UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

YANCI LADEIRA MARIA

PAISAGEM: entre o sensível e o factual
UMA ABORDAGEM A PARTIR DA GEOGRAFIA CULTURAL

São Paulo

2010

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

PAISAGEM: entre o sensível e o factual
UMA ABORDAGEM A PARTIR DA GEOGRAFIA CULTURAL

YANCI LADEIRA MARIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Geografia Humana.

Orientador: Prof. Dr. Elvio Rodrigues
Martins

São Paulo

2010

*Ao Filipe
meu amor*

*Ao Martim,
nosso pequeno
que acompanhou (desde a barriga)
todo o percurso desta dissertação*

Agradecimentos

Agradeço ao Professor Dr. Elvio Rodrigues Martins pela oportunidade de ingressar no mestrado sob sua orientação.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela bolsa de fomento à pesquisa, de fundamental importância para o desenvolvimento deste trabalho, que contribuiu também para a possibilidade de estar presente em todos os momentos do primeiro ano de vida do meu filho, privilégio, hoje, de poucas mulheres e crianças.

Agradeço a todos que acreditaram e contribuíram direta ou indiretamente para que esta dissertação se concretizasse, professores, amigos e familiares.

São Paulo, outubro de 2010.

Email: yanciladeira@hotmail.com

Resumo

Esta dissertação tem como propósito a reconstituição de um debate teórico contemporâneo referenciado ao conceito de paisagem. Para tanto, apóia-se na literatura geográfica e antropológica produzida nas últimas três décadas tematizando as relações entre homem e meio, cultura e natureza. Trata-se de a partir da discussão sobre paisagem realizada pela Geografia Cultural, em especial na obra de Augustin Berque, constituir com um diálogo interdisciplinar com a Antropologia. Recorrendo ao percurso da noção ao conceito geográfico de paisagem, para evidenciar a sua própria historicidade.

Palavras-chave: paisagem, natureza, homem-meio, geografia cultural, Augustin Berque.

Abstract

This research aims to reconstruct the theoretical contemporary debate over the concept of landscape, based on the geographical and anthropological literature produced during the three last decades over the relations between man and environment, culture and nature. The cultural geography's landscape discussion, specially the work of Augustin Berque, is the starting point for an interdisciplinary dialog with Anthropology, which follows the route from the notion to the concept of the landscape, to highlight its own historicity

Key words: landscape, nature, environment, cultural geography, Augustin Berque.

Índice

Introdução	7
 Capítulo 1	
Paisagem: da noção ao conceito geográfico	15
1.1 Invenção ou nascimento da paisagem?	16
1.2 Pensamento " <i>paysagère</i> " e pensamento sobre a paisagem	20
1.3 A noção de paisagem	23
1.4 As "dobras" da paisagem	30
1.5 Natureza-paisagem	34
1.6 Paisagem: entre a arte e a ciência	41
1.7 Paisagem e geografia	46
1.8 Geografia cultural, paisagem e renovação	50
 Capítulo 2	
O conceito de paisagem para Augustin Berque	54
2.1 Sobre Augustin Berque	55
2.2 O homem e seu meio ou " <i>les milieux humains</i> "	58
2.2.1 Ecúmeno	60
2.2.2 Meio	62
2.2.3 <i>Médiance</i>	64
2.2.4 <i>Trajection</i>	66
2.3 Paisagem: uma entidade trajetiva	68
2.3.1 Estudo da paisagem como "marca-matriz"	75
2.3.2 Paisagem e ambiente	77
 Capítulo 3	
Concepções de natureza e de paisagem: para além da geografia ciência	82
3.1 O paradigma da modernidade: a dualidade natureza/cultura	84
3.2 Estudos ambientais na antropologia	90
3.3 O homem e o meio – ontologia e geografia	97

3.4 Humanos e não-humanos – ontologia e antropologia	103
3.5 A natureza do homem	108
3.6 A morada do homem	113
Considerações finais	117
Bibliografia	121
Anexo – Tradução das citações em francês	124

Introdução

La géographie entendue comme "connaissance de la Terre" est incomplète si on ne voit pas que celle-ci n'existe qu'à travers le travail et les rêves des hommes qui vivent sur cette terre-là.

Augustin Berque

Introdução

Primeiras paisagens

Recordo-me de que, quando criança, meu olhar buscava “paisagens”, ansiando por um momento contemplativo e apaziguador para as angústias internas e externas de uma pequena moradora da grande metrópole que é São Paulo. Desde cedo fui apresentada ao mar e sua serra no litoral norte paulista, de praias entrecortadas pelo verde das montanhas e cinza das rochas. O caminho de viagem já era em si um evento, a expectativa de chegar na serra, abrir o vidro do carro e deixar entrar o perfume úmido da mata, ou a neblina... procurando e contando as cachoeiras, observando as flores coloridas em meio aos tons de verde. A primeira vista do mar, lá do alto, depois cada vez mais perto...

Durante muito tempo, férias era sinônimo de praia, mar, areia, faça chuva, faça sol. Depois fui conhecendo as “paisagens” interioranas, colinas e montanhas, longas viagens de ônibus com suas enormes janelas emoldurando diferentes cenários sob o sol e sob a lua...

Ao me encontrar com a geografia, durante a graduação descobri que as paisagens são muito mais que imagens da natureza, são construções dos homens, se hoje se configuram assim (mata, cidade, pasto...), também é por que são resultados de embates sociais. Na pós-graduação deparei-me com autores que questionavam essa evidência da paisagem, sua universalidade (a paisagem está aí para todos?), colocando em pauta o seu caráter de representação da natureza e do ambiente.

Descobri que aquelas “primeiras paisagens” e as sensações que me ofereciam, por mais que parecessem universais e anteriores a qualquer cultura, são representantes da minha relação com o ambiente, pertencente a determinado contexto espaço-temporal. Que, antes da “paisagem” há o ambiente, apreendido como natureza e que esta representa-se em paisagem. Porém, este não foi um percurso simples nem curto, mas ao longo da história culminou nessa noção de que a paisagem é originária e universal. Percurso que intento, ao menos, começar a desvendar nesta dissertação.

Nos évidences mêmes, en effet, sont typées culturellement et datées historiquement. C’est le cas justement du paysage – cette donnée première du monde, semble-t-il, dès que nous ouvrons les yeux...¹

Esta perspectiva da paisagem, de imediato, me remeteu a outra presença em minha infância, o contato com a realidade indígena. Filha de antropóloga, estava sempre visitando as aldeias Guarani com minha mãe, que me revelava um outro modo de viver no mundo que, no entanto, é o mesmo. Mas que é compreendido de muitas outras maneiras, conforme as culturas e povos, que não são melhores e nem piores, e sim, diferentes umas das outras. Sempre acreditei que este conhecimento deveria contribuir para o enriquecimento do nosso agir no mundo.

Pesquisa

Esta dissertação tem como proposta realizar um debate teórico a respeito da noção e do conceito (geográfico) de paisagem, tendo como pano de fundo reflexões acerca da relação

¹ BERQUE, Augustin. *Paysage, milieu, histoire* in: BERQUE (dir). Cinq Propositions pour une théorie du paysage. Seyssel : Champ Vallon, 1994: 15.

homem-meio e estudos que abordam e questionam a dualidade cultura–natureza. Colocando em relação as diversas concepções de natureza e a construção social da paisagem.

A relação entre a sociedade e a natureza é intermediada pela cultura em todas as suas dimensões (política, econômica, ideológica, simbólica, estética, religiosa, etc), e esta, ao “significar” a natureza, confere às sociedades possibilidades, regras, técnicas, maneiras e formas de utilizá-la. A paisagem expressa a cultura em seus diversos aspectos, revelando seu lado funcional e simbólico. Representa, assim, um elemento chave para a compreensão da relação sociedade-cultura-natureza.

Este trabalho pretende contribuir ao debate geográfico sobre paisagem. Para isso, prioriza o debate contemporâneo realizado na literatura das ciências humanas a respeito da relação entre o homem e o meio na elaboração da noção de paisagem aproximando-se da discussão realizada pela geografia cultural, sobretudo com o pensamento de Augustin Berque, buscando também estabelecer um diálogo interdisciplinar com a antropologia.

Berque prioriza o aspecto relacional da paisagem. A paisagem está implícita na vida social e vice-versa, ela é condicionada permanentemente pelas relações sociais. Conforme este autor “*le paysage est une entité relative et dynamique, ou nature et société, regard et environnement sont en constante interaction*”².

E é este caminho, de buscar entender os diferentes olhares e significados, perspectivas e maneiras de construção do ambiente, que expressamos em paisagem, como propõe Augustin Berque, que orienta esta dissertação.

² BERQUE, Augustin. *Introduction* in: BERQUE (dir). *Cinq Propositions pour une théorie du paysage*. Seyssel : Champ Vallon, 1994. p.6.

Panorama teórico

Para mostrar outro viés sobre a compreensão da paisagem, entidade tão ligada ao simbólico, foi necessário fazer um recorte teórico.

Assim, não é na forma de esgotamento bibliográfico sobre o tema da paisagem ou de historiografia do conceito na geografia que esta dissertação se apresenta. Quero ressaltar a ausência de autores e textos importantes sobre este tema, mas preferi me ater à apresentação de autores contemporâneos (a maioria dos textos que me serviram de suporte foi produzida a partir da década de 1980) que discutem o tema da paisagem e apontam para novas concepções.

Augustin Berque, geógrafo, é o autor principal em que me baseio nesta dissertação. Berque trabalha o conceito de paisagem sob uma nova perspectiva, baseada em sua concepção de ecúmeno, meio, *médiance* e *trajection*. Suas obras que me serviram de apoio foram: “*Médiance de milieux en paysages*” (1990, 2a. ed. 2000) ; “*Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*” (1996) ; “*Écoumène: introduction à l'étude des milieux humains*” (2000, 2a. ed. 2009) ; e “*La pensée paysagère*” (2008). Apoiei-me também em seus artigos *Introduction e Paysage, milieu et histoire* do livro “*Cinq Propositions pour une théorie du paysage*” (1994), sob a direção de Berque ; e no artigo *Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural* (1984), único texto deste autor traduzido para o português, encontrado no livro “*Paisagem, tempo e cultura*” (Corrêa; Rosendahl, orgs. 2004).

É necessário observar que este trabalho não se propõe a um esgotamento do pensamento ou um “resenha” dos livros de

Berque, mas pretende aprofundar-se nas ideias principais deste autor no que concerne à paisagem.

Outros autores contemporâneos que orientaram minha reflexão foram, principalmente:

Anne Cauquelin, filósofa, cujos textos unem a arte e a filosofia. A obra “A Invenção da Paisagem” (cuja primeira edição francesa data do ano de 1990, publicada no Brasil em 2007) foi de fundamental importância para o debate sobre a noção de paisagem, como de sua equivalência à natureza.

E, Jean-Marc Besse, também filósofo, entremeia geografia e filosofia, abordando questões sobre a paisagem e epistemologia da geografia. Seu livro “Ver a terra” (publicado na França no ano 2000 e no Brasil em 2006) teve muito valor para esta dissertação no que concerne à noção de paisagem e seu percurso e inserção na ciência geográfica.

Esta dissertação procura apontar novas reflexões, sobre um aporte teórico que busca romper com os paradigmas dualistas e encarar o fator *relacional* da realidade e da relação homem-meio.

Para tanto, busquei um diálogo com a antropologia, sobretudo a partir de uma disciplina que realizei no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social – A construção dos Conceitos de Natureza e Sociedade na Antropologia – ministrada pela professora Marta Rosa Amoroso. Durante as aulas percebi que havia uma conexão entre alguns autores, neste momento a mim apresentados, como Bruno Latour, Isabelle Stengers, Philippe Descola e Tim Ingold com as minhas leituras de Berque e com o que pretendo mostrar a partir da discussão da paisagem: que esta é produzida (e reproduz) a partir das múltiplas realidades da convivência entre a natureza e humanidade ao longo do tempo.

Assim procurei este diálogo, que não confronta os autores em suas diferenças (existentes), mas procura mostrar a confluência

(não a convergência) das ideias na geografia e na antropologia. A filosofia está intrínseca ao debate, pois os autores se preocupam com o caráter ontológico que é inerente à relação homem-meio.

A maioria das obras e dos textos utilizados não foi publicada na língua portuguesa, sobretudo as de Augustin Berque. Para não alterar o sentido das idéias dos autores, senti necessidade de preservar em francês as citações apresentadas ao longo do texto. Berque, especialmente, trabalha questões complexas e profundas, e sua tradução exigiria readequações conceituais que não cabem neste trabalho. No entanto, para facilitar a leitura encontram-se em anexo as traduções (na forma literal) das citações em língua francesa, porém sem o comprometimento com as readequações conceituais.

Sinto que seria necessário (fica em débito) um maior aprofundamento em Heidegger e Dardel, que são mencionados durante o texto e, de certa forma, são inspirações para a maneira como Berque trata a questão da paisagem.

* * *

A dissertação está estruturada em três capítulos:

No primeiro capítulo *“Paisagem: da noção ao conceito geográfico”* encontra-se um panorama do surgimento da noção de paisagem, até ela se tornar um conceito da ciência geográfica, passando pela questão da “sinonímia” entre paisagem e natureza e pela aproximação entre a perspectiva, a arte e a paisagem.

A concepção de paisagem de Augustin Berque é aprofundada no segundo capítulo *“O conceito de paisagem para Augustin Berque”*, mas, para compreendê-la é necessário adentrar aos conceitos de ecúmeno, meio, *médiance* e *trajection*.

O diálogo com a antropologia se realiza no terceiro capítulo *“Concepções de natureza e de paisagem: para além da geografia ciência”*, no qual é inserida uma questão que perpassa por toda a obra de Berque, que é a aproximação entre geografia e ontologia, ultrapassando os limites da geografia como ciência, na direção da geografia como condição da existência, pois existimos em um determinado meio. Este caráter ontológico da relação entre o homem e o meio também encontra respaldo na antropologia.

* * *

Capítulo 1

Paisagem: da noção ao conceito geográfico

Mal creríamos ser a paisagem mero artifício. Mesmo que tenhamos a prova disso. É que a paisagem já está ligada a muitas emoções, a muitas infâncias, a muitos gestos e, parece, sempre realizados. Ligada a esse sonho sempre renascente da origem do mundo – ela teria sido “pura”, de uma pureza na qual nos mantêm os édens e à qual retornamos, não obstante nosso saber.

Anne Cauquelin

Capítulo 1. Paisagem: da noção ao conceito geográfico

Em muitos textos a polissemia da palavra paisagem é a primeira coisa a ser evocada. Mas, o que é paisagem? A paisagem pode ser tratada dentro e fora da ciência geográfica, seja como conceito, seja como noção¹.

Atualmente, o debate sobre paisagem abrange uma grande variedade de pontos de vista e a própria palavra paisagem recebe diversas adjetivações: paisagem urbana, paisagem rural, paisagem política, paisagem sonora, paisagem olfativa, e até mesmo paisagem virtual. Entretanto este não será o enfoque dessa dissertação. A noção de paisagem será abordada neste primeiro capítulo considerando como este “sentido” tornou-se, através do uso, uma palavra, uma noção, um conceito e até mesmo objeto de estudo (da ciência, no caso, da geografia) como de intervenção na realidade.

1.1 Invenção ou nascimento da paisagem?

A noção de paisagem parece estar interiorizada em nós. Mas nem sempre foi assim e tampouco o é para todas as sociedades que (co)habitam a Terra.

Anne Cauquelin (2007) fala em “invenção da paisagem” em um livro com este mesmo título, no qual a autora remonta o passado em uma investigação sobre as origens da noção de paisagem e seu percurso até tornar-se uma noção tão presente,

¹ Noção é compreendida como idéia geral, vaga e disseminada no senso comum. Enquanto conceito é empregado com o sentido proveniente de uma noção, só que mais elaborado com raízes na ciência.

como se fosse inerente à nossa condição humana. Já o geógrafo Augustin Berque (2008) refere-se ao “nascimento da paisagem” e explica o porquê:

Pourquoi « naissance », plutôt par exemple qu'invention du paysage ? Parce que je n'aime pas ce vocabulaire constructiviste, qui mène à penser que le paysage serait une pure création du regard humain. Le paysage n'est pas dans un regard sur des objets, il est dans la réalité des choses, c'est-à-dire dans le rapport que nous avons avec notre environnement².

Berque pretende fazer uma síntese dos dois pontos de vista, um de que a paisagem sempre esteve aí (das ciências naturais) e outra de que ela é uma representação (verbal, mental, etc). Para compreender a realidade da paisagem em sua plenitude, é preciso considerar que ela comporta, ao mesmo tempo, estes dois aspectos: um que não supõe a presença (olhar) humana, e outro, que faz deste olhar (presença) o seu princípio. É a partir desta ambivalência que Berque fala em nascimento da paisagem, quer dizer, acontece junto com a “paisagem” a manifestação de um modo novo da realidade, de uma nova cosmofania³.

O importante é que em algum momento da história da humanidade surgiu esta noção que, no decorrer das práticas sociais, representações artísticas e reflexões religiosas filosóficas e científicas, configurou-se como “esquema de percepção” da realidade, até parecer algo originário, pré-existente a nós mesmos (lembrando que estamos falando da história contada pela “sociedade ocidental moderna”). Esta condição de *a priori*, que sentimos na paisagem, deve-se ao fato de ser essa noção proveniente e representativa da realidade objetiva: a natureza, o ambiente em que vive o homem, do qual ele faz parte e ao qual ele

² BERQUE, Augustin. La pensée paysagère. Paris: Archibooks, 2008: 47.

³ Idem: 69.

transforma, objetiva e subjetivamente, simplesmente pelo fato de aí viver.

Neste momento, vale ressaltar o ponto de vista, aqui aplicado, sobre a compreensão do que é natureza e no que diz respeito à relação de conhecimento da humanidade com o mundo. Para certas correntes de pensamento que valorizam apenas o caráter representativo, a natureza só existe porque é percebida, pensada, concebida pelo homem. É a partir da existência humana, de sua percepção sensorial e do desenvolvimento do *logos* e da razão que o mundo é concebido e compreendido, quer dizer, torna-se real. De fato, conhecemos apenas as maneiras humanas de “relacionamento” com o mundo, com a natureza. Afinal, somos os únicos capazes de elaborar o pensamento acerca de todas as coisas, criar palavras, símbolos, etc⁴.

No entanto, existem muitas maneiras de estabelecer esta relação de pensamento e vivência do mundo. Mas o fato é: mesmo se o homem não existisse neste planeta, ou se não fosse dotado de pensamento, a Terra continuaria em sua evolução (entendida aqui no sentido do desenrolar das manifestações físicas, bem como da vida e suas mutações), como o era antes da existência dos homens. Assim, a natureza deve ser compreendida por meio da união destes dois sentidos: como criação do homem a partir de sua interação com o ambiente, mas sem, por isso, negar a sua realidade objetiva e pré-existente à humanidade, fator essencial para a existência do homem, que por vezes esquece que pertence ao mundo natural.

Esta compreensão de natureza é reforçada nas palavras de Berque:

⁴ Dentro da nossa compreensão da realidade, que segundo Philippe Descola, pertence a Ontologia Naturalista de relacionamento com o mundo – conforme classificação realizada por este antropólogo, como veremos no terceiro capítulo.

(...) dire ce qu'est la nature, au fond, c'est justement dire ce qu'elle n'est pas : une conception humaine.

(...) La nature est en effet ce qui en soi n'a de sens ni par ni pour l'homme ; mais qui a un sens dans l'homme et autour de l'homme. Pour l'homme et par l'homme, la nature est forcément traduite en termes propres à une culture ; elle est intégrée au monde que l'homme est capable de concevoir, de percevoir et d'aménager. Cependant la nature en soi ne cesse pas pour autant d'exister, dans son sens propre qui est irréductible aux termes humains ; cela non seulement autour de l'homme (dans son environnement, du proche aux quasars les plus lointains), mais aussi dans l'homme lui-même (dans sa physiologie). Ainsi la nature, cette entité qui à la fois est inconcevable, incommensurable, mais où l'homme est immergé, qu'il porte en lui-même et qu'il ne cesse d'humaniser, de cultiver, la nature donc, par son ambivalence, est l'exemple même d'une réalité mésologique : indissolublement factuelle et sensible, physique et phénoménale, la nature est bipolaire⁵.

Desta maneira, o surgimento da noção de paisagem, sobretudo em seu sentido de representação da natureza, apresenta estas duas qualidades – subjetivação e criação humanas em relação a um ambiente pré-existente ao homem, mas do qual ele é parte. Por isso o sentimento de paisagem oscila entre o externo e o interno, entre o subjetivo e o objetivo. Como diz Jean-Marc Besse:

Sem desprezar a existência e o papel das imagens e das percepções no processo eminentemente complexo da definição da paisagem, parece possível avançar a idéia de que a paisagem não se reduz a uma representação, a um mecanismo de projeção subjetiva e cultural⁶.

⁵ BERQUE, Augustin. Médiance. De Millieux en Paysages. 2e. ed. Paris: Belin/Reclus, 2000: 51/52.

⁶ BESSE, Jean-Marc. Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006: 64.

Assim sendo, a paisagem, é aqui compreendida como fruto da relação entre as sociedades, suas culturas e a natureza.

1.2 Pensamento “*paysagère*” e pensamento sobre a paisagem

O geógrafo Augustin Berque chama a atenção para o fato de que a paisagem nos leva a pensar de uma certa maneira, assim como, certos pensamentos nos vêm propriamente da paisagem. Berque distingue o que ele chama de pensamento *paysagère*⁷ (*pensée paysagère*) do pensamento sobre a paisagem (*pensée du paysage*). Segundo este autor, pode existir pensamento *paysagère* sem que haja um pensamento sobre a paisagem, como ocorreu em certos períodos da história em algumas sociedades⁸. O pensamento *paysagère* seria um pensamento não sobre a paisagem, mas do tipo que transforma as paisagens, sem necessariamente precisar da criação desta palavra para tanto. Nas palavras do autor:

Alors, quand je parle de la pensée paysagère, de quoi s'agit au juste ? D'une pensée qui serait de type paysager, ou bien d'une pensée (au sujet) du paysage ? Des deux sans doute en principe, mais ici bien plutôt du premier que du second terme. Et ce n'est pas la même chose.

Une *pensée (au sujet) du paysage*, c'est une pensée qui se donne le paysage pour objet. Une réflexion sur

⁷ Em uma tradução literal o termo paisagístico seria o mais adequado. Porém, na língua portuguesa, (sobretudo no contexto brasileiro), a palavra “paisagístico” tem mais aproximação com um pensamento sobre a paisagem, pensando em sua intervenção, como por exemplo: projeto paisagístico de um edifício ou de uma praça, estando relacionada à profissão do paisagista e ao paisagismo. Assim, explicitando esta diferença mantenho o termo em francês - *paysagère* - sobretudo para o sentido que o autor dá para a concepção de *pensée paysagère*, como algo anterior ao pensamento sobre a paisagem, este último sim, se adequaria melhor à tradução de paisagístico.

⁸ Ainda hoje encontramos sociedades que não possuem uma elaboração de sua relação com o ambiente na forma de paisagem, mas nem por isso deixam expressar e viver uma relação com o ambiente.

le paysage. Pour qu'une telle chose existe, il faut être capable de se représenter le paysage, c'est-à-dire notamment de le représenter par un mot qui permette d'en faire un objet de pensée. Un noème de noèse, dirait la philosophie. Certes, on peut sentir les choses avec d'autres moyens que les mots, mais pour les *penser* vraiment, il faut des mots. C'est cela justement qui se manifeste en Europe lors de la Renaissance: il commence à y avoir une pensée du paysage.

Une pensée de *type paysager*, en revanche, cela ne demande pas nécessairement des mots. Preuve en est qu'en Europe, des premiers peuplements venus d'Afrique jusqu'à la Renaissance, on a vécu d'une manière si paysagère qu'elle nous a laissé des paysages admirables, et ce en l'absence de toute pensée du paysage. Les gens aménageaient les paysages avec un goût certain ; en tout cas, nous avons la trace objective, matérielle d'un tel goût, et nous ne pouvons qu'en inférer que ces gens-là pensaient – puisqu'ils n'étaient pas moins *sapient(te)s* que nous ne le sommes – d'une manière telle qu'ils faisaient de beaux paysages. Ils faisaient des choses comme le mont Saint Michel, Vézelay, Roussillon, les vignobles de Bourgogne, Rocamadour, etc. Bref, ils témoignaient à l'évidence d'une pensée paysagère⁹.

Desta maneira, o pensamento *paysagère* se aproxima da noção de paisagem, pois, de certa forma, participa dos esquemas de percepção e organização (*aménagement*) da realidade, porém seria precedente à abordagem aqui adotada para o entendimento da paisagem como noção, que procura uma aproximação com a sensação que nos é imediata no momento em que ouvimos a palavra paisagem, ou quando imaginamos uma. Antes da imagem, na maioria das vezes, a sensação é de prazer, de relaxamento. A imagem que referimos, em geral, é bela e bucólica.

Para Berque, o postulado que estabelece a possibilidade de uma aproximação objetiva da paisagem é o de que "*les sociétés*

⁹ BERQUE, 2008: 9.

interprètent leur environnement en fonction de l'aménagement qu'elles en font, et, réciproquement, elles l'aménagent en fonction de l'interprétation qu'elles en font"¹⁰.

Este postulado que seria como um ponto zero, não serve para dizer porque os europeus só passaram a se interessar pela paisagem (objetivamente) no período da renascença, mas permite, pelo menos, imaginar que há em todo ser humano um tipo de "motivação fundamental" que faz com que este se sinta bem em um ambiente apropriado, mesmo que as formas dessa apreciação e deste contentamento sejam tão variadas quantos as culturas. Assim Berque propõe chamar de *proto-paysage* o que seria um denominador comum que,

dans l'appréciation que toute société fait de l'environnement qui est le sien, peut concerner la vue sans pour autant impliquer une esthétique proprement paysagère. Sur ce substrat, qui est commun à toute l'humanité, chaque culture élabore les formes de sa propre sensibilité, ses propres catégories, ses propres concepts¹¹.

Em seu livro "La pensée paysagère", Augustin Berque adota seis critérios para o discernimento da existência de uma "concepção de paisagem" em determinada cultura. O autor os apresenta da seguinte maneira, por ordem de discriminação crescente¹²:

1. Uma literatura (oral ou escrita) contando a beleza dos lugares; o que inclui/abrange a toponímia (exemplos do autor em francês: Bellevue, Mirabeau, Beloeil, etc).
2. Jardins de recreio (*d'agrément*);

¹⁰ BERQUE, Augustin. *Paysage, milieu, histoire*. in : BERQUE (dir). Cinq Propositions pour une théorie du paysage. Seyssel: Champ Vallon, 1994: 17.

¹¹ Idem: 17.

¹² BERQUE, 2008: 47.

3. Uma arquitetura organizada para se apreciar uma bela vista;
4. Pinturas representando o ambiente;
5. Uma ou mais palavras para dizer “paisagem”;
6. Uma reflexão explícita sobre “a paisagem”.

O autor cita como exemplo a discussão sobre a existência ou não da paisagem para o mundo romano. Para Berque a cosmofoania romana satisfaz aos critérios (acima apresentados) 1, 2 e 4, mas não aos critérios 3 (pois sua arquitetura é voltada para o *atrium* e não para os lugares bonitos) nem ao 5 e ao 6. Dessa maneira, Berque não considera que tenha havido um pensamento sobre a paisagem, mas que os romanos possuíam incontestavelmente uma sensibilidade *paysagère*, um pensamento *paysagère*. Portanto para este autor fica claro que não houve no mundo romano o que seria o “nascimento” da paisagem.

