



**Escola de Ciências Sociais e Humanas**

Departamento de Antropologia

Ser e Paisagem: uma investigação ontológica  
numa comunidade rural japonesa

**Ricardo Filipe dos Santos Alexandre**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de  
Mestre em Antropologia

Orientador:

Professor Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto Nunes, Professor Auxiliar,  
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Setembro de 2016

**Escola de Ciências Sociais e Humanas**

Departamento de Antropologia

Ser e Paisagem: uma investigação ontológica  
numa comunidade rural japonesa

**Ricardo Filipe dos Santos Alexandre**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de  
Mestre em Antropologia

Orientador:

Professor Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto Nunes, Professor Auxiliar,  
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Setembro de 2016

A toda a comunidade de Oginoshima.  
Por terem sido professores sem darem uma única aula.

## **Agradecimentos**

Quero agradecer a amizade e inspiração proporcionadas por todos aqueles que tornaram a minha estadia no Japão num período de descoberta: Kasuga Toshio, Imai Masaki, Otsuka Yumiko, Tsutsumi Sayuri, Miya Saori; e a toda a comunidade pelo sorriso diário com que me cumprimentavam.

Um sincero agradecimento ao meu orientador, o Professor Francisco Oneto, pelos comentários sempre pertinentes e esclarecedores.

Um último agradecimento especial à pessoa com quem partilho a minha vida, pela paciência diária nos momentos de maior stress e pela ajuda preciosa na correcção e simplificação da escrita nesta dissertação.

## Resumo

A paisagem e os lugares que habitamos desempenham um papel indispensável na consciência e relações humanas, sendo muito mais do que simples substrato físico à mercê da razão humana. A sociedade japonesa oferece-nos uma cultura de paisagem bastante rica na qual se podem procurar novas formas de pensar a relação entre ser humano e paisagem. Termos como *furusato*, *genfūkei*, ou *satoyama* contêm uma forte carga simbólica e emocional e revelam, heurísticamente, a importância da paisagem rural no Japão. Usando este facto como móbil da investigação, procurar-se-á pensar a paisagem num diálogo intercultural com uma comunidade rural japonesa, onde os temas são a paisagem, o ser humano enquanto habitante de paisagem e a relação contínua e recíproca entre estes. Enquanto enquadramento teórico (i) será evitado um posicionamento dualista e representativo que trate a paisagem como objecto independente; (ii) levar-se-á a cabo um trabalho de compreensão moral da vida de quem habita a referida comunidade e do modo como a paisagem se manifesta no seu quotidiano, evitando o recurso a explicações simbólicas, históricas/políticas. Para este efeito, irá ser apresentada a 'teoria da não-representação' como inspiração para o nosso envolvimento com os grupos, sociedades ou indivíduos que estudamos. Posteriormente, o conceito de 'espaço' irá ser reavaliado através da filosofia ocidental e japonesa. Reavaliar o espaço enquanto "possibilidade de relação" permitirá suportar a principal tese deste trabalho e de toda a sua componente etnográfica: para pensar a paisagem é necessário, primeiro, olhar para o ser humano e para os seus afazeres.

Palavras-chave: Japão rural; Antropologia da paisagem; Ser; Não-representação; Espaço; Ética

## Abstract

The landscape and the places we inhabit play an important role in human consciousness and relations, being more than a simple physical substrate where Humans apply their reason. Japanese society presents us with a rich landscape culture where we can look for new ways to think about the relation between humans and their landscapes. Concepts like *furusato*, *genfūkei*, or *satoyama*, with their strong symbolic and nostalgic content, show us, heuristically, the importance of rural landscape in Japan. Using this fact as a trigger for the following investigation, I will think about landscape through an intercultural dialogue with a Japanese rural community, on the themes of landscape, the human being as a landscape inhabitant and their continuous and mutual relationship. Regarding the theoretical framework, (i) I will avoid a dualistic and representative approach that treats the landscape as an independent object and (ii) engage in a moral understanding of the lives of those who inhabit the mentioned community and the ways the landscape manifests itself in their daily life, avoiding symbolic, historic or politic considerations. For this, the ‘non-representational theory’ will be presented as an inspiration for our involvement with the groups or individuals we study. Then, the concept of ‘space’ will be reassessed both through Western and Japanese philosophy. Reassessing space as “the possibility of relation”, will allow me to support the main argument of this work and its ethnographic section: to think about the landscape, we must turn first to the human being and his tasks.

Keywords: Rural Japan; Anthropology of Landscape; Being; Non-representation; Space; Ethics

# Índice

Agradecimentos.....	iii
Resumo .....	iv
Abstract.....	v
Glossário de Siglas .....	viii
Introdução .....	1
Natureza e paisagem no Japão .....	3
Importância da paisagem .....	6
Objectivos .....	8
Estrutura do trabalho.....	9
Capítulo I - Percursos da paisagem .....	11
Paisagem, representação e poder.....	11
Paisagem, afeição e identidade.....	14
Paisagem, relação e processo .....	15
Capítulo II - Teoria não-representacional: da Geografia Humana para a Antropologia .....	19
O ser humano e as suas possibilidades futuras.....	20
Teoria não-representacional.....	21
Capítulo III - Espaço como parte do <i>Ser</i> : uma hermenêutica do pensamento japonês .....	27
Uma breve clarificação do <i>Ser</i> .....	28
Re-situando o <i>espaço</i> .....	29
Espaço como constitutivo da experiência vivida .....	31
Percepção japonesa do espaço: da linguagem aos ideais estéticos.....	31
<i>Fūdo</i> : uma ética do espaço .....	34
Conclusão.....	37
Capítulo IV - Pensar o ser humano para entender a paisagem: Uma etnografia do Japão rural .....	39

A inevitável implicação do Ser .....	39
Oginoshima .....	42
Primeiras impressões: invertendo a lógica.....	43
Jon' nobi : uma ética do trabalho .....	46
A paisagem enquanto extensão da consciência.....	50
Comentários finais: Ser na paisagem .....	55
Epílogo.....	61
Bibliografia .....	63

## **Glossário de Siglas**

CCLP – Cambridge Center for Landscape and People

DN/C – Dualismo natureza/cultura

RtL – Right to Landscape

TNR – Teoria da não-representação

# Introdução

“ (...) pouco se sabe sobre o modo como pessoas culturalmente distintas estão vivas para o mundo à sua volta, sobre como o compreendem, sobre as diferentes sensibilidades com que encaram esse mundo (...) e descobrem que ele importa.” (Basso 1996, 54)

A paisagem, enquanto objecto de reflexão, situa-se numa encruzilhada de definições e abordagens teóricas. A sua presença recorrente tanto em meio académico como popular é reveladora da sua importância na consciência humana, nomeadamente nos processos cognitivos e identitários. Precisamente por esta razão, rapidamente nos deparamos com a dificuldade em definir o que é a paisagem – diferentes disciplinas e indivíduos pensam a paisagem de forma diferente e, como tal, abordam-na diferentemente.

Do ponto de vista teórico, a paisagem esteve sempre associada à pintura e à literatura (Williams 1973; Turner 1979; Bermingham 1986); evocada como palco de relações sociais e de poder (Mitchell 1994b; Cosgrove 1984); ou enquanto agregado simbólico (Cosgrove 1984; Daniels e Cosgrove 1988), texto (Duncan 1990) ou linguagem (Spirn 1998). No entanto, numa perspectiva prática e de interacção, é indiscutível o seu papel na construção da memória e identidade (Tuan 1974; Lowenthal 1975; Matless 1998; Stobbelaar e Pedroli 2011), assim como no bem-estar humano (Council of Europe 2000; Egoz 2011; Makhzoumi et al. 2011).

Nas últimas duas décadas verificou-se uma viragem na forma como se olha e se pensa a paisagem: paisagem através das práticas – o que levanta alguns desafios, como refere David Crouch (2013, 119), nomeadamente o de “repensar a paisagem como processo e não como objecto; subjectivamente ‘em construção’ e não como um aglomerado de atributos físicos”. Mas, como veremos no capítulo um, uma grande parte da literatura de paisagem, desde a Antropologia, à Geografia ou à Arquitectura, é tendencialmente objectificadora da paisagem; é tendencialmente perpetuadora do dualismo natureza/cultura<sup>1</sup>. Neste trabalho pretende-se transcender essa objectificação pensando a paisagem através daquilo que são os processos e os actos de interacção com ela; ou, por outras palavras, através daquilo a que Tim Ingold (2002a) apelidou de *dwelling*: a impossibilidade de sair para fora do mundo e observá-lo como um objecto; a nossa observação é já em si um acto de *dwelling*, sempre e previamente

---

<sup>1</sup> Doravante: DN/C

informado por esse mesmo mundo. Neste sentido, e uma vez que são os actos quotidianos de interacção com a paisagem que estarão na base da análise aqui apresentada, a ‘lente’ dessa mesma análise é o próprio ser humano. Por outras palavras, o que se pretende não é apenas procurar o que as pessoas pensam ou dizem sobre o local que habitam, mas a forma como a relação com esse mesmo local transparece nas suas vivências e no seu dia-a-dia – procurar-se-á pensar a paisagem olhando para o ser humano e para os seus afazeres.

Cunhada nos anos noventa por Nigel Thrift, a ‘teoria não-representacional’ (TNR) procura transcender as representações sobre o mundo criadas sobretudo pelas ciências sociais, procurando o valor das coisas nos actos de interacção com elas (Thrift 1996; Thrift 1999; Thrift 2008).<sup>2</sup> Nos estudos de paisagem, principalmente através de autores da área da Geografia Humana, a TNR tem vindo a tornar-se numa plataforma teórica com grande aplicabilidade: evitando representações simbólicas, históricas ou políticas, esta abordagem tem vindo a permitir novas reformulações do conceito de paisagem ao realçar o valor intrínseco ao acto de interacção com a mesma (ver Waterton 2013). O processo relacional com a paisagem (Crouch 2010a), o acto de uma caminhada (Wylie 2005) ou o papel da temporalidade (Ingold 2002b), são exemplos de tratamentos não-representacionais da paisagem. Ainda assim, a sua presença nos estudos dedicados à paisagem no âmbito da Antropologia é, na actualidade, muito reduzida, sendo a obra de Keith Basso, *Wisdom Sits in Places*, uma das inspiradoras excepções (Basso 1996). Na sua grande parte as abordagens antropológicas analisam outras formas de pensar a paisagem junto de outras culturas – não se deixando ficar pelas percepções ocidentais – mas tendem a criar representações simbólicas e/ou históricas daquilo que as populações que estudam lêem na paisagem (Bender 1993; Hirsch e O’Hanlon 1995; Bonyhady 2002). Com o objectivo de procurar novas formas de entendimento da paisagem que transcendam as representações, as descrições e a sua aplicabilidade meramente local, uma aplicação da TNR no trabalho etnográfico não só se afigura como adequada como pode ser uma mais-valia na elucidação das variadas formas como o ser humano se relaciona com os locais que habita, de um ponto de vista ontológico. Para esse efeito, no capítulo dois irá ser analisada a TNR e aquilo que, neste trabalho, se entende como ‘não-representação’, de forma a possibilitar uma melhor adequação à Antropologia.

---

<sup>2</sup> No capítulo três analisaremos a teoria não-representacional de uma forma mais aprofundada.

## Natureza e paisagem no Japão

Desde a abertura do porto de Edo (Tóquio), em 1868, que o Japão se tornou maior alvo de observação curiosa dos seus costumes, pessoas, arquitectura, religião e artes. Muito antes de antropólogos ou sociólogos se aventurarem numa análise teórica e metodológica mais complexa da cultura e sociedade japonesas, as obras de Edward Warren Clark (1878), Basil Hall Chamberlain (1905) ou Lafcadio Hearn (1904), deram provavelmente os primeiros passos para o imaginário japonês começar a borbulhar nas mentes ocidentais. Após a Primeira Guerra Mundial dá-se um *boom* etnográfico que se estende até uma boa parte da segunda metade do século vinte (Embree 1939; Norbeck 1954; Beardsley et al. 1959). No entanto, nada se compara ao impacto da obra de Ruth Benedict, *O Crisântemo e a Espada* (1946), que marca toda a antropologia e sociologia desenvolvida daí em diante em torno da cultura japonesa e das suas “características distintas”; características essas que, decerto, estarão também na origem do interesse que Claude Lévi-Strauss sempre demonstrou ter pela literatura e arte japonesas (Lévi-Strauss 2013).

Não pretendo que este trabalho sirva o propósito de suportar, nem directa nem indirectamente, a existência de “características distintas” na cultura japonesa; interessa-me apenas ingressar num diálogo intercultural onde os temas são a paisagem, o ser humano enquanto habitante de paisagem e a relação contínua e recíproca entre estes. Para este efeito, a cultura japonesa é de especial interesse para se pensar estes temas devido à riquíssima cultura de paisagem que apresenta popularmente. É mais do que reconhecida a forte presença que a natureza tem na cultura e artes (Asquith e Kalland 1997; Shirane 2012), na religião (Nomoto 2006) e no pensamento japoneses (Callicott 1989). O geógrafo e filósofo francês Augustin Berque (1997), profundo conhecedor da cultura japonesa e chinesa, desenvolve um fabuloso trabalho de interpretação das várias formas como a natureza se manifesta na sociedade japonesa – ou como o próprio autor escreve, “as falhas por onde a natureza surge”. Berque alerta-nos, por exemplo, para a língua japonesa e as várias palavras sazonais existentes para designar e qualificar diferentes tipos e subtipos de fenómenos meteorológicos. Por um lado, esta abundância de palavras sazonais, muito usadas também nos poemas *haiku*<sup>3</sup>, cria nos japoneses uma maior susceptibilidade aos efeitos do clima e às estações; por outro, revela a potencialidade semiológica de conectar o indivíduo ou a sociedade com a natureza, “acordando-o” para o mundo onde ele está inevitavelmente inserido (Berque 1997, 17–24).

---

<sup>3</sup> Tipologia de poema clássico japonês, conhecida pela sua estrutura silábica fixa distribuída por três frases curtas de 5, 7 e 5 sílabas, respectivamente.

De todos os exemplos da manifestação da natureza na sociedade japonesa referidos por Berque, aquele que na minha opinião melhor resume o livro é o argumento de que na cultura japonesa *a natureza é o culminar da cultura*. Através de vários exemplos, o autor mostra-nos que tradicionalmente a cultura japonesa “tende obstinadamente a voltar à natureza”, num movimento circular completo: natureza → cultura → natureza (Berque 1997, 143). Ser-se culturalmente conhecedor ou refinado, em oposição a ser-se rude ou inculto, significava saber apreciar as estações, as flores, a lua; significava estar em contacto e conhecer em detalhe as manifestações da natureza e de todos os seus elementos – o referencial cultural torna-se, assim, a natureza e não a sociedade, ao contrário dos países ocidentais e até da China (Berque 1997, 147). A complexidade das artes e dos ideais estéticos japoneses, sobejamente conhecidos (ver por ex. Keene 1995), é um claro exemplo da tendência mencionada por Berque. Já na esfera religiosa, Kanichi Nomoto (2006) demonstra, na análise que faz no livro *Deuses e natureza na paisagem: lendo o ambiente de crenças*, a forte conotação religiosa que pode ser lida e interpretada em cada elemento físico da paisagem (desde vulcões, montanhas e lagos a trilhos montanhosos, diferentes tipos de rochas e de árvores).

Aquilo que fica claro nesta e noutra literatura sobre a natureza na sociedade japonesa é a existência de uma grande complexidade e intimidade na forma como estas se mesclam, assim como uma constante invocação, directa ou indirecta, de motivos ‘naturais’ em várias dimensões da vida japonesa, desde a linguagem quotidiana às expressões artísticas mais refinadas e elegantes. A paisagem rural (e a sua relevância na cultura japonesa) não é mais do que uma das principais manifestações dessa relação com a natureza. Enquanto elemento cultural, a paisagem rural apresenta contornos muito interessantes e enriquecedores para esta pesquisa, exteriorizados por intermédio de uma notória afeição e nostalgia populares pela *furusato* (‘aldeia natal’ ou ‘aldeia antiga’).

Historicamente, a ideia de paisagem, assim como grande parte da cultura de elite do período Nara (710-794) e Heian (794-1185), foi importada da cultura chinesa por intermédio de vários termos<sup>4</sup> associados à pintura (Berque 1990, 49; Tomō et al. 2003, 28–29). Um dos elementos comuns e de importância fulcral, tanto nesse período como actualmente, é a montanha: um elemento sagrado, local de proveniência divina, de conotações religiosas (Budismo, Taoismo e Shintoísmo), estéticas e éticas. No entanto, a partir do período Heian começa a desenvolver-se uma compreensão de paisagem de traços característicos japoneses: a tendência para representar apenas fragmentos da natureza, provavelmente como representação

---

<sup>4</sup> *Fūkei; kōkei; keshiki; sansui.*

de um todo (Berque 1990, 93). Mais tarde, já na época medieval, tanto o contacto com os portugueses, como a representação de *shinkei* ('lugares reais famosos'), originaram diferentes sensibilidades estéticas no que toca à representação das paisagens (Tomō et al. 2003, 33–36, 49–52). A partir do final do período Edo (1603-1868) e no início do período Meiji (1868-1912), com a pressão da modernidade ocidental e as suas várias manifestações<sup>5</sup> a irromperem pelo país, começa a formar-se uma consciência territorial e, conseqüentemente, uma diferente consciência de paisagem (Berque 1990, 94; Tomō et al. 2003, 134, 150–59). É nesta altura que surge um dos livros mais controversos sobre paisagem no Japão: *Paisagens Japonesas*, por Shiga Shigetaka, publicado em 1894 e dedicado à singularidade das paisagens do Japão e à sua aura de pureza – um livro de teor claramente nacionalista e mais como uma reacção aos valores ocidentais do que sobre as paisagens em si (Berque 1997, 172–73; Gavin 2010).

Popularmente, a paisagem rural, evocada pelo nome *furusato*, é alvo de uma forte nostalgia. Nas férias do verão e do ano novo, milhares de japoneses deslocam-se às suas aldeias natal numa movimentação generalizada e de maior dimensão do que na Europa. Relativamente aos significados que evoca, observa-se uma diferença de sentido entre o *partir*, associado às férias ocidentais, no geral, e o *regressar*, associado a estas viagens à aldeia natal na sociedade japonesa – a viagem para a *furusato* é considerada como um *regresso a casa*, ou às origens: *satogaeri*<sup>6</sup>. A palavra *sato*, 'aldeia', por sua vez, tem uma forte componente maternal associada à ideia de útero, criando, a par da montanha, uma polaridade facilmente identificável: *sato*, 'aldeia', zona de baixo-relevo, local materno, do humano e ordinário; *yama*, 'montanha', zona de alto-relevo, local paterno, do sagrado e extraordinário. Esta polaridade pode ser considerada como uma manifestação da tendência geral de oposição entre *uchi*, 'interior' e *soto*, 'exterior', considerada como matriz espacial estruturante não só da comunidade rural, mas também de vários aspectos da sociedade japonesa (Berque 1997, 177–81; ver também Katō 2007, 152–64).

Todas estas considerações sobre a paisagem rural quando entram no meio académico são pensadas a partir de dois tipos de literatura: (i) a do campo das ciências sociais, centrada nos conceito de *furusato* ('aldeia natal') ou *genfūkei* ('paisagem original' ou 'arquétipo de

---

<sup>5</sup> Levantamentos topográficos e fotográficos de vários locais por todo o país; *tours* reais, posteriormente representadas em pintura e fotografia; importação do ocidente da escalada enquanto desporto, dando origem a um contacto directo com a montanha que até à altura só se observava no ascetismo religioso.

<sup>6</sup> *Satogaeri* 里帰り 'retorno à aldeia', é um termo popularmente usado para designar as deslocções à aldeia natal de cada um. É importante ter em conta que a grande parte da população das grandes cidades tem, ainda hoje, as suas raízes em zonas rurais.

paisagem’) e cujas obras estão limitadas ao tratamento teórico da invenção das tradições: promoção das paisagens japonesas enquanto política nacionalista de nostalgia e de preservação do passado, nos finais do século XIX e durante o século XX (Robertson 1988; Ben-Ari 1993; Vlastos 1998, pt. 2); e (ii) a do campo da ecologia e da sustentabilidade ambiental, centrada no conceito de *satoyama* (junção das palavras *sato* ‘aldeia’ e *yama* ‘montanha’), onde várias aldeias japonesas *satoyama* são consideradas e usadas como modelo ecológico sustentável e de harmonia entre homem e natureza (Takeuchi et al. 2003; Iwata et al. 2010; Berglund et al. 2014).<sup>7</sup>

Independentemente da origem política, histórica ou simbólica destes termos e da forma como eles são articulados na academia, a sua existência e preponderância na cultura japonesa demonstra, heurísticamente, uma marcada afeição e intimidade na forma como a paisagem é invocada popularmente. Este simples facto serve, assim, de motivação para que se procure na cultura japonesa o objecto da sua cultura de paisagem: as próprias aldeias, onde a paisagem desempenha um papel essencial enquanto elemento identitário a nível individual e comunitário. Para este efeito, e conforme referido anteriormente, irei inspirar-me na TNR – assim como nas possibilidades que esta nos oferece de pensar o mundo de uma outra forma – e procurar, no contexto cultural japonês, a paisagem rural a partir da perspectiva dos seus habitantes e dos seus actos de interacção com ela. Aquilo que pretendo demonstrar é que ao transcender os significados históricos e políticos observados na primeira perspectiva – dominante nas ciências sociais e que considero ser uma abordagem *representativa* –, podem ser descortinados valores ontológicos relevantes na relação íntima e afectuosa que as comunidades rurais japonesas desenvolvem com as paisagens e lugares onde habitam.

