las consecuencias políticas que estos mapas pudieron generar en torno a las organizaciones indígenas.

4.3. Entrevistas con actores clave

Se realizaron entrevistas a personas que participaron en la elaboración del mapa de 1982 quienes trabajaron en Centro de Investigaciones para la Educación Indígena CIEI de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador PUCE, y su fundadora, la Dra. Consuelo Yáñez. También se incluyeron líderes indígenas involucrados en los inicios del proceso organizativo, y en la campaña de alfabetización de adultos en kichwa y de la educación bilingüe infantil que se derivó de dicho programa, para recoger perspectivas sobre ambos enfoques de representación.

4.4. Recolección y análisis de datos

La información primaria proviene de los mapas en cuestión y de las entrevistas a sus autores. La información secundaria proviene de otros materiales publicados por el CIEI para el proceso educativo, así como de documentos históricos, textos académicos y discursos políticos relevantes de la época.

5. Marco teórico

En esta investigación se revisó literatura relacionada con la producción de mapas como artefactos culturales y políticos y las representaciones hegemónicas que se han construido desde el Renacimiento (Ospina, 2023; Piazzini & Montoya, 2022; Wood, 1992; Harley & Woodward, 1987; Harley, 1988). Históricamente los mapas han servido para reforzar una visión religiosa de los espacios, o extractivista y utilitaria del territorio, imponiendo la propiedad privada como forma de tenencia de la tierra anulando otras formas de propiedad, como comunitaria y otras formas de relación con los territorios, la naturaleza, las energías que rodean a los seres no humanos y no humanos, las relaciones de la vida más allá de la muerte, como se refirió en las primeras páginas en la existencia del venado (japa), en la amazonía ecuatoriana.

Frente a estas prácticas, la cartografía social, en la cual las representaciones cartográficas se realizan con participación comunitaria, se plantea como una herramienta para disputar estas representaciones y resignificar los territorios desde las voces y perspectivas de las comunidades. Estas prácticas y reflexiones se han dado a partir de la segunda mitad del siglo XX y han involucrado a poblaciones indígenas, sobre todo (Acselrad & Nunes, 2022; Oslender, 2017; (Braceras, 2012; Bueno, 2004; Ospina, 2023). Así, por ejemplo, en el Consejo Regional del Cauca en Colombia a partir de 1970 se comenzaron a elaborar ilustraciones icónicas para representar los hechos sociohistóricos y políticos que ocurrían en las comunidades. En la confección de estas representaciones había participación de los actores sociales; a las imágenes producidas de esta manera lo denominaron mapas parlantes (Bonilla, 2019; Barragán, 2016). Ellas, además de documentar espacios físicos, recuperan las memorias colectivas, visibilizan luchas políticas y reafirman identidades culturales. Así, para la cartografía social los mapas dejan de ser simples instrumentos técnicos para convertirse en herramientas de resistencia y empoderamiento, articulando discursos alternativos que desestabilizan las narrativas hegemónicas. (Bonilla, 2019).

Otra herramienta teórica ha sido el análisis visual. Éste consiste en estudiar los detalles de las imágenes como: aspectos emocionales, colores, formas, tamaños, etc. En esta investigación este análisis ocupa un lugar central en este estudio, especialmente por la atención a las 150 imágenes que conforman el corpus de análisis del mapa de 1982. El mapa Runapura representa de manera integral a todas las nacionalidades indígenas del Ecuador, reconocidas en ese año. El mapa es profuso en detalles y simbolismos que reflejan las identidades, territorios y conexiones entre las diferentes comunidades. La descripción de las imágenes se nutrió con los aportes de dos autores clave: “El arte de describir. El arte holandés del siglo XVII”, de Svetlana Alpers y de Tim Ingold,

“The perception of the environment: essays on Livelihood, dwelling and skill” (Alpers, 1983; Ingold, 2000).

Al describir el arte holandés del siglo XVII, aparte de la destreza estilística, Alpers (1983) señala dos aspectos que considero básicos para el análisis del Runapura: un arte dedicado a la representación de la cotidianidad, en oposición de la representación de las monarquías y élites europeas que difundía el arte del resto de Europa; y la representación de las mujeres, sin niños, con un énfasis en visibilizar su figura, por sí mismas, no en función de la maternidad, en autores como Vermeer de Delft. Y este hecho tiene relación con el hacer de los mapas, en general, pues el mundo cartográfico del Renacimiento, estaba destinado casi con exclusividad a los navegantes. Resaltar la figura de la mujer es también parte de un empoderamiento y eso también constituye un elemento característico del Runapura en el que aparecen mujeres cuya figura resalta, por una estética particular, con adornos, bordados, rostros apacibles junto a sus husos, cerámicas, telares, o quehaceres diarios y también, a veces, junto a los niños.

El poder de la imagen y lo que dice está más allá del simple dibujo y esto es lo que propone Ingold (2000) en sus ensayos que constituyen esta obra sobre la percepción del entorno: ir más allá de la figura y pensar cómo se habitan los espacios. Cómo las habilidades para habitar los espacios implican una serie de actividades y prácticas biológicas, culturales, que hacen pensar en las ontologías relacionales, donde no hay separación de lo cultural y lo natural.

Latour (2007), conocido por ser uno de los precursores de estas discusiones sobre los cuestionamientos al separar cultura de naturaleza; también ha sido importante para la comprensión de la imagen (Latour, 1986) en la construcción y comunicación del conocimiento. Después de múltiples incursiones en laboratorios y de observar la tarea de los científicos, concluye que el hacer científico Las imágenes tienen la capacidad de superar las dicotomías tradicionales entre lo científico y lo no científico al ofrecer formas de conocimiento que son simultáneamente precisas y evocadoras. Según Latour (1986), las imágenes pueden reunir y articular elementos diversos, creando conexiones que no son fácilmente capturadas por los textos escritos.

El poder de la imagen radica en su capacidad para hacer visible lo invisible, para representar complejidades y relaciones que a menudo escapan a las descripciones verbales. En este sentido, los mapas, como representaciones visuales, pueden capturar y comunicar la riqueza de las interacciones sociales y ecológicas de una manera que trasciende las limitaciones de las palabras.

El uso de mapas y representaciones visuales en la investigación académica también desafía las dicotomías tradicionales entre lo científico y lo no científico. Las imágenes, como sostiene Latour, pueden actuar como puentes que conectan diferentes formas de conocimiento y

experiencia. En lugar de ver la ciencia y la representación visual como opuestas, la cartografía social las integra, reconociendo que ambas pueden contribuir de manera significativa a la comprensión y explicación de la realidad.

Lo anterior resuena con las ideas de Ingold (1993) y Alpers (1983) sobre el poder de la imagen en la construcción del conocimiento. Ingold enfatiza la importancia de las representaciones visuales en la percepción y el entendimiento del mientras que Alpers destaca cómo las imágenes pueden capturar y transmitir experiencias complejas de manera efectiva. Al integrar estas perspectivas, no solo enriquece el análisis mundo, académico, sino que también democratiza el acceso al conocimiento, permitiendo que las voces y perspectivas de las comunidades locales sean visibilizadas y valoradas.

A través de la representación social y la autorrepresentación, los mapas permiten a las comunidades proyectar sus identidades y narrativas desde sus propias perspectivas, desafiando las imposiciones externas. Al integrar las ideas de Latour sobre el poder de la imagen, trasciende las dicotomías tradicionales entre lo científico y lo no científico, promoviendo una comprensión más holística y matizada de la realidad.

Esto concuerda con el pensamiento del semiólogo, Peirce (citado por Vicente, K., 2015) quien para el análisis de la representación de los signos usa tricotomías, no binaridades como es muy frecuente en otros autores como Saussure. Peirce analiza los signos desde tres dimensiones: desde la visión interna del signo, desde el objeto representado por el signo, y desde el intepretante que se genera en la mente del lector. Esta forma de aproximarse a la realidad es muy útil para analizar los hechos de la realidad. En el caso de los mapas, el signo son los mapas en su estructura interna; el objeto son las representaciones que ellos portan de la realidad y el interpretante son las ideas que esos signos generan en la mente de los que observan los mapas. Para elaborar una matriz de análisis del signo, lo correlaciona con otra triada: la cualidad del signo, el signo en sí mismo, y el funcionamiento del signo.

5.1. La cartografía como herramienta de poder y su evolución crítica

Desde sus orígenes renacentistas, la cartografía ha sido un recurso estratégico vinculado al ejercicio del poder. Los mapas son discursos visuales cargados de intenciones ideológicas y valores culturales. Como indican Wood y Fels (2008), un mapa siempre está diseñado bajo la perspectiva de quien lo produce, transformándolo en un instrumento de control. Harley (1989) explica que esta exclusión no fue accidental, sino deliberada, consolidando las estructuras de poder colonial mediante representaciones eurocéntricas que marginaron las culturas indígenas.

La cartografía de origen renacentista sirvió como un reflejo de las relaciones de dominación y contribuyó activamente a configurarlas, perpetuando jerarquías lingüísticas y sociales. Según Harley (1989), los mapas reforzaron las lenguas europeas como símbolos de civilización, mientras relegaban las lenguas indígenas al olvido, fortaleciendo así una narrativa que naturalizaba la hegemonía.

A mediados del s. XX el desarrollo de enfoques como la cartografía social y crítica abrió nuevas posibilidades para resignificar los mapas como herramientas de resistencia y empoderamiento comunitario. Wood y Fels (2008) introducen el concepto de “cartografía crítica” como una práctica que desenmascara las relaciones de poder implícitas en los mapas, transformándolos en plataformas de reivindicación social. Este giro teórico ha sido particularmente relevante para comunidades indígenas y movimientos sociales que buscan recuperar sus narrativas territoriales.

5.2. La cartografía social

La cartografía social representa un despertar de los pueblos marginados, de los no representados y tiene la intención política de visibilizarlos. Se propone como un proceso crítico en colectivo, para democratizar la representación social y territorial. Es decir, resultado del conocimiento de que los mapas no son neutros sino productos culturales que reflejan las ideologías de quienes los crean, se retoman como herramientas para construir y reconstruir los espacios del despojo y habitar así, los espacios usurpados, con pleno convencimiento del derecho a ellos. Por tanto, un mapa puede servir para empoderar a un pueblo o también para dominarlo. En el presente caso, el interés de usar los mapas para empoderar a los pueblos tiene entre los pioneros a los pueblos indígenas, y entre ellos al pueblo de los paeces, hoy autonombrados Nasa, precisamente, por ese proceso de reconstrucción territorial, bajo sus propias concepciones, en términos de su lengua el nasa yuwe y el auto identificarse (Bueno, 2004; Barragán, 2016; Bonilla, 2019; Bahena & Carrillo, 2010). Estas prácticas, conocidas como contra mapeo, documentan la existencia comunidades, visibilizan sus demandas y fortalecen su cohesión interna. En ese sentido, Ospina (2023) destaca que el auge de la cartografía social, en la cual la tecnología digital, ha facilitado el acceso a herramientas de mapeo, ha permitido a las comunidades construir representaciones alternativas que desafían las narrativas oficiales. Así, el cambio en la forma de elaborar los mapas, por técnicos al servicio de los estados, a un diseño de mapas con involucramiento de los actores sociales representados en ellos, ha significado un proceso de cambio sociopolítico frente a la forma de elaborar los mapas tradicionales por parte solo de los técnicos.

El mapeo participativo según Piazzini & Montoya (2013) produce representaciones geográficas que generan conciencia colectiva y promueven la acción política. (Chapin & Lamb, 2005) refuerzan esta idea al señalar que la cartografía social ha sido un puntal en el reclamo de los derechos territoriales indígenas, porque proporcionan una herramienta efectiva para articular conocimientos locales frente a narrativas estatales o corporativas que las ignoran o distorsionan.

Sin embargo, Wood (1993) advierte que, aunque las tecnologías digitales han facilitado el acceso a la cartografía, también han amplificado el riesgo de vigilancia y control por parte de gobiernos y empresas.

Pero también Harley (1989) y Harley & Woodward (1987) llaman a la reflexión sobre el hecho de que por más avanzada que sea la tecnología, nunca representará fidedignamente cómo se habita un territorio, por eso la consideración de un mapa como producto social, como creado.

Los mapas parlantes y sus consecuencias

Para una comprensión cabal de los alcances de la cartografía social en las concepciones sobre territorialización, desterritorialización y reterritorialización, se vuelve sobre una experiencia compleja, completa e innovadora, llevada a cabo en Colombia, por 1971, con los “mapas parlantes”.

Findji (s. f.) los define como “espacios que permiten hablar y recrear las memorias colectivas” (p. 1) y señala su realización entre 1977 y 1985 como parte de una “co-creación y de los usos de una serie de siete murales que se conocen ahora como los Mapas Parlantes, ocurrida en diálogo permanente con las comunidades luchadoras del Movimiento Indígena del Cauca.” (p. 1)

La historia de estos mapas parlantes tiene en Daniel Bonilla, periodista e investigador colombiano a uno de sus gestores, cuando intrigado por la falta de respuesta de los dirigentes del pueblo Páez, a su cartilla “Historia política de los paeces” decidió indagar qué había pasado y allí le manifestaron que estaba interesante “la mapa”, que querían que así les cuente la historia de los paeces, desde antes de la colonia hasta esos días. (Barragán, 2016; Bonilla, 1977)

Aquí señalo los elementos importantes de la naturaleza de estos mapas: que eran dibujos que todos podían leer; por tanto, era diferente a otro tipo de materiales que les habían entregado que estaba en escrito y en castellano, lo cual no les permitía entender. Y que así, querían que les relatara la historia de su pueblo, con dibujos (Barragán, 2016)

Luego, estas herramientas cartográficas se realizaron en conjunto por Daniel Bonilla y el pueblo Páez, (auto identificado después como Nasa) con apoyo de los “solidarios” (intelectuales,

artistas, informales, amas de casa, sindicalistas, obreros). (Barragán, 2016; Bonilla, 2015; Findji, 2019; Vasco Uribe, 2012).

Esta construcción de “la mapa”² como lo llamaron los primeros grupos indígenas, significó tanto una metodología, un proceso histórico y una definición identitaria. (Bonilla, 2019; Bonilla, 2015). Sobre los mapas parlantes, su contexto histórico, su significado político y los procesos históricos que representan se encuentra como bibliografía especializada, en textos de diversos autores, en épocas diferentes, que fueron “solidarios” o en análisis posteriores. (N. Barragán, 2016; M. Bonilla, 2019; V. M. Bonilla, 2015; Findji, 2019; Vasco, 2017; Vasco Uribe, 2012).

Como lo había indicado en páginas anteriores, en esta investigación, ha sido clave haber contado con el testimonio permanente de Luis Montaluisa: no hubiera sido posible conocer que este proceso de los mapas parlantes, de alguna manera influyó en el mapa CIEI, por cuanto no existe suficiente documentación sobre el proceso de la elaboración y el diseño del mapa CIEI, de 1982 y menos sobre la visita de Daniel Bonilla. Tanto Montaluisa, como la directora del CIEI Consuelo Yáñez, recuerdan el paso de Daniel Bonilla, en los años 80 y su visita a los talleres del CIEI, donde se elaboraba el material didáctico y donde el periodista colombiano contó la experiencia sobre la realización de los mapas parlantes.

El impacto de estos mapas, (tanto los mapas parlantes de Colombia, como el del CIEI) ha sido, políticamente de una trascendencia insospechada, por las consecuencias políticas de empoderamiento de las poblaciones indígenas y la definición de territorio y de su autonomía. (Bonilla, 2019; Vasco, 2017) En este sentido, considero que el término “parlante” es el que pone la nota significativa; no tanto por su sentido cartográfico, pues el mapa es el mismo oficial del estado, pero sí por lo que habla. El dibujo auto representativo en el territorio de los estados parece que fue el motivo de reconocer(se) la grandeza de los pueblos habitantes y parlantes con vastos territorios.

En su tesis, Barragán (2016) recoge la observación de María Teresa Findji “que en el primero de los talleres que se realizó, cuando la gente se acercaba a los mapas, y se veían reflejados en esas representaciones, alguien dijo “lo teníamos todos, una economía, tenemos que recuperar la tierra para recuperarlo todo” (p. 109)

De este interactuar surge la concepción de territorio amplio: el que ocupaba el pueblo antes del proceso colonial, en donde se referían prácticas y simbolismos guardados en la memoria oral.

² Esta manera de feminizar, asociada a la terminación en a, es común en Ecuador también, entre hablantes de lenguas indígenas como el kichwa, el shuar chicham y otras. Igual suerte corren palabras como problema o tema, a los que se refieren con el artículo femenino la.

El proceso cartográfico de hacer “la mapa” en conjunto, implicó el caminar la geografía, lo que permitía reconstruir la memoria y consolidar la historia propia. Barragán (2016) destaca esta anécdota de Bonilla, que tuvo que enfrentar los cuestionamientos de los intelectuales de ese momento, sobre cómo se atrevía a promulgar que los indios tenían historia. Y (Findji, 2019) corrobora esta situación, precisando la ecuación que se manejaba en Colombia en esa época sobre la existencia de la población indígena:

Todos los matices de la ideología nacional colombiana coincidían, pues, en jugar en lengua castellana— con la asociación de palabras: “indio” = pasado y pasado = “atraso”. Los “indios” de hoy, vivientes exponentes de la situación colonial, no existían, no podían existir en la contemporaneidad.

En este punto, se hace necesario resaltar que las observaciones que hacen Bonilla, Findji, Vasco y los Solidarios sobre las concepciones de los pueblos indígenas, sus demandas propias en los años 70-90 del siglo veinte y las respuestas de los estados, así como la situación actual, la relación con las izquierdas, los sindicatos obreros, campesinos, es igual en ambos países y, quizá en toda Latinoamérica, como lo señalaba (Borge, 1989) en “La paciente impaciencia” quien, desde su experiencia, sustenta la idea de que todavía queda por construir teoría social desde Abya-Yala, bajo categorías propias que tomen en cuenta nuestras particulares realidades y conglomerados sociales.

La escasez teórica y lo peculiar de nuestras formaciones económico-sociales llevaron al movimiento socialista latinoamericano a asumir posiciones equivocadas en la interpretación del problema nacional y las alianzas en nuestras sociedades.

Ese desfase de la interpretación marxista con la realidad latinoamericana se hizo evidente durante los años de la III Internacional Comunista, que dictaba tácticas políticas por igual a los partidos de la India, Alemania, Ecuador o Júpiter. (Borge, 1989 p. 68).

El marxismo en Latinoamérica, ha privilegiado el análisis económico, dejando fuera otro tipo de consideraciones sobre los pueblos indígenas y los adscribió sin más a la categoría del proletariado. Por la condición de despojo, se les incluyó en las luchas de izquierda o dentro de las bases de la teología de la liberación, asumiendo que la izquierda le pertenece o, más bien, que el movimiento indígena le pertenece a la izquierda y no puede actuar, sino dentro de sus lineamientos. Sus propuestas deben enmarcarse dentro de las teorías sociales y, preferiblemente, alinearse a las ideas de progreso y desarrollo de la modernidad.

Por eso, se sentía como una necesidad cambiar, modernizar al indio, el campo; enseñar al indio a sembrar, cultivar y mejorar la economía, produciendo en gran cantidad para abastecer las

ciudades de productos elegidos para el consumo mayoritario, en detrimento de producción propia y diversa de cada territorio. Esto lo relata (Vasco Uribe, 2012) cuando cuenta cómo se fueron dividiendo los intereses de los sectores rurales en el gobierno de Lleras. Mientras los campesinos aceptaron la división de los territorios, los préstamos del estado y la adjudicación de tierras, los pueblos indígenas mantuvieron la propiedad comunal de sus antiguos cabildos y agrupados en los resguardos, que sobrevivieron al despojo de las élites políticas.

La definición que hace Vasco Jaramillo de territorio tiene los componentes que se aplican perfectamente a la concepción de territorio en este mapa. (Vasco, 2017) dice que:

toda comunidad o pueblo construye un territorio; es decir, se apropia de muy distintas maneras y teje un conjunto de lazos y relaciones con un espacio geográfico determinado: hay una ocupación, una distribución de la población, formas de trabajo productivo de distinta índole, etc. Y, sobre todo, también existen formas de relacionarse con ese espacio a través del pensamiento, a través del conocimiento. Todo ello ocurre en un proceso histórico, a través del tiempo, durante muchas décadas y, aún, durante siglos. (p.1).

También señala otra diferencia en la concepción de territorio entre los campesinos e indígenas, cuando indica que todos hablan de territorio, pero no es el mismo sentido para todos: los indígenas reclaman que eran suyas esas tierras porque eran de ahí, nacidos ahí, que la Tierra era la madre; pero los campesinos se oponían y veían como retraso estas ideas, con el argumento económico que ella les da sus frutos, la comida, la vida, opuesto a los indígenas.

Y es en este sentido que la imagen visual cobra la fuerza de un signo de poder: pues era susceptible de ser “leído” por poblaciones analfabetas, que desconocían el castellano o la escritura, se podía llevar a muchas reuniones. El significado relacionaba la historia pasada con la actual, relacionada con la ubicación en un territorio no imaginado, sino vivido y marcado por actividades, prácticas, ceremonias, como el lago donde se lavaban las varas de mando de los paeces, sitio que reconocieron solo al andar el territorio.

De esta manera, (Vasco Uribe, 2012) recalca que la IAP investigación-acción-participación, la desarrolló precisamente Daniel Bonilla con ese caminar haciendo el mapa con los paeces. De esta manera, resulta que, los mapas parlantes fueron una estrategia metodológica con alcances políticos como el de ser sujetos de la investigación, no objetos; que pudieron a la par que recorrían sus territorios conceptualizar lo que fue el despojo (la desterritorialización), y la reterritorialización, por cuanto el mapa muestra el conjunto, el todo del territorio. Pues como indica este autor, muchos

de los involucrados tenían su idea del territorio según su experiencia como terrajeros y éste es un elemento importante, porque pensarse parte de un colectivo, también es pensarse dentro de un territorio común. Este pensarse en colectivo en la propia lengua también definió al colectivo para reconocerse con su propio nombre: el pueblo Nasa (V. M. Bonilla, 2015)

5.3. La cartosemiótica

La cartosemiótica es una rama de la semiótica relativamente nueva; se interesa por el análisis de las imágenes, los sistemas lingüísticos y los códigos culturales que aparecen en los mapas. Pero, las imágenes son signos y son solo representaciones aproximadas de la realidad y por lo tanto sujetos de interpretaciones. Con este antecedente, la cartosemiótica estudia el mapa como un signo y, en su interior, las relaciones entre los signos cartográficos y sus objetos. Para ello, los trata como elementos que hay que reducir y agrupar para poderlos graficar. Bertin (1999) fue el primero en proponer esta forma de trabajo: agrupar elementos similares, agrupando todos los datos.

En cartosemiótica interesa comprender los elementos cartográficos como signos, por ejemplo, la leyenda, que según (Nates Cruz & Raymond, 2006) es importante como elemento de significación o elucidación, pues no siempre los elementos del mapa podrán ser decodificados. En todo caso, la leyenda debe contribuir a entender el mapa.

5.4. Barthes y el sentido connotado

Las descripciones de imágenes se nutren en este análisis entre Latour que pone los cimientos científicos de las imágenes; Ingold y Alpers señalan rutas para capturar la cotidianidad de las imágenes, para acercarse de manera artística, mientras que (Barthes, 1986) introduce el concepto de “sentido obtuso” como una dimensión crítica que trasciende los significados convencionales de denotación y connotación. Define esta dimensión como “ese algo que en la imagen no cesa de rehuir al lenguaje; es un ‘tercer sentido,’ irreductible al primero (denotación) y al segundo (connotación)” (p. 59). Este sentido, lejos de informar, perturba y desestabiliza: “Mientras que el sentido obvio informa, el sentido obtuso perturba, interrumpe, descoloca” (Barthes, 1986)p. 60).

El sentido obtuso no está codificado ni tiene un significado claro; más bien, fascina y abre un espacio para lo indecible: “El obtuso no significa nada en particular; simplemente fascina” (p. 61). Este efecto excede las estructuras de significado tradicionales, permitiendo lecturas críticas y

subjetivas que desestabilizan los discursos dominantes. En este sentido, señala que “el sentido obtuso puede ser político, no porque signifique, sino porque perturba el orden de los significados establecidos” (Barthes, 1986).

Finalmente, el sentido obtuso es profundamente relacional, ya que emerge en la interacción entre la imagen y la sensibilidad del observador: “El obtuso es un sentido que no está contenido en la imagen, pero que emerge cuando se mira con detenimiento” (Barthes, 1986) p. 79). Este carácter subjetivo y disruptivo lo convierte en un lente transformable para analizar las imágenes más allá de sus dimensiones aparentes, revelando narrativas y significados alternativos. Es un lente, porque aproxima a la imagen y es transformable, porque los sentidos profundos traen significados nuevos y renovados cada vez. Es esta lectura la que permite encontrar sentidos donde las relaciones de poder se manifiestan.

5.5. Miserabilismo y representaciones del indígena, la mujer y los niños

El concepto de miserabilismo en la representación, desarrollado por (Rivera, 2015) es la guía de este trabajo, porque en contrapunto con las imágenes que ella describe, las del mapa *Runapura* muestran una estética diferente, fruto también de una consideración diferente de la presencia de los cuerpos (humanos y no humanos) en el espacio geográfico del Ecuador. Ya no son imágenes de relleno, ni complemento de fiestas o agasajos, menos cuerpos que lloran a sus muertos o mujeres invalidadas, apenas visibles, sino todo lo contrario.

En su obra “Sociología de la imagen: miradas ch’ixi desde la historia andina”, (Rivera, 2015) denuncia cómo las imágenes de los actores populares —indígenas, mujeres, y niños— producidas desde el poder político o cultural los despojan de su agencia histórica y los reducen a símbolos pasivos de pobreza y atraso. Esta estrategia visual y discursiva legitima la hegemonía occidental, patriarcal y cristiana, al tiempo que sitúa a estos sujetos como receptores subordinados de ayuda estatal o modernización. Según esta autora, estas representaciones refuerzan narrativas donde los indígenas aparecen como objetos de una “misión civilizadora”, las mujeres como figuras invisibles o confinadas a roles estereotipados, y los niños como símbolos de un futuro controlado bajo la tutela estatal.

(Rivera, 2015) analiza este fenómeno en el contexto del Álbum de la Revolución del MNR boliviano, donde las imágenes muestran a los indígenas como “una clase destinada al trabajo”, útil para los proyectos estatales, pero subordinada y conceptualizada como “pre-historia” frente al “despertar” moderno promovido por el Estado (p. 145). Esta inscripción visual y conceptual

despoja a los sujetos populares de su capacidad de ser productores de su propio ethos, relaciones y narrativas, alineándolos con las lógicas del progreso estatal y el control capitalista.

Las mujeres, por su parte, son invisibilizadas o representadas de manera marginal, en roles tradicionales que refuerzan su subordinación. Como señala Rivera, “las mujeres aparecen apenas en el margen, usadas para llenar espacios vacíos” (p. 145), lo que perpetúa su exclusión de los procesos históricos y políticos. Los niños, en tanto, son representados como símbolos de un futuro que debe ser controlado y modelado por el Estado, reforzando una narrativa paternalista que limita su autonomía.

Frente a la idea del miserabilismo propongo hablar de la agencia y para eso considero que el enfoque político que le da Arendt a la capacidad transformadora se ajusta al proceso del movimiento indígena, a través de la representación de los mapas.

En *La condición humana* (1958), Arendt distingue tres formas fundamentales de actividad: el *trabajo*, la *obra* y la *acción*. Es esta última la que constituye el núcleo de su noción de agencia, pues la acción es el medio por el cual los seres humanos revelan su singularidad, establecen relaciones y dan inicio a algo nuevo en el espacio público. La agencia, en Arendt, es inseparable del *pluralismo* y de la *natalidad*; es decir, de la capacidad de cada ser humano de comenzar algo que antes no existía y de hacerlo en interacción con otros. Esta forma de acción no se agota en el hacer instrumental, ni en la repetición de roles o funciones, sino que se manifiesta en la palabra y el acto que irrumpen en el mundo, generando consecuencias imprevisibles.

Otra autora que recoge los aportes de varios autores es Sherry Ortner, En *Antropología y teoría social*, (Ortner, 2016) argumenta que el concepto de agencia es inherentemente complejo, porque aborda su análisis desde la cuestión de la intencionalidad (o su ausencia) en las acciones humanas, hasta su construcción cultural. La agencia, según Ortner, no puede entenderse como simple repetición o rutina, sino que debe distinguirse por su capacidad de producir consecuencias significativas, lo que la sitúa como una categoría fundamentalmente política. Para ello, subraya la importancia de las redes de relaciones sociales en las que los sujetos están inmersos —como el lenguaje, las normas, los valores y los símbolos— que no solo habilitan la acción, sino que también funcionan como marcadores de identificación colectiva. Lo que resulta especialmente relevante en su planteamiento es que la agencia, en su vinculación con el poder, implica que incluso la resistencia ejercida en contextos de dominación constituye una forma legítima y significativa de agencia.

Por su parte, José Juncosa ([Juncosa, 2017](#)) no se refiere explícitamente a la *agencia*, sino que utiliza el término *agenciamiento* en su tesis sobre la confrontación entre el pueblo shuar y el proyecto civilizatorio, evangelizador y educativo de la misión salesiana en Bomboiza. Este concepto le permite captar los procesos mediante los cuales los shuar reconfiguran relaciones de poder, conocimiento y subjetividad sin ubicarse simplemente en una lógica de oposición. El agenciamiento descrito por Juncosa tuvo como resultado una creciente cohesión del pueblo shuar en torno a la apropiación de su propia educación, la defensa de sus territorios y la continuidad de sus formas de vida, más allá de las imposiciones misioneras. Un aspecto de su análisis es la atención que presta a la distancia —incluso el desinterés deliberado— que los shuar manifiestan hacia la vasta literatura académica que intenta explicar su cultura desde fuera, a través de tratados lingüísticos, antropológicos o sociológicos. Juncosa interpreta esta actitud no como ignorancia, sino como parte del mismo proceso de agenciamiento: una manera de priorizar otros medios de inscripción cultural, como los dibujos o los relatos donde figuran los nombres de personas significativas para la comunidad. Esta preferencia por los lenguajes visuales y narrativos propios evidencia que el agenciamiento indígena no solo se opone a las estructuras dominantes, sino que produce otras epistemologías y formas de significación desde sus propios marcos culturales.

En este sentido, la agencia indígena —tal como puede observarse en los procesos protagonizados por pueblos como los shuar— se alinea con la concepción arendtiana de la acción como una *aparición en el mundo común*. No es simplemente resistencia ni supervivencia, sino afirmación ontológica y política, en tanto los sujetos indígenas se sitúan como actores que nombran, narran y configuran sentidos de lo común desde sus propias coordenadas epistémicas y afectivas. La agencia indígena, así entendida, no es una réplica subordinada del modelo moderno-occidental de sujeto, sino una forma plural y situada de intervenir en la historia, de articular memorias, territorios y futuros.

5.6. Ontologías Relacionales

Otro de los conceptos que sirven para el análisis de las imágenes del mapa *Runapura ricsirishunchik* es el de las ontologías relacionales que subyacen en las cosmovisiones indígenas. La propuesta de Ingold (2000), desafía la idea de entidades separadas y enfatiza que el paisaje es una red de relaciones vivas y dinámicas. Para este autor, “cada componente abarca dentro de su esencia la totalidad de sus relaciones con todos los demás” (Ingold, 2000). De esta manera, las

imágenes del mapa representan a los pueblos indígenas como actores dentro de un espacio geográfico y como participantes activos en una red interconectada de vida y significado.

Las ontologías relacionales son una corriente de pensamiento que considera que la realidad está compuesta por una red de relaciones entre entidades, en lugar de entidades discretas y separadas. Desde esta perspectiva, el territorio no se percibe simplemente como un espacio físico estático, sino como un campo de relaciones dinámicas en constante cambio. En el contexto del Ecuador, esto implica considerar las interacciones entre la geografía física del país, su diversidad cultural, su historia política y económica, así como las relaciones de poder que influyen en su configuración actual.

La reterritorialización, por otro lado, se refiere al proceso mediante el cual se redefine y reorganiza el territorio, tanto física como simbólicamente. En el contexto ecuatoriano, la reterritorialización puede manifestarse en una variedad de formas, desde políticas gubernamentales que redistribuyen recursos y poder, hasta movimientos sociales que reclaman identidades territoriales específicas.

Al analizar un mapa del Ecuador desde las ontologías relacionales, cambia el enfoque puramente geográfico a reconocer que los accidentes geográficos tienen sentido y simbólicamente representan una parte de la historia del pueblo que vive a sus faldas, por ejemplo, es decir, se reconoce la interconexión de diversos aspectos del territorio y los modos de vida, las habilidades y formas de producir ese territorio. (Ingold, 2000). Esto implica considerar tanto los aspectos físicos del paisaje, como las relaciones de poder que influyen en su uso y gestión.

Uno de los primeros pasos en este proceso de análisis es examinar la geografía física del Ecuador, que incluye una variedad de ecosistemas, desde la selva amazónica hasta los picos nevados de los Andes, pasando por la costa del Pacífico. Esta diversidad geográfica tiene profundas implicaciones en términos de biodiversidad, recursos naturales y formas de vida de las comunidades que habitan estas regiones.

Sin embargo, la geografía física es solo una parte de la ecuación. También es crucial considerar las relaciones sociales y políticas que se entrelazan con el territorio. Por ejemplo, el Ecuador es un país multicultural, con una rica diversidad étnica y lingüística. Las relaciones entre las comunidades indígenas, afroecuatorianas y mestizas, así como su relación con el Estado y otras instituciones, son elementos centrales en la comprensión de la dinámica territorial del país.

El paisaje como una red de relaciones no se entiende como un fondo estático, sino como un tejido vivo que emerge de las interacciones entre seres humanos, naturaleza y elementos culturales. El antropólogo Tim Ingold ha explorado la idea del paisaje como algo más que una mera

representación visual o cartográfica de un espacio físico. En su ensayo “The Temporality of the Landscape”, (Ingold, 1993) argumenta que el paisaje es una entidad vivida, un lugar que está formado por las prácticas cotidianas y las interacciones entre los seres humanos y el entorno. No se trata de una imagen estática que puede ser vista objetivamente, sino de un campo relacional en el que los habitantes participan activamente.

Ingold plantea que: "Los paisajes no son entidades externas que observamos desde una distancia, sino espacios de acción y movimiento, lugares donde la vida humana se entreteje con los ritmos y procesos del mundo natural" (The Temporality of the Landscape, 1993, p. 152).

La "perspectiva de habitación" de Ingold puede servir como base para analizar las imágenes del mapa. Esta perspectiva propone que las personas no simplemente ocupan un espacio, sino que habitan en él a través de relaciones profundas y continuas. En las imágenes de *Runapura*, el habitar se traduce en prácticas que tejen conexiones entre los indígenas, el paisaje y las fuerzas culturales y espirituales que los rodean.

Por ejemplo, los rituales agrícolas o las escenas de pesca en las imágenes no son actividades aisladas, sino prácticas que entrelazan a los pueblos indígenas con las estaciones, los ríos, y los espíritus protectores. Estas prácticas ilustran cómo el paisaje y sus habitantes co-constituyen su existencia.

Otro aspecto fundamental de las ontologías relacionales es la dimensión temporal. Ingold señala que el paisaje incluye las huellas de las generaciones pasadas, integrando la memoria colectiva en su propia materialidad (p. 208). Esto es evidente en las imágenes de *Runapura*, donde se pueden interpretar como testimonios visuales de los vínculos históricos y espirituales de los pueblos indígenas con su territorio. Por ejemplo, la representación de las montañas y ríos no solo evoca su materialidad física, sino también su papel como guardianes de las memorias y saberes ancestrales de las comunidades.

Al incorporar las ontologías relacionales, el análisis del mapa *Runapura* trasciende una simple interpretación de las imágenes como representaciones visuales. En cambio, se interpreta como un paisaje relacional, donde cada escena es un nodo dentro de una red de relaciones vividas, temporales y culturales que vinculan a los pueblos indígenas con su entorno. Este enfoque permite resaltar la profundidad simbólica y material de las prácticas y cosmovisiones representadas en el mapa, mostrando cómo los paisajes no son solo territorios, sino territorios habitados y sentidos.

La aproximación al mapa a partir de vivencias propias con los 22 pueblos indígenas fue de una ayuda importante para la interpretación. Pues, estos viajes y relaciones sirvieron para familiarizarse con las cosmovisiones que subyacen en las representaciones visuales.

5.7. Glotopolítica

La glotopolítica es una parte de la sociolingüística. Estudia la intervención humana en las lenguas o situaciones lingüísticas. El nombre se consolidó en el trabajo de los sociolingüistas franceses Guespin y Marcellesi, en un artículo *Pour la Glottopolitique* (1986). Esta disciplina se refiere a que de los hechos del lenguaje se relacionan con lo político, es decir con el Poder. Estudia la naturaleza política de las lenguas.

Entre los antecedentes de esta disciplina cabe mencionar los estudios realizados tanto en Europa como en Estados Unidos por varios autores, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Entre ellos a Haugen (1959), quien conjugando los componentes sociedad y lengua con norma y función, propuso cuatro estadios dentro de un proceso de planificación, en su artículo “Planning for a Standard Language in Modern Norway”. Éstos eran: selección, codificación, implantación, y elaboración; lo que, en años siguientes pasó a representar un modelo con doble eje: forma y función. La forma es la voluntad de seleccionar una forma lingüística a usarse: estandarización de las grafías, la gramaticalización, y la lexicación. La función, es la implementación, y ésta comprende la difusión educativa y la elaboración modernizada de la terminología.

Por otra parte, Ferguson en el mismo año (1959) trata sobre la diglosia. Este concepto ha sido muy importante para visualizar el colonialismo en las políticas lingüísticas, donde, en una misma sociedad coexisten varias lenguas, en la cual hay una lengua de prestigio y privilegios, la dominante, ligada al poder, y la otra u otras dominadas.

Posteriormente Fishman et al (1968) publicaron una obra colectiva sobre temas lingüísticos en los países en vías de “desarrollo”. Así se consolidaron dos corrientes de estudio sobre la planificación lingüística.

Luego, Heiz Kloss amplió la visión y propuso la diferenciación entre los aspectos lingüísticos (planificación de corpus) y sociales (planificación de estatus), según lo menciona Cooper (1989: 31):

We can discuss these definitions according to their treatment of each of the underlined terms in the following question: Who plans what for whom and how? (...) The other definitions are more specific, however. These mention imply one or both of the two language-planning foci distinguished by Kloss (1969), *corpus planning* and *status planning*.

Entre los autores europeos que ha trabajado sobre temas relacionados con lengua y poder está Louis-Jean Calvet, quien ha realizado estudios en varios continentes: África, Europa, incluso en América. Su interés en estos temas comenzó cuando publicó su libro *Linguistique et Colonialism* que es una crítica a las políticas de su propio país en el África y otras latitudes (1974). Continuó profundizando sus ideas, con trabajo de campo, cuando vino al Ecuador en 1979, en una misión científica de la Universidad de París V, en el marco de un convenio con la Pontificia Universidad Católica del Ecuador PUCE. Recorrió una buena parte del país, constatando *in situ* la situación de diglosia que vivían las lenguas indígenas en relación al español.

Luego haber visitado los lugares donde se desarrollaba el Proyecto de alfabetización en lengua quichua publicó en francés, en el periódico *Le Monde de París*, un artículo titulado “Escribir en quichua”. Allí señaló, explícitamente, que aprender a escribir en quichua era un acto cultural y también un acto político. Este artículo fue republicado con traducción al español, en la revista No 25 de la PUCE. En él comienza señalando:

El quichua o quechua, lengua del antiguo imperio de los Incas, es hablado actualmente a lo largo de la cordillera andina del norte de Chile hasta Colombia pasando por Perú, Bolivia, Argentina y Ecuador donde es la lengua hablada por cerca de un tercio de la población. Desde hace un año se experimenta en el Ecuador un programa de alfabetización emprendido por un grupo de investigación de la Universidad Católica de Quito, un programa que compromete el porvenir del país donde el castellano no puede hacer olvidar que es una lengua de origen colonial (1980, pág. 162).

Posteriormente, Calvet (1996) realizó una síntesis muy didáctica de los aportes tanto de los investigadores norteamericanos como de los europeos, sobre temas relacionados con los estudios relacionados con la glotopolítica. Al referirse a las orientaciones del énfasis que ponen estos, dos grupos de investigadores, dice:

Los primeros tienden a poner acento ante todo en los aspectos técnicos de esta intervención en las situaciones lingüísticas que constituyen la planificación y se plantean bastante poco la cuestión del poder que se encuentra detrás de los que deciden. La planificación, parece para ellos, más importante que la política, y a veces queda la impresión que verían con agrado la posibilidad de una planificación sin política; así, el sintagma

language planning ha podido cubrir por sí solo durante varios años un campo que corresponde en forma manifiesta a dos procedimientos ciertamente complementarios pero que es preciso distinguir cuidadosamente: las decisiones del poder (la política) del paso a la acción (la planificación). Los investigadores europeos (franceses, españoles, europeos), en cambio, parecen más involucrados en la cuestión del poder, si bien los sociolingüistas catalanes se sitúan en un reemplazo de un poder por otro (pág. 6).

También en Latinoamérica se ha teorizado sobre la glotopolítica, principalmente a raíz del análisis del discurso (Arnoux, 1997, 2010). En el texto de (2010), además de tomar en consideración el papel de la planificación lingüística en el perfil lingüístico de una comunidad y en la distribución del poder, incluye la descolonización, la integración regional en la evolución del enfoque glotopolítico.

Marabini (2019) señala como campos de estudio de la glotopolítica en el contexto de la gran movilidad de culturas, pueblos y las relaciones internacionales:

1) el uso del poder movilizador de la lengua. Resalta el papel simbólico como emblema de identidades ya sean nacionales, étnicas, religiosas, etc.

2) el idioma como factor multiplicativo. Las lenguas pueden dinamizar la paz o un conflicto. y,

3) la lengua como herramienta en la resolución de conflictos. Señala algunos ejemplos de lugares del Mundo, en los cuales el reconocimiento del plurilingüismo ha sido un elemento que ha favorecido la solución de conflictos políticos.

Cisneros (2020), muestra la amplitud del trabajo que se viene realizando en América Latina en los campos relacionados con la lengua y el poder, al compilar 30 trabajos presentados en el IV Congreso Latinoamericano de Glotopolítica, realizado en el Brasil en 2019.

Arnoux (2020) en el prólogo al libro *Glotopolítica latinomericana: retos y perspectivas* hace notar que, a pesar de los avances en la discusión sobre los aspectos relacionados con la glotopolítica, en la práctica existen retrasos que vienen dados por la alineación política de los gobiernos latinoamericanos como el de Brasil, cuyo presidente Bolsonaro le apuesta a una mayor difusión del inglés o como el hecho de que el entonces presidente Donald Trump, haya suprimido la página oficial en español, a pesar de la numerosa presencia de hispano hablantes en Estados Unidos.

Sin embargo, de estos estudios que han permitido valorar la diversidad lingüística y cultural en el Mundo, de los aparentes o reales avances en las legislaciones sobre las lenguas, etc., el futuro de la relación entre lengua y poder sigue siendo complejo. Así, el lingüista Montaluisa, (entrevista personal, marzo 2021), Primer Dirigente de Educación, Ciencia y Cultura, Fundador de la CONAIE; al comentar sobre los “avances” conceptuales en sociolingüística, planificación lingüística, glotopolítica, etc., al referirse al pasar de la teoría a la práctica, señala.

El Poder tiene la capacidad de vaciar el sentido de los conceptos y las instituciones que intentan empoderar a las nacionalidades indígenas y a los oprimidos en general. Así, los términos estado plurinacional, interculturalidad, oficialización de las lenguas indígenas, etc., casi en todos los casos, a pesar de las intenciones iniciales de los proponentes para alcanzar igualdad, han sido castrados y han pasado a ser una estrategia del Poder para seguir legitimándose. Es difícil liberarse de las usurpaciones simbólicas.

Cuenta, por ejemplo, que en una reunión con planificadores del Currículo de Educación Intercultural Bilingüe, hubo severas observaciones de parte de la persona encargada del Ministerio de Educación quien defendía de manera convencida que el término era “descubrimiento” y no invasión, como sostenían los delegados indígenas, para quienes la llamada conquista y colonización no fue sino usurpación, despojo y desvalorización y desconocimiento de sus conocimientos, tal como estaba perpetuándose en dicha reunión con la autoridad educativa.

5.7.1. Glotopolítica y plurinacionalidad

La Glotopolítica es una parte de la sociolingüística. Estudia la intervención humana en las lenguas o situaciones lingüísticas. El nombre se consolidó en el trabajo de los sociolingüistas franceses Guespin y Marcellesi, en un artículo *Pour la Glotopolitique* (1986). Esta disciplina se refiere a que de los hechos del lenguaje se relacionan con lo político, es decir con el Poder. Estudia la naturaleza política de las lenguas.

Entre los antecedentes de esta disciplina cabe mencionar los estudios realizados tanto en Europa como en Estados Unidos por varios autores, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Entre ellos a Haugen (1959), quien conjugando los componentes sociedad y lengua con norma y función, propuso cuatro estadios dentro de un proceso de planificación, en su artículo “Planning for a Standard Language in Modern Norway”. Éstos eran: selección, codificación, implantación, y

elaboración; lo que, en años siguientes pasó a representar un modelo con doble eje: forma y función. La forma es la voluntad de seleccionar una forma lingüística a usarse: estandarización de las grafías, la gramaticalización, y la lexicación. La función, es la implementación, y ésta comprende la difusión educativa y la elaboración modernizada de la terminología.

Por otra parte, Ferguson en el mismo año (1959) trata sobre la diglosia. Este concepto ha sido muy importante para visualizar el colonialismo en las políticas lingüísticas, donde, en una misma sociedad coexisten varias lenguas, en la cual hay una lengua de prestigio y privilegios, la dominante, ligada al poder, y la otra u otras dominadas.

Posteriormente Fishman et al (1968) publicaron una obra colectiva sobre temas lingüísticos en los países en vías de “desarrollo”. Así se consolidaron dos corrientes de estudio sobre la planificación lingüística.

