



Esquema teórico de interpretación de los paisajes indígenas costarricenses

Recibido: 03/07/18 · Aceptado: 21/08/18

Allen Cordero Ulate
*Escuela de Sociología
Universidad de Costa Rica*

Resumen

El presente artículo esboza algunos elementos teóricos para interpretar los paisajes indígenas desde una perspectiva de las ciencias sociales, especialmente desde la sociología. Al respecto se articulan las siguientes dimensiones: la geografía, en específico el espacio, como base fundamental del paisaje; la economía indígena, en cuanto gran transformador del paisaje geográfico; la cultura indígena, que reivindica el paisaje natural; y la conciencia política indígena, que defiende sus paisajes.

PALABRAS CLAVE: Paisajes indígenas, paisaje y economía indígena, cultura indígena.

Theoretical framework for the interpretation of indigenous landscapes in Costa Rica



Allen Cordero Ulate
Escuela de Sociología
Universidad de Costa Rica

Abstract

The present article outlines some theoretical elements in order to understand indigenous landscapes from a social science perspective, especially from a sociological viewpoint. The following dimensions are analyzed: geography, specifically natural spaces as fundamental base of the landscape; indigenous economy as the great transformer of the landscape; indigenous culture that vindicates the natural landscape; and indigenous political conscience that defends their landscapes.

KEY WORDS: Indigenous landscapes, landscape and indigenous economy, indigenous culture.



Introducción

Desde hace algunos años he venido trabajando el tema de la construcción social del paisaje. Esto, tanto en un nivel individual, como fundamentalmente a través de proyectos de investigación aprobados y ejecutados por la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica, por tanto, enmarcados en proyectos de la Vicerrectoría de Investigación de esta misma universidad. Estos proyectos, entre otros resultados, han dado lugar a la publicación de artículos que dan cuenta de la aplicación de la propuesta teórico-metodológica a diversos escenarios paisajísticos en las provincias de Puntarenas y Limón en Costa Rica, tales como paisajes de antaño, de pescadores, de recreación, de transportes. En un primer momento de la investigación nos focalizamos al estudio de algunos de los paisajes de los cantones centrales de Puntarenas y de Limón, y más recientemente, en concreto a partir de 2015, nos hemos enfocado en los paisajes indígenas, teniendo en cuenta que en las provincias indicadas es donde prevalece una de las diversidades étnicas más importantes de Costa Rica.

En lo que a mí respecta y refiriéndome a algunos de los aspectos teóricos de la temática paisajística, debo puntualizar dos textos precedentes. El primero, que es donde hago el primer esbozo temático, se trata de: “Paisajes de paisajes. Comprensión del paisaje desde la ecología política” (Cordero Ulate, 2015a). Y el segundo es: “Paisajes y relatos de vida. Apuntes para la interpretación de los paisajes socioculturales con mención a Puntarenas y Limón (centro) en Costa Rica” (Cordero Ulate, 2014). En este segundo artículo intento dar forma de manera más sistemática al tema del paisaje desde un punto de vista teórico, buscando rescatar un conjunto de conceptos procedentes de las ciencias sociales, en especial de la sociología.

Dado el relativamente reciente giro de la investigación paisajística, en el marco de los proyectos de investigación antes indicados a las realidades indígenas se hizo evidente la necesidad de una ampliación teórica intentando combinar literatura social paisajística con los estudios sobre la temática indígena o, dicho de otro modo, se volvió necesario ampliar mi propia elaboración teórica paisajística a las concepciones indígenas ya sea de elaboración académica, o bien, las expresadas por los propios indígenas y escuchadas o constatadas en el contexto de mi permanente contacto con diferentes grupos indígenas del país.

El artículo aquí presentado busca, en síntesis, actualizar o ampliar la teorización paisajística general al campo indígena. Esta propuesta teórica, también esquemática, la divido en tres apartados: el primero, geográfico, que sería el de la materia en cuanto madre tierra; el segundo, el modo de producción indígena híbrido; y el tercero, la reivindicación del paisaje indígena como bandera de recuperación identitaria y política.

Materia, geografía... madre tierra

En la filosofía, así como en la ciencia occidental, el concepto en torno a lo que es la materia resulta esencial, se trata del reconocido y viejo precepto de la materia como la realidad. Esto es, del axioma de que la materia no se crea ni se destruye solo se transforma. Es este, asimismo, el postulado fundamental del materialismo. La materia es infinita hacia el universo exterior e igualmente infinita en sus partículas “mínimas”, es decir, el átomo al que cada vez se le encuentran nuevos componentes particulares, así como nuevos descubrimientos que explican de manera provisional (siempre) las relaciones entre tales componentes.

Como ya lo había planteado Sartre, y ya lo había yo citado en el texto de 2014 antes referido, la materia es independiente o exterior al ser humano, tiene sus propias leyes que la rigen, leyes que, por lo demás, conocemos de forma relativa y parcial.

La materia, en tanto que pura materia inhumana e inorgánica (lo que quiere decir no *en sí* sino en el estadio de la *praxis* en que se descubre la experimentación científica), está regida por leyes de exterioridad. Si es verdad que realiza una primera unión de los hombres, debe ser en tanto que el hombre prácticamente ha intentado ya unirle y que ella soporta pasivamente el sello de esta unidad [Sartre, 1960, p. 200].

Puede destacarse el postulado sartreano antes señalado de que la materia realiza una primera unión de los hombres. Desde nuestro punto de vista, esto puede interpretarse en el sentido de que el hombre (o la humanidad, como se diría hoy) es un resultado del desarrollo de la materia. Enseguida apunta Sartre que el hombre prácticamente ha intentado ya unirle a la materia. Esto es, que el hombre ya independiente de la materia busca unir más bien la materia a él,



utilizándola a su conveniencia, asunto que, de acuerdo con Sartre, “la materia soporta pasivamente”. Esto es discutible a la luz de los temas de la ecología y en particular de la ecología política, pues, como cada vez es más evidente, la materia no es pasiva respecto a las transformaciones que ejerce la humanidad sobre ella, así, un evento climático puede destruir en cuestión de minutos una obra, por ejemplo un dique, que a esa humanidad o grupo social le llevó siglos construir.

