



AIBR. Revista de Antropología
Iberoamericana
ISSN: 1695-9752
informacion@aibr.org
Asociación de Antropólogos
Iberoamericanos en Red
Organismo Internacional

Cárdenas Tamara, Felipe

El signo paisaje cultural desde los horizontes de la antropología semiótica
AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 11, núm. 1, enero-abril, 2016, pp. 106
-129

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red
Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62345164006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 11
Número 1
Enero - Abril 2016
Pp. 105 - 129

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

El signo paisaje cultural desde los horizontes de la antropología semiótica

Felipe Cárdenas Tamara
Universidad de La Sabana

Enviado: 09.05.2014
Aceptado: 15.11.2015

DOI: [10.11156/aibr.110106](https://doi.org/10.11156/aibr.110106)

RESUMEN:

El trabajo pretende establecer vínculos lógico-teóricos de significación con base en la Teoría Triádica de Charles Sanders Peirce (1839-1914) y las categorías de *paisaje cultural* y el *territorio*. Se intenta demostrar cómo los paisajes culturales y el territorio, como expresión contrastable en la realidad empírica, se constituyen en modelos mentales que expresan matices y significados sociales ricos y complejos en posibilidades de lectura científica para la antropología. El trabajo expresa la manera en que las esferas de significación semiótica permiten establecer ajustes lógicos, meta-lógicos y dialógicos en los modelos de interpretación existentes en el campo del pensamiento ambiental en sus lecturas del territorio y cultura.

PALABRAS CLAVE:

Paisaje cultural, ambiente, pensamiento ambiental, territorio, Charles Sanders Peirce, antropología semiótica.

THE SIGN CULTURAL LANDSCAPE FROM THE HORIZONS OF SEMIOTIC ANTHROPOLOGY**ABSTRACT:**

The work seeks to build theoretical and logical links based on the triadic theory of Charles Sanders Peirce (1839-1914) within the categories of *cultural landscape* and *territory*. The article tries to demonstrate how cultural landscapes and territory, as contrastable expressions in the empirical reality, constitute mental models that express rich and complex social tones and meanings, in terms of scientific readings for anthropology. The work expresses how the spheres of semiotics significance allow for a logical, metalogical and dialogical adjustment of the models of environmental interpretation, that exist in environmental thought and in their readings of territory and culture.

KEY WORDS:

Cultural landscape, environment, environmental thought, territory, Charles Sanders Peirce, Semiotic Anthropology.

Agradecimientos

El autor agradece los importantes comentarios de los evaluadores de la *Revista AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Igualmente agradece la importante labor de corrección de estilo y observaciones de la señorita Camila Cárdenas Cuéllar, estudiante de psicología de la Universidad de La Sabana.

Introducción

Mediante una aproximación teórica, epistemológica y por tanto política, dadas las posibilidades que se despliegan para la dinamización de los signos *territorio/territorialidad* entendidos por sus relaciones triádicas, el presente escrito busca vincular la noción de *paisaje cultural*, de cuño ambiental, con la Teoría de la Realidad de Charles Sanders Peirce (1839-1914), que invita fundamentalmente a lo largo de toda su obra y particularmente en *El hombre, un signo*, a la determinación de la naturaleza de lo real en procesos marcadamente sígnicos donde el individuo y la comunidad no pueden concebirse ni entenderse al margen del sistema lingüístico y cognitivo (1988: 118-121). La obra de Peirce, por su rigor lógico, es fundamental para toda ciencia interesada en establecer vínculos y relaciones de comunicación con otras ciencias y en organizar sus principios de descubrimiento (1996). El artículo aspira a complementar, con base en anclajes semióticos, los profundos desarrollos teóricos que se vienen dando en torno a las categorías de *paisaje cultural* y *territorio* desde la antropología ambiental y ecológica (Abel y Stepp, 2003; Álvarez, 2012; Cárdenas, 2007; Ingold, 2005).

El análisis se desarrollará con base en el despliegue analítico de las relaciones triádicas de signo-objeto-interpretante y de la clasificación de los signos en iconos, índices y símbolos. La Teoría del Signo de Peirce se puede entender como un paradigma integrativo de los diferentes enfoques y escuelas de la antropología simbólica (Singer, 1985: 549). Desde el enfoque semiótico se pretende señalar la importancia de un análisis relational que establezca y reconozca las complejidades peculiares de la mente y conciencia humana en su capacidad de interpretar la realidad como mediada principalmente por signos-funciones y signos-acciones (Singer, 1980: 498; Singer, 1978: 213-218; Peirce, 1977: 190-193). Desde la perspectiva semiótica que se aborda, se espera abrir canales de comunicación que permitan razonar y articular las diversas experiencias heterogéneas que se despliegan con el código *signo paisaje cultural*.

El marco analítico que se desarrollará establece unos lineamientos que parten del reconocimiento de la hipercomplejidad de los objetos cien-

tíficos y humanos que se observan en una realidad previamente definida como naturaleza (Brier, 2008); estos planteamientos, tal como ha señalado José Palacios Ramírez (2007: 72-90), exploran posicionamientos teóricos de la transgresión, proceso de creación antropológica que tiene como fuentes a grandes de la antropología, muchos de ellos lectores de la semiótica de Peirce (Bateson, 1992 y 1993; Geertz, 1984, 1996 y 1997; Rappaport, 2001).

El trabajo tiene la intención de presentar la aproximación a un modelo teórico que brinde bases para superar las tendencias del naturalismo biocentrista y el antropocentrismo humanista, que pueden entenderse como dos de las expresiones más recurrentes en el campo de los movimientos ambientales contemporáneos (Tobasura, 1998; Ferry, 1994). La primera tendencia, el naturalismo biocentrista, niega toda referencia al lugar señero del hombre en el orden de la realidad. La segunda tendencia, niega toda referencia relational del hombre con la Tierra, considerándolo el centro del universo y justificando con ello el saqueo planetario de recursos naturales y la aniquilación cultural de configuraciones culturales ajenas a la lógica de la ganancia inserta en las democracias neoliberales o en los modelos burocráticos y tecnocráticos de la planificación regional (Ther Ríos, 2012).

La teoría semiótica de Peirce, como señala Milton Singer, no establece una separación entre los signos y sus objetos, ni entre la significación y la comunicación (1985: 550). La definición triádica de Peirce, referida al funcionamiento y a la acción de los símbolos, implica en su modelo a los sujetos humanos como productores e intérpretes dialógicos de los símbolos.