Mais comment dater une telle chose ? Sans parler de ceux pour qui le paysage a toujours et partout existé, les désaccords sont grands à propos de son apparition ; notamment quant à savoir si les Romains avaient ou n'avaient pas cette notion. Ces désaccords sont souvent des dialogues de sourds, faute de témoins objectifs permettant de comparer entre elles sans ethnocentrisme et sans anachronisme, des cosmophanies différents¹³.

1.3 A noção de paisagem

Com efeito, foi entre 1500 e 1800 que ocorreu uma série de transformações na maneira pela qual

¹³ Idem: 47.

homens e mulheres, de todos os níveis sociais, percebiam e classificavam o mundo natural ao seu redor. Alguns dogmas desde muito estabelecidos sobre o lugar do homem na natureza foram descartados nesse processo. Surgiram novas sensibilidades em relação aos animais, às plantas e à paisagem¹⁴.

Vários autores referem-se à questão da antiguidade da noção de paisagem e remontam as suas origens ao Renascimento Europeu. Entretanto, autores como Berque (1994, 2008), Donadieu et Périgord (2007), entre outros, também mencionam o surgimento da noção de paisagem na China do século IV¹⁵, quando teria sido escrito o primeiro tratado sobre a paisagem: "Introdução à pintura de paisagem" de Zong Bing (375-443) que concebia a paisagem como se ela possuísse uma *"forma material que tenderia para o espírito"*¹⁶. A paisagem estaria ligada à filosofia do Tao, sua pintura seria como uma expressão de *shanshui* (as montanhas e as águas) e a ideia de *fengshui* (a água e o vento), termos que se desenvolveram neste período¹⁷. Para Berque, na medida em que pode ser datado sobre documentos, o nascimento da paisagem aconteceu na China¹⁸. Seguindo os seis critérios adotados pelo autor (como visto anteriormente), o sexto critério (que é o mais discriminante) referente à existência de uma reflexão explícita sobre a paisagem, foi preenchido por volta do ano 440, com a "Introdução à pintura da paisagem", de Zong Bing, e o quinto critério, referente à existência de uma ou mais palavras para dizer "paisagem", data de quase um século mais cedo.

¹⁴ THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia de bolso, 2010: 19.

¹⁵ Para aprofundar neste tema ver BERQUE, A. La pensée paysagère. Paris: Archibooks, 2008.

¹⁶ "Le paysage, tout en possédant une forme matérielle, tend vers l'esprit" BERQUE, 2008: 70 e DONADIEU; PERIGORD, 2007:9.

¹⁷ DONADIEU, Pierre; PÉRIGORD, Michel. Le Paysage. Entre natures et cultures. Paris: Armand Colin, 2007: 9.

¹⁸ BERQUE, 2008: 48.

Já a concepção ocidental de paisagem, segundo Donadieu e Périgord, apareceu na Europa por volta do fim do século VIII, com o surgimento da palavra, em alemão, *Landschaft* no norte europeu, que nas interpretações latinas servia para dizer a pátria e a região, com o sentido de território. No sul da Europa, a palavra *paese* era utilizada na Itália em 1481 para designar a representação pictural de uma região (*pays*). Estes autores apontam para duas origens linguísticas da palavra paisagem então existente:

l'une anglo-saxonne, a donné à partir de *landschap* en néerlandais (1481), *Landschaft* (1508) en allemand et en anglais, *landskip* (1598) puis *landscape* (1603). Quant au terme français *paysage* (1549), il est apparu avant l'italien *paesaggio* (1552) ; en sont dérivés l'espagnol *paisaje* et le portugais *paisagem*. C'est aussi l'idée de *pays*, de territoire (en tchèque et polonais, *kraj*) qui en Europe centrale a donné dans ces langues *krajina* et *kajobraz*. **Dans les langues germaniques, le référent est le territoire, alors que dans les langues latines le mot paysage a deux sens possibles : celui d'image artistique (au sens de genre paysage), et celui de l'étendue visible d'un territoire**¹⁹. [grifo nosso].

Uma das experiências paisagísticas que marca o ocidente é a subida do Monte Ventoux por Petrarca em 1336, evento citado por vários autores como Besse (2006), Berque (2008), Donadieu e Périgord (2007). Em sua carta, Petrarca levanta o dilema entre o que está fora (exterior) e o que está dentro (interior) – a paisagem leva ao deslumbre, mas devemos olhar para dentro, meditar. Eram esses os preceitos da filosofia cristã em voga naquele momento. Para Santo Agostinho admirar a natureza é olhar para fora, para o lado oposto ao qual o dever chama. A ortodoxia cristã exigia que se olhasse para dentro de si mesmo, para sua própria memória

¹⁹ DONADIEU; PERIGORD, 2007:9.

(consciência) porque ela é habitada por Deus. Esta ortodoxia fez com que, durante muito tempo, a Europa não tenha ousado olhar e nem conceber a paisagem. O texto do relato de Petrarca é uma das primeiras manifestações sobre a paisagem. De acordo com Berque, no século XIV a Europa começa a “enxergar” a paisagem, porém, *“c’est qu’à partir de la Renaissance, le paysage comme tel se met à exister pour les Européens”*²⁰.

Como nos mostra Jean-Marc Besse, somente a partir de um certo momento é que a ideia de paisagem passa a suscitar inquietações e a afetar os artistas e pensadores.

Um artista da Idade Média não teria sonhado em fazer estudos de paisagens, diz Yves Bonnefoy:

Não se representa o particular quando se tem a felicidade do universal, não há porque se deter nos fatos do acaso quando o possível, e também o obrigatório, é celebrar o que transcende. A paisagem começa na arte com as primeiras angústias da consciência metafísica, aquela que se inquieta de repente com a sombra que se mexe sob as coisas (nota 2)²¹.

Para Besse, a questão das relações do homem com uma realidade mais vasta, passa a ser colocada a partir da paisagem, suscitada pela experiência vivida, assim como pelas diversas representações artísticas, científicas ou espirituais, das quais ela é objeto.

O sentimento de pertencer à generosa presença daquilo que é, é substituído então por uma contemplação à distância do mundo. (...)

É preciso considerar a tomada desta distância repentina frente ao mundo como a condição de uma nova possibilidade da existência humana e, mais

²⁰ BERQUE, 2008: 8.

²¹ BESSE, 2006: VIII. (nota 2: Y. Bonnefoy, *Le peintre dont l'ombre est le voyageur*, Rue Traversière et autres récits en rêve. Paris: Gallimard, 1992, p.162)

precisamente, de uma nova face das relações do homem com o Todo²².

Segundo Donadieu et Perigord, somente por volta do século XVIII, é que as montanhas e as praias passam a ser paisagens admiráveis e admiradas, de início pelas elites europeias:

Ceux qui en désignèrent par l'écriture les beautés (ou les horreurs) sublimes faisaient partie des élites européennes, artistiques, scientifiques et littéraires (Saussure, Haller et Rousseau, pour la montagne, Bernardin et Saint-Pierre pour la mer) et se référaient, pour en apprécier les spectacles, à la peinture de paysage du siècle des Lumières²³.

Berque (2008) refere-se à questão do trabalho no campo e do ócio como elementos essenciais para o desenvolvimento de um pensamento sobre a paisagem. Ele aponta o fato de que, para que surgisse um pensamento sobre a paisagem, foi necessário que existissem tanto as cidades como uma classe de lazer, cujo ócio fosse sustentado por uma classe de trabalhadores e escravos que eram quem, por meio de seu trabalho, “construíam” as paisagens rurais, produzindo e colhendo os frutos da terra. Essa classe de lazer concebia a terra como provedora de frutos por si só, num ideal de natureza autônoma – remetida ou a um passado ou a um futuro míticos, a “idade de ouro” perdida ou o paraíso por vir.

Para Berque, foi essa classe que, devido a sua condição e ociosidade, passou a olhar para o ambiente ao seu redor de uma outra forma. Uma fração mínima da sociedade para quem o campo era o lugar do ócio, uma classe de lazer letrada que negava os negócios da cidade – o ócio era o tempo normal para eles, já que seus escravos faziam todo o trabalho. Como eles apenas recolham os frutos do trabalho escravo tinham para si, sem problema em

²² Idem: VIII.

²³ DONADIEU; PERIGORD, 2007: 12.

admitir, que eram frutos da própria terra, que os produzia num movimento autômato:

Sans doute n'étaient-ils pas aveugles; le travail, s'ils ne le faisaient pas, ils le voyaient bien quand même ! dirions-nous ; mais ce serait oublier que la vision humaine n'est pas seulement affaire d'optique : c'est affaire aussi largement de construction sociale. On ne voit en effet que ce qu'il convient de voir dans le monde auquel on appartient ; et ce qui n'y appartient – pas ce qui est im-monde – on ne le voit pas. On le met hors-monde, dehors (foris), et là-dessus on ferme (claudere) la porte, ou plutôt les yeux ; c'est-à-dire qu'on le *florclôt* (locks out).

Cette *florclusion du travail de la terre* est un trait fondamental des sociétés assez complexes – en termes de divisions du travail social – pour développer des villes, et de là une « classe de loisir » (Veblen) apte à contempler la nature, au lieu de la transformer laborieusement de ses mains. Cette condition doit être remplie pour que naisse éventuellement, une pensée du paysage, celle-ci elle même supposant que la nature ou le naturel soient suffisamment distingués de l'humain ou du social pour qu'existe, justement, un mot pour dire « la nature ». Or, pour naturel que cela nous paraisse, à nous aujourd'hui, cela ne va nullement de soi ; l'histoire et l'anthropologie en témoignent²⁴.

De acordo com Berque, trabalhar a terra, durante milênios, era fazer trabalhar os outros. E foi assim que nasceram as cidades, e a partir daí é que pôde surgir um olhar desinteressado sobre o ambiente, suscitando representações da natureza como sua transformação em objeto de conhecimento (origem da ciência) ou de pura contemplação, de onde vem a idéia de paisagem.

Voilà pourquoi, aux yeux de la classe de loisir – seule apte à écrire cette histoire puisqu'elle possède à la fois les lettres et les terres – c'est *aumatè*, de son

²⁴ BERQUE, 2008: 28. (Veblen, Thorstein. *Théorie de la classe de loisir*, Paris: Gallimard, 1970 / *Theory of the leisure class*, 1899).

propre mouvement, que la nature elle-même, *ipsa*, est censée accorder ses fruits à l'humanité²⁵.

Tanto na China, como nos mostra Berque, como na Europa, o aparecimento da noção de paisagem, foi permeado por elementos da urbanidade, da "ociosidade" e de uma elite literata. Nesses termos, a noção (e em seguida o conceito) de paisagem, provém de um outro olhar sobre o ambiente que não o utilitarista. A principal diferença entre as noções de paisagem surgidas na China e a na Europa é que, na China o desenvolvimento de um pensamento sobre paisagem não tem origem em uma ruptura entre o homem e o meio, nem é separada de aspectos religiosos. Já a noção de paisagem que se desenvolveu na Europa, provém de um distanciamento e de uma certa ruptura com a natureza, base da modernidade ocidental e fundamental para existência de seu desenvolvimento científico. Vamos nos ater principalmente a esta última concepção de paisagem.

De acordo com Jean-Marc Besse (2006), originalmente, a paisagem significa a restrição do mundo visível ao campo visual que se abre a partir deste recorte primordial. A autora Anne Cauquelin (2007) refere-se à paisagem como um "conjunto de valores ordenados em uma visão". Segundo os autores Pierre Donadieu e Michel Périgord (2007), a noção de paisagem exprime o olhar humano sobre um recorte visível de território carregado da experiência sensível do observador.

Dans le langage commun, la notion de paysage exprime le regard humain porté sur une étendue visible de territoire autant que l'expérience sensible de celui-ci. Passer des territoires vécus aux paysages, c'est mettre en oeuvre une relation visuelle exprimable par les images et les mots. Chaque société, chaque culture, même si elle ne dispose pas de mots pour le dire et parfois d'images

²⁵ Idem: 29.

pour le montrer, produit donc la « mise en paysage » de son environnement par des raisonnements collectifs et individuels²⁶.

1.4 As “dobras” da paisagem

Dobra onde se juntam, ponta com ponta, a natureza e sua figuração – essa dobra de sombra, essa lenta ascensão de uma forma da qual jamais poderíamos pensar que não fosse dada desde o início como realidade.

Desfazer essa dobra consiste em remontar a “antes da dobra”, apoiar-se na matéria-prima da “causa mental”. Decompor os elementos que foram as condições de possibilidades na história da edificação da paisagem, que é como uma floresta de símbolos²⁷.

A “evidência” da paisagem é contestada por Anne Cauquelin e Augustin Berque, autores que, a partir do desvendamento das “dobras”²⁸ da paisagem, apontam para a percepção de como a paisagem é uma noção e um conceito construídos ao longo de muito tempo e não algo já pressuposto, evidente. Para Cauquelin poderíamos até falar em artificialidade da paisagem.

Há algo como uma crença comum em uma naturalidade da paisagem, crença bem arraigada e difícil de erradicar, mesmo sendo ela permanentemente desmentida por numerosas práticas²⁹.

Como nos aponta Cauquelin, a paisagem é fruto de um longo e paciente aprendizado, complexo, e depende de diversos setores

²⁶ DONADIEU; PERIGORD, 2007: 7.

²⁷ CAUQUELIN, Anne. A Invenção da Paisagem. São Paulo: Martins, 2007: 42.

²⁸ Cauquelin refere-se à “explicitar as dobras da paisagem”, no sentido elaborar uma restituição da gênese da paisagem, revelando elementos que devido a aparente universalidade da paisagem, escondem-se como que na parte de trás da dobra.

²⁹ CAUQUELIN, 2007: 8.

de atividades. E é através de algumas indagações que a autora nos leva a perceber isto e a elucidar o que ela chama de “dobras da paisagem”:

a paisagem parece traduzir para nós uma relação estreita e privilegiada com o mundo, representa como que uma harmonia preestabelecida, inquestionável, impossível de criticar sem se cometer sacrilégio. Onde estariam, pois, sem ela, nossos aprendizados das proporções do mundo e o de nossos próprios limites, pequenez e grandeza, a compreensão das coisas e a de nossos sentimentos? Intermediário obrigatório de uma conversação infinita, veículo de emoções cotidianas, invólucro de nossos humores – “como o tempo está lindo hoje, como o céu está claro!” – , seria preciso pensar que esse acordo perfeito, instantâneo, é comandado a distância por operações artificiais? Recusamos constantemente uma desapropriação dessas, temos a impressão de que a paisagem preexiste a nossa consciência, ou, quando menos, que ela nos é dada “anteriormente” a toda cultura³⁰.

Ao se perguntar sobre a origem da paisagem, de início, a autora se remete à história da arte e à criação da perspectiva³¹. Embora as origens da paisagem não se reduzam ao contexto da pintura, foi a partir da perspectiva que a paisagem ganha autonomia, quer dizer, nas palavras de Anne Cauquelin, torna-se uma “realidade para além do quadro”.

a paisagem adquiriria a consistência de uma realidade para além do quadro, de uma realidade completamente autônoma, ao passo que, de início, era apenas uma parte, um ornamento da pintura... Aqui já poderíamos nos admirar com tamanha autonomia para um simples elemento técnico, com um vôo desses, com uma “naturalização” dessas. Mas para podermos nos admirar realmente é

³⁰ Idem: 28/29.

³¹ Nesta pesquisa o termo perspectiva será utilizado de forma indistinta, sem adentrar em suas variações de tipos e denominações que lhe podem ser atribuídas.

necessário ainda sair do círculo encantado da história da arte. ...Abandonar as obras, os artistas – mesmo que esse sacrifício seja penoso – e perguntar pelas **novas estruturas da percepção introduzidas pela perspectiva**. A meu ver, só então nos fixamos no mistério da paisagem, de seu nascimento.

Pois essa “forma simbólica” estabelecida pela perspectiva (nota 1) não se limita ao domínio da arte; ela envolve de tal modo o conjunto de nossas construções mentais que só conseguiríamos ver através de seu prisma. Por isso é que ela é chamada de “simbólica”: liga, num mesmo dispositivo, todas as atividades humanas, a fala, as sensibilidades, os atos. Parece bem pouco verossímil que uma simples técnica – é verdade que longamente regulada – possa transformar a visão global que temos das coisas: a visão que mantemos da natureza, a idéia que fazemos das distâncias, das proporções, da simetria. Mas é preciso render-nos à evidência: **o mundo antes da perspectiva legítima não é o mesmo em que vivemos no Ocidente desde o século XV**³². [grifo nosso].

Este salto realizado pela perspectiva leva mais longe que a mera possibilidade de representação gráfica dos lugares e dos objetos. Segundo Cauquelin, este salto é de outro tipo, é de uma ordem que se instaura, uma ordem da equivalência entre um artifício e a natureza: *“A imagem, construída sobre a ilusão da perspectiva, confunde-se com aquilo de que ela seria a imagem”*³³, para nós, ocidentais, a paisagem é “da natureza”.

Segundo Cauquelin,

³² CAUQUELIN, 2007: 37/38. (nota 1: E. Panofsky, La perspective como forme symbolique et autre essais. Paris, Les Editions de Minuit, 1976 [em português : A perspectiva como forma simbólica, Lisboa, Edições 70, 1999]. Consciente de sua importância histórica e social para o Ocidente, Panofsky nomeia a perspectiva como “forma simbólica”. Forma no sentido de que é inevitável para todo conteúdo visual e desempenha o papel de a priori. Simbólica por unir num só feixe as aquisições culturais da Renascença que ainda estão em vigor em nossos dias e que constituem o fundo, o solo (Grund) de nossa modernidade).

³³ Idem: 38.

a perspectiva criada na renascença é uma das maneiras possíveis de encontrar um equivalente plausível do espaço no qual vivemos.

Mas há outras, que oferecem espaços de propriedades mentais, literárias, simultaneamente poéticas e poiéticas, como as que se podem encontrar no Oriente. Tanto lá como aqui, o que se pode ver, a paisagem pintada, é a concretização do vínculo entre os diferentes elementos e valores de uma cultura, ligação que oferece um agenciamento, um ordenamento e, por fim, uma “ordem” à percepção do mundo³⁴.

Assim, a autora ressalta o elo entre a perspectiva e a correspondência entre natureza e paisagem. A perspectiva legitima o transporte da imagem para o original, *“uma valendo pelo outro”*. A imagem-realidade adere-se ao conceito de natureza em distanciamento.

A paisagem não é uma metáfora para a natureza, uma maneira de evocá-la; ela é de fato a natureza. (...) A natureza-paisagem: um só termo, um só conceito – tocar a paisagem, modelá-la ou destruí-la, é tocar a própria natureza³⁵.

Esta identificação da natureza em paisagem acaba por obscurecer a questão da “artificialidade” da paisagem:

Que a forma simbólica “paisagem” tenha se constituído no decorrer dos séculos é então inadmissível, pois, se a paisagem é identificada com a natureza, ela esteve presente desde sempre. Sempre houve paisagens não é? Que a paisagem-natureza tenha evoluído, sofrido mudanças, até se admite; assim como os climas, as estações e o solo se transformaram, mas isso decorre de uma natureza em evolução contínua. As “formas” evoluem, mas a partir de um dado existente desde toda a eternidade. Nada a ver, diz-se, com uma construção mental. A paisagem participa da

³⁴ Ibidem: 13/14.

³⁵ Ibid.: 39.

eternidade da natureza, um constante existir, antes do homem e, sem duvida, depois dele. Em suma a paisagem é uma substância³⁶.

Segundo Cauquelin, muitas vezes encontram-se reunidos dois aspectos antagônicos da noção de paisagem: o *ordenamento construído* e o *princípio eterno*, enunciando uma perfeita equivalência entre a arte e a natureza.

1.5 Natureza-paisagem

Pela janela, vejo, portanto, algo da natureza, extraído da natureza, recortado em seu domínio. A paisagem é justamente a apresentação culturalmente instituída dessa natureza que me envolve³⁷.

Hoje, mesmo com a intensidade evocada pela “urbanidade”, mesmo vivendo em grandes cidades, quando pensamos em paisagem nos vem à cabeça uma ideia de paisagem-natureza. Quando abrimos a janela, é ela que buscamos: a “vista”, a natureza-paisagem. Mesmo estando dentro de uma metrópole como São Paulo, procuramos a luminosidade do céu, o pôr-do-sol, suas cores. Se estivermos no alto, procuramos os contornos do solo, ainda que cobertos por casas, edifícios, arranha-céus: há sempre o planalto da Avenida Paulista, ou a Serra da Cantareira, o Pico do Jaraguá contornando a cidade (é claro, visíveis apenas nos dias de menos nebulosidade e poluição). Ainda assim as noções de paisagem e natureza estão mescladas. A sensação de embevecimento, a contemplação e o descanso são ideias que nos remetem a naturezas-paisagens.

³⁶ Ibid.: 39.

³⁷ Ibid.: 143.

Segundo Cauquelin a expressão “paisagem urbana”

parece contraditar com a noção natural de paisagem, tanto porque nega a relação muito próxima entre paisagem e Natureza, como pelo conteúdo, heteróclito, muitas vezes sórdido, oferecido pela visão de uma cidade erigida em torres disparatadas, trespassada de terrenos vagos, saturada de sujeiras e banhada pela fumaça opaca das essências artificiais... e, não obstante tudo, vemos o espetáculo como paisagem³⁸.

Augustin Berque, ressalva ainda a identificação entre o campo/rural e a natureza, uma vez que ambos são tomados como o oposto da cidade/urbanidade.

Or qu'est-ce que l'antithèse de la ville ? La Campagne, ou bien la nature ?

Eh bien, pour le regard urbain – celui que nous a légué l'histoire des grandes civilisations – , c'est du pareil au même. Pour les gens doués d'urbanité, c'est-à-dire avant tout pour la classe de loisir, la campagne, aménagée par des millénaires de labeur paysan, et la nature sauvage inviolée, c'est la même chose. Effectivement, les deux s'identifient par le fait de n'être pas urbaines. Vous-même en témoignez lorsque devant un beau paysage rural, vous vous dites que vous aimez « la nature ». Le monde contemporain en témoigne massivement, comme nous le verrons, avec le phénomène de l'urbain diffus³⁹.

Mas a natureza nem sempre foi (é) figurada em forma de paisagem. Como um exemplo de que nem sempre foi assim, Anne Cauquelin nos aponta a ausência, na Grécia antiga, do que, atualmente, acreditamos ser paisagem:

³⁸ Ibid.: 148.

³⁹ BERQUE, 2008: 32/33.

não há entre os gregos antigos, nem palavra nem coisa semelhante, de perto ou de longe, àquilo que chamamos "paisagem"...⁴⁰

se a paisagem responde "ausente", a natureza está lá. Haveria, então, uma distância, um "buraco" entre os dois conceitos, que hoje temos o hábito de confundir em uma mesma figura?

Não há dúvida de que a Natureza não era figurada na forma da paisagem⁴¹.

Segundo a autora, a natureza para os gregos não se dizia sob a forma figurativa da paisagem visual, mas se apresentava sob a forma de um poder, cuja descrição é da ordem do discurso e não da sensibilidade.

A autora nos chama a atenção para as outras maneiras de tratar o espaço, que apresentam outros suportes, outras propriedades, suscitam outras analogias, ou seja, *"outros espaços capazes de participar da formação de outras abordagens perceptuais"*⁴².

Coisa curiosa: quando se trata de culturas estrangeiras, imaginamos facilmente a relação entre os espaços apresentados e os modos de vida, os usos, as "maneiras" de ver e os modos de dizer, de tal forma que chegamos a perceber uma espécie de tecido inconsútil, sem dentro nem fora, em uma única peça. [*tecido inteiriço das naturezas-culturas como disse Latour*]. Mas para nós, em nossa própria cultura, temos grande dificuldade em imaginar que nossa relação com o mundo (com a realidade, diga-se) possa depender de um tecido tal que as propriedades atribuídas ao campo espacial por um artifício de expressão – qualquer que seja ele – condicionem a percepção do real⁴³.

A ideia de natureza-paisagem que possuímos hoje, herança da renascença europeia, foi algo que veio sendo construído ao

⁴⁰ CAUQUELIN, 2007: 44.

⁴¹ Idem: 44.

⁴² Ibidem: 45.

⁴³ Ibid.: 14.

longo do tempo e da história, do encontro entre os povos, das trocas e desenvolvimento das técnicas e conhecimentos.

Da Grécia a Roma, de Roma a Bizâncio, de Bizâncio à Renascença, produziram-se algumas formas que governam a percepção, orientam juízos, instauram práticas. Esses perfis perspectivistas passam de um a outro, desenham “mundos” que foram, para aqueles que os habitam, a evidência de um dado⁴⁴.

Cauquelin assinala que a paisagem traz em si um enunciado cultural, que abrange condições de satisfação culturais. Se a paisagem confere um sentimento de satisfação, significa que existe uma forma que espera uma satisfação, um preenchimento. *“Isto é, trata-se aqui da adequação de um modelo cultural ao conteúdo singular que é apresentado”*⁴⁵. Ao tratar da paisagem, Cauquelin, traça um paralelo com as figuras de linguagem, segundo a autora,

Para não sermos explícitos, nossas próprias construções paisagísticas, sejam elas reais (nossos jardins) ou fictícias (nossos sonhos), são da mesma têmpera de nossas figuras de linguagem. (...)

É que as operações que nos auxiliam a reconhecer a forma da paisagem por meio dos “tropos” da linguagem figurativa já estão instaladas em nosso saber implícito: uma “bela paisagem” satisfaz, para nós, condições que são comuns a nossa cultura⁴⁶.

Essa impressão de que a paisagem é como algo originário, de que ela sempre esteve aí, presente, ao nosso redor e no nosso imaginário, é expressão da mescla, da *confusão* entre o que vemos como natureza e o que vemos como paisagem, é o que Cauquelin chama de natureza-paisagem. Aqui vale lembrar que “o que vemos”, está diretamente ligado ao ponto de vista, à forma como vemos – e, aí, há sempre uma dobra que esconde os porquês.

⁴⁴ Ibid.: 42.

⁴⁵ Ibid.: 117.

⁴⁶ Ibid.: 115/116.

Originária, a paisagem? Isso não seria confundi-la com aquilo que ela manifesta a seu modo, a Natureza? O originário, sob a forma, entre outras, da Natureza permanece fora de alcance: a Natureza é “uma idéia que só aparece vestida”, isto é, em perfis perspectivistas, cambiantes. Ela aparece sob a forma de “coisas” paisagísticas, por meio da linguagem e da constituição de formas específicas, elas próprias historicamente constituídas. Contudo, se podemos distinguir esses *a priori* “culturais” pela reflexão e pela análise, sua unidade se reforma permanentemente, as diferenças se apagam para suscitar em nós o sentimento de uma só e única presença: um dado de si⁴⁷.

Augustin Berque atenta para o sentimento de *autenticidade da paisagem*, que evoca uma sensação de unidade cósmica, de uma verdade tão profunda que suprime as palavras: “*Ce sens trop profond pour qu’on le dise, c’est l’authenticité d’un paysage où la vie d’un homme s’accorde à la nature. Elle est « ci-dedans » (...), dans l’ambiance de la scène que le poète a sous les yeux*”⁴⁸. Berque parte da análise de versos do poeta chinês Tao Yuanming (365-427) conhecido como poeta dos campos, mas este sentimento não se restringe à noção de paisagem originada na China. Segundo Cauquelin, a contemplação de uma natureza sob a forma de paisagem traz um sentimento de um *inatismo fundador*, que fez com que “*Totalmente implícita, totalmente evidente, sem a sombra de uma pergunta sobre sua fabricação, a paisagem perfeita imergiu no universo das forças elementares*”⁴⁹.