Luego, Heiz Kloss amplió la visión y propuso la diferenciación entre los aspectos lingüísticos (planificación de corpus) y sociales (planificación de estatus), según lo menciona Cooper (1989: 31):

We can discuss these definitions according to their treatment of each of the underlined terms in the following question: Who plans what for whom and how? (...) The other definitions are more specific, however. These mention imply one or both of the two language-planning foci distinguished by Kloss (1969), *corpus planning* and *status planning*.

Entre los autores europeos que ha trabajado sobre temas relacionados con lengua y poder está Louis-Jean Calvet, quien ha realizado estudios en varios continentes: África, Europa, incluso en América. Su interés en estos temas comenzó cuando publicó su libro *Linguistique et Colonialism* que es una crítica a las políticas de su propio país en el África y otras latitudes (1974). Continuó profundizando sus ideas, con trabajo de campo, cuando vino al Ecuador en 1979, en una misión científica de la Universidad de París V, en el marco de un convenio con la Pontificia Universidad Católica del Ecuador PUCE. Recorrió una buena parte del país, constatando *in situ* la situación de diglosia que vivían las lenguas indígenas en relación al español.

Luego haber visitado los lugares donde se desarrollaba el Proyecto de alfabetización en lengua quichua publicó en francés, en el periódico *Le Monde de París*, un artículo titulado “Escribir en quichua”. Allí señaló, explícitamente, que aprender a escribir en quichua era un acto

cultural y también un acto político. Este artículo fue republicado con traducción al español, en la revista No 25 de la PUCE. En él comienza señalando:

El quichua o quechua, lengua del antiguo imperio de los Incas, es hablado actualmente a lo largo de la cordillera andina del norte de Chile hasta Colombia pasando por Perú, Bolivia, Argentina y Ecuador donde es la lengua hablada por cerca de un tercio de la población. Desde hace un año se experimenta en el Ecuador un programa de alfabetización emprendido por un grupo de investigación de la Universidad Católica de Quito, un programa que compromete el porvenir del país donde el castellano no puede hacer olvidar que es una lengua de origen colonial (1980, pág. 162).

Posteriormente, Calvet (1996) realizó una síntesis muy didáctica de los aportes tanto de los investigadores norteamericanos como de los europeos, sobre temas relacionados con los estudios relacionados con la glotopolítica. Al referirse a las orientaciones del énfasis que ponen estos, dos grupos de investigadores, dice:

Los primeros tienden a poner acento ante todo en los aspectos técnicos de esta intervención en las situaciones lingüísticas que constituyen la planificación y se plantean bastante poco la cuestión del poder que se encuentra detrás de los que deciden. La planificación, parece para ellos, más importante que la política, y a veces queda la impresión que verían con agrado la posibilidad de una planificación sin política; así, el sintagma *language planning* ha podido cubrir por sí solo durante varios años un campo que corresponde en forma manifiesta a dos procedimientos ciertamente complementarios pero que es preciso distinguir cuidadosamente: las decisiones del poder (la política) del paso a la acción (la planificación). Los investigadores europeos (franceses, españoles, europeos), en cambio, parecen más involucrados en la cuestión del poder, si bien los sociolingüistas catalanes se sitúan en un reemplazo de un poder por otro (pág. 6).

También en Latinoamérica se ha teorizado sobre la glotopolítica, principalmente a raíz del análisis del discurso (Arnoux, 1997, 2010). En el texto de (2010), además de tomar en consideración el papel de la planificación lingüística en el perfil lingüístico de una comunidad y en la distribución del poder, incluye la descolonización, la integración regional en la evolución del enfoque glotopolítico.

Marabini (2019) señala como campos de estudio de la glotopolítica en el contexto de la gran movilidad de culturas, pueblos y las relaciones internacionales:

1) el uso del poder movilizador de la lengua. Resalta el papel simbólico como emblema de identidades ya sean nacionales, étnicas, religiosas, etc.

2) el idioma como factor multiplicativo. Las lenguas pueden dinamizar la paz o un conflicto. Y,

3) la lengua como herramienta en la resolución de conflictos. Señala algunos ejemplos de lugares del Mundo, en los cuales el reconocimiento del plurilingüismo ha sido un elemento que ha favorecido la solución de conflictos políticos.

Cisneros (2020), muestra la amplitud del trabajo que se viene realizando en América Latina en los campos relacionados con la lengua y el poder, al compilar 30 trabajos presentados en el IV Congreso Latinoamericano de Glotopolítica, realizado en el Brasil en 2019.

Arnoux (2020) en el prólogo al libro Glotopolítica latinomericana: retos y perspectivas hace notar que, a pesar de los avances en la discusión sobre los aspectos relacionados con la glotopolítica, en la práctica existen retrasos que vienen dados por la alineación política de los gobiernos latinoamericanos como el de Brasil, cuyo presidente Bolsonaro le apuesta a una mayor difusión del inglés o como el hecho de que el entonces presidente Donald Trump, haya suprimido la página oficial en español, a pesar de la numerosa presencia de hispano hablantes en Estados Unidos.

Sin embargo, de estos estudios que han permitido valorar la diversidad lingüística y cultural en el Mundo, de los aparentes o reales avances en las legislaciones sobre las lenguas, etc., el futuro de la relación entre lengua y poder sigue siendo complejo. Así, el lingüista Montaluisa, (entrevista personal, marzo 2021), Primer Dirigente de Educación, Ciencia y Cultura, Fundador de la CONAIE; al comentar sobre los “avances” conceptuales en sociolingüística, planificación lingüística, glotopolítica, etc., al referirse al pasar de la teoría a la práctica, señala.

El Poder tiene la capacidad de vaciar el sentido de los conceptos y las instituciones que intentan empoderar a las nacionalidades indígenas y a los oprimidos en general. Así, los términos estado plurinacional, interculturalidad, oficialización de las lenguas indígenas, etc., casi en todos los casos, a pesar de las intenciones iniciales de los proponentes para alcanzar igualdad, han sido castrados y han pasado a ser una estrategia del Poder para seguir legitimándose. Es difícil liberarse de las usurpaciones simbólicas.

Cuenta, por ejemplo, que en una reunión con planificadores del Currículo de Educación Intercultural Bilingüe, hubo severas observaciones de parte de la persona encargada del Ministerio de Educación quien defendía de manera convencida que el término era “descubrimiento” y no invasión, como sostenían los delegados indígenas, para quienes la llamada conquista y colonización no fue sino usurpación, despojo y desvalorización y desconocimiento de sus conocimientos, tal como estaba perpetuándose en dicha reunión con la autoridad educativa.

La noción de glotopolítica se refiere a las intervenciones conscientes e inconscientes sobre el lenguaje, las cuales son llevadas a cabo por instituciones y actores sociales con el objetivo de regular su uso, lo que tiene profundas implicaciones en la conformación de identidades y proyectos sociales. (Arnoux, 2014) pionera en este campo, afirma que las lenguas no son neutras y que las intervenciones sobre ellas reflejan las luchas de poder que atraviesan una sociedad (Arnoux, 2014). Es claro en este mapa que, el uso del quichua está en estrecha relación con la geopolítica, por cuanto con la educación y otros ámbitos oficiales en Ecuador constituye una forma de resistencia frente a la hegemonía del español.

Esta decisión de usar el quichua puede entenderse como una pequeña intervención sobre el lenguaje, cuyas dimensiones impensables constituyeron un proyecto social que vinculaba directamente la lengua con la lucha por el territorio y la identidad cultural.

La glotopolítica no se limita al análisis de las lenguas indígenas en el pasado o presente, sino que también plantea preguntas sobre el futuro de estas lenguas en un mundo globalizado. Las políticas lingüísticas en Ecuador, así como en otros países latinoamericanos, han estado históricamente enfocadas en la promoción del castellano. Hablar civilizadamente, es, hasta ahora, hablar en castellano. Según Del Valle (2017), es necesario un replanteamiento de estas políticas para que las lenguas indígenas puedan ocupar un lugar en pie de igualdad, no solo como lenguas de resistencia, sino como lenguas de conocimiento capaces de producir saberes válidos en contextos formales y científicos.

6. Contextualización de los dos mapas

El análisis de estos mapas invita a explorar las posibilidades y limitaciones de la representación cartográfica en la lucha por la visibilización, la autonomía y el reconocimiento de los pueblos indígenas, dentro de un contexto marcado por tensiones históricas y políticas.

En el contexto histórico de estos mapas, la transición política en Ecuador durante la década de 1970 resulta fundamental. Con la convocatoria a elecciones de 1978 y la promulgación de la Constitución 1978, el país dio un paso hacia la democracia tras años de dictadura militar. Este proceso marcó un avance significativo al otorgar la ciudadanía a los analfabetos, una medida que incluyó a una gran proporción de indígenas y mujeres. Sin embargo, esta inclusión formal contrastó con la exclusión social y cultural que los pueblos indígenas seguían enfrentando (Yáñez, 1980) (Tituaña, 2010), Valle y Vargas, 2020). Es en este contexto de apertura política y organización indígena que los mapas de 1982 y 1988 deben ser comprendidos, como parte de un movimiento más amplio hacia la visibilización y el reconocimiento.

Fue en este contexto que, en 1978, nació el Centro de Investigación de la Educación Indígena (CIEI) en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), como parte de un convenio con el Ministerio de Educación, en manos de la dictadura militar. Este proyecto, enfocado en la alfabetización en lengua quichua, enfrentó resistencias al cuestionar los modelos educativos tradicionales impuestos por el Estado, proponiendo en su lugar un enfoque intercultural y descolonizador. En este marco, el mapa de 1982, creado por el CIEI, se erigió como una herramienta pedagógica y simbólica, visibilizando a los pueblos indígenas no como sujetos homogéneos, sino como comunidades diversas, con culturas, lenguas y territorios específicos. Las imágenes del mapa mostraban prosperidad, autonomía y una conexión profunda con el territorio, rompiendo los patrones visuales y lingüísticos impuestos desde la colonia y replicados en el sistema educativo oficial. Este documento, íntegramente en quichua, representó un acto de auto-representación cultural que desafiaba las narrativas dominantes.

La transición hacia el mapa de 1988, publicado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), reflejó un cambio significativo en el uso de la cartografía como herramienta política. Este segundo mapa adoptó un lenguaje y una estructura visual más alineados con los estándares estatales, evidenciando una estrategia para demandar reconocimiento formal como “nacionalidades” con autonomía territorial y lingüística. Mientras que el mapa de 1982 priorizaba una representación cultural autónoma en un marco académico, el de 1988 marcó un giro hacia una representación política explícita, en un contexto de fortalecimiento del movimiento indígena en Ecuador.

Descomponer el mapa en sus elementos constituyentes para entender los símbolos, colores y formas utilizadas. Identificar cómo estas representaciones visuales se relacionan con las identidades indígenas, sus relaciones con la tierra, y su cosmovisión. En este aspecto también es necesario tener presente la expresión de la intención del cartógrafo: “la función sigue siendo la clave para leer mapas históricos” (Harley, 2005, pág. 66) y esta función queda claramente explicada cuando, al leer el contexto del mapa se establece como metas del programa de alfabetización: “1.- elevar el bienestar de la población rural indígena y 2.- diálogo de culturas” (Yáñez Cossío, 1980, pág. 90)

6.1. El proceso de elaboración del mapa Runapura

Este mapa fue un recurso didáctico de gran tamaño, que se entregaba junto al material de Ciencias Sociales, por tanto, intervinieron las áreas de historia y lingüística. En esta construcción del mapa, Luis Montaluisa, quien estuvo a cargo del área de lingüística colaboró con ideas para la elaboración del mapa y sugirió la conveniencia de enseñar la historia en forma retrospectiva, esto es comenzando desde el presente y no desde el pasado como ha sido la práctica comúnmente conocida. La idea es que esto promueve el conocimiento entre las personas que viven y que tienen dificultades y potencialidades comunes. Y, a partir de este conocimiento se puede ir averiguando las causas por las que estamos en esta situación. (comunicación personal, 2024).

Con estas ideas, el grupo pensó en, juntamente con el texto de historia, elaborar un mapa del Ecuador en donde consten las nacionalidades que estaban presentes en el territorio ecuatoriano, en ese momento histórico. La idea, según Luis Montaluisa, fue partir del presente. En la práctica, el mapa llegó a ser más potente para el aprendizaje de la historia que los mismos textos.

En esas discusiones, cuenta, hubo la presencia de Víctor Daniel Bonilla, investigador social, periodista y hábil dibujante colombiano, muy cercano a la Confederación Regional Indígena del Cauca (CRIC). En esa época y hasta ahora, la organización CRIC de Colombia ha sido tomada como referencia entre las organizaciones indígenas del Ecuador. Es así como miembros de la Organización indígena Ecuador Runacunapac Riccharimuy, ECUARUNARI de la Sierra ecuatoriana, desde mediados de la década de 1970, solían asistir a algunas reuniones del CRIC, principalmente personas de Otavalo.

A comienzos de la década del 1980, Víctor Bonilla visitó las oficinas del CIEI. Allí mostró al equipo dibujos de escenas indígenas comunitarias que usaba para hacer consciencia histórica. A estos dibujos los llamaba mapas parlantes. Esto gustó mucho a los miembros del equipo de historia. Sin embargo, la secuencia histórica que seguía Bonilla era el clásico. Es decir, comenzar desde el

pasado. Entonces, la decisión del equipo de historia fue comenzar la historia desde el presente. Por eso, se decidió elaborar un mapa del Ecuador donde se refleje la presencia de las nacionalidades indígenas de las cuales se tenía conocimiento hasta ese momento. Luego se pensaba elaborar el mapa del siglo XIX, de la Colonia y de la época prehispánica.

Así es como surgió el mapa “Runacunapac causaita ricsichic shuyucuna”. Este mapa fue elaborado con pensamiento y corazón indígena. (Quimbo, José, 2024, entrevista personal). Efectivamente, su título está en una lengua que era discriminada, excluida del sistema de educación. Traducido al castellano, literalmente, dice: “Dibujos que hacen conocer las vidas de las personas”. Sin embargo, el sentido contextual es “vida de las comunidades” en el sentido ya de nacionalidades.

Como puede desprenderse de los nombres de las nacionalidades incluidas en el discurso que los intérpretes le prepararon para el presidente Roldós en 1979, el conocimiento que los indígenas tenían de las otras nacionalidades era muy limitado. Por eso se mencionó solo a siete nacionalidades de las catorce existentes. (ver Anexo 2)

Por eso durante más de un año entre 1980 y 1981 los miembros del equipo de historia tuvieron que realizar investigaciones a nivel bibliográfico y de campo. La investigación de campo fue muy difícil. Las vías de comunicación de Quito con la Amazonía y la Costa donde estaban las nacionalidades estaban en pésimas condiciones o no eran transitables para vehículos. Para llegar a los lugares donde estaban las nacionalidades se demoraba varios días de viaje. Los investigadores indígenas con una grabadora y una cámara de fotos fueron realizando entrevistas a los líderes de las comunidades. También asistían a las celebraciones de las comunidades. Así, fueron recopilando información para elaborar el mapa y los textos de historia. De vuelta a Quito sistematizaban los datos y ponían a disposición del dibujante. Durante varios días, el equipo con el dibujante Manuel Serrano, quien viajaba durante dos días, desde Loja a Quito para el efecto, fueron mejorando las imágenes del mapa, hasta que fue publicado en el Instituto Geográfico Militar. (Quimbo, José 2024, entrevista personal).

El programa en sí, la creación del CIEI tuvo en la cabeza de Consuelo Yáñez, la claridad para impulsar cambios insurgentes, que revolucionarían años después el contexto nacional. Como un resumen, se ha tomado de la Revista PUCE este cuadro que es un verdadero manifiesto político sobre la concepción política, pedagógica de su gestora

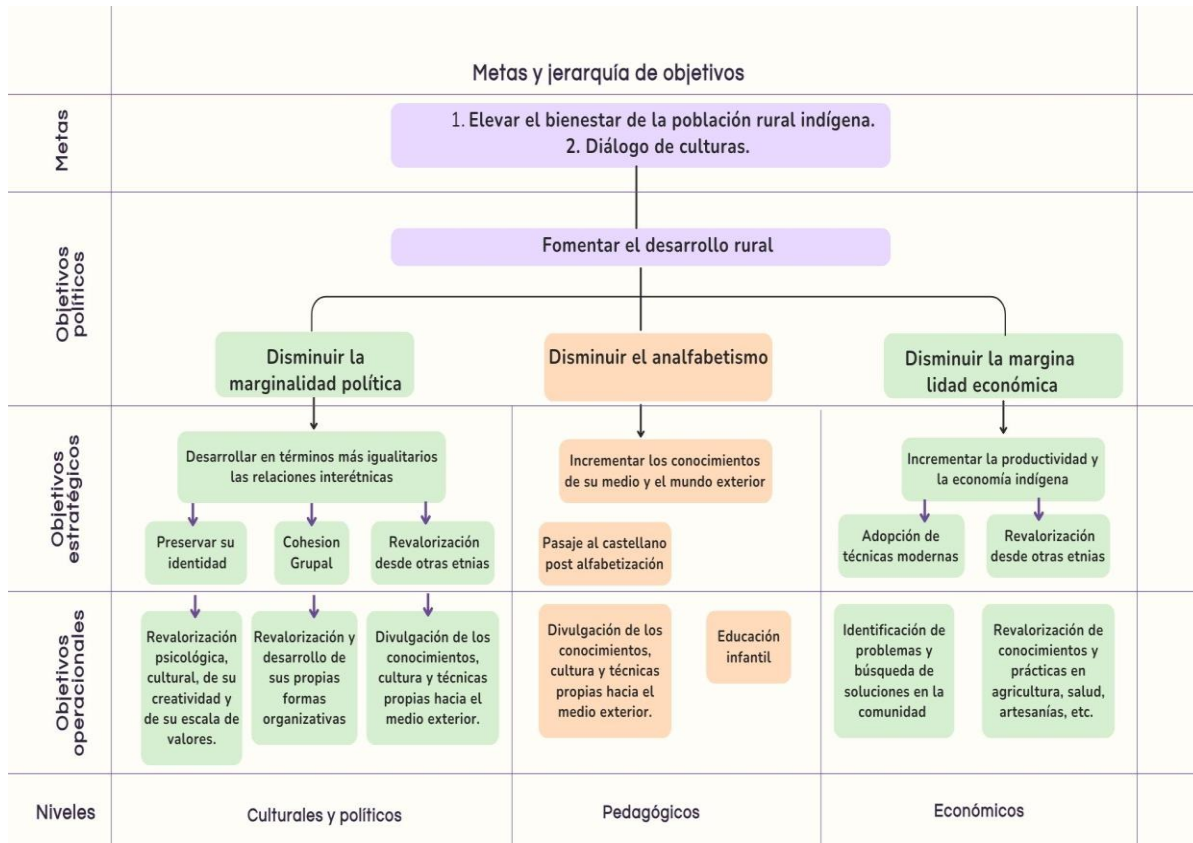


Figura 4: Metas y Jerarquía de objetivos CIEI

Fuente: (Yáñez, 1980)

En este diseño se aprecia claramente que el proceso educativo del CIEI era, para la época: revolucionario, subversivo y un claro ejercicio glotopolítico. Las lenguas en el proceso educativo fueron usadas para empoderar a las comunidades con una visión sustentable. Varias comunidades que estaban luchando por defender sus tierras como la de Talagua de la zona Simiatug, provincia de Bolívar, otras de la Amazonía, etc., acudían al CIEI para llevarse materiales educativos y proseguir con su lucha.

Para realizar estas actividades, Consuelo Yáñez organizó en el último semestre de 1978, un pequeño grupo de investigadores indígenas. Entre los primeros indígenas estuvieron dos del pueblo Saraguro: Luis Macas, quien luego de ocho años, en 1986, llegó a ser dirigente de prensa y propaganda de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, y cuatro años más tarde en 1990 fue presidente de la misma y Rosa Vacacela. Además, estuvo Humberto Muenala del pueblo Otavalo. Unos meses más tarde se incorporó a este grupo Luis Montaluisa del pueblo panzaleo. Igualmente, se incorporó Luis De la Torre del pueblo Otavalo. El equipo, presidido por Consuelo Yáñez, y la asesoría de Gabriel Tarlé, un francés que, anteriormente, había

trabajado en alfabetización en Haití, elaboró tres cartillas para lectura-escritura y tres cartillas para las matemáticas. Todos los materiales fueron escritos en quichua.

En 1979, Consuelo Yáñez, consiguió que la Universidad, con el equipo de investigadores indígenas, creara el Centro de Investigaciones para la Educación Indígena CIEI. A este grupo fueron ingresando paulatinamente líderes indígenas de otros pueblos. El requisito más importante de los que ingresaron al CIEI fue el tener conocimientos de algunos aspectos como agricultura, salud, organización. De esta manera, aunque sin usar el término porque no se conocía, se había iniciado la glotopolítica, es decir el uso de las lenguas indígenas para el empoderamiento de las comunidades.

Mientras se desarrollaba la alfabetización en las comunidades, se programó la elaboración de materiales para la post-alfabetización de los neolectores. Para esta nueva fase educativa se consideró las áreas de: historia, agricultura y salud. Se dejó para más tarde la enseñanza del castellano oral y escrito. Para elaborar materiales y capacitar a los alfabetizadores en las respectivas áreas, al interior del CIEI, se distribuyó responsabilidades de un área a una persona. El área de historia fue responsabilizada a Rosa Vacacela. Ella elaboró un texto siguiendo la forma tradicional de comenzar desde el pasado prehispánico. Este libro fue publicado y se usó en las tres comunidades.

Con el retorno a la democracia en 1979, luego del discurso en quichua del presidente de la República Jaime Rodos hubo un cambio importante en la educación indígena. Se solicitó al CIEI, la interpretación de una parte del discurso presidencial. Los encargados de esto fueron Luis Montaluisa y Luis De la Torre. El texto del discurso fue difundido por los medios de comunicación de circulación nacional. Diario “El Comercio” de Quito, al día siguiente publicó este texto:

Kuman punchaka, mana iankalla ñaupá uata shina pushaita japinchik. Kunanka, tukui runajuna pushaita japinchikmi. Uakin millai runaku-namanta y pushaita japishpa, tukui makipura ima-tapish rurashpa kausakrinchikmi.

¿Kunanka, pikunaman rimani? ¿Mishuku-namanlla? ¿lachakkunamanlla? Mana... Nukaka, tukui kai llaktapi kausak runakunamanmi rimani. Inti llukshina llaktapi kausak runakuna-man: shuara, uaukrani, sikuja, siuna, kuphan-man, tukui urkupi kausak runakunaman; inti chinkana llaktapi kausak runakunaman; puka, kaiapaman; tukui kastillakunaman; tukui uaranka uaranka runakuna, ñukanchik Mana llaktapi kausakukunaman: iurak runakunaman, iana runakunaman, karu llaktamanta shamushka runakunamanpish.

Tukuipura ianapanakushpa, ñaupakman rishunchik. Mana shimiuanlla ianka uairaman rimashpa, imatapisa, iuiashkata ruraiuan paktashunchik, uakchakunapak llakikunata allichinkakaman. (El Comercio, 11 agosto 1979).

La versión en castellano que el presidente envió al CIEI, para su traducción y que publicó el periódico publicado tiene diferencias con el texto en quichua. Los intérpretes con consciencia histórica y lingüística hicieron cambios. Un de ellos fue la forma de denominar a los pueblos indígenas que había puesto el presidente. Así, por ejemplo, el presidente seguía llamando jíbaros a los shuar, aucas a los wao. Este fue el texto original en castellano que fue enviado para su traducción:

Hablo para los montubios, para los negros del Chota y de Esmeraldas; para los cofanes, los aucas, los shuaras, los jíbaros y más parcialidades; para aquellos que en la selva oriental hacen afirmación de patria; para los colonos de Galápagos; para los pescadores de nuestras costas; para los cientos de miles de habitantes suburbanos, que por una volqueta de cascajo o un tanque de agua sufren penas indecibles.

Hablo para la juventud ecuatoriana, uno de los pilares de mi triunfo, en la conciencia de que soy la desesperanza trocada en esperanza de una generación; hablo para las mujeres, participantes como nunca, con su capacidad y entereza, con decisión indesmayable en la Fuerza del Cambio. Hablo para los maestros, trabajadores y campesinos; para los industriales, comerciantes y agricultores.

El texto elaborado por los intérpretes que está en la versión quichua y que fue pronunciado por el presidente dice:

Hoy día no tomamos el Poder en vano como ocurría en años anteriores. Hoy tomamos el Poder todo el pueblo. Quitamos el poder a unas personas malas. Con las cosas que hagamos entre todos viviremos todos.

¿A quien hablo yo? ¿Solo a los mestizos? ¿Solo a los académicos? No. Hablo a todas las personas. Hablo a los pueblos que viven por donde nace el sol: shuar, waodani, secoya, siona, cofán. Hablo a los que viven entre las montañas. Hablo a los que viven en las tierras por donde desaparece el sol: colorados, cayapas. Hablo a los hispano hablantes. Hablo a los millones que viven en el país: a los blancos, a los negros y a todos los que han venido a vivir aquí de tierras lejanas.

Ayudándonos entre todos saldremos adelante. No quedaremos hablando en vano palabras que se lleva el viento. Lo que hemos pensado cumpliremos transformando en hechos hasta mejorar la vida de los que sufren.

Una de las acciones concretas, a raíz de este discurso fue que se firmara un convenio ampliatorio entre la PUCE y el Ministerio de Educación. Con esto, en el marco de una gran campaña de alfabetización, se creó el Subprograma de Alfabetización quichua. El CIEI de la PUCE, tenía ahora la responsabilidad de hacer alfabetización en quichua indígenas en todas las provincias donde había hablantes de esta lengua, excepto la provincia de Chimborazo. Pues, en esta provincia se estableció un programa de alfabetización con financiamiento de Estados Unidos.

Para implementar el convenio el CIEI, a partir de 1980, incorporó en su equipo a unos cincuenta indígenas de distintas provincias. En este contexto, para preparar materiales referentes a la enseñanza de historia y la capacitación a los monitores (alfabetizadores), promotores, sobre este campo, se organizó un equipo en el cual estuvieron: Rosa Vacacela del pueblo Saraguro, José Quimbo del pueblo Otavalo (...) y un dibujante lojano, Manuel Serrano. Durante un año también participó en este equipo una argentina. (Quimbo, José, entrevista personal 1984).

Este proceso educativo, en el cual se elaboró el mapa y el primer diccionario unificado del quichua, influyó en las decisiones del Congreso de la CONAIE en 1986 en el campo educativo. Efectivamente, viendo la fragilidad de un convenio entre una universidad particular como la PUCE y el Ministerio de Educación, algunos de los miembros del Ex CIEI plantearon en el Congreso de las nacionalidades, la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe DINEIB y la creación de una universidad propia de las nacionalidades indígenas (Montaluisa, entrevista personal 2024).

6.2. El mapa de la CONAIE: De la práctica de resistencia a la reflexión glotopolítica

Hojas de bijao como manteles, tucanes embalsamados y orquídeas exóticas, adornaban una insólita mesa; una comida abundante de maitos y otros manjares, carne de cacería, la pesca y la siembra amazónicas daban la bienvenida a unos periodistas educados en el dogma del estado único y la comida servida en vajilla con cubiertos. Con ese festín, que la prensa civilizada dejó intacto, se presentó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, en 1986, en la provincia de Sucumbíos. para evidenciar esta diversidad a través de 9 lenguas indígenas.

Una vez conformada la CONAIE en 1986, comenzó a priorizar su gestión en las luchas por la defensa de los territorio en la Amazonía y en la Costa, y en las luchas por la recuperación de las tierras que venía realizando su filial ECUARUNARI en la Sierra, desde su fundación en 1972. Pero, lo más encomiable de la primera directiva de la CONAIE, fue la gestión para la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Luego de varias negociaciones, impedimentos de burócratas y maestros hispanohablantes, el vocal de Educación de la CONAIE,

logró la oficialización de la Educación Intercultural Bilingüe en Ecuador, mediante el Decreto Ejecutivo 2003, publicado en el Registro Oficial el 15 de noviembre de 1988. Esta gestión fue liderada por el Primer Dirigente de Educación, Ciencia y Cultura con el apoyo de todas las nacionalidades indígenas. Por eso, en el Segundo Congreso de las nacionalidades indígenas del Ecuador, realizado en Cañar entre el 10 y el 13 de noviembre de 1988, había la posibilidad de que todos o al menos una parte de esa directiva sea reelegida. Pero los dirigentes salientes tomaron la decisión de no aceptar la reelección, para evitar lo que había ocurrido en otras organizaciones, donde hay dirigentes que se han perennizado. Efectivamente, ninguno aceptó ser reelegido, excepto Luis Macas que pasó a ser vicepresidente de la CONAIE. Presidente fue elegido Cristóbal Tapuy y Dirigente de Educación, Ciencia y Cultura fue elegido Arturo Muyulema, kichwa del pueblo Waranka.

Cristóbal Tapuy, como presidente de la CONAIE, lideró el levantamiento de junio de 1990. En tanto que Armando Muyulema, gestionó en Dinamarca un Proyecto que permitió financiar en los años siguientes la investigación de la fonología de todas las lenguas de las nacionales con criterio lingüístico. Esto permitió establecer los alfabetos con criterio científico, y establecer un Sistema de escritura para cada una de las lenguas, independientemente de la escritura del castellano que había sido la forma de escribir las lenguas indígenas desde la Colonia.

En 1989, se hizo una especie de censo de comunidades a las cuales representaba cada organización nacional (Calderón, 2020: entrevista). Para eso, las autoridades del Ministerio de Bienestar Social pidieron que las organizaciones locales envíen el listado de comunidades a las que ellos representaban y luego indicaran de qué organización indígena nacional eran filiales. La nómina de comunidades que debían enviar debían ser indígenas hablantes de una lengua, pues hay organizaciones que tienen comunidades campesinas que no hablan lenguas indígenas como sus filiales. Según este estudio, la CONAIE, representaba al 70 % de las comunidades indígenas, la FEINE al 15%, la FENOC que actualmente es FENOCIN al 9% de comunidades indígenas. En el caso de la FEINE (Altmann, s.f), señala que para 1990, ella representaba al 17%, lo cual es muy cercano a lo que dio la tabulación del censo de 1989. Estos números sirvieron de referencia para que la DINEII, a partir de la Ley 150 de 1992 DINEIB, tomara en cuenta para los cargos directivos dentro del sistema de educación intercultural bilingüe. Al parecer, estos porcentajes no han variado mucho a lo largo de estos años.

Otro dato interesante es que hay muchas comunidades indígenas que siendo evangélicas se sienten representadas por la CONAIE para el asunto de defensa de los derechos colectivos. Las nacionalidades de la Amazonía, de la Costa, e inclusive los indígenas residentes actualmente en las

Islas Galápagos, forman parte de la CONAIE. No existe alguna nacionalidad que como tal esté en otra organización nacional.

En cuanto a lo político, la filosofía del Primer Congreso de las nacionalidades, fue el de que la CONAIE, sea el gobierno de las nacionalidades ante el Estado ecuatoriano. Por lo tanto los derechos de las nacionalidades y su propuestas debían ser presentados a cualquier gobierno que esté al frente del Estado, independientemente de su filiación política. En consecuencia, la CONAIE, no tenía necesidad de participar en la política partidista. Esta posición política se mantuvo hasta 1995, cuando se creó el PACHAKUTIK.

Hay un aspecto del movimiento indígena ecuatoriano poco tomado en cuenta en sus orígenes y en su vida actual: ¿Qué papel han jugado las lenguas indígenas en su lucha?

Aunque la CONAIE surge en 1986, es a partir del mapa lingüístico de la CONAIE, de 1988, inspirado en el mapa Runapura del CIEI de 1982, que se empezó a desvanecer la imagen de un país monolingüe, monocultural y monohistórico, con un único horizonte político. El mapa del CIEI fue vital para fomentar el autoreconocimiento entre las nacionalidades, el mapa de 1988 fue un mensaje potente para toda la sociedad ecuatoriana.

Frente al mapa anterior, este mapa tiene un formato pequeño. Fue impreso en papel periódico, tamaño A4. Es evidente la impresión con la tecnología de la época, tal vez una máquina de escribir eléctrica, que determinó la inclinación del título.



*Figura 5: Mapa CONAIE
CONAIE (1988)*

6.3. Primer mapa de la diversidad lingüística del país. CONAIE 1988.

A este mapa se le llamará ‘mapa CONAIE’ para fines de tratamiento en esta tesis. Como se puede apreciar, es un mapa con una representación diferente. La primera vez que se publicó fue en el Manifiesto por los 500 años de resistencia indígena, de abril de 1988.

Frente al mapa Runapura, una diferencia importante es el título del mapa. Pues, ya una vez consolidada la organización, se habla ahora de nacionalidades indígenas. El término ‘indígena’ se resignificó para separarlo de su significado peyorativo. Otra diferencia importante es que ahora se utiliza el castellano en el título del mapa y todo el texto del Manifiesto, está redactado en este idioma.

Respecto a los nombres de las nacionalidades, también cambia en alguna medida. Se rescata los nombres de las nacionalidades, según su propia escritura. Recordemos que, en 1986, el Congreso fundante de la CONAIE adoptó como política propia la educación intercultural bilingüe. A raíz de eso, una de sus primeras tareas fue la definición de los alfabetos de las diferentes lenguas, para realizar el proceso de alfabetización. En algunos casos, se conservó la ortografía, la gramática y el alfabeto utilizado por el ILV, tanto por cuestiones pragmáticas, como poder leer los textos producidos, como por el dominio que tenían de la lengua escrita algunos hablantes y su fidelidad a las enseñanzas del ILV, tanto lingüísticas como religiosas.

Una vez creada la DINEIB en 1988 por gestión de la CONAIE, en el proceso EIB se usaron los dos mapas. Ambos fortalecieron la consciencia de ser nacionalidades. Esta consciencia fue un factor importante en la lucha que sostuvieron las nacionalidades a lo largo de 1989 en el cual sectores de derecha e izquierda pretendieron conseguir la derogatoria de creación de la DINEIB. Hubo grandes movilizaciones en todas las provincias del país para defender la EIB. Esto confluyó en una multitudinaria marcha nacional en Quito el 12 de octubre de 1989 convocada por el director de la DINEIB juntamente con la segunda directiva de la CONAIE presidida por Cristóbal Tapuy. En esta marcha flameó por primera vez la Wiphala en Quito y conmocionó a la prensa nacional escrita, radial y televisiva. Fue el prelude del levantamiento de 1990.

El mapa de 1988, por su tamaño y texto, resultó ser más fácil para reproducir en los textos educativos. Este mapa, las movilizaciones por la EIB de 1989 y el levantamiento del 90 significaron un quiebre en la concepción del estado ecuatoriano. El papel político que ha jugado la lengua, en el proceso socio-organizativo de la CONAIE, ha sido una vivencia práctica, que inaugura el ámbito de las reflexiones glotopolíticas en Ecuador.

Efectivamente a la glotopolítica le interesan las dimensiones políticas del lenguaje, por tanto, se ocupa de las ideologías, la planificación y las políticas lingüísticas. Temas como la oralidad y la estandarización de las lenguas, la primacía de unas lenguas o dialectos sobre otros(as), el usar las lenguas en educación, hacer educación bilingüe, nombrar y nombrarse, qué lengua se habla en qué espacio; la lengua oficial, las lenguas de relación intercultural, etc. Todos estos y muchos aspectos más, son parte de las reflexiones de esta nueva disciplina entre la lingüística y la política.

De este modo, la CONAIE empezó procesos glotopolíticos que la han definido como la única institución que trabaja con y por las lenguas minorizadas en el país y su dimensión política, hasta la fecha. La oficialización de la EIB en 1988 es uno de esos logros. Algunos otros, que hoy se somete a discusión son:

- A través de las lenguas originarias de Ecuador se ha empezado a valorar y recuperar el conocimiento surgido en Abya-Yala: sobre todo, la espiritualidad y el carácter cósmico de los pueblos y nacionalidades.
- Una dimensión política trascendental también es el campo de los sentidos. Por tanto, el léxico de las lenguas indígenas encierra mundos todavía insospechados, que, por estar fuera de la lógica eurocéntrica, rozan la fantástica.
- La introducción en las ciencias sociales componentes espirituales y cósmicos, es una oposición a la razón instrumental que mercantiliza todo. Frente a ello, la espiritualidad que se reconoce en todos los seres vivos o inertes guarda en el léxico de las lenguas las epistemologías diversas de las que poco se conoce.
- El nombrar y nombrarse constituye tal vez el elemento menos analizado, pero que incide en la identidad y la auto valoración en contra de las viejas prácticas racistas y discriminatorias que nombraban desde la percepción hispano hablante.

Así: cambiar ‘aucas’ por nacionalidad Wao; ‘encabellados’ por nacionalidad Siecopai; ‘cayapas’ por nacionalidad Cha’chi, “cuayquer” por Awa; aunque parezca intrascendente, es haber puesto fin al poder de nombrar desde la mirada blanco-mestiza.

Decir nacionalidad Tsa’chila, rompe la tradición de identificarlos como indios colorados; nacionalidad Awá, nacionalidad Sapara, nacionalidad Siona, Nacionalidad Embera y así los nombres de todas ellas, trajo como consecuencia política el reconocimiento de Estado Plurinacional, en la Constitución 2008.

En esta breve exposición se ha podido demostrar que importan los objetivos de quien encarga la realización del mapa, más que las formas; los mapas no solamente visibilizan un espacio

territorial. Pues, al igual que cualquier texto, son portadores de forma explícita o implícita de los imaginarios de sus autores. Uno de ellos es la forma de ver a los pueblos que habitan en sus territorios.

Estos dos mapas desafiaron la cartografía tradicional e inauguraron ejercicios de descolonización, con toda la complejidad que eso implica, pues usando herramientas ‘occidentales’ Mignolo (1995), lograron estructurar un discurso innovador y poderoso políticamente, que muestra la fuerza indígena nacional y propone un punto de vista basado en las cosmovisiones de los diversos pueblos indígenas.

Aunque ambos mapas difieren considerablemente en la forma y en su historia, en su significado profundo se complementan.

7. Runapura: mapeando lenguas ancestrales en territorios remotos

Este es un mapa que lleva un título en una lengua que, a la época de 1982, era discriminada, excluida del sistema de educación. Traducido al castellano, expresamente, el título dice “Dibujos que hacen conocer las vidas de las personas”. Podría pensarse en un llamado cotidiano, para profundizar relaciones entre desconocidos. Sin embargo, para comienzos de la década de 1980 cobra singular importancia, porque renueva discusiones canónicas sobre la categoría de seres humanos de las poblaciones originarias de Abya-Yala³.

Por eso, el mapa *Runapura* marca un hito en la representación de un país, poblado de grupos humanos diversos. Hay una diversidad de vidas distribuidas estratégicamente en el espacio estatal, donde, aunque dibujadas en negro, se puede distinguir la estética de las personas, sus viviendas, procesos de producción, modos de vida, relación con el medio ambiente y sus diversas actividades. En cierta manera, el mapa reproduce escenas de la vida comunitaria y doméstica, que implican un claro apego a tradiciones diferentes con una guía en su cosmovisión y su cultura. Por ejemplo, en la sierra hay escenas de siembra, en la Amazonía, escenas de caza, en la costa, escenas familiares, en torno al río. Cabe destacar que la presencia femenina, así como las diversidades etáreas están presentes para “hablar” de cada grupo. Es posible identificar formas de vida diferentes, en cada una detallada de manera primorosa por el dibujante.

El mapa *Runapura* marca un momento histórico en la representación territorial del Ecuador al visibilizar la riqueza cultural y lingüística de los pueblos indígenas. Elaborado en 1982 por el Centro de Investigaciones de la Educación Indígena (CIEI), bajo el Programa de Alfabetización Quichua, con el apoyo de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), y la participación de los pueblos indígenas constituye un esfuerzo inédito de autorrepresentación indígena. Este mapa no solo reconfigura la geografía estatal desde la perspectiva indígena, sino que también se erige como una herramienta didáctica, política y cultural para contrarrestar la invisibilización histórica de estas comunidades.

Representa una innovación en la cartografía social ecuatoriana. Conocido como el primer mapa lingüístico auto representativo de los pueblos indígenas de Ecuador, este documento se distingue por un enorme componente visual en 150 imágenes asociadas a una carga política, semiótica y epistémica. Diseñado como material didáctico para la alfabetización en quichua, el mapa trasciende su propósito inicial al convertirse en un tratado ideográfico-ontológico.

³ Reconociendo la importancia del nombrar, se usa el término de la lengua kuna: Abya-Yala, que significa “tierra en plena madurez”

El análisis de este mapa se enmarca en perspectivas teóricas que abordan su multidimensionalidad. Desde la glotopolítica, el mapa refleja cómo las lenguas ancestrales no solo sobreviven, sino que resisten y desafían las estructuras de poder hegemónicas. La teoría de la representación permite examinar cómo las imágenes y los símbolos del mapa comunican narrativas de identidad y territorio. Por su parte, la cartosemiótica y las ontologías relacionales abren caminos para interpretar las conexiones y relaciones entre el espacio, la cultura y la vida cotidiana de los pueblos indígenas.

Este capítulo comienza con una descripción de las características físicas y simbólicas del mapa, seguida de un análisis semiótico. En última instancia, se busca demostrar cómo este mapa opera como un mecanismo de auto-representación y resistencia frente a la colonialidad del saber.

7.1. Descripción y significado del Runapura

El título "*Runacunapac causaicunata ricsichic shuyucuna*" (Imágenes sobre la vida de los indígenas) y el subtítulo "*Runapura ricsirishunchic*" (Conozcámonos entre indígenas) destacan su naturaleza reivindicativa: solo los pueblos indígenas ocupan el espacio territorial de un estado nacido sobre territorios indígenas. La elección del nombre Runapura, que significa "entre indígenas", no es un detalle menor. Este término refleja una intención política y semiótica que trasciende el simple hecho de nombrar. "Runapura" denota una visión de reencuentro y diálogo entre los pueblos indígenas, un reconocimiento mutuo que, para la década de 1980, representaba un hito en el camino hacia la auto-representación y la organización colectiva.

El Runapura mide 2,35 m de alto por 1,65 m de ancho, un formato que lo posiciona como un mapa de pared, diseñado para su uso comunitario y pedagógico. Está dividido en cuatro secciones adheridas a un lienzo, lo que facilita su transporte. En el ámbito semiótico, este proceso también puede interpretarse como un reequilibrio del significado asignado al espacio geográfico. Cuando los territorios indígenas ocupan un espacio más visible y dominante en el mapa, se genera una nueva codificación visual que refuerza la presencia de estos pueblos, no solo en términos físicos, sino también como actores históricos y culturales.

Este acto de nombrar el mapa en quichua, una lengua históricamente marginada, refuerza su carácter contra-hegemónico y reivindicativo.

El mapa centra su representación en los pueblos indígenas, excluyendo otras poblaciones como afrodescendientes, montubios y mestizos. Este enfoque responde a un ejercicio deliberado de autorrepresentación: los excluidos del pasado ahora se convierten en los protagonistas del

espacio geográfico. Al mismo tiempo, el mapa se aleja de las divisiones administrativas del Estado ecuatoriano, priorizando los territorios ancestrales como eje organizador.

El título de este mapa claramente dice “shuyucuna” que significa dibujo y por extensión: imagen. Y esta falta de palabra equivalente a mapa, ya nos pone en uno de los aspectos que este trabajo indaga: qué significa, dentro de la larga tradición cartográfica, que los indígenas elaboren un dibujo de sus propias gentes, en sus territorios, porque no hay palabra en quichua que equivalga a mapa. Qué implica tratar de traducir términos, para ubicarse en el ámbito de la cartografía. La palabra "shuyucuna" refuerza la idea de que este mapa va más allá de lo cartográfico: es una representación visual de las vidas, territorios y cosmovisiones indígenas.

El fondo verde que enmarca el mapa central, junto con el uso del negro para los dibujos y el azul celeste para el océano, refuerza su carácter visualmente impactante. Los países limítrofes aparecen en blanco, resaltando la territorialidad indígena que ocupa el espacio principal. Dentro de esta composición, los dibujos representan escenas de la vida diaria de los pueblos indígenas: actividades como la caza, la pesca, la agricultura y el tejido, la siembra, la recolección, elementos de su entorno natural, como ríos, montañas y animales; y aspectos culturales, como vestimentas, viviendas, ceremonias, y más.

Según(Wood & Fels, 1986) “todo mapa es a la vez una síntesis de signos y un signo en sí mismo: un instrumento de representación y de persuasión”. El Runapura refleja esta dualidad al representar el territorio ecuatoriano desde una perspectiva indígena que desafía las estructuras de poder hegemónicas.

De esta manera, destaca como una representación única de los territorios indígenas en Ecuador, tanto por su estructura visual como por los conceptos que subyacen a su organización. Desde una perspectiva semiótica, este mapa permite lecturas múltiples que trascienden su función cartográfica básica, convirtiéndose en un objeto de análisis complejo que combina elementos visuales, lingüísticos y simbólicos.

La composición del *Runapura* lo va configurando como un tratado semiótico y político que posiciona las cosmovisiones, las luchas y las aspiraciones de los pueblos indígenas en Ecuador. Su diseño, contenido y propósito lo convierten en un documento único, que articula la relación entre lengua, territorio e identidad desde una perspectiva indígena.

7.2. Organización espacial e iconográfica

El mapa se organiza en siete entradas o leyendas, cada una con una función específica. Esta disposición no sigue un orden jerárquico, sino que busca promover un enfoque didáctico e inclusivo. Las entradas permiten a los observadores aproximarse desde distintos puntos, generando múltiples lecturas posibles y fomentando conexiones interrelacionadas. Estas leyendas son:

7.2.1. La representación de la Región Insular o Galápagos

En el extremo superior derecho, se encuentra un pequeño recuadro que representa las principales islas del archipiélago. Este espacio incluye dibujos de su fauna endémica, como aves y reptiles, destacando figuras icónicas como la Gran Tortuga, "Solitario George". Estas imágenes reflejan la riqueza biológica y la conexión entre el territorio insular y el resto del Ecuador.

7.2.2. El mapa corográfico de Ecuador

Ocupa el centro y constituye el núcleo del Runapura. En él se encuentran 150 dibujos que representan escenas de la vida cotidiana de los 22 pueblos indígenas representados. Estas imágenes retratan actividades como la agricultura, la caza, la pesca y la vida comunitaria, situando a los pueblos en sus respectivos territorios ancestrales.