1. Algunos devenires de la antropología semiótica del paisaje cultural

El modelo cognoscitivo que se plantea, más allá de extensas reflexiones filosóficas que aluden a la genialidad de Peirce, ha sido escasamente utilizado por la antropología panhispánica. No existen referencias a la antropología semiótica en la *Revista Colombiana de Antropología* publicada desde 1953. En la *Revista Española de Antropología Americana* publicada desde el año de 1952, no se constata una sola referencia directa al tema de la semiótica en sus diversos volúmenes y artículos. Hasta la fecha, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, no cuenta con un número representativo de artículos que estén directamente relacionados con la semiótica. Desde luego que existen trabajos que exploran desde nociones como la de narratividad, discurso o abordajes hermenéuticos, trabajos

con la categoría de *paisaje cultural* y ciertos aspectos semióticos (Álvarez, 2012; Cárdenas y Montes 2009); se puede considerar de todas maneras que la temática está escasamente tratada en la literatura antropológica iberoamericana. Sin embargo, constata Luís Álvarez Munárriz que el uso de la categoría de *paisaje cultural* deviene de la aparición de la conciencia medioambiental que viene propiciando «la creación de una nueva cultura del territorio» (2012: 59). En *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Begoña Leyra (2005) publicó una brevíssima referencia de la revista *Potlatch. Cuaderno de Antropología y Semiótica*, revista que a la fecha parece haber desaparecido ya de circulación. En otros ámbitos, el trabajo de Carlos Reynoso titulado: *Corrientes en antropología contemporánea*, presenta 11 referencias al concepto de semiótica en su articulación con la antropología (En <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/carlos-reynoso-corrientes-en-antropologia-contemporanea.pdf>). Ninguna de esas referencias está vinculada a una producción antropológica panhispánica. Consecuentemente, la semiótica en el ámbito panhispánico ha sido una perspectiva disciplinar explícitamente poco desarrollada en el campo de la antropología. Los usos semióticos en manos de filósofos panhispánicos no se han orientado por preocupaciones que sean estrictamente antropológicas o ambientales, si bien la producción intelectual de orden ambiental derivada de la filosofía es extensa (Ángel, 1995; Noguera, 2009). Aún así, existe un abundante material antropológico surgido desde la antropología que expresa importantes preocupaciones semióticas en el sentido de estudiar el corpus discursivo referente a la concepción naturalista de la cosmología occidental o al tema del simbolismo en sus diversas manifestaciones. Este tipo de abordajes pueden considerarse semióticos e identifican trascendentales regímenes de enunciación que desnaturalizan muchos de los supuestos occidentales sobre lo que se entiende por «natural», «naturaleza», «humano», «no-humano», «progreso» y «desarrollo» (Descola, 1987; Descola y Pálsson, 1996; Escobar, 1996, Ingold, 2007; Viveiros, 2010). Ya en lo referido a la construcción práctica de una antropología ambiental interesada en el desarrollo del enfoque ecosistémico, el material disponible es extenso y de carácter interdisciplinario (Andrade, 2007; Andrade, Herrera y Cazzolla, 2010). La noción de *paisaje* ha sido entendida también como patrimonio cultural. En efecto, señala Margarita do Amaral, en referencia a la experiencia brasileña, la importancia de integrar las complejas conexiones del paisaje como producción simbólica y patrimonio cultural (2012: 22-38).

Con los mencionado anteriormente, se constata un corpus de trabajos que proyectan las bases para continuar introduciendo perspectivas semióticas, ya sea en el campo de la geografía, biogeografía o la antropología, y

que de manera derivada pueden contribuir a la institucionalización de una antropología semiótica ambiental. Esta última está por definirse y cuenta con interesantes desarrollos conceptuales derivados principalmente de la antropología norteamericana que advierten sobre la presencia de diferentes perspectivas, incluyendo «*la descripción del impacto de los procesos sociales sobre los ecosistemas, la transformación histórica de los mismos y la relación entre los conflictos sociales y los procesos ambientales*» (Serje, 1999: 5).

Pese a las condiciones señaladas, la antropología semiótica, de manera formal, inexistente en el ámbito panhispánico, adquiere su mayoría de edad con la obra del antropólogo Milton Singer, quien en 1974 hizo explícita referencia a la antropología semiótica (Mertz, 2007: 337). Un texto seminal de Singer e inspirado en muchos de los postulados de Peirce es *Man's Glassy Essence* (1984). Desde ese entonces se hacen cada vez más evidentes las conexiones de la antropología con la semiótica de Peirce.

Las exploraciones semióticas fueron objeto de análisis en la obra estructuralista de Claude Lévi-Strauss, quien ancló su pensamiento en la semiología diádica de Ferdinand de Saussure. También se destaca el libro del antropólogo Richard Parmentier *Signs in Society. Studies in Semiotic Anthropology* (1994), donde sintetiza los fundamentos de una semiótica peirceana aplicada a la antropología, la etnografía y al estudio de perspectivas comparativas en lo referido al estudio de procesos semióticos complejos, orientados hacia el estudio de culturas y sociedades. La estrategia de investigación de Clifford Geertz fue llamada por él «antropología simbólica», «interpretativa», «hermenéutica», «semiótica», «antropología de símbolos y significados» (Geertz, 1984, 1986, 1996 y 1997).

Por lo tanto, si bien la antropología semiótica de raíces norteamericanas ha tenido momentos de importante producción académica, en el medio panhispánico sus niveles de apropiación han sido escasos. A día de hoy, este tipo de abordajes son escasos en la bibliografía antropológica en su vertiente ambiental. Se constata que publicaciones en el campo de la lingüística del paisaje han crecido en número en los últimos años; en ellas se reconoce el espacio y la imagen como categorías importantes para el lenguaje. De estos estudios se concluye que todo paisaje es semiótico (Gorter, Jaworski y Adam, 2013: 130-133). Así, los paisajes deben verse como estructuras de sentido, constituidas en sus posibilidades de representación cerebral y neurobiológica (plano de la especie y del individuo sintiente), como universos de significación (plano cultural), marcados por relaciones arbitrarias entre el significante y el significado y dependientes de los procesos simbólicos que les otorgan la estructura de sus relaciones sintagmáticas y paradigmáticas (plano del signo) (Castaingts, 2008: 136-137). Finalmente, en la geografía histórica, recientes estudios retoman una

perspectiva semiótica que examina las articulaciones entre el paisaje y las narrativas de actores sociales en las que se incluyen agricultores y ambientalistas. En estos estudios, las narraciones de los actores se han entendido como expresiones morales, así como con la presencia de materiales discursivos referidos a la visión de futuro de los paisajes que han sido seriamente degradados y que están en proceso de restauración. Desde dicho horizonte conceptual, que también se asume en este artículo, se ha argumentado lo siguiente: primero, los paisajes son tanto materiales como simbólicos: ellos son esferas de significación que requieren tanto labor mental como física. Segundo, una ontología de la naturaleza debe tomarse en serio el trabajo de la naturaleza y se debe reconocer que la gente le otorga valor y sentido al trabajo realizado con ella. La ontología planteada en estos estudios es de orden materialista (Mercer, 2002: 35-67).

En relación con la categoría de *paisaje cultural*, existen en Colombia trabajos previos donde se han realizado aproximaciones críticas a los modelos conceptuales centrados en el análisis del espacio y territorio, cuyos referentes aplicados fueron programas, planes y proyectos referidos al análisis territorial y al desarrollo regional. Igualmente se han formulado lecturas alternativas, centradas en la cartografía social como propuesta de mejoramiento de las lecturas exclusivamente plurisensoriales en manos de expertos (Cárdenes, 2005: 427-461). En dichos trabajos, se hizo patente que las lecturas del paisaje y el territorio han estado orientadas por escuelas geográfico-funcionales que hacen un énfasis unívoco en la delimitación de unidades de paisaje (ecología del paisaje) e identificación de objetos de conservación sin una apropiación reflexiva sobre la categoría de *paisaje cultural*. En el campo mencionado, uno de los modelos dominantes de lectura del territorio es el de la ecología del paisaje (Zonneveld, en Cárdenes, 2005: 450). Su potencial descriptivo es alto y se apoya en el uso de sistemas geoinformáticos que permiten, dada su derivación de la escuela fisiográfica anglosajona, holandesa y australiana, hacer lecturas del territorio, que en su ontología más profunda deviene de la historia de los procesos colonialistas impulsados por estas naciones en su contacto con el territorio del *otro salvaje, bárbaro o primitivo*.