A perfeição é atingida quando se crê que não há mediação alguma entre a natureza – exterioridade total – e a forma segundo a qual essa é percebida. Apagados o trabalho, o labor, a fabricação. Apagados os intermediários, as cadeias de razões e de justificativas. Frequentemente, no caso da paisagem,

⁴⁷ Ibid.: 29.

⁴⁸ BERQUE, 2008: 58.

⁴⁹ CAUQUELIN, 2007: 125.

e algumas vezes apenas no caso de alguma obra, o que é dado como parte de um sistema radicalmente estranho a nosso funcionamento mental (a natureza física, o Outro) entra em acordo e ressoa nessa mesma construção: a natureza, pura exterioridade, passa a ser também pura interioridade. Temos o íntimo sentimento de uma perfeição, de uma relação de natureza a natureza. Isso decorre de uma dupla garantia: a natureza (exterior) garante a paisagem, e a paisagem garante – porta-se como fiadora – do natural de nossa natureza (interior)⁵⁰.

Assim, a paisagem nos oferece a chave de um acordo harmônico com a natureza, nos remete a um sentimento de comunhão com a natureza. *“Se o implícito se instala justamente no quadro da retórica é porque não temos consciência de utilizar artifícios para perceber, admirar e desfrutar uma paisagem: acreditamos estar simplesmente fazendo uso de nossos sentidos...”*⁵¹.

Desse modo e no que se refere à questão da paisagem, essa grande forma da retórica oferece sua estrutura gera a elaboração de uma articulação específica entre imagem e realidade: a perspectiva legítima. Com efeito, a perspectiva preenche a condição que a Retórica exige: ela garante o transporte do artificial (a representação de objetos naturais no plano) para o natural (é quando veremos todo objeto no espaço). A perspectiva formaliza a realidade e faz dela uma imagem que será considerada real: operação bem-sucedida para além de toda esperança, porque permanece oculta, porque ignoramos seu poder, sua própria existência, e acreditamos firmemente perceber, segundo a natureza, aquilo que formalizamos por meio de um “hábito perceptual”, implicitamente. A própria dificuldade dessa “evidência” implícita que é a percepção em perspectiva mostra bem a fundura de nossa cegueira: nós não podemos ver o órgão que

⁵⁰ Idem: 124.

⁵¹ Ibidem: 115.

nos serve para ver, nem o filtro nem a tela pelos quais e com os quais vemos. E, do mesmo modo que não podemos nos situar fora da linguagem para falar dela, não poderíamos nos localizar fora da perspectiva para perceber: mancha cega do olho, da linguagem, *macula*.

Então, é essa perspectiva, invenção histórica datada, que ocupa o lugar de fundação da realidade sensível. Ela instaura uma ordem cultural na qual se instala imperativamente a percepção⁵².

Vale ressaltar que, atualmente, os modelos de representação das paisagens contemporâneas já superaram suas bases na perspectiva renascentista e no clássico gênero de paisagem, o que se evidencia, sobretudo, no campo das artes por meio das pinturas com características abstratas⁵³.

O gênero, cujo auge se deu em fins do século XVIII e século XIX, após oscilar entre o simbólico e o pictórico, chegou ao século XX com características abstratas, renunciando ao modelo de organização e escala da geometria perspectivista⁵⁴.

A noção de que a paisagem é o equivalente da natureza, tal qual ocorria até fins do século XIX, está superada. Para as artes, o conceito do gênero de paisagem na pintura há muito não se traduz mais na representação e exaltação dos elementos da natureza. A paisagem pintada urbanizou-se, desorganizou-se, afastou-se da perspectiva, amalgamou sentidos e superou a noção de que é só o que é visível, enfim abstraiu⁵⁵.

Segundo Berque (2000), há no ocidente uma homologia fundamental entre o desenvolvimento da pintura de paisagem e o domínio sobre o ambiente. Contudo, uma divergência, não menos fundamental, contribuiu para um distanciamento cada vez maior

⁵² Ibid.: 113/114.

⁵³ Ver mais em MYANAKI, Jacqueline. Geografia e Arte no Ensino Fundamental: reflexões teóricas e procedimentos metodológicos para uma leitura da paisagem geográfica e da pintura abstrata. Tese de doutorado. USP/FFLCH, 2008.

⁵⁴ MYANAKI, 2008:6.

⁵⁵ Idem: 11.

entre os dois fenômenos: a pintura de paisagem evoluiu, por sua essência, na realidade sensível, no mundo fenomenal, enquanto que a ciência continuou explorando cada vez mais o mundo objetivo, ou físico, que ela havia descoberto.

Peu à peu la peinture, se débarrassant de l'appareil mathématique qui rattachait encore le paysage à la science, devait défaire la perspective « légitime »... et, en fin de compte, décomposer le paysage lui-même, dans les avant-garde des premières années du XX siècle⁵⁶.

1.6 Paisagem: entre a arte e a ciência

No século XVI, conforme Camporesi, não se conhecia a paisagem no sentido moderno do termo, mas o 'país', algo equivalente, atualmente, ao território, lugar ou espaço considerado do ponto de vista de suas características físicas, à luz de suas formas de povoamento humano e de seus recursos econômicos, como o termo *environnement* para os franceses. "*De uma materialidade quase tangível, ele não pertence à esfera estética se não de um modo muito secundário*"⁵⁷. Os valores paisagísticos pendiam mais para o prático do que para o pitoresco, assim, a paisagem era apresentada como

um espaço a ser apreendido em seus traços geográfico-econômicos essenciais e sob seus aspectos humanos, com algo da sensibilidade profissional do mercador ou do agrimensor, mais do que contemplado de modo desinteressado pelo inefável prazer do espírito, consumindo em doces percursos sugestivos, em devaneios indevidos e injustificados ou, menos ainda, integrado em

⁵⁶ BERQUE, 2000: 67.

⁵⁷ CAMPORESI, P. Les Belles Contrées. Naissance du paysage italien, Paris. Le Promeneur. 1995. p.11 apud BESSE 2006: 20 (em - nota 12).

implicações ligadas à esfera do espírito e da meditação religiosa⁵⁸.

No entanto, Besse assinala que esta compreensão da paisagem não se opõe à representação artística: *"Ela apenas lhe desloca os acentos"*⁵⁹.

Como apontado pelos historiadores, no século XVI o vocabulário usado para descrever as representações geográficas era comum ao da pintura de paisagem, verificando-se, em vários pontos, uma aproximação entre cartografia e representação artística das paisagens na época. Conforme Besse, *"a circulação das palavras acompanha, na verdade, uma plasticidade das práticas, ou mesmo uma indistinção dos gêneros disciplinares"*⁶⁰. Na Itália, na Alemanha ou nos Países Baixos dos séculos XVI e XVII, numerosos artistas, pintores ou gravadores, como Pieter Pourbus, Hieronimus Cock, Jacopo de'Barbari, Joris Hoefnagel, Leonardo da Vinci, Cristoforo Sorte, Rafael, realizavam mapas, em diferentes escalas, bem como vistas topográficas.

o modo deles observarem a natureza e lerem a paisagem constituía um patrimônio comum a todo um meio cultural onde o olhar do pintor, do arquiteto, do escultor tinha a mesma percepção do real que aquele de um filósofo da natureza cheio de curiosidade, de um investigador de metais ou de um técnico de minas⁶¹.

De acordo com Besse, mesmo que não se confundam, o olhar do pintor e o olhar do cartógrafo não são separados, pois participam de uma mesma atitude cognitiva e competência visual, partilhada na época com os médicos, arquitetos e engenheiros.

Estes homens de ofício, entre os quais estão os geógrafos, partilham esta atenção aos signos do

⁵⁸ CAMPORESI, P. 1995 p.12 apud BESSE 2006: 20 (em - nota 12).

⁵⁹ BESSE, 2006: 20 (em - nota 12).

⁶⁰ Idem: 18.

⁶¹ CAMPORESI, P. 1995 p.29 apud BESSE, 2006: 19.

mundo, aninhados na cor das rochas, na orientação dos ventos ou no movimento das águas, que permitem aos olhos lerem, por assim dizer, a paisagem⁶².

Tanto o pintor como o cartógrafo, partilham mais do que um tipo de percepção e de representação da superfície terrestre, eles partilham o mesmo objeto de representação – a paisagem. Besse, chama a atenção para o significado que tinha a palavra paisagem naquele momento, para os pintores e cartógrafos europeus do século XVI:

Antes de adquirir uma significação principalmente estética, ligada ao desenvolvimento específico de um gênero de pintura a partir dos séculos XVII e XVIII, a palavra *lansdchap* (*Landschaft*, *paese*) possui uma significação que se pode dizer *territorial e geográfica*.

Tomada num sentido, sobretudo jurídico-político e topográfico, a paisagem é, de início, a *província*, a *pátria*, ou a *região*. (...) Nesta perspectiva geográfica, a “paisagem” não é definida de início como a extensão de um território que se descortina num só olhar desde um ponto de vista elevado, segundo a fórmula tornada clássica a partir do século XVII na história da pintura. **Ela é entendida como espaço objetivo da existência, mais do que como vista abarcada por um sujeito**⁶³. [grifo nosso].

Segundo Donadieu e Périgord, foi no contexto do Quatrocento que foi inventada na Europa a “*mise en cadre pictural*” da paisagem. A imagem pintada de paisagem nasce ao norte na transição de 1400 para 1500 (com Dürer e Paternir) e ao sul, na Itália em meados do século 1300 com o afresco de Lorenzetti.

L'apparition de ces images est indissociable de la découverte de la perspective et du cube scénique et

⁶² BESSE, 2006: 18/19.

⁶³ Idem: 20/21.

de sa codification, mais également de l'objectivation et de la laïcisation du monde moderne comme l'émergence du sujet individuel : autant d'étapes de la construction humaniste de la modernité occidentale⁶⁴.

Como vimos anteriormente, a autora Anne Cauquelin, entre outros, ressalta a vital importância da perspectiva para o desenvolvimento da noção de paisagem.

quando é que ela [*a paisagem*] surgiu como noção, como conjunto estruturado, dotado de regras próprias de composição, como esquema simbólico de nosso contato próximo com a natureza?

Autores confiáveis situam seu nascimento por volta de 1415. A paisagem (termo e noção) nos viria da Holanda, transitaria pela Itália, se instalaria definitivamente em nossos espíritos com a longa elaboração das leis da perspectiva e triunfaria de todo obstáculo quando, passando a existir por si mesma, escapasse a seu papel decorativo e ocupasse a boca de cena.

Tais asserções são perfeitamente aceitáveis quando se trata apenas da pintura, isto é, da apresentação de elementos paisagísticos na moldura de um quadro. A invenção da perspectiva é justamente o nó da questão. Ao fixar a ordem de apresentação e os meios de realizá-la em um *corpo* de doutrina, a perspectiva tida como "legítima" justifica o aparecimento da paisagem no quadro (...) ⁶⁵.

De acordo com Besse,

De fato, no século XVI, a cartografia e a pintura de paisagem não se comunicam apenas pela escala da corografia. Um dos eventos mais significativos desta história é justamente a aparição e o desenvolvimento concomitante da noção de uma "paisagem do mundo" e de uma nova representação cartográfica do ecúmeno (ou, como dizem os latinos, da orbis terrarum). A paisagem extravasa, então, os limites

⁶⁴ DONADIEU; PÉRIGORD, 2007: 10 – com algumas supressões de nomes.

⁶⁵ CAUQUELIN, 2007: 35/36.

da região particular e coloca a questão da abertura do espaço terrestre e da relação entre o que está aquém e além do horizonte. Mais precisamente, a paisagem traduz visual e imaginariamente a promoção da geografia como discurso específico, distinto da cosmografia, consagrado à descrição da Terra universal⁶⁶.

Segundo este autor, é a partir do século XVII, especialmente nos Países Baixos, que a descrição geográfica e a pintura de paisagem passam a se relacionar mais estreitamente. No século XIX, principalmente nas ciências da natureza, a questão da paisagem passa a ser explicitamente colocada, reconhecendo-se a relação com os meios figurativos oferecidos pela pintura de paisagem, como, por exemplo, na botânica, na geologia e na geografia.

Para Besse, Lapparent, um dos primeiros mestres da geologia científica moderna, foi quem trouxe uma outra visão da paisagem, para além da apreciação estética. Para Lapparent, a paisagem conta uma outra história, ela desenvolve um outro sentido – a história da Terra, história geológica, da qual a paisagem é a expressão visível. O que não significa negar o visível, mas *“lhe atribuir, além da experiência sensível que dele se pode fazer, um outro estatuto, uma outra função: o visível revela algo. Ele exprime. O que quer dizer que ele não é unicamente uma representação”*⁶⁷.

Estamos aqui diante de uma outra relação com o visível, diante de uma outra noção do visível. O visível conta algo, uma história, ele é a manifestação de uma realidade da qual ele é, por assim dizer, a superfície. A paisagem é um signo, ou um conjunto de signos, que se trata então de aprender a decifrar, a deciptar, num esforço de interpretação que é um esforço de conhecimento, e que vai, portanto, além

⁶⁶ BESSE, 2006: 23.

⁶⁷ Idem: 64.

da fruição e da emoção. A idéia é então que há de se ler a paisagem.

É nessa perspectiva que estão situadas as ciências da terra no século XIX, e em particular a geografia, que fez da paisagem seu objeto específico, ao menos no início do século XX⁶⁸.

Besse faz uma observação significativa: de que a maior parte dos autores que adotam esta postura de entendimento da paisagem, não são historiadores da arte ou críticos de arte, mas sim, geógrafos, sociólogos, historiadores, especialistas em ciências naturais ou sociais, ou então são planejadores, arquitetos ou paisagistas. Enfim, profissionais cuja relação com a paisagem é *"principalmente animada por uma intenção de conhecimento e de intervenção, ou seja, de projeto, sobre o território"*⁶⁹.

nesta perspectiva, o conceito de paisagem não é unicamente uma vista, é antes um território ou um sítio. Mesmo que este sítio ou este território sejam visíveis, seu ser não se reduz a sua visibilidade. O problema que se coloca neste último caso é o de conseguir apreender a relação entre a dimensão visível da paisagem e aquela que não é. Ler a paisagem é extrair formas de organização do espaço, extrair estruturas, formas, fluxos, tensões, direções e limites, centralidades e periferias⁷⁰.

1.7 Paisagem e geografia

A relação entre sociedade e natureza é um tema clássico na geografia trabalhado por inúmeros autores sob diversas abordagens ao longo de sua história. O estudo das paisagens como síntese desta relação faz-se presente desde as origens da ciência

⁶⁸ Ibidem: 63/64.

⁶⁹ Ibid.: 64.

⁷⁰ Ibid.: 64.

geográfica, apresentando variações em sua posição na disciplina como em sua matriz epistemológica, sobretudo no final do século XIX e ao longo do século XX, tendo como expoentes autores como Alexander Von Humboldt, Friedrich Ratzel, Paul Vidal de La Blache, Otto Schlüter, Siegfried Passarge, Carl O. Sauer, Eric Dardel, Aziz Ab'Saber, Yi-Fu Tuan, Paul Claval, Augustin Berque, Jean-Marc Besse, entre outros.

O ponto de partida da análise geográfica seria, sem dúvida, o seguinte: mesmo sendo a paisagem uma dimensão do visível, esta paisagem é o resultado, o efeito, ainda que indireto e complexo, de uma produção. A paisagem é um produto objetivo, do qual a percepção humana só capta, de início, o aspecto exterior. (...) Ao mesmo tempo, a intenção e a esperança científicas do geógrafo consistem em tentar ultrapassar esta superfície, esta exterioridade, para captar a "verdade" da paisagem⁷¹.

A paisagem é um conceito-chave para a ciência geográfica. A paisagem como objeto de estudo, forneceu unidade e identidade à geografia, sobretudo no contexto inicial desta disciplina. Ao longo da história do pensamento geográfico a relevância do conceito de paisagem sofreu oscilações, e passou a uma posição secundária, sobretudo com a influência do marxismo e de análises econômicas na ciência geográfica, quando os conceitos de região, espaço, território e lugar passaram a ser priorizados. Conforme Corrêa e Rosendahl, após 1970, houve uma retomada do conceito de paisagem na geografia, trazendo novas acepções fundadas em outras matrizes epistemológicas.

Na realidade, a paisagem geográfica apresenta simultaneamente várias dimensões que cada matriz epistemológica privilegia. Ela tem uma dimensão morfológica, ou seja, é um conjunto de formas criadas pela natureza e pela ação humana, e uma

⁷¹ Ibid.: 65.

dimensão funcional, isto é, apresenta relações entre as diversas partes. Produto da ação humana ao longo do tempo, a paisagem apresenta uma dimensão histórica. Na medida em que uma mesma paisagem ocorre em certa área da superfície terrestre, apresenta uma dimensão espacial. Mas a paisagem é portadora de significados, expressando valores, crenças, mitos e utopias: tem assim uma dimensão simbólica⁷².

Desde o início do século XX as concepções dos geógrafos a respeito da paisagem, de sua definição e dos meios de estudá-la, vêm desenvolvendo-se. Mas, de acordo com Besse, certos elementos permaneceram relativamente estáveis como o conceito de fisionomia. A paisagem era compreendida não como uma representação, mas como uma fisionomia ou uma expressão. O conceito de fisionomia, conforme Besse, é considerado fundador para a geografia do começo do século XX, sendo muito encontrado em autores como Paul Vidal de La Blache (1845-1918), iniciador da escola francesa de geografia e em Carl Ortwin Sauer (1889-1975) da escola americana. Para Besse, 'fisionomia' e 'características': *"são realidades objetivas, que identificam verdadeiramente um território, e que é necessário reconhecer, localizar, delimitar, tanto espacialmente como qualitativamente, a fim de "reproduzi-las"*⁷³.

De acordo com Claval⁷⁴, o estudo da paisagem estava atrelado ao estudo dos aspectos materiais da cultura, como técnicas e artefatos utilizado pelos diferentes povos para intervir na paisagem.

Nessa direção, para Vidal de La Blache, o geógrafo deve levar em conta a característica do território considerado, aquilo que o especifica e o distingue entre todos os outros e que é preciso

⁷² CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny. *Apresentando Leituras sobre Paisagem, Tempo e Cultura*. in: CORRÊA; ROSENDHAL. (orgs). Paisagem, tempo e cultura. 2^a. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004: 8.

⁷³ BESSE, 2006: 66.

⁷⁴ CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural. Florianópolis: UFSC, 1999.

compreender. Seu discípulo, Jean Brunhes fez da fisionomia o fundamento objetivo do saber geográfico: *"em todos os lugares [o homem] inscreve sua passagem por impressões que são objetos de nossos próprios estudos"*⁷⁵.

Na escola alemã, Friedrich Ratzel define o fato geográfico como uma inscrição. Os objetos do olhar geográfico são traços e impressões da atividade humana, da vida que passa sobre o solo, nele deixando suas marcas. Para Besse, *"A noção de paisagem encontra nesta definição do fato geográfico sua plena legitimidade. A paisagem, aos olhos do geógrafo, é uma impressão"*⁷⁶.

É por meio da apropriação e transformação da natureza pela sociedade que se criam as paisagens que fazem parte de um território. A dominação do homem sobre o ambiente, relacionada a sua formação fisiográfica, designa as características da paisagem. Segundo Carl O. Sauer,

A geografia baseia-se, na realidade, na união dos elementos físicos e culturais da paisagem. O conteúdo da paisagem é encontrado, portanto, nas qualidades físicas da área que são importantes para o homem e nas formas do seu uso da área, em fatos de base física e fatos da cultura humana⁷⁷.

De acordo com Aziz Ab'Saber, a paisagem

é uma herança em todo o sentido da palavra: herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que historicamente as herdaram como território de atuação de suas comunidades⁷⁸.

⁷⁵ BRUNHES, J. La géographie humaine, 2ª ed., Félix Alcan, Paris, 1912 p.48 apud BESSE, 2006:67.

⁷⁶ BESSE, 2006: 67.

⁷⁷ SAUER, C. O. *A morfologia da Paisagem* (1925) in: CORRÊA; ROSENDAHL, 2004: 29.

⁷⁸ AB'SÁBER, Aziz. Os Domínios de Natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003: 9.

Assim, as paisagens são heranças e, podemos dizer também, frutos de ações e intervenções no ambiente pelas diversas sociedades que coexistiram e coexistem em um território.

1.8 Geografia cultural, paisagem e renovação

O movimento de renovação que se inicia a partir dos anos 1970, na geografia cultural, volta-se para os aspectos imateriais da cultura, as representações e o simbólico - a paisagem torna-se assim portadora de sentido. Conforme Claval, surgem numerosos trabalhos, sobretudo de língua inglesa sobre o sentido dos lugares, enquanto na França aparece a expressão de espaço vivido (Armand Frémont. *La région, espace vécu* -1976). Em 1986 fala-se em *New Cultural Geography* – marcada pela ruptura com as orientações antigas e aproximação com o tema da pós-modernidade.

Denis Cosgrove, na Inglaterra e James Duncan, nos Estados Unidos, são expoentes desta corrente anglo-saxã cujo interesse volta-se para a *"interpretação simbólica que os grupos e classes sociais dão ao ambiente, as justificativas estéticas ou ideológicas que propõem e o impacto das representações sobre a vida coletiva"*⁷⁹.

Cosgrove, em seu artigo *"A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas"*, identifica dois tipos gerais de paisagens: as "paisagens da cultura dominante" e as "paisagens alternativas".

As "paisagens da cultura dominante" seriam uma das formas de poder do grupo dominante

⁷⁹ CLAVAL, 1999:56.

mantido e reproduzido, até um ponto consideravelmente importante, por sua capacidade de projetar e comunicar, por quaisquer meios disponíveis e através de todos os outros níveis e divisões sociais, uma imagem do mundo consoante com sua própria experiência e ter aquela imagem aceita como reflexo verdadeiro da realidade de cada um⁸⁰.

Já as “paisagens alternativas”, criadas por grupos não-dominantes e que apresentam menor visibilidade, são ricas de símbolos e significados. Cosgrove as distingue em três sub-tipos: “paisagens residuais”, “paisagens emergentes” e “paisagens excluídas”. O primeiro sub-tipo, as paisagens residuais, permite a reconstrução da geografia do passado. O segundo, as paisagens emergentes, provém de novos grupos, que expressam o desejo de uma nova organização social e espacial, e que, segundo Correa e Rosendahl, são portadoras de uma nova mensagem social. E o terceiro sub-tipo, são as paisagens excluídas, associadas às minorias e grupos pouco integrados.

Na França, a preocupação não era romper com os trabalhos da primeira metade do século, e sim integrá-los numa perspectiva mais global. Nos anos 1980 o interesse volta-se para os fatos de representação. Para Claval, a geografia cultural à moda francesa não renuncia ao estudo dos aspectos materiais da cultura. Entretanto, ela se prende às paisagens, questiona a especificidade dos lugares, tomando uma dimensão etnogeográfica e voltando-se

para as conseqüências dos discursos que as diferentes culturas proferem sobre o mundo e sobre a natureza. Questiona-se sobre as mudanças de atitude em relação à cultura, a natureza das identidades e do vínculo territorial⁸¹.

⁸⁰ COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas (1989) in: CORRÊA; ROSENDAHL, 2004: 111/112.

⁸¹ CLAVAL, 1999: 58.

Dentre as inúmeras perspectivas geográficas sobre a paisagem, a discussão sobre paisagem proposta por este trabalho se aproxima mais da perspectiva da geografia cultural, tendo como expoentes Paul Claval e Augustin Berque. Segundo Paul Claval

A cultura é um campo comum para o conjunto das ciências humanas. Cada disciplina aborda este imenso domínio segundo pontos de vista diferentes. O olhar do geógrafo não dissocia os grupos dos territórios que organizaram e onde vivem; a estrutura e a extensão dos espaços de intercomunicação, a maneira como os grupos vencem o obstáculo da distância e algumas vezes o reforçam estão no cerne da reflexão⁸².

O autor complementa,

A geografia humana estuda a repartição dos homens, de suas atividades e de suas obras na superfície da terra, e tenta explicá-la pela maneira como os grupos se inserem no ambiente, o exploram e transformam; o geógrafo debruça-se sobre os laços que os indivíduos tecem entre si, sobre a maneira como instituem a sociedade, como a organizam e como a identificam ao território no qual vivem ou com o qual sonham⁸³.

Podemos destacar o caráter simbólico da paisagem que, sendo portadora de significados, expressa valores e crenças. Como também, o caráter político que desvela o embate social, o confronto de poderes econômicos. A paisagem carrega em si marcas da história, do tempo atual e de tempos passados.

A paisagem traz a marca da atividade produtiva dos homens e de seus esforços para habitar o mundo, adaptando-o às suas necessidades. Ela é marcada pelas técnicas materiais que a sociedade domina e moldada para responder às convicções religiosas, às paixões ideológicas ou aos gostos estéticos dos grupos. Ela constitui desta maneira um documento-

⁸² Idem: 11.

⁸³ Ibidem: 11.

chave para compreender as culturas, o único que subsiste freqüentemente para as sociedades do passado⁸⁴.

Conforme Berque, em seu artigo "*Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural*", a paisagem existe **na sua relação** com um sujeito coletivo: a sociedade que a produziu, que a reproduz e a transforma em função de uma certa lógica. Para ele o ponto de vista cultural é o de procurar definir essa lógica para tentar compreender o sentido da paisagem: "*Entendo aqui a geografia cultural como o estudo do sentido (global e unitário) que uma sociedade dá à sua relação com o espaço e com a natureza, relação que a paisagem exprime concretamente*"⁸⁵.

De acordo com Augustin Berque, a geografia cultural consiste na compreensão e análise da natureza e do sentido das relações que uma população estabelece com o ambiente, procurando conhecer o seu olhar sobre o seu ambiente. Nas páginas seguintes nos aprofundaremos um pouco mais sobre a concepção de paisagem deste autor.

⁸⁴ Ibid.: 14.

⁸⁵ BERQUE, A, Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural (1984) in: CORRÊA & ROSENDAHL, 2004: 84.

Capítulo 2

O conceito de paisagem para Augustin Berque

Autant qu'à la nature, les notions de milieu, d'environnement et de paysage concernent la relation des sociétés à l'espace, notamment à l'espace construit. Elles couvrent, en somme, tout le champ de la géographie, dans la mesure où cette science porte sur la relation des sociétés à l'espace et à la nature.

Augustin Berque

Capítulo 2. O conceito de Paisagem para Augustin Berque

Este capítulo está centrado nas obras de Augustin Berque que abordam a relação entre o homem e o meio, ou melhor, "*les milieux humains*", traduzida pelo autor nos conceitos de "*écoumène*", "*médiance*" e "*paysage trajective*".

Esta dissertação procura discorrer justamente sobre a relação entre paisagem e diversidade cultural. Destarte, um dos fatores de aproximação com Augustin Berque foi o fato deste geógrafo ter voltado seus estudos para o oriente, pesquisando um país de tradições tão diversas das tradições ocidentais como o caso do Japão. Berque estabelece uma ponte entre o conhecimento e a consciência espaciais no Japão e na Europa, buscando desvendar os sentidos da relação homem-meio. Porém, mais do que a versatilidade com as culturas orientais e ocidentais, o que suscitou meu interesse por este autor e sua concepção do que é paisagem foi a sua proposição de uma nova perspectiva para seu entendimento.