7.2.3. Relación entre el Ecuador continental y las islas Galápagos

Sobre el mapa corográfico y hacia el centro, se encuentra un recuadro que ilustra la distancia entre el continente y las islas. Esta conexión refuerza la noción de un territorio unificado, aunque diverso, que abarca tanto las tierras continentales como las insulares.

7.2.4. La ubicación de los territorios indígenas

En un recuadro al costado derecho, se presenta un mapa más pequeño de Ecuador con 22 zonas diferenciadas. Cada zona está numerada y corresponde a un pueblo indígena, cuyo nombre aparece en un subrecuadro. Estos nombres están escritos en quichua, siguiendo la ortografía utilizada en la década de 1980, como parte del programa de alfabetización en esta lengua. Es en este recuadro donde se evidencia el uso del quichua para referirse a las demás lenguas y a los dialectos del quichua. Los nombres de las otras lenguas son los propios, no los externos que muchas veces se consideraban peyorativos para sus hablantes.

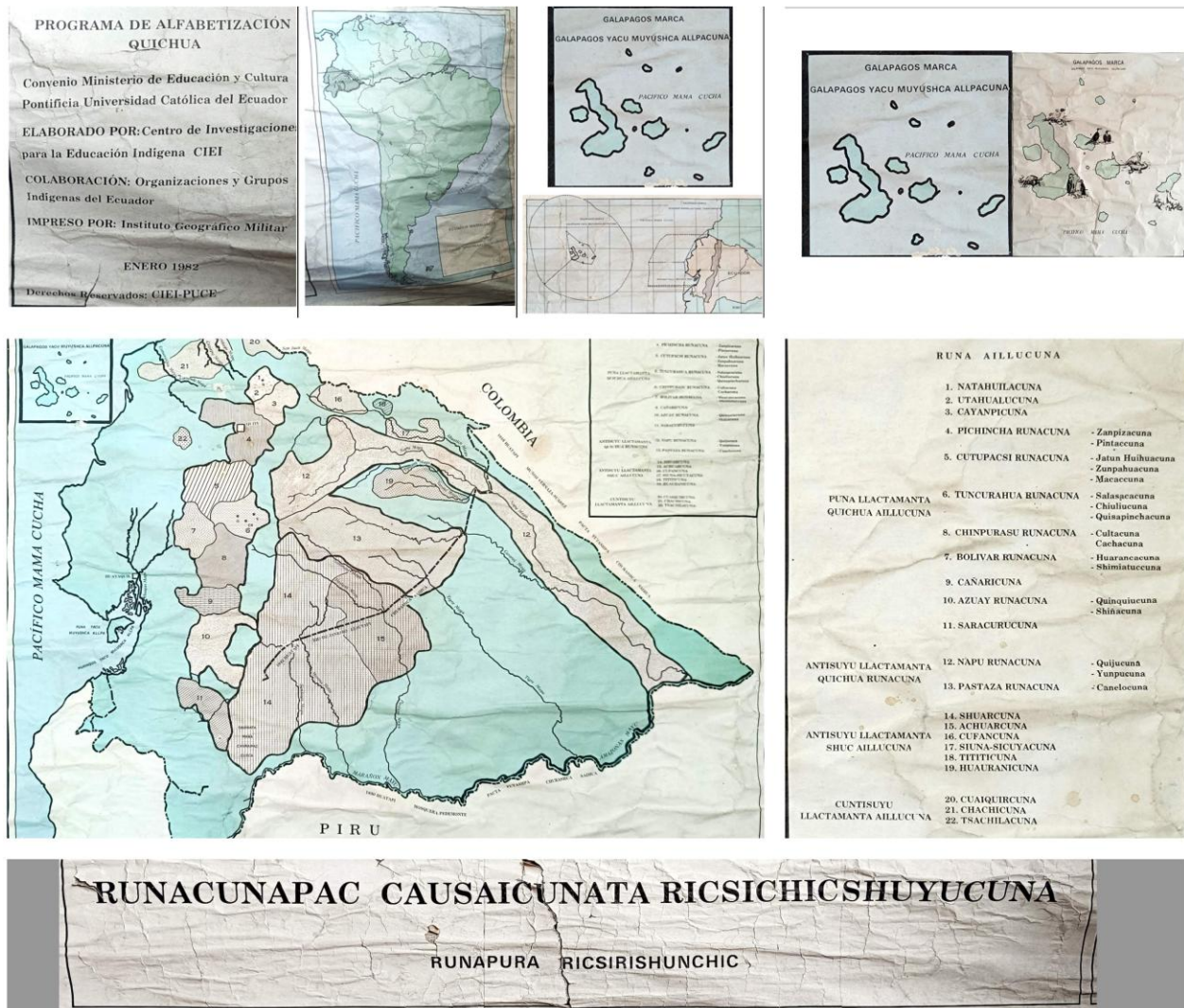


Figura 6: Leyendas que integran el mapa Runapura

7.2.5. Posición de Ecuador en Apya-Yala

En el extremo inferior derecho, otro recuadro muestra a Ecuador dentro del continente. Este mapa introduce, quizás por primera vez en el país, el término quichuizado Apya-Yala para referirse al continente, reemplazando la denominación colonial. Abya-Yala, tomado del pueblo kuna, significa "tierra en plena madurez" y refuerza una visión descolonizadora y autoafirmativa. De las investigaciones bibliográficas investigadas, es la primera vez que he encontrado el uso del término en Ecuador. La editorial etnográfica Abay-Yala, asociada a la misión salesiana de Ecuador, surge en 1983.

Otra consideración sobre el término es su escritura siguiendo las reglas ortográficas del quichua: Apya-Yala. La oclusiva sorda reemplaza a la oclusiva sonora /b/.

7.2.6. Leyenda sobre la autoría del mapa

En la parte inferior central, se detalla que el Runapura fue elaborado por el CIEI como parte del Programa de Alfabetización Quichua, en colaboración con organizaciones indígenas. Su impresión en el Instituto Geográfico Militar y su enfoque en la auto-representación lo ubican como un mapa social, parlante y contra-hegemónico.

7.2.7. El título del mapa

Ubicado en el centro inferior, el título en quichua "Runacunapac causaicunata ricsichic shuyucuna. Runapura ricsirishunchic" (Imágenes para conocer la vida de los indígenas. Conociéndonos entre indígenas) sintetiza la esencia del mapa. No solo presenta los territorios, sino que también invita a un proceso de autoconocimiento y reconocimiento colectivo entre los pueblos indígenas.

Entendido como signo, el título del mapa, para quien hubiera podido decodificarlo cumple una función de relevo, por la información adicional que proporciona a las imágenes. Pero, ubicándonos en el contexto del mapa, estaba dirigido a población quichua analfabeta, entonces, no cumplía su función para un gran sector de sus receptores.

Runapura es un término compuesto por dos palabras: runa que significa 'ser humano, persona, gente' y pura que significa 'entre, solo entre'. Tiene una connotación excluyente, que implica la presencia y agencia del nombre al que se junta. Ñukanchikpura, por ejemplo, dicho en un lugar donde hay mucha gente, pero solo los miembros de una familia quieren hacer algo juntos, tiene un sentido de agrupación de la familia 'solo entre nosotros' y de exclusión de los demás que estén presentes en el sitio.

Durante las épocas colonial y republicana, dentro de las haciendas, el nombre runa constituía un término peyorativo; se usaba para designar lo indio, lo indígena, lo del campo, como la categoría humana degradada, como una raza diferente, de muy baja calidad, sin sentimientos, sin sensibilidad, sin conciencia política y más bien, servil, adicta al alcohol, a la vagancia, de 'poco entendimiento', decían los textos de la doctrina cristiana. La población hispanohablante, siguiendo esa tradición, hasta el día de hoy, usa el término 'runa' para nombrar no solo a las personas, sino a todo lo referente al campo, a lo que carece de valor por ser mezcla o no puro. Por ejemplo, junto a

adjetivos calificativos, existen frases de uso común, tales como: runa rocoto (semejante al ají picante de origen andino), runa vago, runa sucio, runa zhunzho (tonto). Referido a animales o productos de consumo, se habla de perro runa (para designar a un perro sin raza, un perro callejero), gallina runa (como gallina de campo, criada en campo abierto), huevo runa, por tratarse de un producto de gallina de campo, generalmente de cáscara más blanca. Hasta ahora, tiene un sentido de menosprecio, de insulto entre la población mestiza hispano hablante, que desconoce el significado en quichua, que significa ser humano; sin embargo, la población hispanohablante, usa el término para degradar, como un insulto, en una muestra de ejercicio verbal para demostrar la superioridad.

Es interesante constatar en este texto, el factor lingüístico pionero en la cartografía ecuatoriana: por primera vez se presenta un mapa en el que se usa una lengua de la periferia, una lengua proscrita como defectuosa para ser escrita y peor aún, para transmitir conocimiento. Consuelo Yáñez (1980), señala que ni siquiera se consideraba necesario pensar en un alfabeto propio, porque debía simplemente, seguir la ortografía y reglas del castellano, que era LA lengua. Mignolo (1995), dice que la geopolítica del conocimiento concede validez científica a cinco lenguas europeas: inglés, alemán, francés, italiano y español. Significado del título en quichua

El título está compuesto por términos quichuas cargados de simbolismo. Cada palabra refleja una capa de significado que dialoga con la estructura y el contenido del mapa. A continuación, se realiza un análisis lingüístico y semántico de los principales términos:

Runacunapac:

Este término combina cuatro morfemas:

runa: "persona" o "ser humano", específicamente indígena.

-cuna: sufijo plural, que indica "personas".

-pa: indica posesión, traducido como "de".

-k: sufijo agentivo, que refuerza el sentido de pertenencia.

En conjunto, runacunapac significa en sentido general "de los seres humanos" y en sentido de visibilización política, para recuperar la dignidad frente al término 'indio' o 'indígena' solo y únicamente "de los indígenas", estableciendo la autoría y centralidad del sujeto runa (indígena) en el mapa.

Causaicunata: Desglosado en:

causa: raíz del verbo causana (vivir).

-i: transforma el verbo en sustantivo.

-ta: indica espacio-tiempo.

El término puede traducirse como "la vida", pero también alude al espacio vital y al tiempo histórico de los pueblos representados. Esta noción de espacio-tiempo, presente en el quichua desde antes de Einstein, subraya la inseparabilidad de ambas dimensiones.

Ricsichic: Compuesto por:

ricsi: raíz del verbo "conocer".

-chi: indica acción causativa, "hacer conocer".

-k: sufijo agentivo, "el que hace".

En conjunto, significa "el que hace conocer", revelando la intención pedagógica del mapa como herramienta para visibilizar y divulgar las realidades indígenas.

Shuyucuna: Formado por:

shuyu: dibujo o imagen.

-cuna: plural, "imágenes"

Este término trasciende su sentido literal, aludiendo a representaciones visuales simbólicas que encapsulan la vida y la cosmovisión de los pueblos indígenas. Por extensión, al no existir término en quichua para mapa, este sería el término para su referencia.

El subtítulo, "Runapura ricsirishunchic", refuerza esta narrativa al traducirse como "Conociéndonos entre indígenas". El verbo ricsina (conocer), conjugado con el morfema reflexivo -ri y el plural inclusivo -shunchic, implica un acto de auto-reconocimiento colectivo: "conocernos a nosotros mismos, juntos". Esto marca un camino, porque el reconocimiento es de cada 'ayllu' pero en conjunto los 'ayllucuna' se miran, se reconocen y este es el ricsirina tinkuy del que habla Inuca (2018) como el encuentro y confrontación de identidades, primer paso para el levantamiento, el jatarishun tinkuy.

7.3. Implicaciones políticas y pedagógicas del título

El título del mapa es mucho más que una simple denominación; es un acto político de reivindicación. En un contexto histórico en el que los pueblos indígenas eran invisibilizados y su humanidad negada, el acto de nombrar el mapa en quichua adquiere una dimensión subversiva. Este gesto desafía las narrativas coloniales que relegaron al quichua y otras lenguas indígenas al ámbito de lo folklórico, proclamándolas, en cambio, como lenguas vivas y vehículos de conocimiento.

El título también opera como un filtro de acceso. Al estar en quichua, requiere del observador cierta alfabetización en esta lengua para decodificarlo plenamente. En el marco del programa de alfabetización, esto se justifica como parte de un modelo bilingüe de inmersión, que

busca empoderar a las comunidades indígenas mediante la apropiación de su lengua y de los medios de representación.

Además, la elección de términos como *ricsirishunchic* ("conocernos entre nosotros") introduce un nivel epistemológico que vincula la identidad colectiva con el conocimiento mutuo. Según Gramsci ([1916] 1974), el acto de conocerse es un paso esencial hacia la emancipación, pues implica reconocerse como iguales en derechos y capacidades. En este sentido, el título del Runapura no solo presenta un mapa, sino que también plantea un horizonte político y social que aspira a fortalecer la unidad y la autoconciencia de los pueblos indígenas.

7.3.1. Reivindicación nominal: "Runapura" como nombre del mapa

La decisión de rebautizar el mapa como Runapura responde a dos razones principales:

Su origen indígena y su construcción colectiva. El nombre refleja el carácter comunitario de su elaboración, basado en investigaciones de campo, entrevistas y la recopilación de imágenes de la vida cotidiana en los propios territorios indígenas. Aunque el mapa fue concebido en un ámbito académico, su esencia y su mensaje son profundamente indígenas, por lo que este nombre reivindica su identidad cultural.

Su proyección semiótica y política. Al adoptar el término Runapura, que significa "entre indígenas", el mapa se posiciona como un espacio simbólico de auto-representación y resistencia. Esta denominación marca un hito en la historia de la cartografía ecuatoriana, al desafiar las prácticas hegemónicas de representación territorial y reorientar el enfoque hacia las perspectivas. El Runapura trasciende su función cartográfica para convertirse en un documento semiopolítico, donde confluyen narrativas visuales, lingüísticas y territoriales que reflejan la vida y la resistencia de los pueblos indígenas. Este mapa no es solo un registro de espacios y nombres, sino una construcción semiótica que articula relaciones de poder, identidad y pertenencia, basándose en los principios de la ontología relacional y la cosmopolítica indígena.

7.3.2. Dimensiones ontológicas del Runapura

Desde la perspectiva indígena, el territorio no es un espacio vacío ni una mera extensión geográfica; es un ser vivo, interconectado con las comunidades humanas y no humanas que lo habitan. El Runapura capta esta visión ontológica al representar escenas de la vida cotidiana que integran tanto a los seres humanos como a los elementos naturales (animales, plantas, ríos,

montañas). Cada dibujo es una expresión simbólica de las relaciones espirituales y materiales que constituyen el territorio como un todo relacional.

Por ejemplo, las imágenes de actividades como la siembra, la caza o el tejido no solo documentan prácticas económicas, sino que también evocan el vínculo profundo entre las comunidades y sus entornos. Este enfoque rompe con las concepciones occidentales del territorio como un objeto de explotación o dominio, y en su lugar, lo presenta como un espacio de reciprocidad y coexistencia.

El término cosmopolítica, popularizado por autores como Descola, Latour y Viveiros de Castro, se refiere a las formas en que diferentes culturas negocian su lugar en el cosmos y sus relaciones con los otros seres que lo habitan. En el caso del Runapura, esta cosmopolítica se manifiesta en la representación horizontal de los territorios, donde no hay jerarquías impuestas, sino una interconexión rizomática entre pueblos, lenguas y territorios.

Cada dibujo del Runapura no solo representa un lugar o un pueblo, sino también una cosmovisión particular que incluye elementos espirituales, históricos y culturales. Por ejemplo, los nombres en quichua que identifican a los pueblos y sus territorios refuerzan una visión del mundo donde la lengua, la tierra y la vida cotidiana están profundamente entrelazadas. Esta representación contrasta con los mapas coloniales, que imponen divisiones y categorizaciones jerárquicas, desconectando a las comunidades de sus raíces espirituales y culturales.

7.3.3. El Runapura como herramienta de resistencia

El Runapura también debe ser entendido como un acto de resistencia frente a las estructuras hegemónicas de representación. Al excluir las divisiones provinciales y priorizar los límites culturales y lingüísticos, este mapa cuestiona la cartografía oficial del Estado ecuatoriano y propone una visión alternativa del territorio basada en la auto-representación indígena.

La auto-representación visual. Las 150 imágenes del mapa son representaciones directas de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, elaboradas en colaboración con las propias comunidades. Este enfoque visual contrasta con la iconografía colonial, que suele exotizar o deshumanizar a los pueblos indígenas, y en su lugar, celebra su humanidad, diversidad y resistencia.

La reivindicación de las lenguas indígenas. Al utilizar el quichua como lengua principal del mapa, el Runapura rechaza la hegemonía del castellano y reivindica el derecho de las comunidades a definirse en sus propios términos. Esta decisión lingüística también actúa como una

herramienta pedagógica para fortalecer la alfabetización y el uso del quichua en contextos formales e informales.

La subversión de las jerarquías territoriales. La estructura rizomática del Runapura desmantela las concepciones coloniales del espacio, presentando un territorio interconectado y horizontal. Esto no solo desafía las narrativas hegemónicas sobre el poder y la territorialidad, sino que también resalta la capacidad de los pueblos indígenas para construir sus propios mapas y, con ello, su propia realidad.

7.4. Lectura semiótica del runapura

El concepto de semiopolítica, es una composición para establecer las dimensiones políticas de los signos, en este caso, de las imágenes del mapa; se refiere al análisis de cómo los signos y símbolos operan dentro de las estructuras de poder. En el caso del Runapura, cada imagen, nombre y división en el mapa es un signo cargado de significado político y cultural. Por ejemplo:

Los nombres de los pueblos y territorios, escritos en quichua, son actos de resistencia lingüística que subvierten la imposición de nombres coloniales.

Las escenas de la vida cotidiana reflejan la autonomía cultural de los pueblos indígenas, desafiando las representaciones homogéneas y estereotipadas de los mapas oficiales.

La omisión de las fronteras provinciales y la inclusión de términos como Apya-Yala (en lugar de América) cuestionan las narrativas geopolíticas que históricamente han subordinado a los pueblos indígenas.

Estas elecciones semióticas no son neutrales; son decisiones conscientes que buscan reconfigurar el imaginario colectivo sobre el territorio y los pueblos indígenas. En este sentido, el Runapura no solo representa un espacio físico, sino también un espacio político donde se disputan y resignifican las relaciones de poder.

El Runapura no es solo un mapa; es un manifiesto visual, lingüístico y político que articula una visión del territorio desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Al integrar elementos de la ontología relacional, la cosmopolítica y la semiopolítica, este mapa desafía las estructuras hegemónicas de representación y propone una narrativa alternativa que celebra la diversidad, la resistencia y la autodeterminación de las comunidades indígenas.

En última instancia, el Runapura opera como un puente entre el pasado y el futuro, rescatando las memorias y las cosmovisiones de los pueblos indígenas mientras sienta las bases para una nueva cartografía que respete y valore la pluralidad cultural y lingüística del Ecuador.

El Runapura ofrece una representación territorial que se aleja de las convenciones cartográficas tradicionales, optando por un enfoque que prioriza las identidades culturales y lingüísticas de los pueblos indígenas. A través de sus divisiones y configuraciones, el mapa pone en evidencia las complejas relaciones entre territorio, lengua y cultura, estableciendo un diálogo entre las formas ancestrales de concebir el espacio y las necesidades políticas y educativas de la época.

El mapa organiza el territorio ecuatoriano en 22 áreas que representan a los pueblos indígenas del país, tomando como eje principal las lenguas y dialectos hablados en cada región. Esta elección subraya una idea central del Runapura: las lenguas no solo son un medio de comunicación, sino también una expresión de la identidad y la territorialidad de los pueblos.

En este sentido, las divisiones territoriales del Runapura no corresponden a las fronteras políticas y administrativas impuestas por el Estado, como las provincias, sino a los territorios ancestrales donde se hablan y se han hablado estas lenguas. Este enfoque permite visualizar una geografía que respeta la diversidad cultural y lingüística, en lugar de homogenizarla bajo un esquema administrativo único. Por ejemplo:

En la Sierra: Se identifican 11 grupos quichua hablantes, como Otavalo, Salasaca y Saraguro, cuyos dialectos ocupan extensiones que trascienden las fronteras provinciales. Un ejemplo notable es el dialecto de Cayambe, que abarca partes de Pichincha e Imbabura.

En la Amazonía: Se representan 7 grupos, entre ellos los hablantes de quichua amazónico (Napur y Pastaza) y los de otras lenguas, como el shuar, el achuar y el huaorani. Estas lenguas coexisten en territorios que no se corresponden con los límites provinciales.

En la Costa: Se destacan tres grupos: los Tsáchilas, los Chachis y los Awás, cuyas lenguas y culturas se diferencian claramente de las de las regiones serranas y amazónicas.

Esta representación no solo desafía las divisiones administrativas, sino que también destaca la coexistencia de múltiples lenguas y culturas en un mismo espacio, poniendo en evidencia la riqueza y la heterogeneidad del territorio ecuatoriano.

7.5. Las lenguas y la definición del territorio

El Runapura invierte la lógica convencional de los mapas estatales, donde el territorio define las lenguas habladas en él. En este caso, son las lenguas las que definen el territorio, configurando una cartografía lingüística que refleja las realidades culturales y sociales de los pueblos indígenas. Esto tiene importantes implicaciones políticas y epistemológicas:

Reivindicación de las lenguas indígenas como estructuras organizadoras del espacio: el mapa desafía la hegemonía del castellano y pone en primer plano las lenguas indígenas como herramientas para definir, comprender y representar el territorio.

Visibilización de la diversidad lingüística: Al identificar 22 pueblos y sus respectivas lenguas o dialectos, el Runapura resalta la pluralidad cultural y lingüística del Ecuador, desafiando las narrativas que intentan homogenizar esta diversidad.

El uso del quichua para nombrar las divisiones territoriales y sus características refuerza esta reivindicación. Términos como Allpa ("tierra") y Aillu ("familia", por extensión "pueblo" o "nacionalidad") no solo describen los territorios, sino que también evocan las relaciones espirituales y culturales que los pueblos indígenas tienen con sus tierras.

7.6. Ruptura con la cartografía tradicional

El Runapura se distancia de los mapas coloniales en varios aspectos fundamentales:

Omisión de las fronteras provinciales. Las divisiones políticas del Estado ecuatoriano, como las provincias, son ignoradas en el mapa, o bien utilizadas solo como referencia espacial. Esto subraya la naturaleza contra-hegemónica del mapa, que rechaza las imposiciones estatales sobre los territorios indígenas.

Énfasis en los territorios ancestrales indígenas. En lugar de presentar una visión abstracta y uniforme del territorio, el Runapura pone el foco en los espacios vividos, es decir, aquellos territorios que no solo albergan a los pueblos indígenas, sino que también son escenario de su organización política, resistencia cultural y producción simbólica. Estos territorios no se limitan a ser extensiones de tierra; son configuraciones geopolíticas dinámicas donde se negocian relaciones de poder, pertenencia y autonomía.

Los espacios vividos que representa el Runapura son profundamente significativos porque integran dimensiones sociales, económicas y culturales en constante interacción. Cada representación territorial señala la importancia de estos lugares como bases de acción política y organización comunitaria, desde donde los pueblos han articulado demandas de soberanía y justicia territorial. Así, estos territorios no solo reflejan la vida comunitaria y la espiritualidad indígena, sino que también simbolizan el lugar de la resistencia, el espacio donde se construyen y defienden identidades colectivas frente a las imposiciones estatales.

La presencia femenina en el mapa. En el Runapura se destaca la presencia de las mujeres en escenas de mujeres solas realizando actividades artesanales, comerciales, a más de tareas domésticas. Hay mujeres liderando actividades de siembra, cosecha o cuidado de animales. La

figura femenina compone la pareja, idea andina del yanantin como complementariedad hombre-mujer.

También es importante reflexionar que los mapas, por tradición genealógica pertenecen al mundo de los hombres, pues los marinos siempre pertenecían al género masculino. Su conocimiento y dominio de los mares, les permitía elaborar los portulanos, las rutas marítimas, comerciales, los mapas, y los elementos cartográficos, con los que también se ha ejercido un empoderamiento cognitivo frente a las mujeres.

Ausencia de alegorías de poder. A diferencia de los mapas coloniales, que frecuentemente incluyen representaciones de poder, como escudos, coronas o figuras religiosas, como ángeles, el Runapura se enfoca en la vida cotidiana de las comunidades, subrayando su autonomía cultural y política.

Las divisiones del Runapura no son neutrales; representan una declaración política que afirma la soberanía de los pueblos indígenas sobre sus territorios ancestrales. Esta afirmación se vincula con los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización:

Territorialización: El mapa recupera los territorios indígenas como espacios de vida y cultura, enfatizando su conexión con las lenguas y las prácticas cotidianas.

Desterritorialización: Al ignorar las divisiones provinciales, el Runapura cuestiona las estructuras impuestas por el Estado y el colonialismo.

Reterritorialización: A través de su estructura y contenido, el mapa propone nuevas formas de entender y habitar el territorio, basadas en las cosmovisiones indígenas.

Con estas descripciones de los componentes del mapa, se puede concluir que el Runapura configuró un espacio de diálogo, resistencia y reivindicación. Sus divisiones territoriales, basadas en las lenguas y las culturas de los pueblos indígenas, ofrecen una alternativa a las narrativas hegemónicas que han dominado la representación del territorio ecuatoriano y por eso constituye un ejemplo de Cartografía Lingüística, porque las lenguas y los pueblos que las hablan son los que se representan y reconfiguran el espacio estatal, para centrarse en el espacio del aillu. Al centrarse en los territorios ancestrales y las relaciones culturales y lingüísticas que los definen, el Runapura se convierte en un material didáctico poderoso para repensar la identidad, la soberanía y la justicia territorial en el Ecuador.

8. Tinkuy lingüístico. análisis glotopolítico

8.1. El Quichua en el Mapa Runapura

Antes de abordar el análisis de los términos empleados para designar pueblos, lugares, hechos históricos, accidentes geográficos y otros aspectos, es fundamental reflexionar sobre las dimensiones que inaugura el uso del quichua en el Runapura.

La utilización exclusiva del quichua en un mapa que representa a los 22 pueblos indígenas del Ecuador constituye una manifestación inédita del valor epistémico y cultural de esta lengua. Por primera vez, los nombres propios de los pueblos indígenas aparecen registrados en su lengua originaria, dejando atrás las designaciones impuestas externamente. Estas últimas, a menudo cargadas de connotaciones peyorativas o descripciones asociadas a accidentes geográficos o prácticas culturales específicas. Por ejemplo, la denominación "colorados" a los tsa'chila se basa en la práctica de pintar el cabello con achiote para protegerse de los malos espíritus.

Este gesto de reinscripción lingüística puede interpretarse como una práctica indicial de auto-representación, donde el quichua actúa no solo como un medio de identificación, sino también como un vínculo intrínseco con el territorio y las prácticas culturales de cada pueblo.

Dentro de los planteamientos de José del Valle y Pedro Meirinhos, (del Valle & Merinho, 2016) la **indicialidad** es un concepto lingüístico y semiótico que explora la relación entre los signos y los contextos en los que adquieren significado. Este término deriva del concepto de "índice" formulado por Charles Sanders Peirce, quien lo definió como un tipo de signo conectado directamente con su referente, ya sea por una relación causal o física (por ejemplo, el humo como índice del fuego).

Del Valle y Meirinho (del Valle & Merinho, 2016) destacan que los elementos lingüísticos no solo transmiten significados abstractos, sino que están profundamente enraizados en contextos socioculturales, históricos y políticos. Así, la indicialidad permite analizar cómo ciertas formas lingüísticas nos remiten a identidades, ideologías y estructuras de poder específicas. En el ámbito de la sociolingüística crítica y las políticas lingüísticas, este concepto resulta esencial para comprender cómo ciertos usos del lenguaje se asocian con la construcción de identidades nacionales o la perpetuación de jerarquías sociales.

El uso del quichua en este contexto no se limita a la traducción de términos para adaptarse a una narrativa cartográfica. Por el contrario, representa una práctica de resistencia que redefine el espacio geográfico al recuperar los nombres originarios de los pueblos y al formular términos para definir los espacios geográficos, como isla o golfo, desde una perspectiva indígena y subalterna.

Este acto desafía las narrativas impuestas por la colonización y el estado moderno, articulando una cosmovisión propia. Y en términos de creación y composición lingüística representan claridad de pensamiento, de tal manera que se convierten en verdaderos ejemplos de didáctica de geografía física.

En este sentido, el mapa Runapura es un ejemplo de cartografía lingüística que reconfigura tanto los territorios físicos como los semióticos. Como apuntan (De la Torre et al., 2018), tales expresiones no son “sólo un acto epistemológico, sino formas políticas de conocer y hacer desplegadas en modos de existencia diferenciados y distintos.”(De la Torre et al., 2018)

De este modo, el mapa Runapura se transforma en un acto de resistencia simbólica, donde los nombres en quichua afirman la agencia de los pueblos indígenas para narrarse a sí mismos desde su propia lengua y cosmovisión. En este acto, el mapa resignifica la cartografía cultural y política tradicional de la República del Ecuador, transformándose en un espacio de resistencia epistémica, geopolítica y cultural. Realmente, mostrar esta diversidad que de alguna manera, refleja la existencia en la vida real de todos estos grupos humanos diversos, en ambientes naturales de extrema abundancia, que dan cuenta de un cuidado mutuo.

8.2. Aspectos Glotopolíticos del Runapura

El mapa *Runapura*, se presenta como un acto de resistencia lingüística y cultural dentro del marco de la glotopolítica. Este campo de estudio se centra en las relaciones de poder relacionadas con las lenguas, y el Runapura constituye un ejemplo paradigmático de cómo el lenguaje puede ser un instrumento para cuestionar y subvertir las estructuras de poder hegemónicas.

El empleo del quichua en el Runapura va más allá de una simple herramienta técnica para nombrar elementos geográficos: opera como un acto político y epistemológico. A través de esta estrategia, el Runapura se configura como un manifiesto glotopolítico que visibiliza una epistemología indígena propia, y a la vez, desafía el orden lingüístico dominante, en el que el castellano es la lengua oficial del estado ecuatoriano y la única de educación a inicios de los 80.

La decisión de redactar el mapa exclusivamente en quichua, en lugar de castellano, conlleva profundas implicaciones políticas. Durante siglos, el quichua ha sido relegado a un estatus marginal, etiquetado como lengua "primitiva", "folklórica" o incluso "irrelevante" en los ámbitos académicos, políticos y culturales. La homogeneización lingüística promovida por el Estado ecuatoriano consolidó el castellano como lengua oficial, excluyendo a las lenguas indígenas de la educación y la vida pública.

El mapa Runapura invierte esta narrativa al colocar el quichua en el centro, logrando un acto subversivo que desafía los discursos coloniales que desvalorizan las lenguas indígenas. Este gesto no solo representa un medio de comunicación, sino también una declaración de identidad y agencia por parte de los pueblos indígenas, quienes reivindican su lengua como una herramienta viva de conocimiento y resistencia, a través de la conceptualización de elementos geográficos, por ejemplo.

8.2.1. Rompiendo el mito de la "primitividad"

Históricamente, el quichua ha sido percibido como una lengua "atrasada", incapaz de expresar las complejidades del pensamiento moderno. En el contexto académico y político ecuatoriano, esta lengua fue tratada como un vestigio del pasado, desconectado de las dinámicas contemporáneas. Sin embargo, el Runapura subvierte esta percepción al demostrar la capacidad del quichua para articular conceptos complejos en áreas como la cartografía, la política y la epistemología.

La elección del quichua como lengua principal de representación en este mapa redefine su rol, presentándolo como un instrumento dinámico y resistente que refleja las complejidades culturales y territoriales de los pueblos indígenas. Así, el Runapura se transforma en un medio para desafiar los prejuicios asociados a la "primitividad" de las lenguas indígenas y, al mismo tiempo, reafirmar su vitalidad epistemológica.

8.3. Cartografía como herramienta de poder lingüístico

El Runapura también resalta la dimensión glotopolítica inherente a la cartografía, desafiando el control tradicional que los mapas ejercen sobre las representaciones lingüísticas y espaciales. En las cartografías coloniales, el uso del castellano ha simbolizado históricamente un poder centralizado que no solo define territorios, sino también identidades y relaciones sociales. Al situar al quichua en el centro del Runapura, este mapa cuestiona las jerarquías de poder asociadas a la cartografía tradicional y ofrece una representación alternativa del territorio ecuatoriano.

Como explica Harley (1989), los mapas son "árbitros silenciosos del poder". El Runapura, al estar elaborado en una lengua históricamente excluida del ámbito público y académico, desafía la legitimidad de las estructuras de poder que han posicionado al castellano como lengua de

"civilización". Este mapa se convierte, así, en un acto de reterritorialización lingüística, validando al quichua como lengua de conocimiento, ciencia y autoridad.

8.3.1. El quichua como símbolo de resistencia cultural

Además de desafiar las representaciones oficiales del territorio, el Runapura actúa como un símbolo de la resistencia cultural de los pueblos indígenas. Dentro de las dinámicas glotopolíticas, el idioma no es simplemente una herramienta de comunicación, sino una expresión profunda de identidad cultural y resistencia política. Al poner el quichua en el centro de su narrativa, el Runapura redefine las relaciones de poder y fortalece la resistencia contra las narrativas hegemónicas.

El uso del quichua en el mapa está estrechamente vinculado a las luchas por la autodeterminación y la soberanía cultural de los pueblos indígenas. Al ser una lengua que ha sobrevivido siglos de colonización y represión, el quichua encarna la resiliencia indígena. Este acto de representación lingüística es, por tanto, una afirmación cultural y una forma de resistencia ante la colonización lingüística.

8.4. Implicaciones pedagógicas y epistemológicas

El Runapura, al servir como herramienta para la alfabetización en quichua, tiene un impacto significativo en la pedagogía de las lenguas indígenas. Al colocar el quichua en un contexto educativo formal, este mapa subraya la importancia de la lengua como vehículo para la construcción de conocimiento. La alfabetización en quichua no solo facilita el acceso a la lengua, sino que también empodera cultural y epistemológicamente a las comunidades indígenas.

Este mapa promueve una visión del quichua no solo como un idioma de comunicación, sino como una lengua para pensar, conocer y resistir. De esta manera, refuerza la construcción de identidades indígenas y fomenta una nueva epistemología que desafía las estructuras de poder dominantes.

El mapa Runapura trasciende su función como representación geográfica para convertirse en un acto glotopolítico de resistencia, identidad y autonomía. Al utilizar el quichua como lengua principal, este mapa desafía las jerarquías lingüísticas, reivindica la vitalidad de las lenguas indígenas y ofrece una narrativa territorial fundamentada en los principios de autodeterminación y soberanía cultural.

8.5. El Concepto de Tinkuy en el Contexto del Runapura

Para comprender las profundas relaciones que este mapa configura, tanto en términos temporales como en su trascendencia sociopolítica, resulta esencial partir del concepto de **tinkuy** (~tinkiy). Este término, estudiado por Benjamín Inuca en su tesis doctoral *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX* (2017), designa simultáneamente un encuentro y una confrontación de saberes.

8.5.1. Genealogía del concepto tinkuy

Al rastrear la evolución del término tinkuy en diccionarios históricos, se reconstruye su significado original. En el primer diccionario impreso del quichua, elaborado por Domingo de Santo Tomás en 1560, el término aparece relacionado con la idea de "encontrar a otro":

tinconi, gui: encontrar a otro (Santo Tomás, 1560, folio 174).

Posteriormente, en el *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* (1586), atribuido al jesuita mestizo Blas Valera (Cerrón-Palomino, 2014), se amplían las acepciones:

tincuni: encontrarse una cosa con otra.

tinquini: hermanar dos cosas, aparearlas.

En el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca* (González Holguín, 1608, reed. 1993), tinkuy aparece como:

tincu: la junta de dos cosas.

tincuni: encontrarse, topar o darse una cosa con otra.

tincuni o tincunacuni: reñir, pelear, trabar una pelea o porfía.

En el quichua actual del Ecuador, tinkina, una evolución de tinkuna, conserva el sentido original. Asimismo, el término tinkuy se utiliza como topónimo en diversas localidades de la Sierra, especialmente para designar encuentros de ríos.

Más recientemente, académicos indígenas han comenzado a resignificar tinkuy, vinculándolo con el encuentro entre diversos, la argumentación y como un componente clave de la interculturalidad. En el *Diccionario Shimiyukkamu de la Academia de la Lengua Kichwa* (2007), tinkuy tiene tres acepciones principales:

Encuentro o convergencia.

Encuentros rituales místicos o ancestrales.

Unión de las zonas ecológicas andinas entre 3,500 y 4,300 m de altura.

El término tinkuy, en cambio, se define como:

"v. unir, enlazar, juntar lo que es opuesto pero complementario. 2. Coplar, empalmar, ensamblar" (*Shimiyukkamu*, 2007, p. 196).

8.5.2. Tinkuy como categoría de análisis sociopolítico

Según (Inuca, 2017) tinkuy explica las dinámicas del movimiento indígena como una tensión y un encuentro entre fuerzas opuestas: por un lado, el sistema dominante del Estado ecuatoriano y, por otro, los pueblos indígenas que comienzan a despertar y organizarse. Este despertar, o **rikcharimuy yachay tinkuy**, constituye una alternativa frente a las lógicas extractivistas y depredadoras del progreso. Los pueblos indígenas, al recuperar su conocimiento ancestral, proponen formas de vida distintas a las impuestas por el sistema colonial y el Estado moderno.

8.5.3. Etapas de la genealogía intercultural

Inuca (2017, 2018) identifica cuatro etapas principales en la genealogía de la interculturalidad:

1. **Despertar y toma de conciencia (rikcharimuy yachay tinkuy):** La etapa inicial de mirarse y reconocerse colectivamente para despertar.
2. **Movilización y levantamientos (jatarishun yachay tinkuy):** Tiempo de acción colectiva.
3. **Confrontación de saberes y culturas (kawsaypura yachay tinkuy):** Lucha entre pueblos y sus epistemologías.
4. **Vida plena (yahcay tinkuy):** Lograr una vida hermosa y plena en armonía con la naturaleza.

El **Runapura ricsirishunchic**, como se analiza en este capítulo, representa la etapa previa al primer tinkuy, el *rikcharimuy yachay tinkuy*, al promover el acto de mirarse para tomar conciencia. Este proceso de reflexión colectiva se plasma en el mapa como un medio para visibilizar a pueblos históricamente desplazados y asimilados bajo las narrativas del progreso.

8.5.4. Tinkuy y el quichua como resistencia lingüística

El concepto de tinkuy también se manifiesta en el uso del quichua en el Runapura como un acto de resistencia frente a la lengua colonizadora. Durante siglos, el español ha sido la herramienta lingüística para imponer una narrativa de despojo y anulación cultural. Utilizar el quichua para

nombrar el territorio en el mapa Runapura es rechazar esa nomenclatura colonial, desafiando los sistemas de poder que han condicionado la identidad indígena a criterios de dominación.

8.6. El poder del nombrar

El bautizo colonial del siglo XV impuso nombres que sirvieron para anclar la identidad indígena a una realidad de subordinación. Como señala Kripke, el acto de nombrar puede ser una herramienta de adscripción que ajusta a las personas a una forma de ser reconocidas, limitando su capacidad de romper con la identidad impuesta. En este contexto, el Runapura se convierte en un espacio de resistencia simbólica, en el cual el quichua redefine los territorios desde las lógicas de vida ancestrales, alejadas de la destrucción.

8.7. Análisis histórico y lingüístico de los términos

El mapa **Runapura** (1982) es un ejemplo pionero de la integración de la lengua quichua en la representación cartográfica, un esfuerzo que trasciende lo técnico y adquiere significados políticos y culturales profundos. La decisión de emplear el quichua como idioma principal para nombrar(se) y definir accidentes geográficos o áreas significativas no solo cumple una función geográfica, sino que, desde una perspectiva glotopolítica, constituye un acto político. Publicar y divulgar conocimiento en una lengua considerada insignificante en ese contexto histórico desafía las jerarquías lingüísticas impuestas.

Los términos quichuas presentes en el mapa no solo describen el paisaje físico, sino que también encapsulan estructuras sociales, memorias históricas y cosmovisiones de las comunidades indígenas. Este análisis revela una interconexión profunda entre el idioma y la percepción del entorno natural y social, evidenciando la vitalidad de una epistemología indígena que concibe categorías y conceptos de manera única y poderosa.

8.8. Fuentes históricas y evolución de los términos

El estudio de términos quichuas en Runapura se enriquece al consultar diccionarios históricos como los de Grimm, González Holguín y Santo Tomás, entre otros. Estas fuentes documentan cómo el idioma ha evolucionado a lo largo del tiempo. Algunos términos han mantenido sus significados esenciales, mientras que otros han adquirido nuevas connotaciones en respuesta a los cambios sociales y culturales que han impactado a las comunidades quichuahablantes.

8.8.1. Ejemplo: El término "runa"

El término *runa* es fundamental en la cultura andina, significando "persona" o "ser humano". Este significado se encuentra desde el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás (1560), donde se utiliza de manera inclusiva para referirse a hombres y mujeres. Sin embargo, en diccionarios posteriores del siglo XIX, como el vocabulario quichua-español de Juan Grimm (1896), *runa* se asocia también con el término "indio", adoptando una connotación despectiva debido a la influencia colonial:

runa: hombre, indio (Grimm, 1896, p. 41).

Esta transformación refleja cómo las narrativas coloniales impregnaron incluso los conceptos lingüísticos, asociando *runa* con ignorancia, rusticidad y baja calidad, en contraposición a lo "de Castilla", que simbolizaba lo fino o superior. Por ejemplo, se hablaba de "poncho de Castilla" para referirse a un poncho de alta calidad, o "cuy de Castilla" para designar una raza grande de este animal. En contraste, "runa punchu" o "runa kuy" denotaban lo supuestamente inferior.

Este cambio semántico ilustra cómo la independencia no modificó significativamente las estructuras de pensamiento colonial, sino que en muchos casos exacerbó el racismo hacia los pueblos indígenas. La visión peyorativa se ve incluso reflejada en escritos históricos, como la carta de Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander en 1824, donde Bolívar describe a los indígenas como "ladrones, embusteros, falsos" (Hernández, 2007, p. 27).

El término "*runa*" es fundamental en la cultura andina. En quichua, "runa" significa "persona" sea hombre o mujer. Este significado para referirse tanto al varón como a la mujer se encuentra desde el *Lexicón* de Domingo de Santo Thomas de 1560, folio⁴ 165. Pero, *runa* también relaciona al ser humano como parte de una comunidad ubicada en un entorno natural. Así por ejemplo se habla de: *runa mikuy*, *runa hampiy*, et., para referirse a comida de la comunidad indígena, medicina de la comunidad indígena, respectivamente.

Según Benjamín Inuca el uso de "runa" implica una visión de la humanidad conectada con la naturaleza y con la colectividad. En este sentido, "runa" no se refiere solo al individuo, sino a una existencia integrada dentro de un sistema social y ecológico más amplio.

El concepto de "runa", que se traduce como "persona" o "ser humano", en general, es central para entender la dimensión comunitaria que subyace en el *Runapura*. Inuca llama la atención en su

⁴ Folio es una hoja con anverso y reverso. Equivale a dos páginas.

obra, sobre cómo el "tinkuy" es también una dinámica de encuentro y conflicto dentro de las comunidades indígenas, entre la preservación de sus formas de vida tradicionales y las imposiciones de la modernidad. El término "runa", en este sentido, no se refiere al individuo aislado, sino a la persona como miembro de una comunidad profundamente interconectada con su entorno.

En el Runapura, el uso del término *runa* reivindica la humanidad indígena frente a siglos de deshumanización. En un contexto de opresión, este término reafirma el lugar central de los runas como personas y comunidades que habitan el territorio ecuatoriano, resistiendo las narrativas coloniales.

8.8.2. *Nombre del Mapa: Aillucunapac Causana Allpacuna*

El mapa pequeño en la esquina superior derecha del **Runapura** lleva el nombre *Aillucunapac Causana Allpacuna*, que literalmente significa "Territorios donde viven las familias". Este título está compuesto por tres términos quichuas:

Allpacuna: Formado por *allpa* ("tierra") y *-cuna* (sufijo plural), significa "tierras". En este contexto, expresa la idea de "territorios".

Causana: Derivado de *causar* ("vivir"), significa "vida" o "para vivir".

Aillucunapac: Un posesivo que indica "de las familias", refiriéndose a las comunidades representadas en el mapa.

En su conjunto, este nombre señala los territorios habitados por las 22 nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador, destacando la diversidad cultural y lingüística del país.

8.8.3. *Significado y función glotopolítica*

El mensaje lingüístico del mapa, analizado desde la perspectiva de Barthes (*Retórica de la imagen*), cumple una función de anclaje. Las palabras utilizadas actúan como una guía para el lector, especialmente quichuahablante, ayudándole a interpretar las representaciones del mapa central y los vínculos entre el espacio físico y la vida cotidiana de los pueblos indígenas.

El uso del término *aillu* es particularmente significativo. En el quichua, *aillu* denota una unidad básica de organización social, que abarca no solo a las familias, sino también a las tierras y recursos compartidos. En el mapa, *aillu* se utiliza en un sentido amplio para referirse a pueblos o incluso nacionalidades. Según el *Shimiyukkamu* (2007), el *aillu* representa:

"El núcleo social, el territorio celular donde la cultura ancestral se recrea y fortalece su identidad. [...] Debe ser preservado y fortalecido con la unidad en el pensamiento, sentimiento y acción" (p. 60).

Históricamente, el término *ayllu* aparece en diccionarios antiguos como el de Domingo de Santo Tomás (1560) y el Anónimo de 1586, con significados relacionados a linaje, tribu o familia. Este sentido se mantiene vigente en el quichua ecuatoriano contemporáneo, donde el *ayllu* simboliza redes de solidaridad y cooperación esenciales para la subsistencia comunitaria.

8.8.4. *Ayllu o la Comunidad como Base del Poder Político*

El concepto de **ayllu** es fundamental en las culturas andinas como forma de organización social, y en el mapa **Runapura** adquiere una dimensión explícitamente política. Tradicionalmente, el ayllu es una unidad social basada en la reciprocidad y la solidaridad, donde la tierra se comparte y gestiona colectivamente. Sin embargo, en el contexto del mapa, el ayllu no solo representa una comunidad territorial, sino también un símbolo de la autonomía indígena frente al control estatal.