En la experiencia colombiana, estas lecturas han sido básicamente de orden estático (poca o ninguna modelación) y con pocas consideraciones referidas al entendimiento del interpretante cultural y a la participación real de los grupos humanos y sociedades involucradas. El grado de involucramiento de la comunidad no va más allá de talleres de participación comunitaria, mencionados como espacios de investigación participativa. En las voces del discurso no oficial de algunos conservacionistas, los indígenas, campesinos y negros, pueden ser considerados como elementos

que estorban y perjudican la conservación o restauración de las llamadas «unidades de paisaje». El esquema mental de sus promotores opera bajo la lógica de «conceptos unificadores», cuyo fundamento es el despliegue de su lógica operativa y metodológica, propiciadora de fuertes conflictos intra-académicos por anular toda referencia del plano del símbolo y de lo social como expresión fundamental de lo humano. Es así que el nivel de comunicación con otras disciplinas opera con base en el principio de poder y autoridad sin una mediación de la argumentación científica. Consecuentemente, su semiosis discursiva, cuyo contexto de origen son los tipos de paisajes culturales europeos ligados a la revolución industrial, es muy pobre en términos de su capacidad de apropiación del sentido de lo cultural. Sus lecturas de la realidad de las unidades de paisaje generan en todos los proyectos en los que se ha participado un fuerte divorcio y antagonismo por parte de los especialistas de la ecología del paisaje, las comunidades y los profesionales de campo. Estos perciben el territorio desde valoraciones que no son tenidas en cuenta en los referentes conceptuales de la ecología del paisaje, dado su énfasis biológico y centrado en determinaciones plurisensoriales, interesadas principalmente en captar los atributos emergentes del territorio, que la llevan, en su estructura lógico sintáctica y gramatical, a excluir e infravalorar las dimensiones simbólico-culturales y políticas que estructuran un paisaje.

A diferencia de la ecología del paisaje, otros modelos de interpretación ambiental definen su estructura de trabajo mediante la definición de criterios *a priori* de conservación, como las guías básicas de los marcos de demarcación de los objetos de conservación. Es así como la poderosa organización no-gubernamental estadounidense *The Nature Conservancy* (2013) establece la relación con los paisajes culturales en tanto «objetos de conservación», denotando con su modelo una fuerte orientación pragmática, que puede tener el límite de invisibilizar el reconocimiento de paisajes nómadas, campesinos, urbanos, indígenas, sagrados, pues se corre el riesgo de terminar imponiendo una visión de naturaleza representada en los modelos de conservación estadounidenses, que fijan los «objetos» de conservación como si estos fueran territorios estáticos y ajenos a las dinámicas humanas de poblamiento.

Como antitipo, a las categorías dominantes mencionadas, la cartografía social, cuyos mapas son llamados mapas parlantes, ha sido una metodología incluso utilizada por los modelos anteriormente mencionados; esta complementa las lecturas sistémicas (ecología del paisaje-objetos de conservación), estableciendo importantes pautas de conexión con los saberes, conocimientos y paisajes culturales propios del orden territorial. Su nivel de apropiación institucional gubernamental y no gubernamental.

mental se ha difundido de manera rápida y acelerada en los últimos 15 años en Colombia, orientando planes de desarrollo municipales, planes de ordenamiento territorial y planes de vida de comunidades campesinas e indígenas (Cárdenas, Correa y Mesa, 2005).

2. Origen del concepto de *paisaje cultural* y su problemática

El concepto de *paisaje* ha venido desarrollándose paulatinamente en el campo de la ciencia, aunque sus principales desarrollos se ubican en el campo de la geografía. Las tradiciones europeas paisajísticas desde el siglo XVI contribuyeron en la construcción de una imagen de paisaje que exaltaba a la naturaleza y sus características básicas (Pannel, 2006). La palabra «paisaje» en sí misma, combina «tierra» con un verbo de origen germánico, «scapjan/schaffen», que significa, literalmente, «en forma de tierras». Las tierras fueron concebidas como moldeadas por fuerzas naturales, y su forma(s), se constituyó a su vez en objeto(s) a ser representado(s) mediante pinturas de los «paisajes» (James y Martin, 1981).

Se le atribuye al geógrafo alemán Otto Schlueter la utilización académica por primera vez del concepto de *paisaje cultural* en el siglo XX (James y Martin, 1981). En 1908, Schlueter argumentó que mediante la definición de la geografía como *Landschaftskunde* (la ciencia del paisaje) se le daría a la geografía una lógica temática no existente en ninguna otra disciplina (Elkins, 1989; James y Martin, 1981). Schlueter define dos formas de paisaje: i) la *Urlandschaft* (*paisaje original*) o el paisaje que existía antes de los principales cambios inducidos por el hombre, ii) y la *Kulturlandschaft* (*paisaje cultural*), el paisaje creado por la cultura humana. Así pues, la principal tarea de la geografía sería rastrear los cambios en estos dos paisajes. Fue el geógrafo Carl O. Sauer quien de manera más decidida e influyente promocionará y desarrollará la idea de los *paisajes culturales* (James y Martin, 1981). Sauer insistió en la importancia de las fuerzas culturales en la configuración de los patrones morfológicos de muchos paisajes. En su definición, el entorno físico conserva una importancia central, como el medio a través del cual actúan las culturas humanas (Sauer, 1925). Su definición clásica de un «paisaje cultural» es la siguiente: «*El paisaje cultural se forma a partir de un paisaje natural en el contexto de la acción de un grupo cultural. La cultura es el agente, el área natural es el medio, el paisaje cultural es el resultado*».

El uso científico del término se ha incorporado en los usos académicos, gubernamentales y de importantes organismos internacionales. La

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), considera el concepto de *paisaje* como una categoría de protección desde el año 1992 (UNESCO, 2013). En relación con el concepto de *ambiente*, fundamental para entender la noción de *paisaje*, la obra del biólogo Jakob von Uexküll (1864-1944) es básica para la definición arquitectónica de las ciencias ambientales (Buchanan, 2008). Uexküll conceptualiza la vida animal desde una perspectiva dinámica, y su visión sobre el papel de los animales en la configuración de la realidad debe ser axial a toda teoría de la relación ecosistema-cultura. La obra de Uexküll intenta expresar de manera científica el importante lugar que ocupan las formas de vida y la materia inorgánica en la constitución de un ambiente o paisaje cultural (1926). Cada animal o forma de vida es poseedora de un mundo-ambiente propio, dinámico y relacional que habla de su propia historia y que se articula con base en las percepciones y acciones que constituyen la subjetividad de los animales, en un campo disciplinar que hoy es uno de los ejes que estructuran las reflexiones en la etología y la biosemiótica. Es por ello que no se puede entender al animal como una cosa (Buchanan, 2008). Los animales son sujetos que perciben y actúan según los marcos corporales propios y de acuerdo a las relaciones que crean y hacen sus ambientes. Lo que el sujeto percibe se configura como su mundo perceptual o *Umwelt*. La categoría de *ambiente*, tal como la maneja Uexküll, termina dinamizando la estructura de la realidad de los paisajes culturales. En estos horizontes de sentido, la cognición y la comunicación son fenómenos auto-organizativos en tres niveles: biológicos, psicológicos y socioculturales. Estos niveles producen información significativa al constituir un *Umwelt* (ambiente). El ambiente significativo se conecta a prácticas específicas de vida, tales como la reproducción, la caza, la crianza y la defensa de los jóvenes. Las fuerzas y las regularidades de la naturaleza, influencian y constriñen nuestras percepciones y desencadenan procesos evolutivos ligados al diseño teleológico, que comparten, con sus diferencias, todos los pueblos, culturas y sociedades que han configurado la totalidad del universo del discurso humano y sus prácticas sociales en el pasado, el presente y el futuro.