En lo que tiene que ver con unir la materia a la humanidad, utilizándola a su conveniencia, hay muchas aristas. En el campo científico, todas las ciencias naturales tienen como propósito sustancial la utilización de aspectos de la naturaleza de acuerdo con manipulaciones humanas interesadas. Pero como nuestro enfoque es hacia la elaboración de un concepto de paisaje, en este caso paisajes indígenas, entonces podemos intentar acotar el campo de la materia al campo geográfico, que trata justamente de la superficie de la tierra, tanto en su sentido de materia en sí, como fundamentalmente en lo que respecta a los usos que la humanidad ha venido concretando en el devenir histórico, buscando unir la materia a sus intereses.

Desde nuestra perspectiva, la veta de la geografía del poder inaugurada, a nuestro entender, por Henri Lefebvre es muy pertinente. Son elementales sus categorías espaciales de poder para entender las dialécticas entre prácticas espaciales y juegos de representación de esas prácticas. En concreto: a) *Las prácticas espaciales*, que sería utilización real del espacio geográfico; b) *Representaciones del espacio*, que son los mapas técnicos emanados desde el poder para esquematizar el espacio desde un punto de vista del poder dominante; y c) *Espacios de representación*, estos son los espacios imaginados por sectores subalternos (Oslender, 2002).

Las prácticas espaciales pueden comprender desde las prácticas económicas y productivas, hasta las modificaciones ejecutadas en la superficie terrestre dirigidas a la construcción de lugares de vivienda y de servicios, sean estos dispersos o en grandes ciudades como las conocemos hoy. Es sobre esta materialidad de las prácticas que se conceptualiza y manipula ideológicamente el espacio. Desde el poder dominante se construyen los mapas que formalizan las correlaciones de fuerzas prácticas. Y está por último el juego de los imaginarios que se erigen sobre las prácticas y que contradicen, por otra parte, los mapas oficiales

o los modifican parcialmente. Los imaginarios alternativos que chocan con las prácticas y las representaciones oficiales del poder pueden adquirir gradaciones conflictivas de alta variabilidad. Es decir, estos imaginarios subalternos pueden ser especies de historias orales subterráneas incluso prohibidas, o bien, pueden adquirir altos grados de formalización política expresándose, entre otras formas, mediante disputas territoriales.

En términos paisajísticos, la materia es el componente fundamental del paisaje. Pero la materia específicamente paisajística es el espacio, el cual es transformado mediante diversidad de prácticas económicas sociales. Estas prácticas a su vez recrean el espacio en movimiento y son al mismo tiempo terreno de disputa y negociación ideológica.

¿Cómo se podrían relacionar estas elaboraciones de la filosofía y de las ciencias sociales de corte claramente académico-occidentales con la vivencia indígena del paisaje? ¿O, de otra manera, cuál es la espacialidad propiamente indígena? Al respecto propongo que la noción de referencia sería la de la *madre tierra*. Pero hasta donde conocemos de la temática a diferencia del modo de pensamiento académico, madre tierra sería fundamentalmente un modo de vida antes que un tratado de sistematización conceptual. En este sentido, serían formas reales o prácticas de organizar la vida social en un contexto natural determinado. Por una parte, la noción de madre como hacedora de todo lo viviente, sea animal, vegetal o humano, y, por la otra, la reivindicación de la tierra como referente máximo existencial. Esto puedo relacionarlo con el mundo indígena de carácter más tradicional que practica modos de agricultura específicos y realiza extracciones puntuales del bosque, incluyendo por supuesto a los animales.

En un contexto intelectual muy reciente, se ha tendido a formalizar el tema de la madre tierra con la propuesta del buen vivir o *Suma Qamaña*, pero, como más adelante se verá, este tipo de elaboraciones ha venido surgiendo en el marco de un abigarrado campo de diálogo y contradicciones entre intelectuales, antropólogos, políticos, indigenistas, activistas ambientales, antes que una propuesta conceptual claramente formalizada por grupos indígenas determinados. De acuerdo con Maristella Svampa, ha sido el antropólogo ecuatoriano David Cortes quien ha rastreado la genealogía del buen vivir, llegando a la conclusión de que “no hay registro explícito de estos términos antes al año 2000, ni tampoco se hallan referencias en ninguna crónica o diccionario de lengua



quechua o aymara” (Svampa, 2016, p. 381). Siguiendo a este mismo autor, dice Svampa, no quiere decir que el buen vivir se limite a ser una amplia noción de reciente y complicada autoría, pues su realidad concreta tiene, pero esta es justamente la que tiene que ver con la vida real de las comunidades indígenas. Así:

En sus diferentes versiones, el BV es, por ende una construcción histórico-social reciente, pero que asienta su significado en la memoria larga, esto es, en la lógica de las comunidades de los pueblos originarios, en su cosmovisión relacional y comunitaria, la cual se contrapone a la moderna lógica occidental [Svampa, 2016, p. 381].

En otras palabras, más que una contradicción explícitamente política e intelectual entre madre tierra-buen vivir, por un lado, y mundo capitalista occidental, por el otro, se trataría de una contradicción práctica entre formas de vida reales, donde el mundo occidental con su variedad de filosofías expresa una sobreabundancia discursiva con resultados cuestionables, en tanto que la “simplicidad práctica” indígena con pocas palabras y escasas intervenciones sobre la madre tierra se muestra ejemplarizante. El campo de la reivindicación socio-política indígena sería dar forma discursiva coherente a las prácticas indígenas, pero en ese ejercicio de formalización se corre el riesgo de la desnaturalización y, obviamente, de filtrar, envueltos en la cáscara de bonitos conceptos, intereses socioeconómicos de nuevas élites oportunistas.

Por otra parte, el mundo de lo práctico indígena o de sus modos de vida específicos tiene la dificultad de que estos son muy diversos, máxime en los contextos contemporáneos donde en realidad tales prácticas se encuentran en combinaciones variables con los entornos capitalistas dominantes. Asimismo, hay comunidades indígenas socialmente muy diferenciadas de manera interna, es decir, con procesos profundos de disputa de excedentes a su interior, mientras que, en otros casos, los escenarios indígenas son más cercanos a la pequeña comunidad indígena con limitados contactos y penetraciones capitalistas. Pienso que en los casos de las comunidades indígenas costarricenses, por su historial, se encuentran más cercanas a este ideario de pequeña comunidad con relativamente menos diferenciaciones sociales internas, por tanto, más vinculadas con una especie de igualitarismo comunitarista.

