

[ARTÍCULO]

Perspectivas, dimensiones y referencias que configuran la noción de *Naturaleza*. Un modelo semiótico basado en las relaciones socioecológicas

Raquel Aparicio Cid

Universidad Veracruzana (México)

Email de contacto: aparicio.cid@gmail.com

Recibido: 27 de mayo, 2022

Aceptado: 15 de julio, 2022

Publicado: 8 de agosto, 2022

[*] Nota del editor: Este artículo fue publicado en inglés en la revista *Sign Systems Studies*, en diciembre de 2021. La presente versión en español cuenta con la autorización de la autora.

Perspectives, dimensions, and references that shape the notion of nature. A semiotic model based on socioecological relations

Cómo citar este artículo:

Aparicio, R. (2022). Perspectivas, dimensiones y referencias que configuran la noción de Naturaleza. Un modelo semiótico basado en las relaciones socioecológicas. *Revista Chilena de Semiótica*, 17 (71-93).

Resumen

Este artículo presenta los resultados de un estudio de caso centrado en explorar cómo se vinculan los significados de la naturaleza y las relaciones socioecológicas en una población indígena. Los hallazgos revelan que los habitantes de la comunidad configuran los significados sobre la naturaleza desde múltiples referencias de carácter biológico, espiritual, axiológico y cultural, y están frecuentemente representados por el referente “tierra”. La noción de naturaleza (como tierra) es creada a partir de experiencias subjetivas y sociales con el ambiente y con el territorio, y a su vez, provee de significado a la identidad biocultural de la población. Sin embargo, los aprendizajes históricos, la visión sobre el mundo y la organización social también emergen como elementos estructurantes de los significados sociales de naturaleza y territorio.

Palabras clave

Territorio; Identidad biocultural; Semiótica cultural; Naturaleza.

Abstract

This paper presents the results of a case study focused on exploring how the meanings of nature and socioecological relationships relate to each other in an indigenous population. The findings reveal that the inhabitants of this community configure their meanings of ‘nature’ from multiple references of biological, spiritual, axiological, and cultural character, often represented by its referent ‘land’. The notion of ‘nature’ (as land) is created from subjective and social experiences with the environment and the territory, and in turn provides meaning to the biocultural identity of the population. However, historical learning, worldview, and social organization also emerge as the main structuring elements of the social meanings of nature and land.

Keywords

Territory; Biocultural identity; Cultural semiotics; Nature.

1. Introducción

Los significados sobre la naturaleza de las sociedades contemporáneas constituyen un elemento central de los paradigmas civilizatorios que orientan la forma en que los seres humanos conciben al mundo y en que se relacionan con él. Las perspectivas culturales proveen el conocimiento, las suposiciones, valores, metas, y razonamientos que guían la actividad humana (Milton, 1997: 491), la cual afecta de manera directa a los ecosistemas (Rappaport, 1971) y al planeta en general. Al mismo tiempo, la actividad humana genera experiencias y percepciones que forman la comprensión humana sobre el mundo (Milton, 1997: 491), en un proceso dialéctico permanente [1].

En medio de la diversidad cultural global prevaleciente, cada sociedad (y cada sujeto dentro de ésta) crea sus significaciones acerca de la naturaleza en función del momento histórico, de las determinaciones culturales, y de la manera en que se vincula con el ambiente (Descola, 1996). El aspecto semiótico de las relaciones entre humanos y naturaleza podría referir, por ejemplo, a la diversidad de los contextos en donde se hace la valoración de esta, lo que se traduce en distintas maneras de verla y comprenderla (Kull, 1998). En cualquier caso, las relaciones humano-naturaleza están ligadas a procesos culturales profundos (Kull, 1998) [2]. En este artículo se considera que la relevancia de la naturaleza depende en gran medida de los significados que le son otorgados por las personas, los cuales se construyen mediante una combinación de diferentes tipos de elementos que primero deben ser identificados a fin de lograr una comprensión holística de tal constructo semiótico.

Con el objetivo de explorar la manera en que las sociedades crean sus significados asociados con la naturaleza desde el mundo de experiencias y cosas percibidas, y observar cómo éstos pueden influir la perspectiva social respecto al entorno natural, se hizo un estudio etnográfico en una localidad indígena del sur de México.

Esta investigación se apoya en un marco teórico basado en elementos de la antropología ecológica y la semiótica. La primera disciplina ofrece perspectivas antropológicas en torno a las relaciones cultura-naturaleza, y la segunda provee de explicaciones semióticas sobre los procesos de significación que permiten la aprehensión y análisis de la semiosis social en el caso estudiado [3]. Aquí la semiótica se considera un puente [4]. La integración de ambos campos facilita una perspectiva complementaria, dado que este estudio se enfoca en obtener una cartografía semiótica de la noción de naturaleza de una población específica, interpretada a través de contenidos teóricos proporcionados por la antropología ecológica y por la teoría del significado de Ogden y Richards.

2. La significación de la naturaleza

La antropología ecológica considera a la relacionalidad como factor fundamental en la significación de la naturaleza por parte de los seres humanos (Descola, 2012; Hornborg 1996; Ingold, 2000), como ocurre con

todos los organismos vivos [5]. Esta afirmación coincide con la teoría del Umwelt, según la cual los organismos responden como sujetos debido a que reaccionan únicamente a signos (Uexküll, 1982). Bajo este enfoque, cada organismo en un ecosistema vive en su propio mundo subjetivo (Umwelt) principalmente definido por el modo específico de cada especie de percibir su entorno (Hornborg, 1996: 53). Al mismo tiempo, las interacciones que se producen dentro del ecosistema suponen una pluralidad de mundos subjetivos que se comunican e intercambian significados, por lo que las relaciones ecológicas están basadas en el significado; es decir, son semióticas (Hornborg, 1996) [6].

Sin embargo, en el ser humano esa interacción alcanza su más alto grado de complejidad, debido a que este ser se encuentra en una permanente búsqueda de sentido en torno a los objetos de su experiencia para tratar de entender el significado que éstos tienen en su existencia, y poder reaccionar ante ellos (Watzlawick et al., 2002). Se puede afirmar, entonces, que el relacionamiento es la cualidad que posibilita la experiencia perceptiva del ser humano en su medio, y por la cual le otorga significado al entorno mismo.

Dada la enorme diversidad de posibles formas de relación, es importante identificar los modelos relacionales específicos a una sociedad particular. Los modelos relacionales constituyen esquemas integradores que se originan en el tipo de estructuras cognitivas, emocionales y sensoriomotoras que configuran la producción de inferencias automáticas, orientan la acción práctica y organizan la expresión de sentimientos y pensamientos de acuerdo con patrones relativamente estereotipados (Descola, 2012: 310). Dichos esquemas no deben considerarse imperativos categóricos, sino propiedades objetivadas de toda la vida colectiva que alcanzan a configurar un ethos local (Descola, 2012), el cual se imprime en la práctica social. Lo anterior explica cómo los modos de interactuar con el medio moldean las formas de comprenderlo, y cómo éstas moldean a su vez la relación con él (Milton, 1997). En el afán de alcanzar una comprensión ecológica profunda de la manera en que las personas se relacionan con los ambientes, Ingold (1996: 42) considera imperativo tomar como punto de partida dicha condición de involucramiento.

Otro factor de gran relevancia en la creación del significado es la cultura. Hornborg (2018) explica que la dimensión experiencial de las relaciones humano-ambientales implica la creación continua de marcos culturales en la conceptualización y percepción del mundo, así como el lenguaje. Esto es, que los procesos sociales de imitación, narración y categorización propician la formación de significado, y refieren a un constructo cultural que, además de implicar dimensiones tácitas y sensoriales, contiene una dimensión lingüística y discursiva (Hornborg, 2018). De este modo, en la tarea de explorar los significados relacionados con la naturaleza por parte de un grupo social particular, los aspectos relacional y lingüístico son fuentes culturales clave, asumiendo que la cultura es la versión humana de una capacidad semiótica universal esencial a toda forma de vida, un componente indisoluble de la interacción humana con el ambiente (Hornborg, 2018: 8).