La dimensión ambiental en interpretaciones contemporáneas ha sido reconocida como compleja (Carrizosa, 2014), pocas veces como incommensurable. De tal manera, el corpus orgánico de conocimiento que tenemos como repertorio para enfrentar la crisis y problemática ambiental, llegando a ser muy riguroso y plural en sus manifestaciones sociales (Gudynas, 1992: 104-105), corre el riesgo, en lo que ataña al mundo de la academia, de seguir estando anclado en principios lógico-deductivos incapaces de leer la «multiplicidad de multiplicidades» temáticas que se

despliegan en los procesos de significación de categorías como la naturaleza, ecosistemas y la articulación ambiente-desarrollo. «Nuestros» enfoques disciplinares operan desde lógicas fragmentarias sobre el estado del planeta; en ese sentido, se constata el predominio de estructuras discursivas monológicas que excluyen la integración de planos relacionales; la expresión del pensamiento ambientalista, en su visión de mundo, puede estar reproduciendo canales del pensamiento colonialista occidental que incluso se reproduce como proyecto de autocolonización en el propio universo de nuestro discurso social y científico (Latour, 1993; Mignolo, 2008: 243-281; Viveiros, 2010: 14; Wallerstein, 1995). Los modelos conceptuales y operativos dominantes, institucionalmente insertos en poderosas organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales, se representan la realidad desde patrones funcionales y neo-funcionalistas, poco ajustados a la posibilidad de entender las complejas tramas culturales y sociales referentes a las dinámicas humanas que acontecen en los territorios y ecosistemas. Recientes estudios en el campo de la antropología del territorio señalan cómo las lógicas políticas dominantes neoliberales y de la planificación regional carecen de una visión de conjunto referida a las múltiples complejidades espaciales y temporales que acontecen en los territorios (Ther Ríos, 2012).

En virtud de lo anterior, el afinamiento de la noción de *paisaje*, desde los anclajes de la antropología semiótica, permitiría afinar los modelos de interpretación científica al destacar, en los paisajes culturales, estados marcados por las formas de contenido y las formas de expresión (Deleuze y Guattari, 2012). Los flujos de vida que acontecen en los territorios despliegan múltiples canales, códigos y representaciones semióticas emergentes e inconscientes que el interprete-interpretante tiene que estar en capacidad de reconocer como expresión de las diversas lógicas de la vida.

3. Semiótica del paisaje cultural

Las obras del hombre, sujetas a sus complejas estructuras cognitivas, emparentadas con la visión binocular, los procesos preconceptuales y conceptuales que operan en el cerebro, estructuran cadenas de signos, compuestos de matices mentales y físicos, que están en relación con las convenciones que se establecen en las configuraciones culturales (Wagner, 1986: ix). Esta forma de entender el mundo requiere de la comprensión de los campos sociales, culturales y territoriales como mediaciones centrales a cualquier proceso de diseño político o ambiental. En este contexto, la noción de paisaje cultural debe entenderse como expresión cognitiva, signo-representamental y como objeto material subordinado en su

comprensión plena a la ciencia de la semiología o semiótica, que debe entenderse como la ciencia de los signos, de su ordenamiento y cuyo postulado axiomático más importante afirma que el ser humano piensa solo en signos.

La vida de los signos, y la autonomía de estos, se expresa mediante complejos códigos que existen tanto en el mundo de afuera (la realidad exterior), como en los esquemas mentales de los seres vivos y la afectación de estos, dadas las interacciones sociales que se suceden; por lo tanto, el concepto de paisaje es objeto de denotación, connotación y significación, en ricas dinámicas imaginativas y conceptuales que son constitutivas de las configuraciones culturales. Por lo tanto, la noción de *paisaje cultural* es indisociable de la mente humana, como de los hechos que viven otros seres vivos que ocupan espacio y están marcados por la temporalidad de la vida en sus flujos bióticos y abióticos. Estas dimensiones procesuales refieren estados de la realidad marcados por la hipercomplejidad, dadas las múltiples lógicas y sentidos implicados en la semiosis de los llamados *paisajes culturales*, que como régimen de signos, contienen en su enunciación elementos generativos marcados por la diversidad cultural y la presencia de lógicas de la vida mixtas y variadas. Estos componentes, generativos a su vez, tienen la posibilidad de devenir y transformarse; es decir, la univocidad interpretante no existe, el signo deviene en otros significados, incluso si pensamos que el significante, en este caso los paisajes o ecosistemas naturales, se entienden como marcados por condiciones relativas de equilibrio.

Desde una perspectiva pragmática, el paisaje cultural es una «esfera de significación» ligada a modos de existencia y de conocimiento que implican realidades de la mente, significantes, como planos de la materia y que en su articulación humana generan experiencias de orden (plano político) marcadas por la fuerza de la historia, las dinámicas de las configuraciones socioculturales y sus obras políticas, en su articulación con el territorio; así como las propias lógicas insertas en el organismo humano y los flujos de vida que acontecen en los procesos ecosistémicos, de los cuales el ser humano hace parte. En ese sentido, la noción de *paisaje* implica objetos físico-ecosistémicos, prácticas sociales y esquemas mentales de orden discursivo y metadiscursivo (música-meditación-poesía) que tienen que ser considerados como elementos del modelo interpretativo.

Los paisajes culturales y/o los ambientes culturales son expresiones contrastables existentes en la realidad empírica y se constituyen en modelos mentales que expresan matices y significados ricos que deben captarse desde la utilización de potentes enfoques teóricos. Esto posibilita la superación de lecturas fragmentadas o inconexas de la realidad, que como se

sugiere, pueden estar orientando una inadecuada comprensión conceptual de los modos semióticos que sirven como canales de representación y comunicación de los objetos-sentidos que constituyen la realidad-noción-interpretación de lo que son los paisajes culturales (Véase figura 1.). La lectura, explicación e interpretación de esos signos cualificados, llamados *paisajes culturales*, son un campo apasionante para desplegar tanto modelos académicos, como propuestas de construcción política y societaria, desde una inspiración ambiental, es decir, con capacidad de integrar diversas lógicas de vida: lo cultural, lo ecosistémico, lo científico.

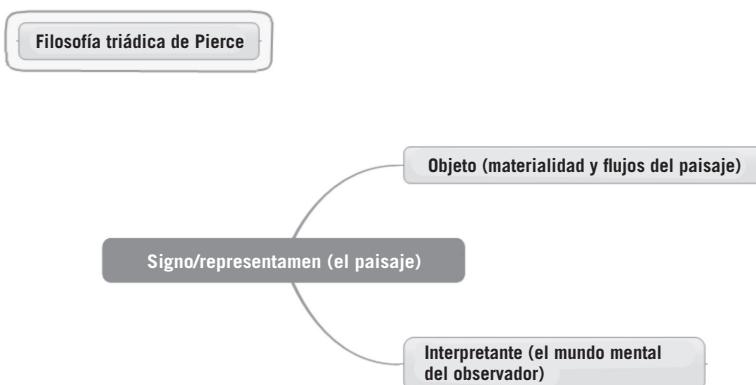


FIGURA 1. Filosofía triádica de Peirce.