La madre tierra objetiva vivida por buena parte de los grupos indígenas de Costa Rica está caracterizada por una geomorfología de vertientes con montañas. Esta vida en las laderas se ha intensificado en la actualidad, en virtud

de los procesos de colonización a los que históricamente se les ha sometido. Muchos de los grupos indígenas actuales, como los teribes o bröran, borucas cabécares, bribris se distribuyen a los dos lados de la cordillera de Talamanca: el lado caribe y el lado pacífico. En ambos, su geomorfología está caracterizada por empinadas laderas, desde donde bajan variedad de ríos y quebradas. En la vertiente pacífica de la cordillera de Talamanca, algunos de los ríos que la irrigan van a desembocar al río grande Térraba, que en la actualidad es objeto de una disputa política y socioterritorial, pues el Estado costarricense pretende construir una represa hidroeléctrica que afectaría especialmente al territorio indígena de Térraba, de manera que esta comunidad ha venido enfrentando este proyecto durante los últimos años.

La conciencia territorial de los grupos indígenas asentados en estas laderas se encuentra muy marcada por esta geografía de laderas irrigadas por diversos ríos, así como por los cambios dramáticos que está experimentando el territorio como resultado de factores que se salen de su control, por ejemplo las grandes transformaciones derivadas del cambio climático, o de la penetración económica y social de los grupos no indígenas, además de sus propias responsabilidades de tales cambios asociadas con sus prácticas económicas y socioculturales: agricultura, empleo no agrícola, vivienda, caminos, entre otros.

El lugar del clima y la naturaleza en la filosofía y en algunos cantos indígenas

En mi artículo ya mencionado, “Paisajes y relatos de vida. Apuntes para la interpretación de los paisajes socioculturales con mención a Puntarenas y Limón (centro) en Costa Rica”, había rescatado un texto clásico del paisaje, *Antropología del paisaje, climas y culturas y religiones*, del filósofo japonés Tetsuro Watsuji (1937), quien defiende una perspectiva determinista del paisaje en el desarrollo cultural. Desde la filosofía existencialista de corte heideggeriana de la que parte Watsuji, nos encontramos con nosotros mismos en correlación existencial con el clima y el paisaje (Watsuji, 2006, p. 28). Así dirá que: “clima y paisaje constituyen el momento de objetivación de la subjetividad humana en el que el ser humano se comprende a sí mismo” (Watsuji, 2006, p. 38). Tal y como expresamos en ese artículo, los perfiles psicosociales elaborados por este



pensador son: a) el monzón, b) el del desierto. Finalmente, está *Dehesa*, esto es, el paisaje europeo y que lo que se quiere expresar es la “llanura de hierba verde”.

Desde esta filosofía, el paisaje viene a objetivar la subjetividad humana. Por así decirlo, el paisaje concreta a la subjetividad. La inclinación de la formación cultural individual y social termina expresándose en un paisaje. Pero esta relación entre cultura y paisaje la podemos invertir y decir más bien que la materialidad del paisaje construye la subjetividad. No es la subjetividad la que encuentra su paisaje, sino que es el paisaje el que modela las subjetividades. Sería la relación dialéctica entre paisaje y cultura. Empero, bien se sabe que la cultura se independiza relativamente de su materialidad puramente objetiva. La cultura se piensa a sí misma sin determinaciones, en ese sentido, se autopercibe como autónoma. Sin embargo, esto es ilusorio, puesto que, aunque sea de manera inconsciente, la subjetividad o la cultura, como quiera que se le nombre, se asienta sobre un paisaje.

A propósito de esta reflexión puede traerse a colación una entrevista a Juan Rulfo realizada en 1979 donde el escritor afirma tajantemente que no puede escribir sobre lo que ve, es decir, que no puede describir lo que se le presenta a sus ojos, o, en otras palabras, no es un escritor realista. Pero cuando el periodista acomete con sus preguntas al escritor y este habla de su infancia y adolescencia en Jalisco, se expresa de una forma completamente realista, incluso con lenguaje sociológico:

Jalisco es un estado del occidente de México, en su mayoría árido. Fue en un tiempo una región fértil, pero debido a la atomización agraria, al reparto agrario, acabó por erosionarse la tierra; de allí ha salido mucha gente, ha abandonado los pueblos, se ha salido; la mayor parte de la gente, de los braceros mexicanos que hay en Estados Unidos, son de esa región, de Jalisco. Es un Estado montañoso, en parte montañoso; está cruzado por la sierra occidental y también es plano en algunas partes, tiene variedad de climas, en las montañas es frío, pero en las llanuras, que están casi a trescientos o cuatrocientos metros sobre el nivel del mar, y muy lejos del mar, le llaman la tierra caliente, precisamente. Es una zona, una faja de tierra que abarca varios estados del occidente del país, que se llama *la tierra caliente*. **En esa región es donde se ubican más o menos mis historias, en la zona de la tierra caliente** [Cruz, 1979, s. p.; las negritas son mías].

Para mí, si bien Rulfo dice que no puede escribir sobre lo ve, es evidente que el paisaje de la llamada tierra caliente experimentado por él en su infancia sí está presente profundamente en su literatura, solo que como reelaboración imaginaria, como expresión subjetiva de una materialidad muy específica, objetiva y concreta.

El paisaje constituye el sustrato material de la subjetividad espacial, en otras palabras. Lo anterior no quiere decir que la subjetividad refleje mecánicamente al paisaje, mucho menos cuando estamos en presencia de obras culturales de alto nivel, por ejemplo, en la literatura de Juan Rulfo, pero el paisaje es un referente subyacente a pesar de lo que diga el autor de sí mismo.

Esta cierta determinación paisajística puede también constatarse en las culturas indígenas. Los pueblos indígenas viven una subjetividad muy rica y variada que se expresa en sus lenguas, su arte, sus tradiciones orales. Para la cultura dominante esta subjetividad es inexistente o de escaso valor. No obstante, hay que reconocer que en los últimos años y en el marco de las políticas de derechos humanos ha habido una tendencia a revalorizar algunas de las expresiones culturales indígenas.¹ En este sentido, primero se les masacró y se le avasallaron sus territorios y ahora, con tanta culpa a cuestas, sectores incluso pertenecientes a las élites políticas y económicas revalorizan de forma parcial lo indígena, al menos en lo que respecta a ciertos derechos culturales, porque en lo referente a derechos sociales y económicos, el avasallamiento persiste y en algunos contextos hasta se profundiza.