Junto con lo anterior, al abordar el estudio de la significación de la naturaleza es necesario considerar la dialéctica entre dos ámbitos en los que se produce: el subjetivo y el intersubjetivo. En el primer caso, puesto que la significación es predominantemente un proceso interior y personal (Moulian, 1999), los significados que son atribuidos a aspectos de la naturaleza se originan en la subjetividad, un mundo posibilitado por la estructura biológica (Maturana y Varela, 1984). Este dominio se ve comúnmente mediado por factores como el sentido existencial (Watzlawick et al., 2002), la emociones, la voluntad, el interés (Ellen, 1996) y la propia biografía, entre otros. Mientras tanto, los sistemas sémicos sociales se producen en el ámbito intersubjetivo, en donde los significados subjetivos son intercambiados a través de la interacción entre sujetos. En este ámbito también se da la integración de los sistemas sémicos en las prácticas sociales y los marcos culturales [7]. Desde esta perspectiva, Rossi-Landi (1992a) afirma que todas las operaciones de la vida social –o prácticas sociales– son, en esencia, operaciones sémicas.

La noción de práctica social refiere a lo que hacen las personas en su operar como miembros unidos en una comunidad, de tal modo que la práctica social es vista como la práctica de los humanos como sujetos de la historia, como operadores sobre la naturaleza y sobre sí mismos (Rossi-Landi, 1992b: 234). En tal contexto el relacionamiento socioambiental conforma un conjunto de prácticas sociales pertenecientes a sistemas sémicos que existen objetivamente en la realidad social y que, en general, pueden ser concebidos como mecanismos reproductores de la cultura (Rossi-Landi, 1992c). Por estas razones, la semiótica tiene un rol central en el intento de entender la complementariedad entre los significados de la naturaleza y el carácter de las relaciones socio ecológicas que prevalecen en una determinada comunidad.

El marco teórico previamente esbozado permite concebir a la práctica social como acto de significación que incorpora la dimensión subjetiva dentro de la intersubjetiva, más cuando se asume que dicha práctica involucra una continua recreación epistémico-cognitiva en la que los individuos expresan significados pertenecientes al marco cultural de la comunidad y los reconstruyen desde su experiencia subjetiva junto con los otros miembros de su grupo en la vida cotidiana.

Reconociendo la complejidad representada por el fenómeno de semiosis en sí mismo –definido por Kull (2019) como el proceso por el cual el significado surge o emerge–, este estudio no busca obtener una comprensión amplia de los procesos que generan los significados de naturaleza, sino de algunos elementos que los componen y cómo estos se vinculan con las relaciones socio ecológicas de una comunidad.

El propósito de conocer los significados sobre la naturaleza en ciertas poblaciones trasciende la intención de delimitar el significado que subyace en las palabras, debido a las razones anteriormente mencionadas, además del hecho de que las nociones sobre naturaleza no pueden ser simbolizadas con una sola expresión lingüística (Ellen, 1996), e incluso como una referencia específica. Se podría encontrar que, como concepto, naturaleza tiene muy poco significado (Descola, 1996), o que su valor semántico es relativo, o inmensurable y, por eso, los sujetos lo encuentran difícil de expresar (Gudynas, 2002). Edward Sapir (1912) y Benjamin Lee Whorf (1959) ya

habían notado las limitaciones de tratar de concebir al ambiente y a la naturaleza basados únicamente en los sistemas lingüísticos.

Sin embargo, a pesar de las complejidades involucradas en la noción de “naturaleza” (desde la perspectiva *etic* de la investigadora), ésta se propone como eje de la investigación por ser comúnmente conocida en las sociedades contemporáneas, incluyendo las tradicionales, campesinas [9] y pueblos indígenas. Más allá de cuestionar la validez del constructo moderno de “naturaleza” y la separación ontológica que aquel implica con respecto al ser humano (Descola y Pálsson, 1996), es útil mantenerla como una categoría que guía la exploración y análisis de los significados de este símbolo (Hornborg, 2002) [9] en el grupo social estudiado [10].

3. Un estudio de caso: un pueblo Zapoteco en el sur de México

Para respaldar los supuestos planteados, este artículo se basa en los resultados de una investigación etnográfica llevada a cabo en una población indígena rural en el sur de México. La Trinidad Ixtlán, municipio de Xiacuí, se ubica en la región de la Sierra Juárez (o Sierra Norte), en el norte del estado de Oaxaca, sobre la cuenca de la Sierra Madre Oriental, con bosques situados en las vertientes del Golfo de México y del Océano Pacífico. Esta región se distingue por una impresionante orografía donde se desarrollan amplias áreas de bosque mesófilo de montaña y bosques templados, y es considerada como uno de los centros de biodiversidad y captación de agua más importantes del estado y del país (Gasca, 2014).

La Trinidad Ixtlán es una localidad pequeña, habitada por 783 personas que poseen un territorio comunitario (una forma de propiedad social), cubierto en su mayoría por bosques templados. A lo largo de casi cuatro décadas, en ese territorio se ha implementado un modelo de silvicultura comunitaria que provee de beneficios económicos y ambientales a sus habitantes.

Durante varias estancias con la población entre 2016 y 2019, la investigadora estableció una convivencia continua con cinco familias y decenas de habitantes del lugar. En el transcurso del trabajo de campo se hizo observación directa de las prácticas de los sujetos en su vida cotidiana y de sus interacciones comunicativas. También se sostuvieron diálogos informales con los actores y quince entrevistas formales con adultos. El objetivo principal del estudio fue identificar las prácticas epistémicas sociales a través de las cuales se comparten y construyen los significados sobre naturaleza. La precondition para alcanzar el objetivo era conocer, precisamente, los significados que los pobladores locales le atribuyen a naturaleza [11].

Se debe reconocer que la aproximación a estos significados a través de las relaciones de las personas con su ambiente fue un reto importante en esta investigación. Para lograr este propósito, se consideró al sujeto inmerso en sus escenarios de interacción social como una unidad de análisis, esto es, la persona completa en acción, actuando dentro de los contextos de esa actividad (Pálsson, 1996: 73), asumiendo que cada acción humana es una actividad *sígnica* (Rossi-Landi, 1992a). Dicha perspectiva facilitó la tarea de identificar

ciertos significados a partir de la observación de las personas mientras ellas realizaban sus actividades ordinarias, por ejemplo, cosechando sus cultivos, preparando alimentos, organizando tareas comunitarias, trabajando en el bosque, etcétera. Estas acciones fueron consideradas como significados operacionalizados (esto es, expresados físicamente) por las personas en relación con sus contextos de vida y, así caracterizados, fueron estudiados, registrados y analizados como una fuente fundamental de significado [12].

Con tal intención se elaboró una guía de observación. El foco inicial de estas observaciones fueron las acciones de los habitantes en las que interactuaban con elementos de la naturaleza, o aludían a éstos como medios de subsistencia (comida, agua, oxígeno, biocombustible) y como ambiente (tierra, campo, montaña, clima), todos los cuales pueden constituir referencias tangibles acerca de la naturaleza. La definición de estos dos ejes básicos de observación fue el resultado de una primera visita exploratoria a la comunidad dado que, en la vida diaria de las personas, el alimento, el clima y los asuntos relativos a las actividades productivas primarias, entre otras, son de importancia central, ya que la subsistencia de estas poblaciones depende del aprovechamiento directo de su territorio. A través de las conversaciones de las personas se detectó una constante mención de estos aspectos, pero ¿qué más podría ser concebido como naturaleza? La pregunta acerca de otros posibles referentes requirió de un constructo teórico que permitiera abordar un espectro más amplio y tal vez más sofisticado de aspectos que pudieran hacer alusión a la naturaleza.

En este punto se hizo necesario recurrir a algunos esquemas relativos a la elaboración de la idea de naturaleza propuestos por autores del campo de la antropología ecológica, particularmente Ellen (1996) quien, pese a reconocer la dificultad de configurar la noción de naturaleza, sostiene que es posible reconocer un número mínimo supuestos subyacentes sobre los cuales se construyen esquemas pragmáticos y representaciones simbólicas. Para Ellen (1996) cada modelo de naturaleza es creado con base en tres dimensiones o ejes cognitivos: el primero permite interpretar la naturaleza de manera inductiva en función de los objetos o cosas que las personas incluyen como parte de ella. El segundo eje posibilita recrear a la naturaleza de manera espacial, relacionándola con un espacio externo a los seres humanos. El tercero nos hace concebir naturaleza en términos esencialistas, como una fuerza o poder que está más allá del control humano. Aunque los tres ejes cognitivos tienen diferente relevancia al momento de construir la noción de naturaleza, todos son necesarios para integrar un modelo de geometría cognitiva de la naturaleza (Ellen, 1996: 120).