Como campos de estudio, las categorías de *paisaje cultural*, *ambiente* y *territorio*, se configuran como elementos epistemológicos que permiten, siguiendo la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn (1970), unir planos de realidad o modos de existencia, tales como la naturaleza y la mente humana. Se afirma que la Teoría del Signo del Peirce tiene un potencial grande y que incluso puede enriquecer los postulados científicos de autores contemporáneos muy prestigiosos, tales como Gregory Bateson (1992 y 1993) y Claude Lévi-Strauss (1962), autores con capacidad para captar y construir de manera rigurosa procesos explicativos e interpretativos referidos a la ecología de la vida y de la mente. Tanto la semiótica de Peirce como la ecología de la mente de Bateson y la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, expresan marcos conceptuales que desmantelan la distinción tradicional que se ha mantenido en lo referente a la relación dualista entre mente y naturaleza. Tim Ingold afirma que para Lévi-Strauss la mente recupera información del mundo mediante un proceso de descodificación; por su parte, para Bateson la mente está abierta al mundo en un proceso de revelación (Ingold, 2008).

9). Los descubrimientos de estos autores son trascendentes, ya que representan a un conjunto de autores que hace dos o tres décadas han venido replanteando el papel de la vida y de la cognición de animales y del ser humano sobre la realidad. Como señala Ingold, la psicología, hasta hace tan solo dos décadas, asumía que la gente percibía el ambiente que lo rodeaba mediante la construcción de representaciones del mundo en procesos cognitivos que sucedían dentro de sus cabezas. Se suponía que la mente se ponía a trabajar en la materia rudimentaria de la experiencia que consistía en sensaciones, luz, sonido, presión sobre la piel, etc., que se organizaba en un modelo interno, que a su vez podía servir como guía para las acciones ulteriores. De tal manera que la mente se concebía como un tipo de dispositivo de procesamiento de datos, similar a un computador digital, y el problema para el psicólogo era figurarse cómo era que funcionaba. Este tipo de planteamientos ya no son aceptados por las neurociencias (Castaingts, 2008). Para Ingold, quien cita extensamente la obra de James Gibson, *The ecological approach to visual perception* (1979), la mente se constituye, por sus capacidades de procesamiento informacional, en un plano que desborda lo estrictamente orgánico, tal como se tenía entendido en el modelo cartesiano que separa tajantemente cuerpo-mente y naturaleza-sociedad. La percepción, para Gibson (1986), no es el logro de la mente en el cuerpo, sino la del organismo como un todo en su ambiente, y es equivalente al propio movimiento exploratorio del organismo en el mundo. Sobre estas observaciones de Gibson, subraya Ingold lo siguiente: «*Si la mente está en cualquier lugar, entonces, no está "dentro de la cabeza", más bien está afuera en el mundo*» (Ingold, 2008: 3). Es decir, las nociones de *paisaje cultural* y *territorio* derivan de su inserción social y de su expresión material en tanto objetos de representación cognitiva, cuyos referentes existen tanto en la mente del observador como en la realidad exterior a su mente.

Se hace indispensable situar el análisis en el horizonte de estudio de una compleja categoría científica con un alto potencial interpretativo de la realidad. Es más que un precepto con poder poético y evocativo exclusivamente. Con base en los postulados de Gibson (1986) y los desarrollos de una Teoría de la Percepción del Ambiente de Ingold (2008), el proceso de investigación debe tener en cuenta lo siguiente: primero, el ambiente debe ser descrito, si se quiere hablar y explicar la relación entre ambiente natural/cultural y la percepción humana sobre ese ambiente. Segundo, ya que las ciencias ambientales y la antropología se refieren a procesos de observación de la realidad, se hace básica la descripción de la información disponible para la percepción en un medio iluminado. Tercero, el proceso perceptivo, como elemento inherente a la construcción descriptiva y explicativa de los paisajes culturales, tiene que ser descrito.

Por las anteriores razones, el paisaje es una categoría semiótica que se expresa fundamentalmente como sistema de producción discursivo, constituido por una semiosis infinita relacional ligada a la tríada ecosistema-cultura-interpretante; con ello, el paisaje cultural debe ser cualificado mediante argumentos ligados a rigurosos procesos de generación de conocimiento, sujetos a las potentes lentes de observación que brindan las ciencias de la verificación experimental (ecología del paisaje, cartografía social, geoinformática digital, semiótica del paisaje). Los paisajes están insertos en mundos de (sin)sentido y significación, que en el plano antropológico refieren procesos míticos, rituales y anclajes en complejos sistema de parentesco. Como tal, los paisajes son signo-objeto-interpretante, pueden ser vistos como expresión cultural marcada por la percepción humana y su capacidad para proyectar e interpretar signos, leerlos y dar significados al mundo y a la realidad.

La percepción humana, la elección de conceptos categoriales y metáforas para el entendimiento de un signo (el paisaje, el ambiente natural), están conducidos por una combinación de nuestras estructuras corporales de la percepción y por clasificaciones culturales, ya que los sistemas vivos se asientan en esferas de significación y comunicación. La apropiación significativa de esas esferas de significación, en el caso del hombre, tiene una base ajustada a la experiencia preconceptual, que permite afirmar que la mente humana tiene una estructura ecológica compleja, cuyas formas de contenido semióticas presentan complejas y diversas características codificadoras y sobrecodificadoras (cartografías cerebrales), que territorializan y desterritorializan la realidad, tanto conceptual como políticamente. Por *estructura ecológica* debe entenderse un sistema con una estructura donde la parte afecta al todo y el todo afecta a la parte. En tanto signos, los paisajes transmiten conocimiento multisituado y multi-contextualizado. Ellos representan cosas en la mente a partir de objetos; a esos signos mentales objeto que llamamos *paisajes*, les llama Peirce el *interpretante* del signo (2012: 1275). Dada la enorme variedad de lenguas y configuraciones culturales, el signo *paisaje* se puede pensar y decir de diversas maneras (ver figura 1), pero como bien muestran Deleuze y Guattari (2012: 142), el régimen de signos y sus grados de gramaticalidad son fundamentalmente de materia política. Consecuentemente, la propuesta analítica y sintética en su lectura científica de la realidad de los paisajes culturales deviene en ciencia práctica de la organización del espacio y del tiempo en clave ambiental. Esa verdad categorial amparada en los resultados de la antropología, biología, geografía y semiótica, ilustra que la naturaleza humana puede pensar el mismo hecho y estar situada en ecosistemas similares, más sin embargo, el mismo objeto es y puede ser

pensado de manera diferente, lo que precisa de la importancia de la lógica, semiótica, geografía, antropología, biología y psicología para desvelar el problema del signo-paisaje.

La connotación semiótica del paisaje que se viene anotando obliga a prestarle gran atención a los discursos sociales, políticos y académicos que se construyen en referencia a cómo se percibe el espacio y el lugar que ocupa el espacio en el discurso. Entonces, el paisaje es icónico, en tanto análogo a un objeto relacional que expresa significados y significantes profundos y complejos de ambientes cuyas lógicas comunican diversas esferas de significación: los ambientes son percibidos y generan ideas que pueden ser asumidas como naturales en relación con los objetos captados e interpretados cognitiva y culturalmente (Peirce, 2012). Cuando se habla de *naturaleza*, *paisaje* o *territorio*, esos signos son objetos reales que existen en el plano físico y en la relación entre lo físico y lo mental. Son palabras polisémicas que expresan relaciones que estructuran y reflejan procesos sociales y mentales que acontecen en el territorio, en el campo de lo humano y de lo no-humano.