### **Importância da paisagem**

Para o leitor que aqui se depara com este tema, uma questão poderá surgir logo de partida: qual a relevância da paisagem neste mundo contemporâneo assolado de problemas ambientais, económicos, políticos, religiosos e éticos? A relevância da paisagem torna-se clara quando a pensamos como condição humana geral. Aqui não me refiro à palavra em si, da qual rapidamente se pode ir buscar o francês *paysage*, ou o alemão *landshaft* para provar a

---

<sup>7</sup> A *satoyama* é usada como modelo dentro e fora do Japão. De notar, por exemplo, a *Satoyama Initiative*, uma iniciativa com a colaboração de várias organizações internacionais que visa promover mundialmente a utilização e gestão dos espaços e recursos naturais através do modelo japonês de *satoyama*. Ver <http://satoyama-initiative.org/>

proveniência ocidental de tal ideia. Refiro-me, sim, à existência de uma “totalidade incompleta de lugares”, tal como Edward Casey (2001, 417) apelidou, que é a paisagem, e essa ser uma condição de existência para qualquer ser humano – não há seres humanos sem lugares e sem paisagem; não há lugares nem paisagem sem seres humanos. A paisagem de que aqui se fala não é pintura nem cenário, não é *algo ali* numa suposta oposição a *nós aqui* – é a condição obrigatória para estarmos no mundo. É através da paisagem que o mundo se torna coerente e que nós o entendemos. Mas é uma “totalidade incompleta de lugares” que também influencia, até certo ponto, quem nós somos ou como nos vemos e que evoca diferentes sensações e sentimentos consoante as práticas e as experiências que lá tivemos. Dizer o contrário seria pensar nos lugares apenas como panos de fundo materiais, ou terrenos físicos dos quais preservamos a nossa independência, reforçando a dicotomia natureza-cultura ou, neste caso, aquilo a que chamo a dicotomia *ser-paisagem*.

Neste sentido, a ênfase nas práticas quotidianas torna-se o ponto central de todo este trabalho. Casey (2001) reforça também esta dimensão ao recuperar o conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu, para explicar a sua noção de “lugares gastos”. De forma breve, a noção de *habitus* refere um conjunto de costumes e habitualidades de certo tipo que nos permitem experienciar e pensar o mundo como coerente e constante e através dos quais a relação com os lugares se forma. Os lugares onde a possibilidade de coerência – ou a frequência – desses *habitus* é menor são denominados, por Casey, de “lugares gastos” (2001, 406–11). A ideia do autor é chamar à atenção para a diminuição da intensidade e intimidade da relação que mantemos com os lugares onde vivemos, que se observa cada vez com mais frequência.

Em suma, a relevância da paisagem, enquanto “totalidade incompleta de lugares”, parte de uma premissa apenas: a existência humana pressupõe a existência em lugares; e esses lugares são factores importantíssimos de bem-estar humano. O reconhecimento deste facto vem sendo amplamente debatido desde a década de setenta, informado em grande parte pela ideia de *topophilia* (Tuan 1974; ver também Relph 1976; Lowenthal 1975), e resultou, no ano 2000, no reconhecimento da paisagem como elemento de bem-estar humano pela European Landscape Convention (Council of Europe 2000); e mais recentemente, em 2011, com a proposta da extensão do conceito de paisagem aos direitos humanos (CCLP, sem data; Makhzoumi et al. 2011).

Desta forma, outras interpretações do que é a paisagem ou de como a pensar, provenientes de outras matrizes culturais com outras formas de pensar o mundo, revelam-se como uma mais-valia para o debate sobre o ser humano, a forma como este compreende os lugares que habita e como esses lugares habitam nele.

## Objectivos

Temos assim, entre mãos, um tema presente em várias áreas do saber: na Antropologia, na Filosofia, na Arquitectura, na Ecologia, na Psicologia, na Geografia, etc. Esta transversalidade disciplinar dos estudos sobre a paisagem demonstra também a sua relevância enquanto tema. No entanto, temos em cada uma destas áreas do saber uma abordagem relativamente distinta; cada uma com a sua definição; cada uma com os seus pré-conceitos do que é a paisagem. Todas elas, umas mais que outras, tendencialmente objectificadoras da paisagem, procuram separar-se da paisagem enquanto a analisam, ou enquanto analisam a forma como os outros se relacionam com ela; umas mais que outras, procuram analisar a paisagem segundo regras, modelos ou conceitos que nada têm a ver com o quotidiano das pessoas que *vivem* naqueles lugares e que os *utilizam*.

Neste seguimento, pode-se dizer que há dois objectivos a serem retidos neste trabalho. O primeiro é o de transcender a objectificação da paisagem. Para tal, irei focar-me numa aldeia rural japonesa, dedicada maioritariamente ao cultivo do arroz, e procurar pensar etnograficamente a paisagem nos actos quotidianos dos seus habitantes, evitando torná-la num objecto de análise independente. O segundo objectivo é ingressar num diálogo inter-cultural onde a finalidade passa, sobretudo, por procurar enriquecer a nossa própria forma de pensar a paisagem e os lugares onde habitamos através de perspectivas que se advinham bastante diferentes das nossas (de matriz cultural e linguística ocidental), evitando tanto quanto possível referências a princípios históricos, políticos e religiosos. Como consequência directa destes dois objectivos, no final deste trabalho pretende-se dar resposta a duas questões centrais: a) quais os valores ontológicos que formam a percepção da paisagem rural japonesa na perspectiva dos seus habitantes e b) poderão esses valores enriquecer a nossa forma de pensar a paisagem e os lugares que habitamos?

Para que se compreenda adequadamente o que se pretende com estas questões, parece-me necessária uma breve aproximação à forma como entendo, neste trabalho, o conceito ‘ontológico’. Segundo Hubert Dreyfus (2005, 3), a obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger parte de uma premissa fundamental apresentada logo nas páginas iniciais. Essa premissa consiste em distinguir entre dois tipos de questões que podemos fazer sobre o significado do Ser: *questões ontológicas*, sobre as formas e modos de ser; e *questões ônticas*, sobre as propriedades e características dos seres. Aquilo que é ontológico não pode nunca ser descoberto numa investigação ôntica, por mais que se descreva as propriedades do objecto investigado. Por exemplo, sobre uma caneta, poderíamos responder onticamente enumerando

as suas características: é preta, tem tinta azul e está em cima da mesa; numa resposta ontológica, poderíamos referir à forma como esta se torna utilizável, indicando a sua pertença a um determinado conjunto de tarefas (escrever) e objectos (papel) (H. Dreyfus e Wrathall 2005, 3). Se fizermos o mesmo exercício com a paisagem japonesa (que é o que está em causa aqui), poderíamos responder onticamente enumerando os seus elementos religiosos (presença de árvores sagradas; portões *torii* à entrada da floresta, simbolizando a entrada em território sagrado) ou tomá-la como fruto de um processo de fabricação de nostalgia; numa perspectiva ontológica, procuraríamos compreender de que forma a paisagem se torna central na vida das pessoas ou como é que esta se revela nas suas acções e no seu ‘estar-no-mundo’ – naturalmente esta é uma questão para a qual se pretende encontrar resposta através deste trabalho. Temos assim dois tipos de questões que podemos fazer sobre a paisagem; e é mais do que claro qual deles vai ser adoptado.

### **Estrutura do trabalho**

A argumentação deste trabalho terá início no capítulo um, com uma revisão mais detalhada da literatura sobre paisagem. As obras em análise irão ser divididas em três grupos: (i) representação e poder (implicando o DN/C), (ii) afeição e identidade (onde o DN/C não é tão marcado, mas ainda existe) e (iii) relação e processo (onde se procura transcender esse mesmo dualismo). À medida que forem abordadas as várias obras serão indicadas aquelas que considero serem as suas principais lacunas.

No capítulo dois será apresentada a ‘teoria não-representacional’, como forma de pensar e compreender o mundo e o ser humano através das actividades práticas. As práticas que constituem o próprio desenrolar da vida quotidiana do ser humano estão carregadas de sentidos e intenções, e é nelas que nos interessa procurar o valor das coisas; não nas suas causas e/ou origens. Com o objectivo de adaptar a TNR ao trabalho antropológico e sobretudo etnográfico, irei escolher quatro axiomas apresentados por Nigel Thrift, articulá-los ao estudo da paisagem e dos lugares e complementá-los com uma aproximação ao que entendo como ‘representação’.

No terceiro capítulo procurar-se-á argumentar a ênfase nas actividades práticas do ser humano através de uma reavaliação do conceito de espaço. Inicialmente vão ser abordadas algumas ideias sobre espaço como dimensão constitutiva da interacção e experiência humana radicadas na sociologia, geografia e filosofia ocidental. Num segundo nível, e adoptando uma abordagem hermenêutica, irei, através da linguagem (*ma* 間 ‘intervalo’), ideais estéticos e

filosofia japonesa (conceito de *fūdo* 風土 ‘*milieu*’), reunir algumas ideias e ferramentas que nos poderão ajudar a pensar o espaço de uma outra forma: como *parte do Ser*.

No capítulo quatro será apresentado um estudo de caso de uma aldeia rural japonesa, Oginoshima, na prefeitura de Niigata, onde a relação com a paisagem é feita de uma forma íntima e afectuosa por via da agricultura do arroz e das tarefas em comunidade levadas a cabo pelos seus habitantes. Conforme exposto anteriormente, tentará evitar-se, tanto quanto possível, fazer referência a princípios religiosos ou históricos como explicação última de um qualquer argumento, tentando sempre elevar a argumentação a um nível ontológico que nos permita aceder ao Ser daquelas pessoas na sua relação com a paisagem. São os modos de relação com a paisagem e com os lugares que o antropólogo deve procurar fazer sobressair, entender e, mais tarde, escrever sobre eles.

“ (...) a tarefa do etnógrafo é determinar o que estes actos de expressão supostamente envolvem (por que são levados a cabo; como são executados; o que se pretende alcançar com eles) e descortinar a sua importância relacionando-os com ideias maiores sobre o mundo e os seus habitantes.” (Basso 1996, 57)

## Capítulo I - Percursos da paisagem

John Wylie (2007, 1–2) considera a paisagem como “tensão”: tensão entre sujeito e objecto, entre quem percebe e aquilo que é percebido, entre proximidade e distância – tensão essa de onde nascem as várias versões do *ser* e do *mundo*. No entanto, parece-me mais correcto pensar não na própria paisagem como tensão, mas sim na *ideia* de paisagem *em* constante tensão – uma tensão entre a subjectividade/emotividade e a objectividade/racionalidade do indivíduo moderno que as procura conceber em separado. Uma analogia a esta ideia pode ser encontrada no conceito de Stephen Daniels (1989) de “duplicidade da paisagem”, onde, de um lado, está a dimensão de ‘paisagem enquanto ideologia’ e do outro, ideias de ‘paisagem vernacular’ no quotidiano, através da percepção e da experiência vivida. O mesmo problema tinha também já sido levantado por Jay Appleton (1975, 2–3) quando refere uma divisão cada vez maior entre as ciências e as artes na abordagem à paisagem. Ou seja, entre quem estuda a paisagem e quem estuda a forma como experienciamos a paisagem. É esta tensão, entre a sua dimensão emocional/experiencial/subjectiva e a sua dimensão racional/política/objectiva, que me parece ser a causadora do emaranhado teórico em que se tem envolvido a paisagem – e quanto mais a envolvermos em modelos teóricos mais dificilmente conseguiremos alcançar a sua verdadeira dimensão e expressão.

De seguida tentar-se-á desenlaçar esse emaranhado e expor com maior detalhe as linhas teóricas, os seus autores e ideias, que definem as principais áreas de estudo sobre a paisagem. Optou-se por dividir a análise em três campos distintos: (i) representação e poder (implicando o DN/C), (ii) afeição e identidade (onde o DN/C não é tão marcado, mas ainda existe) e (iii) relação e processo (onde se procura transcender esse mesmo dualismo).

### **Paisagem, representação e poder**

Os trabalhos a seguir tratados subentendem o DN/C e são essencialmente visuais e simbólicos. *Visuais* não apenas porque se centram na representação da paisagem na pintura, mas também porque em grande parte destas linhas teóricas, a paisagem é já considerada uma representação, uma expressão de poder; e *simbólicos* porque se procuram significados nos elementos que a

compõem, criando-se representações e interpretações desses mesmos significados de forma a facilitar a sua leitura.

No cerne do tratamento da paisagem como essencialmente visual e representação em si mesma está o trabalho de Denis Cosgrove (1984), onde o autor define a paisagem como o modo em que “alguns europeus se representavam a si próprios e aos outros” e “um discurso e forma de ver através dos quais grupos sociais se enquadram histórica, económica e socialmente, e cujas consequências transcendem a percepção e o uso” (1984, xiv). Cosgrove demonstra, através de uma perspectiva Marxista, como a paisagem reflecte relações de poder na forma como se apresenta enquanto representação visual de um espaço específico; espaço esse que subentende um observador, pertencente à elite, que o controla. A paisagem é, assim, uma produção cultural específica do ocidente que tem valor de propriedade e que remete a lógicas de poder e produção na transição entre feudalismo e capitalismo. Uma perspectiva análoga encontra-se também na História de Arte (Barrell 1980; Bermingham 1986), de um ponto de vista crítico, onde se explora a forma como a pintura paisagística enfatizava noções de propriedade privada e servia para naturalizar a pobreza; ou através da articulação entre o pensamento político e as descrições literárias do rural (Turner 1979; ver também Williams 1973).

A paisagem torna-se um “agente de poder” se a pensarmos como um verbo (Mitchell 1994b, 1). Mais do que tratar a paisagem como expressão simbólica, inerte, de relações de poder e de uma visão elitista e de propriedade sobre o meio circundante, ela própria é um instrumento activo e dinâmico de poder, independente das intenções humanas (Mitchell 1994b, 1–2). Partindo deste pressuposto, W.J.T. Mitchell (1994a) faz a ligação entre o surgimento da paisagem no ocidente e o imperialismo ocidental. Nesta análise é desafiada a teoria da ‘paisagem enquanto produto do ocidente’, através da referência à pintura chinesa onde existe uma forte sensibilidade geográfica e concepção de paisagem desde muito cedo (1994a, 9)<sup>8</sup>. Ao mesmo tempo, Mitchell remete o nascimento da ideia de paisagem no ocidente à expansão do poder imperial europeu.

A questão da representação da paisagem pode ainda ser pensada a partir de estudos simbólicos e iconográficos (Daniels e Cosgrove 1988), fundamentada na sistematização e teorização sobre as noções de *imagem* e *símbolo* – um reflexo da teoria pós-modernista de “cultura como texto” (ver Geertz 1973). Partindo da ideia de que “todas as culturas criam o

---

<sup>8</sup> Augustin Berque (2013, 31) aponta o nascimento da paisagem na China no século IV/V E.C, por Zong Bing.

seu mundo a partir da imagem e do símbolo” e que os significados que estes carregam são cada vez mais “instáveis”, o método iconográfico pretende recuperar a “estabilidade de significado na paisagem” (Daniels e Cosgrove 1988, 7–8). O problema reside no facto de que um tratamento iconográfico da paisagem subentende uma paisagem estática e, como tal, não capta os processos culturais que dão forma à vida social quotidiana (Hirsch e O’Hanlon 1995, 5); ou o que Tim Ingold (2002b) apelidou de “temporalidade da paisagem”.

A metáfora de *texto* é reapropriada nos anos noventa nos estudos de paisagem (Duncan e Duncan 1988; Duncan 1990; Barnes e Duncan 1992). Partindo de premissas que consideram a paisagem como um “sistema de significação” ou um “dispositivo comunicativo que codifica e transmite informação”, (Duncan 1990, 4) torna-se necessária uma abordagem interpretativa desta como se fosse um texto. Simultaneamente, resolve-se o problema da intertextualidade<sup>9</sup> refazendo os contextos históricos, sociais e políticos desse texto. Neste tipo de tratamento, procuram-se os significados transmitidos e a forma como são transmitidos, através de figuras de estilo, como alegorias, sinédoques e metonímias (Duncan 1990, 20–22).

Tanto no caso de Daniels e Cosgrove como no de Duncan e Barnes, o que está a ser tratado não são paisagens, mas sim as suas representações. A metáfora de *texto* acaba por reforçar ainda mais a posição Marxista de ‘paisagem enquanto representação e expressão de poder’ (Wylie 2007, 81) – e por consequência o DN/C. Gillian Rose (1993, 101 citada por Wylie 2007, 83–84) critica fortemente esta posição, ao argumentar que “a metáfora da paisagem enquanto texto serve para estabelecer uma leitura autoritária [masculina] e para manter essa mesma autoridade sempre que a emoção ameaça manifestar-se e tornar o autor subjectivo”. Isto remete imediatamente para a ideia de *tensão* entre as dimensões emocional/subjectiva e racional/objectiva, referida no início do capítulo, que o indivíduo moderno parece não conseguir resolver. Se a paisagem é representação tem de ser representação de algo. E é esse *algo*, a sua substância, a sua quotidianidade, a sua essência que está esquecido nestas obras e que tem vindo a ser enfatizado pela escola nórdica da paisagem (ver Peil e Jones 2005; Olwig 2005b) que, através do destaque dado às dimensões quotidianas do uso, poder de decisão e habitação na paisagem e dos direitos consuetudinários, se tem insurgido contra as teorias representativas da paisagem.

---

<sup>9</sup> *Intertextualidade* refere-se à noção de que determinado texto reflecte um outro texto anterior, e este, por sua vez, reflecte um outro anterior, etc. Os textos são sempre representações de outros textos e exprimem sempre as particularidades dos contextos em que foram escritos.

## **Paisagem, afeição e identidade**

Na raiz desta linha de trabalhos podemos encontrar o incontornável livro de Yi-Fu Tuan, *Topophilia* (1974), assim como a noção de “passado tangível” utilizada várias vezes por David Lowenthal (1975). Mas se recuarmos um pouco mais do que um século até à *European Spring of Nations*<sup>10</sup>, em 1848, podemos encontrar noções mais perniciosas: ideologias nacionalistas de ‘Sangue e Terra’ que as teorias de determinismo ambiental vieram solidificar ao encontrar na paisagem um elemento a seu favor. Coube a Carl Sauer (1963) refutar essas mesmas teorias (Egoz 2013, 273) ao colocar a paisagem como objecto central da geografia e ao definir ‘paisagem cultural’ como “paisagem natural moldada pela cultura”.

A afeição e a identidade em relação à paisagem têm em comum a *memória*. A paisagem “[c]ompõe-se tanto de camadas de lembranças como de estratos de rochas” (Schama 1996, 17). Ao analisar estas camadas, Simon Schama, em *Paisagem e memória*, separa os elementos que as compõem – mata, água e rocha – e analisa-os historicamente através dos mitos e lembranças que ainda hoje permanecem e se fazem sentir (1996, 26). Ainda que seja claro e inegável que a memória é um elemento fundamental da nossa existência e da nossa relação com e na paisagem, a procura dos fundamentos das memórias actuais em mitos e lendas baseia-se num olhar excessivamente académico. Olhar esse que se encontra algo desligado da realidade quotidiana dos indivíduos que dão corpo, hoje, às noções de afeição, identidade e memória que são indissociáveis da noção de paisagem. Nigel Thrift (2008, 112) apelidou esta atitude de “falácia genética”: o acto de esquecer que “o valor primário de determinado evento não tem de estar necessariamente ligado à sua génese na história, ou a uma explicação causal” – de notar que esta é a posição de todo este trabalho, a qual iremos ver em detalhe no capítulo dois.

Questões de memória e identidade podem ser vistas como sujeitas às ameaças da modernidade (Hoskins 1955), mas o argumento também pode ser invertido: mais do que uma oposição entre, por um lado, o rural e o histórico e, por outro, o planeamento urbano e o moderno, a coexistência das duas dimensões pode servir igualmente para fortalecer o sentido de identidade (Daniels 1993; Matless 1998). O caso da obra de David Matless, *Landscape and Englishness*, é principalmente um estudo histórico da paisagem na Inglaterra da primeira metade do século XX, mas revela um processo que transcende essa mesma história: a forma como as identidades são construídas na coexistência entre o rural e o moderno (Matless 1998,

---

<sup>10</sup> Série de revoluções, com início em França e que mais tarde se espalham para o resto da Europa, com o objectivo de criar estados-nação independentes.

16). Um caso semelhante, especialmente relevante para este trabalho, é o da paisagem no Japão, onde a permanência das tradições rurais num país moderno é tida como uma das formas de manter viva a identidade japonesa (Robertson 1988; Ben-Ari 1993).

Juntamente com o conceito de *memória*, o conceito de *lugar* (*place*) também se torna relevante para esta secção – tal como exposto eloquentemente por Yi-Fu Tuan (1974) e Edward Relph (1976) – assim como a noção de *comunidade*. Stewart e Strathern (2003, 2–3) consideram a paisagem como o “contexto mais lato onde noções de lugar e comunidade se situam”. No entanto, ao colocar ‘comunidade’ como parte central do debate, torna-se necessária uma separação entre “paisagem interna” e “paisagem externa” (Stewart e Strathern 2003, 8) ou a paisagem de “primeiro plano” e paisagem de “pano de fundo” (Hirsch e O’Hanlon 1995, 2–4) – é necessário dar conta da diferença entre as percepções de paisagem do visitante e as do habitante, respectivamente.

Quando a identidade de um lugar é vista materialmente – na sua arquitectura, monumentos, espaços públicos ou design urbano – a paisagem torna-se, segundo Sean Huff (2008), “reificação de identidade”, regional, nacional ou supranacional; torna-se “a tela onde construções sociais de lugar são reificadas de forma a se criar e manter a identidade de um lugar” (Huff 2008, 20). Esta perspectiva pode parecer apelativa, à partida, mas pode ser vítima da mesma crítica que recaiu sobre o trabalho de Carl Sauer (1963): o tratamento da paisagem como reificação da cultura, que Sauer promoveu, torna os indivíduos relativamente passivos e homogêneos e torna a cultura num “super organismo” (Wylie 2013, 27–29; ver também Duncan 1980). De forma similar, a teoria de Huff corre o risco de tornar a identidade num “super organismo”.