El modelo de geometría cognitiva de la naturaleza permitió a la investigadora visualizar otros aspectos que no habían sido originalmente contemplados como posibles categorías de observación durante la primera visita a la comunidad. Sin embargo, en la cotidianidad de las personas, el modelo de Ellen no fue totalmente compatible con los descubrimientos logrados a través de la observación directa de las acciones e interacciones comunicativas de los sujetos, tales como el conocimiento especializado del ambiente (que se produce durante el trabajo productivo para la subsistencia) y la historia local. Además, una vez que algunos de los actores fueron

entrevistados acerca de sus historias de vida, emergieron otros referentes asociados con la naturaleza que se insertan en el marco cultural de la población, ligados a la identidad, la forma de vida y la propia condición del sujeto como naturaleza.

Con el objetivo de sistematizar los referentes más significativos y enmarcarlos en un contexto semiótico, se amplió la guía de observación para incluir las nuevas categorías emergentes (descritas en la siguiente sección), sumando un total de nueve referencias (ver *Tabla 1*). Esas referencias constituyen la base del marco categorial analítico que fue generado en el diálogo entre la teoría y el trabajo empírico. La noción de “referencia” (Ogden y Richards, 1946) adquirió un rol inicial como guía para la clasificación de estos primeros hallazgos.

Tabla 1.

Referencias obtenidas, fuentes y métodos aplicados para la colecta de datos [13].

Referencias	Fuente	Método	Nivel
Medios de subsistencia	Vida cotidiana: actividades ordinarias de las personas, interacciones comunicativas sociales y familiares	Observación directa	Descriptivo
Ambiente		Conversaciones informales	
Espacio de vida		Entrevistas formales	
Entidad sagrada			
Ser interior	Discurso reflexivo de los habitantes		Interpretativo
Vida (fenómeno biológico)			
Disfrute existencial			
Identidad (biocultural)			
Forma de vida (cultura)			Inferencial

Una vez obtenidos esos primeros hallazgos, tuvo lugar una etapa de análisis cualitativo a través de métodos de análisis etnográfico para completar el marco analítico. Durante el trabajo de análisis y clasificación de los datos (palabras, elementos o referentes, pensamientos o ideas, perspectivas), las principales referencias sobre la naturaleza fueron agrupadas dentro de los elementos específicos (o referentes) de cada categoría. Posteriormente, se hizo una síntesis de los hallazgos y las inferencias semióticas correspondientes. Las inferencias fueron integradas en un sistema de categorización cuya descripción interpretativa se basa en el modelo semiótico de Ogden y Richards (1946); esto es, referir y categorizar un signo en relación con su composición, consistente en tres elementos: pensamiento o referencia

(concepto); referente (cosa, objeto o evento); símbolo (palabra, nombre). Todos estos resultados integran el andamiaje categorial analítico de elementos que pueden intervenir en la construcción de significados sobre la naturaleza, así como las referencias más comunes (conceptos) relacionadas con ese signo. Los resultados se presentan a continuación.

4. Un modelo categorial para el análisis de los significados de naturaleza

En este estudio, el signo “naturaleza” ha sido relacionado con nueve referencias, es decir, las representaciones psíquicas o los pensamientos con los que se asocian (Ogden y Richards, 1946). La primera estará referida como *medios de subsistencia* [1] que organiza un grupo de elementos que favorecen la vida humana, como agua, oxígeno, energía, alimento, medicina y materiales. Estos elementos son incluidos dentro de esta categoría conceptual porque cada uno de ellos constituye un referente específico a cierto aspecto de la naturaleza, y es mediado por su representación (referencia) como medios de subsistencia. Esta referencia pertenece a la dimensión biológica.

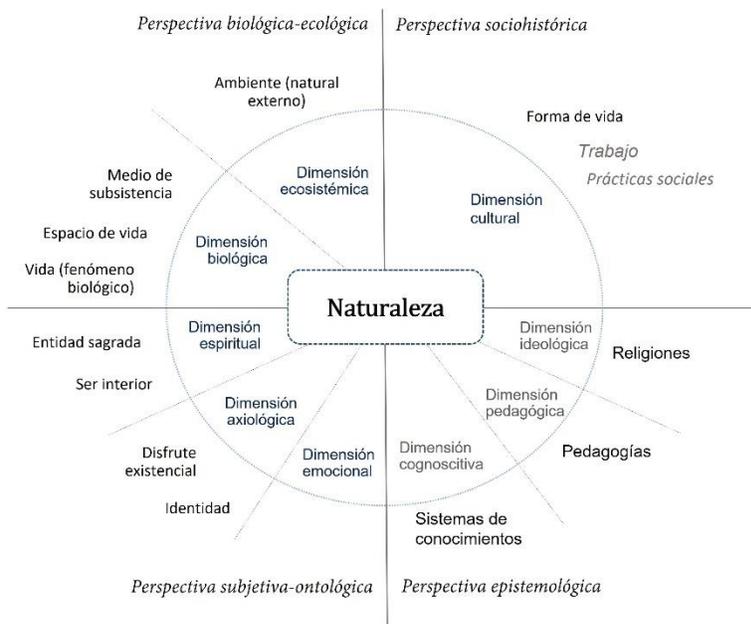


Figura 1. Perspectivas, dimensiones y referencias involucradas en la construcción de la noción de naturaleza entre los habitantes de la Trinidad, Ixtlán.

La segunda referencia de naturaleza, *ambiente* [2], reúne elementos geospaciales como territorio, paisaje, ecosistema, planeta, factores climatológicos como lluvia, helada, sequía y calor; formaciones geográficas, como montañas, cerros, ríos y barrancas; y elementos del ambiente – vegetación, piedras, suelo, animales silvestres, etcétera–. Aunque las personas están inmersas dentro del ambiente, esta categoría representa una disposición ontológica en la cual el humano se asume a sí mismo separado de ella, al menos de manera simbólica. Por esta razón, dicha referencia se sitúa

en la dimensión ecosistémica.

La tercera representación, *espacio de vida* [3], refiere al espacio donde se desarrolla la vida humana, coloquialmente referido en el ámbito local como hogar, casa, el pueblo, mi tierra, la sierra. Al igual que en la referencia medios de subsistencia, el espacio de vida se ubica en la dimensión biológica, pero es compartida en la dimensión axiológica cuando se asocia con el territorio al que pertenece el sujeto, al igual que con su cultura originaria, conformando así la identidad biocultural de las personas (*figura 1*) [14].

Asociada con la referencia *entidad sagrada* [4], la naturaleza puede ser concebida como una divinidad, entidad o conciencia superior, una fuerza exógena a la voluntad humana (Ellen, 1996), gracias a la cual la vida es posible. Por otra parte, desde la representación de *ser interior* [5], se observa que el ser humano percibe la naturaleza como energía interna, muchas veces en correspondencia con la sacralidad de la vida, por la cual la persona se asume como parte del conjunto de todo lo vivo. Ambas referencias están asociadas con la dimensión espiritual.

Algunas personas conciben a la naturaleza como vida o *fenómeno vital* [6], como una animación o fenómeno biológico por el que los seres viven (físicamente). Esta referencia pertenece a la dimensión biológica de significación.

La naturaleza también puede ser percibida como *disfrute existencial* [7], y es fuente de bienestar y desarrollo humano, un espacio de disfrute y calidad de vida; los referentes de vivir con libertad, tranquilidad, seguridad física y alimentaria, así como la posibilidad de lograr creatividad y plenitud están vinculados con ella. La perspectiva de naturaleza como *identidad* [8] es el origen y espacio de la vida comunitaria. En esta representación también es concebida como reservorio histórico de la cultura ancestral, un patrimonio que se recrea en la sociedad presente [15]. Las dos referencias señaladas se insertan en la dimensión axiológica del ser.

Finalmente, la representación de naturaleza como *forma de vida* [9] incorpora principios y prácticas sociales que dan sentido y estructura a la vida de las personas y grupos a través del trabajo con y en el ambiente, formando así la cultura local.