Volviendo a las tradiciones orales, un pueblo indígena costarricense, el bribri, tiene una tradición de cantos, con una base poética muy bella. Sus temas son diversos y van desde los cantos de amenización de las chichadas,² hasta los

¹ El turismo en algunos casos, expresando uno de sus impactos contradictorios, ha contribuido a esta revitalización de la cultura indígena, ya que hay segmentos de turistas interesados por lo “realmente originario” en los diferentes destinos turísticos, lo que ha llevado a ciertas comunidades locales y a ciertas instituciones encargadas de lo turístico y lo cultural a diseñar iniciativas de rescate y fomento de lo indígena tradicional. No en pocos casos este rescate consiste en una recuperación en alguna medida adaptada a los intereses y los gustos de esos segmentos turísticos, por lo tanto, rescates ciertamente traicioneros, pero prácticamente inevitables desde el punto de vista de las dinámicas socioculturales. Al respecto puede verse: Cordero Ulate (2006), Monterroso Salvatierra y Zizumbo Villarreal (2010), Escalera Reyes y Benavides Calvo (2010).

² Chichada: evento de trabajo colaborativo indígena, sea para levantar una casa o trabajar una finca, donde se toma chicha brindada por el beneficiario directo o por el colectivo responsable.



que tratan sobre la condición pasajera de la vida humana frente a la perennidad de la naturaleza. Hay 37 de estos cantos recopilados por Adolfo Constela. A modo de ejemplo véase esta estrofa que resalta los elementos naturales, la cual procede del Canto XI, que trata de una mujer quien le canta a otras mujeres lo que sucederá después de su muerte:

La piedra de moler
Habrà quedado abandonada entonces,
Y el lugar será tan solo agua,
turvará tan solo,
palo de goma tan solo,
agua tan solo.

Debe aclararse que turvará (*Paspalum conjugatum*) es un tipo de pasto. Y palo de goma o palo de muñeco, una especie muy común en tierras indígenas. Estas especies son de las primeras en crecer en las tierras en recuperación natural luego de haber producido.

Esto es una estrofa de una canción grabada por Adolfo Constela en el año 2000 a Natalia Gabb Sánchez, nacida en 1954 y que vivía cerca de Amubri en Talamanca; dice de ella: “además de tener conocimientos muy profundos sobre la cultura tradicional de su pueblo y ser una estupenda cocinera, sabía interpretar canciones, casi todas ellas de su creación, con una voz muy dulce” (Constela Umaña, 2006, p. 31).

Como conclusión de este apartado lo que quiero plantear es que la naturaleza tiene un lugar preeminente en los pueblos indígenas, solo que, desde un punto de vista cultural, esto no se expresa en tratados paisajísticos como el inicialmente citado de Watsuji, sino como vivencia y como expresión oral en algunos casos insertadas de manera natural en la vida cotidiana, en general de gran belleza, pero poco reconocidas en el marco cultural dominante. Por tanto, los pueblos indígenas tienen una vivencia paisajística y una cultura muy rica en imágenes paisajísticas, incluso elevadas a un nivel poético.

La economía indígena como base del paisaje cultural

Después de la geomorfología territorial indígena, que es la base primaria del paisaje, el siguiente gran aspecto determinante es el económico, o sea, el modo

como los grupos indígenas se organizan para asegurar su existencia material. Y, al respecto, la gran categoría que había propuesto en el texto inicial teórico ya referido es la de “modo de producción”, la cual constituye uno de los grandes conceptos articuladores del pensamiento marxista. La bibliografía es simplemente abundante. Pero para hacer referencia a algunos textos clásicos puede mencionarse, entre innumerables ediciones y reimpressiones, *Contribución a la crítica de la economía política*, de Karl Marx (1989). Por supuesto, la gran obra de Marx, *El capital* –para citar una edición reciente puede tenerse en cuenta una de 2000–. Asimismo, para un estudio sobre la historia de los modos de producción puede consultarse el renombrado y muy citado (sobre todo en las décadas de 1970-1980) *Tratado de economía marxista*, de Ernest Mandel (1969).

La idea fundamental del modo de producción es que este es el resultado de la combinación entre desarrollo de fuerzas productivas y relaciones de producción, esto es, las relaciones que se establecen entre las clases sociales para producir. Además, hay una correspondencia entre ambos componentes del concepto general. Es decir, las fuerzas de producción determinan a las relaciones de producción. En otras palabras, la economía determina a la sociedad. Cada estadio del desarrollo de las fuerzas de producción impone ciertas formas de propiedad y de distribución de los excedentes que, por lo tanto, son los caracterizadores de las relaciones sociales.

Pero lo que sucede en la realidad es que ni el modo de producción es puro, ni tampoco sus supuestamente correspondientes relaciones de producción. Es decir, en las sociedades concretas coexisten de forma corriente varios modos de producción, dando lugar a relaciones de producción igualmente híbridas o combinadas. Para resolver este problema se introdujo el concepto de *formación social*: una combinación compleja de modos de producción con sus correspondientes relaciones de producción, igualmente complejas. Este concepto ayudará a operativizar de manera más ajustada las formaciones sociales nacionales, regionales o locales. En lo que tiene que ver con territorios indígenas, puede ayudar a entender las combinaciones concretas de modos de producción, con lo cual se evitan las generalizaciones fáciles que llevan a una homogeneización abstracta del modo de producción a todo un país o incluso a todo un subcontinente, como se ha hecho por lo común con América Latina.