Según Benjamín Inuca, el **tinkuy** entre las formas de vida comunitaria indígena y las políticas estatales de modernización y control territorial constituye una tensión constante. En el Runapura, el ayllu se posiciona como una forma de resistencia frente a la imposición de fronteras y leyes del Estado-nación. Este término reivindica no solo espacios geográficos, sino también la autodeterminación de los pueblos indígenas, quienes han luchado contra políticas de desarticulación de sus estructuras organizativas, especialmente frente a proyectos extractivistas.

El impacto de estas políticas es evidente en territorios indígenas que han sido divididos por fronteras nacionales, separando comunidades como los awa, a'i y baai en la frontera con Colombia, o los paai, shuar, achuar, sapara y andwa en el límite con Perú. En este contexto, el ayllu simboliza la lucha por la cohesión cultural y territorial de los pueblos indígenas, desafiando las divisiones impuestas.

8.8.5. *Pacífico Mama Cucha*

El término **Mama Cucha** en el mapa **Runapura**, que se traduce como "laguna madre" u "océano", está cargado de poder semántico y simbólico. En quichua, *mama* denota algo más que "madre"; implica grandeza, fecundidad y, en ciertos contextos, autopoiesis. Por su parte, *cucha* significa lago o laguna, lo que da como resultado una denominación del océano que va más allá de lo descriptivo, impregnándolo de respeto y significados cosmológicos.

El uso de *Mama Cucha* para nombrar el Océano Pacífico, al tiempo que conserva el término occidental "Pacífico", introduce una visión andina del mar como entidad materna. Según la cosmovisión quichua, el océano no es solo una masa de agua, sino una entidad viva, fuente de vida y equilibrio, con la que se mantiene una relación de reciprocidad y respeto.

En el *Diccionario de la Academia de la Lengua Kichwa de Ecuador* (2007), *Mama Cucha* se define como:

"Divinidad de la mitología quichua, representada por el mar, a quien se rendía culto y se invocaba para pedir, particularmente, la salud" (p. 140).

Para mayor ahondamiento este diccionario dedica una explicación expresa del sustantivo *Mama/madre, mamá*:

Mama es término dotado de un significado de mucho respeto y consideración hacia la mujer. La *mama* participa directamente del principio de maternidad, procreación, autoridad y protección familiar y comunitaria. La familia tiende a formalizarse en la relación *warmi-kari* (mujer-hombre; esposa-marido), siendo la *mama* la que totaliza el principio del *ayllu* o familia.

Las *mamakuna* y las *yuyakmama* (mujeres sabias, matriarcas) sintetizan la sabiduría y la experiencia femenina de la comunidad.

Generalmente, a las divinidades femeninas de la cultura quichua se les confiere el título *ce mama* que les brinda la categoría de diosas. **Killamama**: madre luna, diosa representada por la luna; **Saramama**: diosa del maíz (madre maíz).

Mama también se refiere a la progenitora animal, y a algunos seres inanimados de la naturaleza: **mama kuyi**: cuy madre; **mamalumu**: yuca madre. **mama Tunkurawa** (volcán Tungurahua). (p.140)

Así, denominar al océano como *Mama Cucha* no solo refuerza esta relación simbólica, sino que también desafía las visiones extractivistas occidentales, reafirmando una relación espiritual y de cuidado hacia el mar. Este término encapsula lo que Inuca describe como un tinkuy de cosmovisiones, un encuentro entre la visión quichua y la lógica occidental, donde la lengua ofrece una forma de ver, sentir y relacionarse con el entorno.

En este nombre, se refleja la visión de la naturaleza como un ser materno, en línea con la cosmovisión andina que concibe a la Madre Tierra (*allpamama*) como fuente de vida y cuidado. Esta representación lingüística pone de manifiesto la importancia del respeto y la reverencia hacia la mujer, la madre y los elementos naturales, y cómo el lenguaje es una herramienta para mantener viva esa relación simbólica.

8.8.6. *Galápagos Marca*

El término **marca** en quichua puede interpretarse como "asentamiento", "comunidad" o "provincia", dependiendo del contexto. En el mapa Runapura, *marca* se utiliza para referirse a regiones amplias, como las islas Galápagos, denominadas en el mapa como **Galápagos Marca**.

En fuentes históricas como el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás (1560), *marca* se define como:

"Comarca o pueblo; provincia" (folio 150).

El *Diccionario Shimiyyukkamu* (2007) amplía esta definición, equiparándola con "provincia" pero dentro del mapa se refiere más bien a la región, expresamente a la insular de las Galápagos: *Galápagos Marca*.

Sin embargo, en el contexto del Runapura, *marca* adquiere un significado poético, especialmente cuando se describe a las Galápagos como **Galápagos yacu-muyushca allpacuna**, traducido como "tierras nacidas o brotadas en el agua de las Galápagos". Este término combina *yacu* ("agua"), *muyu* ("semilla" o "germen") y *allpa* ("tierra"), evocando la imagen de tierras que germinan en el océano.

La estructura lingüística quichua permite una descripción dinámica y creativa, que refleja la agencia de la naturaleza. En este caso, las islas Galápagos no son solo un accidente geográfico, sino el resultado de un acto de creación natural, alineado con la cosmovisión andina.

8.8.7. *Guayaquil Yacu-Mikushca Allpa*

El Golfo de Guayaquil, en el mapa Runapura, recibe el nombre de **Guayaquil yacu-mikushca allpa**, que literalmente se traduce como "tierra comida por el agua en Guayaquil". Esta expresión refleja una construcción alegórica típica de la lengua quichua, donde se enfatiza la relación dinámica entre la tierra y el agua.

En esta descripción, el golfo no se concibe como un espacio estático, sino como un proceso en el que la tierra se transforma continuamente debido a la acción del agua. Este enfoque dinámico es característico de la cosmovisión andina, que percibe al mundo natural como un sistema vivo y en constante interacción.

8.9. Los Nombres de los Tratados Internacionales

8.9.1. 1830 *huatapi Pedemonte-Mosquera pacta yuyashpa churashca saihua*

La elección del término **pacta yuyashpa churashca saihua** para designar el límite establecido por el tratado Pedemonte-Mosquera de 1830 ilustra cómo el quichua puede ser una herramienta para resignificar acuerdos históricos. La expresión *pacta*, que denota igualdad, y *yuyay*, que implica pensamiento, entendimiento o memoria, subraya la intención de representar los tratados como un diálogo entre iguales, aunque históricamente estos acuerdos hayan sido marcados por la desigualdad.

Este uso refleja una reinterpretación crítica del proceso de demarcación territorial, no solo como una imposición colonial, sino como una oportunidad para resignificar los límites desde una perspectiva indígena. En este caso, el mapa propone una lectura del territorio que reconoce la historia y las voces de los pueblos indígenas, subvirtiendo la narrativa oficial de los tratados como meros actos técnicos o administrativos.

Actualmente quizá se podría poner la expresión tratado internacional como *mamallaktapura yuyanakushka* ‘lo acordado mutuamente entre países’. Pues, no siempre estos tratados son justos para las dos partes como se sugiere con el término *pakta*.

8.10. Geografía Natural y Conexión Cultural

El uso de términos como **Mama Cucha** (océano), **mayu** (río) y otros relacionados con elementos naturales refuerza la visión andina de la naturaleza como un sistema vivo, dotado de agencia y significados espirituales. La representación prominente de los ríos en el mapa, con líneas gruesas que atraviesan el territorio, no solo destaca su importancia geográfica, sino también su rol simbólico como conectores de vida, memoria e identidad.

La elección de términos quichuas para designar estas características naturales afirma la presencia viva y continua de los pueblos indígenas en estos territorios. Este acto lingüístico desafía la narrativa colonial de los territorios vacíos o despojados de historia, reafirmando que estos espacios son habitados, significativos y esenciales para las comunidades indígenas.

8.10.1. *Resistencia Lingüística y Territorial*

El análisis del **Runapura** muestra cómo la lengua quichua opera como una herramienta de resistencia política y cultural. Al nombrar el territorio en su idioma originario, el mapa reclama

estos espacios como propios, afirmando su historia indígena frente a siglos de despojo y explotación. Este acto de resignificación no es solo una cuestión lingüística; es una declaración de autonomía y autodeterminación frente a las imposiciones del Estado y las lógicas extractivistas.

Inuca (2018) describe esta resistencia como un proceso profundamente vinculado a las instituciones tradicionales como el **ayllu** (familia), la **llakta** (pueblo-territorio) y la **chakra** (cultivo). Estas instituciones no solo sostienen la continuidad cultural de los pueblos quichuas, sino que también configuran un horizonte político y teórico que articula el **sumak kawsay** o buen vivir. La relación simbiótica entre el idioma, la tierra y las prácticas culturales garantiza la resiliencia y continuidad de estas comunidades, incluso frente a las adversidades de la modernidad.

El mapa **Runapura** es un espacio de resistencia simbólica y glotopolítica que reivindica la centralidad del quichua y los nombres propios de los aillus en la representación del territorio. A través del análisis de términos como *runa* y *aillu*, el mapa refleja una concepción propia de términos aparentemente olvidados como estos políticos que reemplazan al concepto de comunidad de origen europeo; además expresan la conexión entre las comunidades indígenas, sus lenguas y sus territorios. Al emplear estos conceptos, el Runapura trasciende su función cartográfica, convirtiéndose en un manifiesto cultural que reafirma la identidad y autonomía de los pueblos indígenas frente a siglos de despojo y marginalización.

Así resulta que esta presencia del quichua es una cuestión lingüística y glotopolítica porque reconfigura la relación entre territorio, identidad y resistencia. Términos como *ayllu*, *Mama Cucha*, *Galápagos Marca* y *Guayaquil yacu-mikushca allpa* reflejan la riqueza del idioma quichua y su capacidad para expresar una cosmovisión alternativa que desafía las estructuras de poder coloniales y occidentales.

De este modo, el mapa se convierte en una herramienta de resistencia y un manifiesto cultural, reivindicando una relación simbólica y espiritual con la naturaleza que enfatiza la reciprocidad y el respeto, frente a las lógicas extractivistas y utilitarias del Estado moderno.

El uso del quichua en este gran formato nos hace repensar el papel de las lenguas indígenas en la construcción de narrativas históricas y geográficas. La centralidad del idioma quichua en la representación del territorio desafía las jerarquías lingüísticas y culturales impuestas por el colonialismo y reafirma la vitalidad de una cosmovisión que valora la reciprocidad, la comunidad y el respeto por la naturaleza.

Más allá del hito cartográfico, el Runapura cristaliza una declaración política y cultural sin precedentes. Al incorporar el quichua como lengua principal para la representación geográfica y

los tratados internacionales, este mapa articula una narrativa indígena que desafía las estructuras coloniales de poder y las imposiciones del Estado-nación.

El análisis lingüístico de los términos quichuas en el Runapura enfatiza su rol en la reconfiguración simbólica del espacio. De esta manera, el Runapura no es simplemente un mapa, sino un verdadero *yachay tinkuy* o confrontación y entendimiento de lenguas y saberes que da paso al acto de *rikuy tinkuy* (*confrontación de miradas*), que utiliza el lenguaje como herramienta para resistir y reconfigurar la narrativa territorial desde una perspectiva indígena. A través del uso de estructuras propias del quichua, como la posición del elemento principal al final de la expresión (e.g., "Galápagos marka" para "Región de las Galápagos"), el mapa reivindica las lógicas lingüísticas indígenas frente a las convenciones coloniales.

Este análisis glotopolítico del mapa **Runapura** revela una dimensión innovadora en el uso del quichua como herramienta epistemológica y política. Hasta donde se tiene conocimiento, no existe un análisis previo que haya abordado la integración de una lengua indígena en la cartografía oficial de un Estado. Este enfoque abre nuevas posibilidades para estudiar la relación entre lenguaje, territorio y resistencia en contextos poscoloniales.

El **Runapura** es un acto de resistencia glotopolítica que resignifica el territorio ecuatoriano desde las categorías y conceptos del quichua. En este mapa se representan fronteras y paisajes, historias y formas de vida, luchas y perspectivas que desafían las narrativas oficiales y coloniales. Es un testimonio de la riqueza y resiliencia de los pueblos indígenas, y un recordatorio de que el lenguaje tiene el poder de transformar nuestra comprensión del mundo y de nuestro quehacer en él.

9. Las relaciones y agrupamientos para leer el mapa

El análisis de los lenguajes connotados en las 150 imágenes del *Runapura*, se realiza agrupándolas, para acercarse a las lecturas, según el método de lectura de imágenes de Tim Ingold, que sostienen las ontologías relacionales y la agencia de los seres que pueblan el mapa, así como los silencios, ausencias de civilidad y las dimensiones políticas que alcanzan. Se complementará el análisis con los lineamientos pedagógicos sobre la elaboración del mapa proporcionados por (Coloma, 1982), (Yáñez, 1980), (Rivera, 2015), Paz y Miño (1982), para una mejor comprensión del proceso.

En primera instancia, estos dibujos se convierten en un factor importante para desvanecer las imágenes que, desde el “descubrimiento” del continente, se tenían sobre las poblaciones indígenas, como raza inferior, miserable, abyecta, incapaz y sin moral, al vivir desnudos. Se muestran, por el contrario, la agencia y el protagonismo de los pueblos indígenas, sobre todo de mujeres y jóvenes.

De esta manera, configuran un enfoque contrapuesto al "miserabilismo" descrito por (Rivera, 2015) en el que explica que las fotografías de mujeres llorando junto a la tumba del esposo caído, busca reforzar la dependencia y la situación de desamparo de las mujeres al quedarse viudas; o si es en otros escenarios, se las presenta en actitud mendicante, suplicantes, llorosas, sin capacidad ni autonomía.

9.1. La Importancia de la Descripción en Etnografía

El análisis de los sentidos connotados y obtusos en imágenes requiere un trabajo riguroso de observación y descripción. En la etnografía, describir no es solo un acto de registro, sino una práctica reflexiva que permite captar las capas visibles y ocultas de los fenómenos culturales. Como en este caso, donde fue necesario analizar 150 imágenes de collares chamánicos, pilas de madera y cuerpos desnudos para llegar a un entendimiento profundo, la descripción detallada es la base sobre la cual se construyen los análisis más complejos.

En este proceso, la descripción no se limita a lo denotado; también busca capturar las cualidades afectivas y sensoriales, como la textura de los colmillos, la organización de las pilas de madera bajo las casas o los gestos y posturas de los cuerpos desnudos. Este enfoque permite dar cuenta no solo de lo que es visible, sino también de lo que resuena, de lo que Barthes llamaría "el lujo" del sentido obtuso, una dimensión que escapa a las categorías predefinidas y amplifica nuestra comprensión del mundo cultural estudiado.

El *Runapura*, analizado como un mapa ideográfico de los pueblos indígenas de Ecuador de 1982, con la distribución de las imágenes en diversos espacios y actividades va entretejiendo varias tramas de significado, entrelazando lenguas y representaciones territoriales, ontologías relacionales, prácticas cotidianas y tensiones políticas que podríamos interpretar como cosmopolítica o *pachay tinkuy* dentro de los territorios, entendidos según la concepción quichua de *llakta* (pueblo).

Resalta a la vista la representación de seres humanos con capacidad de autogestión de vidas dignas y autosuficientes; la coexistencia de los seres humanos y no humanos, las plantas, los animales y los elementos naturales reflejan un marco ontológico en el que la naturaleza no solo es el espacio donde se configura la vida, sino que, es un agente vivo y dinámico que participa, está inmersa en la vida comunitaria y del que el mismo ser humano es parte.

Por ejemplo, el aire es representado con la fuerza de los vientos en las nubes y nubarrones que bordean los nevados y volcanes, pero también en el sonar de un instrumento musical, en el ondear del látigo en el aire o en la vitalidad del soplo de la flecha: el aire es energía vital para el ser humano, pero también es la vitalidad del centro hueco de la bodoquera o la bocina, con el soplo humano que la aviva. El látigo dibujado en curvas, ondeando en el aire, cobra fuerza si se imagina el ruido que produce cuando se lo usa. Connota la fuerza y el ánimo vivaz para conducir el ganado y arrearlo con el látigo y hasta imaginariamente, uno se imagina escuchar la voz del arreo, tal vez en quichua: ¡jiss! ¡jiss!.

9.2. La vida cotidiana: La Dimensión Connotada

En el contexto del *Runapura*, cada elemento (adornos, tejidos, materiales, fogón) va más allá de su función inmediata para connotar valores fundamentales como la autonomía, la creatividad, el conocimiento práctico y la sostenibilidad. Estos signos reflejan un sistema cultural que privilegia la relación armoniosa con el entorno, la capacidad de autogestión y la resistencia frente a las lógicas coloniales o mercantiles. Al enfocarnos en estos significados connotados, podemos entender cómo estas prácticas son una afirmación de identidad y una crítica implícita a las estructuras globales de dependencia y homogeneización cultural.

Este tipo de vida sencilla es una declaración contra hegemónica, respecto de la sociedad capitalista. No cabe el consumo de bienes innecesarios. La auto satisfacción de necesidades vitales, el auto sustento, (en la siembra, la caza, la pesca, la cosecha, la recolección, y el intercambio), hace que se prescinda del mercado y se posicione la autodeterminación, la autosuficiencia.

Este análisis intenta reunir imágenes por temáticas que articulan las ontologías relacionales, con especial atención a la ontología del agua, la centralidad del Estado y las fronteras, el papel de las mujeres, los jóvenes y los niños y con todos estos signos, se podrán marcar también los silencios que revelan la ausencia de modernidad-civilidad en este mapa.

9.3. Sentidos Connotados de los Elementos Culturales

9.3.1. Adornos Corporales: Coronas, Collares, Manillas (Wallkas):

Creatividad y habilidad artística: Son un reflejo de la capacidad de las personas para transformar materiales naturales en símbolos de identidad y belleza.

Autonomía estética: Indican una ruptura con los estándares de belleza globalizados, mostrando un sistema propio de valoración estética y cultural.

Conexión con el entorno: Los materiales utilizados (hueso, semillas, piedras) revelan un conocimiento profundo de la naturaleza y la habilidad para integrar lo funcional con lo simbólico.

9.3.2. Pinturas Faciales (Huito y Achiote)

Huito y Achiote:

Capacidad de codificación simbólica: Las pinturas no son solo decorativas; representan sistemas de comunicación visual que condensan significados espirituales, sociales y ecológicos.

Adaptación al entorno: El uso de pigmentos naturales también connota un conocimiento práctico del medio ambiente y una relación armónica con él.

Autonomía cultural: La pintura facial rompe con los estándares cosméticos impuestos, celebrando una estética propia que refuerza la identidad y la resistencia cultural.



Figura 7: pareja
Fuente: (CIEI,1982)

9.3.3. Tejido y Herramientas Relacionadas (Rueca, Huso, Lana)

Tejido como Conocimiento:

Madurez y sabiduría: Según (Rivera, 2015) el tejido simboliza un dominio acumulado de habilidades técnicas y sociales, alcanzadas con el tiempo y la experiencia.

Diseño y creatividad: El tejido no es solo producción manual, sino una manifestación de diseño y expresión artística. Cada prenda connota una capacidad de imaginar, planificar y ejecutar formas funcionales y estéticas.

Autonomía y sostenibilidad:

Fabricación independiente: La rueca y el huso son símbolos de autonomía, pues permiten a la comunidad producir su propia ropa sin depender de mercados externos.

Conexión climática: Los tejidos están diseñados para responder a las necesidades del entorno, mostrando una adaptación creativa y sostenible al clima.

9.3.4. Materiales Vegetales (Chambira, Llanchama, Penco)**Chambira y Llanchama:**

Adaptabilidad y resiliencia: Estos materiales codifican una capacidad de adaptarse a las limitaciones del entorno, transformándolas en soluciones prácticas.

Tecnología ancestral: Connotan un dominio técnico sofisticado que desafía las percepciones coloniales de "primitivismo".

Sostenibilidad: El uso de recursos renovables refleja una lógica de cuidado del entorno que prioriza la regeneración natural.

Penco (Maguey):

Multiplicidad funcional: Más allá de ser un material, el maguey simboliza la habilidad de maximizar recursos, transformándolos en textiles, alimentos y herramientas.

Resistencia cultural: Su presencia en la vida cotidiana connota la capacidad de sostener prácticas tradicionales en contextos de cambio social y económico.

9.3.5. Fogón y Pilas de Madera**Energía Autogenerada:**

Autonomía energética: Las pilas de madera almacenadas bajo la casa no son solo combustible; simbolizan la capacidad de generar energía propia y reducir la dependencia de fuentes externas.

Dominio técnico: Reflejan un conocimiento práctico sobre cómo manejar recursos naturales para garantizar el bienestar familiar.

El Fogón como Núcleo Cultural:

Cultura comunitaria: Más que un lugar de cocción, el fogón connota un espacio de encuentro, transmisión de conocimientos y cohesión familiar.

Resistencia a la modernidad impuesta: Al optar por un sistema energético tradicional, se resiste a las imposiciones tecnológicas que desarraigan las prácticas comunitarias.

En las 150 imágenes analizadas, el sentido obtuso emerge con especial fuerza en los detalles de las escenas cotidianas, aquellas que, aunque aparentemente simples, evocan resonancias profundas de pertenencia, conexión y pérdida. Las representaciones en parejas o familias transmiten la centralidad de los lazos comunitarios en estos pueblos, mientras que las cinco imágenes de personas solas parecen cargar con una carga simbólica y emocional adicional. Por ejemplo, el hombre secoya, sentado en la frontera con Perú mientras confecciona un collar, sostiene en sus manos no solo un objeto, sino un fragmento de historia: la división de su pueblo tras la guerra de 1941, que fracturó familias y territorios indígenas. Su mirada al Perú parece ir más allá de lo geográfico, evocando la memoria de un hogar dividido y la resiliencia cultural en la reconstrucción de lazos rotos. Del mismo modo, la mujer que teje, la que moldea una mukawa, el hombre que urde una red y la mujer saraguro alimentando a sus animales, rodeada por gallinas, un perro y cerdos, ilustran la armonía entre humanos y su entorno, pero también resuenan con una autonomía solitaria, un tiempo suspendido en el acto artesanal. Estos detalles, aparentemente periféricos, exceden su utilidad o simbolismo obvio, y nos confrontan con el exceso afectivo y la poética de lo cotidiano, elementos esenciales que Barthes denominaría el lujo del "sentido obtuso."



Figura 8: Secoya tejiendo
Fuente: (CIEI,1982)

El sentido codificado de los referentes: rueca, huso, lana, ganado lanar (vicuñas, ovejas, llamas), chambira, llanchama, penco (maguey), no es la artesanía, es la capacidad de diseñar, producir y fabricar el vestido necesario, de acuerdo con el tipo de clima y condiciones del entorno. Es la ausencia de la moda y la pervivencia de tejidos “primitivos” desentendido de un mercado de ropa.

El sentido codificado de pilas de madera amontonadas bajo la casa alude a la maestría de generar fuentes propias de energía para cocción, abrigo de la casa, ahuyentar mosquitos y depredadores, además del ritual familiar de nutrición alrededor del fogón. Un fogón dentro de casa, por lo general, siempre está prendido y alrededor de las piedras del fogón se estaciona dentro de su cáscara un verde, un maduro o un Maito (envuelto de pescado con hierbas aromáticas y palmito - cuando hay- que se cocina dentro de las brasas, bajo múltiples capas de hojas de bijao que se doblan sobre sí y se amarran con chambira, de tal manera que la carne adentro conserva sus jugos, mezclados con los sabores de lo que se haya puesto encima; por lo general, no lleva más

condimentos que eso. Incluso la sal se sirve aparte, para quien quiera consumirla sola o con ají). Este es un tipo de cocción típico, tradicional que resulta saludable, nutritivo y a excepción de ciertas dietas, válido para cualquier persona.

9.4. La Agencia de la Mujer en la Cerámica: Transformación y Estética

El rostro de la mujer shuar irradia una alegría que parece anclada no solo en su expresión, sino en los trazos rojos que, como ríos de vida, recorren su piel. Pintada con achiote, su rostro no es simplemente un lienzo, sino un espacio de conexión con fuerzas más grandes. (Descola, 1996) Descola, en “La Selva Culta” resalta la importancia del color rojo para iniciar las actividades femeninas, entre la mujer achuar. El rojo, intenso y vibrante, evoca la savia del bosque, la sangre que circula en las venas de los humanos y de la tierra misma. En ese color, Nunkui, la madre de la fertilidad y la abundancia parece estar presente, no como figura distante, sino como fuerza viva que fluye a través de la mujer.

Su alegría no es solo humana; es la vibración del achiote que cubre su piel, el pigmento que lleva consigo la fuerza del bosque. El rojo no solo cubre su rostro, lo transforma: la mujer deviene un punto de encuentro entre lo visible y lo invisible, entre lo humano y lo vegetal. Su rostro pintado no comunica de manera obvia; en cambio, fascina, porque su esencia no está en el trazo, sino en lo que no podemos nombrar: el poder del achiote, la presencia de Nunkui, la íntima relación entre la mujer y el bosque, tan antigua como el tiempo.

En su aparente simplicidad, su rostro pintado es un acto de afirmación y resistencia. Es la vida misma, pintada en rojo, mostrándonos que, en cada línea, en cada gesto, late un mundo que no puede ser reducido a palabras, pero que nos conmueve profundamente.

El rostro de la mujer shuar, pintado de rojo con achiote, está iluminado por una felicidad serena, casi ancestral. Sus manos trabajan el barro con destreza, moldeando la mukawa que pronto contendrá la chicha, el nijiamanch, ese líquido vital que corre por las venas culturales de la Amazonía. Pero en ese momento, en el calor del barro y el ritmo pausado de sus dedos, no parece haber apuro ni destino. La mukawa todavía es un sueño en sus manos, una creación que no necesita justificación.

Su rostro pintado no es un gesto hacia el exterior; es un espejo de su conexión consigo misma, con el acto femenino de dar forma, de transformar lo bruto en lo útil y lo útil en lo sagrado. En cada giro de sus manos, la presencia de Nunkui, la sabia que enseñó a las mujeres shuar a moldear estas vasijas parece susurrar suavemente, acompañándola en esta tarea que no es solo cotidiana, sino profundamente íntima.

La felicidad que se dibuja en su rostro no necesita palabras. Es la felicidad de estar en el momento, en el acto artesanal que solo pertenece a las mujeres, el acto de moldear no solo el barro, sino también la continuidad de la tradición. En la mukawa, aún informe, ya late la promesa del encuentro: la chicha, el calor de la comunidad, la celebración de lo compartido. Pero en este instante suspendido, todo se concentra en ella, en sus manos que crean y en el rojo que tiñe su rostro, como un reflejo de la vida que fluye a través de su arte.

El acto de moldear una mukawa no es solo una tarea cotidiana; es una declaración de la capacidad creadora de la mujer shuar. En el barro informe, ella ve posibilidad, utilidad y belleza. A través de sus manos, la arcilla se transforma en una vasija que no solo servirá como recipiente para el nijiamanch, sino que también será un reflejo de su visión, su habilidad y su conexión con el legado de Nunkui.

El sentido connotado de la cerámica reside en esta capacidad transformadora: el barro, al igual que la mujer, tiene el poder de convertirse en algo más, de trascender su estado inicial y convertirse en un objeto cargado de propósito y estética. Y cuando la mujer decora y pinta la mukawa, reafirma su agencia al plasmar en ella formas y patrones que son tanto funcionales como expresivos, un lenguaje visual que comunica su creatividad, su sensibilidad y su dominio del arte.

En el ámbito social, la habilidad de una mujer para elaborar una mukawa hermosa no solo refleja su maestría artesanal, sino que también es motivo de orgullo y prestigio comunitario. Una mukawa bien elaborada, cerámicamente perfecta y decorada con esmero, demuestra la destreza y dedicación de quien la creó, consolidando su posición en la comunidad como una mujer habilidosa y creativa. Para decorar, las mujeres shuar cortan un pequeño mechón de su propia cabellera para usarlo como pincel, un acto que añade una dimensión profundamente personal y simbólica al proceso. Este gesto no solo conecta a la mujer con su creación, sino que también consagra el objeto como una extensión de su identidad y su arte.

Más allá de lo útil, la mukawa es una extensión de la mujer misma: un testimonio de su capacidad para crear, nutrir y embellecer, desafiando cualquier noción que reduzca su rol a lo reproductivo o lo subordinado. En cada línea decorativa y en cada capa de pintura, la mujer afirma su lugar como creadora activa en su cultura, como agente de transformación en lo material y en lo simbólico.

9.5. Ontologías Relacionales en el Runapura

Las ontologías relacionales, como las describe (Ingold, 2000) y (Oslender, 2017), reconocen que los seres humanos y los no humanos coexisten en una red de relaciones donde los

elementos del entorno tienen agencia propia. En el *Runapura*, los ríos, las montañas, los animales y las plantas no son meramente paisajes inertes, sino seres que interactúan activamente con las comunidades humanas. En este sentido, el mapa no es una representación estática de territorios, sino una representación dinámica de las interacciones cotidianas entre los pueblos indígenas y su entorno natural. La antropología visual, como sugiere Ingold, nos permite ver más allá de la imagen como captura visual y entenderla como un medio para comunicar las relaciones entre los seres vivos y su entorno.

El río, por ejemplo, no es solo un canal de agua; es un espacio de interacción y aprendizaje, un lugar donde las relaciones simbióticas se materializan y se transmiten entre generaciones. (Escobar, 2015) subraya esta dimensión relacional cuando describe la enseñanza de un padre a su hija para guiar una canoa, un acto que no es solo la transmisión de una habilidad técnica, sino una forma de vivir el río, de comprender su flujo y su conexión con la vida comunitaria.

Según (Oslender, 2017), la cartografía social es una herramienta crucial para visualizar y comprender las ontologías relacionales de las comunidades indígenas. Estas ontologías no ven a los seres humanos y el entorno como entidades separadas, sino como co-creadores en un continuo proceso de interacción. O, es también, lo que Medrano constata es el clamor de algunos colectivos para los que “la incorporación de los no-humanos al devenir social diluyendo a su paso toda forma posible de naturaleza” es una apertura teórica a un nuevo espacio epistémico. (Medrano, 2019)

En el mapa Runapura, estas relaciones están representadas mediante imágenes que muestran personas, animales y elementos naturales en coexistencia armónica; no solo comunican información geográfica, sino que también articulan las conexiones simbólicas y emocionales que las comunidades tienen con su entorno.

En el *Runapura*, los ríos, las montañas, los animales y las plantas bien sea por el uso del espacio que los muestra cercanos entre sí, por la similitud e iconicidad en otros casos, esta cercanía es evidente. Hay semejanza entre la forma de los techos de las casas con la del volcán, la montaña o nevado que se encuentra detrás; hay representaciones de los diversos seres no humanos relacionados activamente con las comunidades humanas.



Figura 9: Iconicidad, aire y viento
Fuente: (CIEI, 1982)

El viento, el sol, las nubes, la lluvia simulan un ir y venir de fluidez e interconexión: envuelven una montaña y de esos intercambios surge un gran río, que baja del Chimborazo y despliega un sistema hídrico único que riega grandes valles fértiles de la costa, hasta llegar al Golfo de Guayaquil. Otro sería el sentido si todos los elementos de esta vertiente no tuvieran ese poder de intercambio para recorrer, transformados por toda la Sierra hasta llegar a juntarse con otros ríos y formar la ‘Mama cucha’, el inmenso Océano Pacífico.

En este sentido, el mapa *Runapura* tiene importancia política porque muestra los territorios, como ‘*Runacunapa allpa*’, es decir, tierra de los seres humanos, tierra de los indígenas por extensión, como una relación dinámica de las interacciones cotidianas entre los pueblos indígenas, su entorno natural, el dueño de la selva, el dueño de la montaña o el mar. Es decir, es un fluir constante de materialidades, de corporeidades y espiritualidad. La antropología visual, como sugiere Ingold, nos permite ver más allá de la imagen; este autor nos invita a “vivir la realidad” como captura visual.

Siguiendo con el ejemplo del río, no es solo un canal de agua; es un espacio de interacción y aprendizaje, un lugar donde las relaciones simbióticas se materializan y se transmiten entre generaciones. (Escobar, 2015) subraya esta dimensión relacional cuando describe la enseñanza de un padre a su hija para guiar una canoa, un acto que no es solo la transmisión de una habilidad técnica, sino una forma de vivir el río, de comprender su flujo, los nexos con el mar, la luna, y su conexión con la vida comunitaria.

A estas otras experiencias las llamaremos *mundos u ontologías relacionales*. Para dar un ejemplo muy breve de los ríos del Pacífico sur, imaginemos una escena sencilla: un padre se

desplaza con su hija en su potrillo (canoa), cada uno con su canaleta (remo), río arriba, de regreso a casa aprovechando el reflujó de la marea después de haber sacado pescado al pueblo, quizás con algo de “remesa” para la casa. El padre enseña a su pequeña hija la manera correcta de navegar el potrillo, que será una habilidad que, de permanecer en el río, le servirá toda la vida; pero si miramos la escena con los ojos de la “ontología”, o de la “cultura”, empezamos a ver muchas cosas más: el potrillo fue hecho de un árbol del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus ancestros; el manglar ha sido recorrido en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas que los locales conocen a la perfección y que supone otra temporalidad; allí también está el manglar mismo, que es una gran red de interrelaciones entre minerales, microorganismos, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (cangrejos, camarones, otros moluscos y crustáceos, peces) y hasta seres sobrenaturales que a veces establecen comunicación entre los diversos mundos y seres. (Escobar, 2015, p.29).

Esta interpretación más allá de la narración de la imagen ilustra los *otros mundos* que las imágenes representan: los tiempos diversos, las relaciones cósmicas, el accionar del río en

las personas y de ellas en el río, etc. En las siguientes imágenes de los ríos, los lagos, lagunas, la lluvia, las nubes, el hielo de los nevados, el mar, etc. es decir, del agua, yaku en quichua, en sus múltiples estados: sólido, líquido o gaseoso, está interactuando no solo con los humanos, sino con todos los seres y energías que están representados en las distintas imágenes.



Figura 10: Ontología
Fuente: (CIEI, 1982)



Figura 11: Ontologías relacionales en el Runapura
Fuente: (CIEI, 1982)

La presencia de animales acuáticos como peces, piqueros, iguanas, cocodrilos, bocachico, bagre, ballenas, focas y pingüinos, junto con elementos como palmeras e islas en los ríos, refuerza la idea de que todo es vida y vida en movimiento, en constante fluir e intercambio de energía.

Estas representaciones, a simple vista podría pensarse que muestran la biodiversidad del entorno físico, pero se encuentra un tinkuy: un acercamiento y confrontación, al mismo tiempo, sobre el ser: la interdependencia entre los seres humanos y los no humanos, con los dueños del monte, de la selva, del páramo, del mar. Cuatro jóvenes robustos, con rostros alegres transportan una boa, serpiente mítica, pero a la vez peligrosa, que puede seguir a una canoa a lo largo de su navegación y esperar con mucha paciencia para rodear la pequeña embarcación, darle la vuelta y engullir a alguno de sus tripulantes. Es, sin embargo, venerada como parte de la mitología panamazónica.

9.6. Paisaje Hídrico y Relaciones de Poder: el tinkuy de las Ontologías del agua

Una de las ontologías más importantes en el mapa es la del agua (Oslender, 2017), la llama ontología acuática y explica que el agua es un ente vivo con el que las comunidades indígenas establecen relaciones simbióticas profundas.

Pero frente al significado reduccionista que puede resultar el término acuático, según la R.A.E. como “pertenciente o relativo al agua como medio”, es decir a lo que tiene vida en o con el agua, se podría dar lugar a una de separación de comprensión; mientras que, al hablar de ontología acuática y los objetos inmediatos de los que parto para defender mi punto de vista sobre la construcción de otras epistemologías y ontologías, prefiero llamar, al igual que (Mendoza, 2019), como ontologías del agua, porque permite abordar el agua que corre, el agua lluvia, el agua subterránea, no solo el agua entubada. La ontología acuática, por lo tanto, no se limita a la descripción de actividades, sino que incorpora una cosmovisión en la que el agua es una entidad viviente que participa activamente en la vida de la comunidad.

Más allá de la ontología acuática, es necesario considerar el concepto de paisaje hídrico introducido por (Mendoza, 2019), quien, basándose en (Ingold, 2000), profundiza en la relación entre los paisajes naturales y las estructuras de poder que los modelan. En el caso de los pueblos indígenas, el agua, como fuente de vida amenazada constantemente por la civilización y la modernidad (por la construcción de hidroeléctricas, fábricas, extracción minera y petrolera, riego para monocultivos, etc.), es también un espacio *tinkuy*, donde se libran luchas por el control territorial y la defensa física y simbólica de este bien. Esta visión adquiere relevancia en el contexto actual, donde posiblemente, el 2024, será el año en el que el río Amazonas sufre una drástica reducción de su caudal debido a la tala de bosques y la sequía abrumadora que azota este otrora “pulmón del planeta”, del que no se volverá a recuperar. Este proceso pone de relieve la importancia de las ontologías relacionales, las ontologías del agua y los paisajes hídricos como campos de batalla en las disputas por la supervivencia cultural y ecológica, pero también de la misma humanidad.

Las ontologías del agua en las diferentes escenas son complejas. El objeto inmediato presenta los dibujos de los espacios del agua, que no sólo es el agua en estado líquido que fluye, limpia, riega. Es también el agua en estado sólido de la nieve de las montañas que se desliza por la falda de los montes, alimenta ríos, lagos y lagunas, a la vez que humedece los suelos y permite la vida en los páramos y luego en forma de grandes ríos que van a dar a la Mama cucha, riega y da vida a ecosistemas de pisos ecológicos diversos.

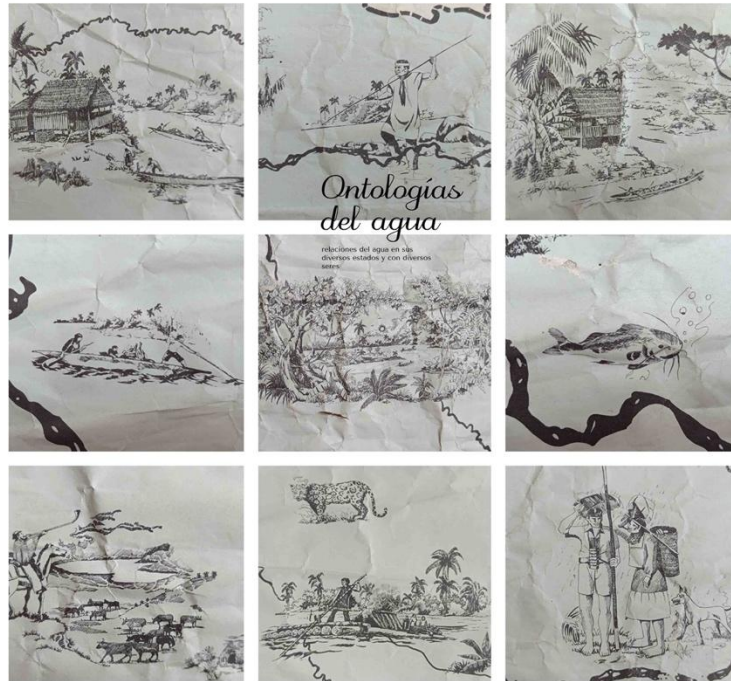


Figura 12: Algunas ontologías donde el agua es vida

Fuente: (CIEI, 1982)

En Ecuador, esta relación se expresa a través de escenas cotidianas como mujeres lavando ropa, ríos que nacen de los grandes nevados: del Tayta Chimborazo, el Cotopaxi o la mama Tungurahua; familias viajando en canoas, hombres pescando y parejas lavando oro en los ríos. Cada una de estas representaciones refleja cómo el agua está intrínsecamente entrelazada con la vida comunitaria.

La escena de la mujer lavando al pie del Taita Imbabura, en el Lago San Pablo, a simple vista, parece el cuadro de una mujer en su tarea cotidiana. Como bajando hacia el lago, a la zona donde ella está, instalada junto a una piedra y cargando un bebé, hay una mujer con una olla, cargando un bulto a su espalda. Observando con atención, en línea, al costado derecho de ella, se puede apreciar a un hombre en su balsa, remando con fuerza, mientras su torso se inclina hacia adelante. Más allá, hacia el centro del lago, se dibuja la silueta de una persona sobre otra balsa.

Al fondo de este paisaje lacustre está, como resguardando la vida, el Tayta Imbabura, de altura imponente, rodeado de nubes. A sus faldas se pueden apreciar los cultivos diversos que trazan líneas bien definidas que separan un cultivo de otro, a la manera de una manta de retazos. Bordeando el lago, a la manera de una orilla trabajada por manos tejedoras, se aprecian hierbas pequeñas, como muros de separación de la tierra y el agua.

En la orilla lejana se pueden apreciar algunas casas y los campos extensos. Todos amparados bajo el Tayta Imbabura y la mama Cotacachi. Se dice que cuando está enojado el Tayta, porque se ha peleado con la esposa Cotacachi se llena de nubes grises, que anuncian una lluvia segura.



*Figura 13: Mujeres lavando en la laguna al pie del Tayta Imbabura
Fuente: (CIEI, 1982)*

Ingold (2000) comenta que las imágenes no son simples reproducciones estáticas de la realidad, sino formas de comunicar las dinámicas culturales y sociales de las comunidades.

9.7. La Centralidad del Estado y las Fronteras en el Runapura

El Runapura también articula relaciones de poder a través de su representación territorial. En el centro del mapa, el perfil del Estado ecuatoriano está claramente delimitado, destacando los límites establecidos por los tratados internacionales con Perú y Colombia. Esta centralidad refuerza el imaginario de "Ecuador País Amazónico", al extender simbólicamente los territorios nacionales hasta el río Marañón. Sin embargo, lo interesante del Runapura es cómo los territorios indígenas, especialmente en la Amazonía, trascienden las fronteras estatales representando los territorios propios, de asentamientos ancestrales. Los límites oficiales se ven difuminados por las líneas que representan las áreas indígenas, sugiriendo que las comunidades indígenas habitan territorios que no necesariamente coinciden con las fronteras políticas impuestas por el Estado.

Esta tensión entre las representaciones indígenas y las fronteras estatales remite a lo que (Rivera, 2015) llama "miserabilismo", es decir, la imposición de categorías coloniales que reducen

la agencia de los pueblos indígenas. En el Runapura, en contraste, las comunidades son representadas con gran vitalidad, extendiendo su presencia simbólica más allá de los límites impuestos por el Estado. Aquí, el mapa visualiza una resistencia a las narrativas hegemónicas, desafiando la delimitación de los territorios indígenas en base a lógicas coloniales.

9.8. Representaciones de Género y Generaciones

Un aspecto fundamental en los mapas iconográficos es la representación de género y generaciones. (Rivera, 2015) critica las imágenes estereotipadas que reducen a las comunidades indígenas a meras víctimas del "miserabilismo". En contraste, en este mapa se representan a las mujeres y jóvenes como actores clave en la vida comunitaria. Las mujeres son representadas en actividades como la recolección de alimentos y el comercio en mercados, mientras que los jóvenes y niños aparecen involucrados en una variedad de actividades cotidianas, desafiando la invisibilidad a la que a menudo son sometidos en otras representaciones.

En una suerte de kipi se carga, en nuestras (las) espaldas, a nuestros (los) niños y niñas. Para ello a una tela amplia y cuadrada, una pacha (sábana), se le puede hacer diferentes dobleces según la ocasión. Para cargar a los y las niñas en la espada, se forma un primer cruce en donde se les cobija. La segunda diagonal cruza por el pecho, cerca del corazón de la madre y, luego, sus puntas se las sujeta a los pies del hijo o hija. Este acto permite mantener una estrecha relación afectiva que en kichwa se denomina mamantin-ushintin o churintin, y que expresa aquella fuerte relación afectiva que existe entre madre y su prole. Esta posición permite también endurar a los y las hijas y prepararlas para la vida. (De la Torre et al., 2018)

9.9. Agencia y Protagonismo

El concepto de agencia es clave para comprender las representaciones en los mapas iconográficos. La agencia implica intención, conciencia de pertenencia, finalidad política, horizonte de vida en común. Rivera, (2015) sugiere que el "miserabilismo" despoja a las comunidades indígenas de su capacidad de resistencia. En cambio, los mapas ecuatorianos muestran a las mujeres y jóvenes como agentes activos en la vida comunitaria. Escenas de mujeres lavando oro en los ríos, tejiendo y realizando tareas cotidianas no solo documentan el trabajo diario, sino que celebran su conocimiento ancestral y su papel en la preservación de la cultura. Coloma

subraya que estas imágenes no son simples ilustraciones, sino poderosos testimonios visuales que desafían los estereotipos de género y reivindican el papel central de las mujeres en la comunidad.

9.9.1. Escenas de Vida, Ontologías Relacionales y la Agencia Indígena

Las imágenes que analizo en esta tesis no solo capturan momentos de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, sino que también son portadoras de ontologías relacionales, formas de ver y habitar el mundo que desafían las categorías fragmentarias del pensamiento occidental. Escenas como la caza, la pesca, la recolección, la siembra, la cosecha y el intercambio comercial en los mercados muestran un entramado de relaciones entre humanos, naturaleza y espiritualidad. Cada una de estas prácticas no solo satisface necesidades materiales, sino que reafirma un modo de vida donde el cuidado y la reciprocidad son centrales.

En este contexto, la ontología del agua y el paisaje hídrico ocupan un lugar especial. El agua aparece en ciclos entrelazados, desde su recolección en el páramo —donde rocío, nubes y nevados nutren los ríos— hasta las lagunas y lagos que dan vida a comunidades enteras. Imágenes como la de las canoas llenas de productos que navegan por los ríos, o la de las dos mujeres encontrándose en las orillas del lago San Pablo, encapsulan esta relación vital y cíclica. En la segunda escena, una mujer lava ropa mientras lleva a su bebé en un kipi anudado en su espalda, transformando lo que podría ser un acto rutinario en una expresión de cuidado intergeneracional y agencia femenina.

En algunas imágenes, como la de los jóvenes huaorani devolviendo una boa al río, se hace evidente una relación de respeto y conexión con los seres no humanos. Este gesto no solo simboliza el cuidado hacia la naturaleza, sino que también pone de manifiesto una ética relacional donde el agua, los animales y los humanos están en constante diálogo. Aquí, las categorías de sujeto y objeto se desdibujan, revelando una concepción del mundo profundamente integrada.