### **Paisagem, relação e processo**

Num texto recente, Crouch (2013, 119) assinala como um dos maiores desafios nos Estudos de Paisagem o “repensar da paisagem como processo e não como objecto”. Uma afirmação que subentende uma premissa oposta às que foram analisadas nas duas secções anteriores: a paisagem não é uma construção específica ocidental; não é representação; não é um agente de poder independente das acções humanas; nem um agregado simbólico ou textual que requer especialistas para a compreender – é lugares; é comunidade; é quotidiano; é o meio onde o ser humano leva a cabo as suas tarefas; é a “forma na qual o mundo se apresenta a quem nele habita e se desloca” (Ingold 2002b, 193). Neste seguimento, as duas ideias fundamentais subjacentes a ‘paisagem, relação e processo’ são as de (i) tempo e (ii) intimidade. Quando nos

pensamos como fazendo parte da paisagem e nunca fora dela, começamos a pensar em termos de temporalidade e como, através desta, o nosso sentido de paisagem se constrói gradualmente até a um sentido de intimidade.

Actualmente, a temporalidade é um elemento de grande importância no tratamento da paisagem (Ingold 2002b; Bender 2002). Podemos abordar essa temporalidade não como “tempo astronómico” (quantitativo, ditado pelo relógio mecânico), mas como “tempo social” (qualitativo, baseado na interacção e em circunstâncias particulares) (Ingold 2002b, 195); ou podemos vê-la surgir já como parte integrante e fundamental da definição oficial da Convenção Europeia da Paisagem, onde se reconhece a importância das implicações físicas da passagem do tempo numa paisagem em contínua interacção com o ser humano: “‘Paisagem’ representa uma área, tal como percebida pelas pessoas, cujo carácter é resultado da acção e *interacção de factores naturais e/ou humanos*” (Council of Europe 2000b, Art.1, §a, minha ênfase).

O reconhecimento da importância da passagem do tempo leva a que pensemos na paisagem em termos relacionais, como ‘performance’: “a forma e o carácter complexo do modo como nos envolvemos no fazer e no agir, e como compreendemos como e onde estamos” (Crouch 2013, 120; Crouch 2010b). A TNR, cunhada por Nigel Thrift e que serve de enquadramento teórico para o trabalho de campo desenvolvido nesta pesquisa (ver capítulo 2), está na génese deste modo mais fenomenológico de tratar a paisagem. Crouch (2013, 120) explica a ênfase na ideia de performance:

“Em vez de examinar o trabalho das representações, examinam-se momentos de ocorrência; coisas enquanto elas ocorrem; ligações entre coisas que acontecem e a forma como elas são sentidas, compreendidas e valorizadas”

Este foco na performance leva-nos à segunda ideia referida: a intimidade. Através da noção de performance e do seu possível valor para um entendimento relacional com a paisagem, um sentido de intimidade nasce nessa mesma relação. Intimidade essa que tem vindo a ser tratada enquanto fruto da aplicação da TNR à Geografia Humana e que está presente em alguns trabalhos onde a paisagem é pensada, individual e subjectivamente durante uma caminhada, através de um acto de auto-consciência sobre a mesma (Wylie 2002; Wylie 2005). Algo que nos provoca algumas inquietações que irão ser abordadas no capítulo dois.

Numa outra dimensão do relacionamento com a paisagem, Anne Spirn (1998) trata a paisagem a partir da metáfora de ‘linguagem’. Spirn refere que “os significados são inerentes

às qualidades da paisagem” (1998, 32) e que “estão lá à espera de serem descobertos” (1998, 18). Esses significados, no entanto, têm diferentes formas de serem lidos – um biólogo, um historiador e um camponês terão diferentes formas de entender a linguagem de uma mesma paisagem. Nesse sentido, Sporn desenvolve aquilo a que chama de “gramática da paisagem” (1998, cap. 6) que guiará a forma como deve ser entendida essa linguagem. Apesar de haver uma certa tendência em criar um processo relacional com a paisagem, essa relação parece estar fundada em premissas objectificadoras: por um lado a ideia de significados inerentes à paisagem, por outro, a de gramática da paisagem. Apesar de relativamente afastada da premissa ‘cultura como texto’, esta abordagem não deixa de considerar a paisagem como algo a ser lido, decodificado e descomplicado.

A dimensão relacional da paisagem aparece já como premissa fundamental em alguns trabalhos de origem nórdica (Peil e Jones 2005; Olwig 2004; Olwig 2005a). O que encontramos nesta linha de trabalhos, de uma forma geral, é uma insurreição contra as teorias objectificadoras e representativas da paisagem e uma clara convergência para o plano do quotidiano, das práticas, costumes e direitos. O argumento nuclear destas abordagens centra-se na origem germânica do termo *landscape* – *landscep/landschaft* – que carrega a noção de ‘dar forma’ (*scep/shaffen*) à ‘terra’ (*land*) (Olwig 1996), e a sua implicação no reconhecimento de mais direitos de participação e governação local dados às comunidades (Olwig 2005a; Olwig 2007). No trabalho destes autores, sem se considerar a paisagem como algo exterior ao ser humano, mas sim como algo que lhe é essencial e do qual depende, pensa-se nesta enquanto algo moldado pelas leis, usos e costumes locais; que são, por sua vez, moldados pela paisagem.

Esta premissa é fundamental para a proposta de ‘Direito à Paisagem’ (RtL - *Right to Landscape*). Uma iniciativa criada em 2008, através do *Cambridge Centre for Landscape and People* (CCLP, sem data) que, através de uma colaboração multidisciplinar, reuniu um conjunto de ensaios creditados que possibilitasse e suportasse a extensão do conceito de paisagem ao âmbito dos direitos humanos. Em 2011 esses mesmos ensaios foram publicados no livro *The right to landscape: contesting landscape and human rights* (Makhzoumi et al. 2011). A RtL apresenta-se como uma iniciativa:

[b]aseada na premissa de que a *Paisagem*, enquanto conceito global de uma entidade de ambientes físicos integrados, está tingida de significado e representa uma componente essencial para garantir o bem-estar e dignidade das comunidades e indivíduos. O objectivo da iniciativa é definir colectivamente o conceito de *direito à paisagem* e gerar um corpo de conhecimento que sustente os direitos humanos. (CCLP, sem data)



## Capítulo II - Teoria não-representacional: da Geografia Humana para a Antropologia

Parece haver uma discrepância entre aquilo que é a realidade prática, quotidiana dos contextos que o antropólogo tenta perceber e a edificação teórica que este produz como resultado do estudo e análise que fez. Uma das possíveis explicações para que tal aconteça é aquilo a que Nigel Thrift (2008, 112) apelidou de “falácia genética”: o acto de esquecer que “o valor primário de determinado evento não tem de estar necessariamente ligado à sua génese na história, ou a uma explicação causal”. Parece existir, por vezes, uma excessiva preocupação com a explicação causal das acções: as práticas, estudadas pelo antropólogo, são, por vezes, explicadas com recurso a eventos passados ou a possíveis causas originárias que expliquem a sua existência no presente. Mas a vida acontece hoje, agora – está a acontecer neste momento. As coisas acontecem, as palavras são ditas e as acções são perpetuadas porque carregam consigo algo que é significativo para as pessoas que as levam a cabo. Os actos práticos acontecem hoje porque têm um valor em si e não somente porque há duas ou dez décadas atrás ocorreu determinado acontecimento.

A exploração feita a partir do terreno (capítulo 4) pretende demonstrar os benefícios de uma abordagem desta natureza: evitando explicações de teor histórico e mesmo religioso, os valores actuais e práticos por detrás da cultura de paisagem no Japão vêm ao de cima – não a verdade *sobre a furusato*, mas a verdade *da furusato*. Se olharmos para o próprio discurso e disposição dos habitantes de Oginoshima relativamente à sua comunidade, estes eram muitas vezes informados por este conceito<sup>11</sup>. Para eles a *furusato* não é certamente uma construção nacionalista, nem a “invenção de uma tradição”, mas sim um forte referencial identitário, emocional e cultural que permite e reforça uma posição moral dos seus habitantes em relação à sua comunidade (espaço físico e relações sociais) e que acaba por lhes fornecer a motivação necessária para continuarem, dia após dia, a manter aquele lugar para as gerações futuras. Aquilo que a *furusato* nos revela é, sobretudo, uma dedicação à comunidade (ao local onde se vive) e à sua gestão; uma vontade de poder deixar aquele local às gerações vindouras; de lhes permitir a possibilidade de experienciar aquele lugar na sua plenitude.

---

<sup>11</sup> Veremos no capítulo quatro que o termo *furusato* irá surgir logo nas primeiras impressões retiradas do terreno e servirá de ponto de partida para uma “inversão da lógica”: pensar a paisagem a partir das pessoas, das suas relações e acções.

## O ser humano e as suas possibilidades futuras

É este movimento notório para o ‘futuro’, em direcção às *possibilidades futuras*, que informa o verdadeiro sentido que a *furusato*, tal como a cultura de paisagem no seu geral, carrega para estas pessoas. O movimento oposto – o de procurar nas origens do fenómeno a sua ‘verdade’ –, por sua vez, acaba por estar completamente alheado da vida actual destas pessoas, sendo completamente incompatível com a própria natureza do ser humano. Enquanto seres humanos vivemos em constante intencionalidade: quando pensamos, pensamos sempre sobre algo; quando agimos, agimos sempre sobre algo ou *com* algo – *somos* sempre em direcção a algo, material ou imaterial. O filósofo alemão Martin Heidegger escreveu que o ser humano vive em constante “cuidado” (*sorge*) com as futuras possibilidades do seu Ser (ver capítulo 3, onde se volta a abordar esta ideia). Por outras palavras, o que fazemos, em termos práticos, tem um sentido e esse sentido é, naturalmente, sempre numa direcção futura – é sempre *intencionado* a algo; e esse algo não pode estar, com toda a certeza, no passado ou nas origens, mas sim no ‘futuro’, no momento imediatamente após este que agora já passou. As nossas acções contêm tanto um valor no próprio acto de as levar a cabo, como uma intenção em direcção ao ‘pós-prática’. Para Heidegger, a intencionalidade teórica é sempre precedida pela intencionalidade prática (Hall 1993, 133). Uma coisa é investigar o mundo e os seus componentes enquanto objectos da percepção; outra é aceder a esse mesmo mundo através da nossa familiaridade com ele e da forma como nos é dado nas nossas actividades práticas (*ready-at-hand*) antes de filosofarmos sobre ele (Hall 1993, 129). Na primeira forma, tendemos a separar-nos das coisas, a torná-las entidades independentes das actividades que lhes dão sentido e a construir proposições teóricas sobre elas – para Heidegger, esta atitude é o equivalente a simplesmente ‘olhar’ e encontrar as propriedades das coisas (Hall 1993, 129). Já na segunda forma, pelo contrário, não olhamos as coisas para tentar percebê-las, mas compreendemos o seu valor numa totalidade de actividades práticas nas quais estamos imersos. O princípio é idêntico ao que apresentámos na distinção entre ontológico e ôntico (ver Introdução).

Temos, assim, duas formas de pensar sobre o mundo e de lhe resgatar os significados, assentes em duas premissas opostas: um olhar teórico que analisa o mundo como um objecto da percepção; e um olhar engajado que retira significados do mundo à medida que nele se encontra – este último é o que considero como ‘não-representacional’. No entanto, quando olhamos para a forma como se tem vindo a analisar a paisagem e a sua relevância na cultura japonesa, o olhar que nela é depositado é fruto de uma análise estritamente teórica que separa a edificação cultural e histórica de um conceito (*furusato*), das pessoas que lhe dão um sentido.

A componente histórica, cultural e moral da humanidade, “ao ser moldada pelas nossas palavras e actos, é ela própria determinada pelo *sensus communis*. Como tal, uma conclusão baseada em pressupostos universais ou numa prova racional não é suficiente, porque aquilo que é decisivo são as circunstâncias” (Gadamer 1975, 21).

### **Teoria não-representacional**

O que até aqui escrevi está subentendido no que Nigel Thrift (1996; 1999; 2008) apelidou de ‘Teoria Não-Representacional’ (TNR). No seu primeiro livro dedicado a este assunto, Thrift (1996) foca-se naquilo a que chama as suas “quatro obsessões”: tempo-espço, prática, sujeito e agencialidade; e está igualmente preocupado com a forma como “a esfera das representações ganha precedência sobre a experiência vivida e a materialidade” (1996, 4). Desta forma, o autor critica a lógica das ciências sociais de tornarem as categorias e estruturas como “pré-condição da investigação”, fazendo-as exhibir, simultaneamente, uma “superioridade avassaladora sobre o material empírico e as acções humanas” (Thrift 1996, 4). Apesar do nome, a TNR não deve ser considerada como uma teoria de moldes fixos, mas um conjunto de ideias-chave que nos permite transcender as representações sobre o mundo, numa tentativa de compreender “os múltiplos registos sencientes” que operam para lá do alcance das categorias e das teorias de ‘texto’ ou ‘símbolo’ nas ciências sociais, e que constituem um mundo “que nunca poderá ser mantido dentro de carris teóricos” (Thrift 2008, 12).

Foi referida no capítulo anterior a forma como a TNR tem sido usada na Geografia Humana para tratar a paisagem, protagonizada maioritariamente por Wylie (2002; 2005; 2012). Enquanto possível abordagem à paisagem, a excessiva subjectividade de uma descrição de um processo de caminhada, assim como o seu cariz exclusivamente poético, são algumas críticas que lhe podem ser apontadas. Este tipo de discurso contraria as noções de *comunidade* e *quotidiano* e “acaba por não ser nada sobre o quotidiano, mas sobre momentos elitistas e *avant-garde* de performance” (Merriman 2008, 195). Desta forma, a possível aplicação da TNR à Antropologia, como aqui me proponho fazer, procura substituir a excessiva carga subjectiva e individual de um relato descritivo de uma caminhada, por uma componente ética de diálogo e compreensão intercultural.

Como forma de procurar adaptar e aplicar a TNR a um contexto antropológico, mais concretamente ao trabalho de campo e ao diálogo intercultural, proponho-me a resgatar quatro (os que me parecem ser os mais adequados para o efeito) dos axiomas propostos por Thrift (1996; 2008) na sua elaboração, e um quinto onde analisarei o conceito de ‘representação’

conforme o entendo neste trabalho. Em primeiro lugar, a TNR, como o próprio nome deixa antever, procura lançar uma crítica nas teorias que alegam poder representar uma determinada realidade, ao mesmo tempo que reitera a importância das práticas quotidianas – que ganham estabilidade ao longo do tempo e continuam a ser reescritas – e do seu fluir na constituição daquilo que é a realidade para quem as pratica (Thrift 1996, 7). Práticas, associadas por Thrift (1996, 14–17), à ideia de ‘*habitus*’, de Pierre Bourdieu: um conjunto de costumes e hábitos de certo tipo que nos permite pensar e reconhecer o mundo como coerente e constante. Edward Casey (2001) desenvolve uma articulação semelhante entre paisagem, lugar e *habitus*, sublinhando que os lugares que habitamos e que nos envolvem são a “arena familiar” onde os *habitus* são activados (2001, 410). Estes *habitus* existem como actos que não correspondem nem ao sujeito nem ao objecto; nem à natureza nem à cultura; nem ao Ser nem ao lugar – mas sim ao elo que permite pensarmos ‘lugar’ e ‘eu’ como termos que se co-constituem (2001, 409–11).<sup>12</sup> Desta forma, este axioma permite-nos, desde já, pensar os actos (*habitus*) de interacção com a paisagem (lugares) como condição essencial para uma melhor aproximação ao modo como se constitui a realidade para os seus habitantes e levar-me-á, no capítulo três, a reavaliar o conceito de espaço como condição de relação e parte do Ser.

Em segundo lugar, a TNR preocupa-se maioritariamente com a afeição, na medida em que esta nos ajuda a aceder à essência do ser humano (Thrift 1996, 7, 12–13). Aqui podemos evocar o célebre conceito de *topophilia* de Yi-Fu Tuan (1974) juntamente com a sua ideia de que a ligação emocional com os lugares onde vivemos não é apenas cultural, mas uma condição humana geral (Tuan 1977, 5). A ênfase na afeição aos lugares (acedida, em primeiro lugar, nos momentos e actos quotidianos) em detrimento da representação (construída como se de uma visão independente e exterior se tratasse), leva-nos a um nível ontológico que, ainda que mesclado e moldado pela cultura e linguagem, nos permite aceder ao Ser do ser humano.

Como terceiro axioma, procura-se considerar os objectos com que nos relacionamos como entidades que, não só nos respondem, como pedem por uma determinada linguagem e percepção da nossa parte (Thrift 2008, 9) – um pressuposto anti-cartesiano. O antropólogo Keith H. Basso (1996, 55), em moldes semelhantes, apelidou a relação recíproca e dinâmica entre paisagem e habitantes de “internanimação”: o movimento contínuo e bidireccional através do qual a paisagem anima as ideias e os sentimentos das pessoas e, por sua vez, é

---

<sup>12</sup> Iremos encontrar esta mesma ideia expressa no conceito de *fūdo*, de Watsuji Tetsuro: uma mediação que não corresponde a nenhum dos pólos das dicotomias Cartesianas, mas sim ao que se encontra no “meio” (ver capítulo 3).

animada por essas mesmas ideias e sentimentos. Neste sentido, e como foi já referido, a *furusato* é um exemplo claro desde movimento contínuo: a existência deste conceito cultural informa e reforça o sentimento que os japoneses carregam em relação às suas aldeias natal.

O quarto e último axioma que resgatei da TNR defende uma diferente noção de *explicação* que se resume acima de tudo a *compreender* uma pessoa de um ponto de vista ético. Compreensão que não é tanto o desenterrar de princípios escondidos que ignorávamos, mas sim “o descobrir das opções que as pessoas têm para viver” (Thrift 1996, 7–8). Filipe Verde (1997, 113) faz exactamente esta separação com o intuito de a aplicar à Antropologia: de um lado uma “estratégia puramente empirista e positivista” da noção de explicação, com génese em Durkheim; do outro, influenciada por Dilthey e Weber, a possibilidade de “pensar o conhecimento sociológico por referência a um princípio de compreensão – isto é, a uma dimensão de sentido jamais passível de ser apreendida por referência a princípios de causalidade e que requer uma competência interpretativa”. O que encontramos na teoria antropológica é, maioritariamente, o acto explicativo: a reconstrução de contextos, através dos quais “se não podemos concordar com o que o outro diz, podemos, pelo menos, explicar porque o diz” (Verde 1997, 115). Nesta linha, Tim Ingold (2014, 388), no seu recente artigo crítico sobre o estatuto da etnografia e do processo etnográfico, refere-se à Antropologia como “uma demanda pela educação” – uma “educação por atenção” (ver Ingold 2002a, cap. 1) – e critica a postura de relacionar a etnografia a uma “examinação cuidada dos pontos de vista dos nossos interlocutores de investigação”. Ao fazer esta “examinação cuidada” em nome da etnografia, as prioridades da disciplina mudam “do envolvimento para a reportagem, da correspondência para a descrição, da co-imaginação de possíveis futuros para a caracterização de algo que já é passado” (Ingold 2014, 392). Perde-se, assim, a possibilidade de pensar sobre as possibilidades educativas que se formam no nosso envolvimento com as pessoas que estudamos e com as suas visões do mundo, a partir do momento em que são as nossas próprias visões do mundo que escrutinam os valores dessas mesmas pessoas. A experiência de terreno em Oginoshima saiu claramente beneficiada pela não-insistência na “examinação cuidada” e pela abertura às “possibilidades educativas”. Desde o início da estadia, quando, como já adiantei, o foco passou da paisagem em si para as relações e acções das pessoas, que se tornou claro que aquilo que havia para aprender não seria acessível partindo de uma conversa deliberada sobre paisagem, mas sim a partir da minha própria participação na vida quotidiana e nas suas actividades. As “possibilidades educativas” tornam-se mais claras quando o ‘olhar do antropólogo’ deixa de ser um ‘olhar’ e passa a ser um ‘fazer com’ e um ‘relacionar com’.

Relativamente ao quinto axioma, aquilo que aqui se compreende como ‘representação’, e que irei tentar evitar, é mais do que pensar o mundo através de esquemas, imagens (representações), ou dualismos. Neste trabalho, compreende-se ‘representação’ também como o aparato discursivo que, a título de exemplo, (i) utiliza extensivamente, como instrumentos de análise e de argumentação, abstracções como ‘categorias’, ‘redes’, ‘actores’, ‘papéis’, ‘estruturas’, ‘significante/significado’ e outros conceitos que, ainda que tenham um papel importante na forma como se compreendem determinados fenómenos sociais, são universalizantes e abstractos o suficiente para serem considerados como *representações* da realidade; (ii) tal como indicado no quarto axioma, limita a sua análise a uma posição explicativa, em busca de possíveis causas históricas, sociais, etc.