En resumen, las referencias descritas están asociadas a nueve dimensiones o fuentes de significación relacionadas con la naturaleza, que incluye la ecosistémica, biológica, espiritual, axiológica, emocional, cognitiva, pedagógica, ideológica y cultural, como se indica en la *figura 1*. En el intento de expresar el producto de la significación, es decir, cuando una persona trata de elaborar verbalmente su concepto de naturaleza, pueden intervenir una o varias de estas dimensiones dependiendo de la situación del sujeto, y de la fuente del sentir, hacer, pensar o decir del individuo o del colectivo que diseña tal significación, ya sea desde una perspectiva ecológica, ontológica, epistemológica o sociohistórica, o una combinación de estas [16].

Una vez logrado el propósito de identificar los elementos que intervienen en la significación de la naturaleza, se presenta una descripción interpretativa de los resultados para mostrar de qué manera dichos

significados aparecen en la vida cotidiana de la población estudiada, y cómo la gente elabora y expresa su significación a través de entrevistas. La siguiente descripción se basa en el sistema categorial presentado en este apartado e incluye algunos factores históricos, culturales y situacionales a fin de caracterizar con mayor claridad las relaciones actuales de la comunidad con el territorio, lo que nos permite entender la riqueza semiótica que el signo naturaleza tiene para estas personas [17].

5. Naturaleza, territorio, tierra y visión del mundo

La Trinidad Ixtlán se encuentra en una fase de transición productiva, de una economía basada en la agricultura a una que depende de la provisión de servicios, respaldada por el ingreso monetario que la comunidad obtiene por el aprovechamiento maderable de sus bosques. Durante esta transición se han generado nuevos matices en ciertos esquemas sociales como resultado del fenómeno de aculturación [18]. Ejemplos de esto son la educación escolarizada y la emigración, que han influenciado fuertemente las expectativas de familias de la comunidad, según dijeron algunos entrevistados a la investigadora. Este fenómeno inició a principios del siglo 20 debido a las condiciones de escasez y pobreza alimentaria que se vivía en la región (Chapela, 1999). En la actualidad estas condiciones han cambiado: se observa que la mayoría de las personas jóvenes considera la emigración como parte de su proyecto de vida, pues buscan integrarse a las poblaciones urbanas para hacer estudios universitarios e ingresar al esquema laboral predominante en las ciudades (empleo asalariado) en vez de convertirse en agricultores o silvicultores en su pueblo.

Es en este contexto que el ambiente puede ser visto como la referencia más directa y frecuente de la naturaleza entre los adultos de la población. Esta percepción se explica en parte por la situación geográfica de la localidad, que se ubica en una zona montañosa con cobertura de bosques templados. La vida de la población se ha adaptado a esta orografía, su paisaje y su clima. Por otra parte, el ambiente representa la posibilidad de subsistencia para campesinos y silvicultores, y otorga beneficios directos a toda la comunidad.

Las palabras más comunes para aludir al entorno físico son bosque, monte [19] y tierra; todas son relevantes y forman parte del discurso social cotidiano. Estos significados aluden a las referencias con las que se identifica directamente a la naturaleza, especificada en la noción de “territorio”. El territorio, a su vez, es ordinariamente denominado “tierra” por los habitantes de esta población [20]. Para aclarar esta relación a nivel semiótico se buscó profundizar en la comprensión del significado que estas personas dan a la palabra “tierra”, una búsqueda que llevó a la identificación de una posible sinonimia entre los conceptos de “tierra” y “naturaleza”.

Durante una conversación con un campesino, éste explicó que la tierra es un elemento de la naturaleza, pero no constituye la totalidad de ésta: “La tierra es algo... es la naturaleza, más que todo, porque se junta la tierra, el agua, el calor, el frío, todo, todo eso es un conjunto que a mí me da vida” (M.61) [21]. En este caso se corrobora el supuesto de que la tierra representa al entorno natural como espacio y como ecosistema.

En numerosas conversaciones los habitantes expresaron una tendencia a concebir naturaleza como un conjunto de elementos en el que la tierra aparece como una entidad cercana, hacia la cual se expresa gratitud, amor y reciprocidad. Sin embargo, desde estas perspectivas, el significado de tierra no era simple o monosémico. Las siguientes expresiones de los entrevistados se relacionan con tales observaciones:

Como suelo o sustrato: “Esos desechos se dejan ahí para que se reintegren a la capa orgánica de la tierra, que recupere su fertilidad” (ALP.82).

Como terreno de cultivo: “Vamos a decir que van a quebrar tierra o van a sembrar” (G.64).

Como entidad viva: “Mi papá hacía un hoyito en la tierra y ahí le daba de comer a la tierra” (MP.44).

Como entidad que alimenta y provee: “La tierra nos da para comer” (JMR.66); “la tierra da de todo” (R.49).

Como patrimonio familiar: “Me he dedicado más a mis tierras” (R.49).

Como lugar de vida: “Para uno es un orgullo estar en nuestra tierra, con lo que tenemos” (G.64).

Como territorio comunitario: “No se peleaba el árbol, se peleaba la tierra” (JMR.66).

Esto muestra que, además de ser una referencia compleja del símbolo expandido “naturaleza”, “tierra” constituye por sí misma un símbolo de vasta significancia (Ogden y Richards, 1946). La variedad de referencias directamente relacionadas con el término “tierra” marca una significación que va más allá de las dimensiones biológica y ecosistémica: involucra lo cultural, lo axiológico y lo espiritual. Esta última se revela en la práctica simbólica de alimentar a la tierra, heredada de visiones ancestrales que reconocían poderes metafísicos en los elementos naturales, a los cuales todavía se les rinde tributo y a cuya voluntad la gente acude. Bajo esta visión animista, la tierra es tanto elemento como entidad sagrada, particularmente por lo que es y por lo que puede hacer. El ser humano le retribuye los dones que recibe a través de ritos, regalos y cuidados, lo que define un ethos de reciprocidad (Descola, 1996) [22].

Todo esto ejemplifica la diversidad de referencias acerca de la tierra, generadas a partir de múltiples situaciones significativas. En cuanto a su relación con el símbolo “naturaleza”, si se considera que ningún símbolo complejo puede contener símbolos constituyentes que tomen el mismo lugar de otro (Ogden y Richards) y que “tierra” es un referente de “naturaleza”, este símbolo representa una entidad mayor, como se explica a lo largo de este apartado.

Los términos “bosque” y “monte” son representaciones de “naturaleza” como ambiente o medio físico y se refieren a cierto tipo de territorio (arbolado). Ejemplos de alusiones sobre estos conceptos aparecen en las siguientes expresiones: “Nosotros vivíamos en el monte” (ALP.82); “en días que tengo tiempo, voy al monte” (M.61); “de aquel montecito sale para aprovechar todos” (R.49).

Fusionado con los conceptos de “tierra” y “montaña”, “bosque” forma una sola entidad (que puede entenderse como territorio, desde una perspectiva *etic*), una referencia compleja relativa al ambiente natural, que es, a su vez, referencia fundamental de “naturaleza” para esta población. La comunidad construye una referencia compleja agregando a ésta otros significados asociados con la cultura y la ontología comunitaria, lo que se expresa mediante la relación entre los seres humanos y su entorno, tanto a escala individual como colectiva. De este modo, el ambiente físico constituye un símbolo expandido en el que esta categoría cubre o abarca múltiples situaciones significativas (Ogden y Richards, 1956).

Acerca de este amplio significado emergieron varias referencias asociadas con el signo “naturaleza” como resultado del análisis de datos. Por ejemplo, la representación de naturaleza como medios de subsistencia se asocia a la de ambiente, que contiene elementos como alimento, oxígeno y agua, esenciales para la reproducción biológica del grupo social (Nahmad, 1988). Dicha observación se manifiesta en el siguiente testimonio:

La naturaleza [ambiente] nos da agua, árboles; la tierra también nos da para comer [medios de subsistencia]. Y todo eso lo diría yo como un sustento para el ser humano [JMR.66].

La expresión que se presenta a continuación involucra a la referencia ambiente y a las de identidad biocultural y espacio de vida, que están permanentemente asociadas y parecen tener una escala de valor similar para la gente.

Es nuestro terreno, es nuestro clima, es nuestro medio [ambiente]. Por eso vivimos aquí [espacio de vida]. Somos nativos de aquí [identidad] y aquí nos desarrolló la naturaleza [entidad sagrada] y estamos viviendo [fenómeno vital] [ARM.80].