Augustin Berque é um dos autores basilares desta pesquisa. Por esta razão, farei uma breve apresentação da trajetória deste geógrafo e de seu pensamento.

2.1 Sobre Augustin Berque

Nascido em 1942 em Rabat (Marrocos), o geógrafo e orientalista francês é atualmente diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS, Paris, onde é membro do Centre de Recherches sur le Japon – CRJ. Também

lecionou na Universidade Miyagi (Sendai) entre os anos 1999 e 2001.

Especialista sobre o Japão e teórico da paisagem, este autor coloca em questão a dualidade cartesiana entre sujeito e objeto em seus principais temas de pesquisa, os quais referem-se à insustentabilidade dos assentamentos humanos e à redefinição de conceitos como ecúmeno, meio, *médiance* e paisagem.

Durante a infância, Augustin Berque acompanhou seus pais em suas viagens e trabalhos no Magreb¹, entrando em contato com uma realidade muito diversa da europeia. Seu pai é o sociólogo e antropólogo orientalista (ilsamólogo) francês Jacques Berque² (1910-1995), cujos trabalhos sobre o mundo árabe e as estruturas sociais do Maghreb e Oriente Médio marcaram as relações franco-árabes e mediterrâneas, denunciando o autoritarismo burocrático do colonialismo e os efeitos da guerra da Algéria. Na juventude (no ano de 1969), Berque partiu para o Japão, onde se dedicou à pesquisa e a escrever sua tese.

Essa convivência com modos de vida tão diferentes do europeu resultou no seu interesse sobre as questões que envolvem as sociedades em suas relações com o meio. Como expressa o próprio Berque:

Sans doute est-de d'avoir passé la moitié de ma vie hors de France, et m'être colleté plutôt mal que bien avec une douzaine de langues, vivantes ou mortes, que la question du sens des milieux m'a tenaillé plus que d'autres. On n'éprouve pas impunément, à longuer de jour, que les choses se disent et se voient

¹ Magreb é a região noroeste da África (Marrocos, Algéria, Tunísia, Mauritânia, Líbia, Saara Ocidental).

² Estudioso do mundo islâmico, Jacques Berque realizou análises do pensamento árabe e traduziu o Corão (Le Coran: Essai de traduction... Sindbad, 1991; Albin Michel, 2002 - edição de bolso). Trabalhou no Marrocos (1934-1953) e no Egito (1953-1955) e depois foi professor de História Social do Islam Contemporâneo no Collège de France (1956-1981) e membro da Academia de Língua Árabe do Cairo (a partir de 1989). <http://www.bibliomonde.com/auteur/jacques-berque-1178.html> - acesso em: 25/09/10.

autrement ailleurs, et que nul n'a le monopole de la réalité. Les certitudes résistent mal aux changements de climat, du moins si l'on n'a pas le cuir trop dur. Alors, le monde ne serait-il qu'un assemblage mouvant de points de vue épars, plus ou moins durablement agglomérés en ce qu'on appelle des cultures?³.

Os estudos de Augustin Berque abrangem perspectivas da geografia cultural, urbanismo, arquitetura e sustentabilidade. Depois dos seus estudos de geografia, chinês e japonês, dedicou-se à leitura crítica de filósofos japoneses (Watsuji Tetsurô e Kitaro Nishida) e ocidentais. As reflexões de Berque a respeito da relação das sociedades humanas com seus ambientes partem das seguintes questões: "Como uma sociedade organiza seus espaços?", "Quais são as relações que os homens mantêm com o território?" E não se referem apenas à geografia, mas sim a uma geografia aberta a outras áreas de saber, especialmente à filosofia⁴.

Dessa forma, a pesquisa de Berque propõe novos enfoques à questão da paisagem, com uma abordagem mais ampla, inserindo-a na problemática do ecúmeno. O ecúmeno, entendido como o "conjunto dos meios humanos" é definido pelo autor como a relação da humanidade com a superfície terrestre⁵. Esta relação se estabelece de forma concreta no espaço e no tempo, quer dizer, em um meio e em uma história. Sob esta perspectiva, cujo ponto de partida vem da teoria do filósofo japonês Watsuji Tetsurô (1889-1960), meio e história pressupõem um ao outro: o meio encarna a história, que engendra o meio.

³ BERQUE, Augustin. *Médiance. De Millieux en Paysages*. 2e. ed.. Paris: Belin/Reclus, 2000: 23.

⁴ http://urbanisme.univparis12.fr/1134762264798/0/fiche_article/&RH=URBA_1Paroles – acesso em: 07/11/2009.

⁵ <http://crj.ehess.fr/document.php?id=204> – acesso em: 02/11/2009; website do Centre de Recherches sur le Japon / EHESS - página de apresentação de Augustin Berque.

Se do ponto de vista das ciências naturais o ambiente é visto como um objeto universal, para Berque não é possível abstrair o meio da história, sempre singulares às sociedades humanas. Assim, o estudo do ecúmeno e, por conseguinte o da paisagem, fundidos sobre o conhecimento objetivo da superfície terrestre, exige a interpretação do sentido que lhe dá a história humana. Os sentidos se diferenciam sempre de acordo com as sociedades, que projetam seus modos de ver, subjetivamente, inscrevendo objetivamente a superfície terrestre com suas ações. Esta relação ambivalente, em parte objetiva, em parte subjetiva é a realidade humana, é o próprio ecúmeno.

Segundo Berque, a paisagem, que aparece na China durante o período das Seis Dinastias e na Europa no período da Renascença, é uma realidade de ordem trajetiva, ou seja, nem apenas objetiva e nem apenas subjetiva.

Définir cette réalité demande un appareil conceptuel adéquat, lequel implique entre autres de saisir la mondanité comme un prédicat (Nishida), la corporéité humaine comme une extériorisation technique et symbolique des fonctions du corps animal (Leroi-Gourhan), et le lieu comme à la fois topos aristotélicien et chôra platonicienne⁶.

2.2 O homem e seu meio ou "*les millieux humains*"

Para uma melhor compreensão da concepção de paisagem de Augustin Berque torna-se necessário introduzir a abordagem do autor sobre o ecúmeno e os conceitos de meio (*milieu*), "*médiance*" e "*trajection*". Pois o fundamento da sua concepção de

⁶ <http://crj.ehess.fr/document.php?id=204> – acesso em: 02/11/2009; website do Centre de Recherches sur le Japon / EHESS - página de apresentação de Augustin Berque.

paisagem, enquanto dimensão sensível e simbólica do meio, decorre da própria relação homem-meio.

É importante frisar que o autor, para dar sentido às suas concepções, cria expressões muito singulares nas quais os próprios termos, empregados por ele correntemente, são ressignificados e utilizados como veículos que (no próprio senso do conceito de *médiance*), simultaneamente transportam e são impregnados de novos sentidos. A simples tradução idiomática de algumas das concepções instituídas por Berque, pode alterar seus sentidos. Assim, nos limites deste trabalho, preferi mantê-los na língua francesa. E quando optei pela tradução (para maior fluência do texto), procurei me ater, dentro do possível, a uma tradução “literal” dos termos e dos significados apresentados pelo autor.

▪ **Definições de base do ponto de vista da *médiance*⁷:**

Milieu (meio): relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza. Sin.: *Relação medial* ou *mesológica*. Esta relação é, ao mesmo tempo, física e fenomenal.

Environnement (ambiente): dimensão física ou factual do meio, (compreendendo também os artefatos e as relações sociais como fatos naturais).

Paysage (paisagem): dimensão sensível e simbólica do meio; expressão de uma “*médiance*”.

Médiance: sentido de um meio; ao mesmo tempo tendência objetiva, sensação/percepção e significação desta relação medial.

Médial (medial): relativo ao meio.

Mésologie (mesologia): estudo dos meios enquanto eles são ambivalentes (ao mesmo tempo físicos e fenomenais). Da qual: *mesológico*.

⁷ Traduzidas de BERQUE, 2000: 48.

Trajection: combinação medial e histórica do subjetivo e do objetivo, do físico e do fenomenal, do ecológico e do simbólico, produzindo uma *médiance*. Da qual: *trajetividade*, *trajectivo*, "*trajecter*"⁸.

2.2.1 Ecúmeno

O ecúmeno é compreendido tradicionalmente como a parte da Terra habitada pela humanidade, sendo definido por contraste às regiões virgens de presença humana. Segundo Berque⁹, para alguns geógrafos a palavra ecúmeno perdeu sua razão de ser, devido ao fato de que atualmente a presença e a atividade humanas se fazem sentir, direta ou indiretamente, em todos os cantos do planeta, seja no fundo dos oceanos ou na alta atmosfera, e até mesmo além (podemos citar as bases espaciais, satélites e robôs espaciais).

Entretanto, Berque apresenta uma outra compreensão do ecúmeno¹⁰. Para este autor, o ecúmeno é compreendido como uma realidade relacional: é a relação da humanidade com a superfície terrestre. O ecúmeno é, em uma só vez, a Terra e a humanidade, mas não a Terra mais a humanidade, e sim a Terra enquanto ela é habitada pela humanidade, como também, a humanidade enquanto ela habita a Terra¹¹. Nesses termos, o ecúmeno não é uma realidade antiga que teria desaparecido nos tempos atuais. Ao

⁸ Como acima explicitado, optei por não traduzir os conceitos de *médiance* e *trajection* neste trabalho. Também optei pela utilização apenas de ambiente, ao invés de meio ambiente, como tradução de *environnement* para não haver superposição entre meio, meios humanos (*milieux humains*) e meio ambiente.

⁹ BERQUE, Augustin. Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène. Paris: Gallimard, 1996: 77.

¹⁰ Para maior aprofundamento no tema ver: BERQUE, A. Être humains sur la terre: principes d'éthique de l'écoumène. Paris: Galimard, 1996. e BERQUE, A. Écoumène: introduction à l'étude des milieux humains. Paris: Belin, 2009.

¹¹ BERQUE, 1996: 78.

contrário, é uma realidade que se torna mais atual conforme a presença humana na Terra é mais manifesta e complexa.

Berque utiliza o conceito de ecossimbolismo (*écosymbolicité*) para explicitar esta relação entre a humanidade e o planeta:

La notion même d'écoumène, issue d'*oikos*, implique l'habiter humain. Or celui-ci, comparé à ceux des autres espèces vivantes, présente une série de caractères particuliers, que l'on peut résumer en disant qu'il est toujours et nécessairement, *à la fois*, d'ordre écologique *et* d'ordre symbolique. Il est *écosymbolique*. Il implique une appropriation à la fois matérielle et sémantique de l'étendue, un aménagement et une interprétation du monde, un écosystème et un éthosystème (un système moral), une viabilité biologique et un ordre axiologique (un ensemble ordonné de valeurs concrètement incarnées dans les choses), lequel se réfère ultimement à une vérité qui transcende cet ensemble et qui lui donne sens¹².

No ecúmeno, tudo é carregado de sentido, de valor, e, segundo Berque, o valor que possuem os ecossímbolos são concernentes ao nosso *ser*, à nossa existência¹³.

Ces caractères valent à toutes les échelles de l'habiter humain, de la moindre hutte jusqu'à l'ensemble de l'écoumène. À toutes ces échelles, l'être humains ne vit pas seulement dans une relation écologique ; il existe dans la dimension de ce que Heidegger appelait la mondeité (*Weltlichkeit*). Cela signifie, pour ce qui nous concerne ici, que l'écosymbolicité de l'écoumène n'a rien à voir avec la neutralité du point de vue de la science moderne sur l'étendue ; elle implique en tant que telle une éthique, parce que tous les lieux y sont, toujours, chargés de valeurs humaines¹⁴.

¹² Idem: 79-80.

¹³ Ibidem: 105.

¹⁴ Ibid.: 80.

Berque explica que quando agimos nós vivemos o sentido das coisas, não separamos os significados, dos objetos concretos. A existência humana é como a das “coisas”: inserida na *médiance* de seu meio e imbricada dos sentidos de sua época. As práticas humanas se constituem no vínculo necessário entre o símbolo e a coisa, elo que suscita a realidade do ecúmeno¹⁵.

2.2.2 Meio

Berque baseia a sua concepção de “meio” na obra do filósofo japonês Watsuji Tetsurô, “Fûdo” de 1935. Watsuji recebeu claras influências da obra “Ser e Tempo” (1927) de Heidegger. Porém Watsuji critica Heidegger por não ter desenvolvido suficientemente a noção de espaço em sua obra, e por isso se propôs a estabelecer uma homologia espacial para a temporalidade heideggeriana. Watsuji coloca a questão espacial de *fûdo* (meio) comparativamente à noção temporal de história e o conceito de *fûdosei* (*médiance*) ao de historicidade. Nos termos de Berque:

Fudosei est défini, de manière très heideggerienne, comme « le moment structurel de l'existence humaine », mais Watsuji l'oppose à Heidegger en tant que mise en relation de l'existence individuelle à son contexte spatial (physique et social) ; et s'il reconnaît l'historicité comme « la structure de l'existence sociale », la « *fûdo-ité* » l'est sinon davantage, du moins plus concrètement ; car, écrit Watsuji, « l'histoire prend corps, pour ainsi dire, par l'union de l'historicité avec la *fûdo-ité* »¹⁶.

¹⁵ Ibid.: 93-94.

¹⁶ BERQUE, 2000: 26.

O termo japonês *fûdo*, traduzido por Berque para *meio*, é escrito com os sinogramas do vento e da terra e designa o conjunto das características físicas e sociais de uma dada região.

O meio possui uma ambivalência que lhe é própria, ele é composto tanto de sujeitos – individuais ou coletivos – como de objetos : *"donc que sa réalité n'est pas moins subjective qu'elle n'est objective"*¹⁷.

O conceito de meio, assim como o de ecúmeno, é compreendido de maneira *relacional*, sua essência está na indissociabilidade da relação entre a humanidade e a Terra. Segundo Berque, a interrelação do meio físico e do meio social – a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza – é irreduzível apenas ao físico, pois ela é simultaneamente e constitutivamente, também fenomenal. Esta relação, (ou seja, o meio), existe apenas na medida em que é sentida, interpretada e ordenada por uma sociedade; mas onde também, inversamente, a vida social é constantemente traduzida em efeitos materiais, que se combinam com os fatos naturais¹⁸.

Em um meio real, não existem identidades senão em relação com outras identidades. Conforme Berque, os sujeitos e objetos se relacionam e fazem parte do tecido de símbolos e de trofismos que pertencem a um certo meio. Estas identidades, pelo fato de estarem em relação, na realidade do meio, participam de uma identidade comum – a deste meio¹⁹.

en matière de milieux, tout est affaire de rapport, d'échelle, de mesure ; qu'il n'y a dans les milieux ni intrinsèque, ni absolu, ni universel²⁰.

Le milieu, dans sa réalité à la fois sensible et factuelle, ignore les substances intrinsèques et les

¹⁷ Idem: 31.

¹⁸ Ibidem: 31-32.

¹⁹ Ibid.: 39.

²⁰ Ibid.: 39.

identités propres; il ne connaît que des flux de relations, qui lient indissolublement les sujets aux objets, et ceux-ci comme ceux-la entre eux.

(...)Ces flux de relations peuvent, on l'a vu, être d'ordre physique ou d'ordre phénoménal. Dans le premier cas, ils supposent un trajet matériel. Dans le second, un trajet métaphorique²¹.

Um meio – a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza – é, ao mesmo tempo, sensível e factual, subjetivo e objetivo, fenomenal e físico. Para que se possa ter uma real compreensão do meio, Berque propõe-se a estabelecer logicamente uma “mesologia”²², ou seja, uma ciência do meio, que não seria apenas a cômoda e estéril mera justaposição do ponto de vista físico e do ponto de vista fenomenológico – soma inerte do ponto de vista do engenheiro (factual) ao do artista (sensível). Conforme o autor, para compreender e organizar nossos meios sem degradar os sentidos de uma ou outra expressão de sua dupla natureza de ambiente efetivo e de paisagem aparente, devemos geri-los como eles são: ambivalentes e irredutíveis à alternativa do físico e do fenomenal.

2.2.3 *Médiance*

Outro conceito importante para compreensão do conceito de paisagem é o conceito de *médiance*, que Berque também desenvolve a partir da obra “Fûdo” de Watsuji Tetsurô. A interpretação de Berque sobre *médiance* vem do termo japonês *fûdosei*, que para Watsuji, é a “expressão do meio”, que seria traduzido em francês por *milieuité* ou *médiance*. Ao termo *fûdo*, já

²¹ Ibid.: 40.

²² Ver mais em BERQUE, A. *Médiance: des milieux em paysages*. Paris: Belin, 2000.

explicitado anteriormente, é acrescido o termo *sei*, que significa “qualidade daquilo que é”, o “fato de ser” – como *te* ou *ité* em francês. Para facilitar a compreensão Berque reúne: *fûdo-ité*²³. Assim, Berque traduz *fûdosei* por *médiance*.

O conceito de *médiance* é retrabalhado por Berque sucessivamente. No livro “Être humains sur la terre”, encontramos a seguinte definição de *médiance*:

Sens d'un milieu et corrélativement, l'époqualité en tant que sens d'une époque.

il s'agit d'un sens écosymbolique, lequel comporte à la fois, et indissolublement, une dimension spirituelle (des significations), une dimension charnelle (des sensations) et une dimension physique (des orientations spatiales et des évolutions temporelles). Corrélativement, *médiance* et *époqualité* s'impliquent mutuellement: la première est d'ordre plutôt spatiale et la seconde d'ordre plutôt temporel, mais elles s'allient dans la mondéité du monde ambiant, qui est spatio-temporelle²⁴.

Médiance é, para Berque, o sentido de um *meio*, ou seja, o sentido que uma sociedade atribui para a superfície terrestre. “*Le point de vue de la médiance, quant à lui, suppose toujours la subjectité humaine; il n'envisage pas d'autres acteurs éthiques que l'être humain lui-même, à travers le milieu qui est le sien*”²⁵.

O conceito de *médiance* ultrapassa o ponto de vista das ciências positivas, pois o quantitativo não pode ser nitidamente abstraído do qualitativo: os fatos (objetivos) são, também, valores (subjetivos), assim como, os valores são fatos. Como define Berque, “*C'est cela: ce complexe orienté à la fois subjectif et*

²³ BERQUE, 2000: 26.

²⁴ BERQUE, 1996: 86.

²⁵ Ibidem: 106.

objectif, physique et phénoménal, écologique et symbolique, que j'appelle médiance"²⁶.

Para Berque, o conceito de *médiance* é encarado como uma nova ferramenta para progredir na compreensão da relação das sociedades com o espaço e com a natureza²⁷. Assim, ele pretende decifrar a realidade sob o "ponto de vista" da *médiance*.

Nesse sentido, a *médiance* deve formular um princípio de integração, que dê conta ou abranja as transformações subjetivas ou fenomenais (as metáforas) e as transformações objetivas ou físicas (os metabolismos, os ciclos ecológicos por exemplo): "*partir de l'évidence que si le monde existe, c'est que de quelque manière y fonctionne un mécanisme qui intègre, réciproquement, la réalité sensible et la réalité factuelle*"²⁸.

Do ponto de vista da *médiance*, tanto as interpretações que reduzem a natureza a uma representação do sujeito, como aquelas que reduzem o sujeito às determinações da natureza são refutadas.

Dans la mesure où on la définit comme le sens d'un milieu, la médiance est une notion plutôt spatiale. En effet, c'est d'abord dans l'espace, par exemple comme paysage, qui s'exprime la relation d'une société à son environnement²⁹.

2.2.4 Trajection

Conforme Berque, *trajection* é o movimento entre o físico e o fenomenal, entre o objetivo e o subjetivo. É qualidade da realidade, no sentido de que a realidade do ecúmeno, ou o

²⁶ BERQUE, 2000: 32.

²⁷ Idem: 28.

²⁸ Ibidem: 36-37.

²⁹ Ibid.: 37.

“conjunto dos meios humanos”, que não é propriamente objetiva nem subjetiva, é trajetiva³⁰.

Au point de vue de la médiance, la trajection s’opère principalement au niveau collectif : celui d’une société, de sa culture et de son territoire ; et ce, dans un processus d’une échelle temporel bien supérieure qui est l’histoire; pas seulement l’histoire des hommes, mais celle aussi, plus longue, des composantes naturelles du milieu³¹.

A noção de trajetividade, não equivale, pois, a um retorno a situação anterior à modernidade, de confusão do subjetivo com o objetivo:

Bien au contraire, analyser la trajectivité d’un milieu ou d’une époque exige de la part de l’observateur un effort d’objectivation d’autant plus rigoureux qu’il se sait pris forcément – cela tient à son existence même comme l’ont montré Heidegger et Watsuji – dans la médiance et époqualité du monde où il vit. En ce sens, les notions de mondeité, de médiance (ou d’époqualité) et de trajectivité, loin de témoigner d’une régression en deçà de la modernité, témoignent au contraire de son dépassement par la pensée du XXe siècle³².

Resumindo, em se tratando de *milieux* (meios), os “trajetos” de ordem fenomenal e os de ordem física não podem, absolutamente, se dissociar. O sensível e o factual se compõem entre si (se mesclam) em proporções variáveis. Sobrepondo, assim, a distinção teórica entre subjetivo e objetivo, pode-se dizer que eles são de ordem trajetiva pois, sendo ao mesmo tempo material e ideal, tal processo é uma “*trajection*”³³.

³⁰ BERQUE, 1996: 83.

³¹ BERQUE, 2000: 42.

³² BERQUE, 1996: 85.

³³ BERQUE, 2000: 40/41.

O termo *trajection*, tal como *médiance*, é um neologismo. Segundo Berque, a ideia veio da expressão de Gilbert Durand³⁴ – “*le trajet anthropologique*” – definido como “*a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas emanando do meio cósmico e social*”. Além de Durand, a noção está contida nos estudos de Piaget³⁵, que mostrou que as representações do sujeito se constroem por uma seqüência de acomodações com o objeto, processo que Durand qualifica de “caminho reversível”.

A *trajection* que esta em jogo na *médiance*, ou, como coloca Berque, “*le trajet mésologique*”, não é exclusivamente antropológica e compreende também os “*trajets*” que não são apenas materiais³⁶.

2.3 Paisagem: uma entidade trajetiva

En somme, le paysage relève du visible, mais aussi de l'invisible. Du matériel, mais aussi du spirituel. C'est cette ambivalence qui est l'essentiel, et qui fait la réalité du paysage³⁷.

Esta ambivalência da paisagem, que Berque explicita em seu livro “*La pensée paysagère*”³⁸, através do “princípio de Zong Bing”³⁹ que, aponta para os dois “versos” que a paisagem possui: um que releva as substancias materiais e visíveis; e outro de

³⁴ DURAND, G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Bordas, 1969.

³⁵ PIAGET, J. Introduction à l'epistemologie génétique (1950). A diferença do ponto de vista da *médiance* para ótica piagetiana, é que a segunda considera o indivíduo em seu processo de formação enquanto a *trajection* opera ao nível do coletivo.

³⁶ BERQUE, 2000: 40/14.

³⁷ BERQUE, 2008: 72.

³⁸ BERQUE 2008.

³⁹ O princípio de Zong Bing é a própria ambivalência da paisagem – Berque propõe este princípio a partir de uma das primeiras frases do texto de Zong Bing (Introdução à pintura de paisagem, já mencionado no primeiro capítulo) “*Zhi yu shanshui, zhi you er qu ling*” que berque traduz: “*quant au paysage, tout en ayant substance, il tend vers l'esprit*”.

relações imateriais e invisíveis. A paisagem possui por sua vez uma existência física, que em si, não necessariamente, supõe a existência humana, e uma presença que concerne ao espírito humano, que supõe necessariamente uma história e uma cultura⁴⁰.

Segundo Berque:

Que le paysage est une entité trajective signifie qu'il n'existe qu'en tant qu'on est disposé à le voir ; sinon, ce n'est pas du paysage qu'on voit, mais autre chose, c'est-à-dire d'autres entités trajectoryes, propres à la médiance et à l'époqualité du monde auquel on appartient. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot de Paul Cézanne (1839-1906), selon lequel les paysans de la région d'Aix ne « voyaient pas » la Sainte-Victoire. En effet, pour voir la montagne Sainte-Victoire en tant que paysage, il faut un regard paysager, c'est-à-dire qui cherche à voir du paysage. C'est là ce qu'exprimait en d'autres termes Xie Lingyun (385-433), en posant qu'il faut chercher le beau (*mei*) pour voir le paysage (*shanshui*) ; et c'est ce même phénomène qu'indique Heidegger quand il dit que pour écouter, il faut entendre⁴¹.

É a projeção dos valores humanos sobre o ambiente que faz deste um “meio humano”, o que Watsuji chama *fûdo*. Essa projeção repousa sobre mecanismos de escalas ontológicas diferentes: alguns são próprios à espécie humana, outros à tal ou tal cultura, outros, enfim, a tal ou tal indivíduo.

De acordo com Berque, as ciências cognitivas, pelos métodos próprios das ciências experimentais, trouxeram a prova material da realidade destes mecanismos: o mundo exterior não é um simples dado que nosso “cérebro” se contentaria em registrar e traduzir, ele é também construído pelo próprio cérebro, que não para de projetar sobre o mundo exterior os esquemas que o semantizam,

⁴⁰ Idem: 71.

⁴¹ BERQUE, 1996: 88.

ou seja, que o colocam de uma maneira que faça sentido para nós. A realidade que percebemos é produto contingente desta adaptação das sensações vindas do exterior e das projeções vindas do interior de nosso cérebro. Dessa maneira, pode-se dizer que a realidade é *trajetiva* e é objetivo (tanto quanto as ciências experimentais o podem ser) reconhecer esta trajetividade⁴².

Segundo o autor, as projeções humanas sobre o mundo-ambiente dependem, entre outros fatores, da cultura. "*Dans l'effet de monde propre à la culture qui est aujourd'hui devenue prédominante, c'est en tant que paysage que l'environnement nous apparaît*"⁴³.

Berque designa "*motivation paysagère*", o processo de trajetividade entre o homem e o ambiente. Para ele, é a motivação *paysagère* que fornece o terreno no qual, atualmente, se desenvolve a dimensão ética de nossa relação com o meio ambiente⁴⁴.

A paisagem é um efeito de mundo que provém de (implica) uma *médiance* e *epoqualité* particulares. Dito de outra forma,

le paysage est un phénomène de mise en espace d'une histoire singulière. Dans cet espace, toutes les échelles du temps passé se manifestent spatialement au présent, du passé géologique le plus reculé (par exemple les roches précambriennes qui affleurent sur les rives de ce lac) aux événements les plus actuels (par exemple la pluie qui tombe en ce moment).

Cette spatio-temporalité du paysage est trajective. En elle se marient en effet l'histoire inscrite dans l'environnement, d'une part, et, d'autre part, la mémoire inscrite en nous-mêmes. La congruence

⁴² BERQUE, 1996: 106-107.

⁴³ Idem: 107.

⁴⁴ Ibidem: 107.

contingente de ces deux temporalités, c'est l'époqualité du paysage⁴⁵.

De fato, para o autor, os lugares onde estamos, a paisagem que nos envolve "*sont du temps incarné en espace*"⁴⁶. Com exceção de casos particulares onde nós buscamos neles nosso passado – diante de um túmulo ou um monumento por exemplo – nós não temos consciência dessa temporalidade. O que percebemos, nós o percebemos no presente. Esse "esquecimento do tempo"⁴⁷ é inerente à nossa existência.