Neste seguimento, a ideia por detrás do conceito de ‘não-representação’, mais do que uma diferente forma de pensar sobre o mundo, é uma *diferente forma de interpretar, compreender e depois transmitir* esse mesmo mundo. Vamos dividir esta ideia em dois pontos. Em primeiro lugar, a dimensão de interpretação e compreensão, já analisada no quarto axioma, vem tornar a produção de conhecimento em Antropologia mais ampla no que diz respeito ao seu alcance. Ou seja, se a preocupação do antropólogo se limitar a criar modelos teóricos explicativos e descritivos sobre as culturas, sociedades ou grupos que estuda, o conhecimento que ele daí produz fica limitado à academia, ou ao ‘conhecimento geral’ – o que Stuart McLean (2013) chamou de “particularismo etnograficamente orientado”. A produção de uma etnografia descritiva dos “estranhos” costumes de determinada sociedade ou grupo, limita-se a ela própria pelo pouco impacto que tem num leitor que não se identifica com esses costumes; é um tipo de conhecimento com pouca capacidade em ser relacionado com outras realidades senão com a que lhe deu origem, potenciando ainda mais a falta de debate sobre questões universais. Se, por outro lado, a compreensão moral e ética do outro – nas suas várias vertentes – for o objectivo último do antropólogo, o conhecimento que ele consegue alcançar e produzir ganha um maior alcance porque diz respeito à própria condição humana.

Em segundo lugar, tentando evitar uma produção teórica *representativa* desse mesmo conhecimento, o antropólogo acaba por estar a diminuir a lacuna entre um possível discurso teórico e complexo e as realidades que lhe deram origem; e ao diminuir essa lacuna consegue, simultaneamente, aproximar o seu discurso e ideias à comunidade não-científica – procurando abrir as portas da Antropologia para fora da academia. Neste seguimento, a rejeição da ‘representação’, que até aqui se tem vindo a falar, procura, não a simples edificação teórica sobre as características de determinada realidade, mas a compreensão dos sentidos inerentes a essa mesma realidade a partir do seu interior.

Em suma, aquilo que se pretende com esta ênfase nos actos práticos, na afeição, na reciprocidade ‘sujeito-objecto’ e na compreensão é, acima de tudo, abrir as possibilidades de fazer um trabalho de leitura interpretativa que só pode ser feito no desenrolar do quotidiano e dos eventos que o constituem. Estes axiomas da TNR são apenas uma outra forma de trazer para o debate sobre o ser humano e a condição humana ferramentas de análise que foram ignoradas na demanda pela verdade sobre as culturas e as sociedades e substituídas por uma régua e esquadro teóricos que (alegadamente) permitiam analisar tudo e todos segundo a mesma escala. Na Antropologia, a interacção do estudioso com o estudado é sobretudo um encontro de diferentes sensibilidades e experiências, um diálogo entre o diferente. Um diálogo que, quando considerado como veículo de conhecimento humanístico, tem o potencial de revelar os princípios éticos e morais que informam comportamentos e que transcendem as possíveis categorias teóricas que se possam criar sobre eles. No fundo, trata-se de uma relação entre o antropólogo enquanto aprendiz e os seus informantes enquanto professores, num processo de “educação por atenção”.



## Capítulo III - Espaço como parte do Ser: uma hermenêutica do pensamento japonês

O que é exactamente o espaço? E como poderemos nós definir tal conceito? Provavelmente a resposta a estas duas perguntas não vai constar no final deste capítulo – na verdade, o objectivo não é esse. Isto porque ao tentar definir o que é o espaço, caminharíamos, muito provavelmente, na direcção oposta ao que se pretende: o abstracto. Isto não significa que devemos deixar de pensar sobre o espaço; significa simplesmente que a melhor forma de o compreender é através da experiência vivida, através da constante interpretação subjectiva e inter-subjectiva de nós mesmos na nossa relação com as coisas. Aquilo que dizemos ou pensamos sobre a palavra ‘espaço’ é relativamente desprovido de significado se não estiver ancorado a uma experiência concreta. Por essa mesma razão, e como argumentarei, sendo o espaço *possibilidade de relação*, a sua verdadeira compreensão só poderá ser feita através da experiência vivida, através de actos de interacção com o que nos rodeia.

Em termos de orientação teórica, este capítulo pode ser tido como uma extensão do anterior. Afirmei, desde o início, a pretensão em procurar os valores ontológicos que informam a relação com paisagem e completei essa pretensão apresentando a TNR e o que entendo por ‘representação’. Neste capítulo importa lembrar o primeiro axioma, que sublinha a ligação entre as práticas (*habitus*) e os lugares como condição essencial para se perceber a forma como os habitantes se relacionam com esses lugares. Recorrendo principalmente à Filosofia – ocidental e japonesa –, mas também à Antropologia e Geografia, procurarei argumentar que (i) sendo o espaço possibilidade de relação, é também, consequentemente, parte do Ser; e que (ii) a relação entre práticas e paisagem pode ser pensada através de uma reavaliação do conceito de espaço.

O artigo do Geógrafo David Crouch (2010b), *Flirting with space: thinking landscape relationally*, é sem dúvida o melhor ponto de partida para pensarmos a interacção entre os conceitos de paisagem e espaço. Aqui a ideia de *flirting* é importante: o autor usa-a para nos chamar a atenção que a nossa relação com a paisagem é uma “possibilidade de vir a ser”; uma “combinação entre prazer contingente, incerteza e esperança” – e, como tal, análoga a um comportamento de *flirt*. Crouch (2010b, 5) acrescenta:

“Os actos mais explorativos, incertos e tentativos através dos quais, ao viver, nos envolvemos com o que é circundante, sugerem um carácter de *flirting* [...]. O inesperado abre-se; descobrimos novas formas de sentir, mover e pensar [...]. Mesmo na familiaridade e envolvimento habitual rítmico, o significado e a nossa relação com as coisas pode mudar de registo [...].”

O autor parte destes pressupostos e cruza-os com a ideia de espaço proposta por Doreen Massey (que iremos ver de seguida), com o objectivo de propor uma forma “dinâmica e processual” de pensar a paisagem (Crouch 2010b, 17). E é exactamente esta forma dinâmica e processual, constitutiva da nossa relação com a paisagem, que leva Crouch a preferir pensar o processo relacional com a paisagem através do conceito de espaço e não de lugar. A ideia de lugar é intuitivamente mais fixa que a de espaço, sendo “difícil relacionar *lugar* e *processo* conceptualmente” (Crouch 2010b, 17 minha ênfase).

### **Uma breve clarificação do *Ser***

Para começar, há algumas ideias que devem ser esclarecidas relativamente à noção de *Ser* aqui empregue. O ser-no-mundo de Heidegger, ou *Dasein*, pressupõe um ser que já existe no mundo antes de lhe começar a atribuir significados. Para além disso, tal como ele esclarece, o “*Dasein* existe já à frente de si mesmo” (Heidegger 1962, 236). Isto significa que uma das características do *Dasein* é estar atento às possibilidades do seu próprio ser. Por outras palavras, estar-à-frente-de-si-mesmo é uma condição do Ser que o orienta em direcção às suas (futuras) possibilidades de ser. Esta estrutura do Ser está contida na noção de ‘cuidado’ (*sorge*); não como precaução (como ‘ter cuidado com’), mas ontologicamente, como *existir em direcção a* (Heidegger 1962, 237).

A forma como Heidegger se refere a esta dimensão do Ser é um exemplo da sua necessidade em reformular a linguagem para fazer passar a sua mensagem, mas a premissa fundamental é idêntica à ‘intencionalidade’ de Husserl: a ideia de que estar consciente é estar consciente de algo; há sempre algo em direcção ao qual nós *somos* no mundo. A diferença entre Heidegger e Husserl é que o primeiro, apesar de nunca usar tal conceito, constrói a sua noção de intencionalidade através, não do foco na consciência, mas sim num nível anterior ao estar-consciente-da-consciência (ver Crowell 2005). Para Heidegger “no nosso sentido fundamental das coisas, estas existem não como objectos da percepção, mas como instrumentos que se ajustam naturalmente às nossas actividades práticas diárias” (Hall 1993, 125) – é, fundamentalmente, uma descrição do Ser orientada para as acções.

Ainda assim, aquilo que é importante reter é uma noção de Ser, não como um atributo incorporado num sujeito físico, mas como um processo contínuo de “circunspecção” (*umsicht*) intencional que constitui a própria existência desse sujeito. Charles Guignon (2005, 397) resume esta ideia: “Enquanto *ex-sisting* (da palavra *ex-sistere*, ‘estar fora de si mesmo’) o *Dasein* já está “por aí” ocupado com tarefas, direccionado para a sua realização” – e essa é a essência do Ser que quero sublinhar neste trabalho.

### **Re-situando o espaço**

Na Antropologia, quando se procura articular a noção de espaço com a de paisagem a primeira ganha contornos pouco positivos e é normalmente posta em segundo plano ou mesmo descartada. Tim Ingold (2002b, 191–92) diz-nos que a paisagem não é espaço, pois a noção de espaço pressupõe distâncias entre dois pontos A e B, mensuráveis pelos cartógrafos, sendo, por isso, uma dimensão representativa. Em *The Anthropology of Landscape*, Hirsch e O’Hanlon (1995, 3–4) pensam a noção de espaço em articulação com a paisagem de uma forma algo semelhante: definindo a paisagem como envolvendo uma relação entre *foreground* e *background*, os autores atribuem à primeira termos como lugar, interior ou quotidiano; e à segunda, termos como espaço, exterior, ou não-quotidiano. O espaço, quando pensado em articulação com a paisagem, surge, tendencialmente, associado ao espaço dos matemáticos e físicos: uma dimensão de não-significados, mensurável e de teor representativo, por vezes abstracto, e que é o oposto da quotidianidade e dos significados sociais.

Neste capítulo não pretendo pensar o espaço como noção equivalente à noção de paisagem, pois, como veremos, não o é; nem enquanto dimensão mensurável, abstracta ou de cariz representativo. Philippe Descola (2013) argumenta que esta articulação entre espaço, enquanto categoria do abstracto e do mensurável, e paisagem, projecta, nesta última, ideias e visões de cariz ocidental – visões essas que, afirma, não existem noutras culturas. Desta forma – e aqui entramos no argumento mais relevante – faz pouco ou nenhum sentido ter reiterado anteriormente a importância nas práticas quotidianas e na não-representação para pensar a paisagem e não levar a cabo uma reavaliação crítica da noção de espaço enquanto domínio do abstracto, do mensurável e do representativo. Na vivência quotidiana, que serve de premissa para pensar a paisagem, não existe tal espaço objectivado.

No clássico livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Émile Durkheim refere-se à noção de espaço como uma “categoria do entendimento”, por corresponder a uma propriedade universal de qualquer ser humano, e que, sendo um fruto do “pensamento

colectivo”, é “rica em elementos sociais” (2002, 13). Henri Lefebvre, em *The Production of Space*, reitera a dimensão social da noção de espaço, criticando fortemente aquilo a que chama de “espaço mental” – o espaço dos filósofos e matemáticos –, desconectado da dimensão social que o produz e da experiência vivida (1991, 3–6). Em oposição, o autor define a noção de “espaço social”. Esta, ainda que fortemente sustentada num discurso Marxista (sendo o espaço uma relação social, tem inerente relações de propriedade e ligações às forças de produção)<sup>13</sup>, apresenta um aspecto interessante: o afastamento de uma noção de espaço homogéneo e abstracto, de partes *vs* todo ou de simples recipiente; e a aproximação à dimensão social – espaço como “morfologia social”; “espaço que está para a experiência vivida como a forma está para o organismo vivo” (1991, 94). Mais recentemente, num livro inspirador intitulado *For Space*, a geógrafa Doreen Massey (2005) propõe eliminar a distinção entre lugar, enquanto dimensão do significativo, vivido e quotidiano, e espaço, enquanto dimensão de não-significados, abstracta e exterior, através de três proposições: espaço a) como produto de inter-relações; b) enquanto esfera da possibilidade de existência de multiplicidade e heterogeneidade; c) em constante construção, nunca acabado (2005, 9–12). Estas três proposições sustentam a sua preocupação em pensar “a forma como *imaginamos* o espaço” (2005, 18 minha ênfase) e, conseqüentemente, abrem novas possibilidades: pensar, não nas entidades/identidades como já constituídas, mas nos próprios processos de relação que as produzem; e reconhecer as histórias e trajectórias particulares dos *outros*.

O que têm em comum estas três últimas abordagens ao espaço? Sem dúvida, a reiteração do espaço enquanto dimensão que deve ser considerada como parte constitutiva do social e da interacção humana (com seres humanos, com outros seres vivos ou com seres inanimados). É esta concepção de espaço que irei procurar explorar em articulação com algumas ideias presentes na filosofia ocidental e japonesa. Pretendo pensar o espaço não como uma dimensão vazia ou abstracta, como recipiente, enquadramento ou dimensão maior e exterior à de lugar (produto do pensamento científico ocidental), mas enquanto condição do social e, acima de tudo, como condição humana; espaço enquanto possibilidade de interacção, enquanto aquilo que nos permite relacionar com todas as entidades com que nos deparamos – espaço enquanto parte do Ser.

---

<sup>13</sup> A definição da noção de ‘produção’, associada ao espaço, é sustentada por Lefebvre nas obras de Marx e Engels.

## **Espaço como constitutivo da experiência vivida**

Na Filosofia, o papel da experiência no tratamento do espaço é primeiramente atribuído a Kant pela forma como se focou na orientação e experiência corporal, eliminando assim a polaridade entre espaço absoluto e relativo. As suas ideias foram posteriormente desenvolvidas por Edmund Husserl, que alargou o foco da experiência espacial do corpo para aquilo a que chamou de *nah-sphäre*, esfera-contígua ou esfera-próxima: “o lugar ou lugares próximos em que estou ou a que me posso dirigir” (Casey 1997, 219–20) – o espaço tornava-se, assim, uma dimensão cinestésica. Mais tarde esta ênfase na cinestesia seria revista por Maurice Merleau-Ponty, que elevaria a dimensão experiencial do espaço a um nível não embutido no corpo, mas enquanto campo perceptual. Nos seus trabalhos mais tardios, Merleau-Ponty reage contra o excessivo foco (em Kant e Husserl) na “bilateralidade do corpo” (dois olhos, duas orelhas, duas mãos), pois esta leva a uma “fragmentação do ser” e à “possibilidade de separação” (Merleau-Ponty citado por Casey 1997, 236–37).

Provavelmente devido a este “perigo” de objectivar o corpo para se invocar a experiência espacial, Martin Heidegger não o utiliza nos seus tratamentos do espaço (Casey 1997, 243). Uma das noções que Heidegger usa é *einräumen*, ‘criar espaço’: um atributo ontológico do *Dasein*, que consiste nas formas em que este cria espaços que lhe permitem levar a cabo determinadas tarefas. Desta forma, Heidegger converte a noção de *espaço homogéneo* numa dimensão secundária da *espacialidade*. Traduzindo a ideia de Heidegger, Casey (1997, 252) escreve que “[n]ão pode existir algo como um espaço homogéneo a não ser que se tenha criado espaço [*room*] numa determinada região do que está-à-mão [*ready-to-hand*]”. Se reconhecermos que o ser humano é espacial – sempre já-no-mundo e constantemente a “criar espaço” – então o próprio espaço, antes de poder ser fruto de objectificação, pode ser pensado como *o meio através do qual a percepção humana é construída*.

## **Percepção japonesa do espaço: da linguagem aos ideais estéticos**

Há dois aspectos fundamentais que gostaria de focar relativamente ao espaço na percepção japonesa. O primeiro é o caractere *ma* 間, intervalo. Tradicionalmente, este é um conceito importante na arquitectura, arte e ética japonesas, e nenhuma aproximação ao espaço na cultura japonesa pode ser feita sem o mencionar. Foi já traduzido como “sense of place”: “não como algo que é criado pelos elementos que o constituem, [mas] como aquilo que se processa

na imaginação humana que experiencia esses mesmos elementos” (Nitschke 1966, 117). O ideograma representa o sol 日 a aparecer através de um portão aberto 門. Assim, além de ‘intervalo’, a ideia de espaço que este caractere implica não é a de espaço vazio, mas a de um espaço que estabelece a possibilidade de relação com algo – neste caso, o sol. É um *espaço relacional*; um espaço que não é uma área mensurável, mas a *possibilidade de relação*. Neste sentido, e como Nitschke (1993, 49) descreve, é um espaço que “expressa na sua totalidade os dois componentes simultâneos de um *sense of place*: o aspecto já dado, objectivo e o aspecto sentido, subjectivo. Podemos identificar a ideia por detrás do conceito de *ma* também (i) na pintura monocromática *sumi-e*, onde, em vez de se representar um objecto detalhadamente, é deixada uma grande parte da tela em branco de modo a convidar à sugestão e imaginação (Parkes 1995, 90); (ii) na Arquitectura, usada como princípio de criação de um espaço para uma acção particular (a sala da cerimónia do chá, por exemplo) (Nitschke 1966); ou (iii) como conceito influenciado pelo Budismo e, observável, por exemplo, no famoso templo *Ryoan-ji* (Iimiura 2002), onde o espaço é experienciado com o mínimo de detalhe e complexidade convidando à imaginação de quem observa.

A questão que considero mais relevante relativamente ao *ma* é a sua presença na palavra japonesa para humano, *ningen* 人間. O primeiro caractere significa ‘homem’; a palavra, literalmente, significa ‘entre os Homens’ ou ‘intervalo entre os Homens’. Assim, ao contrário do que acontece no Ocidente, onde a palavra ‘humano’ remete a um indivíduo contido em si mesmo (como no grego ‘Anthropos’, no latim ‘Homo’ ou no inglês ‘Man’), em japonês podemos considerar que ser um ‘ser humano’ carrega em si, intuitivamente, um certo sentido de espaço. Watsuji Tetsurō desenvolve as suas teorias do *fūdo* (1979; 1988), que irei analisar de seguida, e do seu livro *Ética* (1996), baseadas na análise da palavra *ningen*; neste último ele desenvolve a noção de *aidagara* 間柄 (atenção ao primeiro caractere), intermediação (*betweenness*), como um princípio ético para se ser humano.

O segundo aspecto é o impacto que este “pensar espacial” tem nos vários ideais estéticos que abundam nas artes Japonesas. De forma sucinta, irei tentar apresentar algumas ideias que podem ser encontradas na estética japonesa e que, de certa forma, irão sustentar o argumento deste capítulo. Donald Keene (1995) definiu a ‘sugestão’ como uma das quatro características da estética japonesa – opondo-a ao “ideal ocidental de ‘momento climático’ [que] deposita pouca importância no começo e fim” (1995, 31). Na verdade, a maior parte da pintura (tal como vimos na *sumi-e*) e poesia, assim como grande parte dos ideais estéticos, são fundamentalmente sugestivos. Há uma clara intenção em apresentar o menos possível de detalhe naquilo que está a ser representado, de forma a não limitar as possibilidades de

compreensão, enquanto se permite que a imaginação encha os ‘espaços vazios’. Podemos ver esta ideia no seguinte *haiku*:

An old pond, (Um velho lago.)  
A frog leaps in. (Para onde salta uma rã.)  
The sound of water. (O som da água.)

Neste poema os detalhes são mínimos; o poeta limita-se a apresentar a cena. Não está presente qualquer tipo de emoção nem explicação, pois a cena em si não pode ser explicada. O leitor deve experienciá-la por si próprio e fá-lo através da sua própria imaginação, preenchendo os ‘espaços vazios’ do poema. Yasuda (1995, 129) expõe esta ideia de forma perfeita:

“Aqui não queremos adjectivos para nos distorcer a percepção; a cena fala por si. Não se procuram metáforas ou símiles que nos elucidem sobre a cena, deixa-se apenas os objectos desempenharem o seu papel. (...) a nossa compreensão tratará, então, de fornecer os adjectivos necessários.”

Há vários ideais estéticos que podem ser analisados relativamente à ideia de ‘sugestão’, mas aquele que me parece ser o mais relevante para o argumento em causa é *yūgen* 幽玄 (misterioso, subtil, beleza escondida), sendo também o que, de certa forma, representa todos os outros ideais estéticos que dominaram a poesia, o drama, a pintura, os jardins e a cerimónia do chá, desde o século XII ao século XVII (de Bary 1958, 278). *Yūgen* descreve o sentimento profundo ou escondido que “pode ser compreendido pela mente, mas não pode ser expresso por palavras” (uma passagem de um livro japonês do século XV citada por de Bary 1958, 279)<sup>14</sup>. Há, em todo o lado e em várias ocasiões, momentos em que o fenómeno que se experiencia transcende qualquer descrição. E mesmo quando alguém é capaz de descrever esses momentos com mestria – como fez Marcel Proust – tendemos, ainda assim, a direccioná-los para dentro de nós e identificá-los com momentos semelhantes na nossa própria experiência vivida. Há, sem dúvida, momentos que não podem ser expressados por palavras – ainda assim, os japoneses conseguiram cunhar um termo de forte carga emocional que transmite aquilo que é indescritível: *yūgen*.

---

<sup>14</sup> O ideal *yūgen* foi elevado a um alto grau de refinamento através do teatro *Nō*. Os movimentos lentos e estilizados dos actores são usados como um meio de *sugerir* e não de *representar* algo. Além disso, também existe a ideia que os movimentos sem acção eram os mais apreciados, pois estimulavam o envolvimento dos espectadores na peça (ver de Bary 1958, cap. 14; Ueda 1995).

Outros ideais estéticos poderiam ser trazidos para a análise e iríamos encontrar mais ou menos o mesmo princípio: sugestão. Na verdade, há uma preocupação em evitar descrições detalhadas, incitando à experiência vivida – a *experiência* precede a *descrição*. Ou seja, o *sentir* precede o *descrever*, a *estética* precede a *filosofia*. E, na verdade, no Japão, até ao século XVIII, a estética não existia como um campo separado da filosofia. Pelo contrário, a experiência estética – seja poesia, caligrafia, pintura ou cerimónia do chá – era, em grande parte, um meio pelo qual o pensamento filosófico era produzido (Parkes 1995, 82). Da mesma forma, se olharmos para a origem do termo ‘estética’ – do grego *aisthētikos*, ‘coisas percebidas’, do verbo *aisthēsthai* ‘percepcionar’ –, uma experiência estética não é mais do que uma relação com o que nos rodeia, uma forma de percepcionar. Neste sentido, a estética japonesa pode mostrar-nos uma forma particular de relação com o espaço através da sua linguagem e artes.