Desde esta perspectiva, recorro al tinkuy, una categoría quichua que significa encuentro y confrontación, para demostrar cómo las imágenes indígenas no son meras representaciones pasivas, sino espacios de negociación y afirmación de la agencia de sus pueblos. Frente a las escenas de miserabilismo y exotización que critica Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia, las imágenes de estos mapas proponen una narrativa diferente, una donde los pueblos indígenas son agentes de su propia historia, capaces de cuidar, crear, confrontar y transformar.

La interpretación de estas imágenes ha sido guiada por un diálogo entre perspectivas como las de Latour, que resalta la importancia de la imagen en la construcción del conocimiento; Ingold, que enfatiza las relaciones entre humanos y su entorno; y Svetlana Alpers, que propone una mirada

que comprende las imágenes como formas de pensamiento y acción. Esta integración de marcos teóricos me ha permitido no solo describir las imágenes, sino también descubrir las múltiples capas de significado que revelan sobre las ontologías indígenas y su vitalidad en el presente.

La Vivienda, los tiempos largos y el Espacio Relacional en las culturas amazónicas: una mirada desde el mundo wao

Al analizar este mapa, se evidencia, a primera vista que las viviendas son sencillas. Así, se revela que, en la configuración espacial de muchas comunidades indígenas amazónicas, las viviendas responden a una lógica orientada a la convivencia colectiva, en lugar de centrarse en la monumentalidad arquitectónica o en la segmentación funcional de los espacios. La prioridad no es la separación de áreas destinadas a actividades específicas como dormir, comer o jugar, sino la integración de las dinámicas sociales dentro de un mismo entorno. Cada cultura moldea y construye sus espacios de acuerdo con sus valores y cosmovisión, como sucede en las nacionalidades shuar, achuar y shiwiar, donde la división de la casa en *tankamash* (sector masculino) y *ekent* (sector femenino) es fundamental y responde también a su filosofía y mitología propias.

Otros aspectos importantes que se pueden apreciar tienen que ver con la kinésica (el lenguaje corporal), la proxémica (el uso del espacio) y las filosofías propias del cuerpo como elementos fundamentales para transmitir la autenticidad cultural, especialmente en representaciones visuales. Estas dimensiones revelan aspectos que van desde cómo una cultura vive y se relaciona con el entorno, a cómo se perciben y expresan valores profundos, como el respeto, la conexión con la naturaleza y la espiritualidad.

También permiten reflexionar sobre el hecho de que las representaciones surgen no solo desde la estética o lo tangible, sino también desde las posturas, gestos y la manera en que las personas interactúan con su espacio y entre sí. Por ejemplo, en el contexto de los waorani:

- **Kinésica:** La postura relajada, los movimientos fluidos y la forma en que sostienen objetos o cuidan de los niños reflejan una relación armónica con su entorno natural.
- **Proxémica:** Los espacios compartidos dentro de la vivienda poseen significados profundos, con áreas asignadas para distintos roles que favorecen la convivencia y la comunicación. Mientras que los espacios fuera de ella implican los diversos elementos del entorno, como plantas, aves, animales, etc. que forman parte del paisaje externo de la vivienda. Por ejemplo, el manejo del espacio habitacional considera la distancia entre una vivienda y otra. Un patrón de construcción característico de los pueblos indígenas es la separación de las

viviendas entre una familia y otra, media, por lo menos, cinco o diez metros de distancia entre una casa y otra.

Pensar en la posibilidad de autorepresentarse a partir de estos elementos kinésicos y proxémicos implica una reconstrucción visual y simbólica basada en raíces culturales propias. Esta autorepresentación se convierte en una herramienta poderosa, tanto para la expresión artística, como para fortalecer la enseñanza, la memoria cultural y la resistencia frente a la homogenización global.

La Vivienda Waorani: Simbología y Funcionalidad

La vivienda wao, como se ilustra en la Fig. N13, se caracteriza por su estructura de techos abiertos sin paredes ni puertas, con hamacas distribuidas en torno al fuego, donde la familia convive de manera integrada y en armonía con su entorno. Su diseño responde tanto a condiciones ambientales—como la ventilación en la selva amazónica—como a una cosmovisión que prioriza la conexión con la naturaleza, la comunidad y la ausencia de barreras físicas.

Desde una lectura simbólica, la vivienda wao representa una adaptación pragmática al clima y a las necesidades de movilidad de su cultura, pero también encarna una filosofía de vida basada en la interacción y el cuidado mutuo. Al atardecer, los miembros de la familia se acomodan en sus hamacas y entonan cantos de melodía repetitiva hasta bien entrada la noche. Durante este tiempo, al calor del fuego que simboliza la conexión familiar, íntima, de cercanía profunda se relatan experiencias vividas, reforzando los lazos familiares y fortaleciendo el sentido de pertenencia a un grupo que narra la vida en los mismos tonos.

La estructura abierta distingue la vivienda waorani de la de otros pueblos amazónicos, como se observa en el Runapura: los techos amplios y la ausencia de muros simbolizan la integración con el entorno, evitando la separación entre las personas y la naturaleza. La distribución de las hamacas también responde a un consenso colectivo, organizándose de manera funcional según la edad y el rol de cada integrante de la familia.



Figura 14: Casa Wao
Fuente: CIEI, (1982)

Cabe destacar que la hamaca, tejida por los hombres con fibra de chambira, —la misma utilizada para redes de pesca y shigras (bolsas) portadoras de alimentos—, representa un estilo de vida nómada y adaptable. En muchas culturas amazónicas, la hamaca es considerada el espacio del nacimiento, con modelos específicos diseñados con una abertura central que permite a las mujeres dar a luz aprovechando la fuerza de gravedad. La disposición de las hamacas en la casa Wao, permite que los miembros de la familia se ubiquen alrededor del fuego mientras se entonan los cantos tradicionales y se cuenta las actividades que ha realizado cada uno.

Otro elemento clave en la vivienda wao, y en muchas otras culturas amazónicas, es el fuego central. Este espacio no solo cumple una función práctica de calefacción y preparación de alimentos, sino que constituye el núcleo de la vida en familia grande y en comunidad. Simbólicamente, el fuego es conexión del grupo familiar, que reúne a la familia a su alrededor, reforzando la identidad cultural y los lazos afectivos dentro del grupo. El visitante debe esperar para ser llamado a este espacio, porque se entiende que es de intimidad familiar. Alrededor del fogón estarán siempre las ollas ennegrecidas, ocasionalmente, un plátano -verde o maduro- se cocinará lentamente dentro de su cáscara para acompañar un caldo de bagre o de guanta. Mantener el fuego es una tarea imprescindible, sobre todo, cuando no hay dónde comprar fósforo. Así mismo,

cuando se apaga un fogón, cabe la posibilidad de pedir prestada la candela, que supone un intercambio doméstico que perdura en el tiempo.

La Casa Waorani y las Prácticas del Bosque

La casa wao, asentada directamente sobre la tierra, es un espacio dinámico de interacción familiar y social. No todas las viviendas en la Amazonía responden a esta lógica; en la región norte, predominan las estructuras elevadas sobre pilares para evitar inundaciones y la entrada de serpientes o roedores. En cambio, en la Amazonía sur, donde habitan los shuar, shiwiar y achuar, la construcción sobre el suelo es más frecuente.

La elección del terreno para la construcción de una nueva vivienda sigue criterios ecológicos y culturales precisos. Como relata Ima Omene (2012):

En ciertas ocasiones cuando se presentaban eventos como enfermedades, muertes o ataques, provocando que nos mudemos, solíamos incinerar nuestra 'onko'. Pero, en general, un tiempo antes ya construíamos una nueva en otro sector que preferíamos que fuese en una loma. Nuestras viviendas, al igual que los cultivos, nunca eran ubicadas al azar, porque nos mudábamos a sitios antiguos donde ya estuvieron otras generaciones (p. 42).

Este testimonio revela que el espacio habitado no es concebido como un punto fijo, sino como un nodo de conexión entre generaciones. La casa wao también forma parte de un sistema de reciprocidad con el bosque, manifestado en la práctica agroecológica, en la caza, en la recolección y en el uso del cuerpo como extensión del entorno.

Los waorani consideran la selva como un ente vivo, con el que mantienen una relación de respeto y manejo sostenible. Como señala Ima Omene (2012):

Nuestra relación con el bosque va más allá de los procesos biológicos o físicos, porque es el resultado de un manejo sociocultural. Los Waorani hemos creado un complejo sistema ecológico en la selva, consiguiendo la producción de un sinnúmero de recursos naturales y siendo un ejemplo de cómo podemos cultivar en el bosque sin dañarlo y respetando sus dinámicas (p. 29).

Uno de los ejemplos más representativos de esta interacción es la palma de chonta (*tewe*), utilizada tanto para alimentación como para la fabricación de herramientas. La presencia de esta especie en ciertas zonas indica que el espacio ha sido manejado por generaciones pasadas, demostrando que la selva no es un entorno estático, sino un espacio biocultural transformado a lo largo del tiempo.

El bosque como herencia viva

Los waorani se reconocen como parte activa de la selva: son habitantes, pero se reconocen en la agencia creadora, productora de biodiversidad. Este conocimiento es político y desbarata los argumentos de la ferocidad de los waorani como destructores, como aucas (salvajes) en la literatura tradicional colonial y republicana. Como señala Ima Omene (2012):

Nuestra relación con el bosque va más allá de los procesos biológicos o físicos, porque es el resultado de un manejo sociocultural. Los Waorani hemos creado un complejo sistema ecológico en la selva, consiguiendo la producción de un sinnúmero de recursos naturales y siendo un ejemplo de cómo podemos cultivar en el bosque sin dañarlo y respetando sus dinámicas.

Cuando decidimos quedarnos en la selva buscamos lugares con plantas útiles, porque fueron lugares creados por nuestros antepasados y hoy continuamos enriqueciéndolos nosotros. Al pasar el tiempo, estos espacios permitieron la germinación y sus recursos vegetales nos alimentan a los Waorani así como a muchos animales. Este motivo, para nosotros significa que el bosque es el resultado de miles de años que hemos influenciado en su vida y enriquecido su diversidad, por ejemplo en los sectores donde existen muchos individuos de “tewe” (chonta), “gamewe” (balsa) o “kene” (yuca dulce), son una muestra de florestas bioculturales que reflejan un manejo prolongado. Pg. 29

Esta visión wao del bosque como resultado de una acción y el sentir de los antepasados, de un momento de vida con proyección futura, como creación colectiva y generacional contrasta profundamente con las concepciones occidentales que separan lo natural de lo humano. Los waorani no ven al bosque como un espacio inerte que debe ser explotado, sino como un organismo vivo que coexiste con ellos en una relación de reciprocidad. Por ejemplo, al decidir quedarse en un lugar, buscan sectores donde ya existan plantas útiles, espacios creados por sus antepasados, que ahora enriquecen ellos también:

La palma de chonta, conocida como “tewe,” es uno de los ejemplos más emblemáticos de esta conexión relacional. La chonta no solo provee alimento, sino también materiales para herramientas como las lanzas. Al consumir sus frutos o utilizar su madera, los waorani establecen un puente con lo que fueron, lo que son y lo que serán:

"La 'tewe' nos indicaba a los Waorani donde nacíamos, vivíamos y caminábamos, porque su producción viene desde nuestros ancestros y comemos sus frutos hasta el presente."

Esta es una forma de habitar y manejar el bosque amazónico practicado hasta hoy por los pueblos indígenas. Esta manera no es extractiva, sino regenerativa. Los sectores donde predominan

especies como la chonta o la balsa son descritos como florestas bioculturales, resultado de miles de años de interacción humana con la selva. Esta provisión desde los antepasados y la obligación de sostener estas prácticas para las futuras generaciones, implican un pensamiento del dar y recibir continuo, muy distinto, por ejemplo de la práctica ecológica, naturista de la reforestación, que muchas veces implica llenar un terreno de una misma especie de vegetales, sin tomar en cuenta la necesidad de la convivencia de plantas diferentes para el crecimiento de todas ellas.

En esta relación de reciprocidad es que en wao tededo no existe la palabra trabajo. En uno de los cursos con estudiantes de la amazonía ecuatoriana, un estudiante se sorprendió cuando le pregunté si es cansado el “trabajo” en la selva y me respondió : “¡cómo crees! No es trabajo ir a la selva, es ir a mi casa a recoger lo que ella me está dando. Eso no es pesado, es una alegría saber que la selva me está esperando para alimentarnos” (Daniel Tocari, 2012)

La casa waorani y su carácter provisional

En armonía con estas concepciones, la casa wao si bien da seguridad y permanencia en un sitio, sin embargo no es una estructura permanente ni monumental; siempre resalta su carácter de provisional, reflejando una relación ética y respetuosa con el territorio. Como explica Ima Omene, las viviendas tradicionales eran construidas en sitios previamente habitados por generaciones anteriores, reconociendo la continuidad del espacio:

"Nuestras viviendas, al igual que los cultivos, nunca eran ubicados al azar porque nos mudábamos a sitios antiguos donde ya estuvieron otras generaciones." (Ima Omene, 2012 p. 31)

El carácter efímero de la casa no la hace menos significativa. Al contrario, refuerza su papel como un espacio que existe en armonía con los ciclos del bosque. Cuando una familia se traslada, la vivienda puede ser quemada, devolviendo sus materiales al entorno y dejando el lugar listo para regenerarse. Esta práctica es un acto de cuidado profundo hacia la selva, que se entiende como un espacio compartido, no poseído.

El cuerpo como continuidad del entorno

El cuerpo waorani, al igual que la casa, se vive como una extensión del entorno. La vestimenta, o la ausencia de ella, el cuerpo desnudo, refleja esta conexión y, de ningún modo, significa carencia o falta de ingenio para cubrir el cuerpo. Según (Ima Omene, 2012):

El estar sin 'gumi' o 'come' significaba sentirnos desnudos o desnudas, por esto siempre lo llevábamos puesto, completando nuestra vestimenta con una serie de pinturas corporales y accesorios para expresar que nuestros cuerpos son un estilo de ropa vinculada a

características que revelan como tenemos habilidades tanto humanas como animales (p.50).

Las pinturas corporales y los adornos no son meros accesorios estéticos; son narrativas que expresan la relación del cuerpo con el mundo. Los dibujos en los brazos representan boas, las manchas en los pies evocan jaguares, y los colores rojo, negro y amarillo de las pinturas faciales reflejan la belleza de las aves y las mariposas. Estas prácticas reafirman que el cuerpo no es un límite entre el individuo y el entorno, sino un puente que los conecta.

La vida como una fiesta cotidiana

En la cosmovisión waorani, no existe una distinción rígida entre lo cotidiano y lo extraordinario. La vida misma es una celebración, como lo demuestra la ausencia de un término para "trabajo" en su lengua. Ima Omene señala que los festejos familiares no son rupturas de la cotidianidad, sino una parte integral de ella:

"Fiesta hay todos los días cuando se sale a la selva y se regresa con todo lo necesario para comer juntos en la casa wao."

Esta idea de vivir en fiesta, cada vez que se caza, se pesca o se recolecta, subraya una relación de gratitud y reciprocidad con el entorno. No se trata de una explotación de recursos, sino de un reconocimiento de lo que la selva entrega como un acto continuo de cuidado y presencia de los ancestros.

La casa waorani, el cuerpo, la selva y las prácticas agroecológicas forman un sistema inseparable, donde cada elemento existe en relación con los demás. Habitar el mundo para los waorani no significa dominarlo ni transformarlo irreversiblemente, sino interactuar con él de manera ética y regenerativa. La casa, provisional y funcional, refleja esta lógica: no se construye para imponer presencia, sino para integrarse al ciclo de vida del bosque.

Esta ontología relacional, que reconoce la continuidad entre el espacio, el cuerpo y el tiempo, desafía las nociones occidentales de permanencia y propiedad. Los waorani nos muestran que es posible habitar el mundo de manera ligera, dejando huellas que nutren en lugar de desgastar. En un tiempo donde las prácticas extractivas ponen en riesgo la biodiversidad, las formas de vida waorani ofrecen un modelo poderoso de coexistencia sostenible y respetuosa con la vida.

9.10. Lo Obtuso en los Objetos y los Cuerpos: Una Introducción Etnográfica

En las imágenes y los objetos del mundo indígena, como los collares chamánicos de los Secoya o las pilas de madera de los Chachi, los significados trascienden lo evidente y lo codificado.

Roland Barthes, en su análisis del "sentido obtuso," nos invita a observar aquello que excede lo denotado y lo connotado, descubriendo un tercer sentido que no comunica de manera explícita, sino que fascina por su fragmentariedad, ambigüedad y capacidad para evocar lo indecible.

Como explican Kernaghan y Zamorano (2021), el sentido obtuso en etnografía visual no solo amplía nuestra capacidad interpretativa, sino que permite adentrarse en el mundo sensorial y afectivo de los objetos y las prácticas culturales. Este enfoque es particularmente valioso para comprender elementos que, más allá de su utilidad o simbolismo explícito, se convierten en portadores de memoria, espiritualidad y experiencias compartidas.

Por ejemplo, en los collares de los chamanes secoya, el sentido obtuso puede residir en detalles que no tienen un significado evidente: el desgaste de un hilo, la disposición irregular de las cuentas, o un elemento añadido que no responde a una estructura predefinida. Estos detalles, aparentemente marginales, revelan capas de afecto y espiritualidad que conectan lo material con lo trascendental.

De manera similar, los cuerpos desnudos de los Tetete, Huaorani, Chachi y Tsachi pueden ser leídos no solo como expresión de un estilo de vida o una resistencia cultural, sino también como manifestaciones obtusas de lo humano en su estado más íntimo y primordial. En este sentido, el cuerpo desnudo no solo se "muestra," sino que también resuena: genera emociones y provoca cuestionamientos que escapan al lenguaje. Como señala Barthes, "el tercer sentido nunca está garantizado; es una suerte de aparición fugaz, más próxima al placer que al conocimiento." (Barthes, 1986)

Así, estos análisis se convierten en un diálogo entre lo tangible y lo espiritual, entre lo visible y lo afectivo. Incorporar el sentido obtuso a la interpretación de objetos como la rueca, el huso, el telar o las pilas de madera, y de prácticas corporales como el desnudo, permite captar cómo estos elementos no solo *significan*, sino que también evocan mundos enteros que laten en los márgenes de la representación. Al entrelazar el afecto, la espiritualidad y el contexto cultural, estas lecturas obtusas enriquecen nuestra comprensión de las formas en que los pueblos indígenas del Ecuador crean, habitan y transforman su mundo.

Representación de los Niños: Una Disrupción Semiótica

Bastó vivir un concierto, sumergida en la Novena Sinfonía de Beethoven, escuchar y ver ejecutar el pizzicato, para que lo asocie, metafóricamente como un despertar, al estilo Ingold, a la figura que los niños tienen dentro del *Runapura*. El *pizzicato* al ser una técnica que altera

momentáneamente el flujo sonoro con una textura diferente y un carácter distintivo, actúa como un elemento disruptivo que llama la atención y redirige la percepción del oyente. De manera análoga, la imagen de niños indígenas en un contexto no estereotipado desafía y reconfigura la narrativa visual violenta y reductora de la miseria, proporcionando una nueva semiosis que enriquece y diversifica la comprensión de lo indígena.

Esta ruptura no solo introduce una variación en la representación, sino que también promueve una revalorización de la identidad indígena, destacando aspectos de alegría, vitalidad y normalidad cotidiana de afectos, que son frecuentemente invisibilizados. En este sentido, los niños indígenas se convierten en signos de resistencia y renovación semiótica, capaces de subvertir y transformar las formas tradicionales y estigmatizantes de representar a las comunidades indígenas.

Al igual que el pizzicato en una sinfonía introduce un cambio rítmico o de textura en la música, e interrumpe momentáneamente la cadencia de una pieza musical, las imágenes de los niños en el *Runapura* entorpecen la narrativa colonial que invisibiliza a los niños o los presenta como emblemas de pobreza, descuido parental, hambre, desnutrición, llanto, desaseo. Aquí, los niños son símbolos de continuidad, renovación y resistencia, reforzando las ontologías relacionales al mostrar cómo, desde una edad temprana, las nuevas generaciones aprenden a coexistir con su entorno natural.

En términos semióticos, las imágenes de los niños en el *Runapura* alteran el tono predominante de las representaciones visuales indígenas. Estas imágenes no muestran cuerpos frágiles o vulnerables, sino niños que participan activamente en la vida comunitaria. alejados del estereotipo de pobreza o miseria, puede entenderse como una ruptura significativa y simbólica en las narrativas visuales predominantes. desafiando las narrativas de victimización. En el *Runapura*, la representación de los niños, aunque escasa, juega un papel disruptivo en las narrativas visuales que tradicionalmente han reducido a las comunidades indígenas a imágenes de miseria, pobreza o mendicidad. Los niños son representados como parte integral de las actividades cotidianas, casi siempre en interacción con los adultos, ya sea cargados en las espaldas de sus madres o acompañando a los padres en sus labores. Esta representación puede ser entendida, como señal, en términos semióticos como un **pizzicato**, una interrupción momentánea y aguda que altera el flujo visual establecido por las narrativas coloniales.

Este mapa ideográfico de los pueblos indígenas de Ecuador permite recrear algunas ontologías relacionales que guían la vida comunitaria. A través de representaciones visuales complejas, estos mapas capturan la interdependencia entre las personas y su entorno, destacando la centralidad del agua y la equidad de género. Lejos de caer en el miserabilismo, estas imágenes

celebran la agencia y el protagonismo de mujeres y jóvenes, subrayando la importancia de su rol en la perpetuación de las culturas indígenas.

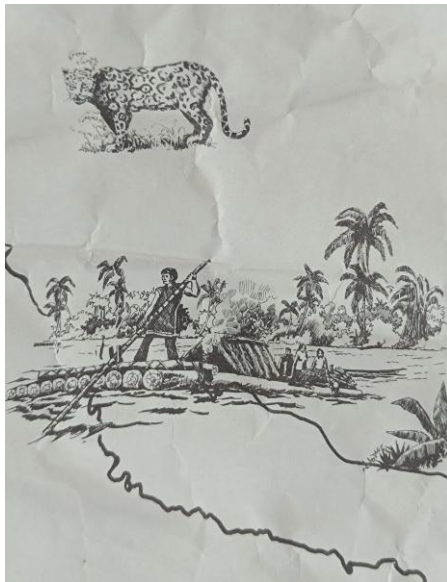
Mientras las narrativas estatales han proyectado históricamente a los pueblos indígenas como sujetos miserables y desprovistos de agencia, el mapa Runapura (1982) rompe con este discurso al representar prácticas cotidianas como el trabajo agrícola, la crianza y las ceremonias, pero desde una perspectiva de plenitud y autonomía. A diferencia de las visualidades del *Álbum de la Nación* boliviano, donde la miseria y la pobreza son los únicos marcos representativos, el Runapura muestra a los cuerpos indígenas como vigorosos y en interacción armónica con su entorno. Este cambio desafía la categoría de miserabilismo, proponiendo una representación donde el trabajo no es una doblegación, sino un acto de dignidad y conexión con el territorio.

De esta manera, para 1982 estas imágenes, por su fuerza representativa debieron construir una realidad sociocultural compartida entre poblaciones indígenas. De este recorrido, queda por investigar cómo se recibió este mapa, pero sin dudarlo fue un elemento importante en la toma de conciencia, en la visibilización de la población indígena y uno de los factores de construcción de la resistencia política, defendiendo los territorios y las formas de vida de las comunidades frente a las imposiciones del estado ecuatoriano, fiel ejecutor de políticas capitalistas depredadoras.

Con estos argumentos sobre la agencia, la concepción propia de territorio, el verse en colectivo, y el pensarse en comunidad es en donde se ve la estrecha relación con los “mapas parlantes”, pues iguales consecuencias políticas generaron: nombrarse y reconocerse en sus propias lenguas, por eso el título de cartografía lingüística, porque en el reconocimiento de sus territorios, se reconoce la familiaridad con las prácticas o concepciones de los sitios, lugares y entornos, como simbólicos, espirituales como una cascada, etc.

Un aspecto relevante es el surgir del auto nombrarse bajo sus términos y dejar de ser nombrados según las prácticas coloniales y estigmatizantes.

Así, estos análisis se convierten en un diálogo entre lo tangible y lo espiritual, entre lo visible y lo afectivo. Incorporar el sentido obtuso a la interpretación de objetos como la rueda, el huso, el telar o las pilas de madera, y de prácticas corporales como el desnudo, permite captar cómo estos elementos no solo *significan*, sino que también evocan mundos enteros que laten en los márgenes de la representación. Al entrelazar el afecto, la espiritualidad y el contexto cultural, estas lecturas obtusas enriquecen nuestra comprensión de las formas en que los pueblos indígenas del Ecuador crean, habitan y transforman su mundo.



Diseño y fotografía: David Montaluisa

Figura 15: Vida de los pueblos de la costa: Chachi y Awa
Fuente: CIEI (1982)

Frente a estas imágenes de abundancia y provisión autónoma, los discursos sobre el retraso, lo apolítico, la falta de modernidad del mundo indígena se vuelve una “una insinuación implícita de que la superación de la ‘pobreza’ indígena supone el acceso a los ‘beneficios de la modernidad’, cuyo camino es la ‘integración al mercado’, como el camino que conduce directo al desarrollo. Para lo cual los indígenas deben dejar de insistir en sus ‘tradiciones no rentables’, renunciar a sus bases locales de subsistencia y olvidarse de sus capacidades de gestión autónoma, para pasar a ser fuerza de trabajo, permitir el libre acceso a las actividades extractivas del subsuelo y de la biodiversidad y pasar a depender del Estado para que le resuelvan sus necesidades. Y viva el desarrollo indígena (Sebreli, [1991] (2015)).pg. 51



Diseño y fotografía: David Montaluisa

*Figura 16: viviendas de los diferentes grupos de la Amazonía Ecuatoriana
Fuente: CIEI (1982)*



Figura 17: Viviendas de la Sierra ecuatoriana
Fuente: CIEI (1982)

10. Secuencias narrativas. el programa narrativo: el no ser al ser

En este capítulo se analiza cómo los mapas, desde su origen medieval hasta los actuales mapas indígenas como **Runapura** y el de la **CONAIE**, funcionan como sistemas de signos que estructuran narrativas de poder, identidad y resistencia. A través de un análisis semionarrativo, se examinará cómo los mapas actúan como textos dinámicos, configurando realidades y construyendo discursos sobre el territorio y las relaciones humanas con él.

La cartografía tradicional, representada por los mapas T.O. medievales y los renacentistas, estableció un discurso jerárquico donde el poder colonial imponía una narrativa de dominación y civilización. Por el contrario, los mapas indígenas como el Runapura y el de la CONAIE subvierten esta narrativa, mostrando procesos de resistencia, empoderamiento y autonomía indígena en el territorio ecuatoriano. Este capítulo desarrolla un programa narrativo donde los pueblos indígenas adquieren las competencias necesarias para mirarse, reconocerse y transformarse en actores políticos organizados, un proceso que culmina con la formación de la CONAIE en 1986 y el levantamiento indígena de 1990.

10.1. Cartografía Medieval y Renacentista: Narrativas de Dominación

La cartografía de la Edad Media y el Renacimiento no solo cumplió una función descriptiva, sino que operó como una herramienta ideológica para legitimar la dominación colonial. Mapas como el **T.O. medieval**, el de **Juan de la Cosa** y el de **Lopo Homem** ejemplifican cómo las representaciones geográficas configuraban narrativas de poder centradas en Europa.

10.1.1. Estructura Narrativa en los Mapas Renacentistas

Basándonos en los modelos de actantes y programas narrativos propuestos por Greimas, los mapas renacentistas pueden entenderse como relatos donde Europa es el "Sujeto" del discurso, mientras que las tierras recién descubiertas y los pueblos indígenas son los "Objetos" de conquista. La "ciencia" y la "exploración" operan como ayudantes del Sujeto europeo, facilitando la apropiación simbólica y material de los territorios representados.

En estos mapas, los pueblos indígenas no son representados como actores autónomos, sino como figuras pasivas o incluso ausentes. Las secuencias narrativas proyectan una lógica de vaciamiento: las tierras son representadas como espacios vacíos, listas para ser civilizadas y

explotadas. Según Barthes, esta representación esconde un nivel connotativo donde el mapa no solo muestra el territorio, sino que legitima la otredad y la dominación europea.

10.1.2. Contraste con la Cartografía Indígena

En oposición a este enfoque, los mapas indígenas, como el **Runapura** y el de la **CONAIE**, introducen una narrativa basada en la resistencia y la agencia. Mientras que la cartografía renacentista despoja a los pueblos indígenas de su protagonismo, los mapas indígenas contemporáneos los posicionan como los "Sujetos" del relato, reconociendo su vínculo profundo con el territorio y sus culturas.

10.2. El Programa Narrativo en la Cartografía Indígena

El análisis semionarrativo revela que los mapas indígenas contemporáneos operan como programas narrativos estructurados en tres fases principales:

10.2.1. Saber Ser

El **Runapura** representa el inicio de un proceso de autoconocimiento y reconocimiento colectivo. Los pueblos indígenas, históricamente etiquetados como "primitivos" o "apolíticos", empiezan a valorarse desde sus propios términos. Este saber no es impuesto; surge del diálogo intercultural y de la recuperación de sus conocimientos ancestrales.

A través de programas educativos como el del CIEI (1980-1991), se inicia un proceso de alfabetización en lengua quichua que permite a los pueblos indígenas reflejarse en sus propias lenguas y formas de vida. Este proceso no solo reconstruye la identidad indígena, sino que también sienta las bases para la organización colectiva y la construcción de un discurso alternativo al estatal.

10.2.2. Saber Hacer

El **saber hacer** se refleja en la capacidad de las comunidades para materializar sus conocimientos ancestrales en prácticas cotidianas que abarcan desde la agricultura hasta los rituales y la medicina. Este saber se convierte en un acto de resistencia frente al sistema capitalista, que busca homogenizar y explotar.

En el contexto de la cartografía indígena, este saber hacer se manifiesta en la creación de mapas que reivindican los territorios indígenas como espacios vivos, cargados de significado

cultural y político. El mapa de la CONAIE de 1988, por ejemplo, presenta los territorios en términos de **nacionalidades**, subrayando la pluralidad de las culturas indígenas en Ecuador.

10.2.3. Poder Ser

La culminación del programa narrativo es la adquisición del poder político y simbólico para definirse y representarse. Este poder se materializa en eventos como la formación de la CONAIE en 1986, que marca un punto de inflexión en la lucha indígena en Ecuador. Los mapas de la CONAIE no solo representan territorios; configuran un espacio simbólico donde los pueblos indígenas se reconocen como sujetos políticos autónomos.

10.3. Ruptura con el Discurso Cartográfico Tradicional

El **Runapura** y los mapas de la CONAIE representan una ruptura significativa con la tradición cartográfica colonial. Mientras que los mapas renacentistas y modernos reproducen narrativas de dominación, estos mapas indígenas reescriben el territorio desde una perspectiva relacional.

Espacios Vivos y Relaciones Circulares

En lugar de presentar el espacio como una colección de líneas fronterizas, los mapas indígenas lo conciben como un espacio vivo, interconectado con las culturas que lo habitan. Este enfoque circular contrasta con la lógica jerárquica de la cartografía colonial, donde Europa era el centro y los territorios colonizados las periferias.

Singularidad y Legisignos

La decisión de representar los territorios en lenguas originarias, como el uso del singular "Hua" en el primer mapa de la CONAIE, destaca la importancia de la identidad específica y particular. Según Peirce, el singular configura un sinsigno, que representa una concreción individual, mientras que el plural se asocia con un legisigno, más genérico; y el cualisigno, que representa la virtud de la cualidad pura del signo. Este enfoque resalta la unicidad de cada nacionalidad, desafiando las narrativas que homogenizan a los pueblos indígenas.

10.4. Secuencias Narrativas: Función Transformadora en los Mapas Indígenas

El análisis semionarrativo de los mapas **Runapura** y de la **CONAIE** revela un proceso de transformación estructurado en etapas narrativas que siguen la lógica de adquisición de

competencia, empoderamiento y confrontación. Estas secuencias transforman los mapas de simples instrumentos descriptivos en textos políticos que articulan la lucha por la autonomía indígena.

10.4.1. Adquisición de la Competencia

El mapa **Runapura** representa una primera etapa en la narrativa indígena: el despertar del saber y la toma de conciencia. Este proceso comienza con la alfabetización en lenguas indígenas y la reflexión sobre la historia, la lengua y la cultura de los diversos pueblos que habitan el territorio ecuatoriano.

En términos actanciales, los programas educativos y de alfabetización, como el del **CIEI**, actúan como **ayudantes**, proporcionando a los pueblos indígenas las herramientas necesarias para mirarse (*ricsirina*) y reconocerse como comunidades interrelacionadas. Este momento es crucial, ya que rompe con el aislamiento impuesto por la narrativa estatal y abre el camino hacia la organización colectiva.

10.4.2. Transformación del Poder

La cartografía indígena adquiere un rol transformador al convertirse en un instrumento de poder simbólico. Al representar los territorios en quichua y otras lenguas originarias, los mapas no solo muestran el espacio físico, sino que lo resignifican desde una perspectiva indígena.

En este sentido, los mapas actúan como signos interpretativos que reconfiguran el territorio, pasando de ser un objeto de explotación a un espacio simbólico de resistencia y reivindicación. La **CONAIE**, con su mapa de 1988, consolida esta transformación al representar a los pueblos indígenas como nacionalidades organizadas que exigen el reconocimiento de su autonomía.

10.4.3. Confrontación y Resolución

La narrativa culmina con la confrontación entre las comunidades indígenas y el estado ecuatoriano. En esta etapa, los mapas son herramientas de resistencia que visibilizan los derechos territoriales y las demandas políticas de los pueblos indígenas.

Eventos como el gran levantamiento indígena de 1990, que paralizó el país, son la materialización de esta confrontación. Los mapas no solo documentan los territorios; también narran el proceso de organización y lucha por el poder político, económico y cultural. Este enfrentamiento es lo que Inuca describe como un **tinkuy** de cosmovisiones: una confrontación

entre la lógica extractivista del estado y la visión indígena de reciprocidad y respeto hacia la naturaleza.

10.5. Programa Narrativo y el Mapa como Relato

El análisis del programa narrativo de los mapas indígenas, parafraseando a Desiderio Blanco, muestra cómo los enunciados de estado y de acción estructuran el relato de la autodeterminación indígena. Este programa se basa en tres dimensiones principales:

10.5.1. Saber Ser

El saber ser es la dimensión ontológica del programa narrativo. A través del Runapura y los programas educativos que lo respaldan, los pueblos indígenas reconstruyen su identidad, basada en formas de vida que han sido históricamente marginadas.

El mapa permite a las comunidades reconocerse en sus lenguas, territorios y tradiciones. Esta dimensión también desafía las categorías impuestas por el estado, que históricamente ha reducido a los indígenas a "menores de edad", incapaces de gestionar su propio destino.

10.5.2. Saber Hacer

El saber hacer se refiere al conocimiento, a la sabiduría, a las prácticas culturales y cotidianas que configuran la resistencia indígena. Los conocimientos ancestrales sobre la agricultura, la medicina, el tejido y los rituales son expresiones de un saber colectivo que se plasma en los mapas.

En el contexto de los mapas de la **CONAIE**, este saber hacer incluye la capacidad de cartografiar el territorio desde una perspectiva indígena, reivindicando los nombres originarios y las formas de organización territorial. Este acto no es solo descriptivo; es también performativo, ya que refuerza la identidad colectiva y la autonomía política.

10.5.3. Poder Ser

El programa narrativo culmina en el poder ser, donde los pueblos indígenas se afirman como sujetos políticos organizados. Este poder se manifiesta en la formación de la CONAIE en 1986 y en la capacidad de los pueblos indígenas para negociar con el estado desde una posición de fuerza.

Los mapas de la CONAIE son una herramienta clave en este proceso, ya que no solo delimitan territorios, sino que también narran la historia de la lucha por la autonomía. Este poder ser no busca la integración al sistema estatal, sino la construcción de una alternativa basada en los principios de reciprocidad, autonomía y buen vivir (*sumak kawsay*).

10.6. La Dimensión Semiótica de los Mapas

Desde una perspectiva semiótica, los mapas indígenas pueden entenderse como sistemas de signos que articulan un discurso ontológico y político. Basándonos en Peirce, los mapas no solo representan el territorio; también construyen significados que son interpretados por sus observadores.

10.6.1. El Signo como Interpretante

Según Peirce, un signo solo existe cuando es percibido e interpretado. En este sentido, los mapas de **Runapura** y la **CONAIE** son interpretantes que resignifican el territorio como un espacio vivo y simbólico.

La representación de los territorios en lenguas originarias, como el singular "Huao" en el primer mapa de la CONAIE, enfatiza la concreción de las identidades indígenas. Este uso del singular refuerza la especificidad de cada pueblo, desafiando las narrativas que los homogenizan como masas indistintas.

10.6.2. La Ruptura Ontológica

Los mapas indígenas también operan como una ruptura ontológica con la cartografía estatal, que ha tratado de invisibilizar a los pueblos indígenas. Al incorporar términos como **Mama Cucha** (océano) o **Guayaquil yacu-mikushca allpa** (tierra comida por el agua en Guayaquil), los mapas resignifican el territorio desde una cosmovisión indígena, donde la naturaleza es un ente vivo con el cual se mantienen relaciones de reciprocidad.

10.7. El Tinkuy como Eje Narrativo

El concepto de **tinkuy**, entendido como encuentro y confrontación de saberes, es central en el programa narrativo que estructura los mapas indígenas. Este concepto no solo organiza las interacciones entre los pueblos indígenas, sino también la relación con el estado y la modernidad.

10.8. Tinkuy Interno: Reconocimiento y Organización

En una primera etapa, el tinkuy ocurre dentro de las comunidades indígenas, donde los pueblos se reconocen mutuamente en su diversidad. A través de procesos como la alfabetización en lengua quichua, los indígenas comienzan a verse (*ricsirina*) y a entender sus similitudes y diferencias culturales y lingüísticas.

El mapa **Runapura** facilita este reconocimiento al representar los territorios en términos de nacionalidades, reforzando la idea de que los pueblos indígenas son sujetos colectivos con una historia y una cosmovisión compartida. Este tinkuy interno es la base para la organización nacional que culmina en la creación de la **CONAIE** en 1986.

10.8.1. 5.7.2 Tinkuy Externo: Confrontación con el Estado

El tinkuy también describe la relación de confrontación entre los pueblos indígenas y el estado ecuatoriano. Mientras que el estado opera bajo una lógica extractivista y centralista, los pueblos indígenas plantean una visión alternativa basada en la reciprocidad y el respeto por la naturaleza.

Este enfrentamiento se refleja en los mapas indígenas, que subvierten las narrativas estatales y desafían las políticas de despojo territorial. La marcha indígena de 1990 y los levantamientos que la precedieron son expresiones políticas de este tinkuy, donde las comunidades indígenas no solo demandan derechos territoriales, sino que también cuestionan el modelo de desarrollo impuesto por el estado.

10.9. La Dimensión Política de la Cartografía Indígena

Los mapas de **Runapura** y la **CONAIE** no son meras representaciones gráficas; son actos políticos que reivindican la autonomía y el protagonismo de los pueblos indígenas.

10.9.1. Cartografía como Herramienta de Resistencia

En el contexto de la cartografía indígena, los mapas son una forma de resistencia frente a las narrativas coloniales y estatales. Al representar el territorio en lenguas originarias, los mapas cuestionan la hegemonía del español y reivindican las lenguas indígenas como vehículos legítimos de conocimiento y poder.

Este acto de nombrar el territorio en quichua y otras lenguas indígenas no solo es un gesto simbólico; también es una forma de recuperar la memoria histórica y reafirmar la conexión entre los pueblos indígenas y sus territorios.

10.9.2. Cartografía y Construcción de Identidad

Los mapas indígenas también desempeñan un papel crucial en la construcción de identidad. Al delimitar los territorios de las nacionalidades indígenas, los mapas refuerzan la idea de que estas comunidades no son minorías aisladas, sino partes integrales de una nación diversa y plural.

Este enfoque contrasta radicalmente con la cartografía estatal, que históricamente ha representado los territorios indígenas como espacios vacíos o marginales. Al reivindicar estos territorios como espacios vivos y significativos, los mapas indígenas desafían la narrativa hegemónica y proponen una visión alternativa del estado ecuatoriano.

10.10. Reflexiones Finales

Los mapas **Runapura** y de la **CONAIE** representan una ruptura histórica con la cartografía tradicional, transformando un instrumento de dominación en una herramienta de resistencia y autonomía. A través del análisis semionarrativo, hemos visto cómo estos mapas articulan un programa narrativo que sigue un recorrido desde el saber ser hasta el poder ser, pasando por el saber hacer.

La narrativa que emerge de estos mapas no es solo un relato sobre territorios; es una historia de transformación y empoderamiento que refleja la capacidad de los pueblos indígenas para resignificar su relación con el territorio y con el estado.

Al incorporar lenguas indígenas y conceptos como el **tinkuy**, los mapas de Runapura y la CONAIE proponen una epistemología alternativa que desafía las categorías impuestas por la modernidad occidental. Estos mapas no solo delimitan fronteras; también construyen un espacio simbólico donde los pueblos indígenas se reconocen, se organizan y luchan por su autonomía.

En este sentido, la cartografía indígena es más que una representación geográfica; es un acto político y cultural que reconfigura las relaciones de poder y ofrece una visión alternativa del estado y la nación. Este capítulo muestra cómo los mapas pueden ser herramientas poderosas para la resistencia y el cambio, desafiando las narrativas dominantes y proponiendo nuevos horizontes de convivencia y reciprocidad.

11. Conclusiones

Prefacio: Volver a escuchar la sabiduría de la Mama Pacha (Tierra)

Más allá de la descripción y el análisis académico, esta tesis propone una reflexión urgente: aprender de las formas de vida de los pueblos indígenas para recuperar la salud de la Tierra, de la naturaleza y del propio ser humano. En cada gesto cotidiano que he observado —desde la forma en que los pies descalzos tocan el suelo al internarse en la selva, al cruzar un riachuelo o cruzar sobre un palo tendido como puente, o antes de entrar a una casa, hasta la elaboración de una mukawa para compartir la chicha— hay una conexión profunda con el entorno, una relación de reciprocidad y cuidado que hemos olvidado.

Los pueblos que muchos califican de “primitivos” no solo son herederos de conocimientos milenarios, sino guardianes de formas de vida que ofrecen respuestas para los desafíos que enfrentamos como humanidad. Ellos entienden que la Tierra no es un recurso, sino un ser vivo, y que la supervivencia no depende de dominar la naturaleza, sino de convivir con ella en respeto y armonía. Volver a estas formas de vida no es un paso atrás, sino un acto revolucionario de sanación y transformación.

Rescatar, interpretar y dar voz a las prácticas culturales indígenas cargadas de significado, será un aporte no solo para la academia, sino también para la memoria colectiva de los pueblos indígenas del Ecuador. Esta tesis, que analiza por primera vez dos mapas de estas comunidades, nace del respeto y la admiración profunda por su sabiduría, relaciones, estética y espiritualidad. Más allá de los estereotipos que los califican como “primitivos”, “bárbaros,” “salvajes” he encontrado pueblos generosos, cariñosos en el trato, hábiles cazadores, músicos, cantautores, filósofos y de una espiritualidad profundamente arraigada en el cosmos.

He recorrido el país entero y vivido al menos una semana con cada una de las nacionalidades indígenas que forman parte de este mapa humano y cósmico. En cada experiencia, he aprendido sus reglas de convivencia, a internarme en la selva, a mirar el cielo y leer los designios de la mañana siguiente, a admirar que, de la nada, en territorio de la misión salesiana en Wasak’entsa, una lluvia de mariposas salude, rovoloteando y posándose sobre los pies desnudos de Luis Montaluisa, como un renacimiento de los ancestros a su lucha silente; un nido de avispas en una casa, connota un mal comportamiento de alguno de sus habitantes; el torrente de un río se conecta con las nubes en el cielo; que la cascada se esconde para no tener visitas desagradables y las tiene dando vueltas en círculo; que si la guayusa da una espuma blanca u oscura, cuando hierve,

determinará las actividades del jefe de familia; que si sueñan los perros, que si hablan los bosques, que si la Madre Tigre te advierte, que si encuentras a Japa. Todas estas experiencias han cobrado sentido con esta investigación que busca devolver la dignidad a sus imágenes y voces, interpretándolas con el respeto y la sensibilidad que merecen. Es un intento por mostrar que lo que otros han ignorado o descalificado como simple o primitivo, como creencias o idolatrías, es, en realidad, una compleja vivencia, llena de belleza y significado no solo para el mundo indígena, sino para el mundo entero.

De esta manera, la finalización de esta experiencia investigativa y hermenéutica permite extraer algunas conclusiones que serán evidenciadas por cada ítem:

- **Al sentido cartográfico y político de los dos mapas estudiados:**

El análisis y comparación de los mapas de 1982 y 1988 destaca su rol como herramientas visuales, simbólicas y lingüísticas que van más allá de la representación técnica cartográfica y se convierten en actos políticos que fortalecen la lucha por visibilización, autonomía y reconocimiento de los pueblos indígenas. Estos mapas reflejan el proceso de resistencia cultural y transformación política hacia la plurinacionalidad en Ecuador.

Mientras el mapa de 1982 se enfoca en la resistencia cultural mediante el uso del quichua y representaciones simbólicas que enfatizan la conexión con la tierra, el mapa de 1988 introduce una dimensión política que resalta la noción de "nacionalidades" indígenas y la afirmación de autonomía a través de sus propios nombres y categorías. Ambos marcan hitos en la construcción de una narrativa que respalda la necesidad de respeto por la configuración plurinacional dentro de los estados.

El análisis de estos mapas demuestra cómo la representación visual, simbólica y lingüística contribuye políticamente a la visibilización de los pueblos indígenas. Estas estrategias permiten comprender el papel de los mapas como herramientas de resistencia cultural y como catalizadores en el proceso de transformación política hacia un Ecuador plurinacional. La comparación entre ambos resalta una evolución clave: del énfasis en la cosmovisión y las vidas de relación armónica con la naturaleza en 1982, hacia un discurso indiscutiblemente más político y territorial en 1988, reafirmando la autonomía indígena. Pero cabe insistir que esa representación de abundancia, cuerpos robustos, elegantemente vestidos, en acciones diversas, en conexiones diferentes con los múltiples elementos de la naturaleza, marcaron un alto a la forma de ver(se) como desposeídos,

necesitados del estado patriarcal y proveedor a sentirse y ver(se) como dueños de sus territorios, de su corporalidad, de sus prácticas, de sus lenguas.