A contrapartida deste "esquecimento", que dissolve o tempo no espaço é que "*l'espace lui-même est temporalisé*"⁴⁸. No ecúmeno, não há um espaço em si, mas sempre o espaço enquanto implicação de um tempo. Quer seja para cumprir uma ação, ou tempo enquanto a memória deste espaço nos remonte a uma experiência, ou aquele que nossa sensibilidade lhe atribua algum tipo de valor (como bem exemplifica Berque, a distância que nos separa de uma pessoa amada não é a mesma que nos separa de uma pessoa que repudiamos, mesmo que metricamente idêntica)⁴⁹.

Interrogar-se sobre a noção de paisagem, considerada tanto prospectivamente pela arquitetura ou pela política, quanto retrospectivamente pelo historiador ou pelo antropólogo, leva a supor que a paisagem sempre existiu, que ela está em permanência, e de que doravante ela deve ser "inventada" pela sociedade. Não é por acaso que atualmente é costume falar sobre a "invenção" da paisagem. É que a paisagem, longe de ser uma simples embalagem da realidade de nosso ambiente, traduz "*que*

⁴⁵ Ibid.: 108.

⁴⁶ Ibid.: 108.

⁴⁷ Expressão que Berque utiliza com base em Heidegger.

⁴⁸ Ibid.: 108.

⁴⁹ Ibid.: 108-109.

celle-ci a été, qu'elle est encore et qu'elle doit plus que jamais être instituée par les acteurs sociaux"⁵⁰.

A questão, para nós que vivemos em uma civilização imersa ao conceito de paisagem (*paisagère*), é poder compreender, ou mesmo admitir, que inúmeras culturas e grandes civilizações têm consciência de seu ambiente em outros termos que não se reduzem à paisagem. Termos que nós ignoramos tanto quanto eles ignoram a noção de paisagem. Como se expressa Berque,

Leurs critères à elles, nous y sommes tout aussi aveugles, et nous n'avons pas de mots pour les dire ; à moins d'un patient, d'un humble travail d'apprentissage et de traduction⁵¹.

Berque alerta para o fato de que o aparelho sensorial é fundamentalmente o mesmo para todos os seres humanos, sendo fato inquestionável que todos têm a mesma capacidade de discriminação dos dados sensíveis do ambiente. A questão não se situa, portanto, no nível fisiológico e, sim, na interpretação que as diversas culturas fazem de seu ambiente.

Or cette interprétation – ce que, par exemple, nous percevons en termes de paysage – est forcément typée, datée, inscrite dans le contexte singulier d'un certain mode de vie, à une certaine époque⁵².

Antes da difusão da modernidade ocidental a palavra paisagem, e mesmo as pinturas de paisagem, ou a literatura que ressaltava as paisagens, como vimos no capítulo anterior, não existia na maioria das línguas da humanidade, como por exemplo, a língua francesa antes do século XVI⁵³.

Para Berque, a paisagem é um "efeito de mundo", ou seja, algo que se manifesta em função de uma *médiance* e de uma

⁵⁰ BERQUE, 1994: 07.

⁵¹ Idem: 16.

⁵² Ibidem: 17.

⁵³ Idem: 88.

"*époqualité*". Ela mostra a mundaneidade (*mondeité*) e não a universalidade do objeto, assim como ocorre com as outras "entidades trajetivas": "*Il en va de même de toutes les entités trajectives autrement dit de tous les « en-tant-que » dont est constitué la réalité de l'écoumène*"⁵⁴. Assim, o autor exemplifica:

le paysage, par exemple, n'existe pas en soi (ce n'est pas un objet); c'est le plus généralement un agrément (il est agréable à voir), mais selon les cas ce peut aussi être une ressource (touristique), une contrainte (si un règlement d'urbanisme le protège) ou un risque (la surfréquentation d'un beau paysage peut entraîner des nuisances). Tout cela est marqué par la contingence propre à la médiance (c'est-à-dire que cela dépend des cas) et n'a donc rien à voir avec l'universalité de l'objet. Dans une médiance où n'existerait pas la notion de paysage – par exemple dans la France du XIVe siècle –, ni les agréments, ni les ressources, ni les contraintes, ni les risques constitutifs du paysage n'existeraient non plus. En revanche, ils existent dans la France d'aujourd'hui⁵⁵.

No processo trajetivo que entrelaça mito e história, a sociedade percebe seu meio em função do uso que dele faz. Reciprocamente, ela o utiliza em função da sua percepção sobre o meio. As matrizes fenomenológicas (os esquemas de percepção e de interpretação do meio) não cessam de produzir as marcas físicas (os modos de ordenamento do meio), as quais, por sua vez, influenciam essas matrizes e assim, sucessivamente⁵⁶.

Do ponto de vista da *médiance*, a realidade se constrói ao curso da história, pela *trajection* do sensível e do factual em um determinado meio. A realidade é, portanto, marca desse "sentido

⁵⁴ Ibidem: 89.

⁵⁵ Ibid.: 89. O autor reúne as "entidades trajetivas" em quatro grandes categorias: *ressources*, *contraintes*, *risques* e *agréments*.

⁵⁶ BERQUE, 2000: 44.

de um meio" (desta *médiance*), que ela exprime, especialmente, em paisagens⁵⁷.

É neste sentido que a paisagem, para Berque, é concebida como "marca-matriz". Sendo este sentido compreendido apenas em termos *mesológicos*, na medida em que a *trajection*, intrínseca aos meios, opera uma incessante passagem do sensível ao factual e do factual ao sensível.

Para Berque, a paisagem se refere não só a subjetividade do sujeito, mas também a objetos concretos. Assim, a paisagem pode representar ou evocar o imaginário, mas ela exige um suporte objetivo, real.

Segundo Berque⁵⁸, a paisagem é ao mesmo tempo marca e matriz. A paisagem é uma marca, pois expressa uma civilização, mas é também uma matriz porque participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultura – que canalizam, em um certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, com a paisagem do seu ecúmeno. E assim, sucessivamente, por infinitos laços de co-determinação.

A paisagem está implícita na vida social e vice-versa, ela é condicionada permanentemente pelas relações sociais, "*le paysage est une entité relative et dynamique, où nature et société, regard et environnement sont en constante interaction*"⁵⁹.

⁵⁷ Idem: 54.

⁵⁸ BERQUE, A. *Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural*. (1984) in: CORRÊA, R.L., ROSENDAHL, Z. (orgs). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004: 84-85.

⁵⁹ Idem: 6.

2.3.1 O Estudo da paisagem como “marca-matriz”

A paisagem não se reduz às informações visuais do mundo que nos cerca, pois será sempre especificada, de algum modo, pela subjetividade do observador, sendo esta subjetividade mais do que uma simples perspectiva ótica. Todavia a paisagem se refere aos objetos concretos que existem à nossa volta e, ainda que o que ela representa ou evoca possa ser imaginário, ela sempre exigirá um suporte objetivo. Nesses termos, o estudo da paisagem vai além de uma morfologia do ambiente e de uma psicologia do olhar.

Autrement dit, le paysage ne réside ni seulement dans l'objet, ni seulement dans le sujet, mais dans l'interaction complexe de ces deux termes. Ce rapport, qui met en jeu diverses échelles de temps et d'espace, n'implique pas moins l'institution mentale de la réalité que la constitution matérielle des choses. Et c'est à la complexité même de ce croisement que s'attache l'étude paysagère⁶⁰.

Existem numerosos instrumentos metodológicos para descrever e inventariar a paisagem que possuem como ponto de partida a descrição da paisagem enquanto dado perceptível: a quantificação estatística das formas e conjuntos de formas na paisagem, a análise da articulação dessas formas e suas relações de associação ou exclusão, ou relacionando as formas da paisagem a funções e estruturas. No entanto, para Berque, esses diversos procedimentos apresentam frequentemente, como consequência, o distanciamento do objeto inicial da proposta: a paisagem como dado sensível. *“Tal desfecho é lógico na medida em que só se*

⁶⁰ BERQUE, Augustin. *Introduction* in: BERQUE (dir). *Cinq Propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel: Champ Vallon, 1994: 5.

considera a paisagem como marca, ou seja, fazendo a abstração do sujeito com o qual essa paisagem se relaciona"⁶¹.

Não é necessário recorrer ao "antigo" ou ao "exótico" para demonstrar que a paisagem não é, em si, a aparência necessária de todo ambiente. De acordo com Berque, na França atual os valores atribuídos à paisagem testemunham variações conjunturais e locais que impedem de considerá-la enquanto um dado estável e objetivo do ambiente. Como já foi dito, a paisagem está implicada na vida social (e reciprocamente a vida social está implicada na paisagem), estando permanentemente condicionada às relações sociais.

Segundo Berque, podemos ir além da evidência da paisagem, se indagarmos justamente o que é que faz com que seus dados nos sejam evidentes. Compreendendo a paisagem como pertencente a uma *médiance*.

Nesse sentido, o exemplo mais significativo que pode explicitar os limites dos domínios das concepções de paisagem é que esta noção não existe em todas as épocas nem em todos os "meios humanos". A paisagem é uma entidade que aparece na China aproximadamente no século IV e posteriormente na Europa renascentista. Desse modo, se pensamos que o conceito de paisagem existe em todos os lugares e em todos os tempos, isso acontece porque somos envolvidos pela "*mondeité*" de nossa época e de nosso meio e que, por uma projeção subjetiva, confundimos a paisagem – que é uma entidade trajetiva – com a entidade objetiva que é o ambiente. O ambiente possui a universalidade do objeto, ele existe sempre e em tudo, para as sociedades humanas e para

⁶¹ BERQUE, A. *Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural* (1984) in: CORRÊA; ROSENDAHL, 2004: 85.

as sociedades animais e vegetais. E este não é o caso da paisagem⁶².

O Progresso das ciências da natureza e o conhecimento das “leis” ambientais em nada desenvolveu a objetividade do olhar do homem ocidental sobre a paisagem. Berque denuncia a falta de uma ciência da paisagem estabelecida *“comme connaissance du rapport sujet/objet qui fait de l’environnement-objet un paysage”*⁶³,

nous sommes, paradoxalement, d’autant plus exposés à ce que la subjectivité investisse notre rapport à l’environnement que nous disposons par ailleurs, à son égard, d’un appareillage d’investigation et de manipulation toujours plus élaboré dans la dimension des sciences positives (i.e. le monde factuel). Cet appareillage est strictement incapable, en tant que tel, de maîtriser notre relation paysagère, puisque ce sur quoi il porte, c’est l’environnement-objet. Il nous en donne toutefois l’illusion ; une illusion d’autant plus néfaste pour le paysage (le monde sensible) qu’elle est à la mesure de notre maîtrise des objets du monde factuel⁶⁴.

2.3.2 Paisagem e ambiente

Considérer le phénoménal en termes physiques, interpréter le monde analogique (le paysage) selon les lois du monde causal (l’environnement) : telle est l’absurdité où s’enfoncent le rationalisme et le scientisme, ces deux caricatures de la raison et de la science⁶⁵.

Para Berque, reconhecer a diferença entre paisagem e ambiente é estabelecer uma distinção decisiva entre *l’approche*

⁶² BERQUE, 1996: 87.

⁶³ BERQUE, 2000: 68.

⁶⁴ Idem: 68/69.

⁶⁵ Ibidem: 69.

paysagère e a morfologia do ambiente, como é praticada pela biogeografia ou nos estudos de ecologia da paisagem. Mas isso não significa que se deva, simplesmente, negar os dados objetivos do ambiente.

En vérité, le paysage, pour emprunter l'expression de Bernard Lassus, relève d'un incommensurable essentiellement étranger au mesurable de l'environnement⁶⁶.

A busca de um vínculo entre paisagem e natureza, já comentada no primeiro capítulo, muitas vezes termina em um conflito ou sobreposição de idéias sobre estes dois conceitos. De acordo com Berque, alguns especialistas, entre geógrafos, engenheiros, ecologistas, compreendem e inserem a noção de paisagem no seio das noções de ambiente ou de natureza. Para o autor, ainda que se fale hoje em "paisagem urbana", "paisagem mental" entre outras, a palavra paisagem continua evocando fortemente a natureza. *"Chez un esprit non prévenu, il suscitera d'abord des vues agrestes ou sylvestres, des bocages ou des montagnes, ainsi que leurs images (souvenirs de tableaux de paysage, etc.)"*⁶⁷.

Se o ambiente (o qual se vê) é necessário à paisagem, esta é uma decorrência de uma certa maneira de considerar as coisas, que remonta o « ver » tanto quanto o « já visto », o sujeito tanto quanto o objeto. Da mesma forma, a noção de paisagem não existe em todos os tempos e lugares. A paisagem, enquanto noção foi ignorada em inumeráveis culturas, como na civilização árabe-muçulmana e no mundo greco-romano, onde a questão da natureza sempre foi presente⁶⁸.

⁶⁶ BERQUE, 1994: 6.

⁶⁷ BERQUE, 2000: 65.

⁶⁸ Idem: 65-66.

A paisagem possui uma dimensão não mensurável e, equivocadamente, é por vezes compreendida como um sentido atribuído ao ambiente, este sim mensurável e quantificável. Essa confusão entre paisagem e ambiente advém do mundo factual do ambiente que apropria valores que são humanos e culturais e que impregnam o mundo sensível da paisagem⁶⁹.

Assim, a redução da noção de “paisagem” à “natureza” ou ao “ambiente”, sob o pretexto de que toda sociedade percebe e tem consciência de seu ambiente como paisagem, é o que Berque chama de quimera Subjectivore (*chimère Subjectivore*)⁷⁰, e que pressupõe a noção de paisagem apenas inserida, ou oculta, em uma dada relação do sujeito com o objeto.

Le paysage tel que nous l'entendons encore est un attribut du paradigme occidental moderne-classique. Son apparition dans le mentalités européennes traduisait ou compensait, en termes sensibles, ce même retrait du sujet hors de son milieu qui par ailleurs devait engendrer le point de vue objectif de la science moderne, ainsi que l'individualisme⁷¹.

Para Berque, esta quimera desfigurou nossas paisagens; pois ela retira a sua matriz sensível. Este poder técnico e objetivo, deixado nas mãos de uma “subjetividade sem freio”, pois ignorada como tal, provocou também a atual degradação ambiental; mas concluir que deste fato decorre a “crise da paisagem” e a “crise ambiental” é perpetuar a ilusão moderna que, em boa parte, é sua causa. O ambiente não é a paisagem, e a crise ambiental não é a

⁶⁹ Ibidem: 77.

⁷⁰ Ao culturalizar a natureza, o homem tende a reduzir a realidade factual à realidade sensível ou ocorre o contrário. Segundo Berque a tendência de projetar o sujeito sobre o objeto devora-o e o assimila ao mundo subjetivo, é a quimera “*Objectivore*”: que reduz o objeto às representações do sujeito, o físico ao fenomenal. A outra tendência, que reduz o sujeito às determinações da natureza, absorve-o ao mundo objetivo, leva à quimera “*Subjectivore*”: que reduz o fenomenal ao físico. BERQUE, 2000: 53.

⁷¹ BERQUE, 2000: 66.

mesma da paisagem: "*Les remèdes à l'une ne guériront pas l'autre*"⁷².

Finalização do capítulo – *Bref...*

Sintetizando,

La médiance n'est pas seulement une subjectivation du monde. La trajectivité qui la fonde n'est pas la subjectivité. Dans la médiance, il y a autant une assimilation du sujet à l'environnement qu'une assimilation de l'environnement au sujet⁷³.

É no elo ecumenal que se enraíza a dimensão ética da existência humana. No ecúmeno tudo possui sentido (ou seja, *médiance*): cada coisa, cada gesto carrega em si a nossa sensibilidade e os nossos sentidos de valores, assim como as significações, que no nosso íntimo, se organizam em grandes categorias: justo/falso, bom/mau, bonito/feio,... – observando que nem sempre essas categorias são as mesmas para todas as culturas. Dessa forma, para Berque, dissociar as coisas de nossos julgamentos éticos ou estéticos, "*cela n'est possible que dans l'univers démondisé de la science ; dans la trajectivité de l'écoumène, il n'y a rien qui ne soit éthique ou esthétique*"⁷⁴.

Nos meios humanos, tudo possui um sentido e o sentido das "coisas" é assimilado/apreendido em função de uma época e de uma *médiance*.

Ce n'est par exemple qu'au XIXe siècle que les Américains du Nord se sont mis à trouver beau et bon l'espace sauvage du wilderness, et à partir du XVIIIe siècle que les Européens se sont mis à trouver

⁷² Idem: 69.

⁷³ BERQUE, 1996: 101-102.

⁷⁴ Idem: 94.

la montagne belle et bonne, alors que les Chinois en avaient fait autant dès le IV^e siècle ; inversement, c'est à partir de l'Occident, via le Japon, qu'en ces dernières années du X^e siècle les Chinois commencent à découvrir la notion de paysage urbain et ses implications pratiques. Avant ses effets de monde, les Américains maudissaient le wilderness, les Européens ignoraient les plaisirs et les vertus de l'alpinisme, et les Chinois d'aujourd'hui ravagent encore allégrement leurs paysages urbains⁷⁵.

⁷⁵ Ibidem: 94.

Capítulo 3

Concepções de natureza e de paisagem: para além da geografia ciência

... car les mots de chaque monde sont bons à ce monde-là ; et corrélativement, les mots d'un autre monde n'y sont pas bons. Prétendre que ce que tous les peuples voient ou voyaient dans leur monde serait "du paysage" est tout simplement du cosmocide : par ethnocentrisme et par anachronisme, c'est tuer leur monde au profit du nôtre, lequel se caractérise par l'existence du paysage.

Augustin Berque

Capítulo 3. Concepções de natureza e de paisagem: para além da geografia ciência

Les gens (y compris des historiens de l'art, des ethnologues, des philosophes et d'autres connaisseurs de la chose culturelle) croient volontiers que tout être humain jouit de la beauté des paysages, et que la nature elle-même ne peut qu'être belle. Je le croyais moi-même autrefois – avant de comprendre, petit à petit, que penser ainsi n'est que projeter sur autrui nos propres façons de voir (...) Le sens de la nature, et plus particulièrement le sens du paysage, pour une large part, sont une élaboration culturelle; c'est-à-dire qu'on les apprend¹.

Neste terceiro capítulo acrescento ao debate a respeito da paisagem, realizado nos capítulos anteriores, as questões sobre a dualidade natureza/cultura, e também as que se referem à relação homem-meio, a partir de um diálogo com a antropologia. Nesta área, encontrei suporte em autores, cujas pesquisas situam-se na perspectiva de uma discussão acerca da dualidade natureza/cultura, em confluência com a abordagem teórica realizada por Augustin Berque no campo da geografia. A partir das reflexões e abordagens de diversos autores sobre as relações homem-meio, sociedade-natureza, e sobre a dualidade cultura-natureza procuro entender estas influências na construção social da paisagem.

De acordo com Augustin Berque, a mínima investigação histórica ou antropológica revela o fato, inadmissível a nosso senso comum, de que a paisagem não existe como tal em todas as épocas, nem em todos os grupos sociais. A palavra paisagem e a

¹ Berque, Augustin. *Paysage, milieu, histoire*. in: BERQUE (dir). *Cinq Propositions pour une théorie du paysage*. Seyssel: Champ Vallon, 1994: 15.

exaltação estética e “moral” da paisagem são fenômenos particulares, para os quais a maioria das culturas não possui exemplos. Berque nos aponta o fato de que a Índia ou o Islã apreenderam e julgaram seu ambiente em termos que são irreduzíveis à noção de paisagem².

3.1 O paradigma da modernidade: a dualidade natureza/cultura

Uma das críticas contemporâneas à sociedade ocidental moderna atinge principalmente os fundamentos sobre os quais ela se ergue, os chamados “grandes divisores”, sendo o principal deles a separação (dicotomia) entre natureza e cultura. Bruno Latour³ e Isabelle Stengers⁴ são autores que, a partir da crítica à modernidade, realizam a crítica à ciência ocidental moderna, uma das forças motrizes da reprodução da sociedade moderna, embasada nos dualismos natureza e cultura, objetividade e subjetividade e tantos outros. A partir da história e da filosofia das ciências e do estudo dos laboratórios científicos, eles criticam o rompimento entre ciência e política, sobretudo nas ciências naturais. Questionando o papel que a ciência ocupa, dito à parte, isolado das outras atividades sociais, com a intenção de revelar a “rede” na qual se insere a atividade científica, que é apenas mais uma atividade social como tantas outras. Assim, o pesquisador deve permanecer atento àquilo que

² BERQUE, Augustin. *Introduction* in: BERQUE (dir). *Cinq Propositions pour une théorie du paysage*. Seyssel: Champ Vallon, 1994: 6.

³ LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

⁴ STENGERS, Isabelle. *A Invenção das Ciências Modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

tradicionalmente é visto como desvio, como defeito, no que diz respeito ao ideal de ciência: as relações de força e os jogos de poder francamente sociais, as diferenças de recurso e de prestígio entre laboratórios concorrentes, as possibilidades de aliança com interesses “impuros”, ideológicos, industriais, estatais, etc⁵.

De acordo com Latour, a separação entre sociedade e natureza é um artifício da modernidade que cria instrumentos de purificação (isolamento) para uma realidade híbrida. Para ele, a superação da ciência moderna seria pensar os híbridos.

Estes autores se apoiam no modelo etnográfico para estudar as ciências devido ao fato deste modelo tratar, sem “crise e sem crítica”, a trama entre natureza e cultura. Assim, buscaremos saber como a antropologia atualmente vem realizando a crítica à sociedade ocidental moderna ao romper com o dualismo entre natureza e cultura, inserindo o enfoque “ambiental” nas análises antropológicas. Conforme Phillippe Descola,

En la actualidad, muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable. Esa revisión fue desencadenada en parte por una crítica interna de la metafísica y las epistemologías occidentales (véanse, entre otros, Rosset, 1973; Horigan, 1988; Latour, 1994). También fue producto de estudios etnográficos realizados por antropólogos que comprendían que la dicotomía de naturaleza y cultura era una herramienta inadecuada o errónea para dar cuenta de los modos en que la gente que

⁵ Ibidem: 17/18.

ellos estudiaban hablaban de su medio ambiente físico e interactuaban con él⁶.

Estudos e trabalhos recentes, a partir da década de 1980, vêm trazendo uma outra perspectiva para a antropologia. As bases desta nova perspectiva estão na crítica interna da metafísica e epistemologias ocidentais, que procura romper com os grandes divisores ocidentais (natureza e sociedade, corpo e espírito, objetividade e subjetividade, matéria e substância, etc), que até hoje constituem as bases da ciência ocidental moderna - que se autoidentifica como a única maneira possível de explicar verdadeiramente o mundo. Também, a partir de dados trazidos do trabalho de campo etnográfico, surgiu a crítica à modelos fechados para o estudo de povos muito diferentes, que não se encaixavam e, muito menos, concebiam e praticavam algumas separações praticadas pela sociedade ocidental, sobretudo a distinção entre natureza e cultura.

Sin duda, no existe una verdad definitiva: los paradigmas y las *epistemes* son inevitablemente construcciones sociales, productos de un tiempo y espacio particulares. Sin embargo, algunas construcciones son menos adecuadas que otras para entender el mundo, y cuando no esclarecen nada y se demuestra que son contrarias a la experiencia es preciso revisarlas o abandonarlas⁷.

Ao desblindar a posição das ciências modernas Latour e Stengers⁸ pretendem revelá-las apenas como uma atividade social como tantas outras, que não se constitui sozinha, mas como parte de uma rede, da qual são parte interesses e paixões, política,

⁶ DESCOLA, Philippe. *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. in: DESCOLA; PÁLSSON (coords) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno, 2001. p101.

⁷ DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. *Introducción*. in: DESCOLA; PÁLSSON (coords) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno, 2001: 20.

⁸ Latour e Stengers são filiados a um campo de estudos chamado de "social studies in science", ou, "antropologia das ciências", que questiona a separação entre a ciência e as outras atividades sociais.

economia, etc. E é a partir da crítica da modernidade e sua principal dicotomia, natureza-cultura, que eles realizam a crítica à ciência moderna.

Como afirma Latour (1994), la reificación de la naturaleza y la sociedad como dominios ontológicos antitéticos es resultado de un proceso de purificación epistemológica que disfraza el hecho de que en la práctica la ciencia moderna nunca ha podido cumplir con las normas del paradigma dualista. Por lo menos desde el comienzo de la física moderna, la ciencia produce constantemente fenómenos y artefactos híbridos en los cuales los efectos materiales y las convenciones sociales se mezclan en forma inextricable. Por supuesto, la conciencia de la artificialidad del paradigma dualista ha sido estimulada por la atención prestada a la creciente artificialidad del propio proceso científico⁹.

Assim, a separação entre sociedade e natureza é um artifício da modernidade realizada por meio da criação de instrumentos purificadores provindos da ciência. No entanto, de acordo com Latour, a realidade é híbrida, e assim, a superação da ciência moderna seria pensar os híbridos. Deste modo, ao desviarmos a atenção simultaneamente para o trabalho de purificação e de hibridação deixamos de ser modernos, partindo para uma outra interpretação da realidade, desvelando a indissociabilidade entre natureza e cultura.

Nesse sentido Berque afirma que,

le POMC [*paradigma ocidental moderno clássico*] est totalement antimondain. Adverse donc à toute cosmophonie, il tend à décosmiser l'environnement humain, pour en faire un objet neutre, abstrait de notre existence. Cette acosmie – cette incohérence des choses avec notre existence – est redoublée du fait qu'un tel parti n'est en réalité pas tenable : *l'existence humaine est un fait*, et ce fait même tend

⁹ DESCOLA; PÁLSSON, 2001:19.

nécessairement et inlassablement à requalifier l'environnement dans sa propre perspective, c'est-à-dire à le recosmiser en un monde¹⁰.

Como alternativa para uma compreensão da realidade que supere o paradigma ocidental moderno e suas dicotomias, Berque propõe o “ponto de vista da *médiance*” (como visto no capítulo anterior) concebendo a realidade como sendo, ao mesmo tempo, física e fenomenal, objetiva e subjetiva.

O moderno cria a “mistura” de natureza e cultura e ao mesmo tempo em que “purifica” cada uma delas, pratica a separação. Dessa maneira, Latour alerta para a crise da modernidade e como ela afeta as questões da ciência. Será possível definir o que é somente cultura e o que é somente natureza? Cultura e natureza são domínios que transbordam, vazam, misturam-se, possuem fronteiras que se comunicam.

Esta crítica realizada por autores como Latour, Stengers, Descola, Berque, entre outros, é localizada no seio da “cultura ocidental”, cuja ciência ergueu-se sobre o patamar da dissociação entre cultura e natureza, objetividade e subjetividade, na qual o cientista ocupa um lugar à parte, destacado da vida cotidiana, da política, etc. Um abismo entre a ciência e os cidadãos que foi criado com o desenvolvimento e a especialização das ciências, sobretudo no século XX. Um dos fatores para consolidar essa situação, segundo os autores, foi o fortalecimento da ciência por meio da desqualificação e desconsideração dos os saberes não-científicos.

Podemos falar aqui também da “transposição” dos “nossos” paradigmas (ocidentais modernos) para outros povos e grupos sociais, como por exemplo, quando pensamos a concepção da paisagem como um conceito universal.

¹⁰ BERQUE, Augustin. La pensée paysagère. Paris: Archibooks, 2008: 78/79.

Para Latour, há muito tempo a antropologia trata sem crises e sem crítica o “tecido inteiriço das naturezas-culturas”. As monografias etnográficas são capazes de juntar mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas, religiões, epopeias e ritos dos povos que estuda. No entanto, não são feitas etnografias de “nós mesmos”, e por isso,

é impossível fazer em nossas naturezas-culturas aquilo que é possível fazer em outros lugares, em outras culturas. Por quê? Porque nós somos modernos. Nosso tecido não é mais inteiriço. A continuidade das análises tornou-se impossível¹¹.