### **Fūdo: uma ética do espaço**

O termo *fūdo* 風土 (literalmente ‘vento’ e ‘terra’) foi cunhado por Watsuji Tetsurō em 1935 num livro considerado como uma teoria de determinismo geográfico: *Fūdo – Ningengakuteki kōsatsu* (Fudo – Uma investigação antropológica). Na primeira secção do livro, Watsuji começa por fazer uma consideração filosófica sobre o ambiente e a sua influência no ser humano; na segunda secção, o autor leva a cabo uma descrição de três tipos de clima – monção, deserto e prado – e das diferentes características daqueles que vivem sob esses diferentes climas.

No entanto, tal como Augustin Berque tem demonstrado há mais de trinta anos<sup>15</sup>, há mais por detrás do livro de Watsuji do que um simples determinismo. A primeira coisa a ter em conta ao tentar transcender esse suposto determinismo é a própria tradução da palavra ‘fūdo’ como ‘clima’. Em 1961 o livro foi traduzido para Inglês por Geoffrey Bownas sob o título *Clima: um estudo filosófico*; e depois, na edição de 1988 alterado para *Clima e Cultura: um estudo filosófico* (Watsuji 1988). No entanto, tal como Berque nos mostrou, toda a estrutura da tradução de Bownas leva a traduções desadequadas dos derivados que Watsuji cunha do substantivo *fūdo*:

---

<sup>15</sup> O livro onde Berque expõe a sua interpretação das ideias de Watsuji foi primeiramente publicado em francês (Berque 1986), mais tarde traduzido para japonês (Berque 1988) e, por último, para inglês (Berque 1997).

“Esta falta de entendimento leva Bownas, por vezes, a voltas surrealistas para evitar traduzir a ideia de *fūdosei* [‘função do clima’ ou ‘clima humano’ na tradução de Bownas; ‘mediance’ na tradução de Berque] em algumas passagens que servem para a ilustrar; voltas essas que são, na verdade, inevitáveis, uma vez que a própria tradução bloqueia de imediato o objectivo do livro.” (Berque 2004, 390)

Podemos começar por analisar os termos usados por Berque na sua tradução da teoria de Watsuji. O termo principal, *fūdo*, é traduzido como *milieu*. Aqui o autor quis que a tradução mantivesse o significado original da palavra: *fūdo* 風土 contém o carácter de vento e de terra, mas o carácter de vento 風 também significa ‘costumes’ ou ‘modos’. Neste seguimento, Berque recupera o termo *milieu*, cunhado pelo geógrafo Francês Vidal de la Blache (1845-1918), que representa a *relação entre os seres humanos e os seus ambientes particulares*; uma relação que é simultaneamente subjectiva e objectiva, natural e cultural, colectiva e individual. Com isto, Berque aproxima-se da intenção de Watsuji de evitar utilizar a palavra ‘natureza’: quando pensamos no ambiente natural tendemos a pensá-lo como o substrato concreto da vida humana e, como tal, acabamos por separar a vida humana da natureza; “damos por nós a examinar a relação entre dois objectos” (Watsuji 1979, 3).

Do termo *fūdo*, Watsuji deriva *fūdosei* 風土性<sup>16</sup> e *fūdogaku* 風土学<sup>17</sup>. O primeiro termo é o que será aqui abordado, e que Berque traduz como ‘*mediance*’. Sendo *fūdosei* o carácter do *fūdo* e o *fūdo* uma relação em si, como explicado anteriormente, torna-se necessário um termo que possa expressar a própria natureza dessa relação contínua: *mediance* é, assim, “o carácter atributivo entre o físico e o fenomenal, o natural e o cultural, o individual e o colectivo” (Berque 1997, 130). Poderá dizer-se que é o instante, no meio dessa relação (*fūdo*), onde, enquanto seres humanos, nos encontramos constantemente; onde ambos os pólos destes três dualismos se encontram – ou como o próprio Watsuji definiu: “o momento estruturante da existência humana” (Watsuji 1979, 3).

Vários académicos ainda escolhem usar a definição de Bownas quando tratam a teoria de Watsuji (Mochizuki 2006; Carter 2013). Como tal, justificar a escolha de uma tradução diferente, a de Berque, torna-se essencial para o argumento aqui desenvolvido. Mas porque é, afinal, a noção de *fūdo* importante para a reavaliação do espaço? Há três razões principais a apontar. Primeiro, o livro de Watsuji é uma reacção contra o livro *Ser e Tempo* de Martin

---

<sup>16</sup> O sufixo *-sei* 性 adiciona a ideia de ‘carácter/função de’. Assim, da palavra ‘clima’ (*fūdo*), Bownas traduz ‘climaticidade’ (*fūdosei*).

<sup>17</sup> O sufixo *-gaku* 学 torna um substantivo numa disciplina. Por exemplo, construção (*kenchiku* 建築), arquitectura (*kenchikugaku* 建築学). Na tradução de Bownas encontramos ‘estudo do clima’; na tradução de Berque encontramos ‘mesologia’.

Heidegger e a ênfase deste na noção de tempo em detrimento da noção de espaço. Vimos como a palavra ‘ser humano’ em japonês (*ningen*) tem implícita a ideia de espaço, ou intermediação (*betweeness*); logo, é expectável que Watsuji reaja contra a inexistência de uma análise do espaço por parte de Heidegger. Para Watsuji (1979, 4), o tratamento que Heidegger faz do Ser baseado essencialmente no *tempo* e no *Dasein*, leva a um foco excessivo no indivíduo, sem consideração pelo colectivo e, por consequência, pela espacialidade.

Recuperemos agora o conceito de *fūdosei*, como o carácter do que não é nem individual nem colectivo, mas sim ambos, simultaneamente. Isto significa que, no pensamento de Watsuji, cada um dos pólos dos três dualismos referidos não pode ser tratado individualmente: eles são o próprio carácter (*fūdosei*) do nosso *fūdo* e a posição a partir da qual lidamos com o mundo. Isto leva a que o foco que Heidegger dá ao indivíduo conduza Watsuji a abordar a espacialidade da existência humana (que implica a sociedade assim como o ambiente envolvente) através da lente da constante relação entre natureza e cultura, sujeito e objecto, individual e colectivo: o *fūdo* (*milieu*).

A segunda razão está relacionada com conclusão que Watsuji faz da sua ‘metáfora do frio’. Apesar de reagir contra a falta de espacialidade na teoria de Heidegger, Watsuji é fortemente influenciado por ele ao desenvolver o argumento que suporta esta sua metáfora. De uma forma breve, ele diz-nos que é impossível saber da existência do frio, enquanto fenómeno transcendental, antes de sentirmos frio (1979, 11). O frio, enquanto algo objectivo e independente, forma-se pela primeira vez quando é sentido por mim, ao agir em constante intencionalidade. Neste processo de intencionalidade – o conceito de *sorge* em Heidegger e o de *soto ni deru* (sair para o exterior) em Watsuji –, quando *sinto* frio, eu estou, na verdade, a *sair* para o frio. Watsuji conclui a ‘metáfora do frio’ ao dizer que é neste exacto momento, quando eu estou a *sair para o frio*, que “me encontro a mim próprio” (1979, 13). É neste *sair para o exterior* que, num encontro com algo que não sou eu, me compreendo. Num dos exemplos de Watsuji: “tal como quando nos encontramos felizes ou tristes na presença do vento que espalha as flores de cerejeira, damos por nós melancólicos ou desgastados em tempo de cheias ou quando o sol queima as árvores” (1979, 15). Parece-me que este exemplo é suficiente para uma melhor compreensão do *fūdosei*. Watsuji introduz outros exemplos relacionados com materiais de construção e com culinária (1979, 17–19), não como produtos de um determinismo geográfico, mas como expressão do “momento estruturante” em que natureza e cultura se encontram e, até certo ponto, se influenciam mutuamente – como expressões do modo como os seres humanos se compreendem no seu *fūdo* (*milieu*).

A terceira razão prende-se com a ausência de uma definição ou problemática sobre o espaço no livro de Watsuji. Ainda que ele se refira à ausência da espacialidade em Heidegger como a principal razão para escrever *Fūdo*, no resto do livro Watsuji não fala sobre o espaço, mas sobre diferentes tipos de clima e as suas influências nos seres humanos. Primeiro, devemos recordar a palavra *ningen* 人間 e a sua espacialidade implícita; o que significa que não podemos separar os seres humanos e o espaço e fazer um tratamento independente de cada um deles. Se Watsuji prefere construir a sua teoria da noção de *fūdo* em vez de *natureza*, para evitar a objectificação, é consequência lógica que ele também não desenvolva uma problemática do espaço; mas, sim, que se limite a levar a cabo uma descrição dos fenómenos do mundo e do *fūdosei*: aquele “momento estrutural” quando a cultura se encontra com a natureza. Berque (1998, 64) recupera a ideia de Nakamura Hajime e compara esta posição de Watsuji à tendência dos japoneses de se ligarem “aos fenómenos sencientes da natureza em vez de os abordar através de princípios abstractos”, ilustrada pelo provérbio ‘*Matsu no koto wa matsu ni narae*’ (Sobre pinheiros, aprenda com os pinheiros) – um pressuposto presente também nos ideais estéticos japoneses. Podemos, assim, considerar que Watsuji nunca poderia desenvolver uma teoria abstracta sobre o espaço depois de ter rejeitado a noção de ‘natureza’. Em vez de criar uma problemática do espaço (ou mesmo da natureza), examinou a relação entre natureza e cultura em *milieus* particulares.

## Conclusão

O breve ingresso na estética japonesa serviu de introdução a algumas das características mais gerais da percepção japonesa e para suportar uma melhor compreensão da análise subsequente. Como vimos, a tendência geral é evitar descrever e detalhar. Qualquer que seja o fenómeno existente no mundo, as suas verdades mais fundamentais só podem ser apreendidas através da nossa própria imersão e participação nesse fenómeno.

Esta *participação*, por outro lado, é análoga à ideia de *sorge* (cuidado) que Heidegger usou para se referir a um sujeito que existe sempre em direcção a algo, i.e. a contínua intencionalidade que, constituindo a mais básica característica do Ser, molda a forma como lidamos com o mundo experiencialmente. *Ex-sistere* ou *soto ni deru* (sair para o exterior) é em si a nossa forma de ser: o processo no qual estamos constantemente a *sair* em direcção ao que nos rodeia e aos seus constituintes e onde nos compreendemos pela primeira vez.

Quando assumimos a impossibilidade de pensar nos seres humanos de forma independente do seu *fūdo*, pensar no Ser como um constante processo de auto-compreensão através de um espaço que já habitamos, é tornar uma noção de espaço supostamente abstracta e mensurável numa parte indispensável do Ser – ou como no caractere *ma* 間, na possibilidade de relação. Podemos, agora, voltar novamente a Heidegger. Tal como na sua ideia de um espaço orientado para a prática que precede um espaço abstracto e homogéneo, aqui também proponho uma noção idêntica de espaço: um *espaço relacional* que, sendo uma parte constitutiva e essencial do Ser, só pode ser verdadeiramente compreendida através das suas actividades práticas. Por outras palavras, através da sua condição ontológica de existir constantemente em direcção a algo.

Tentando traduzir estes pressupostos teóricos para o âmbito da paisagem, é através da relação com e na paisagem – relação da qual o espaço é constituinte essencial – que se pode aceder aos valores ontológicos que informam essa mesma relação. A presença do trabalho (tarefas) em grande parte do discurso dos habitantes de Oginoshima<sup>18</sup> contribui para exemplificar a ligação entre lugar, práticas e Ser. O trabalho é o meio através do qual o lugar é experienciado, o Ser (dos seus habitantes) se desenvolve e a consciência de paisagem se forma. O trabalho, em Oginoshima, por incidir sobre a gestão e manutenção da comunidade, acaba por ser como que um movimento exploratório (*soto ni deru*) onde os habitantes se compreendem e activam o seu Ser; ou seja, encontram-se a si próprios no acto relacional com a paisagem e com os outros.

---

<sup>18</sup> A ênfase e dedicação ao trabalho, enquanto moral e valor ético, irá ser um dos argumentos centrais no capítulo quatro, onde se pensará o trabalho não por referência a princípios de produção, mas de criação (*growing*) - de cooperação com uma ordem natural.

# Capítulo IV - Pensar o ser humano para entender a paisagem: Uma etnografia do Japão rural

## A inevitável implicação do Ser

“[A Antropologia] mais do que qualquer outra disciplina nas ciências humanas, tem os meios e a determinação para mostrar como o conhecimento se forma a partir dos momentos cruciais da vida vivida com os outros. Este conhecimento, como estamos todos bem cientes, consiste não em proposições sobre o mundo mas nas capacidades de percepção e julgamento que se desenvolvem no curso da nossa relação directa, prática e sensitiva com o que nos rodeia.” (Ingold 2014)

No capítulo dois foi feita uma breve referência ao argumento de Tim Ingold, que apresenta a “Antropologia como uma prática de educação” (2014, 388). Aqui pretendo recorrer a este aspecto do seu pensamento para fundamentar a forma como a implicação do antropólogo no conhecimento produzido, não só é inevitável, como deve ser um dos aspectos centrais da observação participante que caracteriza a nossa disciplina.

Um dos objectivos do recente ensaio de Ingold (2014) é o de lançar uma crítica sobre o uso do termo ‘etnográfico’. Ainda que não seja este o aspecto do seu ensaio que pretendo focar, parece-me relevante resumi-lo numa frase: o que Ingold defende é que o uso do termo ‘etnografia/etnográfico’ cai, por vezes, num erro temporal. Não são os métodos que usamos nem a interacção com as pessoas no terreno que têm teor ‘etnográfico’, mas sim os “julgamentos feitos sobre esses encontros, de forma retrospectiva” (Ingold 2014, 386). ‘Etnográfico’ é o que se faz *depois* e não durante. O segundo aspecto do referido ensaio, e o mais relevante, é a possibilidade de pensar a Antropologia por referência à ideia de educação. Ingold (2014, 391–92) questiona o porquê de procurarmos as obras académicas para efeitos educativos e não termos o mesmo tipo de atitude para com os nossos informantes. Tal como quando lemos um livro não procuramos simplesmente repetir até à exaustão o que lemos – mas sim que o que lemos nos ajude a reflectir sobre determinado aspecto –, o mesmo pode ser feito com os nossos informantes. Neste sentido, Ingold (2014, 388) pensa a ideia de educação através do conceito, avançado por Kenelm Burridge (1975), de *metanóia*: uma série de transformações, cada uma delas alterando os predicados do Ser – e é isto que acontece quando

nos referimos à observação participante. Na verdade, além de “não poder haver observação sem participação” (2014, 387), Ingold afirma ainda que, ao praticarmos aquilo a que chamamos de observação participante, estamos já envolvidos numa “prática de educação” (2014, 389). Isto significa que o antropólogo, a partir do momento em que estabelece contacto com os seus informantes, encontra-se já num acto participativo; e por mais que o seu objectivo seja recolher ‘dados’ objectivos daquele terreno, ele já se encontra sob o efeito da presença desses mesmos informantes. É esta influência que, quando deixada fluir livremente, pode ter um impacto ontológico no antropólogo. Ou, por outras palavras, ter um efeito educativo.

Desta forma, e seguindo Ingold, se lidarmos com os encontros com os nossos informantes, dos quais queremos saber mais, da mesma forma que lidamos com os livros que nos fazem ter uma visão diferente sobre determinado aspecto, abre-se de imediato uma possibilidade educativa. E, nessa possibilidade, a existência ou não de implicação subjectiva por parte do antropólogo no conhecimento que trouxe da sua experiência passa a ser uma falsa e dispensável questão – pois não existe outra forma de contacto humano senão a de “atender às pessoas e às coisas e aprender com elas” (Ingold 2014, 387). Aquilo que difere no trabalho do antropólogo é a forma mais deliberada como o faz, o curto espaço de tempo que, geralmente, tem à sua disposição e o objectivo de transmitir esse conhecimento.

Em Oginoshima, a possibilidade educativa da minha experiência abriu-se desde os primeiros dias e continuou a fazer-se sentir à medida que foram surgindo várias oportunidades de relacionamento e confraternização com outras pessoas que fui conhecendo, dentro e fora da comunidade (o que aconteceu com muita frequência). Esta dinâmica recordou-me da importância daquilo a que os japoneses chamam de *tsunagari* (ligação; relação): os laços que se vão promovendo e construindo continuamente entre as pessoas, a forma como vão moldando aquilo que somos e como nos percebemos – e, porque não, como veremos mais à frente, a própria forma como concebemos a paisagem. Por outro lado, essa mesma possibilidade educativa radica também num momento anterior à chegada a Oginoshima: o momento em que decidi que *queria ir* para Oginoshima. Será verdade se disser que a decisão de fazer o trabalho de campo numa aldeia japonesa surge como uma necessidade e um acrescento muito positivo a dar à minha dissertação; mas será igualmente verdade se afirmar que essa decisão surge também da minha própria predisposição em passar pela experiência de viver no Japão rural. Como tal, assumidamente, – e tornando essa mesma predisposição num potenciador de inspiração e de possibilidade de educação e conhecimento humanístico – o discurso etnográfico que se segue estará decerto tingido pelas interpretações daquilo que

experienciei durante a minha estadia; e estas, por sua vez, estarão tingidas pela minha empatia com a cultura, o local, o modo de vida, as pessoas que conheci e os laços que criei com elas.

Passado sensivelmente um mês, algo começou a tornar-se claro: a transcrição da minha estadia numa parte de uma dissertação sobre paisagem era uma infeliz redução da minha experiência. A beleza cénica da comunidade, assim como das aldeias circundantes, ajudou a que a componente subjectiva da minha estadia saísse exponenciada, tal como a empatia pelo local e pelas pessoas. A verdade é que os quinze a vinte minutos de bicicleta que me separavam das lojas mais próximas, onde ia com regularidade, eram, em várias ocasiões, momentos de imersão naqueles locais e de reflexão sobre a minha própria vinda para aquele meio. Dei por mim a fazer aquilo que normalmente via nos filmes: a deslocar-me de bicicleta numa estrada que, numa boa parte, estava rodeada de floresta, montanha e campos de arroz plantados de fresco mesmo ao lado das casas dos seus proprietários. Havia, por vezes, confesso, mais um sentimento de quem estava a passar férias, do que propriamente de quem estava atento aos detalhes para posteriormente os transcrever para numa dissertação. A estadia, ainda que curta, ganhou os contornos de uma verdadeira *Erlebnis*: uma experiência que se torna significativa, não apenas porque é experienciada, mas porque, ao sê-lo, deixa na pessoa que experiencia uma impressão de importância duradoura. Hans-Georg Gadamer (1975) reabilitou este conceito para aplicá-lo ao conhecimento humano produzido pelas ciências humanas. *Erlebnis*, ao conter a experiência e o seu resultado, passa a ser uma unidade na totalidade da vida, mas que se relaciona constantemente com essa mesma totalidade. Toda a *Erlebnis* “é retirada da continuidade da vida e ao mesmo tempo está em relação com o todo que é a vida [...] e a própria forma como ela é ‘preservada e dissolvida’ ao ser reconstituída no todo da consciência, transcende qualquer ‘significado’ que se possa pensar que essa experiência tem” (Gadamer 1975, 63). Essa “dissolução” no todo da consciência e da vida torna a experiência (*Erlebnis*) em mais do que um episódio numa corrente de acontecimentos, acabando ela própria por nos fornecer novas formas de nos interpretarmos a nós próprios e ao que nos rodeia. Neste sentido, não só é inútil tentar produzir uma etnografia que não esteja entrelaçada com a *Erlebnis* em que se tornou a minha estadia, como ela própria se revela como uma nova janela por onde ver um mesmo mundo.

A ‘infeliz redução’ prende-se, assim, com todas as componentes que foram preenchendo o meu dia-a-dia e que tornaram os três meses numa experiência muito mais rica do que aquilo que se poderia englobar no tema da dissertação. Ainda assim, nas situações em que essa ‘redução’ ocorra, todas as pequenas experiências que não se adequam ao âmbito da ‘paisagem’ estão aqui presentes, de certa forma, ainda que apenas como sementes para ideias

mais complexas que se formaram e que aqui registei. Por outro lado, a constatação dessa ‘infeliz redução’ fez-me, mais tarde, pensar que talvez a paisagem que deveria considerar poderia estender-se também para fora da aldeia – a ideia de paisagem que comecei a tentar conceber começou, aos poucos, a parecer incluir mais do que a comunidade onde estava. Mais tarde irei desenvolver esta ideia, mas parece-me importante deixar claro quais as suas raízes.