La genial idea de Marx del progreso de la historia de un estadio elemental de las fuerzas de producción que sería el comunismo primitivo hacia el comunismo de base económica industrial y habiendo ya eliminado las clases sociales devino problemática al aplicarse a las llamadas sociedades “atrasadas”, donde había desarrollos no tan lineales de las fuerzas de producción, aparejadas con relaciones sociales muy complejas o combinadas entre las clases. El esquema ideal evolutivo social de Marx devino más problemático justamente con la revolución rusa, que contradecía esa linealidad histórica, pues el país de esa revolución mostraba en lo que respecta con la parte de las fuerzas de producción un núcleo industrial muy desarrollado, pero en el gran país, que a su vez era un compuesto de diferentes nacionalidades, lo que predominaba era la producción campesina individualizada. En lo correspondiente con las relaciones de producción, por lo tanto, no una “pureza” de relaciones capitalistas con su consiguiente salarización, sino una coexistencia problemática con estas formas la propiedad campesina, por ende, con interés en la propiedad privada de sus parcelas.

El tema de la formación social rusa será muy importante para las teorizaciones sobre el modo de producción predominante en América Latina, solo que en este caso contará con la particularidad de la herencia indígena y, por lo tanto, de cómo entender su “modo de producción”. Es acá donde se puede plantear la idea de *modos de producción híbridos* o de la caracterización de la formación social latinoamericana que buscaría proponer tanto en la teoría como en la práctica la articulación entre modo de producción capitalista y “modo de producción campesino-indígena”. En tal contexto, un gran antecedente de estas preocupaciones, sin duda, se expresará en la figura de José Carlos Mariátegui con su reivindicación del “comunismo incaico” (Mariátegui, 1928). Es evidente que esta caracterización de la sociedad incaica busca rescatar para la propuesta socialista el carácter colectivo de la propiedad de este imperio indígena. Quizá lo mismo se podría aplicar a otras importantes civilizaciones indígenas.

Para el eminente teórico marxista Michael Löwy:

su pensamiento (el de Mariátegui) se caracteriza precisamente por la fusión entre la herencia cultural europea más avanzada y las tradiciones milenarias de la comunidad indígena y por el intento de asimilar, en un marco teórico marxista, la experiencia social de las masas campesinas [1982, p. 21].

Y explica de manera más precisa:

En ciertos escritos sobre Perú, Mariátegui parece sugerir que la vía socialista, en particular en el campo, puede seguirse gracias a las supervivencias del “comunismo inca”; esta idea es en particular uno de los ejes de su comunicación sobre el problema indígena en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana [Löwy, 1982, p. 22].

De acuerdo con este mismo autor, desde un punto de vista de los escritos clásicos del marxismo, habría que buscar antecedentes de la idea de las reivindicaciones campesinas enmarcadas en la lucha por el socialismo no en el populismo ruso, sino en los escritos de Marx y Engels sobre el “mir” ruso³ y su papel en la lucha revolucionaria (Löwy, 1982, pp. 22-23).

En esta misma línea de pensamiento Héctor Alimonda ha rastreado los contactos de Marx con intelectuales y revolucionarios rusos, que reivindicaron la comuna campesina. Entre estos contactos se destacan Alexander Hezen, Nicolai Chernyshevski y Nicolai Danielson. Cada uno de ellos, en su momento, reivindica el “atraso campesino”. En el caso de Herzen se plantean las tradiciones de la organización campesina, esto es, la *obschina*, la comuna rural, donde prevalecía la propiedad colectiva de la tierra, en el marco de un conjunto de valores centrados en la solidaridad humana y la cooperación efectiva (Alimonda, 2006, pp. 75-76). Por su parte, Chernyshevski, en su *Crítica de los prejuicios contra la propiedad comunal*, establece la posibilidad de que a partir de la propiedad colectiva del campesinado ruso se pueda pasar a una futura propiedad socialista sin pasar por una etapa capitalista (Alimonda, 2006, p. 76). En cuanto a Danielson, podría considerársele uno de los primeros ecologistas marxistas, pues desde una perspectiva comunista observará el impacto de la expansión capitalista en fenómenos de reproducción de la naturaleza, como lo serán, por ejemplo, la desaparición de los bosques una vez que estos habían sido cortados para construir vías ferroviarias o el agotamiento de la fertilidad de la tierra a partir de la expansión capitalista de la producción de trigo. Alimonda señala que fue Danielson quien tradujo al ruso por primera vez *El capital* de Marx e intercambió una prolífica correspondencia con él sobre las temáticas referidas

³ Mir ruso: se trataba de una comunidad campesina con posesión colectiva de la tierra, en combinación con asignación familiar de parcelas. Los campesinos debían pagar un impuesto al mir, quien a su vez los entregaba al gobierno, en este caso al gobierno zarista.



a la comuna rural. Después de la muerte de Marx, Danielson continuó comunicándose con Engels, mediante misivas, pero ya no fue lo mismo, pues Engels desestimó las preocupaciones “campesinistas” de Danielson, en favor del desarrollo del capitalismo en Rusia. De igual manera, Lenin, en su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, lo ataca frontalmente (Alimonda, 2006, pp. 77-84).

O sea, los “campesinistas marxistas” reivindicarán el carácter colectivo de la propiedad de la tierra en las comunas campesinas rusas y verán en esta forma de organización de la producción posibilidades de articulación con la lucha socialista. A la par, habrá un temprano ecologismo crítico, puesto que se visibilizarán impactos catastróficos en el medio natural, producto de la expansión de las relaciones capitalistas. En cambio, los marxistas “ortodoxos”, en este caso Engels y Lenin, alabarán la expansión capitalista y serán indiferentes ante temas ecológicos.

Pero en América Latina, en lo que se refiere al campo indígena, no solo hubo grandes civilizaciones o imperios, ya problemáticos en sí mismos, pues si bien funcionaban con propiedad colectiva al mismo tiempo estaban organizados mediante un sistema muy jerárquico y dictatorial de estamentos y grupos muy definidos. La analogía marateguiana entre sociedad incaica y socialismo a lo mejor habría que utilizarla con cuidado para entender también el régimen sociopolítico, ya que este sistema vertical, piramidal de organización más se me parece al socialismo burocrático estalinista que al ideal socialista. Por el contrario, en comunidades indígenas de menor desarrollo relativo, donde la propiedad era colectiva, incluso en grupos seminómadas, se estaba muy lejos del concepto de propiedad, pues tenían a su disposición grandes extensiones territoriales, y, por otra parte, desde un punto de vista de la organización social, se regían por sistemas más horizontales; se estaría más cerca del concepto de *comunismo primitivo*. Puede plantearse, de acuerdo con el esquema original de Marx, que este tipo de comunismo estaría más próximo al comunismo desarrollado.