Assim o autor afirma que,

enquanto considerarmos separadamente estas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, estaremos aderindo sinceramente ao projeto da purificação crítica, ainda que este se desenvolva somente através da proliferação dos híbridos¹².

Para Berque, a dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto, dominou a modernidade, permitindo ao homem o domínio de seu ambiente pela técnica, mas, pouco a pouco, destruiu o sentido de seu meio, a partir de então, dividido entre duas perspectivas inconciliáveis, uma factual e outra sensível. Para o autor, a devastação das paisagens assim como a crise ecológica que vivemos manifestam essa perda de sentido. Ambas são efeitos da desconexão entre a ciência, a moral e a arte, procedente da modernidade. A interconexão entre esses três mundos é indispensável para que nossas práticas possuam um sentido, profundo, que alie o simbólico e o ecológico. Mas as práticas guiadas apenas pela razão instrumental, portando desprovidas de

¹¹ LATOUR, 1994: 13.

¹² Idem: 16.

sentido, tiveram o campo livre e acabaram por devastar nossos ambientes tanto quanto nossas paisagens¹³.

Conforme Berque, há uma mudança profunda em curso, que começou no século XIX com a invenção das geometrias não-euclidianas, anunciando a derrocada do paradigma clássico moderno, estabelecido na Europa no século XVII. Este processo se traduz, particularmente, nas interferências que afetam a distinção entre o ambiente e sua representação, entre a paisagem-imagem e a paisagem grandeza natural.

Corrélativement, le sujet individuel, qui aux Temps modernes s'était abstrait de son milieu, toisé par la suite comme un environnement-objet, se mettant lui-même en scène, s'est ludiquement réintroduit dans l'environnement. Il est lui-même, de son propre fait, devenu paysage¹⁴.

O desaparecimento das profundidades ilusórias da perspectiva legítima na pintura, a arquitetura neo-regional, a *land art*, a preocupação paisagística crescente no campo e na cidade, são fenômenos que testemunham, de acordo com Berque, que o sentido da relação do homem com o mundo não é mais o mesmo da modernidade.

A partir daí, a divergência moderna do simbólico e do ecológico, a desconexão crescente entre ciência, moral e arte são radicalmente questionadas.

3.2 Estudos ambientais na antropologia

Desde cedo a antropologia se preocupou com a natureza seja no campo das ciências *folk* e na ecologia cultural ou no estudo dos

¹³ BERQUE, Augustin. Médiance. De Millieux en Paysages. 2e. ed.. Paris: Belin/Reclus, 2000: 10.

¹⁴ Idem: 10/11.

mitos e rituais vinculados ao meio ambiente e técnicas de subsistência. Mas o tema caiu em desuso nos últimos anos, nos quais dominaram o pós-modernismo e as perspectivas culturalistas. No entanto, recentemente, a temática de estudos ambientais retorna às pautas antropológicas que, a partir da ruptura com o dualismo entre sociedade e natureza, busca novas interpretações sobre a relação homem-meio ou das sociedades com seu ambiente. Além dos dados etnográficos oriundos dos trabalhos de campo, outras fontes também contribuem para o debate como os estudos sobre a evolução biológica, as comparações entre humanos e não-humanos e a investigação sobre o processo de hominização. Tim Ingold¹⁵ e Philippe Descola¹⁶ são autores que, cada qual à sua maneira, adentraram neste debate acerca das implicações epistemológicas do paradigma dualista.

Uma das críticas assinaladas por Ingold é a de que a dicotomia natureza-cultura dificulta uma compreensão verdadeiramente ecológica. Desse modo, para ele, falta uma revisão fundamental da teoria evolucionista, assim como aceitar a premissa da relação incondicional dos homens e suas sociedades com o ambiente como ponto de partida para uma verdadeira compreensão ecológica de como se relacionam as pessoas reais com os ambientes. Em seu artigo *"El forrajero óptimo y el hombre económico"*, o autor analisa a figura do "forrajero óptimo"¹⁷ na ecologia humana e sua relação com o "homem econômico", mostrando a oposição que se faz entre os dois. Ao homem econômico atribui-se a capacidade de elaborar por si mesmo suas

¹⁵ INGOLD, Tim. *Humanidade e Animalidade*. in: Revista Brasileira de Ciências Sociais nº28, ano10, pp39-54, 1994; e, INGOLD, Tim. *El forrajero óptimo y el hombre económico*. in: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coord) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

¹⁶ DESCOLA, 2001.

¹⁷ Noção que se aproxima da de caçador-coleto.

estratégias de maximização, enquanto que o “forrajero” é visto como mero executor de estratégias que lhes foram designadas pela seleção natural. Em consequência, parecem encontrar-se nos dados opostos de uma divisão principal entre razão e natureza, liberdade e necessidade, subjetividade e objetividade. Contudo, o projeto da ciência natural moderna também depende desta dicotomia que fundamenta a distinção, tal como tem aparecido na literatura da antropologia ocidental, entre o cientista, cuja humanidade não está em dúvida, e o caçador-coletor, que parece ser somente contingentemente humano¹⁸.

Este autor atenta para o paradoxo de um enfoque presente na antropologia contemporânea que tenta compreender o comportamento de povos considerados primitivos – mais especificamente, caçadores e coletores –, não através de uma extensão direta dos princípios da economia formal, mas sim, seguindo um caminho mais indireto. O que significa estender aos seres humanos princípios que já se utilizam na análise do comportamento de animais não humanos que, entretanto, estão estreitamente modelados sobre os princípios da ciência econômica.

Para Ingold, a antropologia evolucionista reproduz de forma invertida a dicotomia entre razão e natureza, que se encontra no coração da ciência posterior à Ilustração. Mas ao tratar de dar conta da conduta, em termos de propriedades predeterminadas e herdadas de indivíduos isolados, a ecologia evolucionista não consegue – apesar de suas afirmações em contrário – desenvolver uma perspectiva realmente ecológica.

Con esto, no quiero decir simplemente una perspectiva que incorpore variables ambientales externas como parte de la explicación del comportamiento. Un enfoque genuinamente

¹⁸ INGOLD, 2001: 56.

ecológico, en mi opinión, tendría que establecer la intención y la acción humanas en el contexto de una relación permanente y mutuamente constitutiva entre la gente y su medio ambiente¹⁹.

O autor sustenta que um enfoque deste tipo questiona os fundamentos do paradigma explicativo neodarwiniano e traz implicações que atacam o núcleo da teoria darwiniana. Já que uma premissa fundamental desta teoria é justamente a de que os atributos morfológicos e as propensões de conduta dos organismos individuais devem ser especificáveis em algum sentido, independentemente e anteriormente as relações com seu meio ambiente, e que os componentes destas especificações – sejam genes ou seus equivalentes culturais (nos humanos) – devem ser transmissíveis através das gerações. Segundo Ingold, pelo contrário, tais especificações independentes do contexto são, no melhor dos casos, abstrações analíticas, e que na realidade as formas e as capacidades dos organismos são as propriedades emergentes de sistemas de desenvolvimento.

Porque si la morfología y el comportamiento realmente surgen a través de una historia de relaciones entre el organismo y el medio ambiente, como lo requiere una perspectiva realmente ecológica, entonces es imposible atribuirlos a una especificación de diseño anterior que se importa al contexto ambiental de desarrollo²⁰.

Philippe Descola²¹ volta-se para as implicações das construções teóricas internas da antropologia, criticando a falta de atenção às concepções ambientais das culturas não-ocidentais, e propondo um caminho para novas formas de entendimento incluindo os não-humanos no debate. A busca de universais

¹⁹ Idem: 38.

²⁰ Ibidem: 56.

²¹ Na introdução do livro "Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas" (2001), organizado com Gísli Pálsson, e em capítulo deste mesmo livro, com o texto "Construyendo naturalezas".

específicos de domínio no reconhecimento do “plano básico da natureza” dificulta a consideração séria de todas as entidades e os fenômenos que não cabem dentro da esfera da concepção ocidental da natureza, por importantes que possam ser em concepções locais do meio ambiente²².

Para Descola e Pálsson, a disjunção ontológica entre sociedade e natureza provoca uma estranha confusão epistemológica nas premissas teóricas tanto da visão materialista como da culturalista. Segundo os autores, a ecologia cultural tende a ver cada sociedade como um dispositivo homeostático específico, estreitamente adaptado a um meio ambiente específico. Por outra parte, as perspectivas culturalistas consideram cada sociedade como um sistema original e incomensurável de imposição de significados a uma ordem natural cuja definição e limites, no entanto, derivam das concepções ocidentais da natureza. Paradoxalmente, a proclamada universalidade do determinismo geográfico conduziria, assim, a uma forma extrema de relativismo ecológico, enquanto o autodenominado relativismo cultural nunca questiona sua aceitação de uma concepção universalista da natureza²³.

Por muito tempo a dicotomia natureza-sociedade foi o dogma central da antropologia e também um marcador de identidade para a disciplina. Segundo Descola e Pálsson, para os materialistas a natureza era um determinante básico da ação social, e importavam modelos de explicação causal das ciências naturais com esperança de dar fundamentos mais sólidos e alcances mais amplos às ciências sociais. A ecologia cultural, a sociobiologia e algumas correntes da antropologia marxista viam o comportamento humano, as instituições sociais e muitos traços culturais específicos

²² DESCOLA; PÁLSSON, 2001: 15.

²³ Idem: 14.

como respostas adaptadas às limitações básicas de tipo ambiental ou genético ou simplesmente as viam como expressões das mesmas²⁴. Entretanto, davam pouca atenção para as concepções das culturas não ocidentais sobre seu meio ambiente e sua relação com ele. Ao objetivar as formas locais do saber ecológico e o *know-how* técnico de acordo com as pautas ocidentais, o paradigma dualista impede sua compreensão adequada.

La atención dedicada a la relación entre los humanos y su medio ambiente por corrientes de teoría social tan diferentes, como el marxismo, el estructuralismo, la fenomenología, la ecología cultural y la antropología cognitiva, apuntan a una premisa básica: la historia humana es el producto continuo de diversos modos de relaciones humanos-ambientales. Admitir esa premisa no significa regresar a las trampas del dualismo y del determinismo geográfico o técnico. Por el contrario, implica tomar en serio la evidencia que ofrecen muchas sociedades donde el reino de las relaciones humanas abarca un dominio más amplio que la mera sociedad de los humanos. Los cazadores huaorani saben que los animales que ellos cazan se comunican, aprenden y modifican sus modos de vida en respuesta a los humanos; humanos y animales son seres sociales que se relacionan mutuamente en los mundos de ambos²⁵.

Descola põe em pauta as relações entre os humanos e não-humanos. Para o autor, configura-se a existência de padrões subjacentes que organizam as relações entre os humanos e as relações entre humanos e não-humanos. Estes padrões constituem-se em esquemas de *práxis* que são propriedades de objetivação das práticas sociais, diagramas cognitivos ou representações intermediárias que ajudam a abarcar a diversidade

²⁴ Aqui podemos remeter ao determinismo ambiental na geografia (determinismo geográfico), que levou a um distanciamento e certo preconceito dos estudos que procuravam mesclar características do mundo físico e social - sociedade e natureza -, aumentando a distância entre Geografia Humana e Geografia Física. Questão essa superada atualmente.

²⁵ DESCOLA; PÁLSSON, 2001: 25.

da vida real em um conjunto básico de categorias de relação²⁶. Segundo Descola são os “modos de identificação” que definem fronteiras entre o próprio ser e o “outro”, tal como se expressam no tratamento de humanos e não-humanos, conformando assim cosmografias e topografias sociais específicas. De acordo com este autor, para compreender o processo pelo qual cada cultura dá um relevo particular a certos traços do ambiente que a circunda e certas formas de relacionamento prático com ele, é necessário levar em conta também dimensões como as teorias locais sobre o funcionamento do cosmos, as sociobiologias e ontologias dos seres não-humanos, as representações espaciais de domínios sociais e não sociais, as prescrições e proscricções rituais que governam o tratamento de diferentes categorias de seres e as relações com eles.

Para Descola, uma das consequências epistemológicas da inclusão de “outras” concepções e relações ambientais e dos não-humanos para a antropologia configura-se a obsolescência do debate entre universalismo e relativismo, que são resquícios da dicotomia entre natureza e cultura.

Ir más allá del universalismo y el relativismo implica dejar de tratar a la naturaleza y la sociedad, así como a las facultades humanas y la naturaleza física, como sustancias autónomas, abriendo de esta manera el camino a una comprensión verdaderamente ecológica de la constitución de entidades individuales y colectivas²⁷.

Ir mas allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sino cómo

²⁶ DESCOLA, 2001: 105/106.

²⁷ DESCOLA, 2001: 120.

explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación²⁸.

Esta nova perspectiva antropológica traz o reconhecimento de que a natureza é uma construção social e de que as concepções do meio ambiente são produtos de contexto históricos e especificidades culturais em mudança perpétua. A desconstrução do paradigma dualista é mais que uma autocrítica da teoria antropológica, pois a dicotomia natureza-cultura é o fundamento chave da epistemologia modernista.

Este rompimento com a dicotomia entre natureza e cultura do “paradigma ocidental moderno” e o enfoque relacional no entendimento das sociedades e do ambiente, segue a mesma direção da proposta de Berque para a geografia, como vimos no capítulo anterior, que não separa o fenomenal do físico, o objetivo do subjetivo, apontando para o estudo da “*mesologia*” como chave para a compreensão da relação entre os humanos e seus *meios*, ou nas palavras do autor, “*les milieux humains*”.

3.3 O homem e o meio – ontologia²⁹ e geografia

Em seu livro “*Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*”, Berque atenta para a importância da relação entre a ontologia e a geografia, para ele, esta relação concerne à própria existência dos seres humanos. E a concerne no que ela é, quer dizer, no *ser*³⁰.

Segundo o autor existe um vazio entre a filosofia e a geografia, que é nefasto ao conhecimento, e contribuiu para a

²⁸ DESCOLA; PÁLSSON, 2001: 23.

²⁹ A relação entre ontologia e geografia aqui tratada refere-se à ontologia do ser do humano, não sobre o espaço.

³⁰ BERQUE, Augustin. *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. 2e. ed.. Paris: Belin, 2009: 12.

produção de reflexões errôneas dentro das disciplinas tomadas pela cientificidade. Para Berque, esta é uma questão que ultrapassa os domínios da geografia e da filosofia, no sentido de que,

Ce qui est en jeu, c'est la connaissance en général et l'usage que nous en faisons ; tout simplement parce que la réalité, qu'il s'agit pour nous de connaître, dépend d'abord, et directement, du fait que l'être de l'humain est géographique³¹.

Dizer que o *ser* do humano é geográfico, de acordo com Berque, não significa apenas que as pessoas estão sempre em alguma parte sobre a Terra, ou no Cosmo. Em termos filosóficos, é afirmar que nós devemos, ao mesmo tempo, reconhecer a necessidade, mas também a insuficiência, de localizar os seres que povoam a superfície terrestre.

Desta forma, para este autor, falta à ontologia uma geografia e à geografia uma ontologia pois,

Or l'être humain est un être géographique. Son être est géographique. S'il ouvre à l'absolu, ce dont les diverses cultures ont des visions différentes, il est d'abord, et nécessairement, déterminé par une certaine relation à ce qui fait l'objet de la géographie : la disposition des choses et du genre humain sur la terre, sous le ciel. Cela qui constitue le *là* et l'*il-y-a* sans lesquels il ne saurait y avoir d'ontologie³².

Segundo Berque, mesmo que a filosofia se preocupe com a existência, ela deveria sempre se interrogar sobre este *là* (aí) ou *y* do *il-y-a* (há aí)³³, da mesma forma que sobre o ser ou o sujeito do ser. Mas este não é o caso, para o autor, a maioria dos filósofos,

³¹ Idem: 11.

³² Ibidem: 10.

³³ A tradução do termo francês *il-y-a*, geralmente corresponde ao verbo *haver* no tempo presente – *há*. Mas esta tradução encobre o *y*, que é um pronome cujo um dos usos é substituir um complemento de lugar. Para que a expressão seja compreendida em sua essência, o termo deveria ser traduzido para *há aí*, ou *há lá*, para que assim possa ser compreendida a intenção de Berque, ao ressaltar o *y* do *il-y-a* ou o *aí* do *haver/existir*.

ainda hoje, se escandalizaria com isso, enquanto a maioria dos geógrafos, se ocupa com o *aí* das coisas ou dos seres sem considerar o *ser*, em uma perspectiva radicalmente fechada à ontologia, onde a utilização do verbo ser para além da cópula entre atributo e sujeito lhes parece ousada³⁴.

Dire que la question de l'être est philosophique, tandis que celle du lieu, elle, serait géographique, c'est trancher la réalité par un abîme qui interdit à jamais de la saisir. C'est bafouer l'évidence de l'il-y-a, et du même coup biffer l'essence de notre existence, laquelle n'est rien sinon au sein de cet il-y-a³⁵.

Afirmar esta geograficidade do ser, não se trata da geografia como disciplina, mas trata-se do fato de que o ser o do humano se grava (*graphein*) na Terra (*gê*), e que em retorno ele é gravado em um certo sentido. No sentido, justamente, de que ele é geográfico. *"Cette relation fonde notre humanité même ; elle en est la condition"*³⁶.

Assim, para o autor, é preciso partir da constatação de que toda e qualquer paisagem e que todo e qualquer *"il-y-a"* nesta paisagem coloca primeiramente a questão do *ser*.

Cette question du là, ou de l'y de l'il-y-a, n'est autre que le commencement de la géographie ; laquelle n'a cessé de montrer qu'il n'existe, effectivement, pas deux fois le même sur là sur la terre. Que l'y de l'il-y-a est toujours singulier³⁷.

Na mesma direção, Elvio Rodrigues Martins levanta questões a respeito da relação homem-meio na geografia. Este autor nos aponta a posição da geografia para além do campo acadêmico, mas como um *"fundamento ontológico do ser"*.

³⁴ BERQUE, 2009: 10.

³⁵ Idem: 12.

³⁶ Ibidem: 13.

³⁷ Ibid.: 10.

*A Geografia nasce, portanto com a relação entre a sociedade e a natureza. É propriedade do homem e é propriedade do meio. Mas é acima de tudo propriedade de um todo, no qual o meio e a natureza são a extensão/projeção do homem e da sociedade na medida em que são criação e representação suas*³⁸.

Segundo Martins, o ser do homem (con)funde-se à mundaneidade do meio (e vice-versa). A dicotomia homem-meio pode ser superada se aceitarmos o *ser* do humano a partir de suas objetivações, e suas objetivações na construção de sua subjetividade, em uma dinâmica viva³⁹.

A existência é a dimensão do estar-aí do ser, sua estrutura relacional e simbiótica com a sua alteridade, ou seja, os outros entes, e é a fonte dinâmica da mutação e redefinição do ser⁴⁰.

O autor complementa,

O nosso existir, e a consciência desse existir enquanto homens, dá-se na medida em que designamos, conceituamos a realidade que nos cerca, ou seja, nossa alteridade, o meio. Podemos fundar sua existência e agir sobre ela de maneiras distintas⁴¹.

Martins assinala a diferença entre a ciência geográfica (processo que percorre procedimentos metodológicos, práticas profissionais) e a Geografia, ou, *geograficidade* como um fundamento constituinte e presente na realidade que nos cerca, bem como um fundamento que dá estrutura ao pensamento. E alerta para a importância e o significado do geográfico na realidade.

³⁸ MARTINS, Élvio Rodrigues. *Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser*. In: Geosp nº21 pp33-51, São Paulo, 2007. p.41.

³⁹ Idem: 41.

⁴⁰ Ibidem: 35.

⁴¹ Ibid.: 38/39.

É aí nesse meio geográfico que o homem encontra o seu *sentido de localização*. Onde estou, e onde estão as outras coisas que compõem minha alteridade, qual sua distribuição, qual a distancia que estão de mim, enfim, qual a Geografia que me cerca em sua extensão e que representação tenho dela: essa representação equivale ao *sentido de localização*, ou à *consciência geográfica*⁴².

Cabe aqui lembrar que a noção de *geograficidade* foi primeiramente colocada por Eric Dardel⁴³ (1899-1967) em sua obra *L'Homme et la terre. Nature de la réalité géographique* de 1952. Conforme Berque, esta obra é pioneira na reconsideração da geografia sob o ângulo da ontologia heideggeriana.

Dardel oferece uma definição da geograficidade a propósito da paisagem, que

met en cause la totalité de l'être humain, ses attaches existentielles avec la terre, ou, si l'on veut, sa géographicité originelle : la Terre comme lieu, base et moyen de sa réalisation⁴⁴.

Todavia, Berque faz ressalvas à geograficidade dardeliana, no sentido de que ela subestima a parte do social no ser do homem, e correlativamente superestima o fenomenal. Assim o autor difere a sua concepção de geograficidade:

Il y a là un pas décisif entre la géographicité dardélienne et celle que j'entends. En effet – sans parler de ses fondements bio-écologiques – de par sa socialité et sa technicité, notre être relève d'une structuration, donc d'une histoire, dont la phénoménologie ne peut rendre compte à elle seule⁴⁵.

⁴² Ibid.: 49.

⁴³ Dardel é atualmente considerado um dos precursores da corrente fenomenológica na geografia, mas permaneceu no esquecimento por muito tempo. Segundo Holzer, Dardel foi resgatado por geógrafos norte americanos na década de 1970 e posteriormente de língua francesa nos anos 1980 (HOLZER, 2010).

⁴⁴ DARDEL, 1990 :42 apud BERQUE, 2009: 15.

⁴⁵ BERQUE, 2009: 15.

Berque ressalta que o que sai da sombra quando se considera a *geograficidade* do ser é a necessidade de rever muitos postulados das ciências humanas, primeiramente a sua articulação, ou melhor, sua falta de articulação com as ciências naturais. A partir de então, emerge a possibilidade de pensar qual é a articulação existente, sem que se caia mais uma vez no erro do cientificismo.

C'est la possibilité qu'à l'aube de ce nouveau millénaire, nous commençons à émerger de l'abysse que la modernité avait peu creusé entre la culture et la nature – en fait, depuis que Descartes a discriminé la « chose étendue » de la « chose pensante ». La géographicit de l'tre, en effet, ce n'est autre que la relation par laquelle la chose tendue est si peu trangre la chose pensante, qu'elle participe de son tre mme⁴⁶.

Uma outra implicao derivada da des-confuso e restrio de espao *res extensa*, que Martins assinala, seria a observao do espao em seu contedo fundante de natureza subjetiva, o que nos remeteria a sua condio de elemento constituinte no ato da cognio do mundo. Para Martins, o espao atributo do ato de cognio do mundo, mas no como em Kant, para quem o espao tido como um dado *a priori*. Assim,

Tomado como uma das categorias da existncia o espao surge-nos como *categoria da ordem*. Aquilo que permite verificar as localizaes relativas dos entes entre si, e por sua vez sua distribuio, no conjunto de suas correlaes, coabitaes e, por decorrncia, suas co-determinaes. Trata-se da categoria que nos remete ordem das relaes das coisas que co-existem. O entendimento dessa ordem equivale em pensamento a um sistema lgico determinado e coerente com essa lgica. H, portanto, uma relao entre lgica e espao. De uma lgica que fala da compreenso abstrata da

⁴⁶ BERQUE, 2009: 15/16.

realidade, e de outra lógica que tem a dimensão concreta dessa mesma realidade. De um espaço que denota uma compreensão abstrata da existência das coisas, a um espaço que compreende a dimensão da existência concreta das coisas em geral. Se for possível ver como espaço obedece a uma taxionomia de “agrupamento” ou “ordenação”, como é presente no positivismo lógico, é necessário reconhecer que diante de uma outra compreensão do mundo, a noção fundadora de espaço também muda⁴⁷.

Nesse sentido,

o espaço emerge como construção social, um atributo cultural, uma forma de ver e compreender o mundo. Sua suposição acompanha diferentes formas de apreensão e compreensão do mundo, além de ser expressão existencial da objetividade das coisas⁴⁸.

Assim, é salutar reconhecer que nossa cosmogonia é particular e não o reflexo do estado normal do mundo, pois existem diversas outras formas de pensar o mundo e agir sobre ele.

3.4 Humanos e não-humanos – ontologia⁴⁹ e antropologia

Não há muito tempo, as questões da natureza e da cultura não eram totalmente dissociadas. Conforme Descola, uma mesma natureza reinava sem partilha, distribuindo com equidade entre os humanos e não-humanos as variadas habilidades técnicas, dos hábitos de vida e das formas de raciocínio.

Chez les lettrés du moins, cette époque prit fin quelques décennies après la mort de Montaigne, lorsque la nature cessa d'être une disposition unifiant

⁴⁷ Idem: 37.

⁴⁸ Ibidem: 37.

⁴⁹ A relação entre ontologia e antropologia, sobretudo nos casos citados por Descola, abarca os não-humanos na questão da ontologia, diferentemente da compreensão da relação entre ontologia e geografia, que considera a ontologia como referente ao ser do homem.

les choses les plus disparates pour devenir un domaine d'objets régi par des lois autonomes sur le fond duquel l'arbitraire des activités humaines pouvait déployer son séduisant chatolement. Une cosmologie nouvelle venait de naître, prodigieuse invention collective qui offrit un cadre sans précédent au développement de la pensée scientifique et dont nous continuons d'être, en ce début du XXI siècle, les gardiens un peu désinvoltes⁵⁰.

Segundo Descola, para que se possa tratar das relações que os humanos estabelecem entre eles e com os não-humanos deve-se primeiro mostrar que a oposição entre natureza e cultura não possui a universalidade que lhe emprestamos, não somente porque ela é desprovida de sentido para outros que não os “Modernos”, mas também pelo fato de que ela aparece tardiamente no curso do desenvolvimento do pensamento ocidental⁵¹.

No livro '*Par-delà nature et culture*', a hipótese que serve de fio condutor para as análises de Descola é a de que os esquemas integradores das práticas possuem duas modalidades fundamentais de estruturação da experiência individual e coletiva, que ele chama de *identificação* e de *relação*. A identificação compreende, sobretudo, os termos e a relação compreende os laços estabelecidos entre eles. Segundo Descola, a identificação vai além do senso freudiano de um laço emocional com um objeto ou do julgamento classificatório que permite reconhecer seu caráter distintivo. Trata-se do esquema mais geral, no qual se estabelecem as diferenças e semelhanças entre *eu* e os existentes inferindo analogias e contrastes entre a aparência, o comportamento e as propriedades que *eu* me imputo e que atribuo aos outros⁵².

⁵⁰ DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Bibliothèque des Sciences humaines. Gallimard, 2005: 9.

⁵¹ Idem: 13.

⁵² Ibidem: 163.

Cada uma das fórmulas ontológicas, cosmológicas e sociológicas que a identificação possibilita é capaz de oferecer um suporte aos vários tipos de relação. A relação não é entendida em um senso lógico ou matemático, ou seja, como uma operação intelectual que permite a ligação interna entre dois conteúdos de pensamento, mas sim como as relações externas entre os *seres* e as *coisas*, identificáveis nos comportamentos típicos e suscetíveis de receber uma tradução parcial nas normas sociais concretas.