La siguiente es una explicación amplia sobre la vida en la montaña, que incluye la referencia disfrute existencial junto con las ya mencionadas previamente, como identidad, espacio de vida, medios de subsistencia y ambiente.

Aquí [espacio de vida] nosotros [identidad], en la Sierra [identidad y espacio de vida], no sufrimos para alimentarnos, porque, gracias a dios, de todo hay, de todo tenemos [medios de subsistencia]. Aquí la cuestión es trabajar para que la tierra produzca [forma de vida]. Porque por el clima, por la vegetación [ambiente], por todo [...] sí produce. En cuanto a que tenemos qué comer – aquí la tierra, el clima, todo esto que encierra la vegetación que hay–, pues no nos hace falta. Lo que respiramos o todo lo que tenemos es limpio, es puro [disfrute existencial] [MP.44].

Cuando las percepciones sobre la tierra y la naturaleza están asociadas con el trabajo para la subsistencia, y se significan desde la experiencia de vida y de la perspectiva existencial, éstas son más directas en su relación con la referencia de medios de subsistencia. Éste es el testimonio de un agricultor:

Para mí, en mi experiencia, (la naturaleza) me parece de lo más sagrado [entidad sagrada] para la comunidad, porque de ahí nos da de comer [medios de subsistencia], de ahí nos da ingresos para todo lo que se requiera:

económicos, una parte de lo que produce la tierra; luego, más que nada, nos da oxígeno... No sé cómo va a dejar uno su tierra [identidad], purificada con este oxígeno, agua... aunque sea poca, pero sí hay. La naturaleza es de lo más sagrado [entidad sagrada] para el desarrollo de la comunidad [ALP.82].

En esta expresión se revela espontáneamente la condición de relevancia y de sacralidad de la naturaleza, así como la incorporación de un nuevo elemento a la representación medios de subsistencia: el valor económico de los recursos naturales (esto es, los bosques, por su madera) para la dotación de satisfactores sociales como educación escolarizada, servicios de salud, infraestructura urbana.

En este punto se advierte la influencia de los cambios de actividades productivas en la comunidad. Los cambios en el significado sobre el bosque son consistentes con la transición de las actividades de subsistencia de la población hacia una de actividades económicas secundarias, como el comercio, trabajo en fábricas y transportación. Esto cambia la noción del medio natural como fuente esencial de la forma de vida de la gente, hacia una perspectiva más utilitaria, en un sentido económico, sin que la primera pierda centralidad.

Dicho cambio se puede observar en el paulatino abandono del trabajo agrícola, que por décadas fue la principal actividad de subsistencia y, por ende, de las relaciones humano-ambiente. Las personas ahora prefieren comprar sus alimentos en lugar de producirlos. Al disminuir la sensación de dependencia directa al ambiente natural para obtener alimentos, la noción de naturaleza como medios de subsistencia pierde su significado como fuente indispensable de manutención.

Al mismo tiempo, por parte de quienes realizan trabajo agrícola y silvícola, la noción de naturaleza está asociada con las dimensiones espiritual y axiológica. Por ejemplo:

Abarcamos todo con una tranquilidad que, nos dé o no nos dé (la tierra), nosotros estamos tranquilos, contentos con dios, con nuestro pueblo, con nuestra gente [identidad], con nosotros mismos [disfrute existencial] [G.64].

Con base en los resultados del análisis etnográfico de los datos, ambiente y espacio de vida aparecen como referencias primarias de naturaleza para los habitantes de La Trinidad, junto con identidad y medios de subsistencia, como se ha explicado previamente. A estas le siguen, en importancia, disfrute existencial y forma de vida, que están intrínsecamente fusionadas con aspectos de la vida comunitaria y con la comunalidad como valor social central.

De acuerdo con los entrevistados, algunos de los valores asociados a la referencia de disfrute existencial por el lugar y la forma en que se vive en la comunidad, son las posibilidades de subsistencia con base en el trabajo en el campo, la tranquilidad, la seguridad (física y alimentaria), la convivencia con la familia y con la comunidad, la amplitud de los espacios, el paisaje, el agradable clima y un ambiente sano y saludable para vivir. Los siguientes testimonios describen tal disfrute:

Aquí corre el aire fresco, frío. Añora uno eso. Y cuando está uno lejos, se acuerda

uno de su pueblo [identidad]. Cuando está uno en la ciudad, ya quisiera estar uno en su pueblo, porque anda uno libre, a gusto... No es de andar cuidando las bolsas (por los robos). Ésa es la ventaja. Y ve uno el monte [V.47].

Mi idea era venirme al pueblo. A mí me gustaba ir a sembrar, a limpiar, a cuidar la milpa, a pizar, a acarrear leña, todo. Aunque sea pesado, estoy a gusto, contenta [G.64] [23].

Nací y fui criado aquí. No he emigrado. Me gusta mucho vivir aquí, por eso no he salido. La tranquilidad que hay en la comunidad... El paisaje tiene mucho que ver con la tranquilidad; es mi vida, andar en el monte. Me gusta estar en el bosque [JMR.66].

La mayoría de las personas revela en su discurso emociones profundas y una conexión cercana con el bosque y su biodiversidad. Estos testimonios describen la grandeza y la belleza de la naturaleza:

Lo que es la naturaleza es muy bonito. Y a la vez es muy bonito y debe ser intocable porque con la naturaleza no se puede pelear, ¿eh? Ahorita, por ejemplo, el aire que hizo es la naturaleza. Y también la naturaleza se va a poder restablecer, porque es tan grande dios y tan grande la naturaleza que también eso mismo se vuelve a recuperar [R.49] [24].

Aquí la naturaleza es tan bonita que nunca llegas a conocer todo lo que hay. En el bosque –yo estoy trabajando allá, ahorita ahí es mi trabajo– a veces hay plantas que no conozco, tantas cosas... Por ejemplo, la vez pasada encontré una orquídea. Es algo que ni lo esperaba. En la naturaleza nunca termina uno de aprender, como en la vida: a diario te presenta algo, a diario te muestra algo que escuchaste pero que nunca viste. Y ahora lo ves [EG.40].

Con distintas referencias, las personas también consideran a la naturaleza una entidad esencial a la cual le adjudican un carácter de sacralidad. Algunos entrevistados reconocen la superioridad de esta entidad, que fue sagrada para sus ancestros, aunque también señalaron que esa visión se ha perdido entre la gente joven, junto con los rituales agrícolas de agradecimiento a la tierra. Esto se advierte en el siguiente testimonio:

Antes, a la mejor los ancestros rendían culto a la naturaleza, algo, y nosotros ahorita nos da lo mismo, a la mejor. Nomás estamos pendientes de los cambios de estación. Para ellos era algo sagrado. Ahora, nosotros, en vez de que le hagamos algo, la estamos perjudicando [JML.38].

Sin embargo, sea o no considerada sagrada, o el sentido de sacralidad ancestral se haya transformado, las personas de este pueblo muestran reverencia hacia el bosque como una entidad viva que se respeta y se cuida, y por la cual se ha luchado, lo que explica el fuerte vínculo social con el lugar. Un pequeño monumento en medio del bosque da memoria de la lucha por la recuperación del territorio en la década de los 40. En ese lugar, cada 18 de marzo, el pueblo hace una ceremonia para refrendar su compromiso con la tierra. El monumento fue mostrado a la investigadora por el presidente del Comisariado de Bienes Comunales durante una visita al aserradero de la comunidad [25].

Además, la comunidad mantiene algunos monumentos históricos

naturales vivos. Uno de ellos es El Centenario, un viejo pino de grueso diámetro (1.50 metros aproximadamente), que contrasta con la mayoría de los árboles que lo rodean, cuyos diámetros van de 50 a 70 centímetros. Ese árbol sobrevivió a la explotación forestal efectuada por una fábrica de papel en los tiempos de las concesiones, a mediados del siglo XX. Una vez liberada de las concesiones, la comunidad “compró” el árbol a la Unidad de Aprovechamiento Forestal para evitar que fuera cortado. Desde entonces El Centenario está bajo resguardo de la comunidad, junto con otros dos árboles similares que dan testimonio de los bosques antiguos. Esta historia fue contada por siete entrevistados, en su mayoría, adultos mayores de la comunidad.