Por otro lado, a nuestro juicio, Engels y Lenin⁴ también en cierta forma tenían razón porque el socialismo no podía devenir directamente de la comuna rural, sino de la industria. Desde esa perspectiva, al remarcar la necesidad del

⁴ Obviamente, el mismo Marx fue “industrialista”. Lo que no quiere decir que, como ha subrayado Alimonda, no haya cierta fase de él sensible a los campesinos pobres, a menos en lo que se refiere a este campesinado ruso organizado solidaria y colectivamente.

desarrollo capitalista, estaban hablando de una modernización de las relaciones sociales que posibilitara la vida de millones de seres humanos, que estableciera una base de desarrollo de las fuerzas de producción que permitiera la sobrevivencia “digna” de millones de seres que empezaban a vivir en las ciudades. Eso sí, esa base de desarrollo de las fuerzas de producción debía, en el marco de una perspectiva socialista, ser organizada de manera colectiva, esto es, aboliendo la propiedad privada de estos grandes medios de producción. En otras palabras, desde mi punto de vista, la perspectiva “campesinista” puede ser conciliada con la vía “industrialista” en el socialismo, claro está, en el contexto de una planificación social y ecológica de la producción y de la distribución, tanto en el campo como en la ciudad, o en los espacios híbridos campo-ciudad, que tienen muchísima relevancia en el mundo contemporáneo.

Estas discusiones teóricas del marxismo “campesinista”, o, en nuestro caso, del “marxismo indigenista”, tienen consecuencias de análisis paisajístico, pues se pensaría que la propiedad comunitaria es más ecologista que la producción agrícola capitalista, ya que es menos depredadora de los recursos de la naturaleza, y que, en el marco de la propiedad colectiva, hay mayores posibilidades de autocontrol ambiental.

En conclusión de este apartado, la idea que se quiere plantear es que, desde un punto de vista paisajístico, los territorios indígenas pueden ser entendidos como la concreción sobre la superficie terrestre de la combinación de modos de producción. O, dicho de otra manera, los paisajes indígenas son la visualización de la formación social sobre la superficie terrestre.

Reivindicación cultural y política del paisaje

En lo relativo a la dimensión cultural del paisaje, en el texto citado (Cordero Ulate, 2014) había recuperado a un autor francés muy reconocido en el campo de la conceptualización del paisaje: Alain Roger, quien en su *Breve tratado del paisaje* (2007) plantea que el paisaje es una creación de la cultura y fundamentalmente del arte. Así, la naturaleza no se imita sino que se le recrea. Tampoco es una especie de madre fértil, sino que el ser humano pasa dándole vida a la naturaleza mediante su inteligencia y las creaciones culturales. Al proceso de inventar artísticamente a la naturaleza, Roger lo denomina “artealizar la naturaleza”, a



partir de una palabra procedente de Montaigne (Roger, 2007, p. 21). Hay dos maneras de artealizar la naturaleza. La primera, *in situ*, es decir, mediante actuaciones directas sobre el espacio natural. Y, la segunda, *in visu*, o sea, mediante la mirada. Es esta última mirada la que tendrá verdadero valor desde el punto de vista paisajístico, pues el paisaje no es hasta que se le mira, esto es, la forma *in visu*. Por tanto, si el paisaje es arte, serán, pues, los artistas quienes al mirar esos paisajes los harán “evidentes” a través de su trabajo artístico, en especial con la expresión pictórica, pero no de forma exclusiva. Por el contrario, los actores del *in situ* paisajístico serán quienes viven y trabajan en los territorios paisajísticos, por ejemplo, los campesinos. Sin embargo, de acuerdo con Roger, los campesinos no serán conscientes del paisaje, solo trabajarán en este. Al trabajar o transformar la tierra, entonces modificarán el *in situ*, pero al no tener capacidad contemplativa ni ejecutiva artística, serán sujetos pasivos del paisaje. Los artistas incluso plasmarán en sus obras al campesinado como parte del paisaje.

Respecto a los pueblos indígenas, se puede sostener que estos, tanto desde una forma *in visu* como *in situ*, son conscientes de sus paisajes. En cuanto a la primera forma señalada de actuación sobre el paisaje, esta es la de transformar directamente el paisaje, se encuentra lo que ya dije antes acerca de la economía indígena que es una transformación constante de la superficie terrestre, marco en el cual se constatan multiplicidad de variantes socioculturales para asegurar la producción y la subsistencia. Por su parte, en lo referente a la artealización de la naturaleza puede argumentarse que existe un arte indígena, esto es, formas muy elaboradas de representación del contexto natural. En las culturas indígenas muy desarrolladas económicamente, existieron artistas especializados que dejaron huellas de representaciones naturales, en especial animales con elementos de su entorno. De hecho, mucha de la riqueza arqueológica fue saqueada en correspondencia con los procesos de colonización, por lo general violentos.

Con relación a las culturas indígenas costarricenses, que, como se sabe, en sí mismas no constituyeron grandes imperios o culturas muy desarrolladas, aunque sí recibieron influencia de estas, también se puede constatar la existencia de un campo artístico muy elaborado, tanto históricamente como en tiempos actuales.

Puede señalarse además que hay una variedad de expresiones artesanales, entre ellas, el grabado en jícaras y en telas; bisutería, cestería, máscaras, entre otras. En prácticamente todos los pueblos indígenas costarricenses existen estas formas de expresión, algunas muy elaboradas y en pleno desarrollo. En el campo directamente paisajístico pueden mencionarse, a modo de ejemplo, las xilografías realizadas por Fidelia Rivera, y otras artesanas de la comunidad Térraba. En estas se pueden ver representaciones de espacios naturales como la laguna de Carse (Kartsi), bosques con monos expresivos, petroglifos, todos estos elementos del paisaje térraba. Las máscaras, que representan animales como el toro y la mula, son muy utilizadas en las fiestas de fin de año, actualmente revitalizadas y con una muy importante participación juvenil.