A partir da necessidade de saber como se compõem humanos e não-humanos nos “coletivos”, Descola propõe quatro modelos de ontologias que são os fundamentos e maneiras de organizar a agregação dos humanos e dos não-humanos: o Totemismo, o Analogismo, o Animismo e o Naturalismo⁵³. Descola trabalha com a combinação entre *interioridade* e *fisicalidade* na relação do homem com o mundo e com os outros na elaboração destes quatro grandes tipos de ontologias, ou seja, sistemas de propriedades dos existentes que servem de ponto de fixação das formas contrastantes de cosmologias, de modelos de laço social e de teorias de identidade e de alteridade. Como num jogo de semelhanças e diferenças entre eu e o outro sobre o plano da interioridade e da fisicalidade. Assim, no Totemismo prevalecem, nas relações entre humanos e não-humanos, elementos de fisicalidade e de interioridade idênticos aos dos humanos, ou seja, semelhança das interioridades e semelhança das fisicalidades dos existentes. No Analogismo, diferença de interioridades e diferença de fisicalidades. No Animismo, semelhança de interioridades e diferença de fisicalidades. E no Naturalismo prevalece a diferença de interioridades e a semelhança de fisicalidades⁵⁴.

⁵³ O autor utiliza noções já bem estabelecidas na antropologia, como totemismo e animismo, mas lhes veste uma nova roupagem, faz-lhes uma resignificação.

⁵⁴ DESCOLA, 2005: 176.

Conforme Descola, nós, que partilhamos a cultura ocidental moderna, pertencemos ao modo de identificação naturalista. Descola refere-se ao Naturalismo Moderno, cujas origens encontram-se na revolução científica do século XVII, atingindo sua forma completa no século XIX com Darwin. O modo de identificação naturalista, ou, Naturalismo Moderno é caracterizado pela continuidade entre as fisicalidades dos humanos e dos não-humanos, mas o privilégio da interioridade é reconhecido somente aos humanos. Dos quatro modos de identificação que distribuem as propriedades dos seres do mundo é o único em que predomina a dissociação entre natureza e cultura, entre humanos e não-humanos.

Tradicionalmente nas ciências sociais se coloca a questão da relação indivíduo-coletividade, mas o indivíduo é somente o indivíduo humano. No entanto cada ontologia define um sujeito (uma entidade que articula uma enunciação tida por legítima e realizando uma ação tida como eficaz): para nós existem apenas sujeitos humanos, mas para outros, no Animismo, por exemplo, os sujeitos podem ser humanos, não-humanos (plantas, animais, espíritos), ou mesmo, podem existir grupos de coletivos aos quais pertencem humanos e não-humanos, como no Totemismo. Nas ontologias animistas ameríndias, por exemplo, os não-humanos também possuem agência e alma, e esta fronteira entre a condição de humano e de não-humano pode ser cruzada, como no caso do xamã que se comunica e se transforma em animal, ou do animal que se “veste” de humano para enfeitiçar os humanos.

Segundo Descola as ontologias são entendidas como uma maneira de distribuir as propriedades aos existentes (a tudo o que existe), e privilegiam certos *modos de identificação* como princípio de organização do regime dos existentes. Para este autor, cada ontologia “prefigura” um *gênero de coletivo*, mais particularmente

adequado ao agrupamento em um *destino comum* dos tipos de seres que esta ontologia distingue e a expressão complementar de suas propriedades na vida prática.

Descola aponta para outros modos que fazem parte da estruturação da relação com o mundo e com o outro e que também possuem um papel importante na esquematização das práticas, mas o autor não se aprofunda sobre eles:

Même au niveau de généralité ou je les prends ici, l'identification et la relation sont loin d'épuiser toutes les formes possibles de structuration de l'expérience du monde et d'autrui. Pour être plus complet, il faudrait sans doute leur ajouter au moins cinq autres modes qui jouent un rôle dans la schématisation des pratiques: la *temporalité*, c'est-à-dire l'objectivation de certaines propriétés de la durée selon différents systèmes de comput, d'analogies spatiales, de cycles, de séquences cumulatives ou de procédures de mémorisation et d'oubli volontaire; la *spatialisation*, autrement dit les mécanismes d'organisation et de découpage de l'espace en tant qu'ils sont fondés sur des usages, sur des systèmes de coordonnées et des orientations, sur la valeur accordée à tel ou tel marquage des lieux, sur les formes de parcours et d'occupation des territoires et les cartes mentales qui les organisent, ou sur les prises offertes par le milieu en termes de saisie du paysage par la vue et par les autres sens; les divers régimes de la *figuration*, entendue comme l'acte au moyen duquel des êtres et des choses sont représentés en deux ou trois dimensions grâce à un support matériel; la *médiation*, à savoir ce type de relation dont la mise en oeuvre exige l'interposition d'un dispositif, une forme, un signe ou un symbole, tels le sacrifice, la monnaie ou l'écriture; enfin la *catégorisation*, au sens des principes qui régissent les classifications explicites des entités et propriétés du monde dans des taxinomies de toutes sortes⁵⁵.

⁵⁵ DESCOLA, 2005: 166.

Cada uma das configurações resultantes das combinações entre um tipo de identificação e um tipo de relação revela a estrutura geral de um esquema particular de integração das práticas. Dessa forma, as diferentes maneiras combinadas da identificação e da relação são suficientes para dar conta das principais bases da maioria das ontologias e das cosmologias conhecidas. Os modos de temporalidade, de espacialização, de figuração, de mediação e de categorização dependem em suas expressões e sua ocorrência dos diversos formatos da identificação e da relação, sendo cada uma das realizações concretas que estes modos secundários são capazes de engendrar, provavelmente, derivadas de um ou de outro conjunto autorizado pelo jogo entre os dois modos fundamentais.

L'identification et la relation peuvent donc être vues comme le dépôt des instruments de la vie sociale où sont puisées les pièces élémentaires au moyen desquelles des groupes humains de taille et de nature variables bricolent au jour le jour la schématisation de leur expérience, sans être pour autant toujours pleinement conscients de l'entreprise dans laquelle ils sont engagés ni du type d'objet qu'elle produit⁵⁶.

3.5 A natureza do homem

Em seu artigo "*Animalidade e Humanidade*" Tim Ingold levanta questões acerca da natureza humana. Segundo o autor, a humanidade é o tema peculiar da antropologia. Todavia, existem concepções distintas do que é a humanidade. Sua proposta é que se examine a maneira pela qual as noções de humanidade e de ser

⁵⁶ Idem: 167.

humano determinaram, e foram, por sua vez, determinadas, pelas ideias acerca dos animais.

Dos clássicos até o dia de hoje, os animais tem ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de “homem” – e, diríamos também, da imagem que o homem ocidental faz da mulher. Cada geração reconstrói sua concepção própria de animalidade como uma deficiência de tudo o que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral. E a cada geração somos lembrados, como se fosse uma grande descoberta, de que os seres humanos também são animais e que a comparação com os outros animais nos proporciona uma compreensão melhor de nós mesmos⁵⁷.

Nossa própria concepção de “ser humano” advém da herança do pensamento dualista ocidental. Segundo esta concepção dualista, nós humanos somos constitucionalmente divididos: uma parte em condição física da animalidade e outra em condição moral da humanidade. Ingold aponta para este paradoxo situado no cerne do pensamento ocidental, que afirma tanto que os seres humanos são animais quanto que a animalidade é o exato oposto da humanidade. Um ser humano é um indivíduo pertencente a uma espécie; existir como ser humano é existir como pessoa. No primeiro sentido, o conceito de humanidade refere-se a uma categoria biológica (*Homo Sapiens*); no segundo, aponta para uma condição moral (de pessoa). Ingold questiona: a natureza humana reside em nossa animalidade ou em nossa humanidade? Esta associação popular entre duas noções de humanidade – como espécie e como condição – deu origem a uma concepção peculiar da singularidade humana, porém é necessário superar o

⁵⁷ INGOLD, 1994: 39/40.

antropocentrismo inerente a esta concepção e repensar toda a questão.

De modo geral, os filósofos têm tentado descobrir a essência da humanidade na cabeça dos homens (...) Mas, na busca dessa essência, eles não se perguntaram sobre “o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?” Ao contrário, eles inverteram a pergunta, indagando: “O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?” Essa inversão altera completamente os termos da questão⁵⁸.

Desse modo, nesta segunda forma de colocar a questão, o gênero humano já não aparece como uma espécie de animalidade. A palavra humanidade deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal *Homo Sapiens*, e torna-se o estado ou a condição humana do ser, radicalmente oposta à condição da animalidade. De acordo com Ingold, a relação entre o humano e o animal deixa de ser inclusiva (uma província dentro de um reino) e passa a ser exclusiva (um estado alternativo do ser). A humanidade é definida pela diferenciação de si mesmo dos demais seres (distingue os humanos dos animais). E a animalidade humana revela-se na uniformidade (na ausência dessa diferenciação), naquilo que é comum a todos os homens – como o autor exemplifica, somos originários da reprodução sexual entre um homem e uma mulher, independentemente das regras e ritos culturais.

Ingold abre ainda mais a questão ao mostrar que esta concepção de humanidade não é a regra geral a todas as culturas humanas, mas que ela exclui outras formas de pensamento que possam atribuir quesitos que também são de humanidade a outras espécies animais e mesmo a outras categorias de seres. A condição de pessoa é inseparável do pertencimento a uma cultura. Sendo

⁵⁸ Idem: 43.

ambos ingredientes cruciais da existência humana, Ingold ressalta que não há razão alguma para atribuir validade absoluta a uma e não a outra.

* * *

Para Descola, o social não é o que explica, mas o que deve ser explicado. O social é a consequência, e não a causa, destas distribuições ontológicas. Pois, longe de ser um pressuposto fundador do qual tudo decorre, o social resulta, ao contrário, do trabalho de agrupamento e de partilhamento ontológico dos sujeitos e dos objetos que cada modo de identificação conduz a operar. Ao admitir isto, pode-se reconhecer que a maior parte da humanidade, até uma data muito recente, não operava distinções de oposição entre o natural e o social, nem pensava que o tratamento dos humanos e dos não-humanos relevavam dispositivos inteiramente separados⁵⁹.

Segundo Descola são dois os princípios fundamentais sobre os quais se ergue o Naturalismo. As leis universais da natureza, das quais se distingue o mundo humano, caracterizado pela arbitrariedade (arbitrário), a convenção, o livre arbítrio, a invenção. Os homens se associam livremente, criam regras e convenções que eles mesmos podem escolher transgredir, transformam seu ambiente e distribuem deveres a fim de produzir sua subsistência, criam sinais e valores que fazem circular, consentem uma autoridade e se reúnem para deliberar os negócios e casos públicos. Os homens fazem tudo o que os animais não fazem. E é sobre o fundo desta diferença fundamental que se

⁵⁹ DESCOLA, 2005: 342.

destaca a unidade das propriedades distintivas, as quais, se dotam os coletivos humanos.

Como expressa Ingold,

Um traço marcante da tradição ocidental é a tendência a pensar em dicotomias paralelas, de modo que a oposição entre animalidade e humanidade é posta ao lado das que se estabelecem entre natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão, instinto e arte, e assim por diante. Esse mesmo paralelismo é encontrado na divisão acadêmica do trabalho entre as ciências naturais – que se ocupam da composição e das estruturas do mundo material (inclusive organismos vivos) – e as “humanidades”, que incluem o estudo da linguagem, da História e da civilização⁶⁰.

O outro princípio é o de que os homens, por sua vez, se distinguem entre si pela diferença de interioridades individuais e coletivas (noções de espírito de um povo e de cultura). Os humanos são distribuídos no seio de coletivos diferenciados por suas línguas e seus costumes – as culturas – excluindo o que existe independente deles – a natureza. Para as ciências naturais está fora de questão fazer intervir o ponto de vista dos membros da espécie na caracterização de seus atributos e de suas fronteiras taxonômicas. Com exceção da espécie humana – que pode se objetivar como tal graças ao privilégio reflexivo que lhe confere sua interioridade – os membros de todas as outras espécies naturais são, portanto, reunidos em conjuntos abstratos segundo critérios classificatórios definidos pelo “olhar exterior do sistematizador”⁶¹. Na classificação naturalista – a espécie A se distingue da espécie B pois a espécie C o decreta assim em razão das faculdades singulares de discernimento racional que sua humanidade lhe confere.

⁶⁰ INGOLD, 1994: 45.

⁶¹ DESCOLA, 2005: 350/351.

les oppositions binaires ne sont pas des inventions de l'Occident ou des fictions de l'anthropologie structurale, qu'elles sont largement utilisées par tous les peuples dans biens des circontances, et que c'est donc moins leur forme qui doit être mise en cause que l'universalité éventuelle des contenus qu'elles découpent⁶².

De acordo com Descola, o paradigma dos coletivos é a sociedade humana – de preferência aquela que se desenvolveu na Europa e nos Estados Unidos a partir do fim do século XVIII – por contraste com a natureza. O evolucionismo social introduz graduações nesta ruptura original com o mundo dos não-humanos, e estas subsistem ao estado de preconceitos: algumas culturas são reputadas mais próximas da natureza (o que atualmente tornou-se um fato positivo) porque elas modificam pouco seu ambiente e porque elas não exibem o pesado aparelho dos Estados, divisões sociais e instrumentos coercitivos.

3.6 A morada do homem

Segundo Berque, a nossa existência, enquanto seres humanos, consiste também, e necessariamente, em instituições e construções: tanto as edificações, como as organizações e suas várias redes e sistemas sociais e técnicos⁶³.

L'écoumène, c'est l'ensemble et la condition des milieux humains, en ce qu'ils ont proprement d'humain, mais non moins d'écologique et de physique. C'est cela, l'écoumène, qui est pleinement la demeure (*oikos*) de l'être de l'humain. La prendre en considération, comme on le voit, c'est s'opposer à la philosophie qui a pu prétendre localiser la demeure de l'être dans le langage ; ainsi que

⁶² Idem: 175.

⁶³ BERQUE, 2009: 14/15.

s'opposer aux sciences trop étroitement humaines qui, à leur manière, ont assumé ce parti, et ce faisant ont sevré la culture de la nature... alors même qu'elles ne pouvaient nier l'inhérente animalité de notre corps ! – L'effet de cette contradiction coupant derechef l'être de l'humain en deux, comme le dualisme l'avait déjà coupé des choses de l'existence⁶⁴.

Assim, retomamos o conceito de ecúmeno proposto por Berque, que o compreende como uma relação indissolúvelmente geográfica e ontológica. O ecúmeno é "*ce en quoi la terre est humaine, et terrestre l'humanité*"⁶⁵.

Para Berque o ecúmeno é uma relação, a relação simultaneamente ecológica, técnica e simbólica da humanidade com a superfície terrestre. É também a extensão existencial que se segue em cada ser humano, e que, deste fato, sempre excedeu a definição geométrica dos corpos. O ecúmeno é portanto mensurável e inmensurável.

Tout comme la terre, à l'horizon se conjoint au ciel, notre être s'étend au delà du bout de nos doigts, pour atteindre les antipodes, la planète Mars, et toujours plus loin encore, jusqu'aux confins de l'Univers⁶⁶.

A *médiance* é a essência da relação ecumenal. Berque concebe à paisagem um lugar essencial tanto quanto particular na problemática da *médiance*. A paisagem é a manifestação sensível de uma *médiance*, ela "*traduit le sens d'un milieu en termes immédiatement accessibles à la vue, l'ouïe, l'odorat, etc*"⁶⁷.

Berque atenta para o fato de que, nas sociedades modernas, as pessoas geralmente acham feio ou insípido seu quadro de vida cotidiano, e quando podem procuram em outros lugares belas

⁶⁴ Ibidem: 17.

⁶⁵ Idem: 16.

⁶⁶ Ibid: 17.

⁶⁷ BERQUE, 2000: 109.

paisagens, seja temporariamente ou para lá se estabelecerem. Segundo o autor, *"c'est l'une des raisons qui provoquent, dans les pays riches, les phénomènes massifs du tourisme et de l'urbain diffus"*⁶⁸.

Il va de soi que ces phénomènes supposent une sensibilité au paysage comme tel ; laquelle se nourrit d'une *pensée du paysage*, incarnée et inculquée notamment par la photographie, le cinéma et la télévision ; sans parler des études spécialisées. Le problème, c'est la divergence entre cette capacité d'apprécier, de dire et de penser le paysage d'une part, et d'autre part les comportements ordinaires, qui le détruisent. C'est cette divergence qui n'existait pas autrefois, quand se manifestait en acte une *pensée paysagère*⁶⁹.

Esta divergência não seria possível, se um dia, não tivesse ocorrido o nascimento da paisagem como tal. Relação que é paradoxal, que faz da capacidade de apreciar a paisagem termine por gerar uma paisagem repulsiva, *"dégoutant"*.

L'un – et c'est ici le principal – des problèmes que pose la modernité, c'est la perte de ce *sens profond du paysage* qui caractérisait les sociétés traditionnelles, et qui par exemple, on l'a vu, est encore largement à l'oeuvre aux Ait Mahnd. Dans ces sociétés-là, c'est-à-dire dans toutes les sociétés humaines avant qu'il ne s'y passe quelque chose qui est la modernité, la pratique ordinaire engendre de beaux paysages. Les gens concernés s'y trouvaient bien, et nous, visiteurs, nous trouvons que c'est beau. Dans les sociétés modernes, en revanche, c'est exactement l'inverse qui se passe : la pratique ordinaire engendre la laideur, et l'on s'y préoccupe donc de *préserver le paysage* par des mesures spéciales⁷⁰.

⁶⁸ BERQUE, 2008: 73

⁶⁹ BERQUE, 2008: 73.

⁷⁰ BERQUE, 2008: 72.

Embora os autores Berque, Descola e Ingold estejam inseridos no arcabouço teórico de tradições científicas da geografia e da antropologia, cada qual a sua maneira, trabalha a relação ontológica do homem com o mundo que o cerca, com o meio, com o não-humano. As representações que o homem tem de si e do outro, as construções cognitivas e gnosiológicas que constituem o agir do homem no mundo e suas práticas.

Bati pour durer par les grands architectes de l'âge classique, l'édifice dualiste est certes encore solide, d'autant qu'on le restaure sans relâche avec un savoir-faire éprouvé. Pourtant, ses défauts de structure apparaissent de plus en plus manifestes à ceux qui l'occupent de façon no machinale, comme à ceux qui souhaiteraient y trouver un logement pour accomoder des peuples accoutumés à d'autres genres de demeures⁷¹.

⁷¹ DESCOLA, 2005: 11/12.

Considerações finais

Entre moi et moi-même, il-y-a la Terre.

Jean-Marc Besse

Considerações finais

No início deste trabalho faço referência a duas abordagens distintas sobre a paisagem: paisagem-noção e paisagem-conceito. A primeira, paisagem-noção, é compreendida como parte dos esquemas de percepção da realidade, do senso comum, sendo elucidada aqui por meio da análise de sua construção e, poderíamos dizer, sua artificialidade. A segunda, paisagem-conceito, é entendida como uma derivação dessa noção, só que de forma mais elaborada, com raízes na ciência, a partir da qual são criados projetos de análise e de intervenção na realidade, e que em retorno contribui para a elaboração desta noção. Assim, no desvendar do percurso de noção ao conceito evidencia-se a historicidade da paisagem.

Um dos temas enfatizados no debate proposto sobre paisagem refere-se à paisagem natural, uma questão complexa, que abrange tanto o significado de natural, como a relação entre paisagem e natureza, muitas vezes (con)fundidas entre si, sobretudo em sua representação.

O viés da discussão que Berque traz para a geografia, sobre a relação homem-meio, encontra *quorum* nos debates realizados pela antropologia social, além de contribuir também para a inserção do pensamento de Heidegger e da concepção de *ser-no-mundo* na geografia, buscando uma ponte com a questão filosófica da ontologia – que não é da geografia, mas do homem que é um ser geográfico. No sentido de que este existe no mundo.

Como visto ao longo desta dissertação, a paisagem possui uma ambivalência entre o material e o simbólico, compreende as marcas que deixamos no ambiente, como é matriz para nossas ações e reflexões no mundo.

A partir desta visão, que une estes dois versos da paisagem, podemos abrir um caminho para a compreensão da multiplicidade da realidade, podendo assim comparar, quiçá abarcar, saberes que não provêm da ciência moderna e “ocidental” sem os subjugar.

A paisagem é o sentido e a expressão de um *meio*. O meio é compreendido a partir da relação entre a humanidade e a superfície terrestre, que para Berque é expressa por ecúmeno – o conjunto dos “*milieux humains*”. Cada sociedade possui uma *médiance*, ou seja, o sentido de seu meio. É o caráter *relacional* que está posto em jogo, o **traço** que existe entre homem-meio, em seu movimento de vai-e-vem, sua *trajectivité*.

A paisagem existe a partir do momento em que a percebemos como paisagem, não é apenas ambiente nem apenas subjetivação deste, é o movimento de *trajection* entre eles. Ela expressa uma maneira de agir no mundo, ao mesmo tempo em que influencia este agir, sendo então compreendida como “marca-matriz”. A paisagem é permeada de sonhos, ela traz em si o potencial de se refazer.

* * *

Meu objetivo aqui não foi o de exaurir o debate sobre a paisagem, muito menos ditar verdades, mas sim, ampliar seus horizontes. Subir um outro “monte”, procurar outros pontos de vista, tentar apreender um pouco mais desta realidade que é tão múltipla.

Espero, ao menos, ter suscitado alguma inquietação, pois é a partir daí que passamos a mudar nossos olhares e perspectivas, e a questionar o que nos é dado como certo, como único modo de entender o mundo ao qual pertencemos.

Embora não tenha me posicionado claramente quanto as posições e idéias dos autores e textos trabalhados nesta dissertação, procurei conduzi-las por um caminho, onde não fossem as divergências e diferenças entre tal e tal ponto de vista, ou modo de tratar um conceito, o foco principal, mas sim, com o intuito maior, de promover uma reflexão expondo outros olhares e sentidos para o tema da paisagem e da relação entre os homens e seus *meios*, para além dos paradoxos decorrentes da dualidade entre cultura e natureza.

Assim encerro esta dissertação, deixando a janela aberta para novas paisagens...

Referências bibliográficas

AB'SÁBER, Aziz. Os Domínios de Natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BERQUE, Augustin. Médiante. De Millieux en Paysages. 2^e. ed.. Paris: Belin/Reclus, 2000.

BERQUE, Augustin. (dir). Cinq Propositions pour une théorie du paysage. Seyssel : Champ Vallon, 1994.

BERQUE, Augustin. Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène. Paris: Gallimard, 1996.

BERQUE, Augustin. "Introduction" ; "Lieu" cap.1 in:_____. Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains. 2^e. ed.. Paris: Belin, 2009. pp9-17 ; 21-44.

BERQUE, Augustin. La pensée paysagère. Paris: Archibooks, 2008.

BERQUE, Augustin. *Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique*. in : L'Espace Géographique. n°2. Doin, 8, place de l'Odéon, Paris-VIe. 1985.

BERQUE, Augustin. *Chorésie*. in, Cahiers de géographie du Québec, vol. 42, n° 117, 1998, p. 437-438. Disponível em : <http://id.erudit.org/iderudit/022767ar>.

BERQUE, Augustin. *Ontologie des milieux humains*. in, Mots Pluriels, n°11, septembre 1999. Disponível em : <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1199ab.html>.

BERQUE, Augustin. *La trajection paysagère*. in: Hypergéó, lundi, 24 mai, 2004.

BESSE, Jean-Marc. Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CAUQUELIN, Anne. A Invenção da Paisagem. São Paulo: Martins, 2007.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural. Florianópolis: UFSC, 1999.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny, (orgs). Paisagem, tempo e cultura. 2^a. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

CORRÊA, Roberto Lobato. *A dimensão Cultural do espaço: alguns temas*. in: Revista Espaço e Cultura. NEPEC/UERJ, Rio de Janeiro, out/1995.

DARDEL, Eric. L'homme et la terre. ed.CTHS, Paris, 1952.

DESCOLA, Philippe. "*Avant propos*" ; "*Les schèmes de la pratique*" cap.4 ; "*Rapport à soi, rapport à l'autre*" cap.5 ; "*L'animisme restauré*" cap.6 ; "*Les certitudes du naturalisme*" cap.8 ; "*L'institution des collectifs*" cap.11 ; "*Metaphysiques des moeurs*" cap.12 In:_____. Par-delà nature et culture. Paris : Bibliothèque des Sciences humaines. Gallimard, 2005. pp9-15;135-162;163-180;183-198; 241-270 ;386-419.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. *Introducción*. in: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (coords) Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno, 2001.

DESCOLA, Philippe. *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. in: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coords) Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno, 2001.

DONADIEU, Pierre; PÉRIGORD, Michel. Le Paysage. Entre natures et cultures. Paris: Armand Colin, 2007.

EAGLETON, Terry. A Idéia de Cultura. São Paulo: Unesp, 2005.

FERRAZ, Cláudio Benito Oliveira. Geografia e paisagem: entre o olhar e o pensar. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2001.

HOLZER, Wether. "A influência de Eric Dardel na construção da geografia humanista norte americana". Trabalho apresentado no XVI ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, Porto Alegre, Julho 2010.

INGOLD, Tim. *Humanidade e Animalidade*. in: Revista Brasileira de Ciências Sociais nº28, ano10, pp39-54, 1994.

INGOLD, Tim. *El forrajero óptimo y el hombre económico*. in: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coord) Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MARTINS, Élvio Rodrigues. *Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser*. In: Geousp nº21 pp33-51, São Paulo, 2007.

MYANAKI, Jacqueline. *Geografia e Arte no Ensino Fundamental: reflexões teóricas e procedimentos metodológicos para uma leitura da paisagem geográfica e da pintura abstrata*. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2008.

STENGERS, Isabelle. *A Invenção das Ciências Modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia de bolso, 2010.

Entrevista com Augustin Berque – Institute d'urbanisme de Paris / paroles, janvier 1997. Disponível em: http://urbanisme.univ-paris12.fr/1134762264798/0/fiche___article/&RH=URBA_1Paroles.

Anexo – Tradução das citações em francês

As traduções que se seguem apresentam-se na forma literal e não compreendem readequações conceituais, servindo apenas para facilitar o entendimento do texto.

A ordem das traduções é a mesma das citações, na disposição em que aparecem no corpo da dissertação, sendo referenciadas pelo número da página em que se localizam.

Introdução:

Pág. 9

Nossas próprias evidências, de fato, são marcadas pela cultura e datadas historicamente. Este é o caso da paisagem – este dado inicial do mundo, parece, disponível a partir do momento que nós abrimos os olhos. (BERQUE, 1994: 15)

Capítulo 1 :

Pág. 17

Porque « nascimento », por exemplo, ao invés de invenção da paisagem ? Porque eu não gosto desse vocabulário construtivista, que leva a pensar que a paisagem seria pura criação do olhar humano. A paisagem não está no olhar sobre os objetos, ele está na realidade das coisas, ou seja, dentro da relação que temos com o nosso ambiente. (BERQUE, 2008: 47)

Pág. 19

Dizer o que é a natureza, no fundo, é justamente afirmar o que ela não é : uma concepção humana.

A natureza é de fato aquilo que em si não é definido nem para nem pelo homem, mas sim que é definido no homem e em torno dele. Pelo homem e para ele, a natureza é traduzida obrigatoriamente em termos próprios a uma cultura ; ela é integrada ao mundo que o homem é capaz de conceber, de perceber e organizar. Ao mesmo tempo, a natureza em si não deixa de existir, em seu próprio sentido, que é irreduzível aos termos humanos, ou seja, não somente em relação ao homem (em seu ambiente, do mais próximo ao mais distante), mas também no próprio homem (em sua fisiologia). A natureza, essa entidade que é por vezes inconcebível, incomensurável, mas na qual o homem está imerso, que ele carrega em si mesmo e que ele não cessa de humanizar, de cultivar, a natureza portanto, por sua ambivalência, é o exemplo de uma realidade mesológica : indissoluvelmente factual e sensível, física e fenomenal, a natureza é bipolar. (BERQUE, 2000: 51/52)

Pág. 20/21

Então, quando falo do pensamento paysagère, do que se trata justamente? De um pensamento que seria de tipo paysager, ou de um pensamento sobre a paisagem ? Sem dúvida os dois, em princípio, mas aqui mais o primeiro do que o segundo termo. E isso não é a mesma coisa.