El significado dado por la población a estos árboles muestra el sentido de identidad social con el bosque y la montaña, fortalecido por la resistencia sociopolítica cuando La Trinidad se opuso al despojo de su territorio por parte del gobierno federal a través de concesiones forestales a empresas privadas en el siglo pasado. Algunos entrevistados fueron testigos directos de esas luchas históricas, en las cuales participaron activamente. Es posible decir que, para esta comunidad, la historia social y ambiental es una sola, lo que genera profundos sentimientos sociales en torno al bosque, un referente fundamental de naturaleza.

Por último, en la dimensión espiritual se ubica el aspecto significante ser interior, que se revela entre quienes se consideran parte de la naturaleza: “Yo soy parte también de la naturaleza porque vivo en ella” (ARM.80); “siempre andamos dentro de ella, dentro de la naturaleza” (JMR.66); “estoy dentro de ella” (M.61); “somos parte de la naturaleza, porque en ella estamos” (LMPL.58). Esta disposición volitiva adscribe al ser humano, de manera consciente y directa, como parte del ecosistema. Dicha visión comparte aspectos identificados por Boege (2008) en las cosmovisiones indígenas mesoamericanas ancestrales, por lo que permanece vinculada con la espiritualidad de este pueblo Zapoteca contemporáneo, dijo Juan Martínez, un carpintero local. Este sentir no se explicita en el trabajo cotidiano ni en el lenguaje ordinario, sino en el reflexivo, cuando el diálogo se orienta al tema naturaleza y a la relación del ser humano con ésta.

Se advierte que los procesos semióticos de naturaleza de los habitantes de La Trinidad son determinados en gran manera por las circunstancias del sujeto y por el marco cultural de la comunidad, pero también son influenciados por la relación de esta con el mundo moderno, un fenómeno ampliamente presente en México, por el cual las poblaciones indígenas transforman gradualmente sus modos de vida, separándose de sus sentimientos y formas de vida ancestrales (ver Gasca, 2014; Garibay, 2008; Massieu y Chapela, 2007). En este artículo se refirió brevemente la emigración, aunque otros agentes culturales como el sistema educativo, las religiones y las políticas públicas afectan la vida comunitaria. Cada una de estas estructuras simbólicas otorgan nuevos elementos de significación al medio y al territorio, referentes primarios de naturaleza.

6. ¿Qué significa la naturaleza para los habitantes de La Trinidad?

Como se ha señalado, en esta sociedad se han encontrado varias referencias de carácter biológico, espiritual, axiológico y cultural en la significación de naturaleza, haciendo de esta un símbolo extendido de vasta significancia (Ogden y Richards, 1946) para los habitantes de La Trinidad. Sin embargo, en este caso, naturaleza y tierra son más que símbolos verbales: su significancia excede las palabras y el lenguaje verbal, como fue mostrado en los resultados. Este significado configura el modelo percibido de naturaleza (Rappaport, 1971) específico a esta población, que está inmersa en un territorio privilegiado por la naturaleza.

La base principal de la significancia de la naturaleza en la comunidad estudiada parece ser el referente complejo del territorio que representa la entidad tierra-bosque-montaña a la cual la gente pertenece y que, a su vez, les pertenece. De acuerdo con algunos entrevistados mayores, esta percepción del medio natural proviene de una episteme ancestral que identifica a la tierra como el núcleo de la cultura y como el origen de la identidad comunitaria. Al mismo tiempo, se sugiere que la integración y apropiación de esta visión provee de sentido a la identidad biocultural de este grupo social (Boege, 2008; Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Los aprendizajes sociales, la organización social, la propiedad común de la tierra y una larga relación con el territorio son elementos primarios que conforman la semiótica social de la naturaleza, incorporados en la identidad biocultural de las personas que se reproduce de manera transgeneracional a través de sus prácticas sociales dentro de un proyecto común de vida, como mencionan Toledo y Barrera-Bassols (2008). Ya que los significados que le son conferidos a la naturaleza se integran al ser (tanto subjetivo como colectivo) a partir de la experiencia vital, la condición de relacionamiento resulta clave para entender la significación de naturaleza en el caso estudiado. La semiosis de naturaleza de esta comunidad involucra las dimensiones biológica, ecosistémica, emocional, axiológica, cognitiva y cultural, formando una estructura semiótica de esencia ontológica.

La comprensión social de naturaleza es congruente con la organización social de la comunidad, que se desarrolla bajo el valor de la comunalidad –un principio que refiere a la condición ontológica de “nosotros”, que corresponde al grupo como sujeto–. De acuerdo con Esteva (2011: 164), ese “nosotros” es el sujeto de la comunalidad, la primera capa del ser de una persona, integrada por el entrelazamiento de las redes de relaciones reales que forman cada persona. En La Trinidad la vida se construye en la relación de las personas entre sí, y de éstas con el territorio, lo cual lleva a considerar que, en este caso, la relación entre la experiencia cultural local y el ambiente que la sustenta es coevolutiva (Hornborg, 2002), y es social y ambientalmente sustentable en un grado destacable.

Con base en los resultados de este estudio se puede afirmar que, en La Trinidad, como en otros tipos de sociedades, los significados de naturaleza están implicados en formas únicas en la organización adaptativa de las personas que actúan en congruencia con los significados que ellos mismos

construyen (Rappaport, 1971). Estos significados son constantemente recreados, en función de las circunstancias de su formulación. Siguiendo a Rappaport (1971) y a Descola (1996), esta sociedad tiende a construir sus significados de naturaleza desde los aprendizajes históricos de la comunidad, el contexto actual, determinaciones culturales, paradigmas civilizatorios y la manera en la que las personas están actualmente vinculadas con su ambiente natural.

El estudio muestra que, en este caso, naturaleza aparece no solo como un símbolo o un signo, sino también como un modelo para entender y vivir el mundo. Se debe destacar que los habitantes locales no aluden comúnmente al símbolo naturaleza: la gente no habla sobre la naturaleza, sino de la tierra, el bosque, el clima, cada uno con sus propias referencias, dependiendo del contexto y del significado atribuidos a estos por parte del hablante. La palabra “naturaleza” es raramente utilizada, y su significado principal está en el territorio. De cualquier modo, lo que en una perspectiva *etic* podría ser llamado naturaleza o tierra, en una perspectiva *emic* constituye una gran parte del sentido existencial de estas personas y su presencia es vital para la población, como se muestra en los resultados descritos.

Acerca del análisis semiótico realizado, se debe señalar que el modelo semiótico generado por esta investigación para identificar los elementos que intervienen en la significación de naturaleza y para observar cómo esta es integrada dentro del marco sociocultural, es exclusivo a la comunidad estudiada y emerge de sus características particulares [26]. Aun así, este modelo ofrece una vía para identificar los referentes, referencias, dimensiones y perspectivas involucradas en la elaboración de los significados de naturaleza en otras sociedades, si pudiera ser adaptado a las condiciones específicas de cada una.

7. Conclusiones y pensamientos finales

El reto de tratar de aprehender una noción inmensurable, o simplemente insistir en su existencia, plantea dificultades como las que se han descrito en este artículo. La antropología ecológica ha advertido acerca de estas dificultades, y de la intención de hacer investigación intercultural desde una *perspectiva etic* que supone la existencia de una noción de naturaleza en una cultura diferente a la del investigador. De cualquier manera, la antropología ecológica reconoce la posibilidad de obtener elementos para comprender la construcción simbólica en un grupo social específico a través de sus relaciones socioecológicas, como en este caso.

En La Trinidad Ixtlán los significados de naturaleza y tierra se traducen en relaciones socioecológicas sustentables, pero también se observa que otros elementos pragmáticos guían las decisiones y acciones del colectivo sobre el medio. Para estas personas, la realidad impone fuertes desafíos para su subsistencia diaria; luchas económicas y políticas, emigración, impacto ambiental y una pérdida continua de elementos culturales y valores ancestrales que afectan la vida comunitaria. Aunque este artículo no ofrece una descripción a profundidad del contexto actual y de la situación social de la población estudiada, se encontró que estas personas enfrentan numerosos

retos. La comunidad debe hacer esfuerzos continuos para mantener el equilibrio actual, el cual todavía puede lograrse gracias a la organización social.