Si bien es cierto que la distinción tajante entre cultura y naturaleza no es tan radical en muchas culturas del mundo, los paisajes como índices icónicos señalan el tipo de conexiones mentales y culturales que se tiene con esos «objetos»; así la comunidad científica tiene el desafío de captar, entender y comprender un nuevo conjunto de relaciones que «*obliga a la mente a atender a ese objeto*» (Peirce, 2012).

El paisaje, como signo, indica conexiones probables referidas a los flujos de la vida que acontecen en los ambientes. La constitución semiótica de los paisajes culturales tiene que vincularse al campo de las modalidades discursivas y a los vehículos que usa el ser humano para comunicarse: imágenes, lenguajes, discursos, ambientes construidos, espacios arquitectónicos, caminos, ruinas, cercas, bosques... Conforme a esto, los paisajes son símbolos, es decir complejos argumentos, cuyas lógicas no son solo humanas, ya que denotan cosas tanto evidentes como no evidentes del mundo de lo humano, como de lo no-humano; connotan una clase de cosas que no necesariamente se captan de maneras explícitas.

Como expresiones comunicativas, los paisajes están mediados por actos de interpretación sociocultural, tanto por sus agentes-actores-residentes, como por la comunidad de científicos que construye interpretaciones sobre esos objetos físicos, que son también objetos representacionales en la mente de los científicos. Como símbolos, los paisajes culturales no pueden sustraerse de las normas culturales; por lo tanto, están circunscritos a convenciones o reglas que establecen el sentido y/o significado de lo que los intérpretes o interpretantes piensan de ellos, o pueden inventar-decir-afirmar sobre ellos. Entonces la noción de *paisaje*,

además de contener atributos biológicos, ecológicos y físicos, contiene expresiones simbólicas que estructuran un orden conceptual. Lejos de ser fija esta noción, dada la capacidad humana de crear nuevos espacios argumentativos que se realizan mediante el uso de conceptos, se le otorgan nuevos significados a los paisajes que pueden modificarse o alterarse según el propio significado vaya cambiando.

La semiosis del paisaje, en una interpretación de Peirce, no es un proceso mecánico: el símbolo *paisaje* puede desarrollarse a partir de símbolos (Peirce, 2012). Los símbolos tienen poder de difusión entre los pueblos: «*Su significado se desarrolla con el uso y la experiencia*». Entiéndase bien que los paisajes y los ambientes, en tanto signos, son interpretados, dada la diversidad cultural, de múltiples formas y maneras, en lo que se puede denominar el despliegue de la imaginación simbólica (Durand, 1968), entendida también como una dimensión del arte de razonar y de la presencia de diversas ontologías y lógicas, que no pertenecen solamente al universo diferenciado de las comunidades científicas ancladas en sus múltiples conflictos de representación sobre la naturaleza o la realidad.

Parafraseando a Bateson, se puede decir con base en una ecología de la vida, que los paisajes, cuya expresión es semiótica, desvelan significados sobre la mente humana, en tanto esquemas de representación, cuyos correlatos son las prácticas de intervención sociocultural en los espacios. Una vez más, el paisaje como signo deviene en proceso mental, que rompe con los dualismos y los monismos, en postulados teóricos que reproducen dicotómicamente las categorías *ecosistema/cultura* y/o *sociedad/naturaleza*. Se desprende que la relación triádica, originada en la lectura lógica de Peirce, es pensamiento relacional por excelencia; su base es el lenguaje y la comunicación significativa. Por ello, se reconoce la importancia de la ciencia, pero también sus límites al reconocer en lo real y la realidad elementos que una plena y absoluta cognoscibilidad del cosmos es imposible dadas las limitaciones de un mundo mental humano que opera mediante nociones de realidad (Lorite, 1982).

El conocimiento del mundo depende de una teoría del significado y del significante en donde el paisaje se entienda tanto como significado como significante; es decir, es tanto un objeto complejo, un signo complejo, a la vez que un interpretante complejo. El conocimiento tiene una dimensión fenomenológica referida a los aspectos de la comunicación y la significación. Igualmente, se tiene que relacionar el conocimiento con los aspectos biológicos, sociológicos, lógicos y físicos. Los patrones de significación de humanos y no-humanos se tornan relevantes, y al considerarlos en su posibilidad de interpretantes, se rompe, por lo menos en el plano formal y del discurso, con la dicotomía sociedad-naturaleza.

En este sentido, los procesos territoriales requieren de una metateoría que une las dimensiones fenomenológicas y de diseño con una visión pragmática y evolutiva no-reduccionista referida a la auto-organización de los signos y de los procesos de significación. El paisaje denota el cuerpo de acciones materializadas en el territorio. Así, se expresa el diseño de la mente en tanto organismo. El paisaje es, por un lado, cuerpo de la mente humana; por otro, expresión de la vida, la historia e incluso de la fuerza del aparato de Estado y sus máquinas de guerra. La mente se expresa en el paisaje. El paisaje es la mente, como también es una expresión de nuestro propio cuerpo cultural, y por consiguiente, de nuestras propias ataduras.

La evidencia histórica y arqueológica demuestra que ante ecosistemas similares, las estrategias adaptativas humanas podían diseñarse como cúmulo de creencias distintas, con prácticas culturales diferenciadas (Urteaga, 1993). El determinismo geográfico no es una forma correcta de pensar la relación ecosistema-cultura; todas las sociedades y culturas humanas se reconocen mediante sus creencias y las prácticas que se desencadenan, que siempre dejan algún tipo de huella en el paisaje y en el territorio. Aún más: el denominado paisaje cultural es una expresión de las creencias y prácticas de una sociedad. Estas creencias y prácticas son complejas y no operan mediante un mecanismo unilineal condicionante; existen comportamientos alternativos a los dictados por los signos dominantes y consuetudinarios a toda cultura. Existen signos alternativos en toda cultura humana; el signo puede mutar, o estar sujeto a condiciones de oposición, implicación, complementariedad e inversión semióticas, como también permanecer en el tiempo sin sufrir cambios.

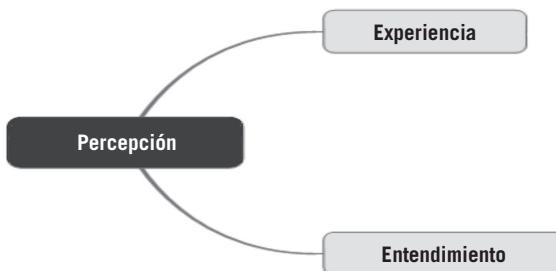


FIGURA 2. El paisaje en tanto visión teórica y pragmaticista.

El rol del observador se torna crucial como el generador de contextos explicativos significativos que desencadenan procesos y diferencias informacionales. Bateson expresó que la información es una diferencia

que hace una diferencia (1992 y 1993). Maturana y Varela clarificaron al respecto que la autopoiesis estructurada es necesaria para que la cognición se desencadene (1973 y 1974). Siguiendo a Peirce, se afirma que un interpretante, y por lo tanto, un proceso sínico, debe establecerse para generar significación, que difiere de la información objetiva dado su contenido de significación. Todo intérprete individual ve diferencias en su mundo que, en cuanto información, hacen la diferencia. El mundo se entendería desde la noción de *Dasein* de Heidegger: estar-en-el-mundo es para un observador el situarse en un mundo, previamente construido en tanto objeto de significación. La experiencia ligada a la acción, debe de considerar los efectos y las repercusiones prácticas desplegadas como consecuencia de nuestra concepción de mundo. El entendimiento está ligado a la idea de significado, cuya semántica desvela propósitos que a su vez se expresan mediante argumentos. Los objetos y hechos que percibimos en los paisajes y territorios deben de ser explicados en sus causas y efectos. La explicación es una racionalización científica que adopta mediante hipótesis un modelo probable que da cuenta de los hechos. El proceso explicativo sobre la condición real y la realidad de los paisajes culturales supone el afinamiento de los modelos explicativos que dan cuenta de esos hechos que llamamos *paisajes culturales*. Las presentes lecturas, dado el carácter científico de las mismas, pueden ser infundadas y equívocas, pero es axiomático que todas ellas impliquen su carácter provisional y que tengan que ser probadas a la luz de un campo de «noción de realidad» que desde el *logos* aristotélico y platónico pretende ser conocimiento noético, que requiere un despliegue soteriológico inscrito como convención-conversión, proceso que privilegia el campo de la persona humana, la vida y el acto, como movimiento del ser en armonía con el cosmos, al que le reconocemos derechos en las connotaciones derivadas del pensamiento ambiental.