## Oginoshima

Oginoshima é uma pequena aldeia com cerca de sessenta e seis habitantes, na sua grande parte com mais de sessenta anos de idade. Administrativamente pertence à “freguesia” de Takayanagi-chō, na cidade de Kashiwazaki-shi, prefeitura de Niigata.<sup>19</sup> É importante salientar que Takayanagi não constitui um local em si, ou seja, não existe um local específico que se chame Takayanagi; aquele que é considerado o centro de Takayanagi é a aldeia, de carácter mais urbano, de Okanomachi. O nome Takayanagi refere, assim, apenas um agregado de várias aldeias/comunidades, sem que nenhuma delas se chame Takayanagi. Como veremos mais tarde, esta característica ajuda a que os laços entre as várias aldeias se façam sentir, tomando a forma de um só nome, Takayanagi. Oginoshima é conhecida por ainda ter algumas casas *kayabuki*, com telhado de colmo, e por ter uma disposição circular característica que a distingue de muitas outras: existe uma estrada principal que percorre, em forma de anel toda a aldeia, sendo que do lado exterior da estrada estão as casas, e do lado interior, no centro do anel, estão os campos de arroz. A aldeia é habitualmente conhecida tanto por *kayabuki no sato* (aldeia das casas *kayabuki*), como por *kanjō shūraku* (comunidade em forma de anel). Esta característica circular é manifestada mais uma vez no próprio nome: *ogi* é o nome de uma flor, *no* é um artigo possessivo e *shima* significa ilha – percebe-se assim, que a própria disposição física da aldeia está presente como uma característica que a distingue de muitas outras e que, naturalmente, terá alguma influência na forma como ela é percebida, tanto a partir de dentro, como de fora. São, aliás, essas mesmas características que fazem de Oginoshima um local visitado por alguns turistas, principalmente amantes de pintura e fotografia. Não se poderá dizer que a comunidade é um ponto turístico, pois durante os três meses de terreno,

---

<sup>19</sup> A tradução, para Português ou Inglês, das várias unidades administrativas em que se divide o Japão encontra algumas dificuldades. A palavra *-chō* 町 tanto pode ser cidade (*town*) como comunidade (*neighbourhood*), sendo que neste trabalho optei por traduzir como ‘freguesia’. Cada *shi* é composta por várias *chō*, daí ser útil pensarmos na ideia de freguesia, chamando a atenção para a diferença de significado.

somente de vez em quando se via uma ou outra pessoa com uma câmara na mão ou sentada num banco a pintar uma tela. Apesar de ter duas casas restauradas que servem de casa de hóspedes, foram poucas as vezes em que foram alugadas durante a minha estadia. Além disso, a aldeia não tem restaurantes ou lojas; o que eventualmente diminui o seu potencial turístico. Não pensemos, portanto, esta comunidade nem como isolada e com pouco contacto com o exterior, nem como um ponto de movimentação turística. Havia certamente pessoas, provavelmente as mais idosas, que praticamente não saíam da comunidade e faziam lá a sua vida, mas, em todo o caso, havia a clara percepção de que vinham pessoas de fora (eu próprio incluído) atraídos pelas várias características da aldeia.

Importa sublinhar que há uma potencialidade enorme nesta comunidade que ajuda a nutrir estes princípios morais: a beleza física da paisagem, a existência (presente nesta comunidade, mas rara no resto do país) de casas *kayabuki*, e a própria vida activa em prol da manutenção dos campos de arroz, das estradas e da comunidade em geral. Não obstante, ainda que se argumente que estes princípios são somente potenciados pelo contexto muito específico em que existem, não os devemos ignorar. Ao invés, devemos procurar inspirar-nos neles para reconsiderar a forma como pensamos a paisagem e os lugares que habitamos.

### **Primeiras impressões: invertendo a lógica**

Depois de uma calorosa recepção por parte do *kachō*<sup>20</sup>, as impressões da nossa primeira conversa levaram-me logo a perceber a importância da ideia de *furusato*. O *kachō*, um homem na casa dos setenta anos, sempre bem-disposto e afável com toda a gente, além de ser uma pessoa que gosta de dar um pendor mais filosófico às suas conversas, tem bem delineado aquilo que entende como paisagem e a importância do ser humano na relação com a paisagem – a qual acaba por estar intimamente ligada à ideia de *furusato*. É um homem que, na universidade, estudou os jardins clássicos de Kyoto, a sua filosofia e prática, e trabalhou tanto na Câmara de Kashiwazaki, como na “Junta de Freguesia” de Takayanagi. Estava, assim, perante uma pessoa com quem me relacionei de forma bastante regular e que tinha ideias bastante claras sobre paisagem, natureza e as suas relações com o ser humano.

---

<sup>20</sup> O termo *kachō*, neste caso, é usado para designar a pessoa que representa a comunidade. Em Oginojima o *kachō* é também um morador da comunidade e participa, tal como os outros, nas tarefas comunitárias de gestão do espaço e noutros eventos. Sendo também a pessoa encarregue da gestão administrativa da comunidade a partir do escritório que existe na aldeia.

Ainda que aquilo que me interessa explorar não seja a ideia de *furusato* em si, é difícil escapar-lhe nem que seja apenas como conceito de partida para a reflexão – algo que já esperava. Primeiro, porque, como vimos na introdução, é uma ideia com uma forte carga emocional; segundo, porque foi-me aparecendo, regularmente, no discurso falado e no discurso escrito (em boletins e afins). Inclusive, nos anos noventa, foi criada a *Furusato-mura Kumiai*, Associação Aldeia-*furusato*, com o objectivo de dinamizar a comunidade através da restauração das casas *kayabuki* mais antigas, abertura de dois *ryokan*<sup>21</sup> e outras acções mais pontuais.

O conceito de *furusato* aparece na primeira conversa que tivemos, ainda no dia da minha chegada: “Escreveu na sua carta de apresentação que estava a estudar sobre paisagem. O que quer dizer com ‘paisagem’?” – perguntou-me ele. Expliquei, de uma forma bastante elementar, dizendo que é aquilo que nos rodeia quando estamos de “pés no chão” (tentando evitar possíveis ligações à pintura, etc.) e que a relação que as pessoas criam com aquilo que as rodeia é da maior importância. Foi uma resposta à medida das minhas possibilidades naquele momento em que tinha acabado de “aterrar” num contexto bem diferente, estava demasiado cansado e fui confrontado com esta pergunta – que, confesso, não estava minimamente à espera. Aquilo que me leva de imediato à minha primeira impressão – e que, uns dias mais tarde, vim a perceber que seria o ponto de partida a partir do qual se iria construir a minha etnografia – veio no seguimento desta conversa, a partir de uma pergunta que lhe fiz: “Sei que na comunidade a ideia de *furusato* é importante. Mas o que é exactamente ‘*furusato*’, o que significa? O que pensa quando evoca esta palavra?” A resposta dele, de uma forma que não estava à espera, foi suficiente para me deixar com a inspiração reforçada logo a partir do primeiro dia: “Quando penso em *furusato* imagino uma continuidade temporal; uma ligação. Eu estou aqui – disse-me, apontando para um ponto algures no meio de uma escala que fez com as duas mãos –, *furusato* é esta ligação que existe entre onde os antepassados estiveram e onde as gerações vindouras estarão”. Ainda assim, aquilo que me despertou a atenção em toda a explicação foi a ideia de que a posição que agora ele e todos os outros habitantes ocupam atribui-lhes, de certa forma, a responsabilidade em manter essa ligação entre os dois “extremos”: os antepassados e as próximas gerações. No fundo, aquilo que existe em comum e que materializa essa ligação é a comunidade e o local. Esta explicação obrigou-me imediatamente a focar-me, não no que o ser humano pensa da paisagem, mas no ser humano em si: seria possível descentrar a ideia de paisagem da sua

---

<sup>21</sup> Tipo de hospedaria tradicional japonesa.

componente física para a componente humana e de ligação entre seres humanos? Não só a partir da ligação entre gerações, mas também das próprias relações em que, no presente, o ser humano se encontra inevitavelmente mergulhado?

É irrelevante se a resposta do *kachō* está ou não influenciada pela formação académica que ele teve – se era de inspiração para pensar a paisagem que tinha vindo à procura, tinha acabado de a encontrar praticamente sem procurar.

A simples menção dos antepassados enquanto componente da paisagem e, por conseguinte, da própria reflexão aqui desenvolvida, poderia levar-nos a considerações de carácter religioso, mas não me parece que tal seja absolutamente necessário. Há, efectivamente, numa esmagadora maioria das culturas e sociedades humanas, uma relação bem nítida entre a religião e os antepassados, mas basta tentar evitar as respostas mais óbvias para perceber que o culto aos antepassados (que neste caso nem é o que a *furusato* representa), antes de ser uma manifestação religiosa, é um comportamento ético; e mais ético e menos religioso se torna quando é complementado pelas, e dirigido às, próximas gerações. É, primeiro que tudo e na sua forma mais elementar, a consideração pela sabedoria que nos deixaram as várias gerações que ali viveram; gerações que, dia após dia, foram criando aquele local e as condições necessárias para que se pudesse ali viver. É o respeito por esse esforço e dedicação. Não se trata simplesmente de dizer que os antepassados ainda ali habitam, pendendo assim, mais uma vez, para possíveis interpretações religiosas; mas sim de se ser capaz de compreender que, tal como devemos aos nossos pais uma grande parte da nossa formação enquanto seres humanos, devemos aos nossos antepassados a possibilidade de vivermos nos locais onde vivemos.

Se quando se pensa em religião se entra na dimensão do divino, quando se pensa em ética a dimensão humana vem ao de cima.<sup>22</sup> E a primeira impressão que tirei da conversa com o *kachō*, juntamente com algumas noções que possuía sobre a cultura japonesa de paisagem, é que o ser humano afigura-se como o ‘esqueleto’ que sustenta o que é a paisagem *furusato*. Numa frase: *furusato* (paisagem) é ‘Seres Humanos’; é a continuidade temporal afirmada e mantida em cada momento pelo ser humano e que, sendo uma continuidade, implica também, moralmente, os outros seres humanos que nela habitam e irão habitar.

---

<sup>22</sup> Naturalmente, não quero com isto dizer que as manifestações religiosas não têm uma expressão ética, mas aqui a diferenciação serve apenas para ilustrar a diferença entre um comportamento radicado no lado moral, na vontade e consciência humanas; e um comportamento guiado por uma orientação exterior ou expressado através da adesão a regras ou leis divinas.

No caso de Oginoshima aquilo que presenciava em diversas ocasiões era um constante reforço dos elos entre as pessoas: quando se cruzavam e trocavam impressões sobre o trabalho que tinham acabado de fazer ou que iriam fazer de seguida; quando se cumprimentavam com saudações alusivas de alguma forma ao esforço que estavam a despende; ou, mais manifestamente, quando se organizavam tarefas em comunidade, através do hábito de ir ajudar alguém depois de se acabar a própria tarefa. Esta dinâmica permitiu-me pensar o todo que é a paisagem, não tanto através do aspecto visual, do espaço físico em si ou do que os habitantes pensavam sobre a paisagem; mas através de um sentido de pertença a uma comunidade aberta de pessoas que trabalham para manter e utilizar os seus espaços – ou seja, através do ser humano na sua relação com os outros e com os lugares.

### **Jon'nobi : uma ética do trabalho**

A diferença que aqui encontrei, principalmente em contraste com a cultura da natureza no Japão, ou um pouco por todo o Ocidente quando se fala em paisagem, é que o prazer que a paisagem pode proporcionar não se obtém através da contemplação – obtém-se através da acção, do ‘fazer’. Ainda que a paisagem fosse um elemento importante no dia-a-dia para as pessoas da comunidade, a forma com ela era verbalizada era indubitavelmente centrada nas tarefas e afazeres necessários e não necessariamente nas suas características físicas. Essa verbalização é, em si mesma, “uma forma de viver nos lugares”; é a manifestação de “um conhecimento corpóreo do mundo que já é partilhado graças ao envolvimento mútuo das pessoas nos seus actos de habitar” (Ingold 2002a, 147). Desta forma a questão do trabalho (tarefas/afazeres) é, de certa forma, fulcral para se entender tanto o conceito de *jon'nobi* como todo o princípio inerente nesta dissertação. Provavelmente, a certa altura, vai parecer que se está a fazer um hino ao trabalho e à dedicação ao trabalho – mas não é. Aqui reside o lado que considero realmente interessante na Antropologia: o da possibilidade de ver no outro, cultural e/ou moralmente diferente, uma fonte de novas questões e inspirações. Poderia partir daqui para uma análise antropológica crítica, desmontando uma mentalidade virada para o trabalho entre os japoneses. Mas não só isso já foi feito, como não nos traria nada de inspirador. Ao fazê-lo estaria a responder às questões ônticas, deixando de lado as questões ontológicas. O que verdadeiramente me interessa é encontrar os valores e princípios que informam o instinto e consciência presentes nesta comunidade e explorar a sua possibilidade, enquanto ferramentas, para nos ajudar a pensar sobre a paisagem. Eu estive com estas pessoas, ouvi histórias, vi comportamentos, participei em acções – e desta forma deparei-me com a

possibilidade de pensar a questão da paisagem de forma diferente: a partir do ser humano, da sua contínua acção e relação com tudo e *todos*. Aqui o conceito de *jon'nobi* revelou-se uma das principais inspirações para que uma das ideias que desenvolvi durante a minha estadia tomasse a direcção que tomou.

Logo após a minha chegada foi-me emprestado um livro intitulado *Jon'nobi*. Já me tinha deparado com esta palavra na altura em que preparava a minha viagem para esta comunidade, mas ao procurá-la no dicionário não encontrei qualquer referência. Vim a saber mais tarde, pelo *kachō*, que é uma palavra usada apenas em cerca de metade da prefeitura de Niigata. É difícil descrever o que significa, mas parece-me que a sua definição está, mais uma vez, repleta de uma componente emocional, não podendo ser descrita numa só frase. Ainda assim, a origem da palavra remete à seguinte ideia: “A sensação de se entrar no *ofuro*<sup>23</sup> depois de se acabar o trabalho feito desde o amanhecer até ao pôr-do-sol”. A palavra remete, assim, a uma sensação de bem-estar que tem tanto uma componente física (o prazer de se estar submerso em água quente) como uma componente moral (de se ter cumprido com dedicação determinada tarefa – chamar-lhe-ia um ‘bom cansaço’). Na verdade, grande parte do livro decorre em torno desta ideia: do bem-estar que advém, tanto de uma sensação de dever cumprido, como da possibilidade de usufruir dos frutos desse trabalho. Naturalmente, neste caso, o dever cumprido está ligado ao trabalho no campo.

Não pretendo derivar daqui uma apologia do trabalho; mas sim, demonstrar como esta ideia de *jon'nobi* está ligada ao entendimento que estas pessoas têm, não da paisagem, mas da sua vida nesta comunidade, neste local. Numas das primeiras vezes em que estava a ajudar uma senhora a limpar as margens dos campos de arroz, deparei-me com a dúvida de não saber a que horas deveria voltar após o almoço. Ela avisou-me que ia preparar o almoço, disse-me para eu ir dar uma volta e voltar depois. Quando lhe perguntei a que horas deveria voltar, ela respondeu-me “quando quiser”. Na verdade, isto pode não parecer nada de estranho, afinal eu era o estrangeiro que tinha vindo fazer uma pesquisa e agora estava a ajudá-la – não tinha obrigação de ali estar. Mas a verdade é que ela também não. Mais tarde, a reflexão sobre este acontecimento tão insignificante, alertou-me para aquilo que me parecia ser, por toda a comunidade, a ausência de um sentido de obrigação para com o trabalho. Obviamente que em muitos casos o trabalho que essas pessoas iam fazendo era o seu meio de subsistência, mas a forma como grande parte delas se comportava e agia perante e durante as suas tarefas fazia

---

<sup>23</sup> *Ofuro* designa um banho de imersão, no final do dia, que é usado como principal forma de tomar banho, ao contrário do banho de “chuveiro”.

transparecer outra coisa que não a ideia de ‘trabalho’ como nós o entendemos. A obrigação parecia ser de dentro para fora; um sentido de dever para com os outros que, à vista de todos, também se encontravam mergulhados nos seus afazeres – e, conforme o testemunhei, faziam-no com boa disposição. O trabalho, por vezes, era duro, naturalmente, mas a capacidade de manter um bom espírito permanecia.

Não quero deixar aqui a impressão que esta era uma comunidade ideal, até porque não me parece que este seja um princípio geral em todos os homens e mulheres que ali vivem. Havia naturalmente pessoas que não me inspiravam estas ideias – se as sentiam ou não, já não poderei dizer. Umas semanas mais tarde, conforme tive oportunidade de constatar numa nova conversa com a mesma senhora, aquilo que eu considerava divertido (plantar arroz à mão) não era assim tão divertido para ela: “Quando eu era nova plantávamos tudo à mão; e isso não é nada divertido.” É óbvio que a minha própria noção de ‘divertido’ está radicada num olhar exterior, de quem nunca plantou arroz na vida; a dela está exactamente no pólo oposto. Mas o que é realmente interessante e revelador é que a forma como a ouvi falar (assim como a outras pessoas), várias vezes, sobre trabalhos que tinha feito ou que estava a fazer, demonstrava um prazer e satisfação que supostamente não deveria estar presente em coisas que não são “divertidas” – e não estou a tentar desvendar uma aparente contradição entre o que ‘se diz’ e ‘o que se faz’, mas sim a possibilidade de duas ideias relativamente contrárias poderem co-existir.

Uma outra palavra que me suscitou outras reflexões e cujo eco também encontrei no dia-a-dia foi ‘*ikigai*’ 生き甲斐, ‘objectivo de vida’, ‘raison d’être’ (palavra inspirada pelo livro *Jon’nobi*). E este *ikigai* correspondia a uma dedicação à manutenção da comunidade e à possibilidade de desfrutar daquilo que ela nos pode oferecer. Nesta palavra não me parece estar presente, por exemplo, uma concepção quantitativa de produção e/ou rentabilização. Aquilo que sobressai é o prazer que se obtém depois da dedicação à manutenção da comunidade, da paisagem; o prazer de se sentir no corpo a sintonia com o lugar onde se vive, ainda que na forma de cansaço. Olhemos para a palavra em si: *iki* 生き é a raiz do verbo *ikiru*, ‘viver’; *gai* 甲斐 pode ser traduzido como ‘efeito’ ou ‘valor’, como em “valer a pena”. A própria expressão “valer a pena” diz-se *yarigai*, やり甲斐, sendo o *gai* o mesmo que se encontra em *ikigai*, e o *yari* a raiz do verbo *yaru*, ‘fazer’. Além disso, e não me querendo prolongar em explicações de natureza linguística, o *gai* é composto por dois caracteres, sendo que o caractere que corresponde ao *i*, 斐, significa ‘belo’, ‘em padrão’. Temos assim, através desta palavra, a possibilidade de pensar o “objectivo de vida”, *ikigai*, através de princípios de

valor e de prazer; prazer de ver o ‘belo’ e o ‘padrão’ a tomar forma por intermédio das nossas acções, do nosso *trabalho*. A presença da palavra *ikigai* juntamente com a moral por detrás da ideia de *jon’nobi* abrem-nos a possibilidade de pensar a questão do trabalho a partir de um ponto de visto ético e não económico.

No livro referido acima lê-se o seguinte: “Quando o sol se esconde, pára-se de trabalhar. E, já em casa, há o jantar. A nossa geração não tira prazer de estar sentada; sabe-nos bem mexer o corpo. Não é por ser fim-de-semana que é razão para descansar. Trabalhar é a nossa satisfação, o nosso *hobby*. O nosso *ikigai*.” Estas palavras parecem-nos fortes. Talvez porque estamos habituados a considerar o trabalho como obrigação, como algo que, se pudéssemos, não fazíamos. Mas, por outro lado, qualquer um de nós se apercebe do bem-estar que advém de termos cumprido uma tarefa que fizemos com vontade genuína; do prazer que nos dá trabalhar quando aquilo que fazemos é do nosso interesse; o prazer de descansar depois de se ter completado algo feito pelas nossas próprias mãos: *jon’nobi*.

Na obra *Crafting Selves*, Dorinne K. Kondo (1990), através de trabalho de campo numa fábrica artesanal de doces em Shitamachi, baixa de Tóquio, revela-nos uma construção do ‘eu’ que abala a concepção ocidental de indivíduo. A autora desconstrói a ideia de indivíduo como unidade fixa e independente contida num ‘eu’ e argumenta que esse ‘eu’ “não é intocável pelo contexto, mas sim definido pelo contexto” (1990, 29) e que as identidades são construídas na oposição e na relação com o outro (1990, 307). As observações de Kondo de maior relevância para este trabalho são as referentes à forma como a identidade se manifesta na relação com o trabalho (onde o conceito de *ikigai* também surge), ideia bem resumida no seguinte parágrafo:

No discurso de vida e de trabalho do Senhor Ohara [artesão chefe da fábrica de doces], a satisfação última era encontrada ao experienciar o trabalho como *ikigai*, razão de viver. Este ideal de artesão, baseado em certas formas de aprendizagem e numa noção de maturidade forjada através das dificuldades de aprendiz, compreende outro nível de significado. A auto-realização na sua própria arte surge através de um certo tipo de relações entre pessoas, as suas ferramentas, o mundo natural e a natureza” (Kondo 1990, 241)

Na verbalização de vários informantes de Kondo, as ideias supostamente antagónicas de ‘dificuldades’, *kurō*, e ‘poesia’ do trabalho coexistiam. As dificuldades, *kurō*, eram tidas como passos necessários para se atingir a maturidade, tanto como homem como artesão, sendo um dos aspectos realçados pelos próprios quando se faziam destacar em relação aos seus aprendizes; a *poesia* existe como uma estética no discurso, na forma como, orgulhosamente, viam o seu trabalho como uma cooperação com a natureza, com o passar das

estações, ou até mesmo através da relação íntima que mantinham com as suas ferramentas/máquinas. Kondo defende que o entusiasmo e a estética no discurso devem ser levados a sério por existirem como componentes do modo como se forma a identidade de artesão: “claramente, o trabalho mobiliza emoções e recorre a sensibilidades estéticas [...], de uma forma que contraria as nossas expectativas acerca de um ‘mero’ artesanato ou trabalho industrial” (Kondo 1990, 255). Estes princípios encontram-se também na ideia de *jon'nobi*: a ênfase na dureza do trabalho, associada a uma verbalização estética e poética do mesmo, que acaba por informar possíveis discursos identitários. Neste caso (da agricultura) a óbvia sensação de cooperação com a ordem natural e com o passar do tempo e das estações vem potenciar ainda mais uma possível estética no discurso sobre o trabalho.