De esta manera, dada la tendencia a idealizar las relaciones de las poblaciones indígenas con los ambientes locales, se debe recalcar que el significado no es el único factor que influye en el comportamiento local hacia el ambiente, aún si este comportamiento es positivo. Hay situaciones en las que las necesidades del orden social tienen mayor peso que la preservación del medio, donde la naturaleza se convierte en una abstracción estética poco relacionada con los ecosistemas reales (Kalland, 2005: 326). La investigación social debe facilitar un acercamiento más profundo a las realidades sociales y ambientales actuales, y con ello, a un mejor conocimiento de éstas, más que buscar idealizar las relaciones socioecológicas, especialmente de poblaciones indígenas o tradicionales.

Aunque se observe un balance entre las necesidades sociales y de conservación del territorio en La Trinidad, esto no puede ser generalizarse en un contexto global donde intereses económicos y políticos debilitan la sustentabilidad ambiental en todas sus escalas. Por esta razón, en el interés de generar cambios culturales profundos para evitar el deterioro ambiental, es importante saber cómo los significados proveen de contenido a las relaciones socioecológicas, y viceversa. Sin una comprensión de los mecanismos semióticos que definen el lugar de la naturaleza para diversas culturas, hay poca oportunidad para resolver problemas ambientales severos (Kull, 1998).

Dado que la realidad es creada por símbolos, los significados que las sociedades humanas atribuyen a sus entornos –una referencia central de naturaleza– son indicadores vitales de su viabilidad futura y presente.

Notas

[1] Rappaport (1971) distingue dos modelos a través de los cuales la naturaleza se especifica: un modelo corresponde a la imagen que uno (una persona) tiene de la naturaleza, por lo que es un modelo percibido (simbólico), y el otro es un modelo operativo (físico), que alude al sistema ecológico (el cual incluye a las personas). El primero se basa en el conocimiento, las creencias y los propósitos de un grupo social con respecto al ambiente, y el segundo simplemente existe. Este estudio se centra en el modelo simbólico.

[2] Debe aclararse que “naturaleza” y “medio ambiente” no son sinónimos, a pesar de que la comparación es frecuente entre las sociedades modernas y muchas personas los utilizan como tales. En relación con esto, Ingold (2000) argumenta que la adopción de un término u otro (“naturaleza” o “medio ambiente”) corresponde a dos perspectivas diferentes, respectivamente: verse a sí mismo dentro del mundo, o asumir que uno mismo está fuera de él.

[3] La semiótica contiene un campo particular, la ecosemiótica, definida por Kull (1998) como la semiótica de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, que incluye los aspectos semióticos relacionados con la importancia de la naturaleza para los seres humanos. Aunque este campo podría ser útil para comprender algunos de estos aspectos, su andamiaje teórico no se utiliza en este estudio.

[4] Para Kull (en Favareau et al., 2017), la mayor parte de la teoría semiótica contemporánea se ha desarrollado sobre la base de un fondo de humanidades y, por lo tanto, la semiótica debe estar vinculada a las humanidades.

[5] Según Milton (1997), el objetivo de la antropología ecológica recupera la comprensión combinada de los efectos materiales que las poblaciones humanas ejercen sobre su medio ambiente, y viceversa, así como como la forma en que las personas piensan y actúan, reconociendo la gran diversidad de las formas con que las personas conciben el mundo.

[6] Watzlawick et al. (2002) afirman que la existencia misma es una función de la relación entre el organismo y su entorno.

[7] Rossi-Landi (1992a: 30) señala que los sistemas de signos son producidos por las sociedades y, todavía más, la sociedad es un conjunto de sistemas de signos tomados como un todo organizado.

[8] El término “campesino” refiere, en general, a las personas que viven en zonas rurales y dependen para su subsistencia, en gran medida, de actividades económicas primarias: agricultura, silvicultura, ganadería y avicultura, recolección, caza, pesca, etcétera. Poseen tierras o tienen acceso a tierras comunales para su uso. Cuando es necesario, combinan estas actividades trabajando como comerciantes, jornaleros en actividades agrícolas y de construcción, o en los servicios.

[9] Ver en referencias bibliográficas.

[10] En este caso, el término “símbolo” alude al esquema semiótico de Ogden y Richards (1946), en el que distinguen tres elementos de un signo: la referencia (concepto), el referente (cosa, objeto o evento), y el símbolo (palabra, nombre). En este estudio, el símbolo “naturaleza” se refiere al nombre básico dado al concepto amplio que se está estudiando en este caso.

[11] Para conocer algunos de los resultados del proyecto de investigación relacionado con las prácticas de educación social en La Trinidad, véase Aparicio (2019).

[12] Ellen (1996: 119) dice que los conceptos son frecuentemente utilizados, operacionalizados o puestos en práctica, sin definirlos. Por esa razón, con el fin de captar los elementos que intervienen en el significado social de la naturaleza, se realizó una categorización semiótica basada en observaciones directas de las acciones de los miembros de la comunidad estudiada.

[13] Este cuadro muestra los hallazgos, las fuentes de información, los métodos de recopilación de datos y los niveles de inferencia aplicados en la interpretación de las categorías sociales emergentes.

[14] La noción de bioculturalidad incluye una variedad de seres vivos y una gama de culturas, aunque diferentes autores incorporan en ella otras dimensiones (Toledo, Barrera-Bassols y Boege, 2019), dependiendo de su perspectiva disciplinaria. Esta noción está vinculada a un fenómeno ecológico llamado “co-evolución de los grupos humanos a pequeña escala con sus ecosistemas locales” (Oviedo, Gonzales y Maffi, 2004). El fenómeno se ofrece como un relato de por qué la concepción y la experiencia de la naturaleza (al igual de la forma en que los seres que organizan y habitan la naturaleza) están inextricablemente relacionados con los humanos, que son considerados parte de la naturaleza (Boege, 2015). La identidad biocultural es un concepto derivado de esta noción, aplicado al estudio de las relaciones sociedad-naturaleza en las poblaciones nativas, como es el caso abordado en este artículo. Esta identidad es el resultado de las relaciones a largo plazo entre las sociedades indígenas y sus territorios originales (Boege, 2008), así como de la vida actual de dichos grupos en tales espacios, por las cuales la naturaleza se incorpora a su propia cultura.

[15] Algunos aspectos culturales predominantes de esta comunidad, como la organización social, los valores colectivos como la comunalidad y la solidaridad (presentes en prácticas sociales como la *guelaguetza* y el *tequio*), provienen del grupo zapoteca que fundó el pueblo hace siglos, según el Sr. Malaquías García, un agricultor de La Trinidad.

[16] Este artículo describe seis de las fuentes de importancia, inscritas en los cuadrantes correspondientes a las perspectivas ecológica, ontológica y sociohistórica. Las dimensiones ubicadas dentro de la perspectiva epistemológica (cognitiva, pedagógica e ideológica) no se abordan en este artículo por razones de extensión.

[17] Comprender el significado que esta población da a la naturaleza y referir este significado a una sola noción o expresión lingüística es un desafío que ocurre comúnmente en los debates sobre el relativismo cultural. Milton (1997: 493) ofrece un interesante análisis de este punto, en el que considera que un relativista cultural razonable no debería tratar de entender completamente, bajo sus propios términos, cada cultura, pero sí ha de intentar entender todas las culturas en los términos de cada una, como formas de ver el mundo y no como las cosas son.

[18] Zecchetto (2002) menciona que, al ser los signos fenómenos culturales cambiantes, registran continuos procesos de evolución. Debido a ello, los referentes o unidades culturales de experiencias se van transformando a consecuencia de la estrecha interacción que existe entre los campos semánticos dados y los procesos socioculturales en continua formación. Esto explica, en parte, la transformación de significaciones sociales acerca de la naturaleza, en función de los cambios en la perspectiva cultural e incluso del estado del medio.

[19] 'Monte' es una forma coloquial de referirse al bosque de esta región.

[20] La imposibilidad de sobreponer semióticamente el símbolo "territorio" al de "tierra" obedece a la descalibración del pensamiento *etic* con respecto al *emic*. Es decir, aunque para las ciencias sociales el territorio es un concepto de común manejo, que se le atribuye particularmente a los pueblos indígenas, en la comunidad estudiada éste pocas veces se encuentra en su lenguaje. Por lo descrito por los comuneros, la noción moderno-colonial de territorio responde en la realidad a lo que ellos denominan "tierra".