Los sistemas autorreferenciales y autopoéticos producen signos como parte de sus formas de vida (Luhmann, 2006). Consecuentemente, el paisaje es a su vez un interpretante. La fuerza de este enunciado radica en que se supera la visión de Saussure centrada exclusivamente en el significante y el significado, y que en el fondo seguía privilegiando la imagen mental del concepto en cuanto significado por parte del observador que era un ser humano. La concepción triádica de Peirce le otorgaría condiciones de interpretante al paisaje. Como argumento y símbolo, el paisaje, mediante la colaboración del interpretante humano, es objeto de derechos jurídicos y normativos que tienen que llegar incluso a reconocer aquellos paisajes culturales (sociedades y culturas) que se escapan, están al margen o más allá de las fronteras de los discursos interpretativos

dominantes de la lógica de la ganancia y la rentabilidad, cuyo paisaje es el monocultivo de las sociedades calientes industriales que han devenido en sociedades desde la aparición del Estado y su maquinaria de guerra.

La concepción triádica referida a los paisajes se refiere al hecho de que todo pensamiento está mediado por la tradición, cuya base está dada por la representación de los hechos exteriores. Los sistemas vivos tienen capacidad semántica. Entiéndase por capacidad semántica la habilidad para asignar significados a las diferencias que perturban la auto-organización de los sistemas. La dimensión triádica del conocimiento supera la concepción referida a ver el proceso cognitivo como expresado por relaciones objetivas y subjetivas. Lo que se expresa es un conocimiento que no tiene que ser necesariamente objetivo ni subjetivo.

El agapismo, la teoría del amor, como expresión de la evolución creativa, necesariamente tiene cabida en el conocimiento y significa planos de sentido que superan las series ligadas a la oposición o a las lecturas utilitaristas, que pueden estar en la base del pragmatismo vulgar o mecánico (Peirce, 2010). El sistema lógico de Peirce, en su sello pragmatista está en capacidad de reconocer ámbitos de sentido en su lectura de la realidad que son sumamente importantes para establecer canales de diálogo y reconocimiento de los distintos «argumentos» que el ser humano ha desarrollado en su apropiación del espacio y del territorio. El rigor lógico de Peirce le permite incorporar en su sistema valoraciones dinámicas, como la del amor. Por ejemplo afirma Peirce: *«Ahora bien, ¿qué es esa Vía de la Vida? De nuevo apelo a la conciencia cristiana universal para declarar que es simplemente amor. En tanto que se contrae en una regla ética, que es la siguiente: Ama a Dios y ama a tu vecino, “de estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas”. Desde un punto de vista superior puede considerarse con San Juan como la fórmula evolutiva universal»* (Peirce, 2010).

El mundo de afuera, que es nuestro propio mundo y el de la mente de la naturaleza, se relaciona con los sustratos y profundidades de nuestra propia mente. Las leyes del mundo interior y el razonamiento que depende de las leyes del mundo exterior, tienen sus propias dinámicas y autonomías (Peirce, 2012) y, sin embargo, hay afinidades entre la mente humana y la naturaleza (ecología de la mente); con ello no se puede suponer que nuestras predicciones e inferencias sean las correctas o acertadas. El mundo exterior, captado mediante la observación, está dominado por fenómenos que pueden ser captados desde la regularidad de los movimientos. Esa apropiación científica de la realidad es frágil e incierta, pero desde la Modernidad, puede pensarse como una de las mejores maneras de empezar a generar nuevo conocimiento, que puede ser dado desde la

intuición y la introspección; y avanzar de tal manera en el conocimiento sobre la estructura de la realidad, como diseño y propósito y no simplemente como función y/u objeto de conservación.

Tropos finales

La perspectiva analítica-sintética que se ha planteado, se basa en elementos de la geografía, la antropología, la semiótica, la teoría de la información y la adaptación. La ontología ambiental, a la que diversos autores aportan, tiene importantes consecuencias para la ciencia y las humanidades. Esa ontología ambiental debe entenderse como una labor sujeta al mundo del orden y del caos, con connotaciones inter y transdisciplinarias. Diversas disciplinas pueden aportar en la explicación y comprensión de los paisajes culturales; dada la complejidad de relaciones que se establecen, tal como se ha demostrado en este texto, la expresión del conocimiento es de orden transdisciplinario. Las relaciones de los paisajes culturales, siguiendo el pensamiento triádico de Peirce, deben ir más allá de un sentido común fragmentado y acrítico, anclado en el uso de conceptos mecanicistas, que no tienen en cuenta pautas que reconozcan la complejidad y las múltiples esferas de la realidad indispensables para lograr el diseño y cualificación de los paisajes culturales, entendiéndolos como signos llenos de sentidos y mensajes. La información y el conocimiento que denotan y connotan los paisajes culturales se basan en significados y síntomas-signos noticiosos que desvelan valiosos contenidos y formas de expresión de la historia, los acontecimientos cotidianos y los diseños futuros de los paisajes culturales.

La lectura triádica de Peirce enriquece el análisis, al formular categorías y al obligarnos a pensar lógicamente en abstracciones teóricas poco trabajadas en el campo de la antropología panhispánica. Estas categorías establecen las bases para una teoría de la cognición y la significación, que corrige muchas de las concepciones científicas que se han tenido sobre la realidad y el comportamiento de fenómenos ligados al estudio de las configuraciones culturales. El universo científico de la antropología se enriquece al incluir el concepto de *paisaje cultural*, como uno de los campos fundamentales para contribuir a la búsqueda y solución de alternativa a la crisis ambiental. El anclaje semiótico puede ayudarle a la antropología a superar la serie de trabajos monográficos temáticamente inconexos y sin relevancia política e incapaces de superar el antropocentrismo jurídico, que en su versión occidental asume el problema del orden sin referencia a la teoría del caos, o de la posibilidad de entender que el ser humano deja huellas en un territorio, y lo hace mediante experiencias de orden. La Teoría Triádica

de Peirce permite, de esta manera, reconceptualizar categorías como las de *orden, caos, significación, ambiente, vida y constitución metafísica de la realidad*. La Teoría Triádica es fundamental para superar las dicotomías insalvables entre persona y organismo, sociedad y naturaleza.