### **A paisagem enquanto extensão da consciência**

Na pequena introdução que fiz à componente etnográfica referi que, a determinada altura, comecei a conceber que a paisagem poderia estender-se para lá da aldeia e comunidade onde estava. Há, antes de mais, dois pontos que gostaria de sublinhar nesta ideia: (i) referir-me à paisagem através da ideia de ‘extensão da consciência’ não invalida que essa extensão não tenha uma componente física – não faria sentido pensar de outra forma; (ii) por outro lado, exactamente por existir entre a dimensão tangível (rios, árvores, etc.) e intangível (consciência), a paisagem transcende aquilo que o olho vê. Isto não significa apenas que a paisagem não tem limites; ou que, tal como escreveu Edward Casey, a paisagem é uma “totalidade incompleta de lugares” – esta definição representa metade do que pretendo transmitir. Os lugares – ou a “totalidade incompleta” desses lugares – são o que sustenta o meu argumento, mas há algo que parece faltar nesta definição; algo que se forma na consciência do ser humano e que lhe dá um sentido de pertença a uma comunidade que trespassa as “fronteiras físicas” do local onde vive.

Esta ideia esteve presente durante toda a minha estadia e desde cedo me pareceu estar fortemente enraizada. As relações entre os habitantes e o forte sentido de comunidade que se fazia sentir em Oginoshima criam, nos seus habitantes, um sentido de pertença àquele local. Observando numa maior escala, Takayanagi parecia ser fruto do mesmo sentido de pertença exactamente pelos mesmos motivos. A ideia de pensar a paisagem para lá do que é tangível formou-se a partir da crescente sensação de que a comunidade onde estava parecia ela própria pertencer a uma outra e mais vasta comunidade de pessoas e locais – a “freguesia” de Takayanagi. Administrativamente isto não é nenhuma novidade, mas a minha percepção é que

havia muito mais do que uma simples união administrativa. Takayanagi é composta por várias aldeias, umas de atmosfera mais rural e “fechada”, outras mais urbanizadas, formadas por habitações e lojas dispostas ao longo de uma estrada principal e de umas poucas estradas secundárias. O facto de Takayanagi não ser propriamente um local em si, como referi antes, mas um conjunto de aldeias, acaba por facilitar a ideia subjectiva de que Oginoshima era uma comunidade que pertencia a uma outra comunidade mais vasta. Esta sensação de pertença sai claramente reforçada através do nome ‘*Jon’nobi Takayanagi*’, usado também para fins de promoção turística, mas que, primeiro que tudo, se apresenta como um referencial identitário de maior escala. Com este mesmo nome existe em Takayanagi a *Jon’nobi Mura*, ‘Aldeia *Jon’nobi*’, construída em 1995, que consiste num pequeno complexo (regularmente visitado pelos habitantes das aldeias próximas e não só) com uma *onsen*<sup>24</sup>, uma pensão de estilo *ryokan* e uma loja que vende produtos regionais. Desta forma, a ideia de *jon’nobi*, e a moral que lhe está associada e que apresentei em cima, acaba também por ser um conceito unificador destas várias aldeias, associado, por sua vez, ao nome da freguesia em si, Takayanagi.

Nota-se, assim, a presença de um princípio (*jon’nobi*) com uma forte carga moral que paira sobre estas várias comunidades e lhes fornece uma certa coesão; e, como referi anteriormente, essa coesão é expressada através das ‘conexões com os outros e de um certo sentido de acções diferenciadas e relativamente independentes, mas contíguas nos seus resultados’. Esta ideia é facilmente identificável com o conceito de *machizukuri*, literalmente ‘criação de comunidade’, amplamente utilizado no Japão. *Machizukuri* designa o processo levado a cabo pelas organizações comunitárias e associações de vizinhos que, em pequena escala e autonomamente, zelam pela gestão dos espaços comuns, evitando mudanças indesejadas e promovendo mudanças necessárias (ver Sorensen e Funck 2007; Sorensen et al. 2009). Neste conceito está também presente uma forte propensão ética de solidariedade comunitária com raízes no período antes das guerras (Sorensen et al. 2009). É, muito provavelmente, esta tradição de organização comunitária, de maior ou menor escala, que cria a sensação de objectivo comum no desenrolar da vida quotidiana. Tanto na comunidade de Oginoshima, como, em maior escala, em Takayanagi, esse objectivo comum parece estar presente.

---

<sup>24</sup> *Onsen* designa águas termais públicas, normalmente associadas a um edifício onde os banhistas podem desfrutar de banhos quentes, sala de relaxamento e restaurante.

Depois de se ter reiterado a importância das práticas (capítulo 2) e de se ter rejeitado as teorias que apresentam a paisagem como criação do intelecto ocidental e que a estudam como se de um objecto se tratasse, ignorando a vivência em comunidade e o quotidiano (capítulo 1), juntar as noções de comunidade e paisagem com a de consciência pode parecer contraditório. No entanto, nas visões anteriormente criticadas estão implícitas duas premissas: (i) a noção de razão e intelecto como algo que se distancia do seu objecto e que o analisa e (ii) a ideia de mente e consciência como algo delimitado pelo corpo. A primeira foi negada desde o início do trabalho através da rejeição de posições dualistas; a segunda irá ser contrariada de seguida.

No capítulo três foram introduzidas as noções de ‘intencionalidade’ e ‘*sorge*’ como constitutivas da forma como lidamos com o mundo – as nossas acções e/ou pensamentos existem sempre em direcção a algo; e foi apresentada uma noção de Ser, não como algo contido dentro do indivíduo, mas como um processo de intencionalidade, de “circunspecção”. Se existir (*ex-sistere*) é estar sempre fora de si próprio à procura das possibilidades do seu Ser, os processos mentais desse mesmo Ser estão igualmente *por aí*, fora do corpo. Tal como Gregory Bateson argumentou, aquilo que entendemos por mente “não está limitado pela pele” (1987, 461); pelo contrário, deve, sim, abranger “os fenómenos que desejamos compreender ou explicar” (1987, 465) – aquilo a que ele chama “organismo-no-seu-ambiente”. Assim, a ideia de extensão da consciência refere-se a um *processo* de intencionalidade e não a uma idealização ou representação mental de algo. Desta forma, compreendendo o Ser como um processo que se desenrola na relação com e em direcção a algo, falar de extensão da consciência implica considerar os caminhos até ao que é percebido e nas mensagens que se propagam por esses caminhos (Bateson 1987, 465).

De volta à paisagem, a proposta de paisagem como extensão da consciência deve ser considerada à luz das noções de Ser e consciência acima expostas. A paisagem pensa-se, assim, não apenas como ‘este’ local que habito e que fisicamente me rodeia, mas nos próprios movimentos e acções que dão expressão à minha relação com os outros e com os lugares. Existindo numa contínua teia de relações com outros seres humanos, lugares e *coisas*, esta extensão da consciência existe não, como um estado interior, individual e mental, mas no consumar das relações com os outros, no modo como as acções se desenrolam e, em conjugação com as acções dos outros, dão expressão a uma sensação de pertença – os processos *machizukuri* são um bom exemplo da forma como as relações comunitárias se materializam em nome da gestão da paisagem e dos lugares que se habita. Ingold (2002a, cap. 8) desenvolveu esta ideia naquilo a que chamou de “modelo relacional”, em oposição ao

modelo linear genealógico. O modelo relacional radica na ideia de que “existir [...] é estar já posicionado num determinado ambiente e comprometido com as relações que isso implica. A realidade é, no seu todo, relacional” (Ingold 2002a, 149). Os lugares e a paisagem são constituídos por estas relações e estão eles próprios “imbuídos pela vitalidade que anima os seus habitantes” (Ingold 2002a, 149). Por outras palavras, a paisagem compreende também a forma como o sentido de pertença a uma comunidade, e a um ou mais lugares, se molda através das *extensões* que são as nossas relações quotidianas e acções conjuntas – não estando necessariamente limitada nem pelo olho humano, nem por aquelas árvores, estradas ou montanhas.



## Comentários finais: Ser na paisagem

No início do capítulo anterior referi que o encontro com o termo *furusato* revelou-se inevitável por estar presente numa boa parte do discurso de várias pessoas com quem tive contacto. Na introdução, deixei clara qual a minha posição relativamente à interpretação do conceito de *furusato* à luz da invenção das tradições. Colocando de parte qualquer tentativa de explicação histórica e causal para o forte sentido de afeição e nostalgia popular pela *furusato*, e indo para o terreno com a abertura de espírito para uma “educação por atenção”, deparei-me com valores muito mais inspiradores e relevantes para a compreensão da relação entre ser humano e lugares do que uma simples posição objectivadora e desconstrutiva, como a dos referidos autores.

A vertente ética da *furusato* explorada no capítulo anterior revelou-nos uma atitude de respeito e responsabilidade para com o que os nossos antepassados nos deixaram. Edward Relph, em *Rational Landscapes and Humanistic Geography*, apresenta uma posição muito próxima a que chamou de “humildade ambiental”. Relph (1981, 19) compreende “humildade ambiental”, não como um elogio às virtudes da natureza ou subjugação às leis da ecologia, mas como uma forma de pensar baseada no “respeito pelo que existe no mundo e na sua protecção e enfatização, sem negar o seu carácter essencial e o seu direito à existência”. Relph não se refere a uma atitude protectora, à imagem da que é fomentada pela UNESCO sob os conceitos de ‘paisagem cultural’ ou ‘património mundial’, mas sim a uma “variedade de modos de lidar com os ambientes, onde se trabalha *com* os ambientes e circunstâncias, ao invés de os tentar dominar e manipular” (Relph 1981, 162; minha ênfase). O termo “ambiental” ganha aqui uma conotação mais abrangente ao incluir aquilo que realmente constitui os ambientes em que existimos: os lugares, os edifícios, as pessoas, os objectos, etc. A “humildade ambiental” de Relph, à semelhança da moral subentendida no conceito de *furusato*, é sobretudo uma orientação ética relativamente ao que existe no mundo, e “que compreende não apenas seres humanos mas literalmente tudo” (Relph 1981, 20).

A conclusão geral da reflexão sobre a ideia de *furusato* levou-me a considerar que ‘o ser humano é como que o esqueleto que sustenta a *furusato*’ (p. 45). Esta frase representa, de uma forma muito sucinta, a raiz das ideias que fui desenvolvendo no capítulo anterior. Afirmar a implicação do ser humano na paisagem desta forma, transcende a simples ideia de que é o ser humano, com as suas ferramentas e acções, que modifica o aspecto físico da paisagem. O ponto fulcral desta apreciação é que, para além da componente física (rios,

árvores, montanhas, casas, hortas, etc.), há uma componente humana que constitui aquilo que se entende por paisagem e que se forma, primeiro que tudo, na relação moral que se vai desenvolvendo entre os habitantes de determinada comunidade ou local e nos laços emocionais, funcionais e outros que se vão tecendo na vida quotidiana.

A partir da premissa estabelecida através da noção de *furusato* pareceu-me possível que, para chegar a qualquer tipo de ilação sobre a paisagem, teria de me concentrar, primeiramente, na vida quotidiana dos seus habitantes. Desde cedo fixei o meu objectivo na procura dos ‘valores ontológicos que informam a percepção da paisagem’ (p. 8) e a expectativa inicial era de que esses valores aparecessem numa qualquer visão, partilhada pelos habitantes, sobre a sua paisagem ou comunidade. No entanto, essa possível visão foi-se desvanecendo a partir do momento em que me apercebi que aquilo que deveria procurar não era propriamente o que os habitantes diziam sobre a paisagem, mas sim de que formas é que esta se revelava nas suas acções, rotinas ou conversas ocasionais – naquilo a que Heidegger chamou de “intencionalidade prática”, já abordada no capítulo dois (p. 20). Ontologicamente, o mundo, antes de ser objecto de observação e descrição (“intencionalidade teórica”), é já o contexto no qual o observador se relaciona com as coisas (“intencionalidade prática”). Fazer de algo o objecto da nossa percepção e análise é já em si reflectir sobre o acto sensitivo. Merleau-Ponty (1962, 280) expressa-o brilhantemente: “todas as teses do empirismo encontram-se reviradas, o estado de consciência torna-se a consciência de um estado”. Aquilo que Merleau-Ponty procura fazer para evitar esta situação é reverter o ‘passo a mais’ dado na análise filosófica, invertendo a forma como concebemos o acto sensitivo. Para que o sensível seja sentido por mim é necessário que também eu me sintonize com ele, ou como o próprio diz, “que eu encontre a atitude que lhe *vai* dar o meio de se determinar” (1962, 289). Neste seguimento, continua Merleau-Ponty, “vejo o azul porque sou *sensível* às cores” logo, “se eu quisesse traduzir exactamente a experiência perceptiva, deveria dizer que *se* percebe em mim e não que eu percebo” (1962, 290). Aquilo que me parece que Merleau-Ponty quer dizer é que ao partir da premissa ‘eu sinto’ estamos já um passo à frente no acto perceptivo. Para poder sentir, eu encontro, primeiro, determinada atitude que me sintonize com o objecto. Assim, pensando sobre a paisagem nestes termos, e tal como no exemplo da cor azul, antes do ser humano perceber a paisagem, a paisagem percebe-se nele; e a forma como isto se manifesta, espontaneamente, nas acções e discurso quotidianos revela muito mais sobre os tais valores ontológicos do que qualquer verbalização do próprio acto de sentir, por mais íntimo e conhecedor que seja (como a de um/a agricultor/a).

Esta tentativa de evitar a objectificação da paisagem, evitando torná-la num objecto de análise independente dos seus habitantes, está presente em várias obras sobre o conceito de lugar e sobre paisagem. Ainda assim, e se segundo a perspectiva de Merleau-Ponty, diria que são tentativas que começam ‘tarde de mais’ no que diz respeito à tentativa de não-objectificação. Isto porque o seu discurso parte, desde logo, de uma posição descritiva e analítica. Tanto na análise fenomenológica da ideia de ‘lugar’ ou de ‘sentido de lugar’ (Relph 1976; Tuan 1974), como a partir de uma caminhada (Wylie 2005), da ideia de linguagem da paisagem (Spirn 1998), da fenomenologia (Tilley 1994) ou temporalidade da mesma (Ingold 2002b), o que acontece é que se começa de imediato a determinar as especificidades das relações com a paisagem – entramos no processo perceptivo já na fase do ‘eu percebo/os outros percebem’. Aquilo que procurei fazer ao recentrar o foco nas pessoas e não na paisagem foi dar ‘um passo atrás’ e partir da fase ‘percebe-se em mim/percebe-se neles’. E este movimento de ‘começar a investigação um passo atrás’ levou-me a considerações pouco habituais na literatura de paisagem: a uma ética do trabalho.

Mais do que a verbalização por si só, a acção é um ponto fulcral para que se desenvolva uma ligação entre ‘paisagem’ e ‘trabalho’. Acção essa que, a mim, me pareceu notoriamente centrada nos variados afazeres e tarefas que grande parte dos habitantes de Oginoshima desenvolviam. É verdade que em grupos que encontram na agricultura o seu principal meio de subsistência, o discurso se encontra essencialmente centrado no trabalho agrícola, mas parece-me que a esteticização desse discurso, provavelmente com as suas raízes no peso da tradição estética na cultura japonesa, revela-nos uma posição relativamente ao trabalho que desafia algumas das nossas noções ocidentais. Esta peculiaridade foi-nos também demonstrada por Dorinne Kondo (1990) na já abordada obra *Crafting Selves*. Kondo mostra-nos como o trabalho (assim como qualquer acção levada a cabo pelo ser humano) é no fundo uma forma de artesanato (*craft*) – é a *criação* e o *dar forma* a algo e, ao mesmo tempo, é também a criação do *eu*. Pensar o *eu* por comparação a uma peça inacabada de artesanato, em contínua formação por intermédio das nossas próprias acções, é considerar também o papel fulcral que têm os nossos trabalhos e afazeres na forma como nos compreendemos enquanto seres humanos, tanto positiva, como negativamente.

Por conseguinte, o acto de isolar a questão do trabalho e submetê-lo a uma análise crítica sob a categoria de, por exemplo, ‘mentalidade trabalhadora’, seria destituí-lo das suas especificidades humanas, éticas e topológicas e sujeitá-lo a uma categoria cultural/social independente das pessoas que lhe dão um sentido. Como tal, parece-me indispensável que se comece por procurar compreender a moral descrita no capítulo anterior no contexto em que

ela se determina: na relação entre ser humano e paisagem; na gestão dos espaços comuns e da comunidade (e só depois, eventualmente, fazer considerações gerais sobre o papel do trabalho na vida humana). E podemos fazê-lo colocando de parte noções de produtividade e rentabilidade normalmente associadas à ideia de trabalho e pensando-o por referência ao acto de ‘criar’, *grow*, como Ingold (2002a, cap. 5) nos desafiou a fazer. ‘Criar’ não como acção da razão humana, a seu bel-prazer, sobre a natureza, mas como “sujeição a uma dinâmica produtiva imanente no mundo natural” (Ingold 2002a, 81). As considerações feitas sobre o *trabalho*, que talvez tenham criado algum desconforto no leitor, não se entendem por relação aos princípios Marxistas de produção, mas de *growing*, de criação (no sentido de criar um filho) da própria comunidade.

Tal como referido várias vezes, a ligação entre ser humano e paisagem é de extrema importância e sai reforçada se os lugares em si se tornarem mais do que ‘onde se dorme’, ‘onde se trabalha’, ‘onde se descansa’, etc. O único e exclusivo *utilizar* dos lugares para o fim para que foram concebidos é uma relação insuficiente e débil para o nosso próprio bem-estar. Assim, a relação ser-paisagem deve ser compreendida à luz da relação que mantemos com a nossa própria casa, ou até com os trabalhos que fazemos: deve ser criada (*grown*), mantida e nutrida por um envolvimento directo e senciente. Aquilo que a vida em Oginoshima nos revela é que essa relação é fomentada por uma atitude diligente, de comprometimento, dedicação e esforço; mas é também continuamente reforçada pela possibilidade de vislumbrar, apreciar e verbalizar os resultados dessa dedicação e esforço e, por vezes, até de comemorá-los. E quando tudo isto é feito em comunidade e quando vemos, reflectido no outro, o mesmo esforço e dedicação que estamos a despende, parece-me uma consequência natural que o modo como encaramos o que fazemos e até as nossas próprias concepções sobre o trabalho se vejam ligeiramente abaladas.

Toda a moral descrita no capítulo anterior e que aqui procurei generalizar floresce, não como um possível traço cultural, mas porque tem como alicerce o próprio local onde as pessoas vivem. A responsabilidade, as dificuldades, o prazer e a estética no discurso são perfeitamente conjugáveis quando o ser humano vê tomar forma, à sua frente, o fruto das suas acções, dia após dia, estação após estação, ano após ano. Quando estas acções se manifestam em contexto comunitário e se desenrolam numa contínua, frutífera e íntima gestão da comunidade feita pelas próprias mãos, a ligação emocional com o próprio local também sai reforçada. Por conseguinte, a constatação de que, de certa forma, temos a possibilidade de nos envolvermos directamente com a criação (*growing*), gestão e manutenção dos locais onde vivemos e de sentir essa responsabilidade nas nossas mãos, permite-nos manter – ou recuperar

– a ligação emocional com estes. Este ‘emocional’, mais do que saudade, nostalgia ou outro sentimento associado, reflecte principalmente o bem-estar psicológico que é já hoje associado ao nosso envolvimento com a paisagem, tal como reconhecido pela ELC e RtL (ver capítulo 1).

A ideia de extensão da consciência apresentada no capítulo anterior parece surgir um pouco à parte de todo o discurso, devido ao seu carácter mais teórico e talvez um pouco mais abstracto do que o que tinha sido utilizado anteriormente. Ainda assim, não me parece que a presença destes dois ‘tipos’ de discurso seja contraditória. Na verdade considero-a como uma consequência natural de todo o processo levado a cabo no capítulo anterior. Ainda que se tenha tentado eliminar a presença de uma atitude dualista e objectificadora na abordagem à paisagem, a linguagem ainda define os limites para fora dos quais não conseguimos pensar e argumentar; e a nossa linguagem é já, por si só, fortemente objectificadora. Tal como Gregory Bateson (1987, 469) refere, “eu posso dar uma explicação bem argumentada sobre esta matéria [desconstrução do dualismo mente-corpo]; mas se eu estiver a cortar uma árvore, ainda penso ‘Gregory Bateson’ está a cortar a árvore. Eu estou a cortar a árvore.” Por outras palavras, todo e qualquer argumento que se faça em relação à eliminação do DN/C é, em si mesmo, apenas mais uma tentativa para que todos nós aprendamos a pensar dessa forma – mas ainda não o fazemos intuitivamente, pelo menos no que diz respeito aos nossos textos e livros.

Como tal, apesar de considerar, até certo ponto, a ideia de ‘paisagem como extensão da consciência’ como um resquício da impossibilidade de fugir dos dualismos, esta emerge como uma forma de nos “ensinar” a pensar de uma forma não dualista. E aparece também como consequência natural da mudança de foco da paisagem para o ser humano. Ou seja, comecei por defender a importância de se perceber os seres humanos antes de se partir para perceber a paisagem; e nesse seguimento deparei-me com a possibilidade de pensar o lado ético do trabalho de quem habita a paisagem. Lado ético este que se torna mais evidente por radicar numa compreensão comunitária do que é o trabalho. É a presença da comunidade, e a forma como ela se reforça regularmente, que permite pensar nas relações entre seres humanos e nas relações com lugares e coisas como parte integral daquilo que é a paisagem. Evocando novamente a ideia de “modelo relacional” de Ingold, podemos compreender que são as relações que mantemos constantemente com os lugares e com as pessoas na nossa comunidade, que nos permitem pensar a paisagem como parte do Ser e por consequência como ‘extensão da consciência’.