[21] Las iniciales y la edad de la persona entrevistada figuran entre paréntesis.

[22] Sin embargo, las prácticas rituales agrícolas de retribución a la tierra están desapareciendo aceleradamente. Los campesinos que todavía hacen ritos para pedir y agradecer por la cosecha hacen plegarias al dios de las religiones judeocristianas, en un acto de sincretismo característico de numerosas comunidades campesinas mesoamericanas (Broda, 2003). Algunas veces en los rezos se incluye a la tierra como entidad superior.

[23] La señora explica que, habiendo migrado con su esposo y sus hijos a la Ciudad de México durante 12 años, siempre pensó regresar a La Trinidad, y lo hizo en cuanto les fue posible.

[24] Con "el aire que hizo", R.49 se refería a la tromba que se registró a principios de marzo de 2016 en varias zonas de la Sierra Norte, que devastó cientos de hectáreas de bosque.

[25] El Comisariado de Bienes Comunales es la autoridad encargada de los asuntos del territorio en poblaciones que poseen propiedad comunal, como La Trinidad Ixtlán.

[26] A este respecto, Descola (2012: 405) señala lo siguiente: Todo tipo de presencia en el mundo, toda forma de conectarse con él y de hacer uso de él, constituye un compromiso particular entre –por un lado– los factores de experiencia sensible que son accesibles a todos nosotros, aunque interpretados de manera diferente, y, por otro lado, un modo de agregar los seres existentes que se adapta a las circunstancias históricas. El hecho es que ninguno de esos compromisos, por muy

dignos de admiración que algunos sean, puede proporcionar una fuente de instrucción válida para todas las situaciones.

Referencias

APARICIO, R. (2019). "Territory and ontology in the educational practices of an indigenous Zapotecan community in México". *Southern African Journal of Environmental Education*, 35, 1-12.

BOEGE, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: INAH-CDI.

___ (2015). "Towards an environmental anthropology for the appropriation of biocultural heritage of indigenous peoples in Latin America". *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 101-120.

BRODA, J. (2003). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista". *Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras BUAP*, 2(1), 14-28.

CHAPELA, F. (1999). *Silvicultura comunitaria en la Sierra Norte de Oaxaca. El caso de la Unión Zapoteco-Chinanteca*. México: Red de Gestión de Recursos Naturales-Fundación Rockefeller.

DESCOLA, PH. (1996). "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice". In: Descola, Ph. & Palsson, G. (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 82-102). London: Routledge.

___ (2013) [2005]. *Beyond Nature and Culture*. (Lloyd, Janet, trans.) Chicago: The University of Chicago Press.

DESCOLA, PH. & Palsson, G. (1996). "Introduction". In: Descola, Ph. & Palsson, G. (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 1-21). London: Routledge.

ELLEN, R. (1996). "The cognitive geometry of nature: A conceptual approach". In: Descola, Ph. & Palsson, G. (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 103-123). London: Routledge.

ESTEVA, G. (2011). "Mas allá de la educación". In: Meyer, Louis; Maldonado, Benjamín (eds.), *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano* (pp. 159-174). Oaxaca, México: Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca-Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca.

FAVAREAU, D.; Kull, K.; Ostdiek, G.; Maran, T.; Westling, L.; Copley, P.; Stjernfelt, F.; Anderson, M.; Tonnessen, M. & Wheeler, W. (2017). "How can the study of the humanities inform the study of biosemiotics?" *Biosemiotics*, 10, 9-31.

GARIBAY, C. (2008). *Comunalismos y liberalismos campesinos: Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

GASCA, J. (2014). "Gobernanza y gestión comunitaria de recursos naturales en

la Sierra Norte de Oaxaca”. *Región y Sociedad*, 26(60), 89-20.

GUDYNAS, E. (2002). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Coscoroba ediciones-Centro Latinoamericano de Ecología Social.

HORNBORG, A. (1996). “Ecology as semiotics: Outlines of a contextualist paradigm for human ecology”. In: Descola, Ph. & Palsson, G. (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 45-62). London: Routledge.

___ (2002). “In defense of the Nature/Culture distinction: Why environmental anthropology can neither dispense with, nor be reduced to, semiotics”. Ponencia presentada en el panel Beyond Universalism and Relativism, en la Novena Conferencia Internacional sobre Sociedades de Caza y Recolección. Heriot-Watt University, Edimburgo, Escocia.

___ (2018). “Relationism as revelation or prescription? Some thoughts on how Ingold’s implicit critique of modernity could be harnessed to political ecology”. *Interdisciplinary Science Reviews*, 43(3/4), 253-263. doi:10.1080/03080188.2018.1524 685

INGOLD, T. (1996). “The optimal forager and economic man”. In: Descola, Ph. & Palsson, G. (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 25-44). London: Routledge.

___ (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

KALLAND, A. (2005). “Indigenous knowledge: Prospects and limitations”. In: Ellen, R., Parkes, P. & Bicker, A. (eds.), *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives* (pp. 316-331). UK: Taylor & Francis e-Library.

KULL, K. (1998). “Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere”. *Sign Systems Studies*, 26, 344-371.

___ (2019). “Steps towards the natural meronomy and taxonomy of semiosis: Emotion between index and symbol?” *Sign Systems Studies*, 47(1/2), 88-104.

MASSIEU, Y. y Chapela, F. (2007). “Valoración de la biodiversidad y el conocimiento tradicional. ¿Un recuento público o privado?” En: Concheiro, L. y López, F. (eds.), *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural. Entre el bien común y la propiedad privada* (pp. 339-373). México: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria-Cámara de Diputados, LX Legislatura-Universidad Autónoma Metropolitana.

MATURANA, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen-Editorial Universitaria.

MILTON, K. (1997). “Ecologies: Anthropology, culture and the environment”. *International Social Science Journal*, 154(49), 477-495.

MOULIAN, R. (1999). “Matices en la interacción: Hacia una taxonomía de la comunicación humana”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 3, 21-29.

NAHMAD, S. (1988). *Tecnologías indígenas y medio ambiente. Análisis crítico de cinco regiones*. México: Centro de Ecodesarrollo.

OGDEN, C. K. & Richards, I. (1946) [1923]. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: Harvest Book.

OVIEDO, G.; Gonzales, A. & Maffi, L. (2004). "The importance of traditional ecological knowledge and ways to protect it". In: Twarog, S. & Kapoor, P. (eds.), *Protecting and Promoting Traditional Knowledge: Systems, National Experiences, and International Dimensions* (pp. 71-82). (UNCTAD/DITC/TED/10, United Nations Conference on Trade and Development). New York, Geneva: United Nations.

PALSSON, G. (1996). "Human environmental relations: Orientalism, paternalism, and communalism". In: Descola, Ph. & Palsson, G. (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 63-81). London: Routledge.

RAPPAPORT, R. A. (1971). "Nature, culture, and ecological anthropology". In: Shapiro, H. (ed.), *Man, Culture and Society* (pp. 237-267). New York: Oxford University Press.

ROSSI-LANDI, F. (1992a). "Signs about a master of signs". In: Rossi-Landi, Ferruccio, *Between Sign and Non-Signs* (pp. 17-58). Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

___ (1992b). "Sign systems and social reproduction". In: Rossi-Landi, Ferruccio, *Between Sign and Non-Signs* (pp. 233-252). Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

___ (1992c). "Toward a theory of sign residues". In: Rossi-Landi, Ferruccio, *Between Sign and Non-Signs* (pp. 281-300). Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

SAPIR, E. (1912). "Language and environment". *American Anthropologist*, 14(2), 226-42.

<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1912.14.2.02a00020>

TOLEDO, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editorial.

TOLEDO, V.; Barrera-Bassols, N. y Boege, E. (2019). *¿Qué es la diversidad biocultural?* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

UEXKULL, J. (1982). "The theory of meaning". *Semiotica*, 42(1), 25-82.

WATZLAWICK, P.; Beavin, J. & Jackson, D. (2011) [1967]. *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*. New York: Norton & Company.

WHORF, B. L. (1959). *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology and John Wiley & Sons, Inc.

ZECCHETTO, V. (2002). *La danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Quito: Ediciones Abya Yala.