Un programa de investigación sobre paisajes culturales tiene que dar cuenta, desde las teorías de la complejidad, de las relaciones entre el ecosistema, lo socio-cultural y la mente humana. El pensamiento significativo y el razonamiento abstracto sobre entidades humanas y no-humanas son de orden trascendental, en el sentido de que no necesariamente se requiere un organismo para condicionar la esfera del pensamiento racional. Es decir, la reflexión sobre la vida trasciende las limitaciones físicas de cualquier organismo. Los conceptos significativos y el razonamiento abstracto pueden estar insertos en los seres humanos, en máquinas o en organismos, pero existen abstractamente, independientemente de cualquier proceso de corporalidad. El sentido es un asunto de ser significativo para el pensamiento y seres funcionales. La naturaleza del organismo pensante y las formas de funcionamiento/diseño en su ambiente son de interés central para la antropología, siendo esta una de las disciplinas que mejor pueden captar las semejanzas y similitudes de la experiencia humana sobre el territorio, brindándole con ello a la sociedad la posibilidad de contar con profundas lecturas de las dimensiones ambientales y territoriales de los llamados paisajes culturales. Huelga decir que los ricos, diversos y complejos enfoques sobre las categorías de *paisaje* y *territorio* que se han vislumbrado en este artículo, están estableciendo las bases para el despliegue de toda una nueva narrativa ambiental y antropológica que desbordará los marcos exclusivamente cognitivistas o materialistas; estas nuevas narrativas vienen estableciendo las bases para proyectos humanos y vitales que superarán los modos ecologistas o culturalistas de ciertas corrientes antropológicas.

Referencias bibliográficas

- Abel, T. y Stepp, J.R. (2003). A new ecosystems ecology for anthropology. *Conservation Ecology*, 7(3).
- Álvarez Munárriz, L. (2012). La categoría de paisaje cultural. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1): 57-80.
- Amaral, M. (2012). El paisaje como patrimonio cultural en Brasil: el caso de los símbolos campesinos del sertão del interior. *Imagonautas*, 2(2).
- Andrade, A. (Coord.) (2007). *Aplicación del Enfoque Ecosistémico en Latinoamérica*. Bogotá: UICN.
- Andrade, A.; Herrera, B. y Cazzolla, R. (Eds.) (2010). *Building Resilience to Climate Change. Ecosystem-based adaptation and lessons from the field*. Gland: UICN.

- Ángel, A. (1995). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Bateson, G. (1992). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta Respuestas.
- Bateson, G. (1993). *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Brier, S. (2008). *Cybersemiotics: Why information is not enough*. Toronto: University of Toronto Press.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies. The Animal Enviroments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: State University of New York.
- Cárdenes, F. (2005). Espacio y territorio: desarrollo y evolución del análisis territorial en la cuenca media del río Chicamocha (Boyacá) 1987-2000. En *Región, ciudad y áreas protegidas. Manejo ambiental participativo*. F. Cárdenes, C. Mesa y H. Correa, Comps. y Eds. Bogotá: Cerec, Fescol, Ecofondo, Fondo de Acción ambiental.
- Cárdenes, F. (2007). *Antropología en perspectiva ambiental*. Bogotá: Editorial Epígrafe.
- Cárdenes, F. y Montes, M. (2009). Narrativas del paisaje andino colombiano: visión ecológica en la música carranguera de Jorge Velosa. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(2): 269-293.
- Cárdenes, F.; Mesa, C. y Correa, H. (Comps. y eds.) (2005). *Región, ciudad y áreas protegidas. Manejo ambiental participativo*. Bogotá: Cerec, Fescol, Ecofondo, Fondo de Acción ambiental.
- Carrizosa, J. (2014). *Colombia compleja*. Bogotá: Javergraf.
- Castaingts, J. (2008). Antropología simbólica y neurociencia. *Alteridades*, 18(35): 129-138.
- Descola, P. (1987). *La selva culta*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Descola, P. y Pálsson, G. (1996). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. New York: Routledge.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Ferry, L. (1994). *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets.
- Geertz, C. (1984). *Conocimiento Local*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1997). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Gibson, J. (1986). *The ecological approach to visual perception*. London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Gorter, D.; Jaworski, T. y Adam, C. (2012). Semiotic landscapes: Language, image, space. *Language in Society*, 41(1): 130-133.
- Gudynas, E. (2008). Los múltiples verdes del ambientalismo latinoamericano. *Nueva Sociedad*, 122.
- Ingold, T. (2008). *The perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

- James, P.E. y Martin, G. (1981). *All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas*. New York: John Wiley & Sons.
- Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leyra Fatou, B. (2005). Reseña de Potlatch. Cuaderno de Antropología y Semiótica. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. En http://www.redalyc.org/articulo_oa?id=62303909 Accedido el 28 de agosto de 2014.
- Lorite, J. (1982). *El animal paradigmático. Fundamentos de antropología filosófica*. Madrid: Alianza Universidad.
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Maturana, H.R y Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. London: Reidel.
- Mercer, D. (2002). Future-histories of Hanford: the material and semiotic production of a landscape. *Cultural Geographies*, 9(1): 35-67.
- Mertz, E. (2007). Semiotic Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36: 337-353.
- Mignolo, W. (2008). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, 8: 243-281.
- Noguera de Echeverri, A.P. (2009). Augusto Angel Maya: Poeta-Filósofo del Pensamiento Ambiental Latinoamericano. *Enviromental Ethics*, 6. En <http://www.cep.unt.edu/papers/noguera2-sp.pdf>. Accedido el 12 de enero de 2015.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2013). *Cultural Landscape*. En <http://whc.unesco.org>. Accedido el 4 de septiembre de 2013.
- Palacios Ramírez, J. (2007). El sentido teórico en antropología. *Cinta de Moebio*, 28. En http://www.redalyc.org/articulo_oa?id=101028051. Accedido en septiembre de 2014.
- Parmentier, R. (1994). *Signs in Society, Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. (1977). *Semiotic and Significs. The Correspondence between Charels S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Blomington: Indiana Univesity Press.
- Peirce, C. (1988). *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Barcelona: Crítica.
- Peirce, C. (1996). La naturaleza de la ciencia. *Anuario Filosófico*, 29. En <http://www.unav.es/cep/NaturalezaCiencia.html>. Accedido el 12 de enero de 2016.
- Peirce, C. (2010). *El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. Barcelona: Marbot ediciones.
- Peirce, C. (2012). *Obra filosófica reunida. Volumen II. (1893-1913)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge Press.
- Sauer, C. (1925). The Morphology of Landscape. *University of California Publications in Geography*, 22: 19-53.

- Serje, M. (1999). La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo. *Revista de Antropología y Arqueología*, 11(1-2)
- Singer, M. (1980). Signs of the Self. An Exploration in Semiotic Anthropology. *American Anthropologist*, 82(3): 485-507.
- Singer, M. (1985). Comments on Semiotic Anthropology. *American Ethnologist*, 12(3): 549-553.
- The Nature Conservancy. (2013). How We Work. Conserving the Lands and Waters on which all Life Depends. En <http://www.nature.org/how-we-work/index.htm>. Accedido el 4 de septiembre de 2013.
- Ther Ríos, F. (2012). Antropología del territorio. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(32).
- Tobasura, I. (1998). Ecologismo y ambientalismo. El surgimiento de viejos fundamentalismos. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 41.
- Uexküll, J. (1926). *Theoretical Biology*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Urteaga, L. (1993). La teoría de los climas y los orígenes del ambientalismo. *Cuadernos críticos de geografía humana*, 99.
- Varela, F.J. y Maturana, H.R. (1973). *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Varela, F.J.; Maturana, H.R. y Uribe, R. (1974). Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and a model. *Biosystems*, 5: 187-196.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- Wagner, R. (1986). *Symbols That Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wallerstein, I. (1995). *After Liberalism*. New York: New Press.