O argumento central do capítulo três reflecte, abstracta e teoricamente, este mesmo princípio: sendo o espaço ‘possibilidade de relação’, para o compreender é necessário partir dos contínuos processos de intencionalidade (relação com...) que constituem o *Ser*. Quase que podemos dizer que a paisagem pode ser pensada, não como lugar ou lugares físicos, mas na consciência e percepção das nossas próprias conexões com os outros e através de um sentido de acções diferenciadas e relativamente independentes, mas contíguas nos seus resultados e expressas nas várias materialidades da paisagem – uma ideia muito próxima do que Ingold (2002b) apelidou de *taskscape*. Se pensarmos na interligação entre o ser humano, as tarefas (*tasks*) que desempenha e os lugares onde as desempenha, a paisagem deixa de ser apenas o ambiente físico ao alcance da nossa visão, para passar a ser uma forma alargada de compreensão da nossa implicação no mundo

## Epílogo

Desde o início deste trabalho que sublinhei continuamente aquela que considero ser uma posição ainda pouco comum nos textos etnográficos e especialmente na literatura de paisagem: a possibilidade de focar o tratamento da paisagem nas actividades práticas e na vida quotidiana. Esta orientação em relação à paisagem deve-se sobretudo a dois factores: (i) o meu contacto cada vez mais regular com novas formas de pensar a posição do ser humano perante o mundo, onde se procura constantemente ultrapassar os dualismos cartesianos; e simultaneamente (ii) através do progressivo reconhecimento que tem vindo a ser feito, tanto a nível estritamente académico, como ao nível de alguns organismos oficiais, de que qualquer assunto relacionado com a paisagem a ser debatido deve sempre ter em conta as vidas e costumes das pessoas e deve ser feito de ‘baixo para cima’. Quando nos entendemos como donos de um substrato físico que alteramos, escavamos e sob o qual construímos, é natural que consideremos a gestão e manutenção desse mesmo substrato como um processo feito de uma perspectiva independente, que se limita a impor a razão humana naquilo que não é humano. Na introdução foi referido como a paisagem e os lugares são tão constitutivos do que somos como as experiências por que passámos – toda e qualquer experiência está inevitavelmente ligada a um lugar específico. E qualquer acto que nos aproxime dos lugares onde vivemos é um passo em direcção a um bem-estar acrescido e a um sentimento de conexão com esses mesmos lugares. É apenas uma questão de percebermos, de uma vez por todas, a importância da paisagem, para que comecemos a exigir as rédeas dos processos que visam a transformação dos lugares e das comunidades onde vivemos.

No decorrer da minha estadia em Oginoshima deu-se uma ligeira modificação na forma como encarava este trabalho. Se, inicialmente, o objectivo era compreender os valores ontológicos que formam a percepção da paisagem através do que os seus habitantes me diriam sobre ela, desde cedo a minha própria presença naquela comunidade levou-me a focar outras áreas da vida social. Viver dentro da comunidade, participar nos trabalhos comunitários, ter tarefas e obrigações a cumprir e ter estabelecido alguns contactos regulares com pessoas de fora da comunidade, colocou-me no interior de uma série de relações interpessoais que, posteriormente, transpuseram para o trabalho de campo. A minha inserção num contexto de contínuas relações abriu-me uma janela para que pudesse ver a comunidade onde estava da mesma perspectiva de onde estava a ver minha própria experiência. Isto, juntamente com outros detalhes já examinados exaustivamente nos capítulos anteriores, levaram-me a dar uma

relevância muito maior às pessoas e à sua vida do que à paisagem em si. Desta forma, focar uma boa parte da etnografia numa ‘ética do trabalho’ acaba por ser o desenrolar natural de um processo adaptativo, tanto da perspectiva teórica a dar à dissertação, como da minha própria estadia em Oginoshima.

A possibilidade de pensar a paisagem por referência a uma ética do trabalho e às relações entre pessoas abriu também uma outra perspectiva relativamente a uma boa parte do mundo rural japonês e às possibilidades educativas que este ainda nos oferece. Nomeadamente a de pensar questões de ética em comunidade e, por consequência, as fronteiras entre indivíduo e comunidade, ou entre o ‘eu’ e o ‘outro’. Num contexto quotidiano que se determina essencialmente através de um denominador comum – a comunidade e a sua gestão – parece-me haver ainda uma moral que se desvia largamente da ênfase dada a valores pautados pela autonomia do indivíduo em relação à comunidade e pela ostentação da sua individualidade. Estas são questões que saem fora do âmbito deste trabalho, mas que se tornarão, com certeza, sementes para as minhas inquirições futuras.

## Bibliografia

- Appleton, Jay. 1975. *The Experience of Landscape*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Asquith, Pamela J., e Arne Kalland. 1997. *Japanese images of nature: Cultural Perspectives*.
- Barnes, Trevor J, e James Duncan. 1992. *Writing worlds : discourse, text, and metaphor in the representation of landscape*. London: Routledge.
- Barrell, John. 1980. *The dark side of the landscape : the rural poor in English painting, 1730-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Basso, Keith H. 1996. «Wisdom sits in places». Em *Senses of place*, editado por Steven Feld e Keith H. Basso, 53–90. Santa Fé: School of American Research Press.
- Bateson, Gregory. 1987. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Northvale N.J.: Aronson.
- Beardsley et al., R. K. 1959. *Village Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ben-Ari, Eyal. 1993. «Uniqueness, typicality, and appraisal: a “village of the past” in contemporary Japan». *Ethnos*.
- Bender, Barbara. 1993. *Landscape : politics and perspectives*. Providence: Berg.
- . 2002. «Time and Landscape». *Current Anthropology*, 43 (4): 103–12.
- Benedict, Ruth. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Berglund, Björn E, Junko Kitagawa, Per Lagerås, Koji Nakamura, Naoko Sasaki, e Yoshinori Yasuda. 2014. «Traditional farming landscapes for sustainable living in Scandinavia and Japan: global revival through the Satoyama initiative.» *Ambio* 43 (5): 559–78. doi:10.1007/s13280-014-0499-6.
- Bermingham, Ann. 1986. *Landscape and ideology : the English rustic tradition, 1740-1860*. Berkeley: University of California Press.
- Berque, Augustin. 1986. *Le Sauvage et l'artifice les Japonais devant la nature*. Paris: Gallimard.
- . 1988. 風土の日本: 自然と文化の通態 [Fūdo no Nihon : shizen to bunka no tsūtai] *Le Sauvage et l'artifice les Japonais devant la nature*. Tōkyō: Chikuma Shobō.
- . 1990. 日本の風景・西欧の景観: そして造景の時代 [Nihon no fūkei, Seiō no keikan : soshite zōkei no jidai] *A paisagem japonesa, o cenário ocidental e a era das paisagens construídas*. Tōkyō: Kōdansha.
- . 1997. *Japan : nature, artifice and Japanese culture*. Yelvertoft Manor: Pilkington

- Press.
- . 1998. «The question of space: From Heidegger to Watsuji». Em *Interpreting Japanese Society*, editado por Joy Hendry, 2nd ed., 57–67. London: Routledge.
- . 2004. «Offspring of Watsuji’s theory of milieu (Fūdo)». *Geojournal* 60: 389–96.
- . 2013. *Thinking through landscape*.
- Bonyhady, Tim. 2002. *Words for country: landscape & language in Australia*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Burridge, Kenelm. 1975. «Other people’s religions are absurd». Em *Explorations in the anthropology of religion: Essays in honour of Jan Van Baal*, editado por Walter E.A van Beek e J. H. Scherer, 8–24. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Callicott, J. 1989. *Nature in Asian traditions of thought: essays in environmental philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Carter, Robert. 2013. «The Kyoto school an introduction». New York: State University of New York Press.
- Casey, Edward. 1997. «The fate of place a philosophical history». Berkeley: University of California Press.
- . 2001. «Body, Self and Landscape». Em *Textures of Place: explaining humanist geographies*, 403–25. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CCLP. sem data. «“Right to Landscape” initiative: mission statement». [http://www.cclp.group.cam.ac.uk/research\\_RtL\\_mission.html](http://www.cclp.group.cam.ac.uk/research_RtL_mission.html).
- Chamberlain, Basil H. 1905. *Things Japanese: Being Notes on Various Subjects Connected with Japan for the Use of Travellers and Others*. London: Murray.
- Clark, Edward W. 1878. *Life and Adventure in Japan*. New York: American Tract Society.
- Cosgrove, Denis. 1984. *Social formation and symbolic landscape*. London: Croom Helm.
- Council of Europe. 2000. «European Landscape Convention, Florence, 20.X.2000. ETS No. 176». <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/176.htm>.
- Crouch, David. 2010a. «Flirting with Space Journeys and Creativity.» Farnham: Ashgate Pub.
- . 2010b. «Flirting with space: thinking landscape relationally». *Cultural Geographies* 17 (1): 5–18.
- . 2013. «Landscape, performance and performativity». Em *The Routledge Companion to Landscape Studies*, editado por Emma Howard, Peter; Thompson, Ian; Waterton, 119–27. London: Routledge.
- Crowell, Steven Galt. 2005. «Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy». Em *Blackwell Companion to Martin Heidegger*, editado por Hubert L. Dreyfus e Mark A.

- Wrathall, 49–64. Malden: Blackwell Publishing.
- Daniels, Stephen. 1989. «Marxism, culture, and the duplicity of landscape.» Em *New Models in Geography, Vol. 2*, editado por Richard Peet e Nigel Thrift.
- . 1993. *Fields of vision : landscape imagery and national identity in England and the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Daniels, Stephen, e Denis Cosgrove. 1988. *The Iconography of landscape : essays on the symbolic representation, design, and use of past environments*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- de Bary, Wm. Theodore, ed. 1958. *Sources of Japanese Tradition Vol.1*. New York: Columbia University Press.
- Descola, Philippe. 2013. «Landscape Forms (cont.) [Video]». <http://www.college-de-france.fr/site/en-philippe-descola/course-2013-02-27-14h00.htm>.
- Dreyfus, Hubert, e Mark Wrathall. 2005. «Martin Heidegger: An introduction to his thought, work, and life». Em *A companion to Martin Heidegger*, 1–15. Oxford: Blackwell Publishing.
- Duncan, James. 1980. «The Super Organic in American Cultural Geography». *Annals of the Association of American Geographers* 70 (2): 181–98.
- . 1990. *The city as text : the politics of landscape interpretation in the Kandyan kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duncan, James, e Nancy Duncan. 1988. «(Re)reading the landscape». *Environment and Planning D: Society and Space* 6 (2): 117–26.
- Durkheim, Émile, e trad. Miguel Serras Pereira. 2002. *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora.
- Egoz, Shelley. 2011. «Landscape as a Driver for Well-being: The ELC in the Globalist Arena». *Landscape Research* 36 (4): 509–34.
- . 2013. «Landscape and identity: beyond a geography of one place». Em *The Routledge Companion to Landscape Studies*, editado por Peter Howard, Ian Thompson, e Emma Waterton, 272–85. London: Routledge.
- Embree, John. F. 1939. *Suye Mura: A Japanese Village (Michigan Classics in Japanese Studies)*.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. London; New York: Bloomsbury Academic.
- Gavin, Masako. 2010. «Nihon Fukeiron (Japanese Landscape): Nationalistic or Imperialistic?» *Japan Forum* 12 (2). Taylor & Francis: 219–31.

- Geertz, Clifford. 1973. «Thick description: toward an interpretative theory of culture». Em *The interpretation of cultures : selected essays*, 3–30. New York: Basic Books.
- Guignon, Charles. 2005. «The History of Being». Em *Blackwell Companion to Martin Heidegger*, editado por Hubert L. Dreyfus e Mark A. Wrathall, 392–406. Malden: Blackwell Publishing.
- Hall, Harrison. 1993. «Intentionality and world: Division I of Being and Time». Em *Cambridge Companion to Martin Heidegger*, editado por Charles B. Guignon, 122–40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hearn, Lafcadio. 1904. *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*. Boston: Houghton Mifflin.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Traduzido por John Macquarrie e Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hirsch, Eric, e Michael O’Hanlon. 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. 1st Editio. Oxford: Oxford University Press.
- Hoskins, W. 1955. *The making of the English landscape*. London: Hodder and Stoughton.
- Huff, Sean. 2008. «Identity and landscape : the reification of place in Strasbourg, France». Em *Landscape, tourism and meaning*, editado por Daniel C. Knudsen et al., 19–35. Hampshire, Inglaterra: Ashgate Publishing Ltd.
- Imiura, Takahito. 2002. «A Note for MA: Space/Time in the Garden of Ryoan-ji». *Millennium Film Journal: Winds From the East*, n. 38: 50–63.
- Ingold, Tim. 2002a. *The perception of the environment*. London: Routledge.
- . 2002b. «The Temporality of the Landscape». Em *The perception of the environment*, 189–208. London: Routledge.
- . 2014. «That’s enough about ethnography!» *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383–95.
- Iwata et al., Yuuki. 2010. «Public perception of the cultural value of Satoyama landscape types in Japan». *Landscape and Ecological Engineering* 7 (2): 173–84.
- Katō, Shūichi. 2007. *日本文化における時間と空間 [Nihon bunka ni okeru jikan to kūkan]* *Tempo e espaço na cultura japonesa*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Keene, Donald. 1995. «Japanese Aesthetics». Em *Japanese Aesthetics and Culture: A Reader*, editado por Nancy G. Hume, 27–41. New York: State University of New York Press.
- Kondo, Dorinne K. 1990. *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The production of space*. Malden: Blackwell Publishing.

- Lévi-Strauss, Claude. 2013. *The Other Face of the Moon*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Lowenthal, David. 1975. «Past time, present place : landscape and memory». *Geographical Review* 65 (1). New York: American Geographical Society: 1–36.
- Makhzoumi et al., Jala, ed. 2011. *The right to landscape: contesting landscape and human rights*. Farnham Surrey, Inglaterra; Burlington, EUA: Ashgate Pub.
- Massey, Doreen. 2005. *For space*. London: SAGE Publications Ltd.
- Matless, David. 1998. *Landscape and Englishness*. London: Reaktion Books.
- McLean, Stuart. 2013. «“All the difference in the world: Liminality, montage, and the reinvention of comparative anthropology»». Em *Transcultural Montage*, editado por Christian Suhr e Rane Willerslev, 58–75. New York: Berghahn.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of perception*. 2005.<sup>3</sup>ed. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Merriman, Peter et al. 2008. «Landscape, mobility, practice». *Social & Cultural Geography* 9 (2). Taylor and Francis: 191–212.
- Mitchell, W.J.T. 1994a. «Imperial Landscape». Em *Landscape and Power*, 5–34. London: Routledge.
- . 1994b. *Landscape and power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mochizuki, Taro. 2006. «Climate and Ethics - Ethical implications of Watsuji Tetsurō’s concepts: “Climate” and “Climaticity”». *Philosophia OSAKA*, n. 1: 43–55.
- Nitschke, Günter. 1966. «“MA” - The Japanese Sense of Place in old and new architecture and planning». *Architectural Design*, 113–56.
- . 1993. «MA - Place, Space, Void». Em *From Shinto to Ando : studies in architectural anthropology in Japan*, 48–61. Berlin: Academy Editions; Ernst & Sohn.
- Nomoto, Kanichi 野本寛一. 2006. *神と自然の景観論: 信仰環境を読む [Kami to shizen no keikanron:shinkōkankyō wo yomu] Deuses e natureza no paisagismo: lendo o ambiente de crenças*. Tóquio: Kodansha.
- Norbeck, E. 1954. *Takashima: A Japanese Fishing Community*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Olwig, Kenneth R. 2005a. «The Landscape of ‘Customary’ Law versus that of ‘Natural’ Law». *Landscape Research* 30 (3). Taylor & Francis Ltd: 299–320.
- Olwig, Kenneth R. 1996. «Recovering the Substantive Nature of Landscape». *Annals of the Association of American Geographers* 86 (4): 630–53.
- . 2004. «“This Is Not a Landscape”»: Circulating Reference and Land Shaping». Em

- European rural landscapes: persistence and change in a globalising environment*, editado por Hannes Palang, 41–66. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- . 2005b. «The Landscape of ‘Customary’ Law versus that of ‘Natural’ Law». *Landscape Research* 30 (3): 299–320.
- . 2007. «The Practice of Landscape ‘Conventions’ and the Just Landscape: The Case of the European Landscape Convention». *Landscape Research* 32 (5): 579–94.
- Parkes, Graham. 1995. «Ways of Japanese Thinking». Em *Japanese Aesthetics and Culture: A Reader*, editado por Nancy G. Hume, 77–108. New York: State University of New York Press.
- Peil, Tiina, e Michael Jones, eds. 2005. *Landscape, law, and justice: proceedings of a conference organised by the Centre for Advanced Study at the Norwegian Academy of Science and Letters, Oslo 15-19 June 2003*. Oslo: Novus.
- Relph, Edward. 1976. *Place and placelessness*. London: Pion.
- . 1981. *Rational landscapes and humanistic geography*. London: Croom Helm.
- Robertson, Jennifer. 1988. «Furusato Japan: The Culture and Politics of Nostalgia». *International Journal of Politics, Culture, and Society* 1 (4): 494–518.
- Rose, Gillian. 1993. *Feminism and geography: the limits of geographical knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sauer, Carl. 1963. «The morphology of landscape». Em *Land and life a selection from the writings of Carl Ortwin Sauer*, editado por John Leighly, 315–50. Berkeley: University of California Press.
- Schama, Simon. 1996. *Paisagem e memoria*. São Paulo, Brazil: Companhia das Letras.
- Shirane, Haruo. 2012. *Japan and the culture of the four seasons: nature, literature, and the arts*. New York: Columbia University Press.
- Sorensen, Andre, e Carolin Funck, eds. 2007. *Living cities in Japan: citizens’ movements, machizukuri, and local environments*. London: Routledge.
- Sorensen et al., Andre. 2009. «Machizukuri, Civil Society and Community Space in Japan». Em *The Politics of Civic Space in Asia: Building Urban Communities*, editado por Amrita Daniere e Mike Douglass, 33–50. London: Routledge.
- Spirn, Anne. 1998. *The language of landscape*. New Haven Conn.: Yale University Press.
- Stewart, Pamela, e Andrew Strathern, eds. 2003. *Landscape, memory and history: Anthropological perspectives*. London; Sterling, Va.: Pluto.
- Stobbelaar, Derk Jan, e Bas Pedroli. 2011. «Perspectives on Landscape Identity: A Conceptual Challenge». *Landscape Research* 36 (3): 321–39.

- Takeuchi et al., K., ed. 2003. *Satoyama: The Traditional Rural Landscape of Japan*. Toquio, New York: Springer.
- Thrift, Nigel. 1996. *Spatial formations*. London: SAGE Publications Ltd.
- . 1999. «Steps to an ecology of Place». Em *Human geography today*, editado por Doreen Massey, John Allen, e Philip Sarre, 295–322. Cambridge: Polity Press.
- . 2008. «Non-representational theory: space, politics, affect». London: Routledge.
- Tilley, Christopher. 1994. *A Phenomenology of Landscape Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg Publishers.
- Tomō et al., Kashiwagi. 2003. 明るい窓:風景表現の近代 [Akarui mado fūkei hyōgen no kindai] *Janelas Transparentes: As políticas da paisagem*. Tōkyō: Taishūkan Shoten.
- Tuan, Yi-Fu. 1974. *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*. New York: Columbia University Press.
- . 1977. *Space and place*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Turner, James. 1979. *The politics of landscape : rural scenery and society in English poetry, 1630-1660*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ueda, Makoto. 1995. «Zeami and the Art of the Nō Drama: Imitation, Yūgen and Sublimity». Em *Japanese Aesthetics and Culture: A Reader*, editado por Nancy G. Hume, 177–92. New York: State University of New York Press.
- Verde, Filipe. 1997. «A cristandade dos leopardos, a objectividade dos antropólogos e outras verdades igualmente falsas». *Etnográfica* 1 (1): 113–31.
- Vlastos, Stephen. 1998. «Mirror of modernity invented traditions of modern Japan». Berkeley : University of California Press.
- Waterton, Emma. 2013. «Landscape and non-representational theories». Em *The Routledge Companion to Landscape Studies*, editado por Emma Howard, Peter; Thompson, Ian; Waterton, 66–75. London: Routledge.
- Watsuji, Tetsurō. 1979. 風土 人間学的考察 [Fūdo : ningengakuteki kōsatsu] *Fūdo: uma investigação antropológica*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- . 1988. *Climate and culture : a philosophical study*. New York: Greenwood Press.
- . 1996. «Rinrigaku». New York: State University of New York Press,.
- Williams, Raymond. 1973. *The country and the city*. New York: Oxford University Press.
- Wylie, John. 2002. «An essay on ascending Glastonbury Tor». *Geoforum* 33 (4): 441–54.
- . 2005. «A single day's walking: narrating self and landscape on the South West Coast Path». *Transactions of the Institute of British Geographers* 30 (2): 234–47.

- . 2007. *Landscape*. London: Routledge.
- . 2012. «Dwelling and displacement: Tim Robinson and the questions of landscape». *Cultural Geographies* 19 (3): 365–83.
- . 2013. «Landscape and phenomenology». Em *The Routledge Companion to Landscape Studies*, editado por Emma Howard, Peter; Thompson, Ian; Waterton. London: Routledge.
- Yasuda, Kenneth. 1995. «“Approach to Haiku” and “Basic Principles”». Em *Japanese Aesthetics and Culture: A Reader*, editado por Nancy G. Hume, 125–50. New York: State University of New York Press.