En diversas comunidades indígenas se exhibe una preocupación por preservar y rescatar elementos de su formación cultural ancestral. En los pueblos que conservan rasgos culturales autóctonos se muestra un significativo celo por resguardarlos. Mientras que en pueblos que los han perdido hay preocupación por rescatarlos y visibilizarlos. De este modo se opera un movimiento contrario al que prevalecía hace algunas décadas cuando a los indígenas, producto de la dominación cultural, les daba vergüenza su propio idioma y su cultura en general. Con la recuperación cultural se opera al mismo tiempo una recuperación paisajística, al menos en el campo de los imaginarios, pues se piensa en el paisaje perdido: el de los bosques, el de los animales, el de los ríos en sus distintos momentos. En todo caso, ríos cristalinos, sin contaminación. Se recuerda también los ríos crecidos en las tormentas. Pero ahora hasta las crecidas son diferentes, más violentas, debido precisamente a la escasez de coberturas arbóreas en sus orillas.

Muchas de las manifestaciones culturales actuales en los pueblos indígenas costarricenses son híbridas en muchos sentidos. No puede pensarse de manera idealista que se trata de manifestaciones culturales “puras” o esencialistas. Todo es combinación cultural. Las xilografías de Térraba no hubieran sido posibles, pienso, sin la capacitación de las mujeres artesanas por parte de profesores(as) del Instituto Nacional de Aprendizaje (INA) y el trabajo del Ministerio de Cultura por elevar a estas artesanas a niveles prácticamente artísticos. Pero el trabajo de estas instituciones se ha desarrollado bajo un terreno fértil culturalmente, puesto que en el sustrato contaba con las imágenes perdidas que pugnaban por salir.

En otras palabras y siguiendo a Roger, las artesanas de Térraba tienen la capacidad de artealizar la naturaleza, en cuanto su cultura constituye el marco que las dota de las estructuras de imaginación que las lleva a dibujar tales representaciones del espacio natural y a pintarlas con los colores correspondientes. Por supuesto, estas artesanas se ven reforzadas en el contexto de un tipo de visitantes a quienes les gustan estos grabados, pues ven en ellos paisaje e identidad indígena térraba. Al adquirirlos refuerzan esta dirección de la expresión artística.

Así como el paisaje físico es combinado puesto que expresa el equilibrio conflictivo entre economía indígena y economía no indígena, los paisajes culturales son también modos combinados de expresión ya sea en las técnicas, ya sea en los motivos y en los sentidos.

La reivindicación identitaria de los pueblos indígenas está profundamente imbricada con sus luchas sociopolíticas. Algunas de estas reivindicaciones son las siguientes:

- Reconocimiento y respeto a su territorialidad. En Costa Rica se han delimitado territorios indígenas, en un inicio nombrados como “reservas”, pero la ocupación efectiva por parte de las poblaciones indígenas es muy limitada. En un caso como Térraba, por ejemplo, hasta 2014 solo 12 % (aproximadamente) de sus tierras estaba siendo ocupado por indígenas (Cordero Ulate, 2015b, p. 5). En algunas ocasiones, la delimitación territorial es meramente simbólica. En el territorio China Kichá solo 3 % de la tierra está en manos indígenas; en el territorio malecu, apenas 15 %; en Ujarrás, 40 % (Guevara Berger, 2014, pp. 2-3).
- Respeto a derechos culturales, entre ellos, recuperación de lenguas vernáculas, respeto a la ley indígena en materia educativa, por ejemplo, contratación de maestros(as) y profesores(as) indígenas cuando estos(as) han adquirido los títulos que les facultan para la educación en sus territorios.
- Defensa de ríos y riquezas del subsuelo, lo que ha llevado a enfrentar proyectos hidroeléctricos, petroleros y mineros.
- Respeto del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, así como de legislación conexas, tendiente a velar por derechos indígenas.

Estas y otras banderas de reivindicación sociopolítica se han buscado articular mediante una demanda de carácter más general: la autonomía de los pueblos indígenas, que se ha venido expresando prácticamente en todos los pueblos indígenas de América Latina. De acuerdo con Maristella Svampa, en el ámbito latinoamericano hay tres grandes escenarios de lucha autonómica: el levantamiento neozapatista en Chiapas en 1994; el manifestado por los levantamientos urbanos, movimientos de desocupados y de fábricas recuperadas en Argentina, entre 2002 y 2003; y la creación del Estado plurinacional hacia 2006 en Bolivia con el gobierno de Evo Morales (Svampa, 2016, pp. 331-332).

La autora antes indicada hace un balance de cada una de estas experiencias desde una perspectiva solidaria con tales procesos, es decir, ella se declara autonomista.⁵ Sin embargo, su identificación con estos procesos no la lleva a no reconocer sus límites. En cuanto a las Juntas de Buen Gobierno (JBG) en Chiapas impulsadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se reconoce su aporte en aspectos como el educativo, la justicia, las relaciones de género, etc., pero en un marco donde una verdadera autonomía no es posible dada su situación de dependencia del mercado no agrícola y de territorio socialmente excluido. En el caso de Bolivia, sus críticas son fuertes y directas, pues para ella las declaraciones, incluso plasmadas en la Constitución de 2010, que incluye los derechos de la naturaleza, no pasan de ser marcos jurídicos con escasos contenidos reales para los pueblos indígenas. Antes bien, en el gobierno de Evo Morales se ha dado impulso a lo que la autora califica de políticas neoextractivistas, que a quienes favorece es a las nuevas élites, incluyendo a las élites indígenas.

⁵ La perspectiva autonomista no se limita a revelar la importancia de estos significativos procesos –el levantamiento neozapatista, la recuperación de fábricas en Argentina y el estado plurinacional en Bolivia–, sino que se inscribe dentro de un conjunto de experiencias a veces invisibilizadas de carácter urbano que incluyen situaciones como la recuperación de edificios abandonados o semiabandonados, procesos autogestionarios, cine documental, educación popular, entre otras. En general, apuesta a la experiencia militante puntual antes que al discurso analítico sin referentes prácticos. Se nutre de una variedad de autores que van desde Castoriadis hasta Negri y Hardt. De acuerdo con Svampa: “En el plano regional hay que destacar el carácter pionero que tuvo la resolución del conflicto entre los indígenas miskitos y el gobierno nicaragüense, en plena revolución sandinista, que derivó en el establecimiento de un ‘estatuto de autonomía’ creado en 1987, el cual cubre alrededor de 50 % del territorio nacional y vive 12 % del país” (2016, pp. 103-104).