El mapa de 1982 utiliza elementos visuales y lingüísticos, como el uso del quichua, sus categorías epistémicas y representaciones en pares simbólicos, para transmitir los principios de reciprocidad y complementariedad de la cosmovisión andina (*yanantin*). Estas estrategias refuerzan la conexión entre los pueblos indígenas y su entorno, desafían, así, las narrativas coloniales que históricamente han invisibilizado sus culturas o los han marcado como incapaces, “raza abyecta y miserable”. El mapa se convierte en una herramienta de resistencia cultural y dignificación, evidenciando que la identidad indígena es inseparable de la tierra y sus dinámicas comunitarias.

Las imágenes del mapa de 1982 reflejan una relación simbiótica entre los cuerpos, los territorios y las comunidades. Estas representaciones son expresiones de las ontologías relacionales indígenas, que conciben al territorio como un espacio vivo y compartido. A través de estas imágenes, se construye una narrativa de autonomía y pertenencia, que no solo reafirma la conexión espiritual y material de las comunidades con la tierra, sino que también desafía las visiones extractivistas y coloniales del territorio.

El Runapura marca un hito en la historia de la cartografía ecuatoriana al priorizar las lenguas y culturas indígenas como ejes organizadores del territorio. Al utilizar el quichua como lengua principal y al incluir imágenes de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, el mapa desafía la hegemonía del castellano y de las representaciones coloniales. Cada uno de sus 150 dibujos y cada término en quichua son actos de resistencia que celebran la diversidad cultural y lingüística de Ecuador, mostrando a los pueblos indígenas como actores históricos y territoriales. Las definiciones en el mapa como la de isla: tierra germinada, tierra brotada en las aguas de Galápagos (*Galápagos Yacu muyushpa allpacuna*), a más de definir un término bajo la epistemología quichua, también es un discurso sobre la agencia de la tierra: ella brota, ella nace en el agua; también connota el accionar del agua: que germina un grano de tierra (isla). Es decir, conceptos complejos de las ontologías relacionales o cosmopolíticas, se comprenden claramente con esta definición.

El mapa también trasciende su función técnica para convertirse en una herramienta de reconfiguración identitaria. Al reunir a 22 pueblos en un mismo espacio simbólico, el Runapura fomenta una narrativa colectiva que conecta las historias y territorios individuales con una identidad común, basada en cada lengua que se habla en los distintos territorios; idea que se refuerza con el testimonio de Jaime Gayes. Esta narrativa, basada en la reciprocidad y la interconexión, refuerza la soberanía cultural y política de los pueblos indígenas, ofreciendo un punto de partida para demandas de reconocimiento y justicia territorial. Si bien en un inicio el

movimiento indígena ecuatoriano fue apoyado por un sector de la iglesia católica, entre 1972 a 1985, se dio un paso por la ruta autónoma, con demandas basadas en las necesidades sentidas de la población indígena. (Gayes; Quinde). En las diversas entrevistas y textos revisados, la idea de la autonomía, de la originalidad e independencia de los grupos indígenas en ese momento trasciende en palabras de Antonio Quinde, uno de los primeros líderes cañaris que conformaron la ECUARUNARI. La historia sobre el apoyo de la iglesia católica, con la figura de Mons. Leonidas Proaño, sobre todo, se complementa con los testimonios y la literatura sobre el movimiento indígena ecuatoriano, sobre todo en Gámez Chávez (p.116-117).

De ahí que, dentro de los procesos históricos de los pueblos indígenas de Abya-Yala, sea una lectura obligatoria la “Historia política de los paeces” (1977) que luego deviene en “Historia del pueblo Nasa”(Bonilla, 2015). Es decir, parece que el mapa parlante conlleva esa consecuencia identitaria y política de ver(se) y nombrar(se) desde sus propias ópticas y nomenclatura. Es importante resaltar este hecho: semióticamente, el nombre particular, es un sinsigno marcado por la existencia actual, corpórea y vivencial en un momento y un tiempo determinado.

El mapa de 1988 simboliza un cambio hacia la afirmación política, introduciendo el concepto de "nacionalidades" indígenas como actores esenciales en la configuración de un Estado plurinacional. La representación territorial se transforma mediante el uso exclusivo de nombres en lenguas indígenas, lo que no solo reivindica su identidad cultural, sino que también fortalece la noción de autonomía política. Al hacerlo, el mapa de 1988 se posiciona como una herramienta de resistencia que refuerza la demanda de reconocimiento y justicia territorial, destacando la transición hacia un modelo de representación más inclusivo y soberano.

- **A la lectura semiopolítica del Runapura**

A Diferencia del Runapura, los mapas de la cartografía sociales o cartografías contra-hegemónicas, siguen usando los términos con que, históricamente, los territorios indígenas han sido denominados: "resguardos" o "parcialidades", reducciones, reflejando un sistema legal que intenta institucionalizar el reconocimiento de estos territorios. Con la salvedad del término “resguardo” reivindicado por el pueblo Nasa, para proteger de otros términos usados desde el estado, que los singularizan para que puedan ser usados según los fines utilitarios y políticos de los gobiernos de turno.

Al usar los términos quichuas: aillucuna, allpa(cuna), llactacuna, el Runapura está reivindicando no sólo el nombre, no solo la lengua, sino la tradición y el alcance semántico-político que tienen

estas configuraciones que marcan las células sociales como principio cohesionador en la familia, en la familia ampliada que vive y comparte un territorio, a quienes unen su vecindad basada en principios de un linaje de sangre, por sus ancestros comunes, su disposición espacial y uso de los territorios marcando entre los comunes, los propios, los públicos. Núñez y Acselrad indican que la cartografía social requiere una negociación epistemológica entre los saberes tradicionales de las comunidades y las técnicas modernas; una diferencia entre formas propias y las instauradas por la modernidad está el concepto de ‘propietarios’, algo que Mahmood Madmani (1996) lo denuncia en el uso de territorios africanos, cuando se establecen diferencias significativas porque son excluyentes, cuando se superpone la categoría de propietarios frente a las propiedades comunales que caracterizaban la tenencia de las tierras africana y permitían un acceso así mismo, comunitario, no rentista o utilitario como el impuesto por el imperio inglés.

Si no se hiciera cartografía social, contramapeo, se podría pensar en dinámicas lineales en la superficie terrestre. Sin embargo, los análisis realizados en esta tesis muestran la necesidad de mapear, mapear todo lo que sea posible desde nuestras realidades y necesidades. Hoy existen movimientos de mapeo feminista tendiente a ubicar espacios seguros para las mujeres con servicios para ellas y sus hijos, para denunciar espacios peligrosos o represivos de los derechos de las mujeres como el de amamantar a sus bebés, por ejemplo. Es entonces, una herramienta poderosa, porque va más allá de la letra, del conocimiento de la letra del alfabeto, porque la imagen es un texto, cuyo desciframiento supera la exigencia de las literacidades alfabéticas en la que se antepone el conocimiento de un código.

Como gran conclusión de este trabajo puedo expresar mi comprensión de la necesidad de mapear, aunque parezca sencillo, sin mayor trascendencia. El mapa parlante es una forma de denuncia. La cartografía social ha ganado espacio entre los sectores más vulnerables porque permite un acceso al conocimiento de una manera directa, sin pasar por la decodificación del alfabeto y eso en sectores marginados de la educación durante siglos, se vuelve de vital trascendencia. Dibujar el mapa es apropiarse del texto para expresar los discursos desde la propia realidad. Es esa relación directa con el contexto, la indiciabilidad de la que habla Del Valle, cuando la cartografía responde al pensamiento lingüístico y a la historia vivida en un territorio, diferente a la del *imago mundi* del Renacimiento, que representaba territorios imaginados. Los recorridos para realizar los mapas parlantes dan cuenta que caminar el territorio evidencia los lugares y espacios simbólicos, como la “laguna del lavado de varas” que se relata en Bonilla (1971), o la montaña, el nacimiento de un río, etc. La imagen del desposeído de Silvia Rivera contrasta con la imagen de

los pueblos en su territorio. Esta es una prueba más que el territorio es vida, fuera de él, la ciudad se vuelve violenta y no está hecha para la reproducción de la vida primitiva, pues ya la civilización ha impregnado su sello. Se puede decir entonces, a ciencia cierta, que este mapeo muestra que es posible una vida digna, fructífera, abundante, autónoma y soberana fuera la ciudad, la civilización, la evangelización y el estado. Los territorios son todos esos espacios donde es posible la vida: la tierra, el aire, el agua. Los ríos, por tanto, son parte de ese territorio, en el que jamás puede primar un uso rentable o utilitario. El territorio es la selva, es el río, es el aire, es la tierra misma, la Allpa mama.



Diseño y fotografía: David Montaluisa

Figura 18: territorios ampliados

- **Conclusiones a la innovación cartográfica y ruptura epistemológica**

El diseño del **Runapura** es una propuesta única en la cartografía de la región, destacándose por su uso exclusivo del quichua, su representación de escenas cotidianas y su omisión de las fronteras provinciales e interestatales. Esta estructura refleja una visión rizomática del territorio,

donde las conexiones horizontales prevalecen sobre las jerarquías impuestas por el colonialismo y el Estado.

Además, el mapa redefine el acto de "cartografiar" como un ejercicio de auto-representación. Las comunidades no solo son objeto de representación, sino que participan activamente en la construcción de su narrativa visual y lingüística. Este enfoque no solo recupera las memorias y cosmovisiones de los pueblos indígenas, sino que también sienta las bases para una nueva cartografía que respete y valore la pluralidad.

Como lo señala Vasco Uribe (2017), la investigación acción participativa IAP, nació con Bonilla y las prácticas de los mapas parlantes, que, en siete murales reconstruyeron la historia política de los Paeces, luego autodefinidos como Nasa. El Runapura, insiste Montaluisa (2023), retrata la realidad de los pueblos en ese momento histórico, porque había que dar información de cómo estaban en ese momento, para luego retroceder en los diversos tiempos históricos; pero había una necesidad de partir desde el ahora según lo había leído en los libros de historia de Agoglia, autor argentino, que ejercía la práctica docente en la PUCE en ese momento.

Autores como Garcés Montoya, conciben la cartografía como una "minga de saberes", en la que se unen conocimientos y prácticas comunitarias para construir una representación que no solo muestra el espacio físico, sino las relaciones sociales y culturales que lo habitan. Este enfoque colectivo permite a los pueblos indígenas reafirmar su identidad y reclamar derechos territoriales desde una perspectiva propia y contextual (Garcés Montoya y Jiménez García, 2024).

El Runapura encierra en su nombre este sentido comunitario porque excluye a todo lo que no se refiera al mundo indígena. Las viviendas, por ejemplo, evidencian solo construcciones propias de cada región, la única referencia a una organización territorial de ciudad es la referencia a Quito.

Estos indios se niegan a ser civilizados, porque no dibujaron las cosas de la modernidad civilizada: cine, burdel, manicomio, cárcel, carreteras, cosméticos, mercado, comercios, centros comerciales, autos o el poste de luz, del que habla Silvia Rivera (2015), se sigue usando el arado frente al tractor, la balsa movida por un palo de chonta o caña guadua; las casas elaboradas con materiales del medio, no permiten la entrada del mercado de la construcción.

La falta de civilización en la conservación de sus detalles, iguales a los del África, tan líricamente descrita por Alejo Carpentier en “El reino de este mundo”, cuando Tih Noel contempla absorto las estampas de su Rey Africano frente a la de Luis XV adornado con pelucas y vestido con medias finas y zapatilla de tacón, adornos que corroboraban su linaje. Mientras el africano, era respetado por su agencia en la guerra, la defensa de su pueblo, la capacidad de mantener a su pueblo unido, próspero y feliz.

El mapa, junto a las rutas marítimas, los portulanos, instrumentos de la navegación marítima tienen un origen masculino, pues los navegantes eran hombres y sus representaciones no consideran la figura femenina. No así en el Runapura, las mujeres tienen presencia y están representadas: vestidas, desnudas, semidesnudas; adornadas con aretes, collares, portan sobre su cabello sombreros, plumas, coronas, cintas y otros adinículos. Por lo general, las mujeres amazónicas llevan pintada su cara y muchos hombres también. En su estudio sobre lo Neutro, Barthes llama la atención que, en el mundo animal, por lo general es el macho el que tiene colores llamativos o adornos para conquistar a la hembra, rasgo que está presente en los hombres de este mapa Runapura. Frente a este despliegue variopinto, el hombre burgués ha elegido como colores propios varoniles los neutros: el gris, el azul, y como sinónimo de elegancia, el negro. Es decir, todos están vestidos según su vestimenta tradicional; los hombres también no llevan ropas harapientas, ni tienen rastros de miserabilismo. Llevan también coronas, pintura en la cara, las manos, adornos en los brazos, los tobillos, collares con dientes de las presas cazadas, coronas de plumas, de bejucos, sombreros, blusas con mangas de vuelos, camisas, sin zapatos, la mayoría, cuerpos robustos, recios pero ágiles, se les ve en la agencia, con la bodoquera, subiendo a los árboles, desplazándose con la misma agilidad de los monos; o en actitud serena, como el tejedor achuar o el centinela siecopai



Figura 19: tejedor achuar y shamán siekopaai

Los documentos sobre el movimiento indígena en el siglo pasado, hacen referencia a la historia del movimiento indígena ecuatoriano, desde los huasipungueros y los trabajadores asalariados agrícolas, sus luchas, la creación de las confederaciones, federaciones, agrupaciones, etc., como una lucha clasista, abanderada bajo los nacientes partidos de izquierda, escrita, en la mayoría de los casos, por las mismas agrupaciones indígenas (a raíz de su creación), y tienen también –estos documentos- un “enfoque” crítico de escritores sobre “cómo se les ha visto desde afuera”; algunos escritores emiten su criterio “desde la academia”, y otros, desde una postura personal. Hacen hincapié también en las diferentes “luchas y levantamientos” que han protagonizado los indígenas, con sus correspondientes objetivos, ya sea coyunturales o estructurales, en donde recalcan la importancia de su reconocimiento como “pueblos indígenas”, exigiendo el reconocimiento a la plurinacionalidad, pluriculturalidad e interculturalidad.

En estos documentos, existe mínimamente el tratamiento de la lengua como parte de la lucha por la identidad de los pueblos indígenas y, y peor aún, que haya sido “el eje central” o el elemento de identificación y cohesión de su lucha.

Nacen algunas organizaciones, como la ECUARUNARI, precisamente, para rescatar y mantener la lengua kichua y la CONFENIAE, que aglutina a todas las lenguas de la Amazonía y

tiene también entre sus objetivos el rescate, valoración y defensa de esas lenguas. Con estos antecedentes, surge la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, DINEIB, como una demanda de los pueblos organizados., que tiene su propia historia y la lucha que ha librado por el reconocimiento y mantenimiento de las lenguas indígenas.

La lengua como sujeto siguiendo el concepto de intersubjetividad de Lenkersdorf, en el sentido de que, en las lenguas originarias, en su configuración no hay lugar para los objetos, se los destierra para renacerlos como sujetos. Esta es la dimensión conceptual para entender el movimiento indígena de los años 80 en el Ecuador.

- Todos los nombres de las lenguas están compuestos de dos términos: persona y lengua, que se han traducido como lengua de la persona. Pero según la dimensión intersubjetiva, el nombre sería la lengua persona. Runa shimi, awa pit, Bai Koka, Paai koka.
- Las lenguas sujeto. Lengua del hombre, lengua viva. Or oposición, por contraste con lengua ancestral
- Un sujeto no pensado en las teorías de europa. Un sujeto no pensado en occidente
- Un sujeto no sujeto, porque no tenía ni tiene aún los niveles del sujeto europeo.
- Es una cuestión política que enfrenta siglos de pensamiento del sujeto, siglos de ideologías del sujeto. Entonces, desde la orfandad se piensa a sí mismo.

-Conclusiones al mapa como un puente entre el pasado y el futuro

El **Runapura** se ubica como un puente entre las memorias ancestrales y las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas. Al conectar sus territorios, lenguas y culturas con un propósito político y pedagógico, el mapa invita a repensar las relaciones entre identidad, territorio y poder en el Ecuador. Más allá de ser un documento histórico, el *Runapura* es una invitación a imaginar un futuro donde las voces y visiones de los pueblos indígenas sean reconocidas como fundamentales para construir una sociedad plurinacional y multicultural.

Hay en este mapa, junto con los mapas parlantes de Colombia, elemento que permiten la diferenciación cosmopolítica con el campesinado: en regiones como el Cauca, Colombia, se ha dado una diferenciación entre las luchas campesinas por la tierra y las luchas indígenas por el territorio. Los indígenas, a diferencia de los campesinos, buscan la recuperación y el fortalecimiento del territorio bajo la autoridad de sus cabildos. Esta distinción ha sido importante

en la construcción de sus demandas territoriales y en su visión de comunidad, más allá de la simple posesión de tierras (Bonilla, 2012).

Desde los pueblos indígenas, ya sea de forma autónoma o acompañados de “solidarios”⁵ se ha empezado a usar la cartografía para representar los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, marcando así la importancia de comprender los territorios desde una perspectiva indígena. Para muchos pueblos indígenas, la cartografía es un recurso visual poderoso, un discurso en el cual se plasman los derechos, la persona, más allá de los discursos coloniales de negación y marginación. Findji, por ejemplo, rescata la escena donde los miembros del pueblo Nasa contemplando el mapa de antes de la colonia, hizo que uno de ellos exclamara “lo teníamos todo” (Findji, 2019) y ese fue el detonante para que recuperar el territorio fuera el objetivo mayor que guíe al pueblo Nasa. Como lo explican Barragán, Bonilla, Vasco, Findji la relación con el territorio, para la mayoría no había sido la propiedad comunal, sino su experiencia personal como jornalero, como agricultor, pero esa visión colectiva de una territorio como grupo, solo se pudo evidenciar con los mapas parlantes. El puente entre el pasado y el futuro señala una ruta diferente para la reterritorialización, de manera autónoma y soberana.

El estado del arte sobre cartografía social revela algunas continuidades y contradicciones frente a la cartografía tradicional. En primer lugar, resalta el objetivo de la cartografía social como herramienta de resistencia y visibilización, para que las comunidades indígenas se representen a sí mismas y sus territorios. Este enfoque confronta la cartografía “oficial”, que ha estado tradicionalmente en manos del Estado y orientada más bien a la demarcación de fronteras y el establecimiento de territorios y poblaciones sujetos a su control. A través de la cartografía social, las comunidades pueden plasmar sus propias visiones territoriales y denunciar problemáticas asociadas a la explotación de recursos y el desplazamiento (Wagner de Almeida, citado en Garcés Montoya y Jiménez García, 2024)

Más allá de las concepciones territoriales, existen diferencias de tipo epistemológico y cósmico, cuando la concepción campesina se aleja de las relaciones con los seres de la naturaleza. Tal vez por aquí se pueda ver esta diferencia de lo indígena frente a lo campesino. Condiciones que no ha trabajado la izquierda latinoamericana y razón de fondo de esta tesis. Dentro de los usos del territorio, los pueblos indígenas los conciben como espacios integrales donde se ejerce la autonomía y se afirma la identidad cultural. Este concepto de territorio va más allá del uso

⁵ Bonilla en su texto sobre los Mapas Parlantes, establece esta categoría para los académicos comprometidos con la defensa de los territorios indígenas como espacio de visibilización de los despojos sufridos por los pueblos indígenas de Colombia. Idea que trabaja en “Siervos de Dios y amos de indios: El discurso jurídico-racial sobre el indio en Colombia (1600-1800)”

productivo y busca preservar las costumbres y el conocimiento ancestral. Los pueblos indígenas consideran el territorio como un espacio sagrado y comunitario, donde se configuran relaciones espirituales y colectivas. La calidad de la tenencia territorial es un eje fundamental, ya que implica la apropiación plena del espacio para que la comunidad pueda sostener su particularidad cultural y su autonomía (Muñoz y Rodríguez, 2011)

En conclusión, el *Runapura* cartografía un territorio, a la vez que articula una visión del mundo donde la diversidad cultural y lingüística se celebra como una riqueza y una fuerza. Su legado no solo reside en las imágenes y palabras que lo componen, sino también en la capacidad de inspirar nuevas narrativas de resistencia, autonomía y justicia. Esta visión del Runapura se transforma en territorios de demanda política y social en el mapa de la CONAIE de 1988. Esto marca el tipo de lucha de la CONAIE que, despojada de las representaciones de lingüistas, sociólogos, antropólogos guiados por las ciencias sociales ‘occidentales’ guía su “agenciamiento” como dice Juncosa (2019) a evadir esos sendos estudios y confiar en sus propios saberes.

Reflexión Final: Lo Relacional, Lo Obtuso y la Agencia de los Pueblos Indígenas

Las imágenes que analizo en esta tesis son más que registros visuales de la vida cotidiana de los pueblos indígenas. En ellas, he encontrado un mundo donde las ontologías relacionales nos invitan a repensar nuestra relación con la naturaleza, los otros y nosotros mismos. Escenas de caza, pesca, recolección, siembra, cosecha e intercambio comercial revelan un tejido cultural en el que la reciprocidad y el cuidado son principios fundamentales. Momentos como el encuentro de dos mujeres en el lago San Pablo, una lavando ropa mientras lleva a su bebé en un kipi, o los jóvenes huaorani devolviendo una boa al río, son gestos que trascienden lo funcional. Estos actos son expresiones vivas de un mundo interconectado, donde el agua, la tierra y los seres no humanos son parte esencial de la vida.

Para interpretar estas imágenes, he recurrido al concepto de lo obtuso propuesto por Roland Barthes, que nos permite captar significados fragmentarios, afectivos y no codificados en el lenguaje. En estas escenas, lo obtuso no está en el significado literal de lo que ocurre, sino en aquello que no cesa de escapar, pero que nos fascina: la mirada del hombre secoya al Perú mientras teje un collar en la frontera, el movimiento de los jóvenes cargando la boa, o el rojo del achiote que cubre el rostro de una mujer shuar mientras moldea su mukawa. Estos detalles aparentemente secundarios son, en realidad, fragmentos que resuenan más allá de lo visible. Como señala Barthes,

el sentido obtuso "es el lujo," el exceso que no comunica algo concreto, pero que evoca el mundo de relaciones y afectos que subyace en cada imagen.

Además, en diálogo con Silvia Rivera Cusicanqui, utilizo la categoría del tinkuy, entendida como encuentro y confrontación, para demostrar cómo estas imágenes no son representaciones pasivas, sino espacios de agencia. Frente a los discursos que han reducido a los pueblos indígenas a miserabilismo o exotización, estas imágenes revelan a comunidades activas y creativas, capaces de afirmar su lugar en el mundo mediante prácticas de cuidado, transformación y resistencia.

En este sentido, estas imágenes son también una invitación a reflexionar sobre nuestras propias formas de vida. Las formas de vida que estas imágenes revelan no son un anacronismo, sino una guía para recuperar la salud de la Tierra y del ser humano. En cada escena, desde el cuidado del páramo que condensa el agua hasta las canoas que navegan por los ríos, encontramos una conexión profunda con los ciclos de la vida que nos invita a sanar, a convivir y a transformar nuestra relación con el mundo.

Así, esta tesis no solo busca describir imágenes o interpretar mapas. Es un intento por mostrar que estas representaciones, a través de lo obtuso, lo relacional y lo simbólico, nos enseñan a ver más allá de lo evidente, a comprender las complejidades del mundo indígena y, quizás, a aprender de ellas cómo reparar nuestra existencia en comunidad con la Tierra.

Hacia una Reconexión con la Tierra y la Humanidad

Esta tesis no solo busca describir dos mapas indígenas o interpretar sus imágenes, sino también invitar a una reflexión más amplia sobre las formas de vida que representan. Estos mapas, junto con las prácticas y objetos que los acompañan, como las mukawas, las casas con troncos ahuecados o las escaleras que acercan al hogar, no son solo vestigios de culturas "antiguas." Son, en esencia, manifestaciones de una manera distinta de habitar el mundo: en armonía con la naturaleza, en comunidad con los otros y en equilibrio consigo mismo.

Frente a un planeta que enfrenta crisis ambientales y sociales sin precedentes, las formas de vida de los pueblos indígenas no son un anacronismo, sino una guía. Nos enseñan que el respeto por la Tierra comienza con los gestos más simples: descalzarse antes de entrar al hogar, compartir

la chicha como símbolo de unión, o cuidar con esmero cada elemento que se transforma con las manos. En un mundo que prioriza la explotación y el consumo, estas prácticas son un recordatorio poderoso de que la reciprocidad y el cuidado pueden ser la base de un futuro sostenible.

Volver a estas formas de vida no es "retroceder," sino sanar. Es recuperar la conexión con lo esencial: la Tierra como madre, el entorno como hogar y la comunidad como espacio de cuidado mutuo. En cada uno de los pueblos indígenas que he conocido, desde los Chachi hasta los Secoya, he encontrado una sabiduría que no solo merece ser escuchada, sino también vivida. Esta propuesta puede parecer radical, pero quizá sea la única manera de reconciliarnos con la naturaleza y con nuestra humanidad.

11.1. Recomendaciones

El análisis de estos dos mapas indígenas del Ecuador, en diálogo con los primeros vestigios cartográficos, y los aportes de la cartografía, revela el enorme poder político de la imagen para moldear o transformar imaginarios colectivos. En este sentido, una primera recomendación es recuperar la geografía y la cartografía social como herramientas políticas, no solo para interpretar el espacio físico, sino, sobre todo, las dinámicas humanas que lo configuran o lo han constituido históricamente.

La conocida frase de Korzybski (1933) —“el mapa no es el territorio”— cobra especial relevancia al mostrar cómo la experiencia vivida, sentida o sufrida del/en el territorio difiere radicalmente de su representación gráfica. Las imágenes cartográficas, por más tecnológicamente avanzadas que sean, no logran captar las complejas relaciones entre seres humanos y no humanos y su entorno. Esto invita a cuestionar la geografía como ciencia neutra y objetiva, así como a problematizar la idea del mapa como reflejo fiel de la realidad.

Este es un elemento fundamental por el cual recomiendo adoptar una mirada crítica frente a las ciencias —especialmente la geografía— y despojarla del aura de infalibilidad. Comprender que las representaciones del planeta responden a intereses específicos y han sido producidas en

contextos históricos determinados es el comienzo en las aulas escolares. Como señalan Mignolo (2009) en *El lado oscuro del Renacimiento* y Latour (1986) en *Visualization and Cognition*, los mapas renacentistas —y la cartografía europea en general— fueron confrontados por pueblos como el chino, que resistieron las imposiciones de una visión eurocéntrica del mundo, lo que no ha ocurrido con las colonias de las metrópolis española, francesa o inglesa.

Desde esta perspectiva, estudiar la geografía implica entender cómo los espacios han sido históricamente fijados en relación con el poder. El Tratado de Tordesillas de 1494, por ejemplo, al delimitar las fronteras expansivas para los reinos español y portugués clasificó territorios y con ello definió destinos globales cuya influencia persiste hasta hoy, marcando las tierras “inhóspitas” y las “baldías” como espacios disponibles para ser conquistados, explotados o civilizados. Así como la categoría de “civilizado” fue construida en oposición a la de “primitivo”, la noción de “baldío” funcionó como negación de los territorios habitados, cultivados o significados por pueblos originarios. En ambos casos, se trata de construcciones ideológicas que sirvieron para legitimar el despojo y la ocupación de territorios indígenas bajo la lógica colonial y extractivista.

En esta investigación, junto al Runapura se consideraron las experiencias de los “mapas parlantes” del pueblo Nasa. Ambos conjugan sentires, memorias, despojos y aspiraciones de los pueblos indígenas. Sin embargo, es necesario alertar que estas representaciones realizadas por los 70 y 80 del siglo pasado, idealizan un territorio libre de amenazas externas, cuando en realidad los pueblos indígenas enfrentan constantes procesos de fragmentación y despojo debido a actividades extractivas como la minería, la explotación petrolera y la tala maderera. Estos mapas, aunque potentes como herramienta política y de articulación organizativa —como en el caso de la CONAIE—, deben ser leídos también como expresiones aspiracionales que contrastan con la realidad de violencia territorial estructural que persiste hasta hoy. Algunos de estos problemas persisten o se agudizan en los diferentes países de Abya-Yala, como: extracción de recursos, conflicto por tierras, desigualdad social y económica, violencia y opresión y presiones constantes para separar a las organizaciones, promoviendo un panorama político cambiante.

Por eso se recomienda promover estas formas de representación como materiales pedagógicos para la educación intercultural bilingüe. Dibujar la historia de los pueblos vivida en los territorios —a través de lagos, páramos, montañas, lugares sagrados— permite enseñar desde la mirada de los dominados, en oposición a la narrativa oficial de las élites, que ha buscado negarles protagonismo y agencia política.

El pensamiento decolonial, con autores como Mignolo, advierte que esta subordinación ha sido sostenida por una episteme construida desde seis lenguas modernas europeas: italiano,

castellano, portugués, francés, alemán e inglés. Estas lenguas han sido las herramientas privilegiadas del conocimiento hegemónico, mientras que lenguas como el árabe, mandarín, hindi, urdu, quichua, aimara o náhuatl han sido excluidas del ámbito epistémico “válido” en Occidente. Después del análisis del uso del quichua en el Runapura, siempre se recomendará el uso de las lenguas indígenas con mayor énfasis en los materiales didácticos, en la cartografía propia, por los recursos lingüísticos y epistémicos tan diferentes de cada lengua.

Finalmente, es crucial rescatar testimonios como los del pueblo Nasa, que, tras una reflexión colectiva, emprendieron su lucha por su identidad propia en el territorio comunitario. Frente a la lógica extractivista y utilitaria de la tierra, y a los ideales impuestos de propiedad privada y ciudadanía “civilizada”, estos pueblos han defendido formas de vida basadas en la relación con el territorio y la memoria ancestral. A través de la exposición de la vida cotidiana como la caza, la recolección, el surcar de los ríos o lagunas se evidencian las resistencias culturales de los pueblos indígenas.

Frente a la narrativa civilizatoria, evangelizadora de los invasores europeos impuesta como progreso y desarrollo, los cuerpos y rostros pintados, las actividades tradicionales, las relaciones con los otros seres son una afirmación de identidad, autonomía cultural y soberanía. Los cuerpos en el Runapura no están “civilizados” según los estándares coloniales, pero son vitales, fuertes, elegantes y autónomos. Esta representación rechaza la idea de que el “primitivismo” es algo que debe ser superado, y en su lugar, lo afirma como una parte fundamental de la resistencia cultural.

Por tanto, recomiendo que, así como se ha planteado la desoccidentalización, la descolonización, la desevelización, también se discuta sobre la descivilización.

12. Referencias

- Acsehrad, H., & Nuñez, R. de L. (2022). Cartografía social en Brasil y en la América Latina: Desafíos epistemológicos y metodológicos de mapeos contra-hegemónicos de los espacios y territorios. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 31(1), 196-210.
- Albornoz Peralta, O. (2021). *Las luchas indígenas en el Ecuador* (3a. edición digital).
- Alpers, S. (1983). El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII.
- Altmann, P. (2014). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. *Arqueología Ecuatoriana, Cuadernos de Investigación*(12).
<https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-12/295-una-breve-historia-de-las-organizaciones-del-movimiento-indigena-del-ecuador>
- Altmann, P., Benjamín Inuca, J., Waldmuller, J., & Gómez Rendón, J. A. (Eds.). (2017). Repensar la interculturalidad. UArtes Ediciones.
- Álvarez, C. y Montaluisa, L. (2023). Los discursos de la interculturalidad. En prensa. Quito. Universidad Politécnica Salesiana.
- Appadurai, A. (2007). El Rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia. Trad. Alberto Álvarez y Araceli Maira. Ensayo TusQuets, editores, No. 71. C. Barcelona.
- Arnoux, E. (2010)“La Glotopolítica: transformaciones de un campo disciplinario”. En AA.VV. (Ed.), *Lenguajes, teorías y prácticas* (pp. 95-109). Buenos Aires: 2010, Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González.
- Arnoux, E. (1997). La polifonía. En Romero, D (Compilador). *Elementos básicos para análisis del discurso*. Buenos Aires: Libros del Riel.
- Arnoux, E. (2014). La glotopolítica: Transformaciones de un campo disciplinario. *Anuario de Glotopolítica*.

- Arnoux, E. (2020). Prólogo I. En Cisneros, M (Coordinadora). Geopolítica latinoamericana: retos y perspectivas. Pereira: Editorial Universidad Tecnológica de Pereira.
- Barriga, F (1992). Las cultura indígenas ecuatorianas y el instituto lingüístico de verano. Quito: ediciones Amauta.
- Barthes, R. ([1982] 2002). Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces. Trad. De C Fernández Medrano. Ed. Paidós. España
- Bertin, J. (1999). Sémiologie graphique ; les diagrammes, les réseaux, les cartes: Vol. EHESS. Librairie des Sciences-Politiques. <https://www.librairie-sciencespo.fr/livre/9782713224171-semiologie-graphique-les-diagrammes-les-reseaux-les-cartes-jacques-bertin/>
- Bonilla, M. (2019). El mapeo social como herramienta educativa. 12(1).
- Calvet, L (1980). Escribir en quichua. Aprender a escribir en quichua la lengua de los incas es en el Ecuador un acto cultural y también un hecho político. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Calvet, L. (1974). Linguistique et Colonialism. Petit traité de glossophagie. Paris: Peyot.
- Cano, I.J. (2003). “Imagen del cuerpo desnudo. Acercamiento a algunos dibujos y grabados del siglo XVI. In Revista Chilena de Antropología Visual - número 3 - Santiago, julio 2003 - 33/58 pp.
- Cárdenas, F. (2014). El signo paisaje cultural desde los horizontes de la antropología semiótica. En Revista de Antropología Iberoamericana. Volumen 11. Nº 1. Enero-abril 2016
- Chapin, M., & Lamb, Z. (2005). Mapeo de tierras indígenas. Annual Review of Anthropology, 34, 1-23.
- Cisneros, M. Introducción. En Cisneros, M (Coordinadora). Geopolítica latinoamericana: retos y perspectivas. Pereira: Editorial Universidad Tecnológica de Pereira.

- CIEI con la participación de J.L. Calvet. (1980). La lengua oficial de un proceso de alfabetización de adultos en lenguas vernáculas. . Revista de la Pontificia Universidad Católica. Año VIII. No. 28. Noviembre. Quito
- Coloma, C. (1982). Hacia una Política de Investigación—La experiencia en el CIEI. Revista de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, Año X, No. 34, julio de 1982. Quito p- 59-69
- CONAIE. (1987). Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. NACIONALIDADES INDIAS, 5-10.
- CONAIE (1988a). 500 años de resistencia india. Quito: CONAIE.
- CONAIE (1988b). Memorias Segundo Congreso CONAIE. Quito: CONAIE.
- CONAIE (1989). Las nacionalidades indígenas del Ecuador: nuestro proceso organizativo. Quito: CONAIE.
- CONFENIAE. (1987). Paratú. Petroleras, conolización Parque Yasuní y territorio Huaorani, 1(2), 4.
- Cooper, R. (1989). Language Planning and Social Change. Cambridge: Cambridge University.
- Cueva, A. (1993). Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: El caso del movimiento indígena. Revista de Ciencias Humanas, 9(13).
- De la Torre, L. M. D., Inuca, B., & Prieto, M. (2018). Yachay tinkuy y kuyana: Dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador. En P. Canales Tapia & S. Vargas (Eds.), Pensamiento Indígena en Nuestramérica: Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy (pp. 71-99). Ariadna Ediciones. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1782>
- Del Valle, J. (2017). Glotopolítica y teoría del lenguaje: La normatividad y la lengua. Anuario de Glotopolítica. <https://glotopolitica.com/2018/04/19/anuario-2017-1/>
- Deler, J., Gomez, N., & Portais, M. (1983). El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas claves (1era ed.). Centro Ecuatoriano de Investigación Geográfica.

- DINEIB – UNICEF – GTZ. (1996). *Sisayacuc Shimipanpa Diccionario Infantil Quichua*. DINEIB-UNICEF-GTZ. <http://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/handle/123456789/33242>
- Eco, U. (1994 [1973]). *Signo*. Trad. Francisco Serra. Letra e.
- Edgar Sandoval. (2019) *Semiótica de los Sentidos: Notas sobre una Lógica de los Afectos*. Porto Artes, *Revista de Artes visuais*. V25 n.41. jul-dez
- Escobar, A. (2015). *Territorios de diferencia: La ontología relacional en las prácticas cotidianas*. *Revista Colombiana de Antropología*, Article 41.
- Everaert-Desmedt, N. (2004), “Peirce's Semiotics”, in Louis Hébert (dir.), *Signo* (online), Rimouski (Québec), <http://www.signosemio.com/peirce/semiotics.asp>
- Fals Borda. 2000. El territorio como construcción social. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8PnXVf9ts4IJ:documents.tips/documents/orlando-fals-borda-el-territorio-como-construccion-social.html+&cd=3&hl=es&ct=clnk&gl=ec&client=firefox-b>
- Ferguson, Ch. (1959) *Diglossia*. <http://www.mapageweb.umontreal.ca/tuitekj/cours/2611pdf/Ferguson-Diglossia.pdf>. Recuperado 1/5/2021.
- Fidjins, A. (2018). *Identidades comunitarias y cartografía social*. *Revista de Geografía Humana*, 10(2), 98-115.
- Gámez Chávez, J. (2010). *LA CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR COMO SUJETO DE CAMBIO POLÍTICO Y SOCIAL* Historia del movimiento indígena ecuatoriano en el siglo XX [Tesis de Maestro en Estudios Latinoamericanos]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, M. (2014). *La semiótica de Charles Sanders Peirce. Arte, creatividad e interpretación* (Primera). Universidad Veracruzana.
- Gisbert-Aleman, E. (2018). “El paisaje es quehacer. La creatividad sostenible de las prácticas éticas y afirmativas”. En *Feminismo/s*, 32 (diciembre 2018): 157-179. Dossier monográfico:

- MAS-MES: Mujeres, Arquitectura y Sostenibilidad - Medioambiental, Económica y Social, coord. María-Elia Gutiérrez-Mozo
- González Holguín, D. (1993). Vocabulario de la Lengua Quichua. Corporación Editora Nacional, Proyecto Educación Bilingüe Intercultural MEC-GTZ.
<http://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/handle/123456789/37773>
- Gramsci, A. Antología (1974) Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Siglo XXI Editores. España.
- Grimm, J. M. (1896). La lengua quichua: (Dialecto de la República del Ecuador). Friburgo de Brisgovia.
- Guerra, S., Moreno, R., Ponce, M., Ávila, C., Quiroga, D., Fernández, C., Sevilla, A., Sevilla, E., & Lambert, A. (2018). Enigmas de las Américas. Geografía y expediciones del nuevo orbis. USFQ Press.
- Guespin, L. y Marcellesi, t. (1986). Pour la Glottopolique. GRECSO UA CNRS, 1164, Université de Rouen, pp 5-63. https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1986_num_21_83_2493. Recuperado 1/5/2021.
- Haboud, M., Montaluisa, L., Muenala, F., & Viteri, F. (s. f.). Caimi Ñucanchic Shimiyuc Panca. CIEI-PUCE.
- Harley, J. (1989). Deconstrucción del mapa. *Cartographica*, 26(2), 1-20.
- Harley, J. B. (1989). Deconstructing the Map. *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 26(2), 1-20. <https://doi.org/10.3138/E635-7827-4H57-9T53>
- Haugen, E. (1959). "Planning for a Standard Language in Modern Norway", en *Anthropological Linguistics*, Vol. 1, No 3, pp.8-21. Wisconsin University, <http://www.jstor.org/stable/30022188>. Recuperado 25-05-2015.

- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (1.a ed.). Routledge. Taylor & Francis. <https://www.routledge.com/The-Perception-of-the-Environment-Essays-on-Livelihood-Dwelling-and-Skill/Ingold/p/book/9781032052274>
- Instituto Lingüístico de verano. División en el Ecuador. (1990). Informe de actividades. Edición especial. El ILV celebró el XXXV Aniversario de labores en el Ecuador.
- Inuca, J. (2017). *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX* [doctoralThesis, Quito, Ecuador: Flacso Ecuador]. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12808>
- Inuca, J. (2018). *Llaktapura sumak kawsay / vida plena entre pueblos: Un concepto emancipatorio de las nacionalidades del Ecuador*. Mecila Working Papers, 06. https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00003037
- Karakras, 2000. Planteamiento de los pueblos “indígenas” al estado ecuatoriano.
- Karam, T. (2007). Introducción a la semiótica de la imagen. *Revista Comunicación y Sociedad*, 7(1), 235-250.
- Kernaghan, R. Zambrano, G. (2021). *Obtuso es el sentido: visualidad y práctica etnográfica*. University of Florida, United States Gabriela Zamorano Villarreal. El Colegio de Michoacán, Mexico.
- KIPU. (1988). El mundo indígena en la prensa ecuatoriana. *Abya Yala*, 10.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología simétrica*. Trad. Goldstein Víctor. Siglo XXI editores, Argentina.
- Latour, B. (1986). Visualización y cognición: pensar con los ojos y las manos. *Knowledge and Society Studies in the sociology of cultur Past and Present*. V.6. p. 1.40.

Llach, C. (2007). Lengua, territorio y poder como espacios geopolíticos. *Revista Política y Estrategia*, 108, 13.

Letra herida. (s. f.). *Historia de la cartografía*. Recuperado 16 de mayo de 2025, de <http://www.letraherido.com/170203historiacartografia.htm#2>

Marabini, B. (2019). Glotopolítica: el poder de la lengua. Documento de Opinión. IEEE 23/2019.http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2019/DIEEEO23_2019BLAMAR-gloto.pdf, recuperado 1/5/2021.

Matías Luis G, Peña Caballero V, Reyna González W, Domínguez Díaz LR, Martínez Hernández JJ.(2019). Valor nutricional y medicinal del pulque. *Revista proeditio* 4(12):1291-303.

Mazama zamora. (s. f.). Recuperado 6 de diciembre de 2024, de <https://bioweb.bio/faunaweb/mammaliaweb/FichaEspecie/Mazama%20zamora>

Medrano, C. (2019). De tigres, raposas e posições taxonômico-relacionais na zoologia dos indígenas qom do Gran Chaco. *Mediações - Revista De Ciências Sociais*, 24(3), 12–27

Mendoza, A. (2019). Ontologías del agua y relaciones de poder en torno al paisaje hídrico en el territorio indígena mazahua del estado de México. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 55, núm. 1, pp. 91-118, 2019. instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH <https://www.redalyc.org/journal/1050/105060481004/html/>

Las actualizaciones automáticas de citas están deshabilitadas. Para ver la bibliografía, haga clic en Actualizar en la pestaña de Zotero.

Mignolo, W. ([1995] 2016). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonialidad*. Trad. Cristóbal Gnecco. Universidad del Cauca.

Mignolo, W. (1995) *The Darker Side of Western Modernity*. (s. f.). Recuperado 6 de diciembre de 2024, de <https://www.dukeupress.edu/the-darker-side-of-western-modernity>

Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.cttq94t0>

- Miño-Garcés, F. (1982). Producción de Materiales educativos para el programa de Alfabetización y Educación Infantil en Lenguas Vernáculas. *Revista de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador*, Año X, No. 34, julio de 1982. Quito
- Molina, J. A. (2019). Estudios del lenguaje desde una perspectiva glotopolítica. *Signo y Pensamiento*, 38(74), Article 74. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp38-74.elpg>
- Monmonier, M. (2018). *How to Lie with Maps (Third Edition)*. University of Chicago Press.
- Monmonier, Mark. (2018). Cómo mentir con mapas [Semana 03]—Cómo mentir con mapas Tercera edición—Studocu. (s. f.). Recuperado 6 de diciembre de 2024, de <https://www.studocu.com/pe/document/universidad-alas-peruanas/historia-general/monmonier-mark-2018-como-mentir-con-mapas-semana-03/13652789>
- Montaluisa, L. (1980). La historia de la unificación de la escritura del quichua. *Revista de la Universidad católica*, 28, 121-146.
- Montaluisa. L. (1989). La organización y la cultura de las nacionalidades indígenas. In *Ecuador Multinacional. Conciencia y Cultura*. Ed. Abya-Yala, CEDECO. Quito
- Moreno, S. (1977). *Sublevaciones indígenas en el siglo XVIII*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Moreno, S. (1989). Ecuador Una nación de nacionalidades. In *Ecuador Multinacional. Conciencia y Cultura*. Ed. Abya-Yala, CEDECO. Quito
- Morong, G. (2017). Juan de Matienzo y su proyecto de sujeción laboral: identidades funcionales para la compulsión de mano de obra indígena en Charcas colonial, 1567. *Surandino Monográfico*, (2), 37-53. Recuperado a partir de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/surandino/article/view/397>
- Morris, C. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Ed. Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México. Disponible en (1era ed.). Piadós.
- Muyolema. A. 2001. De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. In Rodríguez, Ileana, ed.

Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad. Amsterdam; Atlanta: Rodopi.

Nates Cruz, B., & Raymond, S. (2006). Cartografía semiótica para la comprensión de territorios de conflicto. *Estudios Políticos*, (29), 98-120.

Nöth, W. (1998). Cartosemiotics and the cartographic sign (Peirce, symbols, icons, maps). *Zeitschrift Für Semiotik*, 20(1), 25-39.

Ochoa, I. (1984). Curso de segundo nivel de educadores bilingües FCUNAE. Manuscrito inédito.

Ortiz, P. (2014). Políticas estatales, territorios y derechos de los pueblos indígenas en Ecuador (1983-2012): Informe de investigación. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4009>

Ortiz, S., Torres, V., & Villareal, J. (2023). Narrativas, ciclos de protesta y repertorios de acción colectiva en Ecuador 1990—2022 •. Abya Yala. <https://abyayala.org.ec/producto/narrativas-ciclos-de-protesta-y-repertorios-de-accion-colectiva-en-ecuador-1990-2022/>

Oslender, U. (2012). Cartografía social y ontologías relacionales. *International Journal of Urban and Regional Research*, 31(2), 452-458.

Oslender, U. (2017). Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica? *Tabula Rasa*, 26, 249-262. <https://doi.org/10.25058/20112742.n26.12>

Ospina, J. (2023). Cartografía social y resistencia en América Latina. *Geopolítica. Revista de estudios sobre espacio y poder*, 45(2), 217-239.