Um pensamento (ao sujeito) da paisagem é um pensamento que toma a paisagem por objeto. Uma reflexão sobre a paisagem. Para que tal coisa exista, é necessário sermos capazes de representar a paisagem, o que significa representá-la por uma palavra que permita torná-la em objeto de pensamento. Certamente podemos sentir as coisas de outras maneiras que não com as palavras, mas, para o pensá-

las verdadeiramente, são necessárias as palavras. Foi essa manifestação que ocorreu na Europa na Renascença : começou a existir um pensamento da paisagem.

Por outro lado, um pensamento do tipo *paysagère* não necessita necessariamente de palavras. Prova é que, na Europa, as primeiras populações vindas da África até a Renascença, viveram de uma maneira tão *paysagère* que nos deixaram paisagens admiráveis, isso na total ausência de um pensamento sobre a paisagem. As pessoas desenvolvem as paisagens com um certo gosto ; em todo caso, temos o traço objetivo, material de um tal gosto, e nós não podemos mais que inferir o que essas pessoas pensavam - até porque eles não eram menos sábios do que nós somos - , de uma maneira tal que eles produziam belas paisagens, tais como o Monte Saint Michel, Vézelay, Roussillon, os vinhedos de Bourgogne, Rocamadour, etc. Em resumo, eles mostraram claramente um pensamento sobre a paisagem. (BERQUE, 2008: 9)

Pág. 22

na apreciação que toda sociedade faz do ambiente que é o seu, pode concernir à vista sem, no entanto, implicar em uma estética propriamente *paysagère*. Neste substrato, que é comum a toda a humanidade, cada cultura elabora as formas de suas própria sensibilidade, suas próprias categorias, seus próprios conceitos. (BERQUE, 1994: 17)

Pág. 23

Mas como datar tal coisa ? Sem falar daqueles para quem a paisagem existiu sempre e em todos os lugares, os desentendimentos são grandes a propósito de sua aparição ; sobretudo quanto a saber se os romanos tinham ou não essa noção. Estes desentendimentos são muitas vezes como diálogos de surdos, falta de demonstrações objetivas que permitam comparar entre si, sem etnocentrismo e sem anacronismo, as diferentes cosmogonias. (BERQUE, 2008: 47)

Pág. 25

Nas línguas anglo-saxônicas os primeiros registros da palavra paisagem foram *landschap*, em holandês (1481), *Landschaft* (1508) em alemão, e em inglês *landskip* e depois *landscape*. Quanto ao termo francês *paysage* (1549), ele apareceu antes do italiano *paesaggio* (1552) ; das quais originaram-se *paisaje*, em espanhol e *paysagem*, em português. Foi também a ideia de país, de território (em tcheco e polonês, *kraj*) que originou na Europa as palavras *kranjina* e *kajobraz*. Nas línguas germânicas, a referência é o território, enquanto que nas línguas latinas a palavra paisagem tem dois sentidos possíveis : o da imagem artística (no sentido do gênero paisagem), e aquele que abarca a extensão visível de um território. (DONADIEU;PERIGORD, 2007:9)

Pág. 27

Aqueles que registraram por escrito as belezas (ou os horrores) sublimes, faziam parte das elites europeias, artísticas, científicas e literárias (Saussure, Haller e Rousseau, para a montanha, Bernardin e Saint-Pierre para o mar) e se referiam, por apreciarem os espetáculos, à pintura de paisagem do século das Luzes. (DONADIEU;PERIGORD, 2007:12)

Pág. 28

Sem dúvida eles não eram cegos ; o trabalho, se eles não o faziam, eles o viam ! diríamos nós ; mas isso seria esquecer que a visão humana não é somente uma questão de ótica : é uma questão também de construção social. De fato, não vemos mais do que aquilo que nos convém ver no mundo ao qual pertecemos ; e não vemos as coisas do mundo que não nos pertence. Deixamos de fora e fechamos a porta ou fechamos os olhos ; ou seja, nós o trancamos para fora.

Essa exclusão do trabalho da terra *forclusion du travail de la terre* é um trato fundamental das sociedades bem complexas -em termos de divisão do trabalho social - para desenvolver as cidades, e de lá uma « classe de lazer » apta a contemplar a natureza ao invés de a transformar por meio do trabalho de suas mãos. Essa condição deve ser preenchida para que nasça, eventualmente, um pensamento sobre a paisagem, que supõe a natureza, ou o natural, são suficientemente distintos do humano ou do social para que exista, justamente, uma palavra para denominar « a natureza ». Ora, por mais natural que nos pareça atualmente, isso não ocorre de maneira autônoma, como nos mostram a história e a antropologia. (BERQUE, 2008: 28)

Pág. 28/29

Daí o porquê, ao olhos da classe de lazer - única apta a escrever esta história porque domina as letras e as terras - é por seu próprio movimento, que a natureza, cede seus frutos à humanidade. (BERQUE, 2008: 29)

Pág. 29/30

Na linguagem comum, a noção de paisagem exprime tanto o olhar humano sobre uma extensão visível de território quanto a experiência sensível deste. Passar dos territórios vividos às paisagens, coloca em questão uma relação visual que se expressa em imagens e palavras. Cada sociedade, cada cultura, mesmo se ela não dispõe de palavras para descrever e talvez de imagens para mostrar, produz então a « *mise en paysage* » de seu ambiente por meio das razões coletivas e individuais. (DONADIEU; PERIGORD, 2007: 7)

Pág. 35

E o que é a antítese da cidade ? O campo ou a natureza ?

Bem, pelo olhar urbano - aquele que nos legou a história das grandes civilizações -, ambos dariam no mesmo. Para as pessoas dotadas de urbanismo, ou seja, antes de tudo para a « classe de lazer », o campo, organizado por milênios de trabalho camponês e pela natureza selvagem intocada, é a mesma coisa. Efetivamente, os dois são identificados pelo fato de não serem urbanos. Você mesmo pode constatar à frente de uma bela paisagem rural, quando diz a si mesmo que « ama a natureza ». O mundo contemporâneo mostra massivamente, como veremos, por meio do fenômeno do *l'urbain diffus*. (BERQUE, 2008: 32/33)

Pág. 41

Pouco a pouco a pintura, se distanciando do aparato matemático que unia ainda a paisagem à ciência, deveria desfazer a perspectiva « legítima »... e, no fim das contas, decompor a paisagem, na vanguarda dos primeiros anos do século XX. (BERQUE, 2008: 67)

Pág. 43/44

A aparição dessas imagens é indissociável da descoberta da perspectiva e do cubo cénico e de sua codificação, mas igualmente da objetivação e da laicização do mundo moderno, como a emergência do sujeito individual: etapas essas da construção humanista da modernidade ocidental. (DONADIEU; PÉRIGORD, 2007: 10)

Capítulo 2:

Pág. 56/57

Sem dúvida o fato de ter passado a metade da minha vida longe da França, e de ter convivido bem ou mal com uma dúzia de línguas, vivas ou mortas, que a questão do sentido dos meios me interessou mais do que outras. Nós não passamos impunes, ao longo da jornada, que as coisas sejam ditas e vistas de outras formas nos outros lugares, e que ninguém possui o monopólio da realidade. As certezas resistem mal às mudanças de clima, ao menos para aqueles que não

tem o couro muito duro. Então, o mundo não seria portanto um conjunto em movimento de pontos de vista diferentes, aglomerados mais ou menos duráveis naquilo que chamamos de culturas? (BERQUE, 2000:23)

Pág.58

Definir essa realidade requer um aparato conceitual adequado, o que implica, entre outras coisas, apreender a mundanidade (*mundanité*) como um predicado (Nishida), a corporeidade humana como uma exteriorização técnica e simbólica da funções do corpo animal (Leroi-Gourhan) e o lugar ao mesmo tempo como topos aristotélicos e *chora* platônico. (<http://crj.ehess.fr/document.php?id=204>).

Pág. 61

A noção de ecúmeno, extraída de *oikos*, implica o habitar humano. Este, comparado ao habitar de outras espécies existentes, apresenta uma série de características particulares, que podemos resumir dizendo que é sempre e necessariamente, ao mesmo tempo, de ordem ecológica e de ordem simbólica. É o *ecosimbolismo*, que implica uma apropriação ao mesmo tempo material e semântica da superfície terrestre, uma organização e uma interpretação do mundo, um ecossistema e um ethosistema (um sistema moral), uma viabilidade biológica e uma ordem axiológica (um conjunto ordenado de valores concretamente incorporados nas coisas), o qual se refere a uma verdade que transcende este conjunto e que lhe dá sentido. (BERQUE, 1996: 79-80)

Pág. 61

Estes caracteres são válidos para todas as escalas do habitar humano, da menor cabana até o conjunto do ecúmeno. Em todas estas escalas, o ser humano não vive somente em uma relação ecológica : ele existe na dimensão da qual Heidegger chamaria de « la mondeité » (*Weltlichkeit*). Isto significa, para que nos interessa aqui, que o ecosimbolismo do ecúmeno não tem nada a ver com a neutralidade do ponto de vista da ciência moderna sobre a superfície. Ela implica em uma certa ética, porque todos os lugares são, sempre, carregados de valores humanos. (BERQUE, 1996: 80)

Pág. 62

Fudosei é definido, de uma maneira heidegariana, como « o momento estrutural da existência humana », mas Watsuji se opõe a Heidegger ao relacionar a existência individual ao seu contexto espacial (físico e social); e se ele reconhece a historicidade como « a estrutura da existência social », a « *fûdo-itê* » o é se não mais, pelo menos, mais concretamente; porque, como escreveu Watsuji, « l'histoire prend corps, pour ainsi dire, par l'union de l'historicité avec la *fûdo-itê* ». (BERQUE, 2000:26)

Pág.63/64

Em matéria de meio, tudo é questão de relação, de escala, de medida; que não existe nos meios nem intrínseco, nem absoluto, nem universal.

O meio, em sua realidade ao mesmo tempo sensível e factual ignora as substâncias intrínsecas e as identidades próprias; ele não conhece o fluxo das relações, que liga indissolivelmente os sujeitos aos objetos, e este e aquele entre eles.

(...) Esses fluxos de relações podem, como vimos, ser de ordem física ou fenomenal. No primeiro caso, eles supõem um trajeto material. No segundo, um trajeto metafórico. (BERQUE, 2000: 39 e 40)

Pág. 65

Sentido de um meio e, correlativamente, a *époqualité* enquanto o sentido de uma época.

Se trata de um sentido ecossimbólico, que comporta ao mesmo tempo, e inseparavelmente, uma dimensão espiritual (significações), uma dimensão carnal (sensações) e uma dimensão física (orientações espaciais e de evoluções temporais). Correspondentemente *médiance* e *époqualité* se implicam mutuamente: a primeira de ordem mais espacial e a segunda de ordem mais temporal, mas elas se aliam na *mondéité* do *monde-ambient*, que é o espaço-temporal. (BERQUE, 1996:86)

Pág. 66

Na medida em que a definimos como o sentido de um meio, a *médiance* é uma noção predominantemente espacial. Na verdade, é primeiro no espaço, por exemplo como paisagem, que se expressa a relação de uma sociedade com seu ambiente (BERQUE, 2000: 37)

Pág. 67

Do ponto de vista da *médiance*, a *trajection* opera principalmente em nível coletivo: de uma sociedade, de sua cultura e de seu território; e isso, em um processo de uma escala temporal muito superior que é a história; não somente a história dos homens, mas também, a história dos componentes naturais do meio. (BERQUE, 2000:42)

Pág. 67

Muito pelo contrário, analisar a *trajectivité* de um meio ou de uma época exige do observador um esforço de objetivação ainda mais rigoroso tanto quanto ele sabe de sua própria inserção – isso remete-se à sua própria existência como mostram Heidegger e Watsuji – na *médiance* e *époqualité* do mundo onde ele vive. Nesse sentido, as noções de *mondeité*, de *médiance* (ou *époqualité*), e de *trajectivité*, de longe de demonstrar uma regressão face à modernidade, demonstram o contrário, de sua superação pelo pensamento do século XX. (BERQUE, 1996:85)

Pág. 68

Em suma, a paisagem agrega o visível, mas também o invisível. O material, mas também o espiritual. É esta ambivalência que é essencial, e que constitui a realidade da paisagem. (BERQUE, 2008:72)

Pág. 69

Que a paisagem é uma *entidade trajetiva* significa que ela só existe enquanto nos dispomos a vê-la; caso contrário, não é a paisagem que vemos, mas outra coisa, outras *entidades trajetivas*, próprias à *médiance* e à *époqualité* do mundo ao qual pertencemos. É nesse sentido que devemos compreender as palavras de Paul Cézanne (1839-1906), segundo as quais os agricultores da região de Aix, "não viam" a Sainte-Victoire. Na verdade, para ver a montanha Sainte-Victoire como paisagem, é necessária um *regard paysager*, ou seja, que procura ver a paisagem. Isto é o que, em outras palavras, expressa Xie Lingyun (385-433), afirmando que é preciso buscar o belo (*mei*) para ver a paisagem (*shanshui*); e é este o mesmo fenômeno apontado por Heidegger quando ele diz que para ouvir, é necessário escutar. (BERQUE, 1996:88)

Pág. 70/71

a paisagem é um fenômeno que coloca no espaço uma história singular. Neste espaço, todas as escalas de tempo se manifestam espacialmente no presente, do passado geológico mais remoto (por exemplo as rochas pré-cambrianas que afloram nas margens do lago) aos eventos mais recentes (por exemplo a chuva que cai neste momento).

Esta espaço-temporalidade da paisagem é trajetiva. Nela se unem a história inscrita no ambiente, por um lado, e , por outro lado, a memória inscrita em nós mesmos.

A congruência contingente destas duas temporalidades é a *époqualité* da paisagem. (BERQUE, 1996:108)

Pág. 72

Aos critérios delas, nós somos todos cegos, e não temos palavras para os dizer; a não ser por meio de um paciente e um humilde trabalho de aprendizagem e de tradução. (BERQUE, 1994:16)

Pág. 72

Essa interpretação - que, por exemplo, nós percebemos em termos de paisagem - é necessariamente marcada, datada, inscrita no contexto específico de um determinado modo de vida, em uma certa época.

Pág. 73

A paisagem, por exemplo, não existe em si mesma (não é um objeto); é geralmente um *agrément* (ela é agradável de ver), mas conforme o caso também pode ser um recurso (turístico), uma restrição (se um regulamento de urbanismo protegê-la) ou um risco (a superlotação de uma bela paisagem pode resultar em incômodo). Tudo isso é marcado pela contingência própria à *médiance* (ou seja, que depende do caso) e, portanto, não tem nada a ver com a universalidade do objeto. Em uma *médiance* na qual não existe a noção de paisagem - por exemplo na França do século XIV - nem os *agréments*, nem os recursos nem as restrições, nem os riscos que concernem a paisagem também não existem. No entanto, existem hoje na França. (BERQUE, 1996:108)

Pág. 75

Em outras palavras, a paisagem não reside apenas no objeto, ou apenas no sujeito, mas na interação complexa entre estes dois termos. Esta abordagem, que envolve diferentes escalas de tempo e espaço, não implica menos na instituição mental da realidade do que a constituição material das coisas. E é na complexidade desse cruzamento que se prende o estudo da paisagem. (BERQUE, 1994:5)

Pág. 77

Estamos, paradoxalmente, mais expostos àquilo que a subjetividade influencia na relação que temos com o ambiente, no que diz respeito a um aparato de investigação e manipulação cada vez mais desenvolvido na dimensão das ciências positivas (o mundo factual). Esta aparelhagem é estritamente incapaz, como tal, de controlar nossa relação *paysagère*, uma vez que incide justamente sobre o ambiente-objeto. Ela nos dá, no entanto, a ilusão; uma ilusão que se torna mais nefasta para a paisagem (o mundo sensível) quanto mais ela é capaz de influenciar a nossa visão e controle sobre os objetos do mundo factual. (BERQUE, 2000: 68/69)

Pág. 77

Considerar o fenomenal em termos físicos, interpretar o mundo analógico (a paisagem) segundo as leis do mundo causal (o ambiente): tal é o absurdo no qual se encontram o racionalismo e o cientificismo, estas duas caricaturas da razão e da ciência. (BERQUE, 2000: 69)

Pág. 78

Na realidade, a paisagem, usando as palavras de Bernard Lassus, evidencia um incomensurável essencialmente estranho ao mensurável do ambiente. (BERQUE, 1994:6)

Pág. 79

A paisagem tal como nós a compreendemos ainda é um atributo do paradigma ocidental moderno-clássico. Seu surgimento nas mentalidade europeias traduzia ou

compensava, em termos sensíveis, o mesmo retrato do sujeito fora de seu meio que, além disso, conceberia o ponto de vista objetivo da ciência moderna, assim como o do individualismo. (BERQUE, 2000: 66)

Pág.80

Médiance não é apenas uma subjetivação do mundo. A *trajectivité* que a constitui não é a subjetividade. Na *médiance*, há tanto uma assimilação do sujeito ao ambiente quanto uma assimilação do ambiente ao sujeito. (BERQUE, 1996: 101-102)

Pág.80/81

Por exemplo, apenas no século XIX os norte-americanos começaram a achar bom e belo o espaço selvagem do wilderness, e a partir do século XVIII que os europeus passaram a considerar a montanha bela e boa, enquanto que os chineses já a apreciavam desde o século IV; inversamente, é a partir do Ocidente, através do Japão, que nos últimos anos do século XX, os chineses começaram a descobrir a noção de paisagem urbana e suas implicações práticas. Antes desses "efeitos de mundo" os americanos maldiziam o wilderness, os europeus ignoravam os prazeres e as virtudes do montanhismo, e os chineses, hoje em dia, devastam ainda alegremente suas paisagens urbanas. (BERQUE, 1996: 94).

Capítulo 3:

Pág. 83

As pessoas (incluindo os historiadores da arte, etnólogos, filósofos e outros estudiosos da cultura) acreditam voluntariamente que todo ser humano aprecia a beleza das paisagens, e que a própria natureza não pode mais do que ser bela. Eu mesmo acreditei nisso - antes de compreender, pouco a pouco, que pensar assim é o mesmo que projetar nos outros as nossas próprias maneiras de ver (...) O sentido da natureza, e mais particularmente o sentido da paisagem, em grande medida, são uma elaboração cultural; ou seja, nós os aprendemos. (BERQUE, 1994:15)

Pág.87/88

O POMC - Paradigma Clássico Moderno Ocidental é totalmente antimundano. Adverso, portanto, a toda cosmofania, tende a descosmizar o ambiente humano para torná-lo um objeto neutro, abstraído de nossa existência. Esta acosmia - essa incoerência das coisas com a nossa existência - é redobrada pelo fato de que um tal partido não é, na realidade, sustentável: *a existência humana é um fato*, e esse fato tende necessária e incansavelmente a redefinir o ambiente em sua própria perspectiva, isto é, o recosmizar em um mundo. (BERQUE, 2008:78/79)

Pág. 90

Correlativamente, o sujeito individual, que nos tempos modernos foi abstraído de seu meio, considerado como um ambiente-objeto, recoloca-se em cena, ludicamente se reintroduz no ambiente. Ele mesmo, por seu próprio fato, tornou-se paisagem. (BERQUE, 2000:10/11)

Pág. 98

O que está em jogo é o conhecimento em geral e o uso que fazemos dele; tudo simplesmente porque a realidade, que se trata para nós de conhecer, depende a princípio, e diretamente, do fato que o ser do humano é geográfico. (BERQUE, 2009:11)

Pág. 98

O ser humano é um ser geográfico. Seu ser é geográfico. Se ele abre-se ao absoluto, é pelo fato das diversas culturas possuírem visões diferentes, ele é, em

princípio, e necessariamente, determinado por uma certa relação, à qual se faz o objeto da geografia: a disposição das coisas e do gênero humano sobre a terra e sob o céu. É isso que constitui o *là (aqui)* e o *il-y-a (haver aí)* sem os quais não pode haver a ontologia; é necessário, em princípio, seres humanos para comentar. (BERQUE, 2009: 10)

Pág. 99

Dizer que a questão do ser é filosófica, enquanto que a do lugar seria geográfica, é cortar a realidade por um abismo que nos proíbe de compreendê-la. É ludibriar a evidência do *il-y-a (haver aí)*, e ao mesmo tempo, anular a essência de nossa existência, a qual não é nada senão no seio desse *il-y-a*. (BERQUE, 2009: 12)

Pág. 99

Essa questão do *là (aqui)*, ou do *y(aí)* do *il-y-a(haver aí)*, não é outra senão a do princípio da geografia; a qual não cessa de mostrar que não existe, efetivamente, por duas vezes o mesmo *là* sobre a Terra. Que o *y* do *il-y-a* é sempre singular. (BERQUE, 2009: 10)

Pág. 101

Coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se quisermos, sua geograficidade original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização. (DARDEL, 1990 :42 apud BERQUE, 2009: 15)

Pág. 101

Existe aí um passo decisivo entre a geograficidade dardeliana e aquela que eu entendo. Na verdade – sem falar de seus fundamentos bio-ecológicos – a partir de suas sociabilidade e de sua tecnicidade, nosso ser demonstra uma estruturação, portanto uma história, da qual a fenomenologia não pode dar conta sozinha. (BERQUE, 2009: 15)

Pág. 102

É a possibilidade de que, no alvorecer deste novo milênio, nós comecemos a emergir do abismo que a modernidade cavou entre cultura e natureza - na verdade, desde que Descartes discriminou a "res extensa" da "res pensante". A geograficidade do ser, de fato, não é outra senão a relação pela qual a "res extensa" é tão pouco estranha à "res pensante", que faz parte do seu próprio ser. (BERQUE, 2009: 15/16)

Pág. 103

Entre os estudiosos, pelo menos, esta época terminou algumas décadas após a morte de Montaigne, quando a natureza deixa de ser uma disposição que unifica as coisas mais díspares para se tornar um domínio de objetos regidos por leis autônomas ao fundo do qual a arbitrariedade das atividades humanas poderiam implantar seu brilho sedutor. Uma nova cosmologia acabava de nascer, invenção prodigiosa coletiva que ofereceu um presente sem precedentes para o desenvolvimento do pensamento científico, da qual nós continuamos a ser, no início do século XXI, os guardiões. (DESCOLA, 2005: 9)

Pág. 107

Mesmo nos termos gerais que uso aqui, a identificação e a relação estão longe de esgotar todas as formas possíveis de estruturação da experiência do mundo e do Outro. Para ser mais completo, seria necessário, sem dúvida, adicionar a elas pelo menos outros cinco modos que desempenham um papel na esquematização das práticas: a *temporalité* (temporalidade), isto é, a objetivação de certas propriedades da duração, segundo diferentes sistemas de dados, analogias espaciais, ciclos, sequências cumulativas ou procedimentos de memorização e esquecimento voluntário; a *spatialisation* (espacialização), ou seja, os mecanismos

de organização e divisão do espaço baseados em sua utilização, nos sistemas de coordenadas e orientações, no valor atribuído sobre as demarcações dos lugares, nas formas dos percursos e de ocupação dos territórios e dos mapas mentais que os organizam, ou pelos dados (*prises*) oferecidos pelo meio em termos de apreensão da paisagem pela vista e por outros sentidos; os diversos regimes de *figuration* (figuração), entendido como o ato pelo qual as pessoas e as coisas estão representados em duas ou três dimensões graças ao seu suporte material; a *médiation* (mediação), ou seja, o tipo de relação na qual a aplicação requer a interposição de um dispositivo, uma forma, um sinal ou um símbolo, assim como o sacrifício, a moeda ou a escritura; enfim a *catégorisation* (categorização), no sentido dos princípios que regem as classificações explícitas das entidades e propriedades do mundo nas taxionomias de todos os tipos. (DESCOLA, 2005:166)

Pág.108

A identificação e a relação podem, portanto, serem vistas como o depósito dos instrumentos da vida social no qual são colocadas as peças elementares por meio das quais os grupos humanos de diferentes tamanhos e naturezas constroem no dia a dia a esquematização de suas experiências, sem estarem, dessa forma, sempre plenamente conscientes da trajetória na qual estão engajados e nem o tipo de objeto que ela produz. (DESCOLA, 2005:167)

Pág. 113

as oposições binárias não são invenções do Ocidente ou ficções da antropologia estrutural, pois são amplamente utilizadas por todos os povos em certas circunstâncias, e é menos sua forma deve ser posta em xeque do que universalidade eventual dos conteúdos que elas delimitam. (DESCOLA, 2005:175)

Pág. 113/114

O ecúmeno, é o conjunto e a condição dos meios humanos, naquilo que eles têm propriamente de humano, mas não menos de ecológico e de físico. É isso, o ecúmeno, que é plenamente a morada (*oikos*) do ser humano. Tomar isso em conta, como vemos, é opor-se a filosofia que pretendeu encontrar a morada do ser na linguagem; assim como opor-se às ciências muito estritamente humanas que, à sua maneira, assumiram este partido e, assim, separaram a cultura da natureza ... mesmo sem poder negar a animalidade inerente do nosso corpo! - O efeito dessa contradição divide o ser do humano em dois, como o dualismo já tinha dividido as coisas da existência. (BERQUE, 2009:17)

Pág. 114

Como a terra, onde o horizonte se junta ao céu, o nosso ser se estende para além do fim de nossos dedos, para atingir os antípodas, o planeta Marte, e ainda mais longe, até os confins do Universo. (BERQUE, 2009:17)

Pág. 115

Claramente esses fenômenos implicam uma sensibilidade para a paisagem em si, que se nutre de um pensamento sobre a paisagem, impregnado notadamente pela fotografia, pelo cinema e pela televisão, para não falar de estudos especializados. O problema é a divergência entre esta capacidade de apreciar, dizer e pensar a paisagem, por um lado, e por outro, os outros comportamentos comuns, que a destroem. É esta diferença que não existia antes, quando se manifestava em ato um pensamento paysagère (Berque, 2008: 73).

Pág. 115

Um - e está aqui o principal - dos problemas que nos impõem a modernidade é a perda do sentido profundo da paisagem que caracteriza as sociedades tradicionais, que, por exemplo, é ainda largamente posto em obra nos Ait Mahnd. Nestas sociedades, isto é, em todas as sociedades humanas antes de aconteça alguma

coisa parecida com a modernidade, a prática comum cria belas paisagens. As pessoas do local se encontravam bem, e nós, visitantes achamos belo. Nas sociedades modernas, no entanto, acontece exatamente o contrário: as práticas comuns criam a feiúra, e, portanto, nós nos preocupamos com a preservação da paisagem através de medidas especiais (Berque, 2008:72)

Pág. 116

Construído para durar pelos grandes arquitetos da época clássica, o edifício dualista é, certamente, ainda sólido, especialmente porque nós o restauramos sem descanso com uma experiência comprovada. No entanto, seus defeitos estruturais parecem cada vez mais óbvios para aqueles que o utilizam de um modo não mecânico, como para aqueles que desejam encontrar nele um lugar para acomodar pessoas acostumadas a outros tipos de moradas. (DESCOLA, 2005: 11/12)