Las experiencias autonómicas son parcelas de poder sustraídas al capital y sus gestores. En estas parcelas se presentan márgenes de acción tales como se evidencian en las JBG del EZLN y tal vez de manera menos evidente, pero no por ello para despreciar, en variados territorios de América Latina, entre los que sobresalen los pueblos indígenas de muchos de sus países. Empero, las autonomías no son espacios consolidados ni respetados por las fuerzas del capital. De manera cotidiana y muy constante tales fuerzas se despliegan en el sentido de volver a recuperar, sea por medios pacíficos o violentos, los territorios que han logrado ciertos estatus de relativa autonomía. Con mucha frecuencia la autonomía es legal pero no real, por tanto, deben ejecutarla los propios grupos indígenas, porque los gobiernos en turno no cumplen sus extremos legales. Este es el caso, en Costa Rica, del territorio indígena de Salitre, en donde los(as) indígenas han venido desarrollando desde 2014 un proceso de recuperación de sus propias tierras. Una vez recuperadas, los pueblos enfrentan ante sí el reto de realizar la autonomía. Pero en un marco de mercado, de régimen y de gobierno capitalistas. En ese sentido y desde nuestro punto de vista, no hay por qué oponer “autonomías militantes” a discursos anticapitalistas. Lo que se necesita es un discurso anticapitalista con referentes prácticos no solo autonómicos y relativos a parcelas liberadas, sino a luchas emancipatorias masivas que incorporen a la mayoría de los excluidos de la sociedad.

Conclusión

El paisaje es mirada, es cierto; territorio que se mira. Siempre miramos el territorio de algún modo. Cuando se vive en el paisaje, lo miramos sentimentalmente, ya que nos ofrece imágenes que se han ido creando a lo largo de nuestra vida. Al paisaje puede mirársele de manera artística, a través de artes particulares, como la pintura, la música, la arquitectura, la danza, o bien, a través de las artesanías. Con frecuencia, el paisaje se vuelve reivindicación política, pues es demanda territorial. Pero el territorio es geografía. Es el sustrato físico del modo de producción. O bien, el modo de producción se desarrolla en espacios geográficos que se vuelven determinantes.

Los pueblos indígenas latinoamericanos en general, y en particular en Costa Rica, viven momentos de reivindicación sociopolítica. En América Latina han

estado viviendo grandes experiencias de resistencia y de liberación, como el levantamiento de Chiapas encabezado por los zapatistas, las luchas indígenas en Bolivia que llevaron a la instalación del gobierno de Evo Morales, o los poderosos movimientos indígenas de Ecuador. En el caso de Costa Rica, pueden puntualizarse variadas luchas, entre ellas el rechazo, hasta ahora exitoso, del proyecto hidroeléctrico Diquís, y el proceso actual de recuperación de tierras en Salitre y otros territorios indígenas de la región brunca, como Térraba y Caba-gra. Estas resistencias pueden leerse como autonómicas sin que lleguen a un estatus formal de autonomía, pero, en los hechos, son profundamente autonómicas porque afirman el control territorial por parte de los pueblos indígenas.

Estos procesos de afirmación de los pueblos originarios apropiándose de sus territorios se expresan asimismo de manera paisajística, pues recuperar territorios es recuperar paisaje. Y porque los territorios recuperados enfrentan ante sí tareas de orden paisajístico que tienen que ver con el modo de vida indígena y su economía. Es decir, que una economía de carácter indígena más tradicional, por ejemplo asociada con la recuperación y el uso cultural del bosque, tiene impactos paisajísticos. De modo muy directo, el tema de la eliminación de la ganadería, que constituye la máxima expresión de la dominación no indígena sobre el territorio, tiene consecuencias evidentes y palpables sobre el paisaje.

El paisaje, por tanto, es territorio apropiado por los(as) indígenas para sobre este construir su autonomía, que es al mismo tiempo paisaje.

Fuentes consultadas

- Alimonda, H. (comp.). (2006). *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Constela Umaña, A. (2006). *Poesía bribri de lo cotidiano. 37 cantos de afecto, devoción, trabajo y entretenimiento*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Cordero Ulate, A. (2006). *Nuevos ejes de acumulación y naturaleza. El caso del turismo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cordero Ulate, A. (2014). Paisajes y relatos de vida. Apuntes para la interpretación de los paisajes socioculturales con mención a Puntarenas y Limón (centro) en Costa Rica. *Teoría y Praxis*, 10(16), 9-31.

- Cordero Ulate, A. (2015a). Paisajes de paisajes. Comprensión del paisaje desde la ecología política. En L. Zizumbo Villareal y N. Monterroso Salvatierra (coords.), *La configuración capitalista de paisajes turísticos* (pp. 23-45). México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cordero Ulate, A. (2015b). El movimiento social indígena en Térraba, Costa Rica: la lucha contra el Proyecto Diquís. *REALIS. Revista de Estudios AntiUtilitaristas e PosColonias*, 5(2), 4-25.
- Cruz, J. (19 de agosto de 1979). Juan Rulfo: “No puedo escribir sobre lo que veo”. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/elpais/2015/07/27/actualidad/1437991191_012418.html
- Escalera Reyes, J. y Benavides Calvo, N. (coords.). (2010). *Turismo sostenible, desarrollo local y articulación regional transfronteriza en el Río San Juan (Costa Rica-Nicaragua)*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Guevara Berger, M. (2014). Legitimidad y gobernabilidad indígena. Ponencia presentada en el *Congreso Inclusividad, no discriminación y acceso a la justicia*. Corte Suprema de Justicia, 7-9 de octubre, San José, Costa Rica.
- Löwy, M. (1982). *El marxismo en América Latina. (De 1909 a nuestros días)*. Antología. México: Era.
- Mandel, E. (1969). *Tratado de economía marxista*. México: Era.
- Mariátegui, J. C. (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (2000). *El capital*. Madrid: Akal.
- Monterroso Salvatierra, N. y Zizumbo Villarreal, L. (coords.). (2010). *Contra la domesticación del turismo rural*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una “especialidad de resistencia”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, VI(115). Recuperado de <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>
- Roger, A. (2007). *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Watsuji, T. (2006). *Antropología del paisaje, climas y culturas y religiones*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