Pajuelo, R. (2007). “Ecuador: hacia un nuevo mapa de la nación”. En *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Institut français d’études andines, Instituto de estudios peruanos. P. 131-146

Pellizzaro, S. M. (2005). *Arútam: Mitología shuar*. Editorial Abya Yala.

- Piazzini Suárez, C.E. y Montoya Andrango, V. (Eds). (2022). Cartografías, mapas y contramapas, Medellín, Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 310 pp.
- Piazzini, C., & Montoya, R. (2013). Cartografía social en Colombia: Una herramienta para la acción comunitaria. *Revista Colombiana de Antropología*, 49 (2), 55-78. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(2), 55-78.
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Vols. 1–8, C. Hartshorne, P. Weiss & A. W. Burks, Eds.). Harvard University Press.
- Ponce, J. (2003). El oriente es un mito. Segundo Foro Ecología y Política. Abya-Yala; Comité Ecuménico de Proyectos, FLACSO, sede América, Programa GTZ-Gesoren, Fundación Friedrich Ebert Stiftung, PICCSA, Quito.
- Porras, A. (2005). *Tiempo de indios: La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano: las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997*. Abya Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/259
- Pottier, Bernard. (1983). *Coordinación, presentación y documentación. América Latina en sus lenguas indígenas*. UNESCO, Monte Ávila Editores. Caracas.
- Punto de Vista. (1988a). *La educación bilingüe Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas*. Punto de Vista, 10-11.
- Punto de Vista. (1988b). *Ley de Nacionalidades indígenas*. Punto de Vista, 10-11.
- R.A.E. (2023) *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/acu%C3%A1tico>
- Rivera Cusicanqui, S. (2020). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón ediciones.
- Rubio, A. (1954). *Recopilación de legislación indigenista del Ecuador*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

- Salamanca, Carlos y Rosario Espina (Compiladores). (2012). Mapas y derechos. Experiencias y aprendizajes en América Latina - 1a ed. - Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2012. 316 p.
- Santo Tomás, D. (1560). Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perv. (Edición facsimilar, ejemplar 875). Ediciones de cultura hispánica Agencia española de cooperación internacional.
- Sennet, Richard. (1994). Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Alianza editorial. Trad. César Vidal. España
- Stoll, D. (1982). *Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. Zed Press.
- Valiente, T. (2016). Tinkuy. Encuentro de contrarios o diferentes. Una mirada en las fuentes. INDIANA - Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe, 33(1), Article 1. <https://doi.org/10.18441/ind.v33i1.199-220>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y Naturalismo. en “Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno” de los editores Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, para el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)
- Wood, D. (1992). The Power of Maps. Guilford Press. <https://www.guilford.com/books/The-Power-of-Maps/Denis-Wood/9780898624939?srsItd=AfmBOoqIhN33GcAgUQrCAcS8mCqB7nyLRBII-EnYpWBZ0Fq1YPU6Z-Uq>
- Wood, D. (1993). La delgada línea entre la cartografía y la elaboración de mapas. *Cartographica*, 30(4), 1-7.
- Wood, D., & Fels, J. (2008). *The Natures of Maps: Cartographic Constructions of the Natural World*. University of Chicago Press.
- Wood, D., & Fels, J. (s. f.). Designs on signs/ Myth and meaning in maps. 23(3), 54-103.

Yanez, C. (1980a). Modelo Educativo Maca. Revista de la Pontificia Universidad Católica. Año VIII. No. 28. Noviembre. Quito

Yanez, C. (1980b). Lenguas Vernáculas y Oficialización. Revista de la Pontificia Universidad Católica. Año VIII. No. 28. Noviembre. Quito

Yanez, C. (1991 Macac. Teoría y Práctica de la Educación Indígena. Estudio de caso en el Ecuador. Celater-Macac. Colombia

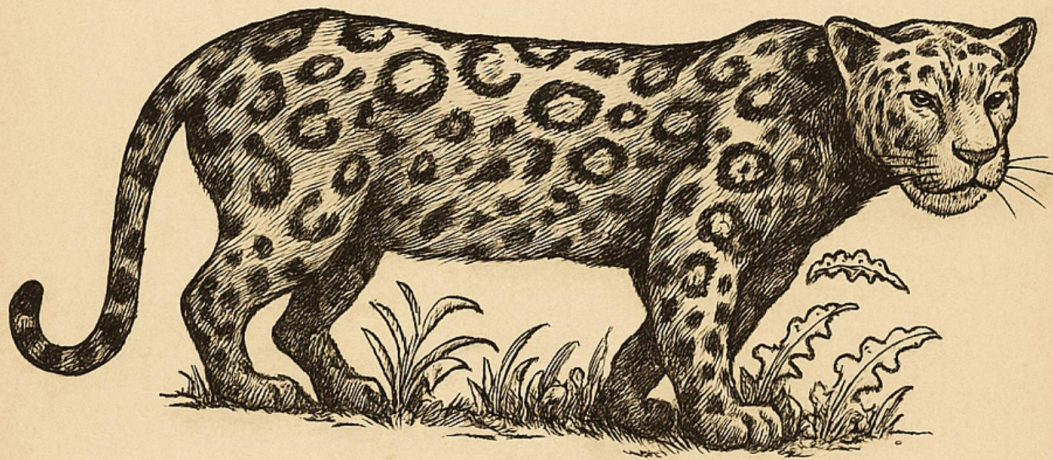
Yáñez, J. (2002). Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri. Abya Yala.

Zecchetto, V., Marro, M., & Vicente, K. (s. f.). Seis semiólogos en busca del lector. Abya Yala,

13. Anexos

Anexos

RUNAPURA



Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín

Alba Catalina Álvarez Palomeque

2025



Anexo 1. Descripción iconográfica, análisis denotativo

En el mapa CIEI, no se habla todavía de nacionalidades sino de aillucuna; término que traducido al castellano significa ‘familias’. Aillu viene a ser ‘familia’, por extensión ‘familia ampliada, familia grande, tribu y que puede ser entendido como nacionalidad’. En este trabajo se mantendrá esta designación para describir a cada uno de los pueblos. Se conserva además la ortografía, tal cual está utilizada en el mapa, es decir, con el alfabeto que se usaba en ese entonces, pues no se aceptaba la ortografía como se usa ahora: ayllu, en lugar de aillu. Se levantó una fuerte polémica en esa época, por el uso de la <k>, <y> y <w>, por considerarlas gringas.

Como se podrá apreciar en los diferentes nombres, se los ha quichuizado, esto es, se ha adecuado a la existencia de tres fonemas vocálicos en quichua: /a/, /i/, /u/. De esta manera, el nombre sionasecoya, en quichua será siuna-sicuya; igualmente, ante la ausencia de /b/ o /v/, se escribe con /h/ como en Natabuela ‘*natahuila*’.

En el mapa Aillucunapac (de las familias), el número 1 empieza por la Sierra, que es el callejón interandino, en donde el sistema montañoso de los Andes, forma hoyas, con grandes extensiones de planicies y valles. Este relieve ha favorecido el desarrollo de la vida de distintos seres desde humanos y no humanos. Los grandes nevados son la fuente de agua dulce más rica de que dispone el país, para cubrir tanto las necesidades de consumo humano, para el riego en la agricultura y para las múltiples especies de animales.

La presencia del sistema montañoso de los Andes favorece la diversidad de climas y microclimas que también incide en la mega diversidad y productividad del país, en lo generosos que pueden ser los suelos, pues se puede sembrar y cosechar con éxito, productos diversos y con muchas variedades entre ellos. Por ejemplo, una chacra o huerta andina puede producir: maíz, fréjol, habas, quinua, chochos, arveja, papas, y otros productos. Y del maíz se pueden sembrar más de cinco variedades: maíz para mote, de razas diferentes (grande y dulce); para tostado, (no muy grande y plano); chulpi, que es un tipo de maíz tostado, pero pequeño, suave y dulce; para hacer canguil o palomitas de maíz, que es un tipo de grano pequeño y duro, propio para reventarlo con el calor; para alimento de las gallinas, muy parecido al maíz. (cfr. INIAP 2020).

Estas divisiones geográficas marcaron también la existencia de pueblos y asentamientos diferentes desde hace más de 12.000 años, que llegaron los primeros habitantes, a lo que hoy es Ecuador, Se han encontrado restos de esta data en las Cuevas de Chobsi, en Azuay. Las olas migratorias provenían no solo de Alaska, sino también a través del Pacífico y del Atlántico. (¿por qué hay la creencia de que los primeros seres humanos eran seres de poca inteligencia? ¿El dato de los dibujos de las cavernas de Francia y España no refuerzan el criterio que ya tenían un elevado pensamiento semiótico, artístico, lúdico? Por qué si seguimos mirando desde la estética de la humanidad del siglo XXI esperamos que tengan nuestros patrones de vida, conocimiento, estética: ¿no somos los modernos los equivocados? ¿Tal vez nos hemos alejado del placer de vivir el día a día, en un mundo sin tantas guerras? Tal vez, si nos despojamos de los aires de superioridad podríamos llegar a entender(nos) a la humanidad). Muy pocas veces han tenido contacto entre sí, de ahí que haya

la necesidad de conocerse mutuamente, los pueblos que estuvieron ocupando estos territorios antes de la formación del estado ecuatoriano.

RUNA AILLUCUNA	
1. NATAHUILLACUNA	
2. UTAHUILLACUNA	
3. GAYANPUCUNA	
4. PICHINCHA RUNACUNA	- Zamiracuna - Pintacuna
5. CUTUPACSI RUNACUNA	- Jatun Huilhuaruna - Zampahuaruna - Mueacuna
6. TUNCURAHUA RUNACUNA	- Salasaracuna - Chiallicuna - Quisapichacuna
7. BOLIVAR RUNACUNA	- Cachacuna - Huarancocuna - Shimillicuna
8. CHINPURASU RUNACUNA	- Caltaruna - Cuchacuna
9. CASARICUNA	
10. AZUAY RUNACUNA	- Qhimsillacuna - Chiblacuna
11. SARACURUCUNA	
12. NAPI RUNACUNA	- Quiluruna - Yampucuna
13. PASTAZA RUNACUNA	- Canelocun
14. SHUARCUNA	
15. ACHUARCUNA	
16. CUFANCUNA	
17. SIUNA-SICUYACUNA	
18. TITITICUNA	
19. HUARANICUNA	
20. CUAQUIRCUNA	
21. CHACHICUNA	
22. TSACHILACUNA	

Los aillus de la Sierra *‘Puna llactamanta quichua aillucuna’* (comienzan con el número 1 y terminan con el 11, de los saraguro *‘saracurucuna’*, en un continuum marcado por el uso exclusivo del quichua como lengua materna en estos aillus.

Luego, la numeración continúa en el oriente de la 12 a la 13, para representar los pueblos de habla quichua de esta región, en las provincias de Napo y Pastaza y constan bajo el nombre *‘Antisuyu llactamanta quichua runacuna’* que traducido al castellano sería: Gente quichua de la tierra del oriente o sencillamente quichuas del oriente.

Cabe la distinción, porque a continuación se enumeran del 14 al 19 los aillus pertenecientes al *‘Antisuyu llactamanta shuc aillucuna’* que significa ‘otros aillus del oriente’ y aquí se encuentran los: shuar, achuar, cofán, sionas-secoyas, tetetes, waoranis, designados en quichua como *‘shuarcuna, achuarcuna, cufancuna, siuna-sicuyacuna, tititicuna, huauranicuna’*.

Con el nombre de *‘Cuntinsuyu llactamanta aillucuna’* ‘familias de la tierra del oeste’ o *‘familias de la costa’*, numeradas desde el 19 al 22, van 3 los aillus, conocidos hasta ese momento: cuaiquircuna, chachicuna, tsachilacuna.

Algunas aclaraciones sobre los nombres: en esta ocasión, es la primera vez que se utilizan los nombres propios para referirse a los diferentes aillus.

Los aillucuna de la Sierra

Según el mapa corográfico *Aillucunapa causana allpacuna* que señala los territorios de cada pueblo diferente, se sigue la descripción para que sean los números de ese mapa, los que marquen la ruta para encontrar los territorios de cada aillu.

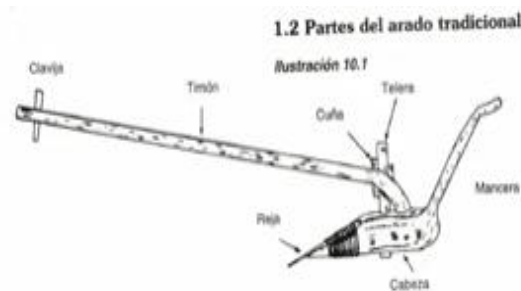
Se encuentra primero la nacionalidad Quichua en las provincias de Imbabura y Pichincha. Ahí están como en un nicho los grupos del 1 al 5, representando a los aillus: (Natabuela, Otavalo, Cayambe, Pintag y Zámbez)

1.- Natahuila aillu:

Aquí podemos ver 1 escena:

La siembra en pareja: De pie, de frente al campo que se dibuja a su costado izquierdo, hay una pareja en las labores agrícolas, en una escena de la siembra. Muestra a un hombre y una mujer, ágiles, fuertes, que se encuentran como en una superficie un poco más alta de la casa que se vislumbra a lo lejos, que está al pie de una montaña, junto a unos árboles, rodeados de mucha vegetación y al fondo, algunos árboles. El paisaje es andino. Se distinguen dos pencos que estarían como marcando el terreno limítrofe de la siembra. Las dos personas están en la tarea de la siembra. La mujer lleva una blusa blanca, bordada alrededor del cuello, con las mangas anchas que terminan en vuelos y le llegan hasta el codo. Tiene una falda negra, llamada anaco y un debajero de color blanco. Se ajusta con una faja tejida en un telar. Los pies de ambos se ven descalzos. El hombre lleva una camisa sin mangas y un pantalón largo. Con la mano derecha, sostiene la manquera del arado. Tanto el hombre como mujer llevan la mano derecha en la misma posición, con el brazo hacia abajo, y la palma en dirección a la tierra. La mujer sostiene una especie de ramas, no se distingue si la faena se refiere a la siembra o al aporque, que se entendería que la mujer va recogiendo la hierba mala.

Este proceso de siembra se hace con arado. Y se puede ver la yunta: dos toros amarrados entre sí, atados al timón que guiará por dónde irán los surcos. El hombre sostiene el mango del arado: la manquera, con la derecha y con la izquierda un látigo, que parece que se ha alzado en este preciso momento, por la figura curva que se dibuja en el aire.



En la tierra se pueden ver como cuatro surcos ya realizados; la mujer se encuentra al lado izquierdo del hombre. Y podría interpretarse también como que está tirando las semillas al suelo recién arado.

Sobre la cabeza de estos dos personajes lucen dos sombreros grandes de ala arremangada, propio y característico de esta zona. Y el largo del cabello es igual el del hombre al de la mujer. Los dos llevan trenzado su cabello y cuelga sobre sus espaldas.

2.- Utahualu aillu. El pueblo Otavalo

La pareja Utahualu: Junto a la escena de siembra hay una pareja de frente al observador y de pie. La forman un hombre y una mujer mayores. La mujer lleva la fachalina como un turbante en la cabeza. Se cubre también la espalda con otra fachalina, anudada al frente. Una blusa en la que se distingue un bordado, debajo de la fachalina, la manga es de vuelos y le llega hasta un poco más abajo

del codo; su mano izquierda está cerrada como en puño y da la idea que sostiene una especie de bolsa o shigra. Se pueden ver muchos collares sobre su cuello y en ambas manos lleva manillas que le cubren casi el todo el antebrazo. La falda o el anaco está sostenido por una faja tejida, que le da como tres vueltas. Tiene un debajero blanco y luce alpargatas oscuras, que podrán ser azules o negras.

El hombre, en cambio, lleva un sombrero blanco de ala pequeña. Se cubre el cuerpo con un poncho grande y grueso doblado en sus extremos sobre los hombros, como para facilitar una mayor movilidad de sus brazos. Esto permite distinguir un poncho de dos lados: el uno monocolor, probablemente azul y por el otro de cuadros que podrían ser grises con blanco. Por debajo se ve que tiene una camisa blanca, de manga larga. Tiene un pantalón blanco que le llega hasta un poco más abajo de la rodilla. Y también usa alpargatas, pero de color blanco. Los rostros de los dos son serenos.

La mujer tejedora: Junto a esta pareja, hacia la derecha, se encuentra la figura de una mujer que está arrodillada junto a un huso y un telar. Ella lleva la fachalina en la cabeza, a modo de un turbante. Muchos collares la adornan y cubren todo el cuello. Se puede ver también su blusa bordada, con la manga suelta, de vuelos, que le llega hasta más abajo del codo. Sobre la blusa está anudada del lado izquierdo una fachalina blanca. Lleva manillas en ambas manos. Sus ademanes al tirar del hilo son de relajación y contento.

La rueca a su lado es de gran tamaño, a simple vista es de construcción artesanal; la rueda es gruesa, parece de madera fuerte, está sostenida por un eje vertical como un tronco grueso. La mujer tiene el ovillo muy cerca suyo y tira del hilo, por lo que muestra sus brazos abiertos, mientras maneja el huso.

Taita Imbabura y las mujeres en el lago: Junto a ellos se encuentran muy cerca el icono del territorio otavaleño: el taita Imbabura, el volcán mítico y la laguna de San Pablo a sus pies. Esta escena muestra la cotidianidad del transcurso del tiempo, con la tranquilidad de las dos mujeres que se encuentran en la orilla del lago y la montaña al fondo, rodeada de nubes negras, señal clara que lloverá más tarde, ese día.

Una de las mujeres tiene las piernas metidas en el agua, que le llega hasta la rodilla. Está cargando a un bebé sobre sus espaldas, con una tela que le cruza el cuello. Tanto ella como el bebé se cubren la cabeza, ella con un turbante y el bebé, con lo que parece ser un sombrero pequeño. Ella usa una blusa blanca de manga con vuelos, el anaco oscuro y el debajero blanco, que también están dentro del agua. Es la imagen de una mujer que está lavando la ropa sobre una piedra que sobresale en la orilla. Está de frente al observador y de espaldas al volcán.

La otra mujer está de espaldas al observador y da la sensación de que está llegando a la laguna. Así, de espaldas, se la ve alta, vestida a la manera de la mujer imbabureña, con un sombrero grande que le cubre la cabeza, con el ala arremangada como el de Natabuela. El sombrero, de un ala muy grande, pero doblada hacia arriba, queda como una especie de cuenco. Debajo asoman los picos de lo que parece ser el nudo de una fachalina que cubre la cabeza a más del sombrero y por debajo, un mechón de su cabello. Sobre sus hombros, cubriendo la espalda hasta más abajo de la cadera, lleva una fachalina de color claro y carga un bulto sobre sus espaldas en una especie de pañolón grande. Le cubre las piernas un largo anaco de color oscuro y un debajero blanco, lleva alpargatas de color oscuro y parece llevar algo en su mano derecha.

El volcán Imbabura se ve imponente por su tamaño detrás de las mujeres. El lago muestra sus aguas cristalinas, tranquilas y con pequeñas olas. En las orillas se ven montículos de tierra, pero no hay vegetación, no hay presencia de árboles grandes.

3.- Cayampi aillu

Para representar este grupo que se encuentra al noreste de Quito, se ha dibujado a un grupo de tres personas, un hombre y dos mujeres. Ellas están en primer plano, el hombre se encuentra detrás de una de ellas, de tal manera que solo se le ve el lado derecho. Parece tratarse de una familia compuesta por papá, mamá y la hija, que luce más joven, más vivaz. Lleva una blusa clara con adornos en el pecho y la manga, que se cierra en el codo y luego termina en un vuelo ancho. También se puede decir que usa collares que le cubren el cuello, su falda es plisada y lleva una especie de alpargata abierta. Sobre su hombro izquierdo está colgado un chal de tela gruesa y que se dobla sobre su brazo izquierdo. Tiene sobre su cabeza un sombrero de ala corta.

La mujer que se encuentra a su izquierda es la figura que más destaca por su altura, casi igual a la del hombre que se encuentra detrás de ella. Se cubre la cabeza con un sombrero pequeño. Su cuello está rodeado de collares y debajo se puede ver una blusa blanca debajo de un saco o fachalina y por encima, sobre sus hombros, un pañolón grande la cubre hasta la altura de las rodillas. Lleva una falda amplia hasta más abajo de las rodillas. Usa una especie de sandalia o alpargata abierta. E su mano izquierda lleva una especie de cartera y la otra está suelta sobre su falda. Su expresión es de una sonrisa tranquila.

El hombre, por su parte, lleva también sombrero de ala pequeña. Tiene un poncho de color oscuro y parece muy abrigado. Debajo se ve el cuello de una camisa clara. El pantalón también es claro y le llega hasta cerca de los tobillos. Usa una especie de zapatilla o alpargata abiertas que le deja libre los dedos de los pies, al igual que a las mujeres.

El suelo donde pisan semeja la calle de una ciudad. Se han trazado cuadrículas que simulan los adoquines rectangulares, no hay vegetación.



Inti yaya y el Cayambe: en contraste con la imagen de ciudad de los personajes cayambeños, casi a sus pies, está una escena cuya importancia simbólica se trabajará en el análisis semiótico.

Se trata del dibujo en que se escenifica un hecho cosmográfico como es la salida del sol detrás del volcán Cayambe y un runa cayampi tocando la bocina desde el cerro Puntiatzil, histórico observatorio astronómico, en el cual se ha registrado por siglos el tránsito de los solsticios y equinoccios.

En primera plana está el cerro Puntiatzil, como una meseta desde la cual en actitud de avanzada se encuentra un hombre vestido al estilo Natabuela con el típico sombrero de ala arremangada, sostiene con sus dos manos una larga bocina a la que está soplando. Su poncho negro le cubre los hombros hasta la rodilla, pero se encuentra recogido a la altura del pecho y una de sus faldas, parece volar con el viento. El hombre lleva un pantalón corto que le da por debajo de la rodilla, está descalzo.

La punta de la bocina está en dirección del sol y del Volcán Nevado Cayambe que se ve majestuoso e imponente, como cobijando al pueblo con sus faldas. Un sinfín de lomas y declives le acompañan, en medio de los que se distingue alguna casa lejana. Ya más próxima al observador, se perfila una planicie bordeada de árboles y casas pequeñas, de un piso.

Como debajo del cerro Puntiatzil, están tres hombres con sus ponchos oscuros, sus camisas blancas y los sombreros arremangados, en las faenas de cosecha de matas que podrían ser trigo. Se puede apreciar un semicírculo de la labor que están realizando, dos de ellos portan una hoz con la que se entendería que cortan las espigas. Delante de este campo, se encuentran tres mujeres y un hombre que están recogiendo la cosecha o preparando los alimentos. También los cuatro personajes portan sombreros grandes de alas arremangadas. Dos mujeres están de pie, la una lleva fachalina de color claro, la otra de color oscuro, Ambas tienen blusas blancas y faldas largas. El hombre está arrodillado sobre una pierna, mientras se sostiene en la otra, junto a la mujer de fachalina blanca y extiende en su mano derecha un producto, que parece una papa o un pan; la mujer, frente a él está también arrodillada y sostiene algo en su mano izquierda. Los separa a los dos una especie de canasta tapada con manteles.

4.- Pichincha runacuna:

La única ciudad: Quito. Como una llamada de atención a la civilización, la capital de la República de Ecuador, se dibuja una ciudad donde los edificios altos son los protagonistas, aunque la proyección los desdibuja y apenas se visibilizan algunas torres de edificios altos. El Panecillo, cerro tradicional que divide a la ciudad en el norte y el sur, se dibujan edificios dispersos, resaltando por encima de las casas, los conventos y las iglesias. En la cima del cerro se encuentra la Virgen de El Panecillo o Virgen de Quito, cuya imagen se reconoce fácilmente, porque está como a contraluz y se destaca su figura en tonos oscuros, con sus alas. Es una advocación única de la Virgen María con alas de ángel. El cerro destaca porque tiene como fondo grandes montañas que se desdibujan en el horizonte. Como signo de la ciudad, la modernidad en pleno esplendor, se dibujan los edificios, compitiendo entre sí, por sobresalir, por ser el más alto. No dejan de verse las casas antiguas de tradición española, iglesias y conventos, llenos de ventanas pequeñas, que le dan carácter único a la ciudad, considerada Patrimonio de la Humanidad. En medio de las casas bajas se puede apreciar las cúpulas de la Catedral Metropolitana.

Un mercado: Muy cerca de la ciudad dibujada y correspondiendo también con la realidad, se encuentra el grupo Pintaccuna, más ligado a la ciudad. La escena es de un mercado pequeño, donde se exhiben pocos productos sembrados en la huerta propia; están dispuestos a lo largo y ancho de una tabla sobre dos soportes de madera. A primera vista una pila de choclos o maíz tierno, que se mantienen frescos porque conservan su cobertura de hojas, lo cual los mantiene también libres de contaminación; junto a ellos parece que se vende pan o papas y otros productos. Debajo de esta tarima se pueden ver otros productos grandes, parecen cocos; más allá, sobre el piso una canasta pequeña muestra algunos productos. Detrás de esta canasta, una mujer con sombrero y saco grande parece estar retirándose del lugar. Las vendedoras son dos mujeres, altas y robustas, con el cabello largo ambas, que cubren su cabeza con sombreros de ala corta. Llevan blusas y sacos de color claro y oscuro y también llevan faldas largas hasta cerca de los tobillos, los zapatos son bajos. La mujer que tiene un sweater oscuro está cargando un bebé que reposa tranquilo, ladeando la cabeza, recostado sobre el brazo izquierdo de la mujer, en actitud confiada, pues está sostenido también con un pañuelo que la mujer lleva cruzado detrás de su espalda. Su mano derecha tiene algunos productos que los está entregando a una compradora. Detrás de ella hay una mujer con fachalina y sombrero, sentada metiendo las manos en una caja que contiene productos.

El papel de compradores lo realiza una pareja de hombre y mujer. Ella viste igual que las compradoras, un sombrero de ala corta, un saco de lana, la falda larga y zapatos bajos. Con la mano derecha sujeta contra su cuerpo algún bulto; carga en su antebrazo derecho, una canasta en la que se pueden ver algunos productos, mientras que la derecha está extendida hacia la vendedora, quien le está entregando algún producto pequeño que cabe en su mano. El comprador es un hombre joven que usa una gorra en la cabeza, viste una camisa clara, un pantalón oscuro y unos zapatos negros. A lo lejos, como saliendo de la espalda de la compradora se vislumbra la figura de una mujer que se está alejando del lugar. Se puede ver que usa sombrero y lleva su pelo recogido en dos trenzas.

En la mitad del mundo: zampizacuna. La representación de este grupo, a través de una pareja de edad madura, es muy llamativa por el lugar elegido: el monumento a la Mitad del Mundo, y por la vestimenta elegante de la mujer; además se acompaña con la actitud de los caminantes que avanzan determinados, no se puede dejar de leer esta seguridad y convicción.

La vestimenta de la mujer es llamativa a primera vista: desde el tocado de la cabeza que deja ver una punta de pañuelo bordado que le cae por el lado izquierdo del rostro y sobre él, una fachalina negra que se desliza casi de forma natural desde la cabeza hasta los hombros. Su blusa blanca muestra bordados sobre el pecho, en la manga y en la muñeca. Lleva anudada una fachalina en el pecho que le cubre la espalda. Lo más llamativo quizá es un gran collar que luce sobre su pecho. Aunque el dibujo no muestra los detalles, sin embargo, parece ser de una confección minuciosa, entrelazando cuentas grandes que dan un resultado armonioso con el resto de su atuendo, sobre todo los bordados de la blusa. En su cintura sobresale una faja gruesa. La falda, oscura tiene un encanto de tela decorada, bordada o pintada, es algo que no se puede descifrar, pero sí llama la atención el complicado trazo de lo que parecen ser flores de figuras geométricas diversas, entrecruzadas entre sí. En el borde se destaca una fila de contraste sobre el fondo negro de la falda. Sus pies desnudos sellan la idea de una mujer fuerte, a pesar de su rostro un tanto tímido.

El hombre que la acompaña tiene un ceño serio. Usa un sombrero de ala pequeña. Sobre un poncho a rayas de dos colores, sobresale el cuello de una camisa blanca. Usa pantalones largos y zapatillas.

Detrás de las dos figuras se han dibujado algunos árboles y sobresale detrás de la mujer el monumento a la Mitad del Mundo, como un edificio solitario.



5.- Cutupacsi runacuna:

En el mapa corográfico, el territorio de este grupo es extenso, en comparación con el de otros grupos en la sierra. Están nombrados los grupos ‘hatun huihuacuna’, ‘zunpahuacuna’ y ‘macaccuna’. Para representar este grupo se han dibujado cuatro escenas, en una de ellas está el gran volcán nevado Cotopaxi que da el nombre a la provincia.

El volcán nevado Cotopaxi se alza al fondo del dibujo con una gran altura sosteniendo la escena. La nieve cubre más de la mitad de la montaña y en la parte baja se puede ver escasa vegetación. Unos pocos árboles se encuentran al pie. Se puede ver una gran planicie en la cual se han distribuido algunos cultivos. En un primer plano se pueden ver dos chozas pequeñas. Frente a las casas, a considerable altura se encuentran dos llamas que miran hacia las viviendas. Junto a ellas hay un rebaño de siete ovejas que pastan juntas.

La pareja zunpahuacuna: Son dos jóvenes que están parados juntos sobre un suelo cubierto de escasa vegetación. La mujer está perpendicular al hombre y carga un bebé en su espalda. Ella lleva un sombrero pequeño está cubierta con dos chalinas y usa una falda larga, que casi le llega al tobillo y lleva zapatos negros cerrados. Para cargar al bebé usa una especie de pañolón con el que cubre totalmente al niño y encima lo sostiene con una pieza de tela que se ajusta por debajo del pequeño cuerpo y ella se lo anuda en el pecho.

El hombre está parado en posición de descanso, con el pie derecho un poco separado del cuerpo y girando hacia la derecha. También lleva un sombrero pequeño, un poncho que le cubre hasta por debajo de las caderas, lleva un pantalón hasta los tobillos y parece que usa botines. Al igual que la mujer, lleva anudada una tela en el pecho, tal vez para llevar alguna carga sobre sus espaldas.

El paisaje detrás de ellos es un tanto agreste, solo se perfilan algunas montañas y unos pocos árboles.

La pareja macaccuna: está formada por una mujer que está hilando con el huso mientras que el hombre está parado, como descansando. Ambos llevan sombreros pequeños, de color claro. Ella lleva una fachalina oscura anudada en su cuello y debajo lleva una blusa blanca con mangas largas. Tiene una falda larga que la sujeta con una faja tejida. El borde de la falda tiene una franja de color claro que tiene bordados diseños pequeños.

El hombre tiene los brazos abiertos lleva un poncho pequeño, que le llega a la cintura. Sobresale el cuello blanco por encima del poncho; tiene un pantalón blanco y usa zapatos.

Siembra en minga. Junto a esta pareja se presenta una escena de siembra en minga, es decir muchas personas realizan esta de manera conjunta la tarea para el bien de todos. Hay tres personas en un primer plano que están afanosas con un pico removiendo la tierra. Llevan sombreros pequeños las tres. Son dos hombres y una mujer. El primero de ellos está de espaldas al observador y lleva en su mano izquierda el mango de alguna herramienta para esta faena. Está vestido de un color claro, camisa larga, por encima del pantalón, que le llega más abajo de la cintura; de manga larga y pantalón también largo, con alpargatas oscuras. El otro hombre que está de frente al observador, viste igual y está con la cabeza agachada, agarrando con sus dos manos la herramienta objeto de su atención. La mujer realiza su tarea de forma independiente, aunque esté junto a los dos hombres de camisa blanca. Ella se cubre la espalda con una fachalina de color oscuro que le llega a la altura de la rodilla y tiene el borde de color claro, bordado. Lleva una falda larga, de color claro, que le cubre hasta los tobillos. Tiene aspecto de ser una persona mayor. Detrás de ella está una mujer con un azadón o pala, presionando el suelo. Lleva una fachalina de color claro y la falda oscura. Un poco alejada de ella, aparece la cabeza de otra mujer y, al fondo, con un paisaje de cerros superpuestos, hay un árbol grueso y alto, que se desdibuja en la copa, cobija a las mujeres, mientras a un costado se puede ver un grupo de hombres, (5 o 6), vestidos igual, con camisa larga y pantalón de color claro, trabajando el suelo con sus herramientas. Todos los personajes de esta escena, tanto hombres como mujeres, llevan un sombrero de ala corta, de color blanco, sello distintivo de su pertenencia a este territorio.

6. Tuncurahua runacuna

Para esta sección, existen cuatro parejas que se encuentran distribuidas de manera horizontal en el espacio del mapa: está la pareja Salasaca, la pareja Chibuleo, la pareja Quisapincha y junto a ellos está la pareja Guaranga que pertenece a la provincia de Bolívar sin embargo aquí se muestra claramente la continuidad del territorio. Es aquí cuando establezco el criterio de que no hay una representación según la división territorial estatal sino por la presencia vecina de las lenguas, cercanía entre unas y otras aún fuera de las provincias. Debajo de las parejas se encuentra el dibujo de la mama Tungurahua y el taita Chimborazo muy cercanos entre sí y que muestran esa continuidad que ha dado paso a la leyenda del amor entre las dos montañas.

Para la representación de los Tuncurahua runacuna (los indígenas de Tungurahua), se muestran cuatro escenarios, uno de ellos corresponde a la montaña que da el nombre a la provincia, el cual ha estado en continua actividad hasta el día de hoy.

El volcán Tungurahua se ve imponente en este dibujo alto perfilado se puede ver nubes a su alrededor un cielo nubloso detrás al frente hay casas conocidas como chozas cuyos derechos tienen las figuras iguales a los de la montaña hay casas dispersas alejadas entre sí se ven árboles, probablemente de eucalipto se ven las líneas de los sembríos también hay muchos bancos o plantas de Maguey que sirven como linderos y protección en las casas no hay personas ni animales alrededor el paisaje de la mamáate un cura agua se enmarca también con un pequeño cerros Lomas al frente de ella. En este dibujo es notorio el nacimiento de un río que aparentemente nace en el tumor agua pero que sale desde el borde del dibujo es un río grueso que luego va a desembocar en el Amazonas.

Salasacacuna. La pareja se presenta con un bebé que carga la mujer a sus espaldas, con una bayeta blanca a rayas, anudada en el pecho, con la que cubre su ropa: rebozo y anaco negruzco. La cabeza del bebé está inclinada y tiene una expresión de alegría de travesura, por el tamaño de su cuerpo, se puede inferir que está cerca del año de edad. Su pelo es negro y se encuentra como mirando el paisaje. La mujer lleva a anudada en su cintura una faja Oshun vi en su mano izquierda se ve que lleva algunas ramas en su muñeca se ve claramente una manilla su falda está por encima de los tobillos. El varón lleva vestimenta negra. Se destaca el poncho negro. Ambos están descalzos. Tras de ellos hay casas y unos pocos árboles. Con una línea muy fina detrás de los árboles y las casas se pueden ver en las líneas de un cerro y algunas lomas. Esto representa la realidad de esos años en que no tenían todavía riego. Delante de la pareja está una planta de *chawar* que en castellano se dice penco o cabuya.

La pareja lleva sombreros de uso diario. No llevan el sombrero grande, ni el hombre tampoco lleva la bufanda blanca que es signo de elegancia en las ceremonias.

Chiuliucuna. En el dibujo de esta pareja, llama la atención que la mujer tiene muchos collares, su blusa, es de manga corta, blanca está adornada con muchos diseños, principalmente flores. El anaco o falda es negro y está sostenido por una faja o *chumbi* atado a su cintura y con una flor al final. En su mano izquierda sostiene la fachalina enrollada. El varón porta un poncho corto de color con unas rayas verticales blancas. El pantalón es blanco. Ambos llevan sombreros blancos pequeños. Las dos personas llevan puesto zapatos negros. En todo el contorno hay sementeras en pleno crecimiento.

Quisapinchacuna. La pareja refleja que tiene frío, pues su hábitat es el páramo. Llevan abundante ropa. La mujer porta un rebozo grande con rayas horizontales negras. El anaco es negro y va descalza. Porta una shigra que es como un bolso tejido con fibra de cabuya. El varón lleva un poncho negro y pantalón blanco, con alpargatas negras y alrededor de su cuello una bufanda larga con diseños de cuadros. Ambos portan sombreros de ala mediana, blancos con una cinta rodeando la copa. A su alrededor hay poca vegetación. Casi no hay árboles. Sus chacras solo son de papas, mellocos, ocas.

7. Chinpurasu runacuna

En este grupo hay 7 escenas, incluyendo el nevado Chimborazo que es el más alto del país, con 6300 m.s.n.m.; están dos parejas: Cultacuna y Cachacuna, que corresponden a dos de los pueblos más representativos de la provincia de Chimborazo; los dibujos de aves míticas: el cóndor, ave superviviente de las altas montañas de los Andes, símbolo del Escudo Nacional ecuatoriano y las curiungas, personajes de los cuentos y leyendas de este sector céntrico del país y dos picaflores.

El Chimborazo aparece con abundante nieve en su cima. Hay una especie de camino que va hasta la montaña. Se puede apreciar que hay personas descendiendo al bajío, son dos mujeres pastoras, cuidando su rebaño de ovejas que va delante de ellas. Ambas van vestidas con facha Linas largas faldas largas cubiertas los hombros por gruesas telas tienen en la cabeza dos un sombrero cada uno están caminando por un camino de tierra bordeado de plantas se puede ver en una primera escena dos matas de cactus llamado San Pedro cerca de ahí está un huerto de una chacra de maíz muy cerca hay una choza que tiene la misma figura que el nevado Chimborazo se pueden ver los campos con producción árboles sobre todo eucaliptos y también cactus en la parte alta de los de las lomas también se puede ver algunos pencos al borde de los caminos. A las faldas del monte se ven algunos arbutos y algunos cactus.

La pareja Cacha: dentro de la sierra destaca el rostro la paz en la figura de estos dos personajes en donde ella está descalza viste un anaco largo con una especie de delantal blanco amarrado a su cintura con la faja o chumbi, se cubre con un poncho o una fachalina gruesa, lleva muchos collares en el cuello y destaca sobre todo un huso con un grueso ovillo de hilo ya procesado. A su lado está el hombre con el poncho dobladas ambas faldas del poncho sobre los hombros le cubren todo el cuerpo hasta más debajo de la cintura porta en su mano derecha un azadón está con un pantalón blanco llevas alpargatas y en su cabeza tiene un sombrero de ala corta de color claro.

La pareja Culta: esta pareja está como en lo alto de una cima de un cerro a sus espaldas se puede ver el Chimborazo, a cuyos pies se encuentran algunas ovejas formando un rebaño que está pace la hierba tranquilamente; hay algunos arbustos detrás y, entre las dos figuras, se pueden ver un par de chozas

La pareja está formada por un hombre joven y una mujer tal vez un poco mayor. Ella lleva una anaco de color negro que le llega por encima de los tobillos y sostenido por una faja o chumbi; está

cubierta su torso con una bayeta negra que tiene un filo diferente; anudado a su cuello se encuentra como un pañolón en el que lleva algún objeto; cubre su cabeza con un sombrero de ala pequeña su pelo está bordeando su rostro.

El hombre es un joven con un poncho a rayas una camisa cuyo cuello sobresale por encima del poncho; lleva un zamarró de lana de oveja y alpargatas gruesas que le protegen también lleva un sombrero recto de ala pequeña el rostro del joven se ve apacible y el de la mujer como de acompañamiento junto a él.



La laguna: debajo de la pareja culta se encuentra la laguna queda el nombre a la región y el pueblo la laguna de Colta en castellano se ve en un primer plano el reflejo del espejo del agua y junto a sus orillas se puede ver ganado vacuno caballar casas que son más bien chozas pequeñas algo de vegetación en las líneas de las montañas y llama mucho la atención la figura de un hombre montado en su caballo con un poncho y un zamarró tocando una larga bocina instrumento musical típico de los andes ecuatorianos todo esto marca un entorno de compenetración animales ser humano nubes el Chimborazo que aparece desdibujado pero cuya presencia todavía se puede inferir en el dibujo.



El cóndor: Científicamente nombrado como *Vultur gryphus*, la figura del cóndor es llamativa; tiene un perfil en el cual se denota tranquilidad, como la seguridad al estar en la cima de una montaña desde la cual observa el paisaje; se ven al fondo, en líneas finas los dibujos de una montaña y las nubes. El ave es una figura imponente por la elegancia con que posa. El dibujo representado aquí corresponde a un macho pues se caracteriza por su cresta alta bien configurada y el plumaje blanco alrededor de su cuello que forma como una especie de collar distintivo de los machos de esta especie.



Las curiwingas o **carancho carunculado** (*Phalcoboenus caunculatus*). Esta pequeña ave rapaz, aparece también en pareja. Ambas están paradas sobre tierra firme.

Los colibríes: (*Oreotrochilus chimborazo*), son dos pequeñas aves, posadas sobre una rama de la cual resaltan sus hojas. El uno es un colibrí de cola pequeña y el otro de cola más larga. En ambos la figura corvada de sus picos llama la atención.

8.- Bolívar runacuna

El hombre utiliza un poncho de lana y pantalones oscuros, la mujer viste con un anaco amplio con una faja con diseño andino, una blusa blanca y una chalina, agarrada con un artefacto sobre su pecho. Es notorio el grosor de su collar, por las múltiples vueltas que da alrededor de su cuello. Lleva

una falda larga, oscura y usa alpargatas. Sobre su cabeza lleva un sombrero blanco, propio y distintivo de los pueblos Waranka. Ella tiene un cuerpo robusto, al igual que el hombre.

Él usa un sombrero de ala corta, lleva el cabello corto y tiene un poncho grueso. Sus pantalones son anchos y también parecen de tela gruesa. Detrás de ellos hay un rebaño de ovejas, todas parecen bien alimentadas y detrás se observa una vivienda con el techo de paja.

9. Cañaricuna



La zona de Cañar se caracteriza por el frío abrumador y la neblina espesa, el hombre para protegerse del frío utiliza un poncho de lana y pantalón de lana de basta ancha y suelto. La mujer en cambio tiene una falda plisada ajustada con una faja, y para cubrirse del frío utiliza una chalina anudada en el pecho. La mujer sostiene una. La vestimenta de la pareja tiene algunas similitudes, como el sombrero blanco y las alpargatas negras. El rostro de ella esboza una sonrisa mientras que el de él, se muestra serio. Ambos usan fajas en su cintura, que tienen diseños cañaris. Ella lleva un huso y tiene sus manos ocupadas en hilar la lana de borrego. A sus espaldas resaltan las hojas de un penco o maguey, propio de la zona andina. También

hay algunas pajas, típicas de la zona alta de los Andes.

En la segunda escena se observa una casa de adobe, que ayuda a almacenar el calor de forma pasiva en las paredes, y tejas en el techo, instaladas con cabuya y carrizo. Si bien la casa está sobre un terreno plano se pueden observar colinas y lomas detrás de ella. Hay árboles que sobresalen del tamaño de la casa. El techo de la casa llama la atención por la minuciosidad con que se dibujaron las tejas. La casa es de un solo piso; tiene una puerta pequeña y carece de ventanas. Mientras que, a lo lejos, hay dos mujeres que se encuentran sembrando papas y arando la tierra.



10. Azuay runacuna

La zona de Azuay está representada por una pareja en donde destaca la mujer, conocida tradicionalmente como la Chola Cuencana. La chola cuencana está vestida con una blusa y una pollera bordadas. Se abriga con una macana. Su cabello está recogido en dos trenzas y lleva consigo un sombrero de paja toquilla. Mientras tanto el hombre lleva un pantalón claro y un poncho de color más vistoso y sombrero de paja toquilla.



En la escena siguiente se ve el mercado de Cuenca, donde se destacan la variedad de productos agrícolas y artesanías. Las mujeres visten las prendas típicas. El sombrero de paja toquilla blanco, con una cinta. Se aprecia en primer lugar la figura de una vendedora de contextura gruesa, rodeada de canastas de productos que parecen papas y otros como verduras, coles, etc. Ella usa un delantal de cuadros, por debajo se aprecia una blusa de color claro y la falda oscura. Lleva su cabello tranzado. Es una imagen con muchas cabezas asomando por encima de los productos, también está en primer plano la figura de un hombre portando un objeto parecido a un candelabro.



Hay también una escena que denota paz y tiene semejanza con la descripción que hace Ingold de “Los segadores”. Son cuatro mujeres que están segando trigo y lo van cortando en tramos largos para cada pareja: mientras una se agacha para cortar con la hoz, la otra va recogiendo los montones amarrados. Al fondo se pueden ver las montañas que forman la Cordillera de los Andes y también muchos árboles, casas de adobe y techo de teja, signo icónico de las planicies del sur azuayo.



11. Saracurucuna

La pareja saracuru se ve orgullosa y altiva, visten con sombrero típico blanco y negro. La mujer usa collares y un anaco largo y amplio, en conjunto con un chal negro cruzado por el frente. Ella usa un collar de cuentas alrededor de su cuello con muchas vueltas. En su mano izquierda, extendida junto a su costado, lleva un bulto que parece una tela envuelta, en la que se suele llevar el ‘cucayu’ fiambre. El hombre está utilizando un poncho negro.

En otra escena se observa una pareja arando la tierra con yunta, ayudados por dos bueyes. Es un hombre y una mujer. Ambos usan el sombrero de ala ancha y dura, propio y distintivo de la identidad saracuro. Ambos llevan una vara en sus manos, mientras el hombre va arando el terreno, la mujer está a un costado.

En otro escenario se observa a dos hombres conversando, con un ternero entre los dos.

Visten ponchos negros, largos que les cubre hasta las rodillas. Usan sombreros, el uno de ala pequeña, el otro de ala ancha, típico Saraguro, con manchas blancas y negras, además que se nota la rigidez del material.

En medio de estas escenas hay una casa pequeña con una huerta a su alrededor, detrás de ella se observa una fila de árboles y un monte. Frente a la casa hay una mujer saracuro agachada, dando el maíz a las gallinas, mientras el perro está un tanto alejado de ellos, pero en actitud de cuidado. La mujer viste una blusa blanca y una falda oscura que le llega a los tobillos. La casa es pequeña, con apenas una ventana pequeña en el costado derecho de ella y el techo es de tejas.



14. Shuarcuna

Estos dibujos se encuentran en la región amazónica del Perú, después de la línea divisoria de frontera. La mujer Shuar está moldeando ollas en arcilla, con actitud tranquila. Estas vasijas se usan en la cocción de alimentos, como recipientes para guardar víveres o para servir la comida y en la elaboración de chicha. La mujer está vestida con un tarach y tiene manillas y en las mejillas tiene pintura facial.



En la siguiente imagen se observa a varios hombres pescando con una caña de pescar mientras en el fondo están mujeres llevando agua del río. La casa es abierta, sin paredes y hay personas alrededor del fogón. En el patio cerca de la casa están gallinas y perros. La selva es frondosa, con palmeras y cedros altos en el fondo, mientras que atrás de la casa están varias plantas de banano, papaya y yuca.

En la siguiente escena se ven a dos hombres con la vestimenta itip, una falda de la cintura a los tobillos con líneas verticales y cintillos con plumas.

Están en medio de la selva densa, cazando monos con cerbatanas, a esta herramienta se le coloca curare para inmovilizar a sus presas.

Otra escena muestra a las mujeres labrando la tierra para sembrar. Mientras recogen alimentos en las changuinas, cestas hechas con bejucos que se cuelgan en la frente.

Las escenas que se encuentran en la región de Ecuador, del otro lado de la línea divisoria se observa una familia Shuar alegre, el padre tiene una cerbatana mientras que las esposas cargan una changuina, una niña pequeña acompaña a su madre.

La pava de monte, *Penelope jacquacu*, tiene cuello largo, un cuerpo grande, alas y cola anchas y largas; esta ave es apreciada por su carne.

Una escena que se comparte entre la frontera de Ecuador y Perú es la tala de especies maderables. Los árboles se encuentran tirados en el suelo, mientras se observa la actividad de los hombres portando las hachas para talar los árboles, tarea típica masculina de desbrozar la selva, para establecer una nueva huerta.



15. Achuarcuna

La zona achuar corresponde a gran parte del territorio en la frontera sur-oriental ecuatoriana. El territorio achuar no está bien definido y en las escenas del mapa se corrobora esta imprecisión, pues hay una escena donde se encuentran una pareja quichua con un vecino achuar y ambos hombres están en actitud de conversar, tal vez pactar el precio por las lanzas que reposan anudadas, paradas junto al hombre quichua y sobre el suelo, junto al achuar; él lleva el itip, que es una falda tejida que usan los hombres. Cruzado sobre su torso lleva unas tiras, y una shigra o bolsa pequeña. En su mano derecha porta un rifle. Lleva el cabello largo, recogido en un moño alto, pero del que se dejan fuera una mechca junto a la mejilla. De su oreja pende un palito pequeño, que se usa para perforar el lóbulo de la oreja.

La mujer observa la escena mientras carga una canasta 'changuina' llena de la cosecha en la selva. Le cuelga la canasta desde la frente con una manta que rodea la canasta, por tal razón, sus brazos libres cuelgan a los costados. Hay mucha vegetación a su alrededor. se ven palmeras al fondo. hojas de plátano, arbustos pequeños. En la escena destaca en el fondo las palmeras de Achu, *Mauritia flexuosa*, estos árboles forman asociaciones en cuerpos de agua, derivando en una vegetación densa.

En otra escena se observa aun padre junto a su hijo enseñándole a usar la cerbatana. El niño, de alrededor de 9 a 11 años, está animoso apuntando a dos monos que penden de las ramas de un árbol lejano.

16. Los Cofán

En el norte de la Amazonía ecuatoriana, cerca de la frontera con Colombia, se encuentra el territorio del pueblo cofán. La representación visual de este aillu, incluye tres escenas: la vivienda tradicional, una pareja y una actividad cotidiana.



La pareja cofán se muestra imponente. El hombre lleva una camisa larga tipo camisón que le cubre hasta por debajo de las rodillas, con un pantalón que llega a los tobillos. Va descalzo y su pecho está adornado con collares de los que cuelgan grandes colmillos. Brazaletes de plumas decoran sus brazos, y su cabeza está coronada por una gran diadema de plumas. Con una postura de autoridad, sostiene firmemente un palo en su mano derecha. La mujer lleva una blusa de manga larga con pechera, una falda de dos colores y collares que cruzan su pecho. También lleva pulseras en los tobillos y parece joven, con una expresión tranquila mientras sostiene un collar largo en su mano izquierda.

La vivienda cofán es una estructura elevada sobre postes, con un techo a dos aguas y paredes de caña que cubren hasta el piso. Se accede mediante un palo tallado que sirve como escalera. La casa tiene una terraza o porche, sin paredes, y en el interior se pueden ver personas y una hamaca. La construcción refleja un espacio para una familia grande, rodeado de plantas de plátano y palmeras.

En otra escena, un hombre cofán, vestido con una cushma y un pañuelo al cuello, está pescando en un río. Lleva un palo largo que podría ser una lanza, y se encuentra concentrado en su actividad en la orilla, con piedras grandes en el río y vegetación abundante a su alrededor.

17. La pareja Tetete

La pareja tetete, que aparece parada cerca de la frontera con Colombia, transmite una expresión de tristeza o pesar, es como una aparición desde lo más profundo de la selva amazónica. La mujer lleva un cinto en la frente y su cabello largo; está en actitud de dar un paso, con una expresión sombría. El hombre, a su lado, también muestra una mirada



perdida y los labios hacia abajo, simbolizando una sensación de desolación. Lleva en su mano derecha un objeto que podría ser ramas o algún animal, mientras que la izquierda permanece en puño. El entorno en el que se encuentran es denso y frondoso, con árboles de troncos gruesos y palmeras. También



se ven arbustos y la pareja está, simbólicamente cruzada por un río, lo cual marca la forma habitual de asentamiento en la amazonía: vivir cerca de un río.

18. Siuna Sicuya

La pareja siona está representada de pie, con el hombre mirando a lo lejos y la mujer dirigiéndose hacia el espectador. El hombre lleva una larga cushma y numerosos collares que cubren su cuello, además de aretes de plumas que cuelgan hasta sus hombros. Su corona redonda parece tejida y su rostro está pintado en las mejillas con marcas distintivas. La mujer, con una expresión amable y el

pelo suelto, lleva una blusa con flecos en la pechera y una falda de dos colores. Ambos están parados cerca de un río, rodeados de vegetación.

La vivienda siona tiene un techo a cuatro aguas de hojas de palmera y está construida sobre palos. Dentro de la casa, al fondo, hay hamacas, y cerca de la entrada se encuentran implementos de pesca y productos de cosecha. Frente a la casa, dos hombres regresan de la caza, con aves en sus shigras y escopetas al hombro.



19. Los Huaorani

La representación del pueblo huaorani destaca por la vastedad de su territorio, que se extiende en la Amazonía ecuatoriana y abarca áreas cercanas a las fronteras con Colombia y Perú, con una gran parte del grupo residiendo en territorio peruano. Este grupo se muestra integrado profundamente con la naturaleza circundante, y su representación cultural llama la atención por su autenticidad y riqueza.

En la lengua huaorani, el plural se forma con el sufijo “rani”; por lo tanto, “huaorani” ya implica pluralidad. Así, cuando decimos "huaoranis" en español, estaríamos generando un doble plural innecesario.

La primera escena muestra a tres hombres huaorani desnudos, inmersos en un entorno selvático. La imagen sugiere una actividad de caza: uno de los hombres lleva varias presas colgadas en la espalda, amarradas con una cinta. Estas parecen incluir un zorrillo y otras piezas de caza, y se pueden ver sus herramientas de caza, como un carcaj. Otro hombre sostiene una larga cerbatana, decorada con lianas y fibras que la sujetan firmemente. La cerbatana es larga, posiblemente el doble de la estatura del hombre que la lleva. El tercer hombre está subido en un árbol, también con una cerbatana aún más grande, que probablemente triplica su altura. Este último parece recoger alguna presa que habría quedado aturdida por un dardo, pues la técnica de caza de los huaorani muchas veces no mata de inmediato a los animales, sino que los deja inmobilizados temporalmente.

El entorno es denso y frondoso, con palmeras al fondo y un árbol alto y robusto en el que está subido uno de los hombres. El suelo parece haber sido desbrozado, ya que se observan hojas esparcidas. Cerca de ellos, otro hombre huaorani sostiene una red cóncava, posiblemente para pescar, y parece recoger peces en la orilla de un río cercano.

Otra escena representa una vivienda tradicional huaorani, una estructura triangular de techo a dos aguas que se extiende hasta el suelo, sin paredes. En la



ilustración se ven seis adultos, dos niños y un bebé cargado por un hombre. La casa larga refleja el modelo de familia extendida, donde varios miembros conviven bajo el mismo techo. Cerca de la vivienda, hay una parrilla alta, del mismo tamaño que el techo de la casa, en la que se posan tres loros. Alrededor de la casa, se ven palmeras y una segunda estructura más pequeña en el fondo, con un techo más elevado que no llega hasta el suelo, y en la cual se observan dos personas. Un detalle llamativo es una boa gruesa que cuelga de un árbol cercano, deslizándose su cuerpo en dirección hacia la vivienda.

En una representación de la pareja típica del grupo huaorani, ambos están desnudos y el hombre porta una lanza. Lleva el pene amarrado con una liana, como único signo de vestido, una práctica tradicional que facilita el desplazamiento en la selva. Su cabello largo cae sobre los hombros, y en sus orejas se observa una expansión que hace su figura aún más imponente. Su postura es relajada, sosteniendo una cerbatana como parte de su equipo de caza. La mujer, también desnuda y de cabello suelto, lleva collares en el cuello y parece estar pintada el rostro. Ella sostiene a un bebé en un portabebé cruzado, posiblemente una tela o tejido natural, y lo mantiene seguro mientras él se alimenta.

Más allá de las fronteras ecuatorianas, se observa otra escena con cinco hombres huaorani que transportan una boa enorme. Cuatro de ellos cargan el cuerpo de la serpiente, mientras que el hombre que encabeza la fila sostiene la cabeza de la boa con firmeza, usando una vara. Cada hombre parece hacer un gran esfuerzo para cargar la serpiente, mostrando la actividad conjunta, en la que todos contribuyen y parecen disfrutarla. No se representa a la serpiente como una amenaza eliminada, sino como un ser transportado con respeto; los jóvenes expresan más bien alegría de transportar a este ser.

La fauna y flora cercanas incluyen yucas recién cosechadas, un río del que emerge un bagre, tucanes robustos y vivaces en las ramas, un mono colgado de un árbol y un loro de larga cola. En esta representación, los animales muestran confianza en su entorno, sugiriendo una convivencia armónica. Al borde del territorio huaorani se observa un tapir, y una palmera de chonta señala el límite con otras comunidades cercanas.

El grupo Quichua del Oriente:

13. La escena de la vida quichua del oriente: Esta es una escena muy particular, muy dinámica. Porque se desenvuelve en un espacio de siembra y cultivo, en la chacra. Se ve en un primer plano a una pareja de mujeres que están trabajando la tierra, junto a tres hileras de matas, uniformemente crecidas. Se ve al hombre que está con un palo, junto a un árbol. Y está desbrozando el terreno. Al fondo, subido a un árbol. Se puede ver a un muchacho. Que está vestido de camiseta y short. Y está cómodamente sentado. En la copa de un árbol. En un primer plano de esta escena. Se ven a dos mujeres. Parece que están en el período de aporcar la tierra. Una de las mujeres. Lleva un bebé en la espalda y lo carga con una tela. que cuelga desde su cabeza. Lleva una blusa de manga larga. Y una falda que le lleva hasta por debajo de las rodillas. Va descalza. Con su mano derecha sostiene un palo con el cual está trabajando la tierra. Y lleva una serie de manillas en esta mano. Con la izquierda está sosteniendo unas hojas. Que podría ser las que acaba de cosechar. La otra mujer. Está arrodillada, cada una en el suelo con un palo. Su mano izquierda está sobre las hojas de las Matas. Ella también lleva una blusa de manga larga. Suelta en la cintura. Con una pechera. ¿Se ve que lleva? Algunos collares sobre su cuello. Y en sus muñecas también se ve que tiene algunas manillas. Está arrodillada, se puede ver su falda. Y está llevando en su mano derecha un palo con el que parece estar

trabajando sobre la tierra. Ambas mujeres van descalzas. Las blusas de ambas parece que tienen pecheras. La mujer que está arrodillada tiene. El pelo largo. El ambiente es como de una huerta o chacra. Limpia desbrozada, no hay maleza. Más allá. Del terreno de cultivo. Donde se encuentra el hombre en Pantalóneta. Se ven unos troncos de árboles. ¿Que habrán sido cortados? ¿Hace algún tiempo? Porque no se ven. Restos de la poda en este momento. El hombre. Alza el brazo derecho. Y el Izquierdo está a la altura de su cintura. ¿Hay palmeras al fondo? Mucha vegetación. Hojas de plátano cerca de la mujer que lleva al niño. El niño está recostado sobre la mujer. Parece que está desnudo. Y tiene una cara. Como de curiosidad. ¿El muchacho o el joven que está sobre el árbol? Está agarrando algunas ramas. Tiene los pies cruzados debajo de la rama para sostenerse. Y también se agarra con su brazo derecho a la rama del árbol. Es un árbol que se ve bastante alto. Tal vez unos 10 o 12 M. También se ve muy frondoso. Junto a esta escena de siembra. Como cruzando el río.



12. La pareja quichua de Napo: la pareja quichua de Napo, está cerca del territorio cofán. Se presenta en una escena que parece de lavado de oro o de minerales en el río. Parece una escena familiar. Las dos personas: el hombre y la mujer, se muestran como en una cotidianidad, confiados, trabajando.

El hombre está parado. Lleva una camisa. Las mangas dobladas por encima del codo. Anudada a la altura de la cintura, la camisa. Y una pantaloneta. El está metido en el río. Le llega el agua por encima de los tobillos. Y está con una pala. La mujer se encuentra frente a él, está arrodillada y lleva una especie de cernidor, del que chorrea agua y en el que parece que al asiento está la tierra. Y ya está

arrodillada, lleva el cabello largo. Una blusa de manga larga, con pechera y falda. No se ajusta a la cintura. Parece que lleva manillas también en su mano izquierda. La falda es a sí misma oscura, como. De las otras mujeres que estaban en la huerta. Ella está arrodillada y va descalza. Su mirada se dirige como al hombre que está llevando la pala. Y está en actitud receptiva, esperando a que él. Coloque lo que tiene en la pala. Están. En por encima del dibujo de un río, 1 de los de mayor caudal y la vegetación del fondo. donde se puede ver la otra orilla del río. se ve una vegetación bastante frondosa. Con muchas palmeras. Arbustos. Y Matas pequeñas.

13. El grupo quichua de Pastaza

Esta escena, dispuesta en un formato horizontal, muestra a dos parejas quichuas, separadas entre sí por un imponente árbol de cacao. La primera pareja, ubicada cerca del pie de la Cordillera Oriental, parece estar en un camino, como si se dirigiera hacia algún destino específico. El hombre joven, descalzo, lleva una camisa de manga corta anudada a la altura del ombligo y una pantaloneta. En su mano derecha sostiene un machete, herramienta clave en sus desplazamientos y trabajos en el monte. Junto a él, la mujer también avanza. Tiene el cabello largo y en su rostro se distinguen figuras pintadas en trazos horizontales, en una clara manifestación de su identidad cultural. En su cuello lleva un collar de tres vueltas que cae sobre una blusa de manga larga con pechera. Viste una falda oscura y sostiene una canasta tejida con su mano izquierda, indicando su participación en labores de recolección o transporte de productos locales.



El árbol de cacao, situado en el centro de la representación, destaca por su tamaño y frondosidad. Su altura es casi la misma que la de las parejas, y está cargado de aproximadamente diez mazorcas de cacao, una de las cuales ha caído al suelo. La planta, en su esplendor, simboliza tanto la riqueza natural de la región como su importancia en la economía y la vida cotidiana del grupo quichua.

A pocos pasos de esta planta, se encuentra la segunda pareja, en una escena que representa un momento de lluvia. Ambos intentan protegerse de la precipitación utilizando hojas de bijao a modo de paraguas improvisado. El hombre, de cabello corto y con un cerquillo recto sobre la frente, sostiene en alto la hoja con su mano derecha, mientras que en la izquierda lleva una cerbatana que es casi el doble de su tamaño, y en el pecho, su carcaj con flechas. Su vestimenta consiste en una camisa anudada a la cintura y una pantaloneta corta que le cubre los muslos; como el resto de los personajes, va descalzo.

La mujer, en una actitud de cercanía y complicidad, mira al hombre, corroborando su expresión de alegría en medio de la lluvia. Ella también se cubre con una hoja de bijao en su mano derecha, y en su cuello cuelgan varios collares. Lleva una blusa de manga larga con pechera y una falda de dos colores: oscura desde la cintura hasta los muslos y más clara hasta debajo de las rodillas. Va descalza y sus pies, especialmente el derecho, se destacan por su tamaño.

En la espalda, la mujer carga una ashanga o canasta tejida, sostenida por una cinta que rodea su frente. La canasta, del tamaño de su torso, está llena de productos que podrían ser yuca o plátano verde, mostrando una vez más la relación íntima entre estas personas y los recursos naturales de su entorno. A su lado, un perro los acompaña en una actitud juguetona y expectante, mostrando una

vitalidad que se contagia incluso bajo la lluvia, cuyas gotas gruesas caen sobre los tres. Esta escena de convivencia en la lluvia, impregnada de alegría y camaradería, refleja la complicidad entre ambos y el carácter resiliente y cercano a la naturaleza de la comunidad quichua.

Aunque se ha priorizado la descripción de las parejas y sus entornos de vivienda y huerta doméstica, el mapa también muestra escenas de la fauna amazónica, de la sierra y la costa. Son dibujos que con mucha fidelidad reflejan el espíritu que anima a cada animal y que puede generar miedo. Pero desde la visión de los pueblos indígenas, su presencia es también signo de eventos por venir o relaciones con seres que han dejado este mundo y se han convertido en alguno de estos animales, como una mariposa, un tigre, un puma o una boa.



Los relatos de hombres que tienen por compañera o esposa a una boa son comunes en la amazonía, tanto norte como sur.

El signo del jaguar o tigre se ha escogido como representante de la fuerza no solo física, sino espiritual de esta especie.

Los aillucuna de la costa



La costa ecuatoriana está representada con abundante fauna acuática y flora propia del lugar. El clima cálido propicia una vegetación abundante, sobre todo palmeras, yuca, plátano en muchas variedades. Sin embargo, la diversidad lingüística ha quedado reducida a cuatro lenguas actualmente: siapidara epera pedede (embara) proveniente de Colombia y Panamá, chachi, tsa'chi, awá. En el mapa se representan solo a estos tres últimos, y de ellos hay literatura y estudios lingüísticos que las ubican como lenguas pertenecientes a una misma familia baracoana. De hecho, entre el tsa'fiki y el cha'fiki

existen muchas similitudes fonológicas, sintácticas, lexicales, que las hacen tener un alto grado de inteligibilidad entre ellas.

20. El pueblo cuaiquircuna

En este mapa se encuentran dos imágenes referentes al pueblo cuaiquer, conocido en la actualidad como Awá. Se perfilan dos personas: un hombre y una mujer que están como saliendo de la huerta. El hombre lleva camisa de manga corta y pantalón largo. Ella lleva un vestido sencillo, de blusa y falda. Los dos van descalzos y tienen facciones de cansancio pero de satisfacción también. Ella carga una canasta que le cuelga desde la frente y tiene sus brazos libres. Él carga sobre su hombro derecho una cabeza de plátano y en su izquierda porta el machete con el cual se supone cortó los frutos. Detrás de ellos hay plantas que hacen pensar que están regresando de su jornada de trabajo entre los arbustos o en la huerta.



Cerca de la pareja se encuentra una casa sostenida sobre pilares bajos. La casa es cuadrada, junto a ella están dos personas, casi de manera similar a la pareja descrita anteriormente. El hombre está parado con un machete, en actitud de llegada. La mujer también porta una canasta que le cuelga desde la frente, pero tiene un brazo como en disposición de bajar la canasta. Frente a ellos están dos cerdos junto a su recipiente de comida y cerca de ellos, tres gallinas que comen apaciblemente. Más allá se observan cuatro arbustos como sembrados en línea, que han tenido un crecimiento regular, pues los cuatro están de tamaños similares. Rodeando la casa se encuentran plantas de caña de azúcar, plátano y palmeras. Es un espacio amplio el que rodea a la casa, como de aire circulante que puede ser también una lectura correlativa a las aves que vuelan cerca de la casa.

Este dibujo está sobre la línea de frontera entre Ecuador y Colombia, como dando a conocer el hecho de que este pueblo estaba en ambos países.

21. Chachicuna

Hasta hace algunos años, el pueblo cha'chi era conocido como los Cayapas, en alusión al río Cayapas, donde habitan desde tiempos ancestrales. Parte de su identidad reciente ha consistido en la recuperación de sus nombres en su propia lengua, reivindicando así sus raíces y el valor de su cultura. Esta representación sitúa a la pareja cha'chi en el contexto de los ríos Cayapas y Santiago, elementos esenciales en la vida y el entorno de esta comunidad.



La mujer aparece con el torso desnudo, y su pecho está cubierto por un gran collar de cuentas que destaca tanto por su tamaño como por su diseño ornamental. Lleva una falda oscura, ajustada con un cinto, y en los bordes inferiores de la prenda se observan dos franjas blancas. Su cabello lacio cae por debajo de los hombros, adornado con una vincha y una flor, lo que realza su conexión con los adornos naturales y la estética propia de su cultura. En su mano izquierda lleva una manilla, y detrás de ella hay una canasta alta, tejida, que sugiere la realización de tareas relacionadas con la recolección y el transporte de alimentos.

El hombre, por su parte, está en una actitud relajada, como descansando. Lleva una especie de camisa y un pantalón que le llega hasta los tobillos. En su rostro se ven dos líneas horizontales de pintura que cruzan su nariz y sobre su labio superior. Su cabello es lacio y corto, y en su frente lleva una raya de pintura, lo cual sugiere su identidad cultural y su pertenencia al grupo cha'chi. Ambos van descalzos y se hallan sobre un suelo cubierto de hierba. Alrededor de ellos, la vegetación es abundante, típica de la costa ecuatoriana, con palmeras y plantas de plátano, mientras que animales locales como patos y un tigre decoran la escena, simbolizando la biodiversidad que rodea a esta comunidad.

Otra representación de la vida cha'chi muestra una canoa o balsa hecha de troncos, cubierta con un techo de hojas. Un hombre, con una *cushma* (camisa larga) y pantalones, está remando con una caña, guiando la embarcación hacia la orilla. En la parte trasera de la balsa, bajo el techo, se puede ver a una familia: dos mujeres y un joven, junto con una cabeza de plátano. La mujer más joven también tiene el torso desnudo, como parte de sus costumbres tradicionales. Al acercarse a la orilla, las palmeras y la densa vegetación marcan el paisaje fluvial que les acompaña, mostrando la fuerte relación del pueblo cha'chi con los recursos acuáticos.



En una última escena de la misma comunidad, se representa una casa cha'chi de dos pisos. En el primer nivel, amontonada, se observa la leña que se almacena hasta alcanzar la altura del segundo piso, mientras que el resto de la estructura permanece abierta, excepto por una sola pared cubierta. Una escalera permite el acceso al piso superior, y el techo está hecho de hojas. Dentro de la casa, una mujer se encuentra junto a un fogón donde están las ollas, y alrededor de ella se pueden ver varios niños, atentos pero sin acercarse demasiado al fuego. La casa se ubica junto a la orilla del río, y en la otra orilla se divisa otra vivienda de características similares.

En la orilla del río, un hombre junto a un niño parece estar arrastrando una canoa para fijarla a la tierra, y dentro de la embarcación se observan varios bultos, posiblemente costales y una cabeza de plátano. Una mujer camina hacia la casa por un sendero, con el torso desnudo y una falda larga que le llega hasta los tobillos, adornada con dos franjas blancas en la parte inferior. Lleva una



En la orilla del río, un hombre junto a un niño parece estar arrastrando una canoa para fijarla a la tierra, y dentro de la embarcación se observan varios bultos, posiblemente costales y una cabeza de plátano. Una mujer camina hacia la casa por un sendero, con el torso desnudo y una falda larga que le llega hasta los tobillos, adornada con dos franjas blancas en la parte inferior. Lleva una

canasta colgada desde la cabeza, llena de troncos que parecen ser cañas de azúcar. Su actitud es tranquila, en consonancia con el ambiente relajado de la comunidad.

Estas escenas de la vida cha'chi, enmarcadas en su entorno natural y cultural, muestran la simbiosis de esta comunidad con el río y la selva circundante, donde la convivencia armoniosa con la naturaleza es una característica esencial de su identidad. La organización de los espacios y el uso de materiales naturales en las viviendas, así como el simbolismo de los adornos y la vestimenta, reflejan una cultura rica y resiliente, profundamente conectada con su entorno y con un modo de vida que respeta las tradiciones ancestrales.

22. Tsa'chilacuna

Respecto del nombre de este pueblo, es quizá el que mayor visibilidad tiene en el cambio del nombre. Tradicionalmente llamados “colorados” por su práctica de pintar con achiote, el pelo de los hombres, para protección. Se aprecia una familia en primer plano y junto a ellos, un perro. El

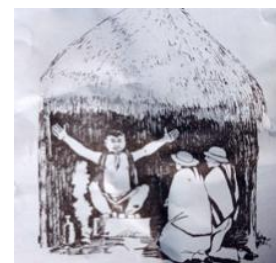


traje típico que usan todos ellos es una falda de rayas al través. El torso se lleva desnudo, tanto para hombres como para mujeres y también pintado con rayas transversales. Igual las piernas están pintadas con rayas horizontales. Los mayores llevan un chal colgado sobre sus hombros. En la cabeza de los hombres se puede observar la forma de punta del cabello sobre la frente y pintada con achiote. Todos ellos llevan pintada la cara. Las mujeres llevan anudada sobre su cuello la capa que les llega por detrás hasta la cintura.

Los hombres llevan un pañuelo anudado sobre su pecho y la capa va suelta. El cabello de los hombres tiene un corte recto y sobre el cabello, los dos hombres mayores llevan una corona sobre el cabello. Hombres y mujeres llevan el torso desnudo y ceñida a la cintura una falda de rayas horizontales, las de las mujeres son rayas claras, mientras que las de los hombres, incluido el niño son más oscuras. Junto a ellos se encuentra expectante, un perro pequeño. Detrás de esta escena familiar se puede ver mucha vegetación y detrás del niño se vislumbra una casa pequeña de caña.



Se muestra el dibujo de una choza abierta, con techo de hojas y, al interior se encuentra la figura de un shamán. El pueblo tsachi ha sido conocido por sus prácticas de shamanes y curanderos. Frente al curandero se encuentran dos personas de la sierra, al parecer un hombre y una mujer con su chalina y sombreros que recuerdan al pueblo waranka (provincia de Bolívar). El curandero está sentado y con los brazos abiertos. A su lado derecho sube una columna de humo desde lo que puede ser un brasero, junto al cual se encuentra una



botella. Delante de los pies del shamán se observan una especie de tazas pequeñas. La habitación es pequeña, con techo de hojas. Apenas caben las tres personas en el lugar,

Como una figura especial de este pueblo, se encuentra la casa tsa'chi, compuesta por un techo sobre pilares y casi sin paredes. Delante de la casa se ve a una mujer con un niño disponiendo algunas semillas sobre un manto. Detrás de ella hay tres plantas de piña exhibiendo sus frutos maduros. También hay una hilera de plantas cultivadas, todas de un tamaño regular, detrás muchas plantas de plátano y una gran cantidad de árboles tras la casa. Se pueden ver aves volar en el firmamento. La mujer lleva el torso desnudo y todo su cuerpo está pintado con rayas horizontales. El niño cerca suyo también lleva su cuerpo pintado con rayas similares. Ella lleva el cabello negro, largo sobre su espalda. Está arrodillada con sus brazos extendidos desplegando unas semillas negras.




Anexo 2. Síntesis gráfica del Mapa Runapura y el de la CONAIE




RUNACUNAPAC CAUSAICUNATA RICSICHICSHUYUCUNA

RUNAPURA RICSIRISHUNCHIC



PUNA LLACTAMANTA
QUICHUA AILLUCUNA




ANTISUYU LLACTAMANTA
QUICHUA RUNACUNA

ANTISUYU LLACTAMANTA
SHUC AILLUCUNA

CUNTISUYU
LLACTAMANTA AILLUCUNA


RUNA AILLUCUNA

1. NATAHUILACUNA
2. UTAHUALUCUNA
3. CAYANPICUNA
4. PICHINCHA RUNACUNA - Zanzpacuna
- Pintaccuna
5. CUTUPACSI RUNACUNA - Jatun Huihuacuna
- Zunpahuacuna
- Macaccuna
6. TUNCURAHUA RUNACUNA - Salaspacuna
- Chiuliucuna
- Quisapinchacuna
7. BOLIVAR RUNACUNA - Cultacuna
Cachacuna
8. CHINPURASU RUNACUNA - Huarancacuna
- Shimiaticcuna
9. CAÑARICUNA
10. AZUAY RUNACUNA - Quinquiuacuna
- Shinacuna
11. SARACURUCUNA
12. NAPU RUNACUNA - Quijucuna
- Yunpuacuna
13. PASTAZA RUNACUNA - Canelocuna
14. SHUARCUNA
15. ACHUARCUNA
16. CUFANCUNA
17. SIUNA-SICUYACUNA
18. TITITICUNA
19. HUAURANICUNA
20. CUAQUIRCUNA
21. CHACHICUNA
22. TSACHILACUNA



**ECUADOR
MAMALLACTA**

CULLASUYU APIAYALAPI
CASHCAMANTA



**PROGRAMA DE ALFABETIZACIÓN
QUICHUA**

Convenio Ministerio de Educación y Cultura
Pontificia Universidad Católica del Ecuador


ELABORADO POR: Centro de Investigaciones
para la Educación Indígena CIEI

COLABORACIÓN: Organizaciones y Grupos
Indígenas del Ecuador

IMPRESO POR: Instituto Geográfico Militar

ENERO 1982

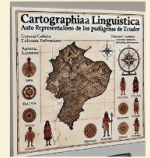
Derechos Reservados: CIEI-PUCE



CARTOGRAFÍA LINGÜÍSTICA de ECUADOR

Esta cartografía cambió la forma de ver(se) y nombrar(se) con los propios nombres; Ya no con el nombre del río cercano o los nombres externos.

Esta cartografía permitió socializar la idea de nacionalidades que responden a su propia cosmovisión



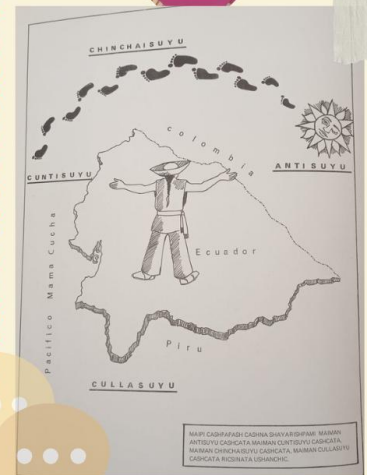
14 lenguas indígenas diferentes

Representa las **lenguas indígenas** en sus territorios



Material didáctico del proceso de alfabetización en quichua por el CIEI 1982

Yachachinkapak kamu CIEI 1982



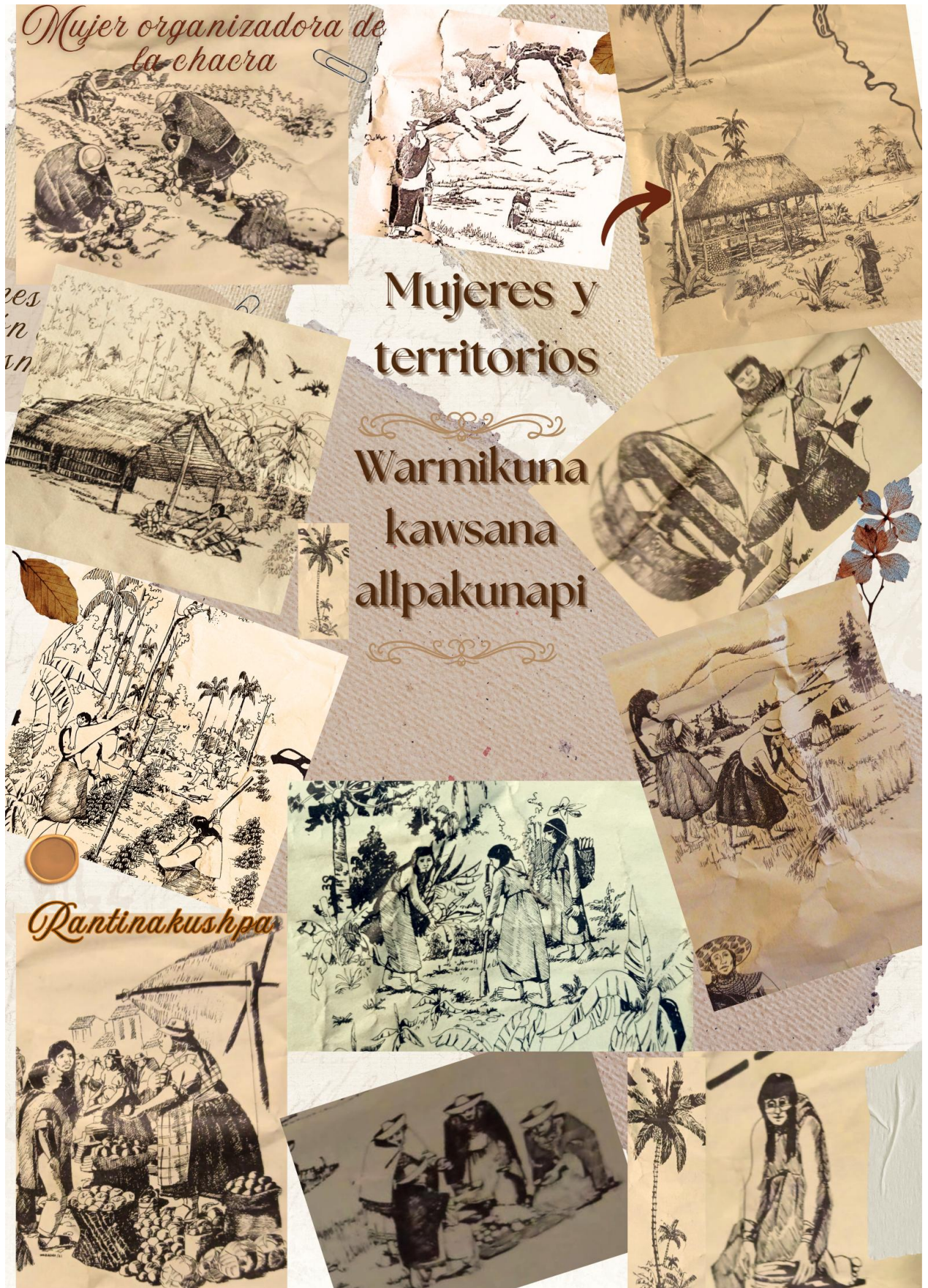
Las lenguas indígenas son la voz viva de la resistencia, de la agencia-acción con fines políticos ¡Historia y cultura en nuestros territorios!

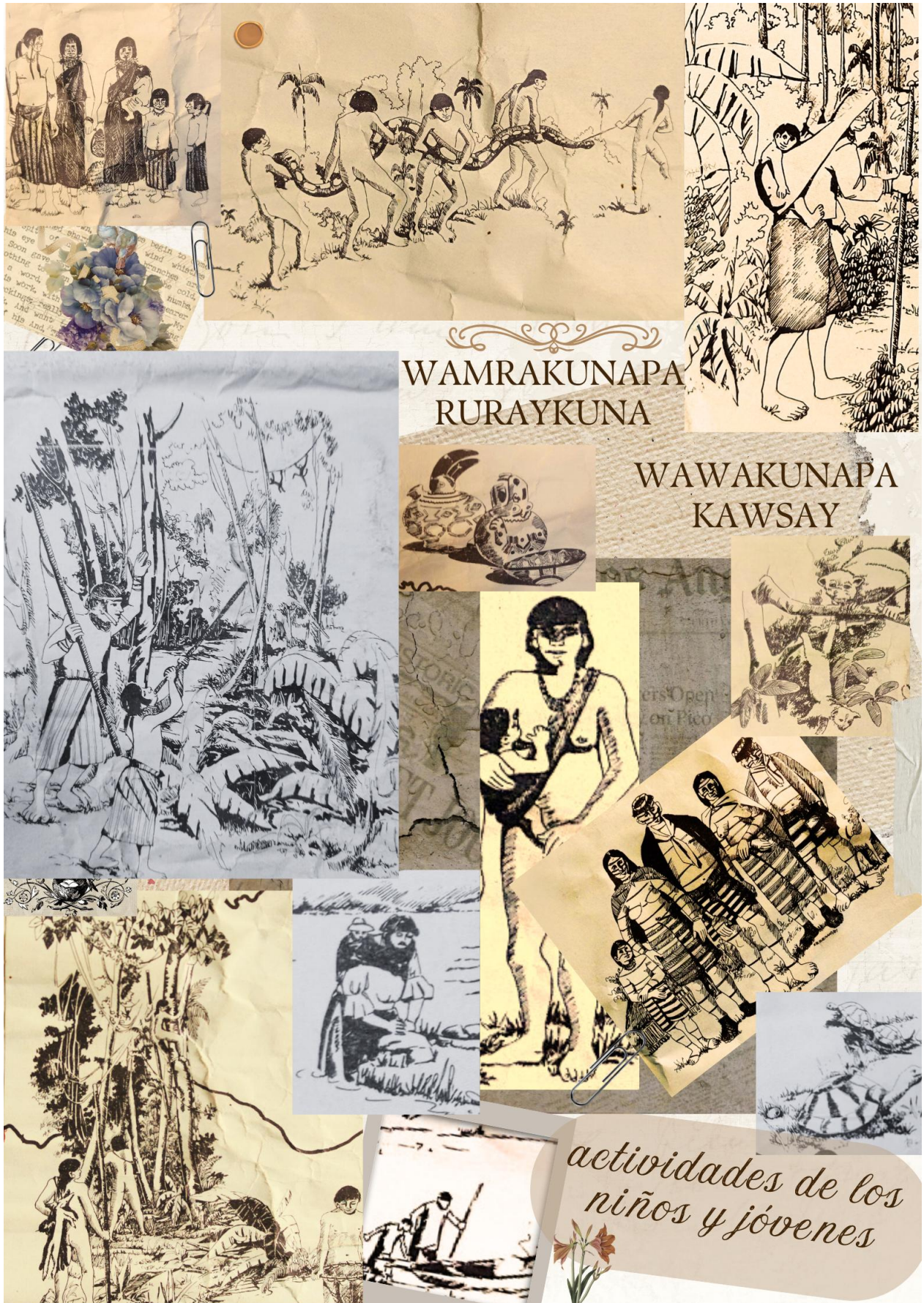


Shimikunaka runakunapa atipana ushaymi kan. Shinashpa ¡Allpakunapi kawsanchik!









WAMRAKUNAPA
RURAYKUNA

WAWAKUNAPA
KAWSAY

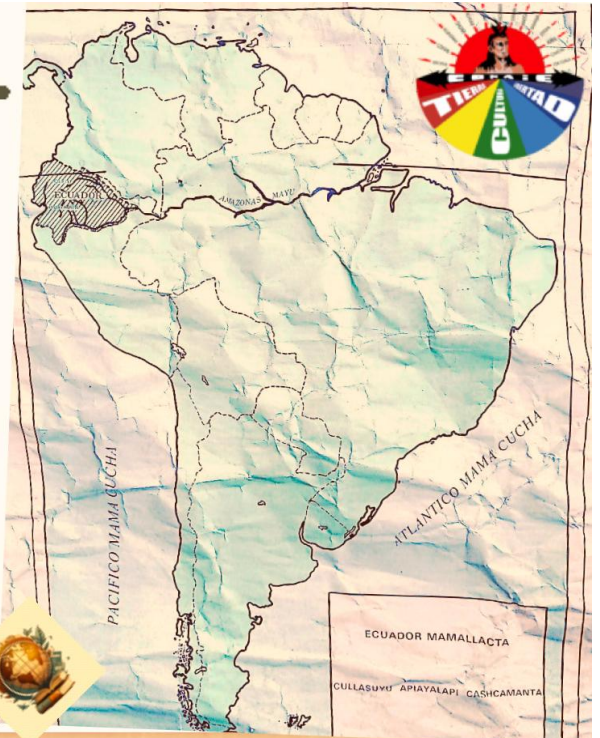
*actividades de los
niños y jóvenes*

Mapa CONAIE 1988

Contraportada del Manifiesto de la organización en abril de 1988.

Logo de identificación por Sierra, Cultura y Libertad

Representó el mapa de los territorios indígenas de Ecuador, según sus lenguas.



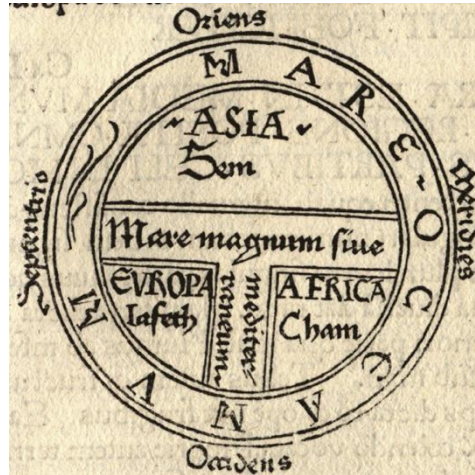
Por primera vez, se usa el nombre propio en cada lengua y el término nacionalidades.

9 Nacionalidades indígenas conocidas en esa época



Anexo 3. Representaciones cartográficas anteriores

- Los mapas Orbis Terrarum o mapas T.O.



Fuente: (Letra herida, s. f.)

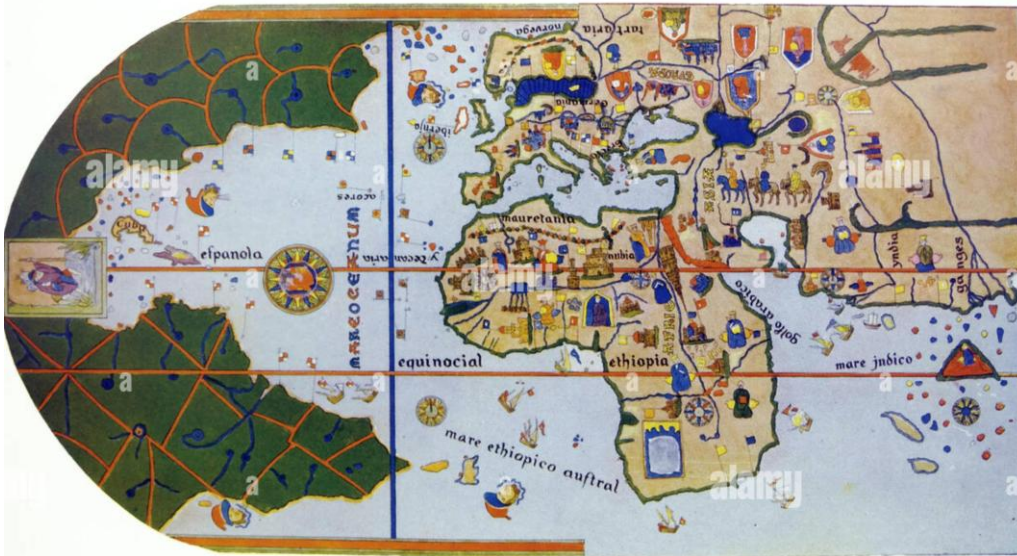
Los mapas Orbis Terrarum, utilizados principalmente durante la Edad Media, representaban el mundo conocido en un círculo dividido por una "T" que separaba Europa, Asia y África, con Jerusalén en el centro.

Esta representación estuvo influenciada por concepciones religiosas y filosóficas de la época, más que por un entendimiento geográfico preciso.

La transición histórica de los mapas Orbis Terrarum en forma circular a los mapas rectangulares, se produjo a lo largo de varios siglos. Esto refleja no solo avances tecnológicos en la cartografía sino también cambios en la percepción del mundo y en la metodología científica.

- El mapa de Juan de la cosa 1500

Representa el mundo en una proyección rectangular con Europa en el centro, lo cual reforzaba la visión eurocéntrica y justificaba la expansión colonial hacia los lugares inhabitados. Es lo que Mignolo señala que esta espacialización fue también una determinación de un tiempo atrasado en los territorios ‘descubiertos’



Fuente: (Letra herida, s. f.)

- **El Mapa Weidsmüller**

El Renacimiento trajo consigo una revolución en varios campos del conocimiento, incluyendo la cartografía. Así, en 1507, luego de un viaje alrededor del continente, se impuso el nombre de un cartógrafo y navegante a lo que hoy se conoce como América del Sur y luego el nombre con el mapa de Mercator, se nombró a todo el continente: América.



Fuente: (Letra herida, s. f.)

- El Mapa de Lopo Homem

Los mapas son textos que comunican significados profundos sobre identidad y poder. David Harvey (1990) y Denis Wood (1992) también han analizado cómo los mapas configuran nuestras percepciones del espacio y la cultura.

Este es un mapa ideográfico atribuido a Lopo Hommen en donde se retrata la vida cotidiana desde la colonialidad y el poder europeo en la cosecha de la caña Brasil.



Fuente: (Letra herida, s. f.)

- El Atlas de Abraham Ortelio

En la portada de este Atlas, se encuentran las razones gráficas de la distinción continental: en lo alto Europa, rubia, blanca, en actitud meditativa, vestida ricamente, con oro y rodeada de la planta de vid, cargada de frutos. Custodian los dos extremos dos esferas terrestres, como símbolo del gran descubrimiento realizado con la redondez de la Tierra. Debajo de ella, se encuentra Asia en el lado izquierdo portando un inciensario, signo del país de las especies, frente a ella Africa, representada por una mujer negra vestida con una túnica. Debajo está América, semidesnuda, representada por una Amazona, que tira de una cabeza degollada de un hombre barbado. En el extremo derecho el busto apenas de una Oceanía que aún se desconocía. Esta carátula del Atlas, es una representación de cómo se había concebido la ecúmene.



Foto tomada de Guerra Sabrina, et.al. 2018. Enigma de las Américas. Geografía y expediciones del nuevo Orbis. USFQ.

